

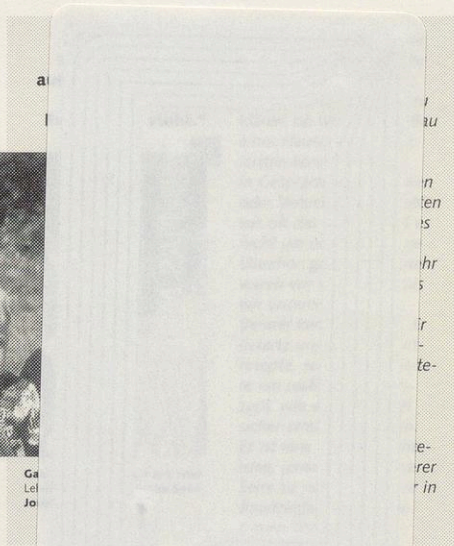
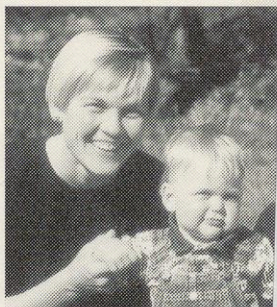
Jede Plansecur-Beratung ist so individuell wie die Menschen, die sie in Anspruch nehmen.

Ganzheitliche Vermögensberatung und -planung, wie sie die Plansecur seit mehr als 10 Jahren praktiziert, beginnt nicht immer mit einem Vermögen. Aber immer mit einem fachkundigen Rat und einem individuellen Plan.

Denn keiner der inzwischen über 25.000 Menschen, die bundesweit das Angebot der Plansecur für sich in Anspruch nehmen, gleicht dem anderen. Entsprechend vielfältig sind die Wünsche und Ziele, die unsere Kunden mit Hilfe ihres persönlichen Beraters verwirklichen:

Vernünftige Grundabsicherung für die ganze Familie ■ Kapitalaufbau mit Maß und System ■ Ertragreiche Geldanlagen unter Berücksichtigung der steuerlichen Vorteile ■ Vorsorge fürs Alter ■ Tragfähige Hausfinanzierungen ■ Solide Konzepte für Existenzgründer ■ Kurzum – beruhigende Sicherheit in allen persönlichen und beruflichen Geldangelegenheiten.

Bei aller Vielfalt der gemeinsamen Beratung ist es stets tzungsvoll mit ih Beste aus ihrer machen. Daru Sie haben erf bedarfsgerecht und kompetent beraten werden, sondern auch glaubwürdig.



Sie aus Ihren finanziellen Möglichkeiten alles machen können? Dann rufen Sie uns doch einfach einmal an. Zeit für einen persönlichen Gespräch findet sich

N 12<508781920 021



C U R

UB Tübingen

nsplanung



Beratungs- und Servicebüro für PLANSECUR
Manfred Gunther Kuliga
Gesellschafter
Bergstraße 36
59394 Nordkirchen
Telefon 0 25 96 / 44 66
Fax 0 25 96 / 44 65

FREIKIRCHEN FORSCHUNG

Nr. 7

1997



Herausgegeben im Auftrag des
Vereins zur Förderung der Erforschung
freikirchlicher Geschichte und Theologie
an der Universität Münster e.V.

*Jede Plansecur-Beratung ist
so individuell wie die Menschen,
die sie in Anspruch nehmen.*

Ganzheitliche Vermögensberatung und -planung ist die Plansecur seit mehr als 20 Jahren praktiziert. Beginnend mit dem kleinen Vermögen. Aber immer mit einem fachkundigen Rat und einem individuellen Plan.

Denn keiner der inzwischen über 25.000 Menschen, die bundesweit das Angebot der Plansecur für sich in Anspruch nehmen, gleicht dem anderen. Entsprechend variiert auch die Wünsche und Ziele, die unsere Kunden mit Hilfe einer persönlichen Beratung, verständlicher Vermittlung, fundierter Beratung in Kapitalstruktur und Maß an

Selbstverlag 1998

Satz: GEBE-Glinde

Druck: Schnelldruck Coerdestraße GmbH, Münster



74 8655-7

Beratungs- und Service-
büro der PLANSECUR
Manfred Grottel-Kugel
Geiselstraße 36
72124 Nordmünchen
Telefon 0 25 96 / 44 00
Fax 0 25 96 / 44 05

Inhalt

Siegfried Großmann:	
<i>Freikirchen zwischen Bildungsfeindlichkeit und Bildungsbegeisterung</i>	1
Christoph Raedel:	
<i>Erziehungs- und Bildungsarbeit im englischen Methodismus des 18. Jahrhunderts</i>	9
Johannes Hartlapp	
<i>Grundlagen und Spannungsfelder adventistischer Erziehungsphilosophie</i>	43
Marianne Doerfel:	
<i>Die Brüdergemeine zwischen Bildungsbegeisterung und Bildungsfeindlichkeit</i>	51
Martin Wernisch:	
<i>Die Brüder-Unität als vorreformatorische und reformatorische Freikirche</i>	64
Edita Sterik:	
<i>Böhmische und mährische Emigranten des 18. Jahrhunderts und die Kirchen, besonders in Sachsen und Preußen</i>	76
Martin Rothkegel:	
<i>Die Vereinigungsbestrebung zwischen Hutterern und Sozinianern in der Mitte des 17. Jahrhunderts und ihre Voraussetzungen in den huterischen Lehrtraditionen</i>	94
Erich Geldbach:	
<i>Mission und Ökumene</i>	102
Karl Heinz Voigt:	
<i>Ökumenischer Fortschritt zwischen Kirchenpolitik und 'reiner Lehre'. Was hat uns die EmK-EKD-Ökumene gebracht? – Zehn Jahre Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft (Erinnerung und Einsichten)</i>	115
Karl Heinz Voigt:	
<i>„... mithelfen beim Aufbau des Reiches Gottes“</i>	137

Karl Heinz Voigt:

<i>Ökumene in der Diakonie – 150 Jahre Anlauf!</i>	145
--	-----

Podiumsdiskussion zum Thema 'Christliche Friedenskonferenz'	154
---	-----

<i>Einführung zum Thema 'Christliche Friedenskonferenz' von Ulrike Schuler</i>	154
--	-----

<i>Beiträge der Podiumsteilnehmer:</i>	168
--	-----

Carl Ordnung	168
--------------------	-----

Carl-Jürgen Kaltenborn	174
------------------------------	-----

Waldemar Brenner	175
------------------------	-----

Alfred Kocab	182
--------------------	-----

<i>Zusammenfassung der Diskussion von Sigrid Lekebusch</i>	187
--	-----

Phyllis Rodgersons Pleasants:

<i>Oral History: A Method of Historical Research</i>	190
--	-----

<i>Übersetzung von Manfred Bärenfänger u. Martin Rothkegel</i>	204
--	-----

Anneliese Bärenfänger:

<i>Meine Schulzeit im 'Dritten Reich'</i>	208
---	-----

FORSCHUNGSBERICHTE	213
--------------------------	-----

Ulrike Schuler:

<i>Evangelische Gemeinschaft – Missionarische Aufbrüche in gesellschaftspolitischen Umbrüchen – Ein Forschungsbericht</i>	213
---	-----

Rainer Ebeling:

<i>Dietrich Bonhoeffer und Freikirchen (Bericht zur Jahrestagung des VefGT)</i>	217
---	-----

Roland E. Fischer:

<i>Predigerfrauen in der Adventgemeinde. Eine Untersuchung anhand der Zeitschrift 'Aller Diener'</i>	234
--	-----

BUCHBESPRECHUNGEN	249
-------------------------	-----

BIBLIOGRAPHIE 1996 ZUR GESCHICHTE DER FREIKIRCHEN

(mit Nachträgen)	261
------------------------	-----

AUTOREN	290
---------------	-----

ANSCHRIFTEN DER VERFASSER	293
---------------------------------	-----

VEREINSMITTEILUNGEN	294
---------------------------	-----

Freikirchen zwischen Bildungsfeindlichkeit und Bildungsbegeisterung

Statt einer Einleitung

Die Frage, die uns das Thema stellt, beschäftigte auch schon unsere freikirchlichen Vorfahren. Deshalb möchte ich statt einer Einleitung einige Gedanken aus einem Vortrag von Paul Harnisch zum Thema 'Das Problem: Unsere Kinder mit besserer Schulbildung' vorlesen, der etwa um die Jahrhundertwende im Oncken Verlag in Kassel veröffentlicht wurde.

„Es ist keine Frage, daß die große Gefahr naheliegt, daß unseren Gemeinden und unserer Sache ein großer Teil derjenigen Kinder, die höhere Schulen besuchen, verloren geht [...] Frühbekehrte kommen leicht ins Wanken im Glauben an Christum als Gottes Sohn. Unbekehrte Kinder, die studieren, sind schwerer zu gewinnen als andere. Wir stellen also die Frage: Was kann von Seiten der Gläubigen für die Jugend in höheren Schulen geschehen, um sie für Gott und Sein Reich zu gewinnen und zu erhalten?

1. Wenn ein Gymnasiast oder Zögling einer Hochschule für irgend etwas gewonnen werden soll, so muß es ihm Achtung abnötigen. Hier gibts nur eins: waschechte Frömmigkeit, die in ihrer Überzeugungstreue und im Ausleben ihrer Grundsätze aufs Ganze geht.

2. Wenn ein Schüler höherer Anstalten für eine Sache gewonnen werden soll, muß man sein lebendiges, tätiges Interesse in Anspruch nehmen; man muß ihn möglichst persönlich an eine verantwortliche Stelle berufen.

3. Wenn man in Schülern höherer Lehranstalten Interesse für das Wort Gottes wecken will, verschaffe man ihnen Gelegenheit, es in solchen Kreisen zu lesen und zu betrachten, in denen sie sich wirklich wohlfühlen.

4. Wenn man Schüler höherer Lehranstalten gewinnen und fesseln will, versorge man sie mit gutem Lesestoff, der ihren geistigen Bedürfnissen entgegenkommt.

5. Wenn man junge Leute, die eine bessere Schule besuchen, gewinnen will, gebe man ihnen in ihrer freien Zeit Gelegenheit zu gutem Umgang.“

Paul Harnisch hebt sich damit vom vorherrschenden Trend seiner Zeitgenossen zur Bildungsfeindlichkeit ab – ein Zeichen dafür, daß es schon längere Zeit Stimmen gibt, die einen Weg zwischen Bildungsfeindlichkeit und Bildungsbegeisterung suchen.

1. Bildung am Ende unseres Jahrhunderts

Es gibt in unserer Gesellschaft einige grundlegende Trends, mit deren positiven wie negativen Folgen wir uns ständig auseinandersetzen müssen und die auch unsere Bildungsarbeit prägen:

1. Unsere Gesellschaft wird zunehmend komplizierter. Das geschieht vor allem durch den Fortschritt der Natur- und Humanwissenschaften, der uns auf der einen Seite einen höheren Lebensstandard, größere Mobilität und vermehrtes Wissen, auf der anderen Seite aber eine zunehmende Orientierungsproblematik und vielfältige Krisensymptome beschert hat.

2. Unsere Gesellschaft wird zunehmend individueller. Positiv empfinden wir dabei die wachsenden Möglichkeiten der Selbstverwirklichung und der Entfaltung des persönlichen Potentials, während uns das Nachlassen des Verantwortungsbewußtseins und die Zunahme des Egoismus Schwierigkeiten bereitet.

3. Unsere Gesellschaft wird zunehmend medienabhängiger. Auf der einen Seite schätzen wir die Unmittelbarkeit, mit der uns aktuelle Informationen erreichen, auf der anderen Seite können wir leicht manipuliert werden und resignieren, wenn wir zu viele Nachrichten empfangen, die wir nicht mehr mit unserem Leben verknüpfen können.

Unsere Gesellschaft reagiert auf diese Trends mit dem Ruf nach einer Verstärkung der Bildungsbemühungen: Nur wer viele Abschlüsse hat, wird das Leben meistern! Der Idealmensch der Bildungsgesellschaft ist gut informiert, entscheidungsfreudig und trotzdem warmherzig. Weil kaum jemand dieses Ideal erreichen kann, finden wir bei den Bewerbern um Führungspositionen immer häufiger Menschen, die zwar nicht entscheidungsfreudig und warmherzig *sind*, es aber gelernt haben, als solche Menschen *aufzutreten*. Dabei finden wir heute eigentlich weder Bildungsbegeisterung noch Bildungsfeindlichkeit, sondern etwas, was schwer lokalisierbar dazwischen liegt, eine Art 'Bildungsrealität'. Man lernt nur noch das, was man braucht, und in dieser Ver zweckung geht der Reiz des Neuen, Unbekannten, der zur Begeisterung führen könnte, verloren. Bildung ist aber auch nichts Feindliches mehr, denn sie gehört einfach zum Leben, und so wird eher frustriert als begeistert auf jeder Stufe neu das gelernt, was man braucht, um seine Ziele im Leben zu erreichen.

Auf lange Sicht geht dabei allerdings so viel Motivation verloren, daß auf breiter Ebene eine Suche nach neuen Ansätzen in der Bildung eingesetzt hat. Die Hauptrichtung, die dabei eingeschlagen wird, ist eine Verlagerung der Lernebene vom 'Kopf' in den 'Bauch', wobei ein radikaler Trend sehr schnell die Grenze zur reinen Spielerei überschreitet oder in den Bereich der Esoterik gerät. Wenn aber die klassische, rationale Ebene des Lernens durch diejenige der Erfahrung ergänzt wird, kann durchaus ein Stück weit eine neue Motivation zur Bildung aufgebaut werden.

2. Bildung in den Freikirchen heute

Im wesentlichen folgen die innerkirchlichen Trends denen der Gesellschaft, so sehr wir es vielleicht beklagen möchten, daß der gesellschaftliche Anpassungsdruck so stark ist. So finden wir heute in den freikirchlichen Gemeinden wenig

Bildungsbegeisterung, sondern ebenfalls 'nur' die Einsicht in die Notwendigkeit, daß Bildung und Fortbildung wichtige Faktoren der Gemeindearbeit sind.

2.1 Gemeindliche Bildungsarbeit

Im Mittelpunkt jeder gemeindlichen Bildungsarbeit steht in den Freikirchen nach wie vor die *Predigt*. Sie wird allerdings kaum als Bildungsarbeit gesehen, obwohl sie überwiegend Lehrinhalte transportiert und mit ihnen eine Anleitung zum 'geistlichen Leben' geben will. Die Predigt ist in den Gemeinden so stark beheimatet wie kaum etwas anderes, und doch möchte ich bezweifeln, daß sie unter dem Gesichtspunkt 'Bildungsarbeit' sehr effizient ist. Das liegt weniger an ihrem Inhalt als an ihrer Präsentation, denn sie ist eine reine Rede, die mehr der Erbauung im allgemeinen Sinn als der geistlich orientierten Lebensbewältigung dient. Neben Verständlichkeit und Realitätsnähe brauchte die Predigt auch ein weiterführendes pädagogisches Konzept, das Elemente der individuellen Erfahrung und Kommunikation mit einbezieht.

Die *Bibelstunde* leidet unter ähnlichen Problemen wie die Predigt, wobei die Predigt das Plus verbuchen kann, in den Sonntagsgottesdienst einbezogen zu sein, der als Veranstaltung eine hohe Akzeptanz hat und durch die weiteren Elemente des Gottesdienstes in 'nonverbale' Beiträge eingebettet ist. Die *Gemeindebibelschule*, die sich nach ihrer Gründung in vielen Gemeinden des Bundes Evangelisch Freikirchlicher und des Bundes Freier Evangelischer Gemeinden als Form der „bibelorientierten Weiterbildung“ durchgesetzt hatte, stagniert zwar zur Zeit, aber immer noch auf einem hohen Niveau, sowohl was die Zahl der Teilnehmer/innen als auch die Bildungseffizienz betrifft.

Ähnliches gilt für die *Hauskreise*, die in allen Freikirchen anzutreffen sind, wobei es Gemeinden gibt, bei denen die Hauskreisarbeit zur unverzichtbaren Struktur gehört, während sie in anderen Gemeinden der Initiative einzelner überlassen bleibt. Das Plus des Hauskreises ist seine Integration in das alltägliche und persönliche Leben. Wenn man sich in einem Haus oder einer Wohnung trifft, berühren die Gespräche und die Art, wie biblische Aussagen mit einbezogen werden, viel stärker die Alltagsebene und die persönliche Erfahrung des einzelnen als bei den Veranstaltungen, die in der Gesamtgemeinde stattfinden. Hierin liegt eine wesentliche und weiter entwicklungsfähige Ebene innergemeindlicher Bildungsarbeit, vor allem dann, wenn die Hauskreise versuchen, Kinder, Heranwachsende und Senioren mit einzubeziehen.

Alle Freikirchen setzen einen starken Schwerpunkt auf die *Kinder- und Jugendarbeit*. Aus der Perspektive der Bildungsarbeit heraus ist dabei Licht und Schatten zu erkennen. In der Praxis der gemeindeeigenen Kinderarbeit haben sich die Erkenntnisse der heutigen Pädagogik oft noch nicht in dem Maße durchgesetzt, wie es möglich sein könnte. Da werden oftmals 'nur' – und das recht und schlecht – biblische Geschichten erzählt, aber nicht mit der Erfah-

rungsebene des Kindes verknüpft. Und auch der *Gemeindeunterricht*, der in vielen Freikirchen den Zwölf- bis Vierzehnjährigen, die aus Gemeindefamilien kommen, das Hineinfinden in die Gemeinde erleichtern soll, braucht eine ständige Auseinandersetzung mit der Weiterentwicklung der Pädagogik und eine Reflektion auf die reale Lebenswelt der Kinder in der heutigen Gesellschaft. Die Jugendarbeit hat gerade darauf stärker reagiert, weil sie schneller merkt, ob ihre Bildungs- und Kommunikationsangebote von den Jugendlichen angenommen werden oder nicht.

Für die Mitarbeiter in den Gemeinden, von der Gemeindeleitung über die Leiter der verschiedenen Gruppen bis hin zur gemeindeeigenen Verwaltung besteht nach meiner Einschätzung kein ausreichendes Angebot zur Bildung und Weiterbildung. Es ist allerdings auch schwer zu entwickeln, weil in vielen Gemeinden die Meinung vorherrscht, „wer nur recht im Glauben stehe, könne dann auch all das tun, was an Mitarbeit in der Gemeinde gebraucht wird“. Ich meine allerdings mit bildungsorientierter Arbeit keine reine Wissensvermittlung, sondern ein „lebens- und verantwortungsbezogenes Training“, das sowohl die Ebene der Wissensvermittlung wie diejenige der Persönlichkeitsbildung mit einbezieht.

Völlig unzureichend ist nach meinem Eindruck in den Freikirchen – allerdings nicht nur dort – die *lebensorientierte Bildung*, etwa in der Beschäftigung mit Fragen von Ehe und Familie, von Berufs- und Gesellschaftsethik und der Herausforderung, einen die reale Lebenswirklichkeit des modernen Menschen erreichenden missionarischen Lebensstil zu leben. Auch hier geht es natürlich nicht um reine Wissensvermittlung, sondern um konkrete „Einübung in die Nachfolge Jesu“, allerdings nicht im allgemeinen, sondern in den praktischen Bereichen des Lebens. Es genügt nicht, wenn wir erst dann Hilfe anbieten, wenn Menschen in große Krisen geraten sind, sondern wir brauchen eine „prophylaktische Seelsorge“. Ähnliches gilt für unsere politische Verantwortung, die mit dem Aufruf, alle vier Jahre zur Wahl zu gehen, nicht ausreichend abgedeckt ist.

2.2 Übergemeindliche Bildungsarbeit

Es gehört zur 'Standardstruktur' der Bildungsarbeit in unseren Freikirchen, daß eine theologische Ausbildungsstätte vorhanden ist, die meistens durch Bibel-schulangebote ergänzt wird, zu der dann weiterhin die Arbeit von speziellen Bildungswerken und Tagungsstätten kommt. Wir haben im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden einen jährlichen *Bildungskalender*, in dem ein großer Teil der übergemeindlichen Bildungsangebote veröffentlicht ist. 1997 wurden dabei folgende Angebote gemacht, die ich nach ihrem Bildungscharakter unterschieden habe:

56 Angebote mit Studiencharakter

55 Angebote zur Mitarbeiterfortbildung

52 Angebote mit Freizeitcharakter

35 Angebote zur Lebenshilfe

29 Angebote zur Glaubenshilfe

16 Angebote zur Evangelisation

Dazu kommen die Angebote, die eher regionalen Charakter haben, wie diejenigen der Jugendwerke, der Frauenarbeit, der Ältestenarbeit oder die Freizeitangebote.

Neben den Bildungsangeboten der einzelnen Freikirchen gibt es einen kaum zu übersehenden christlichen Bildungsmarkt, der überwiegend von Tagungsstätten und geistlichen Zentren ausgeht und sich noch stärker als die Angebote der freikirchlich gebundenen Bildungseinrichtungen auf die aktuellen Trends ausrichtet, also noch 'konsumorientierter' ist.

Wir haben im Bund Evangelisch Freikirchlicher Gemeinden ein neues Bildungszentrum im brandenburgischen Elstal aufgebaut, das im Herbst 1997 mit seiner Arbeit beginnen wird: ein Verbund von theologischer Ausbildung, Bibelschule und Fortbildung ehrenamtlicher Mitarbeiter in den Gemeinden. Dort werden in Zukunft auf demselben Gelände und unter intensiver Zusammenarbeit der Dozenten haupt- und nebenberufliche Mitarbeiter aus- und fortgebildet – und gleichzeitig soll das Zentrum als Basis für innovationsorientierte Vorhaben dienen, z.B. mit einer jährlichen Zukunftswerkstatt, in der alle Studierende und Lehrende des Bildungszentrums mit möglichst vielen Multiplikatoren aus den Gemeinden und Werken des Bundes zusammenarbeiten.

2.3 Fazit

Aus meiner Perspektive, die natürlich stark von meiner Erfahrung im Bund Evangelisch Freikirchlicher Gemeinden geprägt ist, sehe ich folgende Trends:

1. Die Bildung in der Gemeinde selbst stagniert, denn die Ansprüche an die Mitarbeiter in der Bildungsarbeit und die Konkurrenz zu den übergemeindlichen Angeboten sind so stark gestiegen, daß viele Gemeinden mit ihrer innergemeindlichen Bildung überfordert sind.

2. Bildung als Begleitung der Heranwachsenden hat oftmals nicht die Prägestkraft, die angesichts unserer gesellschaftlichen Situation ausreicht, um Kinder und Jugendliche in die Gemeinden hineinzuführen – auch deswegen, weil viele Pastoren und Gemeindemitarbeiter angesichts ihrer Konzentration auf die Gemeindearbeit zu wenig Einsicht und Kontakt mit der 'realen Gesellschaft' haben.

3. Die individuellen Bildungsangebote, die dem Einzelnen das geben wollen, was er selbst an Bedürfnissen artikuliert, erleben ein fast 'exponentielles' Wachstum, je stürmischer, je erlebnisorientierter sie sind. Allerdings sieht es zur Zeit so aus, als wäre die gesamte Bildungsarbeit an einer Sättigungsgrenze angekommen – teils, weil nicht mehr genügend Geld dafür da ist, teils, weil der naive Glaube an die 'Allmacht der Bildung' im Schwinden begriffen ist.

4. Wenn ich die Begrifflichkeit unseres Themas hier wieder aufnehme, müßte ich folgendes sagen: Die Bildungsfeindlichkeit oder noch eher die Bildungsfrustration nimmt zu, je stärker die Angebote *lernorientiert* sind. Die Bildungsbegeisterung oder noch eher die Motivation, Bildungsangebote wahrzunehmen, wächst desto stärker, je deutlicher die Angebote auf die persönlichen Bedürfnisse der Zielgruppe ausgerichtet und je erlebnisorientierter sie gestaltet sind.

3. Bildung in den Freikirchen – quo vadis?

Es gibt mehrere Richtungen, in denen wir uns bei der Entwicklung unserer Bildungsarbeit bewegen können und die ich im folgenden bewerten möchte:

Wir könnten versuchen, das ganze Gemeindeleben professioneller zu gestalten: Jeder Pastor ein ausgebildeter Rhetoriker, professionelle Musikgruppen, pädagogisch ausgebildete Mitarbeiter/innen in der Kinderarbeit, sozialpädagogisch versierte Jugendmitarbeiter, Kommunikationstraining für die Gruppenleiter in der Gemeinde, Managementschulung für die Gemeindeleitung und ausgebildete Seelsorger und Konfliktberater. Ich möchte nicht bestreiten, daß der eine oder andere Schritt in eine solche Richtung hilfreich wäre – aber die Gemeinde ist von ihrem Ursprung her kein Unternehmen, sondern eher etwas wie eine Familie. Wir brauchen also eine gute Mischung zwischen Spontaneität und Professionalität, die nicht durch eine 'Über-Bildung' gefährdet werden darf.

Viele wünschen sich wieder klare Positionen: hier die Gemeinde, hier die 'Welt'; hier die eine, dort die andere Konfession; 'Spielregeln', auf die jeder verpflichtet werden kann, der in eine Gemeinde eintreten will; eindeutige Regeln, was man als Christ 'darf' und was nicht. Bildung wäre dann die Sozialisation durch eine klar von anderen abgegrenzte Gruppe. Zugegeben – es gibt manchen Wildwuchs und manche zu weitgehende Anpassung von einzelnen Christen oder Gemeinden an die vorfindbare Gesellschaft. Aber eine fundamentalistische Enge, in der Bildung kaum etwas anderes als Einordnung bedeutet, kann das Problem der Orientierungslosigkeit nicht lösen.

So bleibt als Drittes der Versuch, daß wir uns in Glauben und Leben einüben und dazu die notwendige Bildungsarbeit bereitstellen. Um hier einen gangbaren Weg zu finden, müssen wir uns zunächst Gedanken machen, welchen Bildungsbegriff wir zur Grundlage unserer Zukunftsorientierung machen wollen.

Ich plädiere dafür, einen weitgefaßten Bildungsbegriff zu wählen. *Bild* ist ursprünglich ein weiter Begriff, der nicht nur *Abbildung* bedeutet, sondern auch *Muster*, *Beispiel*, *Gestalt*. Ursprünglich bedeutete Bildung demnach, einer Sache *Gestalt und Wesen* zu geben. Als in der Mystik des Mittelalters zum ersten Mal von *Bildung* gesprochen wurde, war damit weniger die heutige Wissensvermittlung mit einem bestimmten Abschluß ge-

meint, sondern die Ausprägung des Charakters, in der sich das *ausgebildete*, was in einem Menschen angelegt war.

Dieser Bildungsbegriff korrespondiert mit den grundlegenden pädagogischen Erfahrungen, die wir im Alten und Neuen Testament finden:

1. Den pädagogischen Schwerpunkt im Alten Testament bildete das Hineinwachsen der Kinder in den „Lebensstil des Volkes Gottes“, wobei es eine theoretische wie eine praktische Seite gab: das Wissen um die Inhalte der Thora sollte den Heranwachsenden helfen, in das Leben mit dem Gesetz Gottes hineinzufinden und damit *Freude am Gesetz* zu bekommen.

2. Jesus greift diesen grundlegenden Gedanken wieder auf, indem er *Lehre* und *Leben* in unnachahmlicher Weise verbindet. Aber die Erfahrung der Jünger mündet nicht in eine gesetzlich geregelte Lebensweise, sondern in einen *Lebensstil der Nachfolge*, der in der kommunikativen „Leib-Struktur“ der Gemeinde seinen Ausdruck findet.

3. Paulus bringt seinen pädagogischen Ansatz in 1. Korinther 2, 4 auf eine fast zugespitzte Formel: „Mein Reden und meine Verkündigung bestand nicht in überredenden Worten der Weisheit, sondern im Erweis des Geistes und der Kraft.“ Gleichzeitig versucht er sehr gezielt, die *Erfahrung* des Glaubens durch die *Lehre* verstehbar zu machen, um die Engführung eines reinen *Erlebnisglaubens* wie eines reinen *Kopfglaubens* zu vermeiden.

Von diesem Ansatz ausgehend, möchte ich die Zukunftsorientierung freikirchlicher Bildungsarbeit, wie ich sie sehe, in vier abschließenden Thesen zusammenfassen:

1. Unsere Gesellschaft ist am Ende dieses Jahrhunderts in eine derart grundlegende Krise geraten, daß wir ihre Modernität nicht zur Grundlage unserer Bildungsarbeit machen sollten. Die Ausweitung der Wissensmenge, die fortschreitende technische Aufbereitung der Bildungsinhalte und die Mediengerechtigkeit sind praktische Herausforderungen, aber keine Zielsetzungen unserer Bildungsarbeit. Der *Glaube an Bildung* kann also nicht unsere Sache sein.

2. Die *Bildung von Glauben* ist ein Geschehen, das 'federführend' vom Heiligen Geist gewirkt wird und sich unserer Verfügungsgewalt entzieht, nicht aber unserer Verantwortung. Wir brauchen also die prägenden Elemente des Gemeindelebens: Gottesdienst, Hauskreise, Seelsorge, Anbetung, Evangelisation, Diakonie und Wissensvermittlung – und um diese Strukturen des Gemeindelebens so zu gestalten, daß der Heilige Geist in ihnen optimal wirken kann, brauchen wir Ausbildung und Fortbildung unserer Mitarbeiter.

3. Die Hauptaufgabe unserer Bildungsarbeit sollte es sein, die uns anvertrauten Menschen in Glauben und Leben einzuüben. In manchen Bereichen, wie etwa der Jugendarbeit oder bei missionarisch ausgerichteten Hauskreisen wird

eher eine 'glaubensstiftende' Bildungsarbeit im Vordergrund stehen, in anderen Bereichen eher die theologische Reflektion.

4. In der Mitte der Zielsetzung freikirchlicher Bildungsarbeit steht die Integration eines *gelebten* und *verstandenen* Glaubens. Deshalb sollte alle Bildungsarbeit in die *Koinonia*, also das gegenseitige Geben und Nehmen in einer lebendigen geistlichen Beziehung, eingeordnet sein. Sobald sich die Bildung aus der Koinonia verabschiedet, wird sie verkopft; und sobald sich die Koinonia aus der Bildung verabschiedet, wird sie zur reinen Erlebniswelt.

Bildungsfeindlichkeit ist der Sache Jesu nicht angemessen, denn die Einübung in das Leben im Glauben kann auf Bildung nicht verzichten. Bildungsbegeisterung paßt aber ebenso wenig, denn nicht die Bildung soll im Mittelpunkt stehen, sondern das Wirken des Heiligen Geistes, das wir mit unserer Bildungsarbeit unterstützen. So besteht die 'Gratwanderung' in unserer Bildungsarbeit darin, daß wir sie so effizient wie möglich betreiben, ohne daß sie ihren Dienstcharakter bei der „Einübung in die Nachfolge Jesu“ verliert.

Erziehungs- und Bildungsarbeit im englischen Methodismus des 18. Jahrhunderts*

Wer sich die englische Erweckungsgeschichte des 18. Jahrhunderts vor Augen führt, gerät unweigerlich in den Bann einer geistlichen Bewegung, die damals über die britischen Inseln hinwegrollte und die Grundfesten der weithin erstarrten Staatskirche(n) erschütterte. Vor dem geistigen Auge ersteht das Bild reitender Boten, die das 'erweckende' Wort bis in das letzte Dorf tragen, unter deren Verkündigung sich Zehntausende einfinden und deren Leben sich – häufig unter den sichtbaren Anzeichen härtesten Bußkampfes – wendet. Zwar konnte schon Zinzendorf nicht glauben, daß eine Schar mehrerer Zehntausend tatsächlich in der Lage war, der Verkündigung des Predigers zu folgen: „denn von den zwanzig tausend hören doch kaum der dritte theil, die andern sind für die lange weile da, nihil agendo“¹, doch was gäbe mancher Prediger heute nicht dafür, mit diesem Problem auch nur annähernd konfrontiert zu sein.

Doch dürfen die auf uns gekommenen eindrucksvollen Schilderungen evangelistischer Glut und bewegenden Zeugnisse erweckter Versammlungen einen wichtigen, im Grunde wesentlichen Aspekt der englischen, und dabei primär methodistischen Erweckungsbewegung nicht verschütten. Es handelt sich um die soziale Dimension der geistlichen Erneuerung, die von einer nicht zu unterschätzenden Wirkung war und ist. Im folgenden soll es um einen Ausschnitt dieses sozialen Engagements gehen: die Bemühungen im Bereich von Erziehung und Bildung.

1. Die Bedingungen des englischen Bildungssystems

Die in diesem Bereich geleistete Arbeit kann nur angemessen gewürdigt werden, wenn wir zunächst die Zustandsbedingungen des englischen Bildungssystems überblicksartig skizzieren².

Die das England des 18. Jahrhunderts bestimmenden sozial-ökonomischen Verhältnisse trugen nicht gerade zu einer hohen Lebenserwartung bei. Auf ca. 35 Jahre schätzt man die durchschnittliche Lebenserwartung im 18. Jahrhundert in

* Diese Arbeit entstand im Rahmen eines kirchengeschichtlichen Seminars an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg im Sommersemester 1996. Besonders danken möchte ich an dieser Stelle Herrn Prof. Dr. Udo Sträter für seine kritischen und konstruktiven Hinweise.

1 N.L. Graf von Zinzendorf, Zeister Reden, 1747, S. 113 (Bibliographisches Handbuch zur Zinzendorf-Forschung, Teil A Schriften Zinzendorfs, S. 175), zit. In: J. Wallmann, Der Pietismus (Die Kirche in ihrer Geschichte, Band 4 Lieferung 01) Göttingen 1990, S. 118.

2 Im folgenden wird speziell auf England, nicht auf die Britischen Inseln allgemein Bezug genommen.

England³. Darüber darf auch nicht das hohe Lebensalter John Wesleys hinwegtäuschen, der sich selbst als mit besonderer Gesundheit gesegnet sah und das überaus hohe Alter von 87 Jahren erreichte. Symptomatischer für seine Zeit ist vielmehr die Tatsache, daß seine Mutter, Susanna Wesley, 19 Kinder gebar, von denen jedoch 11 schon in frühen Jahren starben⁴. Repräsentative Sterberegister gibt es in dieser Zeit nur für London. Dort lag der Anteil der Kinder, die vor ihrem fünften Geburtstag starben, zwischen 1730 und 1749 bei 74, 5%⁵. Neben den ohnehin schon unzulänglichen medizinischen Bedingungen ist diese hohe Rate wohl auch dem Umstand geschuldet, daß uneheliche Kinder oft ausgesetzt wurden oder in Heimen regelrecht dahindarben⁶.

Es verwundert daher nicht, daß die englische Gesellschaft des 18. Jahrhundert durch ein geringes Durchschnittsalter gekennzeichnet war. Was tat die Gesellschaft nun, um die vielen jungen Menschen auf ein mündiges, sich selbst und dem Gemeinwohl gegenüber verantwortliches Leben vorzubereiten?

Gesetzliche Rahmenbedingungen waren im Hinblick auf das Bildungssystem weitgehend noch nicht vorgegeben. Erst 1833 verabschiedete das Parlament ein Gesetz – den *Factory Act* –, das indirekt eine reguläre schulische Unterweisung erst ermöglichte. In diesem Gesetz wurde Industriearbeit für Kinder unter neun generell verboten und weiterhin verbindlich festgeschrieben, daß Kinder, die jünger als 13 Jahre sind, in den Schlüsselindustrien nicht länger als neun Stunden pro Tag und nicht mehr als 48 Stunden pro Woche arbeiten dürfen. Damit entstand erstmals gesetzlich sanktioniert ein Freiraum für die bereits bestehende Bildungsarbeit der verschiedenen Träger.

Da auf zentraler politischer Ebene im 18. Jahrhundert keine Absicht bestand, ein für England einheitliches Schulsystem zu errichten, gab es auch nur ein gemeinsames Kennzeichen aller in England zu dieser Zeit bestehenden Schulen: „ihre heute kaum noch vorstellbare Unterschiedlichkeit in Bezug auf Trägerschaft, Ausstattung, Verfassung, Lehrstoff, Qualität des Unterrichts wie der Lehrerschaft und der pädagogischen Zielsetzung“⁷. Entsprechend unterschiedlich waren die Ergebnisse dieser Erziehungsbestrebungen.

Wenn man im oberen, positiven Bereich einer Bildungsskala beginnt, lassen sich drei Möglichkeiten ausmachen, Kindern eine zumindest halbwegs adäquate Ausbildung zukommen zu lassen. Gemeinsam ist diesen drei Möglichkeiten, daß sie sich nicht in staatlicher Trägerschaft befanden, sondern ihr Dasein privater Initiative verdankten. Wer es sich leisten konnte, schickte sein Kind auf eine

3 Henry D. Rack, *Reasonable Enthusiast*, Nashville: Abingdon, 2nd ed. 1992, S. 8.

4 Vgl. Martin Schmidt, *John Wesley*, Bd. 1, Zürich 1987, S. 52.

5 J. Wesley Bready, *England: Before and After Wesley*, London 3rd. ed. 1939, S. 142.

6 Bready, S. 143.

7 M. Marquardt, *Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys*, Göttingen 1986, S. 54.

Boarding school oder *Public School*, wobei zu beachten ist, daß es sich auch bei der *Public School*, anders als der Name zunächst vermuten läßt, um eine vornehme Privatschule handelt. Hier wurde eine klassische humanistische Bildung vermittelt: Griechisch und Latein waren Pflicht; die Schüler waren angehalten, selbst in den Pausen Latein miteinander zu sprechen⁸. Großen Raum nahm die Unterweisung in den philosophischen Disziplinen ein: in Metaphysik, Erkenntnistheorie, Ethik, Ästhetik und Logik wurden die Schüler in die grundlegenden Werke der Zeit eingeführt⁹. Die Naturwissenschaften spielten dagegen nur eine untergeordnete Rolle; die Aneignung praktischer Fertigkeiten wurde völlig ausgespart. Doch darf auch das Bemühen um die Anerziehung eines vornehm-aristokratischen Benehmens nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Verhältnisse an den *Public Schools* häufig alles andere als vornehm waren. Whiteley führt aus, daß in Eton z.B. die Schüler manchmal so aufmüpfig wurden, daß die Polizei geholt werden mußte. In Westminster, einer der vornehmsten *Public Schools* zur damaligen Zeit, war es üblich, daß die älteren die jüngeren Schüler tyrannisierten, indem sie ihnen z.B. Essen vom Teller stahlen¹⁰. In ähnlicher Richtung ließen sich auch die Zustände an den führenden Universitäten Cambridge und Oxford beschreiben¹¹. Da ihnen lange Zeit der Zugang zu diesen Schulen verwehrt war und sie ohnehin ihre Kinder vor all dem bewahren wollten, gründeten die Dissenter¹² ihre eigenen Schulen, die *Dissenting Academies*. Im Unterschied zu den *Public Schools* boten sie eine praxisbezogene und stärker an den empirischen Wissenschaften ausgerichtete Ausbildung. Häufig ausgestattet mit einem zur Schule gehörenden Garten sowie Laboratorien, standen an ihnen die Naturwissenschaften im Vordergrund des Curriculums. Die Unterrichtssprache war Englisch. Der Durchsetzung von Disziplin und Ordnung diente ein straffes Regime. Dazu gehörte auch

8 Dies führte dazu, daß in diesen Kreisen das Englische mehr und mehr vom Lateinischen verdrängt wurde. Die Muttersprache wurde regelrecht vernachlässigt; vgl. J.H. Whiteley, *Wesley's England*, London: Epworth, 1943.

9 Wie z.B. Hobbes, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Toland, Berkeley, Hume, Priestley, Kant. Vernachlässigt wurde interessanterweise die Mathematik; vgl. Whiteley, S. 274.

10 Whiteley, S. 268.

11 Vgl. Whiteley, S. 275 f.

12 Die Dissenter, auch Nonkonformisten genannt, umfaßten eine seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts wachsende Gruppe von Geistlichen und Laien, die den von theologischem und moralischem Pluralismus gekennzeichneten Zustand der Anglikanischen Kirche ablehnten. Ihre Austreibung aus der Kirche bedeutete ihre weitgehende gesellschaftliche Ausgrenzung. Erst mit der *Act of Toleration* 1689 wurde ihnen die Ausübung ihres Glaubens unter bestimmten Bedingungen gestattet. Zu den nonkonformistischen Gruppen gehörten u.a. Baptisten, Reformierte (Kongregationalisten und Presbyterianer) sowie die Quäker. Katholiken und Sozialen fielen nicht unter die *Act of Toleration*. Das Verhältnis des Methodismus zum Nonkonformismus ist ambivalent. Obwohl er faktisch Züge desselben aufwies, hat John Wesley keine Mühe gescheut, die Konformität der methodistischen Lehren mit den 39 *Articles* der *Church of England* nachzuweisen. Vgl. Rack, S. 33-38; R. Heitzenrater, *Wesley and the People Called Methodists*, Nashville: Abingdon, 1995, S. 15 ff.

die Strukturierung des Tages durch Exerzitien; die Teilnahme an Andachten, Gottesdiensten etc. wurde fraglos vorausgesetzt. Es steht daher außer Zweifel, daß der Besuch einer *Dissenting Academy* eine der besten Bildungsvoraussetzungen der Zeit bot¹³. Wir werden bei der nachfolgenden Beschäftigung mit der *Kingswood School* sehen, daß sich Wesley in der inhaltlichen und organisatorischen Konzeptionierung an diese Schulform anlehnte.

Eine dritte Möglichkeit, zu einer soliden Schulbildung zu kommen, war die private Unterweisung zu Hause. In wohlhabenden Familien wurde diese Aufgabe durch einen dafür angestellten Hauslehrer erledigt. Es ist aber – wenn wohl auch recht selten – vorgekommen, daß die Kinder von den Eltern, vornehmlich der Mutter, unterrichtet wurden¹⁴. Ein herausragendes Beispiel dafür ist Susanna Wesley, die sämtliche ihrer Kinder, darunter John, in Regelmäßigkeit wochentags von 9 bis 12 und von 14 bis 17 Uhr unterrichtete. Für ihre Zeit beachtenswert ist dabei vor allem ihr Grundsatz, den Mädchen nicht eher das Nähen beizubringen, bevor sie nicht Lesen gelernt hätten¹⁵. Wie wir noch sehen werden, prägte ihr Erziehungsstil wesentlich die von ihrem Sohn John später vertretenen pädagogischen Ansichten.

Die genannten drei Wege, eine den Erfordernissen des Lebens angemessene Bildung zu erlangen, war also nur einem recht geringen Teil der Bevölkerung zugänglich. Die breite Masse des Volkes ist von diesen Angeboten nicht erfaßt worden. Gleichwohl bot die wohlthätige Initiative einzelner Kaufleute und Aristokraten sowie religiöser und mildtätiger Verbände auch Ärmern die Chance, ein Minimum an Bildung zu erlangen. Dies geschah z.B. in Dorfschulen, in denen „einzelne Damen (Ladies) und andere nicht ausgebildete Lehrer Kindern gegen geringe Gebühren das Lesen, Schreiben und Rechnen beibrachten“¹⁶. Seit Beginn des 18. Jahrhunderts versuchten auch die *Church of England* dem bestehenden Notstand abzuhelpen. Unter der Aufsicht der 1699 gegründeten *Society for Promoting Christian Knowledge* (SPCK) betrieb sie Wohlfahrtsschulen (*Charity Schools*), die Kindern im Alter zwischen 7 und 12 Jahren die oben genannten elementaren Fähigkeiten beibrachten und sie im Katechismus unterwiesen¹⁷. Jedoch ließ dieses Interesse um 1727 spürbar nach¹⁸, und die *Charity Schools* gingen in die Hände von Privatpersonen über, die diese

13 Whiteley, S. 277; Absolventen dieser Schulen besuchten bis 1689 im Falle eines Studiums schottische oder kontinentaleuropäische Universitäten.

14 Diese Praxis wird nicht sehr verbreitet gewesen sein, da Mädchen in der Regel nur eine eingeschränkte Ausbildung zugebilligt wurde, die sich im wesentlichen auf das Einüben hauswirtschaftlicher Fähigkeiten beschränkte und viele Frauen daher zur Unterrichtung ihrer Kinder überhaupt nicht in der Lage waren; vgl. Whiteley, S. 280 ff.

15 Schmidt, S. 54.

16 Marquardt, S. 55.

17 Vgl. Bready, S. 352.

18 Das Interesse der SPCK wandte sich nun stärker der äußeren Mission zu; Marquardt, S. 56.

Schulen in unterschiedlicher Qualität weiter führten¹⁹. Dies führte zwangsläufig dazu, daß eine große Zahl dieser Bildungsplätze ihren Auftrag mehr schlecht als recht versah, einige dieser Schulen jedoch später zu beachtlichem Ruf kamen.

Doch selbst wenn man die im qualitativ unteren Bereich liegenden Bildungsbestrebungen einrechnet, ist nicht zu übersehen, daß nur ein geringer Teil aller Kinder an irgendeiner Form bildungsmäßiger Unterweisung partizipierte. Gemessen an der Fähigkeit, den eigenen Namen zu schreiben, schätzt man, daß 1715 ca. 45% der Männer und 25% der Frauen des Lesens und Schreibens kundig waren; bis 1760 hatte sich dieser Anteil auf 60% der Männer bzw. 40% der Frauen erhöht²⁰.

Das Hauptproblem wird jedoch nicht nur in der unzureichenden Schulstruktur und dem mangelnden finanziellen Vermögen des einzelnen gelegen haben, sondern tiefer in der allgemeinen Bewußtseinslage und dem pädagogischen Kenntnisstand der Zeit zu suchen sein. Für die meisten Eltern war die Kindheit ihres Nachwuchses lediglich eine Zeitspanne von notwendigem Übel, die es so kurz wie möglich zu halten galt. Kinder wurden in ärmeren Familien vom vierten Lebensjahr an als potentielle Erwerbskraft angesehen²¹. Eine über die Ermöglichung dessen hinausgehende Ausbildung galt folglich als überflüssig und sinnlos. Läßt sich diese Einstellung noch aus ökonomischen Zwängen heraus zwar nicht rechtfertigen, zumindest jedoch begründen, so zeigt doch die Einstellung der höheren Schichten des Volkes, daß das Wesen der Kindheit, wie es heute durch Pädagogik und Entwicklungspsychologie einsichtig gemacht werden kann, damals noch nicht gesehen wurde.

Dabei gab es durchaus Bestrebungen, die verbreitete Pädagogik auf ein neues theoretisches Fundament zu stellen. So schrieb John Locke 1697 seine *Thoughts on Education*, in denen er die Bedeutung eines „gesunden“ Umfeldes und attraktiver Lehrmittel für das Lernen hervorhob und zugleich das stupide Memorieren umfangreichen Lernstoffes ablehnte. Darüberhinaus forderte er die Einrichtung eines flächendeckenden Netzes von Schulen und Schulpflicht für Kinder zwischen drei und 14 Jahren²². Diese Forderungen erwiesen sich jedoch – wie oben gezeigt – noch über Jahrzehnte hinweg als weit von jeglicher Realisierung entfernt. Auch andere Entwürfe fanden nicht die Aufmerksamkeit, die sie ihrem gedanklichen Gehalt verdient hätten.

Dies war etwas anders, als 1762 Rousseaus *Emile* erschien. In dieser Schrift plädierte er für eine an der empirischen Beobachtung ausgerichtete Erziehung

19 Whiteley, S. 280.

20 Rack, S. 8 f; dabei sind jedoch beträchtliche Unterschiede zwischen Stadt und Land einerseits sowie höheren und niederen Schichten andererseits anzunehmen.

21 Whiteley, S. 268.

22 Gleichzeitig maß er jedoch der natürlichen Begabung eine äußerst geringe Bedeutung zu; Whiteley, S. 270.

sowie für die Notwendigkeit, jedes Kind ein ordentliches Gewerbe zu lehren. Indem er die Erziehungsbestrebungen von der Individualität des Kindes her zu ordnen versuchte, setzte er sich in Widerspruch zur konventionellen Pädagogik, wie sie auch um die Mitte des 18. Jahrhunderts noch weithin die schulische Landschaft bestimmte. Daher fanden seine Prinzipien zunächst auch nur bei einigen progressiv eingestellten Lehrern und an den *Dissenting Academies* wohlwollende Aufnahme²³. Erst sehr langsam konnten sich Rousseaus Auffassungen dann auch großflächiger durchsetzen, wobei eine gewisse „insulare“ Skepsis gegenüber diesen Ideen vom Kontinent weit verbreitet blieb²⁴.

2. Erziehungs- und Bildungsarbeit im frühen Methodismus

Die Bildungs- und Erziehungsarbeit der methodistischen *societies* war von Anfang an Teil umfassender sozialer Bestrebungen der von Wesley geführten Bewegung. Das soziale Element war der Bewegung von Anfang an aufgegeben. Von allen, „welche Mitglied der Gemeinschaft sein und bleiben wollen“, wird „erwartet, daß sie ihr Verlangen nach Seligkeit dadurch beweisen, daß sie *erstens*: Nichts Böses tun, sondern Böses aller Art meiden [...], *zweitens*: Dadurch, daß sie Gutes tun [...]“²⁵. Das soziale Engagement zieht sich auch wie ein Faden durch die Biographie Wesleys, wobei der „Bruch“ von 1738 diesem Engagement keinen Abbruch tat, sondern einen neuen Aufbruch bedeutete, verankert in der persönlichen Erfahrung der Liebe Gottes, getrieben von einem *heart strangely warmed*²⁶. Dieses Engagement soll im folgenden für den Bereich von Bildung und Erziehung exemplarisch beschrieben werden.

2.1. Kingswood

Das Interesse John Wesleys an der Unterweisung von Kindern läßt sich bis in die Zeit seines Studiums in Oxford zurückverfolgen. Der *Holy Club*, wie der Kreis um John Wesley dort spöttisch genannt wurde, maß der Unterweisung von Kindern aus armen Familien große Bedeutung bei. John Wesley selbst bezahlte einen Lehrer, der solche Kinder unterrichtete. Die Begeisterung für diese Arbeit

23 Whiteley, S. 273.

24 Zu den Kritikern Rousseaus gehörte auch Wesley. Der Gegensatz zwischen den beiden läßt sich wohl folgendermaßen auf den Punkt bringen: „The two men were poles apart; the one based his educational system on what he thought the child-mind was like, whilst Wesley based his practice on what the child-mind ought to be like“, Whiteley, S. 273.

25 Works VIII, S. 270, hier zitiert nach der Übersetzung in W. Klaiber/ M. Marquardt, Gelebte Gnade, Stuttgart 1993, S. 422 f.

26 zum sozialen Aspekt in der Theologie J. Wesleys vgl.: T.W. Jennings, Good News to the Poor: John Wesley's Evangelical Economics, Nashville: Abingdon, 1990; G.R. Eli, Social Holiness: John Wesley's thinking on Christian Community and its relationship to the social order, New York-Frankfurt: P. Lang, 1993; D.D. Thompson, John Wesley as a Social Reformer, 1977; V. Schneeberger, Theologische Wurzel des sozialen Akzents bei John Wesley, Zürich 1974.

nahm Wesley auf seine Reise nach Georgia mit, wo er sich weiterhin der elementaren und religiösen Unterweisung der Kinder annahm²⁷.

Zurück in England und zeitlich seiner 'Bekehrung' folgend, wurde er von George Whitefield gebeten, ihn in seinem Dienst in Bristol sowie Kingswood, einer Bergarbeiterstadt unweit von dort, zu unterstützen. Whitefield sah sich von Gott nach Amerika gerufen und war daher auf jemanden angewiesen, der in der Zeit seiner Abwesenheit die von ihm begonnene Arbeit fortführen würde. Wesley sträubte sich zunächst, ging dann aber doch und erreichte Bristol am 31. März 1739. Vor einer großen Menge Bergarbeitern hielt er wenige Tage später seine erste Predigt im Freien.

Die soziale Situation der Bergarbeiter und ihrer Familien forderte zum Handeln heraus. Whitefield wie Wesley lag die Arbeit mit Kindern am Herzen. Daher läßt sich nicht genau sagen, auf wen von beiden die Idee, in Kingswood eine Armenschule zu gründen, im einzelnen zurückgeht²⁸. Die erste Erwähnung der in Kingswood geplanten Armenschule findet sich jedoch in Whitefields Tagebuchaufzeichnung vom 29. März 1739. Er erwähnt dabei als Vorbild die Unternehmungen Griffith Jones' in Wales, der im Zuge der dortigen Erweckungen zahlreiche Schulen gründete. Whitefield hatte eine Wohltätigkeitspredigt (*charity sermon*) vor den Bergarbeitern gehalten und sie gebeten, für eine Armenschule in ihrem Ort zu spenden. Sein Ergebnis: ca. 60 £. Dieses Geld hinterließ er John Wesley, der seine Arbeit fortführen sollte. Drei Tage später legte Whitefield den Grundstein der Schule, wobei er betete, „that the gates of hell might not prevail against our design“²⁹. Da sich seine Abreise nach Amerika wegen politischer Umstände verzögerte, predigte Whitefield weiter zugunsten der Schulgründung in Kingswood, so daß am 21. Mai tatsächlich mit dem Bau der Schule unter der Leitung Wesleys begonnen werden konnte. Als Whitefield, immer noch in England, am 10. Juli desselben Jahres Kingswood besuchte, war das Gebäude nahezu fertiggestellt. Es bestand aus einem großen Lehrsaal sowie vier kleineren Räumen zur Unterbringung der Lehrer und wahrscheinlich einiger armer Schüler³⁰.

In der im Frühjahr 1740 fertiggestellten und eröffneten Schule wurden nicht nur Kinder, sondern auch, getrennt von diesen, Erwachsene unterrichtet³¹. Der Unterricht für sie fand entweder früh am Morgen oder spät abends statt, um sie nicht in ihrer Arbeit zu behindern. Die Kinder, mindestens 6 Jahre alt, wurden

27 Journal I, S. 297.

28 E. McLoy North, Early Methodist Philanthropy, New York-Cincinnati: Methodist Book Concern 1914, S. 77.

29 Whitefield, Journal, 2. April 1739.

30 North S. 79.

31 Journal II, S. 323.

von 6 bis 12 und von 13 bis 17 Uhr unterrichtet³². Aufgabe der Schule war es, „to teach cheaply the poorer children, to read, write, and cast accounts; but more especially (by God's assistance) to know God, and Jesus Christ, whom He sent“³³. Der Stundenplan dürfte also dem anderer *Charity Schools* geähnelt haben, wenn auch die religiöse Unterweisung wohl einen größeren Raum einnahm und es einige Regeln gab, die speziell in Wesleys pädagogischen Auffassungen begründet lagen. So durften die Kinder, nach Aussage Wesleys, in der Schule niemals miteinander, sondern nur mit dem Lehrer sprechen. Die Teilnahme am täglich stattfindenden Gottesdienst war selbstredend Pflicht³⁴. Deutlich ist, daß in der Erziehungsarbeit Wesleys die allgemeinbildende und die religiöse Unterweisung stets miteinander verbunden waren. Sein Anliegen erweist sich damit als dem des halleschen Pietismus sehr ähnlich³⁵. Es bewegte Wesley nicht nur, daß ein Teil der Kinder überhaupt keine Bildung erhielt, sondern auch daß andere zwar in der Schule wenigstens Lesen und Schreiben lernten, „but they learned all kind of vice at the same time: so that it had been better for them to have been without their knowledge than to have bought it at so dear a price.“³⁶. Ein maßgebliches Gründungsmotiv für den Bau der Schule ist damit benannt. Die Kinder sollten von den an den anderen Schulen virulenten verderblichen Einflüssen ferngehalten und damit ein Umfeld geschaffen werden, in dem sie in die göttlichen Wahrheiten eingeführt werden konnten.

Die nächsten Jahre verliefen für die Armenschule nicht ohne Probleme. Die Spannungen, die der Einfluß Whitefields auf der einen und Wesleys auf der anderen Seite hervorriefen, sorgten zunächst für einige Unruhe. So verlor John Cennick, der auf den Wunsch Whitefields hin als Lehrer angestellt worden war, schon Ende des Jahres 1740 seine Stelle, vornehmlich auf Grund theologischer Differenzen mit Wesley³⁷. Er gründete kurze Zeit später zusammen mit Freunden eine andere *society* in Kingswood, die sich dem calvinistischen Zweig der Erweckung anschloß³⁸. Die Situation spitzte sich zu, als Whitefield im April 1741 Wesley vorwarf, von der ursprünglichen Intention der Schule abzuweichen und sie darüber hinaus zugunsten der gerade eröffneten Schule in Bristol zu ver-

32 Letters II, S. 309.

33 Ebd.; Letters II, S. 323.

34 Vgl.: K. Zehrer, „Die Beziehungen zwischen dem halleschen Pietismus und dem frühen Methodismus“, in: Pietismus und Neuzeit: Jahrbuch 1975 zur Geschichte des neueren Protestantismus, hrsg. V. A. Lindt und K. Deppermann, Bielefeld 1975.

35 Letters, S. 309.

36 Ebd.

37 Cennick, Discourses on Important Subjects, preface xxviii; ders., „Account“, Proceedings of the Wesleyan Historical Society IV, S. 105, S. 133-136, vgl. diese Angaben in: McLoy North, S. 79, Anm. 5.

38 Diese *society* errichtete ebenfalls eine Armenschule, die jedoch nur sehr kurze Zeit in Betrieb war, vgl. McLoy North, S. 79 f.

nachlässigen. In einem Antwortschreiben weist Wesley diese Vorwürfe zurück, indem er hervorhebt, daß das von Whitefield kollektierte Geld nicht einmal ein Viertel der zum Bau der Schule benötigten Summe gedeckt habe. Nur durch die Überschreibung der Schulden auf seinen eigenen Namen wären die Geldgeber bereit gewesen, das begonnene Werk weiter zu finanzieren³⁹. Nach dieser Auseinandersetzung scheint Whitefield sich aus dem Schulprojekt herausgehalten und den weiteren Fortgang völlig Wesley überlassen zu haben.

Das Engagement der methodistischen Bewegung im Bereich der Schularbeit war jedoch nicht auf Kingswood beschränkt. Nur kurze Zeit später gründeten die *societies* in Bristol (wie erwähnt), London, Newcastle upon Tyne und anderen Orten⁴⁰ weitere Armenschulen. Ihr Entstehen verdankten sie – und dies blieb ein typisches Kennzeichen der methodistischen Erweckung – nicht irgendeiner Direktive Wesleys, sondern lokaler Initiative⁴¹, die jedoch ohne Zweifel von Wesley unterstützt und gefördert wurde⁴². Entsprechend wurden diese Schulen von der örtlichen *society* bzw. Einzelpersonen aus ihren Reihen finanziert. In dieser Hinsicht nun besaß die Schule in Kingswood eine Sonderrolle. Sie wurde von der Bewegung als ganzer finanziert und war nicht allein ein Projekt der methodistischen *society* in Kingswood.

Dies änderte sich ab 1748, als im Zuge einer Erweiterung der Schule eine neue Arbeit begonnen wurde. Obwohl die Schule ursprünglich nur für die Kinder der Bergarbeiterfamilien von Kingswood errichtet worden war, sandten immer mehr Methodisten auch aus anderen Teilen Englands ihre Kinder dorthin, in dem Wissen, daß diese dort im Geiste Christi unterrichtet werden würden. Am 24. Juni 1748 eröffnete Wesley deshalb eine Schule zur höheren Bildung, die vorrangig für die Kinder von Predigern gedacht war⁴³. Die Konferenz hatte dem Lehrplan bereits am 4. Juni zugestimmt. Es war diese Schule, die von nun an den Titel *Kingswood School* trug, jedoch wird sie von Wesley auch häufig *New House* genannt. Gleichwohl existierte die ursprüngliche Armenschule noch bis ins 19. Jahrhundert hinein, wurde unter den veränderten Bedingungen jedoch fast ausschließlich nur noch von der methodistischen *society* in Kingswood unterstützt⁴⁴.

39 L. Tyerman, *Life and Times of the Rev. John Wesley, M.A.*, Band I, London 1890, S. 348.

40 W.J. Warner, *The Wesleyan Movement in the Industrial Revolution*, London-New York-Toronto 1930, S. 227.

41 Warner, S. 226.

42 Tyermann, Band II, S. 471.

43 Nach dem Tode Wesleys wurde der Zugang ausschließlich auf den Kreis der Predigerkinder beschränkt, eine Regelung, die später wieder aufgehoben wurde; vgl. Rack, S. 258. Für eine vollständige Geschichte der Schule vgl. Hastings/ Workman/ Willis, *The History of the Kingswood School by Three old Boys*, London, 1913.

44 Journal III, S. 356 note. Die Armenschule wird danach in Wesleys *Journal* nicht weiter erwähnt, ausgenommen eine Eintragung am 5. Mai 1768, wo er den Brief eines der dortigen Lehrer wiedergibt, der von einer Erweckung unter den Schülern berichtet. Im übrigen gab es in Kingswood

Die Stellung der neuen *Kingswood School* wie auch aller anderen im Laufe der Zeit zu gründenden höheren Schulen innerhalb der methodistischen Bewegung unterschied sich von der der Armenschulen. Sie unterstanden – im Gegensatz zu diesen – nicht der Jurisdiktion der *societies*⁴⁵. Doch war eine enge Anbindung an sie schon dadurch gesichert, daß die Lehrer häufig örtliche oder bereits im Ruhestand befindliche Prediger waren⁴⁶. Auch der Lehrplan unterschied sich wesentlich von dem der Armenschulen. Den Predigerkindern sollte eine klassische Bildung vermittelt werden, die mit der an den Colleges und *Dissenting Academies* vermittelten ohne weiteres mithalten kann.

Vier Gründe trieben Wesley maßgeblich zur Einrichtung von höheren Schulen. Entsprechend konzipierte er Formen und Inhalt der Unterweisung. Der erste Grund war der, daß die meisten dieser Schulen sich in großen Städten befanden, deren schlechten Einfluß auf die Kinder Wesley fürchtete. Er befürchtete, daß die Kinder durch den Kontakt mit ihren städtischen Altersgenossen vom Lernen abgehalten und durch ihr Verhalten vom Glauben weggetrieben würden⁴⁷. Makellose Disziplin und Ordnung waren deshalb vorrangige Anliegen Wesleys. Die 1756 von der Konferenz als „Agreeable to Scripture and Reason“⁴⁸ verabschiedete Schulordnung trug deutlich Wesleys Handschrift und sah folgendes vor: Die Kinder stehen im Sommer wie im Winter um 4 Uhr auf, nutzen die nächste Stunde zu geistlichen Übungen wie Lesen und Singen, Selbstprüfung und Gebet. Um 5 Uhr findet ein gemeinsamer Gottesdienst statt, an den sich bis zum Frühstück eine Arbeitseinheit anschließt. Der Unterricht findet von 7 Uhr bis um 17 Uhr statt, unterbrochen von einem Spaziergang um 11 und dem Mittag um 12 Uhr. Um 17 Uhr zieht sich jedes Kind zum privaten Gebet zurück, um ab 18 Uhr bis zum Abendbrot noch spazieren zu gehen oder zu arbeiten. Kurz vor 19 Uhr beginnt der Abendgottesdienst, nach dem um 20 Uhr alle Kinder ins Bett gehen, beginnend mit den jüngsten. Wie die Schulordnung ausdrücklich vermerkt – wir werden darauf weiter unten noch eingehen – ist Zeit zum Spielen nicht vorgesehen. Daher ist auch der Sonntag, der als einziger Tag schulfrei ist, fest durchgeplant: Aufstehen um 6 Uhr, dann Frühstück, um 7 Uhr Lernen von Liedern und Gedichten, 9 Uhr Gottesdienst, 12 Uhr Mittag und gemeinsames Singen, 14 Uhr erneut Gottesdienst und ab 16 Uhr Einzelunterweisung⁴⁹. Die straffe Strukturierung des Tagesablaufs sollte die Kinder vor jeder Ablenkung bewahren und ihre Gedanken auf Gott ausrichten. Das Verbot von Federbetten und die Aufforde-

noch eine weitere Schule für Jungen und Mädchen sowie eine Waisenhauusschule für Mädchen, insgesamt also vier Schulen; vgl. Rack, S. 355.

45 Warner, S. 229.

46 Ebd.

47 Works VII, S. 336.

48 Journal IV, S. 186.

49 Works VII, S. 333-34.

nung zu Mäßigkeit beim Essen⁵⁰ waren von Wesley ebenso zur Stärkung und Gesunderhaltung des Körpers gedacht wie das frühe Aufstehen⁵¹. Wesleys Tagebuch gibt darüber Auskunft, daß er über die Einhaltung dieser strengen Regel auch tatsächlich wachte und dauerhafte Nachlässigkeit konsequent ahndete. Dies betraf Lehrer wie Schüler gleichermaßen⁵².

Ein zweiter Grund, der Wesley zur eigenen Schulgründung veranlaßte, war die Tatsache, daß die meisten Schulen keine große Sorgfalt bei der Auswahl ihrer Schüler walten ließen, sondern auch Bewerber zuließen, deren Charakter und Verhalten 'verdorben' war⁵³. Nach Wesleys Auffassung soll aber nicht jedes Kind genommen werden, sondern „such as had some thoughts of God, and some desire of saving their souls; and such whose parents desired they should not be almost, but altogether, Christians“⁵⁴. Obwohl es nicht scheint, daß durch Anwendung dieser Kriterien alle problematischen Charaktere ausgeschieden worden wären, wird aus Wesleys Berichten deutlich, daß er vor regelrechten „Säuberungen“ der Schulen nicht zurückschreckte. So begann die *Kingswood School* im Juni 1748 mit 28 Schülern und 6 Lehrern. Im September 1750 waren 10 Schüler bereits wegen schlechten Verhaltens entlassen worden. Bei seinem Besuch zu gerade dieser Zeit schickte Wesley zwei weitere Kinder nach Hause; zurück blieben 16 Schüler und zwei Lehrer. Im Juni 1751 hatte sich die Zahl auf 11 Kinder verringert⁵⁵. Die Wahrung der Schulordnung ihrer Form und Intention nach war ihm alles wert. Ungeordnete Verhältnisse und die Übertretung bestehender Regeln waren nach Wesleys Meinung geeignet, den geistlichen Fortschritt der Kinder zu behindern. Deshalb stand mit der Schulordnung das Ganze des Projekts zur Disposition: „I will kill or cure: I will have one or the other – a Christian school, or none at all“⁵⁶. Dabei war sich Wesley des schlechten Einflusses von Freunden und selbst Verwandten auf das Verhalten und die Einstellung der Kinder bewußt. Aus diesem Grund sah die Schulordnung nicht vor, daß die Kinder während der Zeit des Schulbesuches (d.h. über mehrere Jahre) nach Hause fuhren⁵⁷. Wesley begründete dies damit, daß die Kinder innerhalb kürzester Zeit die ihnen mühsam beigebrachte Ordnung vergessen und Vorurteile gegen strikte Disziplin entwickeln würden. Die strenge Zulassungs-

50 Mittwochs und freitags gab es fleischlose Mahlzeiten, wobei für Freitag ein generelles Fasten bis 15 Uhr vorgesehen war.

51 J.W. Prince, Wesley on religious Education, New York-Cincinnati: Methodist Book Concern, 1926, S. 144.

52 Journal III, S. 422, S. 457, S. 530; Journal V, S. 122 f; Journal VI, S. 334.

53 Works VII, S. 336.

54 Works VII, S. 339.

55 Journal III, S. 530.

56 Journal V, S. 159.

57 Works VII, S. 339.

ordnung sollte außerdem dafür sorgen, daß die Klassen eine vernünftige, d.h. noch zu kontrollierende Zahl nicht überschreiten. Die Schule war für die Unterbringung von 50 Kindern ausgelegt⁵⁸. Dies entsprach der Größe, die Wesley für vertretbar hielt.

Besonders sorgfältig ging Wesley bei der Auswahl der Lehrer vor, denn an vielen Schulen – davon war er überzeugt – besaßen die Lehrer nicht mehr Glauben als ihre Schüler und waren weder mit den Prinzipien noch mit der Praxis der christlichen Religion vertraut⁵⁹. Wesley war deshalb bemüht, zum einen Lehrer zu finden, die nicht nur Lehrer, sondern auch Hirten der ihnen anvertrauten Seelen sein könnten, und zum anderen, diese mit geeigneten Lehrmitteln zu versorgen. In den Briefen an seine Lehrer in Kingswood ließ Wesley keinen Zweifel daran, daß er ganzen Einsatz forderte. So schreibt er an Joseph Benson: „Bringe exakte Ordnung unter die Jungen und das sofort. Tue es unter allen Umständen“⁶⁰. In einem anderen Brief verleiht Wesley seiner Überzeugung Ausdruck, daß jeder Lehrer, sofern er nicht in der Gnade wächst, in seinem Dienst ermüden muß⁶¹. Die Hauptvoraussetzung für den Dienst an den Kindern ist damit klar geistlicher Natur. Eine Schule, die nicht aus den Begabungen Gottes heraus besteht, kann nicht als christliche Schule existieren. Daher gibt es für Wesley keine andere Alternative, als entweder Lehrer nach seiner Art zu finden oder das Projekt ganz aufzugeben⁶². Für ihn konnte es in dieser Frage keine Kompromisse geben. Wesley fühlte sich – ein dritter Grund, eigene Schulen zu gründen – auch dafür verantwortlich, den Lehrern geeignete Lehrmaterialien an die Hand zu geben. Er schrieb zahlreiche Lehrbücher für den Unterricht, darunter Sprachlehren für Englisch, Latein, Griechisch, Hebräisch und Französisch⁶³, eine englische und eine römische Geschichte⁶⁴ sowie ein Kompendium der Logik. Für weitere Fächer bearbeitete er Bücher anderer Autoren und versah sie mit einem Vorwort, das den Lehrer über den Gebrauch des Buches instruierte⁶⁵. Zu den Büchern, die er als für den Unterricht wertvoll ansah, gehörten Dr. Caves *Primitive Christianity*⁶⁶, Kennets *Antiquities of Rome* und Lewis' *Hebrew Antiquities*⁶⁷. Bis in die Auswahl des Stoffes für den Leseunterricht hinein war Wesley

58 Works VII, S. 338.

59 Works VII, S. 337.

60 Letters V, S. 123.

61 Ebd.

62 Vgl. Letters V, S. 123, „If I cannot get proper masters for the languages, I shall let the school drop at the Conference; vgl. weiter Journal V, S. 159.

63 Journal III, S. 530.

64 Journal III, S. 499.

65 Whiteley, S. 279; vgl. Works XIV.

66 Journal III, S. 392, S. 499.

67 North, S. 82; vgl. weiter Journal III, S. 496.

darauf bedacht, „that nothing inmodest or profane should be found in any of our authors“⁶⁸. Statt dessen sollte in ihnen klarer Sinn sowie natürliche und christliche Moral enthalten sein. Diese umfangreiche editoriale Tätigkeit zeigt, wie sehr Wesley daran lag, den Schülern den Reichtum traditioneller und zeitgenössischer Gedanken zu erschließen, diese Gedanken jedoch gänzlich dem alles bestimmenden religiösen Erziehungsziel unterzuordnen.

Der vierte Grund, der Wesley zur Gründung von Kingswood bewegte, bestand in der mangelhaften Unterweisung, die andere Schulen seiner Meinung nach boten. Er verstand darunter einerseits die Unausgewogenheit im Fächerkanon mit ihrer Vernachlässigung von Arithmetik, Schreiben und Geographie, andererseits methodische Unzulänglichkeiten in der Anwendung der Mittel wie auch dem Erreichen der Ziele⁶⁹. Der Anspruch Wesleys bestand nun darin, die Substanz klassischer Bildung mit Elementen neuerer Erziehungsmodellen wie der *Dissenting Academies* zu verbinden, dabei jedoch der religiösen Unterweisung oberste und unbestrittene Priorität einzuräumen. Der klassische Bildungsansatz ist auf den ersten Blick aus dem Fächerkanon ersichtlich. Nach dem *Short Account of the School in Kingswood*, Near Bristol von 1768 wurden die Kinder in Lesen, Schreiben, Rechnen, Englisch, Französisch, Latein, Griechisch, Hebräisch, Geschichte, Geographie, Chronologie, Rhetorik, Logik, Ethik, Geometrie, Algebra, Physik und Musik unterrichtet⁷⁰. Im *Plain Account of Kingswood School* (1781) sind außerdem Naturphilosophie und Metaphysik erwähnt⁷¹. Die starke Präsenz geisteswissenschaftlicher Fächer steht in Übereinstimmung mit der Bildung, die John Wesley selbst genossen hatte. Doch ist der Unterschied zu den anderen *boarding schools* mit klassischem Bildungsprofil ebenfalls ersichtlich. Beeinflusst von den verschiedenen *Dissenting Academies*, möglicherweise in besonderer Weise von dem, was er bei seinem Besuch in Herrnhut gesehen hatte⁷², nahm das Erlernen und Praktizieren der Muttersprache einen großen Raum ein. Ein weiterer Unterschied zu diesen Schulen bestand in der konsequenten Disziplinierung der Schüler und der strengen Reglementierung jedes einzelnen Tages. Doch war diese strenge Hausführung nicht pädagogischer Selbstzweck, sondern Mittel religiöser Erziehung. Die Kinder sollten in einem von Störungen jeglicher Art freien Umfeld auf direkte und indirekte Weise christlich geprägt werden. Direkt geschah dies vornehmlich durch die Unterweisung in den dafür vorgesehenen Zeiten. Wesley selbst nahm sich wöchentlich Zeit, um mit den Kindern zu

68 Works VII, S. 340: für die im Leseunterricht verwendeten Bücher vgl. Works VII, S. 332 f.

69 Works VII, S. 336 f.

70 Works VII, S. 332.

71 Works VII, S. 340.

72 Whiteley, S. 278.

sprechen. In seinen Aufzeichnungen darüber wird deutlich, daß es bei diesen Gesprächen vornehmlich um den geistlichen Stand der Kinder ging⁷³. Auch die häufige Teilnahme der Schüler an Gottesdiensten ist in diesem Zusammenhang zu nennen. Zu den Wegen der indirekten Prägung gehörte z.B. die Auswahl der für das Erlernen des Lesens verwendeten Texte. Dazu gehörten ausschließlich religiöse und moralische Texte, angefangen bei den von Wesley zusammengestellten *Lessons for Children*, die ausschließlich Bibeltexte enthielten, bis hin zu William Laws *Christian Perfection*⁷⁴.

Die 1748 als neue *Kingswood School* gegründete Ausbildungsstätte umfaßte die elementare und höhere Bildung, deren Abschluß in ca. sieben Jahren zu erreichen war. Begabten Schülern empfahl Wesley, ihre Ausbildung an den Universitäten von Oxford und Cambridge fortzusetzen. Doch 1768 wurde eine Gruppe von sechs (dem calvinistischen Flügel der Bewegung angehörenden) Methodisten von der Universität Oxford verwiesen, einem Mr. Seager wurde die Aufnahme dort überhaupt verwehrt⁷⁵. Die Gründe dafür lassen sich leider nicht mehr erhellen. Wesley erweiterte daher Kingswood 1768 um einen akademischen Kurs, der weitere vier Jahre dauerte und von dessen Qualität er so überzeugt war, daß er sagen konnte: „if those of tolerable capacity do not advance more here in three years than the generality of students in Oxford or Cambridge do in seven, I will bear the blame forever“⁷⁶.

Die Finanzierung der Schule geschah vorwiegend über die Unterrichts- und Unterbringungsgebühren, die von den Eltern erhoben wurden. Sie betrugen für die ersten sieben Jahre 14 £ pro Jahr, für den akademischen Kurs 20 £ pro Jahr. Ausgenommen davon waren Predigerkinder. Waren sie zunächst nur gelegentlich zur Ausbildung nach Kingswood geschickt worden, wurde 1788 festgelegt, die Anzahl der zahlenden Schüler auf zehn zu begrenzen, um in größerer Anzahl die Kinder von Predigern aufnehmen zu können⁷⁷. Aus ihren Reihen versprach man sich im übrigen einen Teil des Predigernachwuchses⁷⁸. Die Einnahmen aus den Schulgebühren deckten jedoch die laufenden Kosten nicht. Daher wurde 1756 von der Konferenz eine Sammlung innerhalb der *connexio*, dem Verbund der methodistischen *societies*, veranlaßt. Weiter aufgewertet wurde die Schule mit der Berufung zweier Geschäftsführer 1766. Dies verdeutlicht, daß die *Kingswood School* für Predigerkinder tatsächlich das Erbe der nach wie vor existierenden gleichnamigen Armenschule angetreten hatte. Denn während

73 Vgl. Journal III, S. 392; Journal V, S. 149, S. 430; Journal VI, S. 181; Journal VII, S. 360.

74 Prince, S. 139.

75 Rack, S. 357.

76 Works VIII, S. 296; ursprünglich dauerte der weiterführende Kurs fünf Jahre, vgl. Rack, S. 614 Anm. 66.

77 Rack, S. 358.

78 Minutes 1748.

diese inzwischen fast ausschließlich nur noch von der methodistischen *society* in Kingswood unterstützt wurde, war die höhere Bildung in Kingswood zu einem Projekt der ganzen methodistischen Bewegung geworden. Was sich in der Förderung und auch dem wachsenden Zuspruch der Schule zeigte, war auch das zunehmende Selbstbewußtsein der Methodisten, die für ihre Kinder eine Bildung anstrebten, die der eigenen überlegen und ihrem gewachsenen gesellschaftlichen Status angemessen war⁷⁹. Denn viele Methodisten, die unter dem Eindruck einer persönlichen Bekehrung bzw. Erweckung ihrer Lebensverhältnisse geordnet hatten, waren inzwischen zu einem bescheidenen Wohlstand gelangt.

Dem religiösen Erziehungsanspruch dieser Einrichtung und der theologischen Anthropologie Wesleys gemäß wurde mit einer Erweckung auch der Kinder durchaus gerechnet. Eine solche Erweckung unter einer größeren Zahl von Kindern brach 1768 aus⁸⁰ und erreichte ihren Höhepunkt 1770. Eine andere scheint es im Oktober 1784 gegeben zu haben⁸¹. Diese Ereignisse reihen sich ein in ein Auf und Ab der religiösen Empfindsamkeit der Kinder, die Wesley in ein Wechselbad der Gefühle stürzte. Insgesamt jedoch scheint er zum Ende seiner Wirksamkeit hin mit der Schule in Kingswood zunehmend zufriedener gewesen zu sein. Am 21. Juli 1786 schreibt er: „I walked over to Kingswood School, now one of the pleasant spots in England. I found all things just according to my desire, the Rules being well observed, and the whole behavior of the children showing that they were now managed with the wisdom that cometh from above“⁸².

Die Schule in Kingswood ist also in zweifacher Weise signifikant. Die 1740 errichtete Armenschule ist ein repräsentatives Beispiel für das von methodistischen *societies* quer durch England hinweg errichtete Netz von Armenschulen. Sie fungierte mehr oder weniger als Prototyp, was daraus ersichtlich ist, daß Stundenplan und Hausordnung der anderen Schulen, über die sonst wenig bekannt ist, denen von Kingswood ähneln⁸³. Die noch im Entstehen begriffene Bewegung war jedoch nicht in der Lage, die bestehenden Lücken in einem nationalen Bildungssystem, das eigentlich überhaupt keines war, auch nur annähernd zu füllen. Dennoch ist unübersehbar, daß die auf lokaler Ebene gestarteten Initiativen erste Ansätze einer systematischen Bildungsarbeit zeigten, die mehr leisten wollte, als lediglich Zeichen zu setzen. Der der Erweckungsbewegung innewohnende Bildungsenthusiasmus brachte vielmehr Initiativen hervor, die schließlich auch den Staat zur Einsicht brachten und in der Konsequenz dessen zum Handeln bewegten. Dies wird besonders deutlich werden, wenn wir im folgenden die Entwicklung der Sonntagschulbewegung untersuchen.

79 Warner, S. 229.

80 Journal 5. Mai 1768.

81 Journal VII, S. 23.

82 Journal VII, S. 190; vgl. weiter Journal VII, S. 247, S. 329.

83 North S. 93 f.

Die spezifische Entwicklung der Schule in Kingswood hin zu einer höheren Bildungseinrichtung mit angeschlossenem Internat macht ein weiteres deutlich. Der Methodismus war bereit, auf verschiedene der bereits bestehenden Schulformen aufzubauen und sich nicht auf eine, z.B. die *Charity Schools* zu beschränken. Trotz der an vielen der privaten *boarding schools* bestehenden miserablen sittlichen und pädagogischen Zustände nahmen die Methodisten die Vorzüge dieser Schulform auf und ordneten sie ein in ihr Konzept religiös motivierter Disziplin und Unterweisung. Sehr offensichtlich ist in diesem Prozeß der Einfluß der pädagogischen Prinzipien von Susanna Wesley auf der einen sowie der von John Wesley selbst in Oxford genossenen klassischen Bildung auf der anderen Seite⁸⁴. In all dem ging es nicht nur um die Schulung des Verstandes, sondern auch – und sogar vorrangig – um die Erziehung des Herzens. In Wesleys Worten hieß das „forming their minds, through the help of God, to wisdom and holiness, by instilling the principles of true religion, speculative and practical, and training them up in the ancient way, that they might be rational, scriptural Christians“⁸⁵. Die Erziehung im Geiste der Bibel war dabei nicht lediglich Inhalt eines Faches neben anderen, sondern der den Geist jeder Handlung durchdringende Anspruch.

2.2. Die Sonntagsschulbewegung

Einen anderen Zweig der Erziehungs- und Bildungsbestrebungen des Methodismus im 18. Jahrhundert stellt die Sonntagsschulbewegung dar. Es wäre zwar historisch vermessen, sie in ihrer Entstehung und Wirkungsgeschichte gänzlich für den Methodismus vereinnahmen zu wollen, richtig ist jedoch, daß Wesley Initiativen zur Einrichtung und Durchführung von Sonntagsschulen mit ganzer Kraft unterstützte und das im Methodismus verbreitete Interesse an Bildung und Erziehung zu ihrem Aufschwung wesentlich beigetragen hat.

Der hinter der Einrichtung von Sonntagsschulen stehende Gedanke ist leicht zu erkennen. In einer Zeit, in der zahlreiche Kinder bis zu 14 Stunden täglich in Bergwerken, Mühlen und Manufakturbetrieben schwerste Arbeiten verrichteten, war es aussichtslos, manche Kinder während der Woche für – und seien es nur wenige Stunden – Unterricht zu gewinnen. Es blieb daher keine andere Möglichkeit, als angesichts dieser Umstände auf den Sonntag 'auszuweichen'.

Betrachtet man die Anfänge der Sonntagsschularbeit, so fällt eine Gemeinsamkeit mit den oben beschriebenen Schulgründungen sofort ins Auge. Auch hier entsprang der Entstehungsimpuls nicht einer Direktive Wesleys, die dann mit der Zeit in den methodistischen *societies* Englands umgesetzt wurde, sondern lokalen Initiativen einzelner Personen, deren Wirken sich in der Summe

84 „Wesley's educational vision was at bottom a combination of Epworth and Oxford, suitably modified and, in intention at least, rigorously supervised“, Rack, S. 358.

85 Works

mehr und mehr zu einem organisierten, und später dann auch organischen, Ganzen verband. Der Ausgangspunkt der systematischen Sonntagschularbeit ist nach heutiger Erkenntnis mit Hannah Ball anzusetzen. Sie gehörte einer methodistischen *society* in High Wycombe an, wo sie seit 1769 regelmäßig Unterricht für die Kinder aus der Nachbarschaft anbot, der sonntags und montags stattfand⁸⁶. Beschreibt dieses Jahr den Beginn der systematischen Sonntagschularbeit, so darf nicht übersehen werden, daß es einzelne Unternehmungen bereits vorher gab. So war die religiöse Unterweisung von Kindern an Sonntagen durch die Prediger eine gängige Praxis unter den religiösen Gruppen der Zeit, wenn sie auch noch keine organisierten Formen angenommen hatte⁸⁷. Auch Wesley hatte die Idee bereits vorweggenommen, als er während seines Aufenthalts in Georgia Kinder im Katechismus unterwies⁸⁸. Weitere Vorläufer waren der Pfarrer Theophilus Lindsay, der in seiner Gemeinde in Catterick 1763 begonnen hatte, Kinder am Sonntag zu unterweisen⁸⁹, und Silas Todd, der in Wesleys *Foudery* in London Kinder unterrichtete⁹⁰. Sofern erkennbar, handelte es sich in den meisten dieser Fälle um Katechese, d.h. um religiöse Unterweisung, nicht um das Lehren von Buchstaben und Zahlen.

Doch blieb es dem anglikanischen Zeitungsverleger Robert Raikes vergönnt, die Wirkungsgeschichte der Sonntagschulbewegung ins Rollen gebracht zu haben. Er gründete 1780 gemeinsam mit dem Geistlichen Thomas Stock in Goot Alley, einem Teil von Gloucester, eine Sonntagschule für die Kinder aus ärmeren Familien, die von vier Frauen unterrichtet wurden⁹¹. Seine Tätigkeit als Herausgeber des *Gloucester Journal* ermöglichte es ihm, seiner Idee ein öffentliches Forum zu verleihen, so daß sie rasche Verbreitung und entsprechende Aufmerksamkeit fand⁹².

Gerade deshalb ist nicht ganz klar, warum Wesley vier Jahre lang keine Notiz von dieser Entwicklung nahm. Erstmals erwähnt er die Sonntagsschulen am 18. Juli 1784 in seinem Tagebuch: "I find these schools springing up wherever I go. Perhaps God may have a deeper end therein than men are aware of. Who knows but some of these schools may become nurseries for Christians?"⁹³. Was immer die Gründe für sein längeres Schweigen gewesen sein mögen, Ablehnung war es mit Sicherheit nicht. Denn seine diesbezüglichen Äußerungen lassen durchweg enthusiastische Zustimmung erkennen. Im Januar 1785 läßt er *Raikes' Account of*

86 Warner, S. 233.

87 Ebd.

88 Journal I, S. 297, S. 358 f.

89 Whiteley, S. 289.

90 Bready, S.353.

91 Marquardt, S. 61; Whiteley, S. 289.

92 Warner, S. 233; Bready, S. 254.

93 Journal VII, S. 3.

the Sundry Charity Schools, Lately begun in various of England im Arminian Magazine erscheinen. Doch die Einrichtung von Sonntagsschulen ist bereits in vollem Gange. 1782 gibt es in der Umgebung von Chester bereits drei methodistische Sonntagsschulen. Fletcher schlägt 1783 vor, solche Schulen einzurichten zu dem Zweck, den Kindern Lesen und Schreiben beizubringen sowie sie in Moral und Religion zu unterweisen. Bereits einen Monat nach ihrer Gründung zählt die Sonntagsschule in Newcastle 800 Teilnehmer⁹⁴. 1785 wird die *London Society for the Establishment of Sunday Schools* gegründet, die die Arbeit der entsprechenden Einrichtungen in London koordiniert. Bereits 1803 kommt es zur Bildung einer landesweiten *Sunday School Union*⁹⁵. 1786 sollen bereits 200.000 Jungen und Mädchen regelmäßig die Sonntagsschule besucht haben. Als Lord Shaftesbury 1831 ein Denkmal für Raikes enthüllte, wurden bereits mehr als 1, 2 Millionen. Kinder in Großbritannien allsonntäglich unterrichtet⁹⁶. Die Bewegung war zu ihrem Durchbruch gekommen, und das nicht nur national, sondern auch international.

Einer der Gründe für die enorme Breitenwirkung, die Raikes' Idee entfaltete, bestand sicherlich in ihrem überkonfessionellen Ansatz. Es ging ihm in der religiösen Unterweisung nicht darum, die Kinder von Anfang an mit den Besonderheiten ihrer Konfession vertraut zu machen, sondern sie schlicht in die biblischen Wahrheiten einzuführen. Daher verwundert es nicht, wenn er von Wesley ebenso Unterstützung erfuhr wie vom anglikanischen Bischof von Gloucester. Auch von offizieller methodistischer Seite gab es keinen Druck auf die konzeptionelle Ausgestaltung des Unterrichts. Erst 1827 begann die methodistische *Conference* stärker in das Leben der Sonntagsschulen einzugreifen⁹⁷. Dies ist Ausdruck einer in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts allgemein einsetzenden Tendenz hin zur konfessionellen Abgrenzung, die die religiöse Unterweisung wieder stärker am eigenen Bekenntnis orientierte.

Auf dem Programm der von Raikes gegründeten Sonntagsschulen stand neben der biblischen Unterweisung das Alphabet und einfache Leseübungen. Raikes betonte die Notwendigkeit des Lesevermögens sehr⁹⁸. Als Lesebuch diente in den meisten Sonntagsschulen die Bibel. So stellte die *London Society for the Establishment of Sunday Schools* 1795 fest, daß sie innerhalb von 10 Jahren mehr als 24.000 Neue Testamente und 5.000 Bibeln verteilt hat⁹⁹. Wie auch in den die Woche über betriebenen *Charity Schools* lag es in der Intention

94 Warner, S. 234,

95 Bready, S. 354.

96 Ebd.

97 Warner, S. 235.

98 Whiteley, S. 289 f.

99 Whiteley, S. 290.

der Sonntagsschul-Protagonisten, den Ärmsten der Gesellschaft elementare Fähigkeiten zu vermitteln, die zur Bewältigung des Lebens unabdingbar waren. Daher wurde auch kein Schulgeld erhoben. Jedoch wurden die Lehrer in den mit Raikes in Verbindung stehenden Schulen bezahlt. Die methodistischen *Sunday Schools* setzten dagegen ganz auf ehrenamtliche Mitarbeiter. Im Zuge der von der Erweckung ausgelösten Bildungseuphorie war es offensichtlich kein Problem, ausreichend Mitarbeiter zu finden.

Der Unterricht beschränkte sich nicht auf ein oder zwei Stunden, wie man aus heutiger Sicht vermuten könnte, sondern erstreckte sich in der Regel über den ganzen Sonntag. Wurden Kinder z.B. von 10 bis 12 Uhr und von 13 bis 17.30 Uhr unterrichtet, so schloß dies jedoch den Besuch der Gottesdienste mit ein. So begegnete die Sonntagsschulbewegung von Anfang an der Gefahr, die religiöse Unterweisung der Kinder zu vernachlässigen. In diesem Sinne stellte die methodistische *London Sunday School Society* deutlich ihre Priorität heraus, wenn sie feststellte, „that spelling and reading are but trifles when placed in competition with that discipline and those instructions whereby [...] the heart may be amended, the understanding enlightened, the life reformed“¹⁰⁰. In ähnlicher Weise lag auch John Wesley nichts Geringeres am Herzen, als „daß die Kinder auch in den Sonntagsschulen zu christlichen Persönlichkeiten herangebildet wurden“¹⁰¹: „It seems to me that these will be one great means of reviving religion throughout the nation“¹⁰².

Die Sonntagsschulbewegung ist in mehrfacher Hinsicht bedeutsam. Zunächst warf sie, wie auch die schon länger bestehenden Charity Schools, ein Licht auf das Bildungselend breiter Schichten der Bevölkerung. Ihre Aktivitäten zielten primär darauf, Kindern aus diesen Schichten durch elementare Bildung eine Startbasis zu geben, von der aus sie ihr Leben (besser) bewältigen können. Die Förderer der Sonntagsschulen waren sich dessen bewußt, daß diese Startbasis sich nur dauerhaft als tragfähig erweisen würde, wenn sie ihre Verankerung im offenbarten Willen Gottes hat, dem gemäß zu leben die Kinder ermahnt wurden. Darüber hinaus beeindruckt, „daß auch am Sonntag die gleichzeitige Vermittlung säkularer und religiösen Wissens ohne jede gesetzliche Enge betrieben wurde“¹⁰³. Den Umständen sowie den sich aus ihnen ergebenden Notwendigkeiten war damit auf angemessene Weise Rechnung getragen. Dies änderte sich erst in der Zeit nach Wesleys Tod, als nach Proteste gegen die vermeindliche Entheiligung des Sabbats und das Lehren nichtreligiöser Inhalte von der Conference 1814 verboten wurde. Gleichwohl kam die ursprüngliche Praxis damit nicht

100 J. Telford, *Two west End Chapels*, S. 242, zit. in: Warner, S. 235.

101 Marquardt, S. 63.

102 Letters VII, S. 364.

103 Marquardt, S. 62.

völlig zum Erliegen¹⁰⁴. Nicht zu unterschätzen ist weiterhin die Wirkung, die von der Sonntagsschulbewegung auf die nachfolgenden Jahrzehnte ausging. Nicht nur entwickelte sich aus ihren Kreisen die englische Kinderliteratur¹⁰⁵, sondern durch die eigene Ausbildung sind zahlreiche Männer und Frauen nachhaltig für die Bildungs- und Erziehungsproblematik sensibilisiert und damit motiviert worden, dieses Werk nach dem ihnen eigenen Vermögen fortzusetzen.

3. Die pädagogischen Anschauungen John Wesleys

Im vorangehenden Kapitel haben wir als für die Erziehungs- und Bildungsarbeit der frühen methodistischen Bewegung exemplarisch die *Kingswood School* und die Sonntagsschulbewegung untersucht. Form und Inhalt dieser Institution haben bereits erkennen lassen, daß die in ihnen zur Verwirklichung gelangten sozial-pädagogischen Bestrebungen stark religiös motiviert und dementsprechend ausgestaltet waren. Diese Beobachtung gilt es weiter zu analysieren, wirft sie doch ein Licht auf die anthropologisch-theologische Fundierung sowie die Zielrichtung dieser Erziehungs- und Bildungsarbeit.

Es soll bei dieser Aufgabe im folgenden so vorgegangen werden, daß wir uns die pädagogischen und die damit in Zusammenhang stehenden theologischen Leitlinien im Denken John Wesleys vergegenwärtigen. Diese Vorgehensweise kann historisch mit dem prägenden Einfluß einer Person auf die theologische und organisatorische Formung der methodistischen Bewegung begründet werden. Dabei darf jedoch zugleich zweierlei nicht übersehen werden. Zum ersten ist oben bereits erwähnt worden, daß die Gründung von Schulen bzw. Sonntagsschulen weithin auf lokale Initiative einzelner Personen bzw. Personengruppen zurückgeht. Dennoch ist auffallend, daß die Grundmuster dieser Bildungseinrichtungen gewisse Gemeinsamkeiten besitzen, die unter anderem in der evangelistischen Reisetätigkeit Wesleys begründet sein können. Das Verdienst der Umsetzung geistlicher Impulse in Initiativen zur Linderung der allgemeinen und religiösen Bildungsnot ist in vielen Fällen allein einzelnen Methodisten oder anderen Personen 'erweckter' Kreise zuzuschreiben. Hinter vielen Biographien steht jedoch die Verkündigung eines Mannes, der unermüdlich unterwegs war, predigte und die zum Glauben Gekommenen in Gruppen sammelte. Die dort durch die von Wesley ernannten Prediger und *class-leaders* vermittelte Gegenwart seiner theologischen Prinzipien erlaubt es, diese Impulse mehr oder weniger direkt auf Wesley zurückzuführen. Da wir unserer Untersuchung mit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts eine zeitliche Grenze gesetzt haben, die grob auch Wesleys Lebendaten umreißt, kann dies um so mehr gelten. Es darf jedoch, zum zweiten, ebenso wenig der Eindruck entstehen, originäre geistliche Impulse wären

104 Warner, S. 235.

105 Bready, S. 355.

nur von John Wesley ausgegangen. Das hieße, den Dienst seines eigenen Bruders Charles, Whitefields, Fletchers und zahlreicher anderer Mitstreiter unangemessen abzuwerten. Diese Eingrenzungen gilt es zu bedenken, wenn wir nun versuchen, gestützt auf das hierfür relevante Quellenmaterial, Wesley in den Blick zu nehmen als Geistlichen, der selbst eine ausgezeichnete Bildung erfahren hatte und dem dieser Bereich sozialen Engagements – neben anderem – ganz offensichtlich am Herzen lag.

3.1. *Prägende Einflüsse*

Wesley, dessen Verhältnis zu Frauen an seiner Seite nie ohne Probleme war, hat noch in reifen Mannesjahren ein intensives geistig-geistliches Verhältnis zu seiner Mutter gepflegt. In den prägenden Elementen dieser Beziehung ist die Quelle vieler seiner pädagogischen Anschauungen zu suchen. Dies wird gleich zu zeigen sein. Doch hat Wesley zweifellos auch aus anderen Quellen geschöpft. Neben Miltons *Tractate on Education*¹⁰⁶ und Lockes *Essay on the Human Understanding* war er insbesondere von den Bildungsbestrebungen des Pietismus in Deutschland beeinflusst. Sein *Journal* gibt Zeugnis davon, welchen Eindruck die Arbeit im Herrnhut Zinzendorfs und auch in den Franckeschen Stiftungen von Halle bei ihm hinterließ¹⁰⁷. Bei Francke hatte er die Überzeugung kennengelernt, den Kindern so wenig Kontakt mit den Eltern wie möglich zu gestatten, um sie besser unter Kontrolle halten zu können¹⁰⁸. Deutlich ist z.B. in Kingswood auch die Handschrift der Schularbeit der Jenaer Pietisten, die er ebenfalls 1738 besuchte¹⁰⁹. Von dort brachte er auch das Sprichwort mit: „he that plays when he is a child will play when he is a man“¹¹⁰. Wesley befand sich in grundsätzlicher Übereinstimmung mit den Pietisten in Deutschland, wenn er der Erziehung des Herzens in den göttlichen Wahrheiten Priorität einräumte und hierin den Grundansatz für die Formung der menschlichen Persönlichkeit sah¹¹¹.

Ganz anders sah dagegen seine Rezeption Rousseaus aus. Geht man an den sachlichen Kern der harschen Kritik Wesleys an ihm, dann vertrat er die Auffassung, daß Rousseaus Erziehung ihren Ausgangspunkt nicht bei der „Sündhaftigkeit der kindlichen Natur“ nimmt, sondern eine Humanität heranzubilden gedenkt, „die von christlicher Erlösung und Offenbarung unabhängig ist“¹¹². Wesley will „also erst die menschliche Natur ändern, d.h. sie kraft der Gnade Gottes und seiner Erziehungsmethoden so formen, wie sie ursprünglich

106 Für seinen Einfluß auf Wesley vgl. Works VII, S. 341.

107 Journal II, S. 23-63.

108 Rack, S. 358.

109 Journal II, S. 58-61.

110 Works VII, S. 333; vgl. weiter Rack, S. 358.

111 Vgl. A.W. Nagler, *Pietism and Methodism*, Nashville: Abingdon, 1918, S. 138.

112 Marquardt, S. 72.

(vor dem Sündenfall) war und wie sie nach Gottes Willen sein sollte, während Rousseau bei der vorhandenen Beschaffenheit des Kindes einsetzen, seine Individualität respektieren und seiner ursprünglichen (noch von keiner Zivilisation verdorben) Natürlichkeit Geltung verschaffen will“¹¹³. Die Differenz zwischen beiden ist damit als eine letztlich schöpfungstheologische qualifiziert. Wesley sieht in den anthropologischen Grundaussagen, wie sie von Rousseau vorgenommen werden, einen klaffenden Widerspruch zu den schöpfungstheologischen Vorgaben der biblischen Offenbarung. Was er fürchtet, ist die Entkoppelung der Anthropologie von einer diesen biblischen Vorgaben entsprechenden Theologie, weshalb er seine eigene Anthropologie in bewußter Polemik gegenüber Rousseau formuliert.

In gleichem Maße, wie er Rousseaus Erziehungsmodell einer theologischen Grunddifferenz wegen ablehnt, bejahte er die von seiner Mutter vertretenen Erziehungsprinzipien einer theologischen Grundübereinstimmung wegen. Immer wieder rekurriert er auf ihre Anschauungen über Wesen und Erziehung von Kindern. Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang der Brief, den Susanna Wesley ihrem Sohn auf dessen Bitten hin schrieb. In ihm äußert sie sich umfassend zur Praxis und den Prinzipien ihrer Erziehung. Wesley übernimmt diesen mit dem 24. Juli 1732 datierten Brief am 1. August 1742 in sein Tagebuch. Seine Motive für die ursprüngliche Bitte um diesen Brief können nur vermutet werden¹¹⁴, doch beschreibt er den Zweck seiner Veröffentlichung im *Journal* mit „for the benefit of those who are intrusted, as she was, with the care of a numerous family“¹¹⁵. Seine Abhängigkeit von den in diesem Brief seiner Mutter niedergelegten Gedanken zeigt sich bis in sprachliche Anklänge hinein, die sich in seinen Predigten über die Erziehung von Kindern finden¹¹⁶. Ausführlich zitiert er diesen Brief in seiner Predigt *On Obedience to Parents*¹¹⁷. Das Zitat enthält jedoch einen Abschnitt, der sich im *Journal* nicht findet, was darauf schließen läßt, daß Wesley, erstens, den Brief nicht vollständig in sein Tagebuch übernommen hatte und er, zweitens, in der Predigt vom Original zitierte. Es kann also nach äußeren Kriterien gezeigt werden, wie stark Wesley in Erziehungsfragen seiner Mutter zuneigte. Nach inhaltlichen Kriterien soll dies im Zusammenhang mit der Entfaltung der Vorstellungen John Wesleys erwiesen werden.

113 Marquardt, S. 73.

114 Clarke, Susanna Wesley, S. 46, vermutet, daß seine Bitte auf seine eigenen Absichten bezüglich familiären Lebens zurückzuführen ist, zit. in Prince, S. 109.

115 *Journal* III, S. 34; dieser Brief ist auf Deutsch zugänglich in: Das Tagebuch John Wesleys, zusammengestellt von P. Livingstone Parker, (Herold Verlag) Frankfurt o.J., S. 108-116.

116 Vgl. die Predigten *On Family Religion*, WJW III, S. 334-346; *On the Education of Children*, WJW III, S. 347-360; *On Obedience to Parents*, WJW III, S. 361-372 u.ö.

117 WJW III, S. 361-372; dieses Zitat S. 367 f.

3.2. *Erziehung und Bildung in der Sicht John Wesleys*

a) *Der Einfluß der Erbsünde*

Die Beziehung zwischen Eltern und Kindern ist für Wesley von der Tatsache bestimmt, daß diese der Fürsorge ihrer Eltern anvertraut sind. Es ist Aufgabe ihrer Erziehung „to train them up in all holiness, and fit them for the enjoyment of God in eternity“¹¹⁸. Die Eltern werden einst Rechenschaft zu geben haben über die ihnen anvertrauten Seelen. Gleichermaßen lehrte Susanna Wesley, daß dieses Leben eine Probe für das kommende Leben ist und es deshalb nichts wichtigeres als die Religion gibt¹¹⁹.

Es ist der Wille Gottes, daß jedermann gerettet werde. Dies ist nach Wesley die von Gott über jedem Menschen seit Anbeginn der Welt ausgesprochenen Absicht des Schöpfers. Doch der Mensch hat die ihm gegebene Freiheit mißbraucht, um sich im Ungehorsam von Gott abzuwenden und damit seine göttliche Bestimmung zu verfehlen. Die Folge des Sündenfalls der Urahren ist die universale Verbreitung der Sünde, an der jeder Mensch von Geburt an teilhat. Diesem Thema, der Erbsünde (Original Sin), hat Wesley seine mit Abstand umfangreichste systematisch-theologische Schrift gewidmet¹²⁰. Angesichts dessen können hier nur Stichworte genannt werden, die für unser Thema im engeren Sinne von Bedeutung sind.

Die Erscheinung der Welt lieferte für Wesley zahlreiche Erweise für die Universalität der Sünde. Sie hat die Strukturen dieser Welt, aber auch das Wesen jedes Menschen durchdrungen. Und obwohl in der Taufe jedem Menschen die Vergebung der Sünden um Christi willen zuteil wird¹²¹, die Vergebung der Erbsünde seiner Auffassung nach sogar bei der Geburt schon¹²², so bleibt doch das Wesen der Menschen von der Sünde korrumpiert und wird nur unter dem Einfluß der göttlichen Gnade erneuert. „Evil tempers, self-will, passions, stubbornness, and surliness exist in them to some extent at least even before they are two years old“¹²³. Ausdruck dessen ist eine permanente Neigung zum Sündigen gegen Gott und den Nächsten.

118 WJW III, S. 337; Wesley weiter: „For what end do you send your children to school? Why that they may be fit to live in the world? In which world do you mean? This or the next? Perhaps you thought of this world only; and had forgot that there is a world to come – yea, and one that will last forever“, WJW III, S. 342. Noch expliziter formuliert Wesley in einem Brief an Miss Bishop: „Make Christians, my dear sister, make Christians! Let this be your leading view“, Works VII, S. 243.

119 Vgl. Prince, S. 106.

120 Works XI.

121 Works XI, S. 190, S. 193, vgl. weiter Art. IX und XI der 39 Articles der Church of England.

122 Letters VI, S. 239 f.

123 Works V, S. 518 f.

Die konkreten Ausformungen dieser sündhaften Neigung beschreibt Wesley in seiner Predigt *On the education of Children*¹²⁴. Der Mensch, wie jung er auch sein mag, ist im natürlichen Zustand ungläubig, selbstsüchtig, stolz, Liebhaber weltlicher Dinge, rachsüchtig, der Wahrheit abgeneigt, ungerecht und unbarmherzig. Mit Gottes Hilfe kann die Erziehung den Kindern jedoch einen Weg zeigen, diesen Weg des Ungehorsams zu verlassen und den Willen Gottes zu tun. Denn während in den Kindern noch die Ahnung wach ist, daß den Eltern Gehorsam zu leisten ist¹²⁵, sind sie im Hinblick auf die Existenz und das Wesen Gottes ahnungslos, d.h. praktisch Atheisten. Weder wissen sie um Gott noch fürchten sie ihn. Dies kann nur das direkte Wirken der Gnade Gottes oder gottesfürchtige Erziehung bewirken¹²⁶.

b) Den Kindeswillen brechen

Vor diesem Hintergrund ist es nun das Ziel christlicher Erziehung und Bildung, dem „Gnadenwirken Gottes bei Kindern und Erwachsenen Raum zu schaffen“¹²⁷. Ein Arbeiten in diesem Sinne ist nicht menschliches, sondern göttliches Wirken, denn „God, not man, is the Physician of souls“¹²⁸. Doch entspricht es dem ausdrücklichen Willen Gottes, daß Menschen durch Menschen geholfen werde. Wenn es nun das Ziel christlicher Erziehung sein soll, die anvertrauten Seelen zu Gott zu führen, d.h. im soteriologischen Sinne zu retten, so muß diese Seele zunächst Gehorsam lernen. An diesem Punkt setzt Wesley pädagogisch an. Von Anfang an hat das Kind zu lernen, den Eltern in allen Dingen vollen Gehorsam zu leisten. „The will of the parents is law to the child“¹²⁹. Der Aufforderung an die Kinder, ihren Eltern gehorsam zu sein, entspricht Wesleys Rat an die Eltern im Hinblick auf die Kinder: „Break their will, that you may save their soul“¹³⁰. Der Zusammenhang zwischen der Notwendigkeit, den Willen des Kindes zu brechen, und der Rettung seiner Seele, liegt für Wesley auf der Hand: Kinder neigen ihrer ursprünglich sündigen Disposition gemäß, d.h. von Anfang an, dem Ungehorsam zu. Ihr Wille muß deshalb gebrochen werden. Sie lernen so zunächst den Gehorsam gegenüber den Eltern und werden dadurch vorbereitet, auch ihrem Vater im Himmel zu gehorchen¹³¹. Dem Kind gegenüber verkörpert der Wille der Eltern den Willen Gottes; ihnen nicht zu gehorchen ist Rebellion gegen Gott und der Beginn allen Unglaubens¹³². Hier schließt sich der Kreis.

124 WJW III, S. 347-360.

125 WJW III, S. 361 f.

126 Ebd.

127 Marquardt, S. 74.

128 WJW III, S. 349.

129 WJW III, S. 305, S. 354.

130 WJW III, S. 367.

131 WJW III, S. 366.

132 WJW III, S. 368.

Unglaube, die Weigerung sich Gott im Gehorsam des Willens auszuliefern, ist in der Regel die Folge einer Erziehung, die es versäumt hat, den Selbst-Willen des Kindes zu brechen. Damit ist zugleich die Verantwortung von Eltern und Lehrern für das Heil der Kinder herausgestellt.

Wesley hat den hier ausgeführten Gedanken sehr betont¹³³. Er begegnet in seinem diesbezüglichen Abhandlungen immer wieder. In seiner Predigt *On Obedience to the Parents* arbeitet er heraus, daß wirkliche Liebe zum Kind gerade darin besteht, mit dem Brechen des Willens nicht zu warten, sondern bereits im Kleinkindalter zu beginnen. Er warnt die Eltern davor, ihre Kinder für Ungehorsam zu belohnen, indem sie z.B. dem weinenden Kind das Verlangte geben: „And herein they are apt scholars: if you reward them for crying, they will certainly cry again“¹³⁴. Im Gegenteil sollten sie lernen, die Rute zu fürchten und leise zu weinen – auch dies ein Grundsatz seiner Mutter. Doch ebenso wichtig wie der rechtzeitige Beginn ist die konsequente Fortsetzung dieses Prinzips. Denn im Aufeinanderprallen des kindlichen mit dem elterlichen bzw. letzten Endes göttlichen Willen spielt sich nichts geringeres ab als ein Ringen um die Seele des Kindes. Das Kind seinem eigenen Willen zu überlassen, heißt nichts anderes, als es dem Teufel zu überlassen. Wer Auflehnung gegen den Willen der Eltern duldet, erzieht die Kinder zur Auflehnung gegen Gott¹³⁵. Wahre Liebe zeigt sich folglich in der Überwindung dieses Willens in der Kraft Gottes.

Es ist unübersehbar, daß die Schärfe, mit der Wesley diesen Grundsatz herausstellt, ein Erbe der Pädagogik seiner Mutter ist. Zwar bevorzugt sie Begriffe wie *unterwerfen* (subdue) bzw. *überwinden* (conquer), sagt jedoch nichts anderes als ihr Sohn John, wenn sie in ihrem oben erwähnten Brief an ihren Sohn schreibt: „subjecting the will is a thing that must be done at once, and the sooner the better“¹³⁶. Denn wirklich grausam sei es, Kindern das Entwickeln von Gewohnheiten zu gestatten, die man ihnen dann doch wieder austreiben muß. Hat dies doch dann meist auf eine Weise zu geschehen, die für die Mutter ebenso schmerzhaft ist wie für das Kind. Im Hinblick auf die Bestrafung von Missetaten differenziert zwar auch sie dahingehend, daß einige solcher Fehlritte übersehen und andere sanft getadelt werden sollten. Doch jede absichtliche Übertretung sollte nicht ohne Züchtigung bleiben „less or more, as the nature and the circumstances of the offence require“¹³⁷. Wie dann auch bei ihrem Sohn ist für Susanna Wesley der Grundsatz des Willenbrechens nichts geringeres als die einzige starke und vernünftige Grundlage religiöser Erziehung.

133 „In the whole art of Christian education there is nothing more important than this. The will of the parent is to a little child in the place of the will of God.“ WJW III, S. 354.

134 WJW III, S. 369.

135 Journal III, S. 36.

136 Ebd.

137 WJW III, S. 366 f.

Deutlich ist, daß der anthropologische Ausgangspunkt Wesleys die „Verderbtheit der menschlichen Natur von Geburt an“ ist¹³⁸. Vor diesem Hintergrund ist die strenge Schul- und Hausordnung der von Wesley geprägten Einrichtungen zu verstehen. Die Ge- und Verbote sollten Gilfen sein, das Böse zu meiden und dem Guten nachzustreben. Jede einzelne Bestimmung intendiert letztlich nichts anderes als dies.

c) Zucht und Unterweisung

Wir haben herausgearbeitet, daß jeder Erziehung, die mit dem Ziel geschieht, das Kind aufwachsen zu lassen „zum vollen Maß der Fülle Christi“ (Eph. 4, 13), wie Wesley in diesem Zusammenhang gern zitiert, das Brechen des kindlichen Willens voraussetzt. Nach Wesleys Auffassung geschieht dies in zweifacher Weise., wenn man dem Apostel Paulus folgt, der schreibt: „Erzieht sie in der Zucht und Ermahnung des Herrn“ (Eph. 6, 4). Nach Wesley ist es kein Zufall, daß die Zucht an erster und die Ermahnung, die Wesley hier als christliche Unterweisung versteht, an zweiter Stelle steht. Denn in der Tat ist das Kind der Züchtigung wesentlich früher zugänglich als der Unterweisung¹³⁹. Beides ist notwendig, bedingt einander und baut aufeinander auf.

Dieser Einsicht gemäß war das Schulleben in Kingswood geordnet. Die Kinder waren einer strengen Disziplin unterworfen, aus der auszubrechen ihnen unter keine Umständen erlaubt wurde. So war es laut Hausordnung den Kindern verboten, zwischen den Mahlzeiten zu essen bzw. zu trinken. Die gleiche Regelung findet sich unter den im obengenannten Brief verfaßten Prinzipien Susanna Wesleys. Ebenso war es nicht erlaubt, sich der Aufsicht des Erziehers zu entziehen. Es gab faktisch keine Sphäre, in der das Kind nicht zu unterordenndem Gehorsam verpflichtet gewesen wäre. Ergänzt wurde diese straffe Disziplin durch die religiöse Belehrung der Kinder, einzeln und in der Gruppe.

Es wäre jedoch falsch, wenn der Eindruck entsteht, daß Wesley mit dem von ihm vertretenen straffen Regime in seiner Zeit pädagogisch betrachtet ein Vertreter extremer Anschauungen gewesen wäre, dessen Erziehungsmethoden mehr Erschrecken als Zustimmung ausgelöst hätten. Die herrschenden Umstände dürfen nicht vergessen werden. An vielen Schulen war das Spielen zu wüsten Schlägereien degeneriert, mangelnde Aufsicht öffnete Tür und Tor für die Tyranisierung der jüngeren Schüler durch die älteren. Es verwundert daher nicht, wenn Whiteley den Werbetext einer noblen Privatschule aus dem Anfang des 19. Jahrhunderts überliefert, die gerade damit wirbt, daß die Kinder die Ferien *nicht* zu Hause verbringe, es sei denn auf ausdrücklichen Wunsch des Vaters, da dies erwiesenermaßen den Lernfortschritt behindere¹⁴⁰. Es läßt sich folglich sagen,

138 Marquardt, S. 71.

139 WJW III, S. 366.

140 Whiteley, S. 280.

daß Wesley zwar pointiert ein Erziehungskonzept vertrat, das im Widerspruch zu aufkommenden neuen Modellen stand, die vornehmlich von Rousseau beeinflusst waren, daß er aber mit seinen Positionen mitnichten ein Außenseiter seiner Zeit war.

Die seine Auffassungen über Erziehung belegenden Quellen vermitteln dem heutigen Leser das Bild eines Kindern gegenüber harten Mannes. Doch ist in der Forschung umstritten, inwieweit dies tatsächlich der Realität entsprach. Geschichten über den liebevollen Umgang Wesleys mit Kindern sind verschiedentlich überliefert, gerade aus seinen reiferen Jahren¹⁴¹. Sie allesamt als Hagiographie abzutun, dürfte die historische Sachlage ebenso verfehlen wie ihre übermäßige Betonung. In ihrer Gesamtheit legen die Quellen den Eindruck nahe, daß Wesley alles dem einen großen Ziel unterordnet: die 'Seelenrettung'. Gleichwohl wußte er, im Einklang mit seiner Mutter, in der Auswahl und Anwendung der Erziehungsmaßnahmen zu differenzieren. So schreibt er zwar, daß Kinder nicht nur des Ratschlages, der Überzeugung und des Tadels bedürfen, sondern auch der Zurechtweisung (d.h. der Strafe), betont aber ausdrücklich, daß dieses Mittel das letzte sei, das nicht eher zur Anwendung kommen dürfe, bevor nicht die anderen Mittel versucht und als nicht wirksam befunden worden seien¹⁴². In der Tat stellt er heraus: „Whatever is done should be done with mildness; nay, indeed, with kindness, too“¹⁴³. Diese milden Aussagen gehören ebenso zum Bild des 'historischen' Wesley wie die genannten Zeugnisse pädagogischer Strenge.

Gleichwohl ist nicht zu übersehen, daß die erzieherischen Bemühungen in allen ihren Schattierungen auf ein in unserem Verständnis autoritäres Erziehungsmodell hinauslaufen. Eine Erziehung, die auf Strafe gänzlich verzichtet, ist abzulehnen. Denn wer hielte sich, so Wesley, für klüger als Salomo, der eindeutig sagt: „Wer seine Rute schont, der haßt seinen Sohn, wer ihn aber lieb hat, der züchtigt ihn beizeiten“ (Spr. 13, 24)¹⁴⁴. Jede vorgebliche Zartheit gegenüber dem Kind ist letzten Endes Hartherzigkeit, die dem Kind den Weg zum Gehorsam vor Gott verbaut. Dieser Aspekt scheint über lange Zeit auch der maßgebliche in Kingswood gewesen zu sein. Denn 1775 schreibt Mr. Johnson, Lehrer an der dortigen Schule: „There is now less flogging in our great public schools but then there is less learned; so what the boys get at the one end, they lose at the other“¹⁴⁵. Historisch läßt sich folgendes Bild rekonstruieren: Die Erziehungsprinzipien Wesleys, wie sie z.B. in der Hausordnung für die neue *Kingswood School* zum Ausdruck kommen, waren letztlich nur mit rigi-

141 Vgl. Prince, S. 120 f; Rack, S. 354; Marquardt, S. 71.

142 WJW III, S. 339.

143 Ebd.

144 WJW III, S. 340.

145 Zit. Bei Whiteley, S. 279.

der Strenge von Seiten der Lehrer und des Hauspersonals durchzusetzen. Doch die häufigen Betrübnisse in Wesleys *Journal* lassen darauf schließen, daß diese Wesleys Intentionen meistens nicht entsprechen konnten oder wollten. So schreibt er über einen der Lehrer, Richard Moss, daß er, statt die Kinder vom Spielen abzuhalten, selbst mit ihnen spielte¹⁴⁶. Zwei andere Lehrer, offensichtlich rühmliche Ausnahmen, „were weighted down by the rest, who neither observed the rules in the school nor out of it“¹⁴⁷.

Diese Übertretungen konnten in Wesleys Augen nicht als Kavaliersdelikte gelten, denn der Zusammenhang zwischen äußerer Disziplin und innerer Wahrnehmungsbereitschaft für die Dinge Gottes stand für ihn außer Frage¹⁴⁸. Entsprechend mißt er beiden große Bedeutung zu. Kommt sein disziplinarischer Ansatz z.B. in der Hausordnung der Kingswood School zu Ausdruck, so wird Wesleys Vorstellung von religiöser Unterweisung in seiner Predigt *On Family Religion* deutlich. Darin betont er, daß mit der Unterweisung nicht früh genug begonnen werden kann. Sobald der Verstand tätig wird, und dies ist spätestens mit Beginn des Sprechens der Fall, sollte den Kindern von den besten Dingen erzählt werden – und was könnte das anderes sein als die Dinge Gottes¹⁴⁹. Dies sollte in klarer, dem kindlichen Verständnis entsprechender Form geschehen. Wesley gibt selbst ein Beispiel:

„Bid the child look up, and ask, ‘What do you see there?’ ‘The sun.’ ‘See, how bright it is! Feel how warm it shines upon your hand! Look, how it makes the grass and flowers grow, and the trees and everything look green! But God (though you cannot see him) is above the sky, and is a deal brighter than the sun! It is he, it is God, that made the sun, and you and me, and everything. It is he that makes the grass and the flowers grow; that makes the trees green, and the fruit to come upon them! Think what he can do! He can do whatever he pleases. He can strike me or you dead in a moment. But he loves you; he loves to do you good. He loves to make you happy. Should not you then love *him*! You love *me*, because I love you and do you good. But it is God that makes me love you. Therefore you should love him. And he will teach you how to love him“¹⁵⁰.

Auch hierin ist das Erbe seiner Mutter sichtbar. Sobald die Kinder sprechen konnten, lernten sie bei ihr das Vaterunser, danach einige weitere Gebete und kürzere Katechismusstücke. Ihr Denken sollte so früh wie möglich von göttlichen Dingen erfüllt sein. Neben der *frühzeitigen* lag Wesleys *häufige*

146 Journal III; S. 530.

147 Ebd.

148 Vgl. Journal III, S. 531: „The continual breach of the rule ‘Never to let the children work but in the presence of a master,’ occasioned their grown wilder and wilder, till all their religious impressions were worn off“

149 WJW III, S. 340.

150 WJW III, S. 341.

Unterweisung der Kinder am Herzen. Wenig oder gar keinem Nutzen versprach er sich davon, die Kinder nur ein- oder zweimal pro Woche zu lehren; gegen eine mehrmalige tägliche Unterweisung sprach seiner Meinung nach dagegen nichts. Seine Argumentation ist kurz und klar: „How often do you feed your bodies? Not less than three times a day. And is the soul of less value than the body?“¹⁵¹. Darin gilt es beständig anzuhalten, bis geistliche Furcht sichtbar wird. Doch selbst wenn sie nicht sofort sichtbar wird, sollte nicht angenommen werden, daß sie nicht da sei. Vielleicht liegt sie noch verborgen. Dies kann nur als Aufforderung zum treuen Gebet verstanden werden. Doch was immer auch das Ergebnis ist, der Lohn Gottes ist solchen Eltern gewiß.

3.3. John Wesley – ein Erzieher?

Nach diesen Ausführungen sollte nicht vorschnell gefolgert werden, daß John Wesley ein Pädagoge aus theologischer Überzeugung war. Das hieße dann doch, im Gesamthorizont seiner Biographie oder seines Schrifttums den hier behandelten Ausschnitt aus seiner Wirksamkeit überzubetonen. Es scheint dagegen seinem Engagement durchaus angemessen zu sagen, daß er ein Theologe mit pädagogischen Überzeugungen war.

Es ist das maßgebliche Verdienst Wesleys, den der englischen Erweckungsbewegung innewohnenden Bildungsenthusiasmus nachhaltig gefördert und nach Kräften unterstützt zu haben. Wesleys pädagogische Bestrebungen waren dabei Ausfluß seiner theologischen Programmatik. Die Ausformung der von ihm eingeleiteten und geförderten Initiativen entsprach seinen theologischen Grundüberzeugungen.

Analysiert man Wesleys Verständnis vom Menschen, so erscheinen seine Erziehungsprinzipien nur konsequent¹⁵². Sieht man jedes mit Vernunft begabte Geschöpf als mit einer unsterblichen Seele begabt, so erscheint eine religiöse Erziehung, die diesem Geschöpf den Weg zur ewigen Gemeinschaft mit Gott weist, als notwendige Folge. Klares Ziel von Bildung und Erziehung im Sinne Wesleys ist es, das Kind zu einem Kind Gottes zu machen. Kindesbekehrungen, wie Wesley selbst sie immer wieder berichtete, sind Ausdruck dieses Verständnisses. Der pädagogische Impuls Wesleys entspringt nicht einer *sozialen* Theologie, sondern einer *Bekehrungstheologie*.

Auch sind die sozialen Veränderungen, die die Unterweisung von Kindern und auch Erwachsenen während der Woche und an Sonntagen bewirkte, nicht zu unterschätzen. Es besteht weitgehende Einigkeit unter Historikern, daß die vom Methodismus geförderten Bemühungen einer großen Schar Menschen ein neues soziales Selbstbewußtsein, Mut zur Existenzbewältigung und pädagogischen Verantwortungssinn gegeben haben. So ist es leicht, die Bildungsbestrebungen

151 Ebd.

152 Prince, S. 148.

Wesleys als Teil eines umfassenden Reformprogrammes zu verstehen. Doch wird man der Intention dieses Programms nur gerecht, wenn man es auf ihren theologischen Kerngehalt zurückbindet: *holiness and happiness*. Die vordergründig einem humanistischen Bildungsideal entsprechenden Bemühungen um die Reform der allgemeinen Sitten und der Volksmoral sind nichts anderes als der Ausdruck des Leitgedankens seiner theologischen Programmatik, schriftgemäße Heiligung zu verbreiten.

Das besondere Verdienst Wesleys liegt nun darin, daß er diesen Dienst im Bereich von Bildung und Erziehung nicht als getan ansah, wo Bibeltexte gelernt, Gebete gesprochen und der Katechismus wiederholt wurden. Die Fülle des zeitgenössischen Denkens, Erkennens und Wissens gedachte Wesley seinen Schülern zugänglich zu machen. Ging es in den Armenschulen um das Erlernen der elementaren Fähigkeiten des Lesens, Schreibens und Rechnens, so ist nicht zu übersehen, daß Wesley auch die weiterführende und höhere Bildung am Herzen lag. Deren Notwendigkeit sah er besonders für die Prediger und den Predigernachwuchs als gegeben an. Sein Wirken in diesem Bereich sucht seinesgleichen: kein Unterrichtsfach, für das er die Lehrbücher nicht selbst bearbeitet oder gar geschrieben hätte. Nicht wertneutral sollte das Wissen der Zeit präsentiert werden, sondern rein, d.h. gereinigt von allen atheistischen und unmoralischen Irrtümern.

„Reason and religion joined“¹⁵³, Glauben und Denken kommen bei Wesley zu einer synthetischen Einheit. Obwohl er vom direkten Wirken der göttlichen Gnade mehr erwartete als andere („Gnaden-Optimismus“), war ihm die Schulung der gottgebenden Vernunft ein ebenso wichtiges Anliegen. Denn wo sie in den ihr gegebenen Grenzen angewandt wurde, konnte auch sie Instrument göttlicher Einsicht und geistlichen Wachstums sein. Obwohl sie keine Glauben wecken kann, sichert sie diesen doch gegen einen unschriftgemäßen Subjektivismus. Wesley bringt seine Vorstellung selbst auf den Punkt: „Reason proves that this mystery is possible! Revelation assures us that it is true; Heaven alone can show us how it is“¹⁵⁴. Wesley hat mit seiner Aufgeschlossenheit gegenüber einer gründlichen, fast enzyklopädischen Ausbildung und den wissenschaftlichen Erkenntnissen seiner Zeit viel „zur Herstellung eines positiven Verhältnisses zwischen moderner Wissenschaft und kirchlicher Tradition beigetragen“¹⁵⁵.

Auch wenn man die von Wesley gesetzten theologischen Prämissen nach wie vor für angemessen hält, wird Kritik an manchen von ihm verfochtenen Praktiken zu üben sein. Dem heutigen Betrachter wird das Spielverbot und die dieses begründende Prämisse besonders auffallen: „he that plays when he is a child will

153 Letters II, S. 203.

154 Works III, S. 104 f; vgl. weiter B.E. Jones, „Reason and Religion Joined“, London Quarterly & Holborn Review 189 (1964) S. 110-113.

155 Marquardt, S. 77.

play when he is a man“¹⁵⁶. Es ist versucht worden, die Praxis damit erklären zu wollen, daß Wesley zu seiner Zeit mehr als genug die Erfahrung machen konnte, wie das Spielen entartete und letzten Endes zu einem ungeordneten, leichtfertigen und gottlosen Leben führte, ihm jedoch nichts mehr am Herzen lag, als gerade dies zu verhindern¹⁵⁷. Obwohl dies nicht ganz zu bestreiten ist, entsteht doch der Eindruck, daß die Kinder unter dem Einfluß einer strengen Erziehung so schnell wie möglich erwachsen werden sollten. Fast könnte man sagen, daß sie den Eindruck von „kleine Erwachsenen“¹⁵⁸ machten. Es dürfte nicht übertrieben sein zu sagen, daß Wesley die entwicklungspsychologische Bedeutungen der Kindheit verkannte. Doch ist er darin weitgehend Kind seiner – wenn auch in einem diesbezüglichen Wandel begriffenen – Zeit. Damit verbunden wäre die Anfrage, ob ein Zulassen der Ausprägung von kindlicher Formen der Glaubensentwicklung Wesley nicht vor zahlreichen Frustrationen in der Seelsorge ‘seiner’ Kinder bewahrt hätte. Es ist ihm ohne Zweifel zugute zu halten, daß er das eine große Ziel, sie zur persönlichen Erfahrung der Gotteskindschaft zu führen, nie aus den Augen verlor, doch scheint es in seiner Vorstellung keinen Unterschied gemacht zu haben, ob sich ein Kind oder ein Erwachsener bekehrt. Denn, so sein Argument, die Zuwendung zu Gott ist in jedem Fall göttliches Gnadenhandeln. Dagegen bleibt zu fragen, ob unbeschadet des in jedem Falle gleicherweise objektiven Handelns Gottes die in der Personalität des Menschen verwurzelte Glaubensantwort nicht unterschiedliche religiöser Äußerungsformen finden kann. Damit ist nicht in Frage gestellt, daß Kindesbekehrungen ‘echte’ Bekehrungen sein können in dem Sinne, daß hier Kinder tatsächlich und kommunizierbar das objektive Handeln Gottes an sich erfahren, sondern lediglich, daß diese Erfahrung notwendigerweise eine Wesensreife bewirken muß, die kindgemäße Äußerungsformen wie Spielen, Toben etc. ausschließt.

Wesley selbst hatte Zeit seines Lebens keine leiblichen Kinder. Dieser Umstand führte immer wieder zu kritischen Anfragen an seine pädagogische Kompetenz¹⁵⁹. Wesley focht das offensichtlich nicht an. Dem Einwand, daß er selbst keine Kinder habe, antwortete er: „Neither had St. Paul, nor (that we know) any of the apostles. What then? Were they, therefore, unable to instruct parents? Not so. They were able to instruct every one that had a soul to be saved“¹⁶⁰. Doch wird – mehr als Wesley selbst zuzugeben bereit war – in Rechnung zu stellen

156 Works VII, S. 333.

157 Vgl. Prince, S. 142 f.

158 Marquardt, S. 75. Im Vorwort zu *Hymns for Children* (1790) schreibt Wesley: „The following hymns are written on the other plan: they contain strong and manly sense, yet expressed in such plain and easy language as even children may understand. But when they do understand them, they will be children no longer, only in years and stature“, zit. bei Prince, S. 132.

159 Vgl. Journal V, S. 189.

160 Journal V, S. 253.

sein, daß Wesley nie die Chance hatte, die von ihm vertretenen Grundsätze in der Erziehung *eigener* Kinder anzuwenden, ein – wie der Verfasser meint – durch nichts zu ersetzender Prüfstein. Ihm dürfte damit die Chance versagt gewesen sein, selbst in diesem Prozeß zu reifen und auch seine Vorstellungen einem solchem Reifungsprozeß zu unterziehen. Wenn – seiner Persönlichkeitsstruktur nach – auch nicht anzunehmen ist, daß er seine Vorstellungen grundlegend geändert hätte, so darf doch vermutet werden, daß er über manche methodische Frage als so Betroffener noch stärker reflektiert hätte als dies tatsächlich der Fall war.

4. Die frühe methodistische Bewegung als Motor christlicher Erziehungs- und Bildungsbestrebungen

Eine Bewertung der Arbeit, die von Männer und Frauen der methodistischen Bewegung des 18. Jahrhunderts im Bereich von Erziehung und Bildung geleistet worden ist, muß sich angesichts des weithin spürbaren und prägenden Einflusses John Wesleys teilweise mit dem eben Gesagten überschneiden. Es soll jedoch noch einmal vor dem größeren Panorama der Zeit ein Blick auf diese Bemühungen geworfen und ihre Bedeutung für den weiteren Gang der Entwicklung herausgestellt werden.

Der Ausbruch der methodistischen Erweckung in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist wesentlich und maßgeblich der Aufbruch aus einer gesellschaftlichen Lethargie, die den herrschenden status quo nicht mehr radikal hinterfragte und damit die soziale Konstellation zementieren half. Wie am Beginn der Arbeit andeutungsweise gezeigt, waren die Zustände, zumal im Bereich der Kinderfürsorge und -bildung, alles andere als rosig. Doch die gesellschaftsgestaltende Kraft, die dies hätte ändern können und wollen, fehlte. Da wurden Menschen von einer Bewegung des Geistes Gottes ergriffen und gewannen unter diesem Einfluß eine neue, optimistische Weltsicht, den Optimismus der Gnade. Getrieben von neuen Einsichten, die sich ihnen eröffnet hatten, standen sie auf, Dinge zu verändern.

Zu den Einsichten, die sich ihnen in der Verkündigung und im Schriftstudium erschlossen hatten, gehörte die Erkenntnis von der Würde eines jeden Menschen. Der systembedingte (oder besser durch Mangel an System bedingte) Entzug elementarer Bildung entmündigte weite Schichten des Volkes und schloß sie so weithin von der gesellschaftlichen Mitgestaltung aus. Er schuf unnötige Abhängigkeiten und verursachte soziale Tragödien. In dieser Situation erwuchs aus der Einsicht in die Gleichheit der jedem von Gott gegebenen Würde der Wille, durch die Vermittlung von Kenntnissen des Lesens, Schreibens und Rechnens Menschen neues Selbstbewußtsein und die Chance des sozialen Aufstiegs zu geben. Unter dem Einfluß dieser Bildung kam es zur Ordnung familiärer und persönlicher Verhältnisse sowie zu einem neuen Erwachen des sittlichen Bewußtseins.

Für zahlreiche Biographien und ganze Landstriche läßt sich dieser wertestabilisierende Effekt belegen.

Noch grundlegender war jedoch die Einsicht, daß das Stehen in der Welt ein Stehen vor Gott ist; daß wer in dieser Welt bestehen will, vor Gott zu bestehen hat. Jedes Einweisen in die Grundordnung dieser Welt, wie sie ihren Ausdruck in Buchstaben, Zahlen und Gesetzmäßigkeiten findet, muß daher gegründet sein in der Unterweisung in die Heilsordnung Gottes. Diese Verknüpfung bildete die Voraussetzung dafür, jede Gabe als Aufgabe sehen zu können, jeden Zuspruch zugleich auch als Anspruch. So wurde religiöse Einsicht zum Katalysator praktischer Weltverantwortung, Gestaltung der Welt zum Bewährungsfeld der ewigen Hoffnung.

Besonders bemerkenswert für die wesleyanisch-methodistische Erweckungsbewegung ist jedoch die Verknüpfung von ökonomischen und philanthropischen Prinzipien¹⁶¹. Diese Verknüpfung wird greifbar in der Einstellung zum Eigentum und der als damit verbunden erkannten Verantwortung, oder anders ausgedrückt, der Einsicht in den Geschenkcharakter allen Besitzes. In einer Zeit, in der Wohlstand weitgehend dazu genutzt wurde, das eigene Fortkommen abzusichern, wurden mit einem Mal Ressourcen freigesetzt, die anderen ein Weiterkommen ermöglichen sollten. Denn nach Wesleys Auffassung sollte ein Christ, nachdem er das Lebensnotwendige erworben hat, nicht den 'Zehnten' geben, sondern den 'Rest'. Nur durch die Bereitschaft, diesem Grundsatz prinzipiell (wenn wohl auch nicht immer wortwörtlich) zu folgen, war es möglich, aus der 1739 noch jungen und mitgliederschwachen Bewegung heraus verschiedene Schulen zu gründen. Für den Enthusiasmus der ersten Methodisten spricht auch die große Bedeutung, die – gerade in der Sonntagsschulbewegung – von Anfang an dem Prinzip der Freiwilligkeit zukam – der Freiwilligkeit des Dienstes, des Gebens u.a. Der praktizierte Anspruch, in der Nachfolge Jesu sich ganz für andere aufzuopfern, ermöglichte erst die Finanzierung vieler Projekte und hielt durch das anhaltende Engagement einzelner und von Gruppen Bildung und Religion zusammen.

Die von den Bildungsbestrebungen der Erweckungsbewegung ausgehenden Impulse haben weitergewirkt und maßgeblich zum gesellschaftlichen, insbesondere staatlichen Bewußtseinswandel in diesem Bereich beigetragen. 1805 erklärte König George III.: „It is my wish that every poor child in my dominions should be taught to read the Bible“¹⁶². Deutlich wird an diesem Zitat u.a., was viele Schulen, die in christlicher Trägerschaft standen, noch lange Zeit auszeichnete: daß die Bibel das hauptsächliche Lesebuch darstellte. In anglikanischen wie in nonkonformistischen Kreisen wurden dies Impulse weitergetragen, bis mit

161 Warner, S. 209.

162 Bready, S. 355.

dem *Factory Act* von 1833 der Staat erstmals in größerem Umfang in den Bildungssektor lenkend eingriff. Wurde die Arbeit von Kindern in Bergwerken und Manufakturen auch eingeschränkt, so konnte dieser Schritt doch nicht mehr als ein Anfang sein. So bedurfte das britische Schulsystem dringend einer noch stärkeren gesetzlichen Grundlage, die es erst 1870 mit dem *Board School Act* erhielt. Das staatliche System ersetzte jedoch das freie nicht, vielmehr profitierte es ganz enorm von diesem bereits bestehenden System. In den Worten Thomas Chambers:

„Who are they that have brought about this marvelous improvement in the amount of Education given, and in the Educational machinery involved? Who but the members of all the Evangelical Churches throughout the country? Who have filled the Sunday Schools, [...] and, to a great extent, the National Schools, with teachers? Who but the men who have acted from religious motives, and whose conduct has been influenced by the teaching of the Gospel?“¹⁶³.

Der Einfluß der fortdauernden Erweckungen und der von ihnen ins Leben gerufenen Initiativen erlangte also nachhaltige Wirksamkeit. Ebenso spürbar, und keinesfalls versteckt war die Motivation, die Männer und Frauen dieser Bewegung trieb: die selbst erfahrene Liebe Gottes weiterzugeben und sie damit anderen Menschen erfahrbar zu machen.

Die von diesen Männern und Frauen ausgegangenen Impulse sind auch unter den veränderten Bedingungen der Gegenwart wirksam geblieben. Sie finden ihren modernen Ausdruck z.B. in den Bekenntnisschulen freier und kirchlicher Träger. Liegt auf ihnen auch nicht mehr der Druck, stellvertretend für den Staat die breite Bildungsverantwortung zu tragen, so sind sie doch immer noch Angebot und Zeugnis dafür, daß die Zuwendung Gottes dem ganzen Menschen, Kopf und Herz, gilt. Das heißt nichts anderes, als daß der Schöpfer ganz in den Dienst nimmt, was er in seiner Gesamtheit geschaffen hat. Dies zu würdigen und dabei das Ziel der göttlichen Bestimmung im Auge zu behalten, ist Chance und Herausforderung christlicher Unterweisung und Erziehung.

Quellen

The Journal of John Wesley, Standard Edition, vol. I-VIII, ed. Nehemia Curnock, London, 1938 (abgekürzt: Journal)

The Letters of John Wesley, Standard Edition, vol. I-VIII, ed. John Telford, London, 1931 (abgekürzt: Letters)

The Works of John Wesley, vol. I-XIV, ed. Thomas Jackson, Authorized Edition of the Wesleyan Conference Office in London, Nachdruck, Grand Rapids: Zondervan, 1958/59 (abgekürzt: Works)

The Works of John Wesley (Bicentennial Edition), Sermons, vol. I-IV, ed. Albert Outler, Nashville: Abingdon, 1984-87 (abgekürzt: WJW)

163 Zit. bei Bready, S. 361.

Grundlagen und Spannungsfelder adventistischer Erziehungsphilosophie

1. Die amerikanischen Wurzeln der Adventgemeinde

Die Wiege der Adventgemeinden stand in den Neuenglandstaaten der USA. Hier landeten die europäischen Emigranten, die um der Freiheit des Gewissens willen in die neue Welt übersiedelten. Im 'Gelobten Land' angekommen, versuchten sie ihren Glauben in Frömmigkeit und Theologie so auszuleben, wie sie es sich schon immer erträumt hatten. Die auf diese Weise freigesetzte Begeisterung führte zu vielen Erweckungsbewegungen, die sich wellenartig über die USA ausbreiteten. Eine dieser Erweckungen, die Millerbewegung, bereitete den Nährboden für die Entstehung der Adventgemeinden vor.

Die Bewohner der Vereinigten Staaten von Amerika erlebten zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts einen rasanten industriellen Aufschwung, der mit säkularen Reformbestrebungen einher ging. Diese Erfolge ihres way of life verstanden sie ganz in calvinistischem Sinn als die göttliche Antwort auf menschlichen Gehorsam: die Sache Amerikas war die Sache Gottes. Nationales und religiöses Sendungsbewußtsein hatte ihren Grund in der prophetischen Deutung der Demokratie. In diesem Sinn verkündete die zweite große Erweckungswelle, die Second Great Awakening (um 1800) das Friedensmillennium. Besonders die Regierungszeit von Präsident Andrew Jackson (1829-1837) markiert die göttliche Sendung Amerikas, der Menschheit das Glück dieser Erde zu bringen, das aus der Harmonie von Christentum und American way of life bestand.

Der Vater der Millerbewegung, William Miller, ehemals Deist, hatte in der Second Great Awakening zum Bibelglauben zurückgefunden und fing nun an, die Bibel zu lesen und ohne weitere Hilfsmittel (mit Ausnahme einer Konkordanz) zu verstehen. Als Ergebnis seines Bibelstudiums fand er 1818 heraus, das in etwa 25 Jahren die Wiederkunft Jesu in Verbindung mit dem Ende der Welt zu erwarten sei. Seine Ergebnisse formulierte er in 20 hermeneutischen Prinzipien und Glaubensüberzeugungen, mit deren Hilfe er die gesamte Bibel zu verstehen versuchte. „Millers Formulierungen entsprechen denen der orthodox-calvinistisch orientierten Baptistengemeinden seiner Tage“¹. Der wesentliche Unterschied in Millers Aussagen liegt darin, daß er das Friedensmillennium erst nach der sichtbaren Wiederkunft Jesu ansetzte (Prämillennarismus). Diese Überzeugung bildete schließlich einen wesentlichen Grund dafür, daß die traditionell

1 Konrad F. Mueller, Frühgeschichte der Siebenten-Tags-Adventisten. Hildesheim 1978, S. 32.

postmillennaristisch denkenden Denominationen sich immer mehr von den Anhängern der Millerbewegung distanzieren.

Die Väter der Adventgemeinde kamen aus sehr unterschiedlichen Verhältnissen, die meisten von ihnen waren sehr einfache Leute aus der ländlichen Bevölkerung der Neu-England Staaten ohne große Bildung. In einer Studie wurde die Herkunft der Prediger der Millerbewegung untersucht. Von 174 Predigern, die identifiziert werden konnten, waren 44% Methodisten, 27% Baptisten, 9% Kongregationalisten, 9% Presbyterianer, 8% Christian Connection, und eine kleine Zahl von Dänisch Reformierten, Episkopalisten, Lutheranern und Quäkern². Wesentlichen Anteil am schnellen Wachstum der Millerbewegung hatte der Prediger der Christian Connection aus Boston, Joshua V. Himes, der die Vorträge Millers druckte und in großen Auflagen unter Volk brachte.

Als sich nach der Enttäuschung des 22. Oktober 1844 (Christus war nicht wiedergekommen) aus Resten der Millerbewegung eine Gruppe bildete, die nach wie vor von der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft Jesu ausging und als exklusives Zeichen den Sabbat als Ruhetag hielt, brach der Kontakt zu den anderen Gruppierungen der Millerbewegung ab. Die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten war mit ihren wesentlichsten theologischen Aussagen geboren. Interessant ist, daß in dieser Gruppe nun nicht mehr so ein breites Spektrum von Geistlichen der verschiedensten protestantischen Denomination vertraten war, sondern vor allem ehemalige Prediger der Christian Connection: u.a. James White, Joseph Bates, Uriah Smith und John N. Loughborough.

Die Christian Connection, auch einfach Christians (teilweise auch Disciples of Christ) genannt, gehen auf Elias Smith zurück, der ein überzeugter Anhänger Präsident Jeffersons war. Als Yankee und Demokrat edelsten Blutes versuchte er das Evangelium radikal zu vereinfachen. Zwischen 1790 und 1815 baute er eine gleichgesinnte Gruppe auf, die dann bis 1860 wuchs und zu diesem Zeitpunkt mit etwa 200.000 Anhängern in den USA die fünftgrößte Denomination darstellte. Sie forderten im Licht der Amerikanischen und Französischen Revolution ein Christentum ohne den historischen Ballast der Geschichte der christlichen Kirchen auf der Grundlage einer demokratischen Kirche mit einem neuen allgemeinen Priestertum der Gläubigen. Mit Hilfe einer neuen Art der Bibelauslegung müsse jeder Durchschnittsbürger in der Lage sein, das Neue Testament für sich selbst auszulegen. In ihren Gedanken stand das Prinzip einer geordneten Organisation an exponierter Stelle. Sie waren die Ersten, die 1808 eine religiöse Zeitschrift in Amerika druckten. Weil sie in der demokratisch politischen Kultur einen Eckstein ihres Glaubens sahen, opponierten sie gegen die Sklaverei und Alkoholmißbrauch und proklamierten die Mäßigkeitsbewegung. Gemeinsam

2 Donald W. Dayton, Robert K Johnston (Hg.), *The Variety of American Evangelicalism*. Downers Grove 1991, S. 58.

praktizierten sie die Fußwaschung im Zusammenhang mit dem Abendmahl und befürworteten die Rolle von Frauen in ihrer Denomination³.

Die Väter der Adventgemeinde waren zutiefst Amerikaner des beginnenden 19. Jahrhunderts. Tief religiös und ursächlich demokratisch fühlten sie sich den Werten verbunden, die den modernen Nordstaatler ausmachten: Christentum des Verstandes und der Tat auf der Grundlage des allgemeinen Priestertums der Gläubigen, Verfechter des ganzheitlichen Bildungs- und Erziehungsideals, aktive Unterstützer für die Gleichberechtigung der Geschlechter, der Antisklaverei-, und der Mäßigkeitsbewegung, Diese Grundlagen stellen in Verbindung mit der Dringlichkeit der Naherwartung der Wiederkunft Christi ein wesentliches Motiv der adventistischen Erziehungsphilosophie dar.

2. Die Entstehung des adventistischen Erziehungswesens

2. 1. Das gedruckte Wort

Mitte November 1848 beauftragte Ellen White ihr Mann mit der Herausgabe einer eigenen Zeitschrift, nachdem ihr die Notwendigkeit des gedruckten Wortes in einer Vision deutlich geworden war. Acht Monate später erschien die erste Nummer der Zeitschrift *Present Truth*, (später *Review and Herald*). Schon bald folgten weitere Zeitschriften, Traktate und Bücher, die sich vor allem an die zerstreut lebenden Anhänger der Millerbewegung richteten. Im Prozeß der Eini-gung und Zusammenführung spielten die Druckerzeugnisse eine nicht unwesentliche Rolle.

Nach wechselnden Umständen etablierte sich der erste adventistische Verlag 1861 in Battle Creek, Mich. Schon bald kamen weitere Verlage hinzu. Kolpor-teure verkauften die Publikationen und sorgten auf diese Weise für eine weite Verbreitung adventistischer Überzeugungen.

1852 empfand James White bei den Kindern der Adventgläubigen einen Mangel an speziell adventistischem Wissen. Daraufhin konzipierte er Bibelbe-trachtungen, bei denen durch Fragen und Antworten biblisches Wissen erlernt und überprüft werden konnte. Trotz der guten Absicht eigneten sich die ersten Bibelbetrachtungen nicht für Kinder. Weil aber die Eltern an dem angebotenen Material Interesse fanden, verwendeten sie es im Gottesdienst. So bildete sich die Sabbat- oder Bibelschule als erster Teil des adventistischen Gottesdienstes. Hier geschah Glaubensunterweisung, vor allem in Bezug auf die rational zu erf-assenden Glaubensinhalte. Im Laufe der Zeit veränderte die Sabbat- bzw. Bibel-schule ihren Charakter von einer Unterweisung hin zu einem Bibelgespräch.

Auf diese Weise bildeten die Publikationen einen wesentlichen Bestandteil zur Bildung und Erziehung innerhalb der Gemeinden, zum Gemeindeaufbau, aber auch für missionarische Bemühungen. Wo immer Neuland betreten wurde,

3 Nathan O. Hatch, *The Democratization of American Christianity*. New Haven 1989, S. 68-81.

etablierte die Gemeinschaft wenn möglich eine Verlagszweigstelle, in der Literatur in der Landessprache angeboten wurde⁴.

2.2. Allgemeine Reformgedanken früher Adventisten

Eine der einflußreichsten Persönlichkeiten der frühen Adventgemeinden war Joseph Bates, ein früherer Kapitän und Schiffseigner. Nach seiner Bekehrung im Jahr 1826 setzte er sich intensiv für die Verwirklichung sozialer Reformen ein (Abschaffung der Sklaverei, Lebensreform, Erziehung der Jugend). 1827 gründete er einen der ersten Enthaltsamkeitsverbände von Alkohol und Tabak in den USA. Wenige Jahre danach betonte er gesunde Ernährung. Joseph Bates ist der Typus eines amerikanischen Reformers, der ausgehend von demokratischem Grundverständnis, die Idee der Reform in die verschiedensten Bereiche des öffentlichen Lebens hineintragen wollte. Wie James White, der u.a. als öffentlicher Redner für die Antisklavereibewegung auftrat, ebenso John Byington (1863 erster Präsident der General-Konferenz der STA), praktizierten und unterstützten sie die verschiedensten Reformabestrebungen (u.a. Schulreform, Gefängnisreform).

Allerdings unterschieden sich nach 1844 die Reformgedanken früher Adventisten in einem wesentlichen Punkt von den allgemeinen Bestrebungen der Gesellschaft. Während jene die amerikanischen Reformen vor dem Hintergrund des Postmillennarismus, – des goldenen Tausendjährigen Reiches hier auf Erden, – erwarteten, lag bei den frühen Adventisten die Motivation für ihre Reformvorstellungen wesentlich in einem anderen Bereich. Mit Hilfe der verschiedensten Bestrebungen konnte zur Vorbereitung der Mission, zur ganzheitlichen Gesundung des Menschen beigetragen werden.

2.3. Lebensreform als Bestandteil der Erziehung

Im Jahr 1862 erkrankte James White schwer infolge von Überarbeitung und einseitiger Ernährung. In einem Sanatorium in Dansville, New York, lernte er die Anwendung natürlicher Mittel wie Wasser, Sonne und frische Luft zur Rekonvaleszenz kennen. In diesem Zusammenhang wurde seine Frau in einer richtungsweisenden Vision auf die Bedeutung gesunder Lebensweise hingewiesen. Ihr Mann könne von Gott keine Heilung erwarten, solange er bewußt die Gesetze der Natur mißachtet. Es sei die Pflicht jedes Christen, nicht nur auf seine eigene Gesundheit zu sehen, sondern darüber hinausgehend auch seine Mitbürger auf gesundes Leben hinzuweisen. Nach dem Vorbild des Sanatoriums in Dansville, in dem James White gepflegt worden war, errichtete die Gemeinschaft 1866 ein eigenes Sanatorium unter Leitung von John Harvey Kellogg.

⁴ In Deutschland existierte seit 1889 die Internationale Traktatgesellschaft in Hamburg mit zeitweise etwa 20 europäischen Zweigniederlassungen.

Ellen White verlieh der Gesundheitsreform eine theologische Komponente: Wenn Jesus Christus im Wort Gottes als unser großer Arzt bezeichnet wird, dann muß dieser Aspekt auch Teil der Verkündung sein. Sie erweiterte den Gedanken der Gesundheitsreform auf weitere Lebensbereiche und schloß auch Ernährung, Erziehung und allgemeine Prophylaxe mit ein. Damit war der Grundstein für Sanatorien gelegt, in denen die Patienten nicht nur gesund werden sollten, sondern auch lernen konnten, gesund zu leben. Daraus entwickelte sich ein Zweig mit verschiedenen Sanatorien, mit Gesundkostwerken zur Herstellung vegetarischer Nahrungsmittel und mit Trainingsprogrammen, wie z.B. der Fünf-Tage-Plan für die Raucherentwöhnung, zur Gesundheitsprophylaxe. All diese Komponenten stellten kaum etwas generell Neues dar, neu war die geistliche Ausrichtung.

2.4. Medizinische Betreuung und Ausbildung

Neben den Sanatorien entwickelten sich nach wenigen Jahren erste Krankenhäuser, die auch die Ausbildung von Pflegepersonal übernahmen. Mit der Aussendung von Ärzten in die Missionsgebiete erweiterten sich die Aufgabenbereiche der medizinischen Institutionen. Gleichzeitig erfolgte damit eine erneute Verknüpfung im Rahmen der ganzheitlichen missionarischen Ausrichtung. Es scheint, daß im Verlauf eines ersten Einbruchs der unmittelbaren Parusieerwartung gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts, gerade der Bereich der ärztlichen Mission adventistischen Jugendlichen sehr attraktiv erschien. Als Ergebnis beschäftigten die medizinischen Organisationen innerhalb der Gemeinschaft um die Jahrhundertwende „mehr Mitarbeiter als alle anderen Zweige der Gemeinschaft zusammen. Etwa 2.000 Personen waren im medizinischen Werk tätig und rund 1.500 in den anderen Bereichen“⁵.

3. Die Entwicklung von Schulen und Lehranstalten

Trotz mehrfacher Versuche seit 1853, gemeinschaftseigene Grundschulen ins Leben zu rufen, konnte sich keine dieser Gründungen mehrere Jahre etablieren. Eine Ursache dafür lag in fehlende Verständnis, das die Gemeindeglieder allgemeinbildenden Schulen entgegenbrachten. Stellvertretend steht die Frage eines Adventisten aus dem Jahr 1862: „Ist es richtig und konsequent, wenn wir, die wir von ganzem Herzen an das baldige Kommen unseres Herrn glauben, unseren Kindern Bildung zu geben suchen? Falls ja, sollten wir sie dann zur Bezirks- oder Stadtschule schicken, wo sie doppelt soviel Böses wie Gutes lernen?“⁶

Erst als die Prediger der ersten Generation der Gründungsväter der Adventgemeinde ausstarben, kam der Gedanke einer gemeinschaftseigenen Schule erneut intensiv ins Gespräch. Dabei ging es mehr um eine Predigerausbildung und nicht sosehr um allgemeine Schulen. Bei der Gründung des ersten Colleges 1874

5 George R. Knight, In Erwartung seines Kommens. Hamburg 1994, S. 102.

6 Ebd. S. 70.

galt als Maxime der Ausbildung: Die Aufgabe der Schule besteht darin, die Bibel, besonders in dogmatisch-prophetischer Auslegung, zu lehren. Daneben sollten alle Fähigkeiten, die zur Verkündigung notwendig sind, in das Lernen mit einfließen. Ellen White plädierte in diesem Zusammenhang für eine Erziehung zur Ausgewogenheit der geistigen, körperlichen und geistlichen Kräfte und die Notwendigkeit der praktischen Erziehung, die die körperliche Arbeit mit dem akademischen Lernen verbindet.

Trotz der gutgemeinten Ratschläge konnte niemand diese Gedanken umsetzen. Das erste College stand ganz in der allgemeinen amerikanischen Tradition und lehrte u.a. vier bis sechs Jahre den Umgang mit griechischen und lateinischen Klassikern. Dieses Programm empfanden viele Adventisten als 'philosophischen Verrat' an den Gemeinden. Daraufhin mußte die Schule 1882 schließen.

Bei der Wiedereröffnung im darauffolgenden Jahr versuchte man aus den Erfahrungen der Vergangenheit ein Reformprogramm umzusetzen, das in gleicher Weise auch auf Mittel- und Grundschulen anwendbar sein sollte. Aber erst in den neunziger Jahren konnte in Australien ein College eingerichtet werden, bei dem alle diese Reformvorschläge Berücksichtigung fanden. „Die in ländlicher Umgebung gelegene australische Schule mit ihrer Betonung geistlichen Lebens, mit ihrem Programm von Studium und Arbeit und mit ihrer Orientierung am Dienst entwickelte sich unter Leitung ihrer reformerischen Gründer zu einer Modellschule“⁷. Nach dem Vorbild dieser Schule gründeten die deutschen Adventisten 1899 Friedensau.

Die Erfolge des Avondale-College in Australien bildeten eine wesentliche Motivation für den Aufbau ähnlicher Lehranstalten überall in der Welt. Fast zeitgleich schossen Grund- und Mittelschulen wie Pilze aus dem Boden. Während die Gemeinschaft 1896 achtzehn Grundschulen unterhielt waren es 1910 bereits 594.

Der Aufbau des Schulwesens steht in direktem Zusammenhang mit massivem Wachstum adventistischer Missionen in aller Welt. Während sich die frühen Adventisten fast ausschließlich auf sich selbst und ihr Land beschränkt hatten, fühlten sie vor allem nach 1888 mehr Verantwortung für die Welt. Auch hier hatte der Aufruf von Dwight L. Moody Früchte getragen, der 1886 Studenten zu einer Freiwilligen-Bewegung für die Außenmission aufrief. Sein Motto: 'Evangelisierung der Welt in dieser Generation' traf genau das Anliegen der Adventgemeinden. Verstärkt durch die Dringlichkeit der Botschaft wegen der unmittelbar bevorstehenden Parusie waren es vor allem junge Adventisten, die in bisher unbetretene Gebiete vordrangen. Wo immer sie hinkamen, versuchten sie

7 Ebd. S. 90.

neben dem Aufbau von Gemeinden Institutionen zu errichten und bauten Schulen, Verlagshäuser und Krankenhäuser.

Das schnelle Wachstum adventistischer Missionen ließ den Schulen neue Aufgaben zukommen. Nun ging es nicht nur um die Ausbildung der Prediger, sondern auch um alle Berufe, die in der Mission benötigt wurden: Missionsärzte, Missionskrankenschwestern, Missionshandwerker, Missionslehrer, Missionskolporteuere, Missionsbuchhalter usw. Nicht umsonst nannte sich Friedensau damals Missions- und Industrieschule. Für die Breite des Spektrums der auszubildenden Berufe galt als Grundsatz: „Wahre Erziehung [...] bezieht sich auf die Ganzheit der menschlichen Existenz. Sie besteht in einer harmonischen Entwicklung der körperlichen, geistigen und geistlichen Kräfte. Sie bereitet den Schüler zum freudigen Dienst in dieser Welt und zum höheren Dienst in der zukünftigen Welt vor“⁸.

Auch hier standen die Väter des Erziehungswerkes ganz in der amerikanischen Tradition. Ähnliche Schulprojekte gab es bereits. Die Brüdergemeinde hatte in Bethlehem, Pennsylv. bereits früher Landwirtschaft als Ausbildungsfach im Programm und auch das methodistische Cokesbury College lehrte anstelle von Sport Gartenarbeit und Schreinerei. Ebenso galt es als Erziehungsgrundsatz, daß Schüler höherer Schulen einen Teil ihrer Zeit mit praktischer Arbeit ausfüllen sollten. Einerseits diente das der Erhaltung ihrer Gesundheit und daneben wurden die Studenten in die Lage versetzt, selbst etwas zum Erwerb des Schulgeldes beizutragen. Der Erfolg adventistischer Schulen liegt ohne Zweifel auch hier in der Dringlichkeit, die der adventistischen Verkündigung zugrunde liegt.

4. Spannungsfelder im Erziehungsbereich

Jede Institution trägt in sich das Bestreben zur Verselbständigung. Obwohl die Erziehungseinrichtungen als Ausbildung zur Praxis gegründet wurden, zeigt gerade die Entwicklung des medizinischen Werkes unter Leitung von John H. Kellogg deutlich, welche Spannung entstehen kann, wenn eine Institution nur auf den eigenen Ausbau bedacht ist. In wirtschaftlich schwierigen Zeiten stehen gleiche Institutionen in der Gefahr, durch Profilierung einerseits Studenten anzuwerben, andererseits aber sich untereinander umso deutlicher abzugrenzen.

In jeder missionarisch orientierten Gemeinde stellt sich die Frage nach der Relevanz der Erziehungseinrichtungen. Bei einem zu großen Praxisbezug leidet in jedem Fall eine gründliche theoretische Ausbildung. Werden die Gewichte vertauscht, entziehen die Gemeinden als Praxisfeld den Ausbildungsstätten das Vertrauen. Markantes Beispiel dafür in der Geschichte der Adventgemeinden ist in den zwanziger Jahren die Zeit des Übergangs von der Generation der letzten

8 Don F. Neufeld (Hg.), *Seventh-day Adventist Encyclopedia*. Washington D.C 1976, S. 417.

Pioniere (Arthur G. Daniells) zur Generation der Missionare, die alle Ausbildung nur noch unter dem Maßstab des Gemeindegewachstums beurteilten.

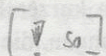
„Es ist die Aufgabe wahrer Erziehung, dieses Vermögen zu entwickeln: die Jugend zu selbständig denkenden Menschen heranzubilden und nicht zu Nachplapperern fremder Gedanken. Man weise die Schüler auf die Quellen der Wahrheit hin, auf die weiten Gebiete, die sich in Natur und Offenbarung der Forschung auftun, statt ihr Studium auf das zu beschränken, was Menschen gesagt oder geschrieben haben. Man lasse sie über die großen Gegebenheiten Pflicht und Bestimmung nachsinnen – so wird ihr Verstand sich ausweiten und kräftigen. Statt gelehrter Schwächlinge können die Lehranstalten dann Männer ins Leben hinaussenden, die selbständig denken und handeln können, Männer, die Meister und nicht Sklaven der Verhältnisse sind, Männer, die sich durch Weite des Gesichtskreises und Klarheit des Denkens auszeichnen und den Mut der eigenen Überzeugung besitzen.“⁹

In einer Bewegung sind diese guten Worte leicht verständlich. Wenn sich aber Lehrvorstellungen und Strukturen verfestigen, sind selbstständige Denker nicht immer erwünscht. Weil es in der Natur der Sache liegt, daß Schulen die Möglichkeit bieten müssen, Gedanken und Fragen auszusprechen, zu durchdenken und zu prüfen, sind Spannungen zwischen autoritären Führungspersönlichkeiten und Ausbildungsstätten vorprogrammiert.

Seit den siebziger Jahren dieses Jahrhunderts unterhält die Adventgemeinde in verschiedenen Teilen der Welt eigene Universitäten. Doktor- und Magistergrade ermöglichen es den Absolventen schnell in die Mittelschichten des Landes einzusteigen und direkte Verantwortung, teilweise in Regierungskreisen ihrer Länder, zu übernehmen. Für eine Gemeinde, die sich in der Vergangenheit immer im biblischen Bild einer verfolgten Minderheit der wahrhaft Gläubigen gesehen hat, ergeben sich nun völlig veränderte Fragen der Staatsethik.

Das große Wachstum adventistischer Erziehungseinrichtungen zu Beginn dieses Jahrhunderts stand in direktem Zusammenhang mit der Motivation der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft Jesu. Eine zweite, dritte und vierte Generation adventistischer Kinder kann diese Erfahrung nicht einfach ererben.

9 Ellen G. White, *Erziehung*. Hamburg 1975, S. 15.



Die Brüdergemeine zwischen Bildungsbegeisterung und Bildungsfeindlichkeit

Es ist heute fast kaum mehr nachzuvollziehen, welche Fortschritte der Pietismus im Bildungswesen – und das nicht nur in Deutschland – bewirkt hat. Neuere erziehungsgeschichtliche Studien über das 18. Jahrhundert bringen immer noch bis dahin unbekannte oder vergessene Erkenntnisse zutage, aus denen hervorgeht, daß der erste Schritt zur Modernisierung des Lehrplans an dieser oder jener Schule von einem in Halle ausgebildeten Theologen ausging. Der religiöse Eifer der Pietisten hinterließ jedoch zu oft Ressentiments, die ihre reformerischen Verdienste überschatteten.

Innerhalb dieser, aus dem Pietismus hervorgegangenen Bildungsreform entwickelte sich das herrnhutische Erziehungswerk ohne je eigenen Modellcharakter zu beanspruchen. Während August Hermann Franckes Waisenhäuser viele Besucher dazu anregten, sich am Heimatort um ähnliche Einrichtungen zu bemühen, blieben die herrnhutischen Erziehungsanstalten Institutionen, die sich nicht nachahmen oder verpflanzen ließen. Sie waren an eine bestehende Gemeinde gebunden, sollten in ihr geistliches Leben integriert sein. Dieser Faktor ist in der modernen Bildungs- und Jugendgeschichte kaum in seiner vollen Bedeutung gesehen worden, da die meist kleinen herrnhutischen Publikationen im Zeitalter einer wachsenden Säkularisierung – ich meine damit das 19. Jahrhundert – zu wenig Beachtung fanden¹.

Ein lange umstrittenes Problem war die Wissensvermittlung, eine Frage, die bereits zwischen Luther und Melanchthon zu Meinungsverschiedenheiten geführt hatte. Für Graf Zinzendorf, den Erneuerer der Alten Böhmisches Brüder-Unität, war die Bibel und ihre Berichte über die frühchristlichen Gemeinden die Richtschnur. Sie enthält jedoch keine Aussagen über Schulen, Erziehungsanstalten, Bildungsgänge. Welche Wege sollten also beschritten werden in der Kindererziehung? Es gab kein Vorbild, außer den hallischen Schulen, deren mancherlei Mängel Zinzendorf selbst kennengelernt hatte.

Wenn Zinzendorf sich nur sporadisch und häufig widersprüchlich zu Erziehungsfragen äußerte, so ist das zwar teilweise in seiner Neigung zu spontanen Stellungnahmen begründet, und seinem Vertrauen in die eigene Intuition. Dahinter wird aber auch sichtbar, wie schwierig die Beschreitung neuer Wege im Erziehungswesen im Feudalstaat war. Das ist heute, nach annähernd zweihundert Jahren staatlichen Schulwesens nur noch auf dem Hintergrund genauer histori-

1 W.H.G. Armytage, *The German Influence on English Education*, London 1969, nennt die herrnhutische Erziehung „the real origin of ‘progressive’ education in a structured environment“, S. 7.

scher Quellenanalyse darstellbar. Doch genügt ein kurzer Blick auf die Erziehung des Vaters von Zinzendorf, um die Veränderungen, die der Sohn eher unsicher und halb ungewollt im Geist der von ihm so entschieden bekämpften Aufklärung anbahnte, bewerten zu können: Der Vater hatte als Sohn eines Religionsflüchtlings aus Österreich keine Aussicht, sein Erbe antreten zu können und im Dienst des Kaisers ein Amt am Hof, beim Militär oder im diplomatischen Dienst zu erhalten. Nur die Verbindungen der Familie zum sächsischen Hof ermöglichten eine standesgemäße Erziehung am prachtliebenden kursächsischen Hof und den Besuch einer der führenden Fürstenschulen der Zeit, der neu gegründeten Ritterakademie in Turin.

Der Sohn, Nikolaus Ludwig Graf Zinzendorf, erhielt dagegen eine bürgerliche Erziehung in Halle, wo Francke die Adelsprivilegien in erster Linie als Pflicht zum Vorbild verstanden sehen wollte. Klagen über die hemmungslose Verschwendungssucht des Adels, Korruption, schrankenlosen Egoismus und erschreckende Unbildung ziehen sich durch das ganze Jahrhundert. An den Fürstenhöfen begann man unterdessen, im Zuge des beginnenden Merkantilismus, befähigte Bürgerliche mit Führungsaufgaben in der Verwaltung, vor allem dem Kirchen- und Schulwesen, vom Adel als Berufstätigkeit verschmäht, zu betrauen. Das Heereswesen und die Diplomatie blieben dagegen weiterhin Domäne des Adels. Der große Freundeskreis, den Zinzendorf nach anfänglicher Ablehnung unter dem pietistischen Adel gewann, bedeutete daher, daß diese Schicht nicht nur das Werk der Brüder unterstützte, sondern auch ihre Kinder in den ursprünglich nur für Gemeinkinder gedachten Erziehungsanstalten unterzubringen suchte. Dazu kam eine Anzahl von Familien aus dem aufsteigenden Bildungsbürgertum im Inland und Ausland sowie zahlreiche Familien der unteren Stände, die sich zu den neu entstehenden Sozietäten hielten, also der Diaspora. Die Aufnahmebedingung – Übergabe an die Gemeinde und Verzicht auf die elterlichen Erziehungsrechte – war durchaus sinnvoll, denn das Ziel der Gemeinde war es nicht, vorübergehend Erziehungsaufgaben wahrzunehmen. Sie war jedoch auch unrealistisch, da viele Eltern im Lauf der Jahre ihre Meinung änderten.

Eine ganze Anzahl von Eltern war mit den bisherigen Erziehungs- und Bildungsmöglichkeiten für ihre Kinder unzufrieden. Die Ritterakademien, oft mit modernen Lehrplänen, waren zu kostspielig, der Unterricht an den öffentlichen Schulen mangelhaft. Vielen galt die private, häusliche Erziehung als die einzige Alternative, obgleich der verantwortungsbewußte, gebildete Hauslehrer nicht leicht zu finden war. Eine Unterbringung an gut geführten Lateinschulen stieß dagegen oft auf die Schwierigkeit einer zuverlässigen Aufsicht außerhalb der Schulzeit. Pfarrer und Lehrer nahmen Schüler in Pension, ihr Platz war jedoch meist eng begrenzt. Die Schulen der Gemeinde boten dagegen beides: eine auf das einzelne Kind eingehende christliche Erziehung, sorgfältige Behütung vor nachteiligen Kontakten und einen Unterricht, der auf nützliches Wissen abzielte.

Zinzendorfs Skepsis gegenüber einer systematischen Wissensvermittlung bildete freilich ein retardierendes Element. Was Francke und nach ihm Zinzendorf anzielten, war eine Reform der Kirche, in unserer Zeit würde man von einer moralischen Aufrüstung sprechen. Welche Rolle konnte und sollte die Bildung dabei aber spielen? Martin Luthers berühmte Aufrufe hatten vor allem der Einrichtung von evangelischen Lateinschulen gegolten, der Heranziehung evangelischer Juristen, Mediziner und natürlich Theologen. Zinzendorf dagegen hoffte auf eine geistliche Elite, die den Verkündigungsauftrag als ihre einzige Berufung begriff. Der einfache Mensch, der sich ganz einem kindlichen Gottesglauben überließ, wie es die Bibel forderte, war das eigentliche Erziehungsideal. Die Schulen sollten eine neue Auslese heranbilden, sich nicht an die Begabten wenden, sondern „Prophetenschulen“ sein. Das Kind sollte vom Augenblick der Geburt in die Gemeinde integriert sein durch die totale Gemeinschaftserziehung. Die schulische Bildung mußte zurücktreten, von ihren Mängeln war Zinzendorf zu tief überzeugt. Da er selbst in einem kultivierten Haus aufgewachsen war, Mutter und Großmutter zu den gebildeten Frauen der Zeit gezählt wurden, ging er unbewußt davon aus, daß das begabte Kind sich Wissen von selbst, nebenher erwerben würde. Der Typus des neuen Menschen, des Wiedergeborenen, den die Gemeinde als auserwähltes Volk Gottes versinnbildlichte, durfte durch intellektuelle Anreize nicht verdorben werden. Zu häufig warnte die Bibel vor der Überschätzung menschlichen Wissens, vor der Gefahr des geistigen und geistlichen Hochmuts. Den Bußkampf des Pietismus hatte Zinzendorf durch seine mitreißenden Predigten von der angebotenen Gnade Gottes überwunden, an dem zweiten zentralen Gedanken des Pietismus, der Demut, hielt er jedoch fest. Daher neigte die Gemeinde dazu, jede besondere Begabung gleichzeitig als eine latente Gefahr zu betrachten, die unvermerkt zum Ehrgeiz führen mußte. Aus der Überzeugung, daß Gott zur rechten Zeit den Weg zeigen würde, entwickelte sich die Neigung, die Gefahren des Dilettantismus unterzubewerten. Bestärkt wurde die Gemeinde darin durch die beispiellosen Erfolge des Missionswerks, das im 18. Jahrhundert große Teile der Öffentlichkeit mit Bewunderung verfolgten, nicht zuletzt der junge Goethe, der in Frankfurt die Berichte der kränkeldnen Katharina v. Klettenberg vorlas.

Die junge Generation sollte die Unterwerfung unter die hohen Ziele der Gemeinde, unter ihre Ordnung und ihre Anordnungen so verinnerlichen, daß ihr jeder Verzicht auf persönliche Wünsche und Neigungen zur Selbstverständlichkeit wurde.

Hier wird eine überraschende Nähe Zinzendorfs zur großen Erziehungsutopie Platons sichtbar, die europäisches Erziehungsdenken bis in unsere Gegenwart bestimmt hat. Plato forderte die Erziehung zum Wohl des Ganzen durch die Weisen und Tugendhaften, nicht durch die Eltern. In seinem berühmten Werk 'Der Staat' ist die Partnerwahl nach eigenem Ermessen ausgeschlossen. Es fin-

den vielmehr alljährliche Vermählungen nach eigenen Auslesegesetzen statt. (Auf die ursprünglich vorgesehene Eugenik hatte Plato bekanntlich später verzichtet). Eine Elternbindung der Neugeborenen sollte von vornherein verhindert werden, ihre Betreuung ausgewählten Personen übertragen werden, gefolgt von der anschließenden gemeinschaftlichen Erziehung der Kinder und Jugendlichen zu den Tugenden der Antike, deren Verfall zum Untergang Athens geführt hatte.

Diese Utopie, ein sprachlich und literarisch unerreicht gebliebenes Meisterwerk, hat eine ganze Reihe von christlichen Gesellschaftsutopien späterer Jahrhunderte befruchtet, man denke nur an Thomus Morus oder Campanella oder die Christianopolis eines Valentin Andreae. Plato hatte eine Aristokratie des Geistes vor Auge, der tugendhaften Philosophen, die kraft ihrer Einsicht und Askese, soweit es um materielle Dinge ging, das Wohl der Gemeinschaft allem anderen überordnen würden. Zinzendorf dagegen dachte nicht an eine Aristokratie des Geistes, sondern der christlichen Werte. Er verband den urdemokratischen Gedanken des Christentums mit dem Ausleseprinzip, dem alttestamentarischen Bild vom auserwählten Volk Gottes, das sich aus allen Schichten und Nationen rekrutierte. Heirat und Zeugung, die ganz im Geist der Ausbreitung des Reiches Christi vollzogen wurden, sollten eine neue Elite hervorbringen. Streng behütet vor allen Verführungen würde diese Jugend nichts anderes wünschen, als selbst nur dem großen Ziel zu leben.

Von der Faszination dieses hohen Ideals waren auch engagierte Erzieher und Eltern ergriffen. Realistische Einsichten gewannen freilich nach und nach an Gewicht: Für die Mission, das große Anliegen Zinzendorfs, das er mit beispiellosem Weitblick, wenn auch oft mit der Ungeduld des Pioniers vertrat, brauchte man Menschen, die sowohl Härten und Entbehrungen verkraften, wie auch praktische Kenntnisse anwenden konnten. Der Übergang in 'die Welt' verlangte Charakterfestigkeit, Fähigkeit zum Verhandeln, Bereitschaft und Vorbildung für das Erlernen fremder Sprachen, Geduld im Umgang mit fremden Kulturen. Die von Zinzendorf so häufig geforderte Kindlichkeit durfte nicht trivialisiert werden, das wurde schließlich erkannt.

Ein weiteres Problem war die Adelserziehung. Welches Berufsbild sollte für den Adel zugrunde gelegt werden? Wenn Adlige und Bürgerliche gemeinsam erzogen wurden, wie das der Fall war, so mußten die im Feudalstaat für den Adel geltenden Umgangsformen und gesellschaftliche Gewandtheit berücksichtigt werden. Kenntnisse für die Verwaltung der Güter und eine Einführung in die Architektur waren unentbehrlich neben Grundkenntnissen der lateinischen Sprache, die in der Jurisprudenz nach wie vor dominierte, und des Französischen als der Umgangssprache in Adelskreisen. Auf die 'gelehrte' Bildung konnte also nicht verzichtet werden.

Zwei erfahrene Pädagogen, Polykarp Müller (1685-1747) und Paul Eugen Layritz (1707-1788) suchten Zinzendorfs Neigung zu Improvisationen bei der

Durchführung seiner Anweisungen vorsichtig zu entschärfen. Sein Mißtrauen gegen alle Gelehrten ließ ihn in aller akademischen Bildung Gefahren sehen. Obwohl er sich bewußt war, daß die Gemeinde auch diese Kräfte brauchte und daß sie aus ihren eigenen Reihen, den eigenen Bildungsinstituten kommen mußten, neigte er dazu, der religiösen Erziehung Prioritäten zu Lasten der Wissensvermittlung einzuräumen. Das pietistische Arbeitsethos trat zurück hinter einer überhand nehmenden Neigung zur Schwärmerei.

Erst die sich 1750 offenbarende Schuldenkrise führte zu einem Umschwung im Erziehungswesen, bei dem Paul Eugen Layritz sein ganzes hohes organisatorisches Können entfaltete. Die Schulen erhielten eine neue Struktur. Begabung und individuelle Neigung wurden stärker berücksichtigt, die totale Gemeinschaftserziehung wurde aufgehoben. Beim Tod Zinzendorfs 1760 war dieser Prozeß der Umstrukturierung noch nicht abgeschlossen und ging durch eine schwierige Periode strenger Einsparungen und einer bisher abgelehnten Planung. Auch die Gemeinde mußte erst lernen, daß Erziehung eine zu bezahlende Arbeit war.

Bei der sich allmählich herausbildenden Dreigliederung des Bildungssystems machten die beiden höheren Bildungsinstitute, das Pädagogium und das Seminar, die meiste Sorge. Der große Andrang von auswärtigen Studenten hatte den Gedanken an die Möglichkeit, daß dieser Zulauf eines Tages nachlassen könnte, außer Sicht geraten lassen. Es wurde deutlich, daß der Nachwuchs aus den eigenen Reihen sorgfältiger ins Auge gefaßt werden mußte. Ein Pädagogium war zwar schon frühzeitig unter der Leitung von Polykarp Müller entstanden, seine häufige Verlegung und Neuordnung hatte aber verhindert, daß seine eigentliche Funktion im herrnhutischen Bildungswerk klar festgelegt wurde. Erst mit dem noch zu Zinzendorfs Lebzeiten gefaßten Beschluß, zwei Unitätsanstalten einzurichten, wurden die Weichen neu gestellt. Unbemittelte, aber begabte Gemeinkinder sollten mit Stipendien gefördert werden, denn nur bei ihnen war die Gewißheit gegeben, daß sie nach erfolgreichem Abschluß des Seminars in den Gemeindienst eintreten würden. Bei Selbstzahlern konnte man nur darauf hoffen, eine Sicherheit war nicht gegeben, wenn die Väter bereit waren, ein Studium außerhalb zu bezahlen. Für die zukünftigen „Gemeindienen“ war ein Studium außerhalb nur in ganz seltenen Ausnahmefällen – etwa bei Ärzten oder Juristen, die nur in kleiner Zahl benötigt wurden – zugelassen; die Theologen sollten ganz innerhalb der eigenen Grundsätze und Lehrinstitute erzogen und gebildet werden.

In der Zeit der räumlichen Neuordnung der Gemeinde, nach der Aufgabe des Herrnhaag ab 1750, waren die verschiedenen Kinderanstalten in Großenhennersdorf, in dem von Katharina Henriette v. Gersdorff gestifteten Waisenhaus, einem ehemaligen Schloß, zusammengefaßt worden. Hier erlebte das spätere Pädagogium seine Inkubationszeit unter der Leitung von Layritz, lange Zeit ein Bewunderer der hallischen Lehrerbildung, bis das Pädagogium 1760 nach Niesky ver-

legt wurde. Ursprünglich sollten die Schüler des Pädagogiums aus der Knabenanstalt der Unität hervorgehen, d.h. der frühere Grundsatz einer geistlichen Auslese sollte fortgesetzt werden. Damit wäre aber die Zahl der Pädagogiumsschüler von vornherein stark eingeschränkt gewesen. So wurde stillschweigend die Vorbildung an anderen Schulen in herrnhutischer Trägerschaft anerkannt. Dazu gehörten um 1770 in Deutschland Gnadenberg, Neusalz und Gnadenfrei in Schlesien, Herrnhut und Klein Welke in Sachsen, Ebersdorf und Neudietendorf in Thüringen sowie Neuwied im Rheinland. In Dänemark war es Christiansfeld, in Holland Zeist und in England Fulneck, neben einer Reihe von kleineren Schulen. An diesen Orten waren aus kleinen Anfängen Ortsschulen für die Elementarbildung entstanden; Pensionäre wurden nach eingehender Prüfung der religiösen Ausrichtung in die Schwestern- oder Brüderhäuser aufgenommen, bis sich bei steigender Nachfrage daraus Pensionsanstalten entwickelten. Die Schwesternhauspensionate blieben noch bis in unser Jahrhundert bestehen; sie waren eine Art 'finishing school' im Stil der Schweizer Töchterschulen, da viele Eltern eine Vertiefung der Allgemeinbildung ihrer Töchter wünschten, wenn die eigentliche Schulbildung mit 14 bis 15 Jahren abgeschlossen war. Begabte Jungen konnten von diesen Schulen in das Pädagogium nach Niesky geschickt werden, vorausgesetzt, die Finanzierung war gesichert oder ein Stipendium verfügbar. Sprachenprobleme gab es nicht, die Schüler lernten Deutsch in kurzer Zeit.

Festgehalten wurde am Prinzip einer stark individualisierten Erziehung, d.h. die Schüler wurden in altersgleichen Gruppen von 8 bis 14 Jungen bzw. Mädchen zusammengefaßt und rund um die Uhr betreut. Das bedeutete eine sehr intensive Arbeit für die Lehrer, die sich zu zweit in den Dienst teilten. Alle Lehrer waren ledig, eine Verheiratung wurde erst gestattet, wenn sie in eine Stelle berufen wurden, die den Unterhalt einer Familie ermöglichte. Innerhalb des Schulwerks waren dies nur die Leiterstellen. Da aber die Zahl der am Seminar vorgebildeten Theologen nicht ausreichte, wurden für die Beaufsichtigung Handwerkerbrüder eingesetzt, soweit sie für die pädagogische Tätigkeit geeignet erschienen. Wenn auch Mißgriffe dabei nicht ausgeschlossen werden konnten, so blieb doch ein Fehlverhalten nicht lange verborgen, denn das enge Zusammenleben unterwarf alle einer freundschaftlichen, brüderlichen Kontrolle. Das Verhältnis zwischen Zögling und Erzieher sollte stets von gegenseitigem Vertrauen getragen werden, Mißstimmungen durch Aussprachen geklärt und Disziplinverstöße nicht im Zorn bestraft werden. Auch der Handwerkerbruder, selbst wenn er nicht in der Gemeinde geboren war, erhielt im Brüderhaus und durch die Teilnahme an den zahlreichen Andachten eine Form der geistigen Weiterbildung, die ihm außerhalb der Gemeinde verwehrt war.

Ihre geistige Blüte erlebten die herrnhutischen Schulen im ausgehenden 18. Jahrhundert. Unter dem Einfluß der Aufklärung und des deutschen Idealismus entwickelte sich ein Wissensdrang, der von der neuen Generation der meist jun-

gen Lehrer geteilt wurde. Philosophie, Dichtung und Naturwissenschaften nahmen im Pädagogium und im Seminar an Bedeutung zu, nicht als Unterrichtsfächer sondern als Wissensgebiete, die durch Lektüre, Experimente und Diskussionen untereinander erobert wurden. Das löste schließlich ernste Sorge bei der älteren Generation aus. Das seit 1756 in Schloß Barby bei Magdeburg angesiedelte Seminar zog zahlreiche Besucher von außerhalb an. Freunde, die an Universitäten studierten, berichteten mündlich oder schriftlich von den Freiheiten des akademischen Lebens, den Schriften eines Lavater oder Wieland, den Dichterkreisen wie dem 'Göttinger Hain', von Besuchen in Weimar und dem Kreis um Goethe, von neuen Dramen Schillers. Die Studenten interessierten sich lebhaft für die neuen pädagogischen Einrichtungen, die Philanthropine in Dessau und Schnepfenthal. Solche Neuigkeiten drangen auch nach Niesky, wo in diesen Jahren eine junge Elite heranwuchs, die der Gemeinde zu entgleiten drohte. Bei aller mehr oder minder streng durchgeführten Kontrolle der Lektüre konnte man es doch nicht verhindern, daß Sturm und Drang auch hier ein Echo fanden, daß „Kleidertorheiten“ einrissen und die Jugend die schlichte Gemeinfrömmigkeit als veraltet empfand. Englische Schüler waren von Ideen des englischen Rationalismus begeistert, und eine von den Brüdern gefürchtete intellektuelle Skepsis griff um sich.

Ein Versuch, für die Erziehung der Söhne des Adels, vor allem aus dem Baltikum, ein eigenes Institut einzurichten, brachte nicht den erhofften Erfolg. Eine effektive Trennung von zukünftigen Gemeindienern und anderen Schülern aus dem Freundeskreis, die eine berufliche Laufbahn außerhalb der Gemeinde anstrebten, ließ sich in der Realität nicht umsetzen. Das zweite Pädagogium, 1784 in Uhyst a.d. Spree eingerichtet, blieb zahlenmäßig klein, obgleich es als Bildungsinstitut einen guten Ruf genoß. Die Zahl der Schüler schwankte zwischen 12 und 15 und auch die Verlegung nach Großhennersdorf 1802 brachte in der Folge nur einen leichten Anstieg auf 18 bis 24. Im Direktor des Instituts, Peter Graf Hohenthal, hatten die Brüder einen der führenden pädagogischen Reformer seiner Zeit gewonnen. Er hatte federführend mitgewirkt an der großen, 1773 begonnenen Reform von Schulpforta. Aber auch Hohenthal neigte mit zunehmendem Alter, nicht zuletzt unter dem Einfluß der Französischen Revolution, zu einer ängstlichen Behütung der jungen Scholaren vor Kontakten mit der Außenwelt.

So bewegte sich das herrnhutische Schulwerk lange zwischen zwei Polen: einerseits einem von der Aufklärung, der deutschen Klassik, dem Idealismus, der zeitgenössischen Dichtung und Philosophie geprägten Unterrichtskanon, der durch vielfältige Anregungen die Jugendlichen mit Zeitströmungen, Entdeckungen und Erfindungen – wie etwa die Montgolfiere – bekannt machte. Ohne Leistungsdruck und Prüfungsängste eigneten sie sich eine Allgemeinbildung an, die jeden befähigte, die eigenen Anlagen weiterzubilden, sei es auf musikalischem oder architektonischen Gebiet, in der Botanik oder der Entwicklung von sozialen

Reformen. Durch das häufige Verlesen der Missionsberichte erhielt der noch in den Anfängen steckende Geographieunterricht unvermerkt anschauliche Dimensionen, die durch die Gespräche mit besuchenden Missionaren erweitert wurden. Überhaupt stand das Gespräch, die von Schleiermacher, Schüler in Niesky und Student in Barby von 1783-87, später so oft hervorgehobene Geselligkeit im Mittelpunkt dieser auf die Charakterbildung abzielenden Erziehung einer internationalen Schülerschaft aus Deutschland und der Schweiz, Rußland und England, Holland und Skandinavien.

Der andere Pol war das pietistische Erbe, die Behütung, die Demut, die Kontrolle der Lektüre, die ständige Selbstprüfung und bereitwillige Anpassung an die Erwartungen der Gemeinde. Es begann eine Abwanderung der Hochbegabten. Ein Eintrag aus dem Nieskyer Tagebuch des jungen schweizerischen Patriziersohnes Jacob Ulrich Sprecher v. Bernegg beleuchtet das Dilemma dieser Jahrzehnte. Sprecher gehörte durchaus nicht zu der Generation der jugendlichen Skeptiker, er war ein ernster, gewissenhafter Schüler, der tief in der herrnhutischen Frömmigkeit verwurzelt war. Doch auch er wehrte sich gegen eine Bevormundung, die er als eine ungerechtfertigte Beschränkung der persönlichen Freiheit und geistigen Entwicklung empfand. Als der Schulleiter, ein bei allen Eigenheiten geschätzter und verehrter Lehrer, die philosophische Wißbegier seiner Schüler einzudämmen suchte, notierte Sprecher 1787: „Es gibt angesehene Brüder in der Gemeinde, die gerne alle andere Wissenschaft außer der Bibel, besonders die alten Autoren, verbannten“. Das war ein Zitat, kommentarlos niedergeschrieben.

In diese Jahre fällt auch die Trennung Schleiermachers von der Brüdergemeine. Er hat viele der empfangenen Eindrücke selbständig weiter entwickelt, hat den inneren Kern herrnhutischer Frömmigkeit wohl schärfer erfaßt als die meisten seiner Zeitgenossen und in seiner Pädagogik werden zahlreiche eigene Beobachtungen aus den herrnhutischen Bildungsjahren verarbeitet. Es ist kennzeichnend, daß er seine erste große Arbeit, die in der Folge erweitert und vertieft wurde, 'Über die Religion – Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern' nannte. Wenn es später, trotz verschiedener Besuche Schleiermachers bei der Gemeinde, der er innerlich nach wie vor verbunden blieb, nicht zur Heranziehung dieses führenden Theologen des 19. Jahrhunderts zu einem Gedankenaustausch kam, so beleuchtet das die Wende zu einem staatstreuen, pietistisch-konservativen Selbstverständnis. Es reflektierte die preußische Restauration und die Abkehr von einem kirchenfernen Liberalismus, der den geistigen Aufbruch entscheidend mitgeprägt hatte.

Von den großen politischen Veränderungen im beginnenden 19. Jahrhundert blieb auch das herrnhutische Schulwesen nicht unberührt. Der Sturm der napoleonischen Kriege ging teilweise direkt über die kleinen Gemeinorte hinweg. Gnadenfrei wurde 1812 zu einem Treffpunkt des großen Stabes der hochrangigen

Militärs und Diplomaten, die sich in dem in der Nähe gelegenen Hauptquartier der Verbündeten aufhielten. Sowohl der Zar Alexander wie auch der preußische König mit seiner Familie besuchten die Gemeinde und Madame de Staël widmete in ihrem berühmten Buch *'De l'Allemagne'* den Brüdern ein ganzes Kapitel. Diese Publizität führte zu einer rasch wachsenden Frequenz aller Schulen, die nach wie vor eine solide gute Allgemeinbildung anboten und durch ihre gute Ordnung Besucher stets beeindruckten.

Eine Integration der in den Schulen über fast ein Jahrhundert gesammelten Erfahrungen in die preußische Bildungsreform wurde nur durch die einsetzende Restauration verhindert. Die Bemühungen Gustav v. Brinckmanns, eines der abtrünnigen Seminaristen und späteren schwedischen Gesandten am preußischen Hof, seinem Freund Schleiermacher eine Führungsposition bei der Planung und Durchführung der preußischen Bildungsreformen zu vermitteln, scheiterten. In der wissenschaftlichen Diskussion der Reformvorschläge ist man sich heute einig, daß Schleiermachers Konzept einer gründlichen Allgemeinbildung im Sinne einer Volksbildung viele fruchtbare Ansätze enthielt², die in der Restauration aber untergingen. Diese Volksbildung hatte Schleiermacher in Modellform erlebt in der Gemeinde. Ohne staatliche Schulpflicht war hier der regelmäßige, achtjährige Schulbesuch praktiziert worden, war das Lernprogramm auf das nützliche Wissen der Aufklärung ausgerichtet, ohne die wichtige musische Erziehung zu vernachlässigen. Alle Handwerker konnten orthographisch richtig und stilistisch einwandfrei schreiben, jeder Kaufmann hatte Kenntnisse, die den späteren Beruf zwar nicht unmittelbar berührten, ihn aber befähigten, sich weitere Kenntnisse anzueignen. Die Frauenbildung wurde nicht propagiert, sondern in der Stille modernisiert. Was Basedow und Salzmann mit ihrem Gespür für Öffentlichkeitsarbeit dem zeitgenössischen Publikum und der Nachwelt schriftlich übermittelten, berührte sich zwar vielfach mit herrnhutischer Praxis. Doch hier hielt man ängstlich an dem Wirken im Verborgenen fest.

So blieb es bei der Umsetzung erhaltener Anregungen durch einzelne Zöglinge herrnhutischer Schulen, deren Namen heute meist nur noch im Ausland mit der herrnhutischen Erziehung in Verbindung gebracht werden. Der erste führende amerikanische Architekt, Benjamin de LaTrobe, hatte sich in Niesky und Gnadenfrei Grundkenntnisse im Bauwesen angeeignet; der schweizerische Justizminister Jacob Ulrich Sprecher hatte in Niesky und Barby Einblicke in die Gemeinverfassung gewonnen, die ihm bei der Verfassungsreform Graubündens gute Dienste leisteten; der baltendeutsche Landrat Axel Christer v. Bruiningk, der sich ohne Rücksicht auf den drohenden sozialen Boykott durch die Standesgenossen für die Aufhebung der Leibeigenschaft in Livland einsetzte, hatte seine

2 Genannt seien nur Karl-Ernst Jeismann, *Das preußische Gymnasium in Staat und Gesellschaft*, Stuttgart 1974, insbes. S. 263-272, 366-368; Ursula Krautkrämer, *Staat und Erziehung*, München 1979, S. 250-306; Theobald Ziegler, *Geschichte der Pädagogik*, München 1923, S. 319-329.

Erziehung in Neuwied und Uhyst erhalten. Auch Karl Friedrich v. Unruh, Prinzen-erzieher des nur 88 Tage regierenden Kaisers Friedrich III. war in Uhyst erzogen worden, und die Mutter, Kaiserin Augusta, hatte große Hoffnung auf die Erziehung des Sohnes durch eine gründliche Allgemeinbildung, statt einer verfrühten militärischen Ausbildung, gesetzt. Der junge Prinz war die Hoffnung der liberalen Konstitutionalisten – ob zu Recht, mag umstritten sein.

Unter dem Einfluß der französischen Besetzung und der nachfolgenden Freiheitskriege kam es im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts zu bedeutsamen Änderungen im herrnhutischen Erziehungswesen. Die Erbpacht für die Grafschaft Barby, von 1756-1789 Sitz des Seminars und zeitweilig Sitz der Unitätsdirektion, wurde nicht erneuert, das 1789 dorthin verlegte Pädagogium kehrte 1808 nach Niesky zurück. Zehn Jahre später wurde das bis dahin in Niesky untergebrachte Seminar in den äußersten Südosten des Reiches verlegt, nach Gnadenfeld in Oberschlesien. Die angehenden Theologen sollten weitab von Burschenschaften, die von Verfassung und Bürgerrechten träumten, die gottgewollte Monarchie in Zweifel zogen, in Stürmer und Reiterstiefeln politische Lieder sangen, kurz, sich recht ungebärdig zeigten, in sicherer Entfernung also von all diesen unruhigen Elementen sich wieder ganz ihrem eigentlichen Beruf widmen. Das war eine langfristig bedeutsame Entscheidung. Sie verengte den politischen Horizont der jungen Leute allmählich und ließ sie die tiefgreifenden gesellschaftlichen Veränderungen durch Industrialisierung und Bevölkerungsexplosion als Ereignisse außerhalb des eigenen Lebensbereichs kaum bemerken. Im katholischen Oberschlesien, mit seiner deutsch-polnischen Bevölkerung spielte sich das patriarchalisch geprägte kulturelle Leben auf den Gütern ab. Während die beiden herrnhutischen Internatsschulen in Neuwied vom Fürsten Wied allen besuchenden Verwandten gern vorgeführt wurden und auch Adele Schopenhauer es sich nicht nehmen ließ, bei einer Rheinreise die von Basedow und Lavater gerühmte herrnhutische Siedlung mit ihrem berühmten Kunstschilder David Roentgen zu besuchen, blieb Gnadenfeld der gebildeten Welt so gut wie unbekannt.

Ganz anders dagen Niesky. Das ausgeprägte musikalische Leben machte den Ort zu einem kleinen kulturellen Zentrum, mit häufigen Konzerten, die von vielen Gästen besucht wurden. Das Pädagogium wurde 1818 auch auswärtigen Pensionären geöffnet, die letzte Schule, die noch an der einstigen Exklusivität – zumindest formell – festgehalten hatte. Das zweite Pädagogium mußte dagegen 1832 geschlossen werden, denn Zar Nikolaus II. hatte nach der französischen Julirevolution allen russischen Untertanen – zu denen ja auch die Baltendeutschen gehörten – das Studium im Ausland verboten. Eine Öffnung Nieskys hatte sich auch aus der allgemeinen Entwicklung als geboten erscheinen lassen: Von den 1789-1801 aufgenommenen 115 Zöglinge, hatten 77, also etwa zwei Drittel, das Seminar bezogen. Aus diesem waren weniger als die Hälfte in den Gemeindienst getreten, d.h. von 106 Studenten, die seit 1789 im Seminar studiert hatten,

hatten 66 sich für andere Berufe entschieden. Das war ein Aderlaß, der zu denken gab, denn es wurden zunehmend mehr Lehrer benötigt. Schon 1824 wiesen die Pensionsanstalten insgesamt 1.400 Zöglinge auf, und da von dem Prinzip der kleinen Gruppen nicht abgegangen wurde, machte der Personalbedarf bald ernste Sorge.

Das betraf auch die Mädchenschulen, die nach den Freiheitskriegen eine rasche Expansion erlebten. Im Zuge der preußischen Schulreformen fand ein Neugliederungsprozeß statt, der sich auf die Gymnasien und Volksschulen konzentrierte. Den Mädchen waren die Gymnasien nach wie vor verschlossen, und die herrnhutischen Mädchenschulen und Schwesternhauspensionate boten der gehobenen Mittelschicht und dem Landadel eine auf das Frauenbild der Zeit ausgerichtete Bildung und Erziehung. Die christliche Frau und Mutter sollte ebenso auf die Führung eines Haushalts mit den damals noch sehr viel mehr Handarbeit und Planung umfassenden Aufgaben vorbereitet werden, wie auf die Kindererziehung. Das junge Mädchen sollte in einer kultivierten Atmosphäre heranwachsen, sich in gesunder Luft bewegen, sichere Umgangsformen lernen und eine Allgemeinbildung erhalten, die über die einfache Volksschulbildung hinausging.

Doch bereits 1848 sprach die Synode von „einer wahrhaft drückenden Verlegenheit“ der Schulleiter – damals Inspektor genannt – angesichts des Mangels an geeigneten Lehrerinnen und warnte vor einer gesundheitlichen Überforderung der jungen Schwestern. Den jungen Frauen mangelte es an pädagogischer Vorbildung. Sie mußten ein Wissen weitergeben, daß sie selbst oft als lückenhaft empfanden, denn ihnen fehlte die reiche Anregung, die die Jungen in den 4 bis 6 Jahren des Pädagogiumsbesuchs erhielten. Mehr noch als für die Jungen galt für sie die bedingungslose Unterordnung, der pünktliche Gehorsam, die bescheidene Zurückhaltung. Der herrnhutische Dienstgedanke war für sie oberstes Gebot, forderte von ihnen aber ein ungewöhnliches Maß an selbstlosem Einsatz, an Verzicht und Belastbarkeit.

Mit der zunehmenden Verstaatlichung des Schulwesens und der Einführung der Berechtigungsnachweise gerieten die Herrnhuter gegen Ausgang des 19. Jahrhunderts in immer größere Bedrängnis. Das zeigte sich zuerst an den Knabenanstalten, deren Frequenz spürbar zurückging. Es wurden von staatlicher Seite zumindest einzelne, akademisch qualifizierte Lehrkräfte gefordert, um die jeweilige Berechtigung zu erhalten und an solchen Lehrkräften fehlte es. Weder reichten die vorhandenen Mittel zu der entsprechenden Besoldung aus, noch aber war die Kirche dazu bereit, geeignete Kandidaten zum Studium freizustellen. So sehr die erzieherische Arbeit der Herrnhuter und die Gewissenhaftigkeit im Unterricht geschätzt wurde, so wenig konnten die staatlichen Behörden sich dazu bereit finden, Bildungsgänge anzuerkennen, die mit der allgemeinen Wissenskumulierung nicht mehr Schritt hielten. Statt des bis zu Beginn des 19. Jahrhun-

derts üblichen, vier bis fünf oder mehr Jahre dauernden Aufenthalts in den herrnhutischen Pensionsanstalten bürgerte es sich ein, Söhne und Töchter nur für ein, zwei Jahre in die Schulen zu schicken, um entweder einen lernschwachen Schüler besonders fördern zu lassen oder einer christlichen Erziehung Genüge zu tun, die das Elternhaus nicht mehr bieten konnte.

Während es 1848 noch 13 Knabenanstalten gab, waren sie zwanzig Jahre später bereits auf 9 zurückgegangen und 1911 waren es noch 7, einschließlich der in Prangins/Schweiz neu gegründeten Pensionsanstalt. Lediglich für Niesky bemühte man sich um die staatliche Anerkennung der Berechtigung, d.h. der Untersekundareife. Auch die noch 1857 sich auf 18 belaufenden Mädchenanstalten waren 1911 auf 9 zusammengeschmolzen. Der Anteil der Ausländer war an allen Schulen zurückgegangen, da in den Heimatländern das eigene Schulwesen beträchtlich ausgeweitet wurde.

Ein weiterer Zweig des herrnhutischen Schulwesens, der häufig übersehen wird, waren die Missionsschulen, die auf allen Stationen eingerichtet wurden. Sie stellten fast überall den Anfang des Schulwesens in der betreffenden Region dar, waren also sehr einfache Elementarschulen, aus denen sich in Surinam und Tanzania später das staatliche Schulwesen entwickelte. Ihre Bedeutung kann kaum überschätzt werden, denn die einstigen Naturvölker waren längst dem Einfluß von rücksichtslos vorgehenden Handelsgesellschaften ausgesetzt. Durch die Erziehung zu Hygiene und Vorsorge suchte man vor allem die kleinen Völker vor den drohenden Zivilisationsschäden zu bewahren, soweit dies möglich war. Von Bildung im engeren Sinne kann hier nicht gesprochen werden, wohl aber von sozialer Fürsorge und Entwicklungshilfe im Verständnis unserer Tage. Gebildete Theologen und Sprachforscher übernahmen es, einfache ABC-Bücher zu verfassen, die oft nur mündlich tradierte Sprache schriftlich und grammatikalisch zu fixieren und durch Bibelübersetzungen die christliche Religion in der Muttersprache bekannt zu machen. Wenn auch manche Versuche, bedrohte kleine Völker vor dem Untergang zu retten, schließlich scheiterten, so zeigte sich doch bei der Aufhebung der Sklaverei, daß gerade die Schulen dazu beigetragen hatten, den Übergang in die Freiheit zu erleichtern und, wenn auch nicht überall, Blutvergießen zu verhindern. Ihr Unterhalt ging überwiegend zu Lasten des Missionswerks.

Zu nennen sind in diesem Zusammenhang auch die Schulen in England, die von den dort bestehenden Gemeinden unterhalten wurden, im Laufe des 19. Jahrhunderts aber bis auf die noch heute bestehende Schule in Fulneck eingingen. Ebenso gehören hierhin die in den USA entstandenen Schulen, wo sich das 1807 in Nazareth/Penn. gegründete Seminar, anders als in Deutschland, bis heute als nunmehr einziges Theologisches Seminar behauptet hat, seit 1858 mit Sitz in Bethlehem/Penn.

Zu spät wurde erkannt, daß die in den angelsächsischen Ländern beheimatete Stiftungstradition in Deutschland keine Nachahmer gefunden hatte. Zu spät suchten die Leiter privater Internatsschulen durch die Publikation einer kleinen Zeitschrift³ eine Interessengemeinschaft zu bilden, um das untergehende Erbe zu retten. Temperamentvoll erklärte Dr. Walter Hafa, damals Leiter der großen Mädchenschule mit Lehrerinnenseminar in Gnadau: „Keine Beamtenschaft der Welt kann durch Dienst und Treue allein befähigt werden, Persönlichkeiten zu bilden, weil dazu Werte gehören, die sich jeder Staatskontrolle entziehen“⁴. In Herrnhut hatte man um eben diese Zeit aber auch offen eingestehen müssen, daß das Erziehungswerk sich an die „gebildeteren Stände“ wende, doch gerade diese betrachteten die Religion „nicht selten als Nebensache“⁵.

Damit sind wir wieder am Ausgangspunkt. Das alte Schisma zwischen Vernunft und Glauben, das die evangelische Kirche seit Luther und Melancthon belastet, war nicht überwunden worden. Für das Sperrfeuer, dem die christliche Schule nach dem Ersten Weltkrieg ausgesetzt war, hatte sie sich nicht gerüstet. Noch einmal richteten sich die Hoffnungen auf einen Herrnhuter, als der genannte Walter Hafa 1920 zum Vorsitzenden des 'Reichsverbandes privater (freier) Schulen und Erziehungsanstalten' gewählt wurde. Doch er konnte nur noch einen geordneten Rückzug begleiten, der 1933 ein jähes Ende fand. Die Anfänge dieses Rückzugs reichen freilich weit zurück in das frühe 19. Jahrhundert, als der Humanismus mehr und mehr seinen ursprünglichen Charakter als einer Wurzel des Christentums verlor und zur Domäne der Philologen wurde.

3 Die von E. Horn und H. Preibisch herausgegebene Zeitschrift 'Das Alumnat', von der nur zwei Jahrgänge erschienen (1912-1913), ist eine ausgezeichnete Sammlung von Stellungnahmen zu den immer noch aktuellen Fragen der Gemeinschaftserziehung im Internat. Leider ist die Zeitschrift nur noch in wenigen Bibliotheken vorhanden.

4 Walter Hafa, Schule und Elternhaus, in :Das Alumnat 2 (1913), S. 374.

5 So Otto Uttendörfer in einem Referat 'Sollen wir einschränken oder nicht?' abgedruckt in: Gemeinfragen, Flugblätter zum Herrnhut, für Mitglieder der Brüdergemeine, H. 8 (Mai 1911), S. 4.

Die Brüder-Unität als vorreformatorische und reformatorische Freikirche

Da meine Vorstellung über die Freikirchlichkeit der intuitiven Gewißheit entbehrt, welche wohl denen vorbehalten bleibt, die sich selber zu einer Freikirche bewußt bekennen, habe ich mich auf zwei Lexikonartikel gestützt, die diesen Begriff erklären. Der erste ist in dem von Erwin Fahlbusch herausgegebenen 'Taschenlexikon Religion und Theologie' zu finden und von dem Kasseler Pastor Otmar Schulz verfasst¹. Den anderen habe ich der 2. Auflage 'Der Religion in Geschichte und Gegenwart' entnommen; diese ist von Jakob Schoell, dem Funktionär der ökumenischen Bewegung der Zwischenkriegszeit geschrieben worden². Diese Texte haben mir wie eine Art Fragebogen gedient, wie ein Katalog der Merkmale, die man bei der alten böhmischen Brüderunität suchen muß, wenn wir fragen, inwiefern auch sie zu diesem Kirchentypus gehört habe³.

Wenn ich nun über die alte Unität spreche, verwende ich diesen Ausdruck so, wie er unter den Historikern gebräuchlich ist: ich meine also die inländische Existenz der Kirche seit ihrer Gründung in den Jahren 1464 bzw. 1467 bis zur Katastrophe der zwanziger Jahre des 17. Jahrhunderts, als die böhmischen Länder der Gegenreformation zum Opfer fielen. In diesem Sinne wird sie durch das Attribut der 'alten' von allen Nachfolgekirchen unterschieden, die sich in der ein oder anderen Weise auf ihre Tradition berufen haben, sei es in der Gestalt der Herrnhuter Brüdergemeine oder jener der böhmischen evangelischen Denominationen. Den Begriff 'alte' Brüder findet man gelegentlich bereits in den Quellen der Reformationszeit. Hier sind die drei ersten Jahrzehnte der ganzen Periode gemeint, wo noch unklar war, ob die Unität den Weg einer ausgesprochenen Sekte gehen würde, oder den Weg einer Minderheitskirche, die in eine echte, beispielhafte Elite hineinwachsen könnte. Wahr geworden ist letzteres, doch ich erwähne es hauptsächlich darum, damit wir uns bewußt sind, eine wie wenig statische Größe wir da untersuchen wollen. Denn die alte Unität liefert das Beispiel eines Entwicklungsprozesses in einem Maße, wie es bei den Kirchen wohl doch nicht üblich ist: bei aller Kontinuität ist sie fast in jeder Generation etwas mehr oder weniger offensichtlich anderes geworden, als sie bisher war.

Soweit die Voraussetzungen – aber jetzt zur Sache. Der allgemeinen Begriffsbestimmung von Freikirche nach den beiden Artikeln entspricht die Unität ganz gut, doch vollkommener, wenn das Wort im Gegensatz zu Volkskirche

1 Bd.2. 4. Aufl. Göttingen 1983, S.114-117.

2 Bd. II. Tübingen 1928, Sp. 759-762. Über Schoell selber ebd. in Bd. V, Sp. 221 f.

3 Den beiden genannten Artikeln sind alle unten nicht näher bestimmten Zitate entnommen.

gebraucht wird, als im Gegensatz zu Staatskirche. Denn es stimmt, daß ihre Mitglieder „auf Grund einer freiwilligen Beitrittsentscheidung“ zu ihr gehörten, aber man kann nicht vorbehaltlos sagen, daß sie „keine geschichtliche oder rechtliche Bindung an ein Staatswesen“ gekannt hätte oder „in keiner näheren rechtlichen Beziehung zum Staat“ stünde. Es gab nämlich eine Zeit in den letzten Jahren der alten Unität, wo sie sich am Prager Konsistorium beteiligte, das von den Landesständen berufen wurde; freilich „auf Grund einer durch die gesamte Priesterschaft unternommenen freien Wahl“⁴ – und noch mehr: ihr damaliger Senior konnte im November 1619 „zusammen mit dem utraquistischen Administrator sich so zum Aufstand der böhmischen Stände gegen Ferdinand II. von Habsburg bekennen“⁵! Das paßt nicht zum Bild einer Freikirche, bei welcher die „Unabhängigkeit vom Staat“ ein „konstitutives Merkmal“ wäre – wie z. B. in Schottland, wo es „wie eine Glaubenspflicht“ erscheint, dem Staat, mag er sein wie er will, jedes Dreinreden zu verweigern“, „weil noch so wohlgemeintes Mitwirken des Staates das wahre Wesen der Kirche und damit des Christentums selber verunreinige“. Aber auch nach Schoell gibt es doch Freikirchen, „bei denen die Unabhängigkeit vom Staat nur ein konsekutives Merkmal ist“ wie die Altlutheraner; diese hatten an sich „kein grundsätzliches Bedenken gegen das landesherrliche Kirchenregiment und was damit zusammenhängt; nur weil dieses ihnen das Bekenntnis, das für sie allein konstitutives Merkmal der Kirche ist, anzutasten schien, wurden sie konsekutiv freikirchlich“. Das klingt allerdings wiederum wie das andere Extrem, das der historischen Wirklichkeit der Unität auch nicht genügend entspricht. Denn gerade in dieser Hinsicht war ihre Geschichte recht dramatisch, und sie begann keineswegs mit einer ahnungslosen Landesherrlichkeit. Die Brüder hatten im Gegenteil lange für „eins der wesentlichsten ekklesiologischen Prinzipien der Unität“ gehalten, daß die „ständische und staatliche Machtintervention in Angelegenheiten des Glaubens, der von Gott frei geschenkt wurde“, unzulässig sei⁶. Gleich in ihren Anfängen bekam die Unität sogar von seiten des hussitischen Königs Georg die obrigkeitliche Ungnade zu spüren; er ließ sie während der sechziger Jahre zweimal intensiv verfolgen, um weitere Zerbröckelung der Landeskirche zu verhindern, aber auch um den Ruf eines „versteckten Ketzer und Verteidiger verdampter Ketzereien“⁷ von sich abzuschütteln, der ihn der Drohung eines erneuten Kreuzzuges aussetzte. Seit dem Jahre 1508 wurde die Unität durch ein Mandat der nachfolgenden katholischen Könige außer Gesetz gestellt. Erst unter dem Einfluß des frisch

4 Rudolf Rfcan, Das Reich Gottes in den böhmischen Ländern (Geschichte des tschechischen Protestantismus). Stuttgart 1957, S. 119.

5 Amedeo Molnár, Böhmisches Reformation. In: Tschechischer Ökumenismus (Historische Entwicklung). Prag 1977, S. 129.

6 Ebd. S. 123.

7 Ein Papstwort, zit. nach Molnár (wie Anm. 5), S. 116.

aufbrechenden Luthertums, dessen rechtliche Existenz vornehmlich durch die Reichsfürsten gesichert worden war, versuchte die böhmische Ständegemeinschaft auf eine ähnliche Weise auch das Bräderbekenntnis zu legitimieren. Doch sie war nicht vergleichbar erfolgreich und die Folgen der Niederlage im Schmal-kaldischen Krieg trafen die böhmischen Länder verhältnismäßig schwerwiegenden. Gerade die Unität war dabei eine der am schwersten Betroffenen, und solcherweise erwachte auch das ursprüngliche Mißtrauen der Kirchenleitung der obrigkeitlichen „Patronatshilfe“ seitens des Adels gegenüber aufs neue. Die Verbindung der weltlichen Machtmittel mit der Kirchenzucht befremdete sie zunächst auch bei dem Reformiertentum. Doch an der Neige des 16. Jahrhunderts näherte sich die Unität gerade den Reformierten sehr eng – was nicht nur an ihrer Bibelexegese, sondern auch an dem nunmehr unverschüchterten öffentlichen Engagement ihres Adels zu beobachten war. Eine gewisse Zurückhaltung verschwand bei den Theologen nie völlig, aber die Adeligen ließen „sich weitgehend vom Lebensstil der hugenottischen Kämpfer und dem Programm bestimmen, an dem nach der berüchtigten Bartholomäusnacht reformierte Theoretiker des Staatsrechts und des Rechts auf Widerstand eifrig gearbeitet haben“⁸. Und diesmal wurde ihnen vorläufig ein großer Sieg gegönnt. 100 Jahre nach der gesetzlichen Entrechtung, im Juli 1609, erreichte die Standesopposition in Böhmen, durch einen der bräderischen Herren geführt, bei damaligem geschwächten Kaiser Rudolf II. den Majestätsbrief der religiösen Freiheit. Das war die Zeit, wo die Unität ein Teil der evangelischen Landeskirche wurde, im Bekenntnis zur gemeinsamen evangelischen „Confessio Bohemica“ unierte, wobei sie organisatorisch im Rahmen dieser Kirche „eine gewisse Autonomie“ behielt, „da sie besonders ihre Ordnungen und Kirchenzucht nicht preisgeben wollte“⁹. „Unter dem Schutz des Majestätsbriefes drangen die Brüder schließlich auch nach Prag vor, wo sie die Bethlehemskapelle gewannen“¹⁰, wo einst Jan Hus gepredigt hatte. Aber diese günstige Lage war nur von kurzer Dauer. Noch Rudolf selbst versuchte, sie erneut umzustößen; dafür mußte er mit der Krone büßen, doch bald darauf wurde der Gegenschlag Ferdinands II. gegen die böhmischen Aufständischen umso vernichtender. Die Gegenreformation nach der entscheidenden Schlacht am Weissen Berg bereitete nun der Existenz der Unität in den böhmischen Ländern kompromißlos ein Ende. Bei dem berühmtesten der Betroffenen, dem exilierten Bräderbischof J.A.Comenius, kann man „eine bestimmte Unkonsequenz in der Ansicht auf die Funktion der weltlichen Obrigkeit in Beziehung zu den Kirchen“ betrachten – „besonders in der Zeit, als er noch auf die Erneuerung der freien böhmischen Staatlichkeit gehofft hat“¹¹. Zwar formulierte er die

8 Molnár (wie Anm. 5), S. 128.

9 Rícan (wie Anm. 4), S. 119.

10 Molnár (wie Anm. 5), S. 129.

11 Ebd. S. 133.

Aufgaben dieser Amtsträger immer als Pflicht, die Freiheit und das Recht ohne Eigennutz zu schützen (unter Leitung von Propheten!) – das traditionelle Privileg war darin jedoch wie die andere Münzseite eingeschlossen. Allerdings ist auch die Akzentuierung nicht ohne Bedeutung. In der brüderischen Tradition eingewurzelt, gehörte Comenius unter diejenigen protestantischen Denker, die strikt voraussetzten, daß die Obrigkeit zumindest kein Recht habe, „am menschlichen Gewissen innen zu arbeiten“¹². „Das bekannte Wort aus Jesu Gleichnis Luk. 14, 23 compelle intrare, das schon Augustin zur Rechtfertigung der gewaltsamen Eingliederung der Donatisten in die Reihen der Rechtgläubigen gebraucht hat und auf das sich später auch Inquisitionspraxis berufen hat, ist nach Comenius nicht den Obrigkeiten, sondern den Dienern der Kirche adressiert. Die sollen dann ausschliesslich durch Verkündigung und Überzeugen arbeiten“¹³. „Gott hat seinen geheimen Thron im Gewissen, dort bezeugt er, vielleicht unerklärlich, doch aber anspruchsvoll, seine Herrschersouveränität“¹⁴.

Damit sind wir wohl fließend zur anderen Begriffsbestimmung übergegangen. Ich wage nicht zu urteilen, ob es tatsächlich zumindest für die Freikirchen so allgemein typisch ist, mit Comenius zu meinen: „Weil wir vom anderen Menschen ebenso wie von uns selber voraussetzen müssen, daß er zum Ebenbild Gottes geschaffen wurde, sind wir zu tiefer Ehrfurcht gegenüber der Überzeugung oder den Glauben des Nächsten verpflichtet.“¹⁵ Es gibt Autoren, die zu behaupten wagen, daß wir für die ökumenische Theologie der Brüder „kaum anderswo eine Analogie finden“¹⁶. Doch gewiß ist, daß auch für die Unität die persönliche Entscheidung und eine „selbständige Willensbezeugung“ mit dem „Zustandekommen der Mitgliedschaft“ zusammenhing – worin das konstitutive Merkmal der Freikirche im Gegensatz zur Volkskirche liegen soll. Ebenso die damit verbundene Unterscheidung zwischen den Mitgliedern und den Unmündigen oder auch den Mündigen, denen vielleicht die volle Eingliederung „noch nicht ratsam erscheint“ und deren „Aufnahmegesuch aus irgendwelchem Grunde noch nicht stattgegeben wird“, treffen wir bei den Brüdern an. Ja in einer gewissermaßen komplizierteren Form als der einfachen Zweiteilung in die „abendmahlsberechtigte Vollmitglieder“ auf einer und „Freunde“ oder „Beisassen“ auf der anderen Seite. Die Mitgliedschaft in der Brüdergemeinde war nämlich immer dreigestuft. In der Phase der Anwärter befanden sich die Beginnenden (*incipientes*, *initiales*). Das waren diejenigen, die die Anfänge der christlichen Religion und den Katechismus lernen, seien es heranwachsende

12 Jan Amos Komenský, *Haggaeus redivivus*. In: *Opera omnia* 2. Pragae 1971, S. 345. Dt. n. Molnár (wie Anm. 5), S. 134.

13 Ebd. S. 134 f.

14 Ebd. S. 136.

15 Ebd.

16 Ebd. S. 120.

Kinder, oder "unter den Götzendienern erzogene Erwachsene", oder aber in der Übung Vernachlässigte, die sich der Fürsorge der Verweser der Unität anvertrauten und erst geübt und geprüft werden sollten. Die nächste Gruppe waren die Fortschreitenden (proficientes). Sie hatten die Anfänge der Religion bereits erlernt. Sie wurden unter die Seelsorge gestellt und konnten an allen ihnen seitens der Gemeinde sich bietenden Diensten teilnehmen. Sie vermehrten durch weiteres Lernen ihre Kenntnis des Willens Gottes und übten, ihn zu bewähren. Sie standen in der Ordnung der Kirche und achteten auf ihre eigene Heiligung. Auf der dritten Stufe standen die Vollkommenen (perfecti sive ad perfectionem tendentes). Sie waren in der Kenntnis der göttlichen Lehre befestigt, in Glaube, Liebe und Hoffnung eingewurzelt, so daß sie imstande waren, auch andere zu erleuchten, zu lehren und Ämter zu verwalten. Von diesen wurden die „Gemeinderichter, die Almosenvorsteher und Gemeindehaushalter sowie auch Schwesternälteste gewählt“¹⁷. Der solcherweise abgestuften dreifältigen Mitgliedschaft entsprach dabei auch eine dreifache Aufnahme: die erste verpflichtete „zum Gehorsam der Unität gegenüber und ihrer Ordnung im Dienen und in der geistlichen Verwaltung, die zweite auf die Gemeinde zum Hören des Wortes Gottes, die dritte auf die Sakramente“¹⁸.

Schon bei dieser Auseinandersetzung mit den Definitionen haben wir teilweise die Themenbereiche berührt, wo Schulz theologische Gemeinsamkeiten der Freikirchen feststellt. Mindestens einen, die Frage der Trennung von Kirche und Staat, können wir wohl bereits beiseite lassen, doch prüfen wir noch kurz die anderen.

Bei seiner Beschreibung des „entschiedenen Beharrens auf der Alleingültigkeit der Heiligen Schrift für Lehre und Leben“ bin ich nicht sicher, ob ich darin die Unität so genau erkennen kann. Gewiß, die Schrift spielte bereits bei der Entstehung der Unität eine verfassungsartige Schlüsselrolle. „Die Schrift ist ihr Ausgangspunkt, ihre Norm und Autorität. Sie wollen nur das glauben, was die Schrift erlaubt, und wie es Gott will, daß geglaubt wird nach dem Vorbild der ersten Kirche“¹⁹. „Als Zeugnis vom Willen Gottes und von dem heilbringenden Handeln Gottes für die Menschen in Jesus Christus“ war und blieb die Heilige Schrift „die erste und grundlegende Quelle der brüderischen Theologie“²⁰. Aber es wäre übertrieben, wenn wir behaupten wollten, es sei ihre einzige Quelle. „Im ganzen kann gesagt werden, daß die Brüder [...] sich innerhalb der Grenzen der

17 Josef B. Jeschke, Der Hirtendienst in der alten Brüderunität. In: Jeschke - Dobiáš, *Unitas fratrum* (Zwei Beiträge aus der tschechischen Brüderunität). Berlin 1960, S. 21 f.

18 Ebd. S. 24.

19 František M. Dobiáš, Die ökumenische Weite in der Theologie der Böhmisches Brüder. In: *Unitas fratrum* (wie Anm. 17), S. 44.

20 Amedeo Molnár, Die Theologie der Brüder. In: Rudolf Ørskov, *Die Böhmisches Brüder (Ihr Ursprung und ihre Geschichte)*. Berlin 1961, S. 296.

Denkweise der westlichen Kirche bewegten.“²¹ In diesem Sinne hielten sie namentlich an den dogmatischen Entscheidungen der vier altökumenischen „Hauptkonzilien“ unerschütterlich fest – denn sie fanden bei ihnen keinen Widerspruch zum Inhalt der biblischen Verkündigung. Aber noch gewichtiger war in ihrem dogmatischen System das Apostolische Glaubensbekenntnis; dieses „betrachteten sie noch als zur Schrift gehörend, da es der Kirche einen Schlüssel zu ihrem ureigensten Verständnis bietet. [...] Die Struktur ihrer Theologie selbst versuchten sie immer wieder dem Apostolicum gemäß zu entwerfen [...] Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts betonten die Brüder überdies, daß der Gebrauch des Apostolicums die dogmatische Kontinuität der Unität mit der ersten Kirche bezeuge und ihre Übereinstimmung mit der übrigen Christenheit vermittele“²². Sie war also eine konfessionelle reformatorische Kirche, und es kommt darauf an, wie man die „Ablehnung jeder Art von verbindlicher Tradition als ‘Nebenbibel’ oder zweite Glaubensquelle“ verstehen soll. Falls präzise, dürften wir wohl die Unität keiner Versündigung an diesem Grundsatz bezichtigen – aber dürften wir darin überhaupt eine evangelische Kirche samt den Volks- und Staatskirchen beschuldigen?

Wird das Bild einigermaßen deutlicher, wenn wir uns nun der Begleitformulierung zuwenden, die Freikirchen „unternehmen immer wieder den Versuch, die eigene Gemeindelehre unmittelbar am Modell der Urgemeinde zu orientieren“? Dies scheint das grundlegende Selbstverständnis der Unität zu erfassen. Wie die Brüder mit eigenen Worten gesagt haben: „Es waren nicht die Vorbilder des Alten Testaments, mit denen wir der Erneuerung der Kirche gedient hätten, auch sind wir deswegen zu keinem Konzil der römischen Kirche zurückgekehrt – wiewohl wir sie nicht verwerfen – sondern wir haben uns einfach auf die apostolische und prophetische Grundlage gestellt, von der das Neue Testament Zeugnis ablegt. Und ihr mögt verstehen, daß es in dieser so gewichtigen Sache am besten ist, an das höchste Recht zu appellieren, das heißt, sich zu den ersten und heiligsten Vätern, den lieben Aposteln, zu wenden.“²³ Doch die Angeredeten mochten es paradoxerweise auch deshalb verstehen, weil es nicht so völlig beispiellos war. „Die beste Meisterschaft des Lebens ist es, den Werken der ersten Kirche nachzufolgen“, pflegten die Brüder mit Gefallen den mittelalterlichen Gelehrten Beda Venerabilis zu zitieren²⁴. Weil sie meistens ebenfalls z.B. an der apostolischen Sukzession in ihrer bischöflichen Gestalt hingen, müssen die Kenner auch hier präzisieren: Die Rückkehr zum apostolischen Christentum bedeutet keine einfache Rückkehr, keine vordergründig äußere Nachahmung, „Imitation der apostoli-

21 Ebd. S. 299.

22 Ebd. S. 298.

23 Panu Albrechtovi (Brief an den Herrn Albrecht, um 1470). In: Jaroslav Bidlo (Hg.), Akty Jednoty bratrské I. Brno 1915, S. 205.

24 Dt. n. Dobiaš (wie Anm. 19) S. 44.

schen Lebensweise und keine sklavisches Observanz längst vergangener Vorbilder. Die Brüder haben danach getrachtet, den christlichen Glauben so auszugestalten, wie er auf Grund der prophetischen und apostolischen Frömmigkeit durch den erkannten Willen Gottes aus dem Schriftzeugnis gewachsen ist“²⁵.

Also noch ein bißchen anders? Auf eine ausgesprochen gute Spur führt uns eine weitere Formulierung von Schulz: „Die biblische Norm gilt nicht nur für die Lehre von der Rechtfertigung, sondern auch für die Lehre von der Gemeinde.“ Die Gleichgewichtigkeit beider Bereiche ist für die Unität wahrhaft wesentlich. Die Gemeindelehre hatte sogar den geschichtlichen Vorzug. Die Unität des Gesetzes Christi, wie sie sich zunächst bezeichnet hat (!), strebte am Anfang an, „eine vollkommene Kirche in der Absonderung von anderen als den ausschließlichen Landformen des gesellschaftlichen Lebens zu realisieren“²⁶. Doch die zweite Generation der Brüder mußte „in diesem Rigorismus eine übermäßige Betonung der sittlichen Verdienste des Christen zu Ungunsten des Evangeliums von der in Christus umsonst geschenkten Gnade Gottes“²⁷ erkennen. Ihr führender Theologe, der Bakkalaureus Lukas von Prag, widmete dem Thema der Gnade große Sorgfalt. „Der Beginn der deutschen Reformation sagte er deutlich bereits im Jahre 1510 voraus – als sie aber zustandekam, wurde er durch ihre Auffassung der christlichen Freiheit und ihr zu unproblematisches Vertrauen zum oberrichtlichen Schutz, wie er dachte, doch tief beunruhigt.“²⁸ Am Ende seines Lebens versuchte er darum die freudige Annahme der lutherischen Verkündigung durch die antretende dritte Generation sogar zu bremsen. Und gleich die vierte Generation pflichtete ihm insoweit bei, als sie bei vollem und dankbarem Bewußtsein ihrer Zusammengehörigkeit mit den lutherischen Kirchen doch auch bleibende Unterschiede feststellte. Der damalige Bischof der Unität Jan Blahoslav beschrieb so in seiner vergleichenden Symbolik „die nüchterne brüderische Deutung der Rechtfertigung aus Glauben und der Sakramente, ihr größeres Bemühen um Gemeindedisziplin, ihren Abstand zu Versöhnungsversuchen mit der Weltmacht und das konsequentere Festhalten an der hussitischen Forderung, daß die Priester nicht weltlich herrschen“ sollen²⁹. Übrigens auch in der böhmischen Umwelt seiner Zeit hielt sie einen Abstand von denen, „die sich den Namen Evangelische anmassen, obwohl sie dabei ihr Leben und ihre Lehre dem Evangelium nicht genügend untergeordnet haben“³⁰. Dabei können wir wohl bei unserer Fragestellung davon absehen, daß diese Kritik nicht immer gerecht war, wo sie durch Ansprüche gedeckt wurde, die schon eine augenscheinliche morali-

25 Ebd. S. 44f.

26 Molnár (wie Anm. 5), S. 118.

27 Ebd. S. 119.

28 Ebd.

29 Ebd. S. 125.

30 Ebd. S. 125 f.

sche Gesetzlichkeit auszeichnete. Für das Selbstverständnis wie auch unser Begreifen der Unität ist es auf alle Fälle wichtig, daß sie sich berechtigt fühlte, „in den Lebenswandel ihrer Glieder hineinzureden und einzugreifen“³¹, und daß sie die autonome Zuchtordnung als ihr kostbares Spezifikum bewertete. Noch 1660 empfahl der exilierte Comenius der ganzen Welt die Kirchenordnung der untergehenden Unität. In diesem Punkt hat die Unität die typologische Probe leicht bestanden.

Dagegen kann der folgende Test zu einem ernsten Zweifel führen. Wenn Schulz die Freikirchen lobt, weil bei ihnen der Grundsatz des Priestertums aller Gläubigen ernst genommen wird, fügt er hinzu, daß „sich so etwas wie eine Hierarchie nie zu bilden“ vermöchte, und der ganze Abschnitt gipfelt in den Worten: „Im Grunde ist die Geschichte der Freikirchen eine Geschichte der Heiligen Schrift in der Hand des Laien.“ Aber der flüchtige Überblick über die Geschichte der alten Unität zeigt etwas auffällig Anderes. Zwar legte sie die Bibel in die Hände der Laien, doch war das abgesonderte Priesteramt von Bedeutung ersten Ranges, und dieses Anliegen hing mit der Gründung der Unität unmittelbar zusammen. Bereits ihre erste Siedlung „war die Folge ihrer Sorge um die rechte Gestaltung der Gemeinde, aber nicht weniger um das rechte Priestertum.“³² Die ersten Brüder schätzten die Autorität der ordinierten geistlichen Führer so hoch, daß wir in ihren Urkunden lesen können:

„bei welchem Verweser und Hirten jemand auch immer Belehrung und Sakramente empfängt, soll er auch aus Glauben Gehorsam, Eintracht und Einheit durch das Band des Friedens bewahren [...] Alle diese Dinge sind zum Heile des Menschen notwendig, und wer den Boten Christi nicht folgt, folgt Christus nicht, und wer ihnen nicht untertan ist, ist Gott nicht untertan [...] weil Gott seinen Dienern und Hirten so die Macht gegeben hat, damit er, in ihnen wohnend, das tut, daß auch sie durch ihn und in seiner Kraft das alles tun, was er tut [...] Darum sollen die Leute in allen Angelegenheiten ganz solchen Priestern vertrauen, und was sie sagen, sollen sie bewahren und für wahr halten. Denn ihnen hat der Herr Jesus verheißen, indem er sprach: So ihr den Vater bittet in meinem Namen, wird er's euch geben (Joh. 15, 16). Darum ein jeglicher, der erlöst werden will, soll mit Fleiß das halten, was treue Verwalter lehren und befehlen, sei es, wann zu fasten, oder an welchem Tage kein leibliches Werk zu verrichten sei [...] Und so sollen sie in allem gehorchen, denn diese Verweser sind ihre Führer und Hirten, die den Weg Gottes kennen sollen und ihn gehen und die Schafe auf einer gesunden Weide weiden, und darin sollen sie als die ersten zum Lobe Gottes und zu ihrem Heile wandeln und so an sich selbst zeigen, was sie den anderen befehlen“³³!

31 Jeschke (wie Anm. 17) S. 24.

32 Ebd. S. 12.

33 4. list k mistru Rokycanovi (4. Brief an den Meister Rokycana, 1468). In: Bidlo (wie Anm. 23), S. 36 f. Dt. n. Jeschke (wie Anm. 17), S. 15.

So unerträglich gespannt war der Priesterbegriff der Unität nur am Anfang, doch auch später hat der ordinierte Amtsträger als der „Geber der heiligen Dinge“ den „Vorrang und zeigt den Weg“³⁴. Man kann feststellen, daß die alte Brüderunität auf ihre Weise bis zum Ende eine priesterliche, wenn nicht gar hierarchische Kirche blieb. Auf den Synoden tagten ausschließlich die Priester, die automatisch zu ihren Mitgliedern wurden, als sie zu Gemeindeverwesern eingesetzt worden waren – sie wurden also nicht einmal auf dieser Ebene gewählt, denn „über Amtsstellen in den Gemeinden verfügten“ die Bischöfe³⁵. Die Rolle der Presbyter war dann weitgehend auf sittliche Aufsicht über die Gemeindemitglieder beschränkt, was auch ihre Benennung „Brüder Richter“ (censores plebis) widerspiegelt. Im Mittelpunkt stand – wie bei allen damaligen evangelischen Kirchen in den böhmischen Ländern – „der Priester, welcher durch Wort und Sakrament den Willen, das Werk und die Gnade Gottes der Gemeinde verkündigte“³⁶. Einige Forscher wollen uns trotzdem darauf aufmerksam machen, daß man gerade an der brüderischen Lehre vom Priestertum „besonders deutlich erkennen“ könne, „wie im ausgehenden Mittelalter der katholische Priesterbegriff der Auflösung entgegengeht und sich die Lehre vom allgemeinen Priestertum vorbereitet“³⁷. Das Prinzip finden sie übrigens bereits in der ältesten Gründungsurkunde ausgesprochen, wo wir lesen: „Und unsere Übereinkunft (besagt), daß wir uns untereinander behilflich sein möchten, jedermann, wie er Gnade vom Herrn Jesus Christus empfing, daß jeder dem anderen fleißig zur Ermahnung und Besserung (dient)“³⁸. Später unterscheidet Bruder Lukas „von dem grundlegenden Priestertum Christi ein zweifaches Priestertum der Menschen, das geistliche und das sakramentliche. Das geistliche, „die wahre Teilhabe am Priestertum Jesu Christi [...]“, ist nicht nur den gläubigen Priestern, sondern in gleicher Weise auch den gläubigen Laien eigen. Es ist das Wesen des sakramentlichen Priestertums und seine unerläßliche Voraussetzung. Dadurch, daß das sakramentale Priestertum auf die Seite der Dienlichkeiten verwiesen wird, der Akzent aber auf dem Wesen liegt, kommt es notwendigerweise zu einer Abwertung des Priesteramtes gegenüber der katholischen Auffassung“³⁹. Die reformatorische Umdeutung „des Priesterbegriffes kommt deutlich dort zum

34 Jeschke (wie Anm. 17), S. 17, zitiert Lukas von Prag.

35 Ebd. S. 23.

36 Ilja Burian: Die Gegenreformation in den tschechischen Ländern. In: Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 106. Wien 1990, S. 19.

37 Erhard Peschke, Die Böhmisches Brüder im Urteil ihrer Zeit. Zieglers, Dungersheims und Luthers Kritik an der Brüderunität. Berlin 1964, S. 21.

38 Spísek Starých Bratří (Das Schriftchen der Alten Brüder, 1464). In: Amedeo Molnár (Hg.), Ceskokobratřská výchova před Komenským (Das Erziehungswesen der Böhmisches Brüder vor Comenius). Praha 1956, S. 49. Dt. n. Jeschke (wie Anm. 17) S. 26.

39 Erhard Peschke, Kirche und Welt in der Theologie der Böhmisches Brüder. Vom Mittelalter zur Reformation. Berlin 1981, S. 154.

Ausdruck, wo für die erste Pflicht des Priesters die Predigt, der Dienst am Worte, also nicht der Opferdienst, gehalten wird, mit dem dann die Lehre, die Belehrung, verbunden ist.“⁴⁰ Man versucht uns also zu versichern: „Die ganze organisatorische Struktur der Unität, die gegenseitige Verbundenheit ihrer Mitglieder, das Verhältnis zwischen den einzelnen Personen der verschiedenen Priesterstufen, die durchaus keine Hierarchie darstellten, legen Zeugnis davon ab, daß das kirchliche und religiöse Leben nur durch gegenseitige Verantwortung, durch persönlichen Verkehr, also durch Hirtendienst bestimmt und bewältigt werden konnte“⁴¹. Doch aus der Sicht einer klassischen Freikirche wird die Unität in dieser Hinsicht wohl eher an eine sehr frühe, urchristliche Freikirche erinnern.

Die Reihe schließt Schulz mit einer Angabe über das „Prinzip der Haushalterchaft“, das er aber den Uneingeweihten nicht genügend erklärt, so daß ich nur bemerke – möglicherweise völlig unzusammenhängend –, daß die Brüder als Gemeindehaushalter solche Männer bezeichneten, die vor allem für kirchliche Gebäude sorgen sollten; insbesondere für die Pfarrhäuser, in denen Priester mit ihren Schülern (acoluthi), also jungen Theologen, zusammenwohnten. „Weil die Brüder diese Arbeit als schwer empfanden, wurden die Gemeindehaushalter jährlich entlassen und neue gewählt“⁴². Einen anderen Teil der finanziellen Mittel – Unterstützungsfonds für die Armen – verwalteten gesondert die „Almosenvorsteher“.

Und damit sind wir bei der dritten und letzten, freilich kürzesten Abteilung dieser Untersuchung angelangt. Die Klassifizierung der Haupttypen der Freikirchen, die Schulz bietet, ist so prägnant, daß es uns diesmal den Vergleich leichter macht und zu einer klaren Antwort führt. Auch in diesem Fall dürfen wir feststellen, daß wir ein Teil der dazugehörenden Fragen bereits erörtert haben. Was die Kirchenordnung betrifft, können wir einfach zusammenfassen, daß die Unität kein „Zusammenschluß autarker Ortsgemeinden“ war und ihre Verwaltung ähnelte grundsätzlich „denen der Landeskirchen“.

Wiederholt ist schon das Stichwort Sakrament genannt worden; doch dazu füge ich noch einige Bemerkungen an. Bis auf Lukas von Prag hielten die Brüder sogar an der Siebenzahl der Sakramente fest – wobei „die Voraussetzung und das Ziel aller Sakramente“, „die wichtigste Dienlichkeit“, das Bibelwort war⁴³. Erst unter dem Einfluß Luthers begannen die Brüder die Sakramente auf die zwei Hauptmysterien des christlichen Ritus zu reduzieren – aber sie verzichteten natürlich nicht auf den Begriff selbst. In der Auffassung der Brüdertheologen sollten die Sakramente „die Menschen zur unsichtbaren Gnade führen, die wesentli-

40 Jeschke (wie Anm. 17) S. 18.

41 Ebd. S. 23 f.

42 Ebd. S. 22.

43 Peschke (wie Anm. 37) S. 21.

chen Dinge anzuzeigen, zu bezeichnen, zu bezeugen, zu versichern und zu bestätigen. Während die Sakramente des Alten Testaments bloße Zeichen waren,“ sollen „die Sakramente des Neuen Testaments sakramentlich wirksam“ sein⁴⁴.

Doch interessanterweise durfte nach der Meinung von Lukas (und seinen Vorgängern) die Taufe „ihrem eigentlichen Sinn gemäß nur an Erwachsenen vollzogen werden“, da sie ihm „niemals Mittel, sondern nur Zeugnis einer vorhandenen Gnade“ war⁴⁵. Somit stand die Erwachsenentaufe „in einem engen Zusammenhang mit der Aufnahme in die Unität und der Zulassung zum Abendmahl.“ Und „trotzdem hielt es Bruder Lukas für notwendig, neben der eigentlichen Erwachsenentaufe auch die Taufe an den in der Unität geborenen Kindern zu vollziehen. Diese wurden jedoch auf eine andere Weise getauft, „zum Gehorsam der Unität“, d.h. in der Absicht, daß sie nach der Taufe in die Kirche eingeführt werden, bis sie schließlich im verständigen Alter ihr Bekenntnis selbst ablegen können.“ Die Schüler und Nachfolger von Lukas gewannen dann die entgegengesetzte Überzeugung, daß die Kindertaufe ebenfalls ein vollkommenes Sakrament ist. Umso mehr wehrten sie sich gegen „die grundsätzliche Ablehnung der Kindertaufe, wie es die Täufer verkündet haben, die besonders nach Mähren vorgedrungen sind“⁴⁶. Noch im Jahre 1528 wurde zwar eine direkte Verbindung zwischen der Unität und den mährischen Täufern aufgenommen, aber die gegenseitigen Gespräche blieben bald hoffnungsvoll stecken⁴⁷. Vielleicht nicht zuletzt wegen der Verbrennung von Balthasar Hubmaier: sein Tod „erschwerte die Entwicklung der mährischen Wiedertäufer in der Richtung, die von der Unität hätte begrüßt werden können“⁴⁸.

Also reihte sich diese auch in der Frage der Taufe eindeutig zum Typus ein, den sie schon mit dem allgemeinen Sakramentsbegriff gewählt und dem bereits die Auffassung des Abendmahls entsprochen hatte. Bruder Lukas unterschied „zwischen dem ersten Sein Christi im Himmel, mit dem dieser sich persönlich, wahrhaftig, wesentlich und natürlich an einem Ort zur Rechten des Vaters befindet, und einem zweiten Sein, mit dem er mächtig, geistlich und dienlich in der Kirche ist, ferner dem Sein in der Seele, das ausschließlich geistlich ist, und dem sakramentlichen Sein, mit dem er sich geistlich, sakramentlich und wahrhaftig im Sakrament seines Leibes und Blutes befindet“⁴⁹. Insofern behauptete er die tatsächliche Anwesenheit Christi bei dem Abendmahl – doch zugleich blieb er ein „Spiritualist“, der das Geistliche dem Leiblichen mit Nachdruck gegenüberstellte

44 Ebd.

45 Ebd. S. 22. Daraus auch die folgenden Zitate.

46 Molnár (wie Anm. 5) S. 121.

47 Monographisch behandelt bei Jarold K. Zeman, *The Anabaptists and the Czech Brethren in Moravia*. The Hague 1969.

48 Molnár (wie Anm. 5) S. 121.

49 Peschke (wie Anm. 37) S. 22.

und beides gegeneinander abgrenzte. „Von seinem abstrakten Geistgedanken aus mußte Br. Lukas die wesentliche Realpräsenz als schrift- und vernunftwidrig ablehnen“⁵⁰, und das in jeder, also auch in der lutherischen Gestalt. Allerdings „mit den Begriffen sakramentlich, geistlich und wahrhaftig grenzt sich Bruder Lukas sowohl von der katholischen Transsubstantiationslehre als auch von der symbolischen Zeichenlehre ab“⁵¹. Dann bleibt uns nichts anderes übrig, als zu konstatieren, daß die Brüder, der vorreformatorisch scholastischen Terminologie zum Trotz, das Abendmahl in völliger typologischer Analogie noch vor Calvin calvinistisch, nicht zwinglianisch verstanden haben.

Dessen eingedenk, dürfen wir den Schluß ziehen, daß die Brüderunität (falls sie eine Freikirche war) erst nach einer Sichtung, aber dann umso deutlicher, zum „methodistisch-evangelischen“, nicht zum „kongregationalistisch-baptistischen Typ“ gehören würde. Inwieweit sie aber tatsächlich eine Freikirche war, das überlasse ich ihrem freundlichen Urteil.

50 Peschke (wie Anm. 39) S. 166.

51 Peschke (wie Anm. 37) S. 23.

Böhmische und mährische Emigranten des 18. Jahrhunderts und die Kirchen, besonders in Sachsen und Preußen

Die Gegenreformation in Böhmen und Mähren dauerte 160 Jahre. Entgegen der Hoffnungen der Habsburger, die in dieser Zeit die böhmische Krone besaßen, ließen sich die böhmischen Lande nicht so schnell rekatholisieren. Die hussitische Tradition der Bibellese konnten sie durch Verbote nicht vollkommen ausrotten. Nach hundert Jahren fleißiger Arbeit der katholischen 'Missionare' lasen immer noch Tausende von Untertanen heimlich die Bibel und verbotene Literatur. Das Bewußtsein persönlicher Verantwortung vor Gott weckte die Sehnsucht nach Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit. Die war in diesem Land nicht möglich. Die schwere Entscheidung zur Emigration lag nahe. In Wien sprach man unwillig von der „permanenten Emigration“ aus den böhmischen Ländern.

Die leichtfertige Behauptung der marxistischen Historiker, die Emigration des 18. Jahrhunderts hätte vor allem wirtschaftliche Gründe gehabt, ist nachweisbar nicht richtig. Die Beweggründe zur Emigration blieben eindeutig 160 Jahre die gleichen. Aber – die böhmischen und mährischen Emigranten des 18. Jahrhunderts waren in mancher Hinsicht anders als die des 17. Jahrhunderts:

– *Die Exulanten des 18. Jh. emigrierten ohne jegliche Hoffnung auf eine mögliche Rückkehr in die Heimat.* Während die Emigranten des 17. Jahrhunderts auch noch über den Westfälischen Frieden hinaus dank verschiedenen Prophezeiungen auf eine mögliche Veränderung der Lage hofften, kannten die Emigranten des 18. Jahrhunderts diese Hoffnung in dem Maße nicht mehr.

– *Sie gingen in die evangelische Fremde voller Illusionen über die vollkommene Gemeinschaft der Gläubigen.* Während die Emigranten des 17. Jahrhunderts aus eigener Erfahrung (die späteren aus Erzählung ihrer Eltern) eine reale Vorstellung über das protestantische Gemeindeleben hatten, idealisierten die Emigranten des 18. Jahrhunderts das Leben in einem evangelischen Land.

– *Sie waren seit einigen Generationen katholisch erzogen.* Während die Emigranten des 17. Jahrhunderts (oder ihre Eltern, bzw. Großeltern) noch einer nichtkatholischen Kirche angehörten, waren die Emigranten des 18. Jahrhunderts seit Generationen gezwungen, sich an die katholische Kirche zu halten und die katholische Erziehung über sich ergehen zu lassen.

– *Sie waren aber auch durch die lutherische Literatur der deutschen Pietisten beeinflusst.* Neben den älteren,

immer wieder neu aufgelegten Werken von Johann Arndt waren es einige kleinere Werke und Predigten von A.H. Francke (z.B. 'Svatá a bezpečná cesta víry evangelitského Krest'ana' – 'Heiliger und sicherer Weg des Glaubens' – hg. 1718 in Halle in Auflage von 5.000 Stück) und vor allem die Schriften des Predigers Liberda (1725 'Klíč Davidů ...', 1731 'Pravidlo nejsvětější víry ...' und 1732 'Harfa nová na hore Syon'), die bei den Exulanten beliebt waren.

– *Aufgrund der vermischten Traditionen der böhmischen Reformation und der späteren Einflüsse gewann die Glaubenslehre der Emigranten besondere Akzente.* Die Lehre der Emigranten des 18. Jahrhunderts war nicht mehr so eindeutig definierbar, wie die der Emigranten des 17. Jahrhunderts. Die Bibellese ohne theologische Führung, die noch vorhandene – vererbte Literatur der böhmischen Reformation, die heimlich kolportierte lutherische pietistische Literatur und die katholische Erziehung zeigten ihre Wirkung.

– *Die Selbstverantwortung der Emigranten für die Rechtgläubigkeit war im 18. Jahrhundert stärker ausgeprägt als im 17. Jahrhundert.* Das Gefühl der persönlichen Verantwortung für den rechten Glauben (= Lehre) wurde durch die Isolation und Verfolgungen verstärkt. Bei der Suche nach dem rechten Weg zu Gott und bei den Bibelauslegungen war jeder auf sich selbst gestellt. Ohne Lehrer und Seelsorger trug jeder selbst für sich die Verantwortung.

– *Das soziale Selbstbewußtsein der Untertanen war im 18. Jahrhundert bekanntlich auch stärker als im 17. Jahrhundert.*

Diese unterschiedlichen Voraussetzungen und Eigenschaften der Emigranten des 17. und 18. Jahrhunderts beeinflussten im Exil die Möglichkeiten ihrer Eingliederung in die protestantischen Kirchen. Die Emigranten des 18. Jahrhunderts hatten in dieser Hinsicht einen schwereren Stand, als ihre Vorgänger.

Im 17. Jahrhundert waren sich die Utraquisten (besonders die Neuutraquisten) der ersten zwei Emigrantengenerationen ihrer Gemeinsamkeiten mit den Lutheranern bewußt. Sie fanden zum großen Teil lehrmäßig reibungslose Aufnahme bei den sächsischen Lutheranern. Die Böhmisches Brüder dagegen suchten mehr die Verbindungen zu den Reformierten. Sie zogen nach Ungarn und vor allem nach Polen, wo die Brüderunität seit 1557 ihren polnischen Zweig hatte. Nach mehreren Versuchen, eine Union mit den polnischen Protestanten zu bilden, kam es 1634 wirklich zu einem tragfähigen Zusammenschluß zwischen den Böhmisches Brüdern und den reformierten Kirchen in Litauen und Kleinpolen. Dabei behielten die Böhmisches Brüder weitgehend ihre Akzente und Organisation. Das Zentrum der Brüderunität blieb in Lissa auch nach der Brandkatastrophe im Jahre 1656. Im 18. Jahrhundert verschmolzen die Brüder immer mehr mit den Reformierten, auch wenn sie die äußeren Formen ihrer Verwaltung wahrten.

Eine Emigration nach Polen war für eine größere Gruppe im 18. Jahrhundert nicht mehr möglich. Die lutherische Kirche in der Lausitz, Sachsen, Brandenburg und später auch im preußischen Schlesien war zwar bereit, die böhmischen Emigranten unter ihre Obhut zu nehmen, aber da ergaben sich unerwartete Schwierigkeiten, die ihre Wurzeln in der eigentümlichen Lehre der Flüchtlinge hatten.

Zwei Wünsche hatten die böhmischen Exulanten beider Jahrhunderte gemeinsam: Arbeit zu finden und einen tschechisch sprechenden Prediger regelmäßig – möglichst oft – hören zu dürfen. Wohin sich die Emigranten im 18. Jahrhundert auch gewendet hatten, litten sie Hunger, Kälte und Not – unbeschreibliche Armut. Damit hatten sie mehr oder weniger gerechnet. Die Prädikanten, die die heimlichen Bibelleser in ihrem Heimatland besuchten, verschwiegen die drohende Arbeitslosigkeit und Armut in der Emigration nicht. Die größten Enttäuschungen erlebten sie dort, wo sie das Schönste erwartet hatten – in der evangelischen Gemeinde, in der geistlichen Versorgung. Früher oder später mußten sie feststellen, daß die Protestanten im Ausland anders waren, als sie sich erhofft hatten.

In der Lausitz

Die glücklichsten Zeiten der Emigranten waren die zwanziger Jahre des 18. Jahrhunderts in der Lausitz. 1722 fingen die deutschsprachigen Emigranten aus dem mährischen Kuhländchen mit dem Aufbau von *Herrnhut* an. In Gebhardsdorf und besonders dann in *Hennersdorf* sammelten sich die tschechisch sprechenden Emigranten. Natürlich waren die Böhmen erstaunt, daß die Hennersdorfer lutherische Kirche einer katholischen sehr ähnelte. Und das Benehmen der Bevölkerung in einem evangelischen Land fanden sie auch nicht viel besser als in ihrer katholischen Heimat. Die evangelische Obrigkeit in Hennersdorf, Henriette von Gersdorf, schien aber zunächst in Ordnung zu sein. Sie meinte es mit ihren Böhmen auch gut. 1725 wurde der 25jährige pietistische Predigtamtskandidat Johann Liberda nach Hennersdorf berufen. Er zeigte viel Verständnis für die böhmischen Emigranten: den Altar in der Hennersdorfer Kirche ließ er beim tschechischen Gottesdienst mit weißer Leinwand zuhängen und er war bereit, den bibelhungrigen Emigranten täglich mit Bibelauslegungen zu dienen. Liberda widmete sich auch besonders denen, die als heimliche Missionare (Prädikanten) wieder Böhmen und Mähren besuchen wollten. Er bewunderte den Eifer der Emigranten und förderte ihre Vorliebe für das Singen von geistlichen Liedern. Er verstand sogar ihr Verlangen nach dem Brotbrechen beim Abendmahl.

Die Erwartungen und Hauptakzente der böhmischen und mährischen Emigranten des 18. Jahrhunderts, wie an der Hennersdorfer Lage deutlich, waren: ein schlichter Gottesdienstraum (in der lutherischen Kirche nicht üblich), tägliche Andachten (von den Lutheranern als Konventikel gewertet), Missionsreisen in das Heimatland (für die Obrigkeit in der Lausitz nicht wünschenswert und ge-

fährlich) und das Brotbrechen beim Abendmahl (für die meisten lutherischen Theologen verwerflich).

Liberdas Verständnis für die Emigranten sprach sich in Böhmen herum. Trotz der Armut und schwindenden Ernährungsmöglichkeiten strömten die Emigranten in die Lausitz. Hennersdorf war überfüllt. Eine weitere böhmische Kolonie entstand in *Gerlachsheim*. Der selbstlose Predigtamtskandidat Augustin Schultz betreute dort ab 1729 die böhmischen Emigranten fast umsonst. Er berichtete in seinem Lebenslauf:

„Was den Selenzustand der Leute betrifft, so ging wohl mancher bloß der Gesellschaft wegen, oft das Weib dem Manne, die Kinder den Eltern zum Gefallen aus dem Vaterland, die meisten doch aus Drang ihres Gewissens. Sie waren sehr begierig zu hören. Und wenn ich gleich des Sonntags Vormittags 3 bis 4 Stunden predigte und Nachmittags wieder 2 Stunden in gleichen täglich drei Mal Versammlungen in meiner Wohnung hielt, so wurden sie es doch nicht überdrüssig. Die Liebe, die sie zu mir hatten, war ungemein; gehorsam waren sie wie die Kinder dem Vater“¹.

Auch wenn Augustin Schultz für die Emigranten ähnlich wie Liberda viel Verständnis zeigte, hörte es aber beim deren Verlangen nach dem Brotbrechen auf. Schulz ließ sich lieber nicht ordinieren und so blieb es vorerst dabei, daß er beim Abendmahl nur ein Dolmetscher zwischen dem Ortsgeistlichen und den Böhmen war. Die Gerlachsheimer Obrigkeit war viel rücksichtsloser als die Hennersdorfer. Sie wollte nicht einmal die täglichen Andachten der Emigranten lange dulden:

„Sodann wurden alle Zusammenkünfte gänzlich verboten, außer sonntäglich zwei Predigten und Freitags eine Betstunde oder Predigt. Das [...] tat den Böhmen sehr wehe, weil sie begierig waren, das Wort Gottes zu hören, um am liebsten täglich etliche Mal etwas erbauliches gehört hätten“².

Gerlachsheim lag dicht an der böhmischen Grenze, das war ein Vorteil. Die Gerlachsheimer Böhmen wanderten zwischendurch nach Hennersdorf und nach Herrnhut, um ihre Einschränkung in den Andachten etwas auszugleichen.

Hennersdorf liegt nur wenige Kilometer von Herrnhut entfernt. Liberda war oft in Herrnhut, hielt dort auch Andachten und im Sommer 1727 unterschrieb er als „böhmischer Prediger“ die Herrnhuter Statuten. Die Hennersdorfer Tschechen wollten sich offensichtlich gerne – trotz der Sprachbarriere – an die Herrnhuter in irgendeiner Weise anschließen. Dabei konnten die Auseinandersetzungen der Herrnhuter Mähren mit der lutherischen Kirche und mit dem Grafen mindestens dem Prediger Liberda nicht entgangen sein; auch die Mähren lehnten die lutherische Beichte ab, verlangten das Brotbrechen, akzeptierten die lutherischen Gesangbücher nicht und wollten ihre täglichen Andachten und ihre Missi-

1 Lebenslauf, Nachrichten aus der Brüdergemeine, 1850, S. 651-2.

2 Ebd.

onsreisen in das Heimatland nicht aufgeben. Sie waren wohl nahe daran, Herrnhut zu verlassen. Im Jahre 1727 gelang es Zinzendorf endlich, die Mähren zu beruhigen³.

Die Emigranten in Hennersdorf überwarfen sich Anfang der dreißiger Jahre mit ihrer Obrigkeit. Es ist hier nicht möglich, den Streit zwischen Henriette von Gersdorf und den Emigranten in zwei Sätzen zufriedenstellend zusammenzufassen. Doch das Brotbrechen, die Konventikel und die Missionsreisen der Emigranten in ihr Heimatland gehörten zu den wichtigsten Streitpunkten. Daraus ergab sich auch der Unwille der Emigranten, sich in eine neue Untertänigkeit zu fügen, wenn die Freiheit des Glaubens darunter leiden sollte. Liberda stand eindeutig auf der Seite seiner Gemeinde, die sich letztlich entschlossen hatte, aus Hennersdorf auszuziehen.

Weil Frau Henriette Ende des Jahres 1731 keine neuen Emigranten mehr in ihrem überfüllten Hennersdorf aufnehmen konnte und wollte, zogen die aus Böhmen neu Ankommenden weiter nach Herrnhut. Zinzendorf war darüber nicht erfreut. Er hatte Angst vor neuen Unruhen in seiner Gemeinde. Außerdem lief gerade zu der Zeit wegen der lehrmäßig verdächtigen Kolonie Herrnhut gegen den Grafen ein Untersuchungsverfahren. Georg Ernst v. Gersdorf besuchte von Amts wegen am 19. Januar 1732 Herrnhut und berichtete darüber an den König. Unter anderem erwähnte er, er hätte „eine Anzahl gantz neulichst emigrirter und angekommener sogenannter Stockböhmén“ dort angetroffen, konnte sie aber „wegen damahligen Mangels eines Interpretis“ nicht vernehmen⁴. Zum Leidwesen des Grafen Zinzendorf kamen im Frühjahr 1732 einige aus Hennersdorf ausgewiesene Wortführer der Hennersdorfer Böhmen auch nach Herrnhut und wohnten in einem Haus auf dem Marktplatz, das Liberda gehörte. Auch Liberda selbst hielt sich jetzt mehr in Herrnhut auf. Als den Ausgewiesenen dann noch weitere Böhmen, die Frau von Gersdorf für ihre Untertanen hielt, aus Hennersdorf nach Herrnhut folgten, wurde Zinzendorf nervös und den Tschechen gegenüber recht ungehalten. Die Beziehungen zwischen Zinzendorf und seiner Tante Henriette waren nie besonders gut, aber die Verschlechterung dieses Verhältnisses ausgerechnet in diesem Jahr 1732 war für den Grafen äußerst ungünstig. Prediger Liberda, der bisher ein großer Verehrer des Grafen Zinzendorf war, überwarf sich nun mit ihm.

Liberda gelang es, in Berlin eine Aufnahmezusage für seine Hennersdorfer Gemeinde zu bekommen. Für Zinzendorf war der Anfang des Monats Oktober 1732 eine sehr schwere Zeit. Liberda war abwesend und die „Stockböhmén“, auf die Zinzendorf überhaupt keinen Einfluß mehr hatte, übervölkerten Herrnhut. Am 10. Oktober sangen sie unter seinen Fenstern den Psalm 116 und zogen nach

3 F.M. Bartoš: *Knihy a zápasy*, Prag 1948, S. 216-225 ('Komenský a Herrnhut').

4 Am 15. März; SA Dresden, Geheimes Konsilium VII, Bd. 47, 5854.

Berlin. Am 28. Oktober wurde dann Zinzendorf wegen „unanständigen Betragens“⁵, wozu auch der Wegzug der Böhmen aus der Lausitz und Sachsen beitrug, des Landes verwiesen. In seiner Verteidigung beteuerte er, er hätte die Böhmen nur aus Mitleid in Herrnhut geduldet, ihnen keine Versprechungen gemacht und darauf geachtet, daß sie sich mit der augsburgischen Konfession „conformieren“. Von ihrem Vorhaben, aus Sachsen auszu ziehen, hätte er sie nicht abbringen können⁶. In Wirklichkeit bedeutete der Wegzug der Böhmen für Zinzendorf eine große Entlastung.

Nur wenige von den 550 Emigranten, die 1732 aus Herrnhut nach Berlin zogen, fanden später zu der herrnhutischen Unität zurück. Anders dagegen die Böhmen, die fünf Jahre später mit ihrem Prediger Schulz notgedrungen aus Gerlachsheim nach Berlin kamen. Schulz selbst besuchte Herrnhut in seiner Gerlachsheimer Zeit nicht so oft – wohl aus Rücksicht auf die Obrigkeit – aber er unterhielt die Beziehungen. Ob es nach dem Herrnhuter Vorbild geschah, oder ob es sich so einfach aus der Unterbringungsnot ergab – die Wohngemeinschaften in Gerlachsheim ähnelten denen in Herrnhut: Schwesternhaus, Brüderhaus, Witwenhaus. Die Zerwürfnisse der Hennersdorfer Böhmen mit Zinzendorf hatten keinen nachhaltigen Einfluß auf die Gerlachsheimer. Im Jahre 1735 wurde der Herrnhuter Einfluß in Gerlachsheim deutlich⁷. Nachdem Jablonski, der Senior der polnischen Brüderunität, in diesem Jahr (1735) David Nitschman und zwei Jahre später (1737) auch Zinzendorf selbst ordinierte, schien die alte böhmische Brüderunität in Herrnhut ihre Fortsetzung gefunden zu haben. Schon allein diese Annahme wirkte auf viele böhmische Emigranten anziehend.

In Berlin

In Berlin blieben die Böhmen in den ersten Jahren sich selbst überlassen. Ihr Prediger Johann Liberda saß wegen ihrer Flucht aus Sachsen im Zuchthaus, und sie wollten ihm Treue halten. Sie hielten ihre Andachten selbst. Sie wagten es (nicht ohne Angst vor den königlichen Behörden), auch als Laien unter sich das Abendmahl mit Brotbrechen zu feiern. Erst nach drei Jahren vergeblichen Wartens akzeptierten sie vorläufig den lutherischen Prediger Andreas Macher, allerdings mit der Bitte, er möchte ihnen beim Abendmahl das Brot brechen. Macher versprach, in dieser Sache bei dem Magdeburger Superintendent Steinmetz nachzufragen. Steinmetz hielt die Frage des Brotbrechens für „äußerliche Dinge,“ die

5 Ebd.

6 „[...] jedoch ihnen vielfältig zu erkennen gegeben, daß bei ihm vor selbige kein beständiger Aufenthalt seye, er auch ihr Betragen nicht approbiren könnte. Deswegen denn die Böhmen und ihr Lehrer Liberda mit ihm notorie sehr übel zufriedenen gewesen. [...] Er habe sich äußerst bemühet, von allen was zur Separation Anlaß geben könnte abzuziehen, wie denn sich befinden würde, daß sie keine zu hussitischen Unruhen oder quäckerischen und anabaptistischen Meinungen geneigte Principia hegten, vielmehr dem Cultui der Augspurgischen Confessionis-Verwandten sich conformirten. [...]“ (SA Dresden, Geheimes Konsilium VII, Bd. 47, 5854).

7 Lebenslauf von Václav Nemeš (Pfarrarchiv der Brüderunität in Berlin-Neukölln).

„Spaltungen verursachen“. Er schrieb: „[...] besten Gruß an die Böhm. Gemeinde u. Bitte, die äußerlichen Ceremonien zu behalten, wie sie dieselben in unserer Kirche finden“⁸.

Obwohl Adam Steinmetz für die böhmischen Emigranten eine Autorität war, seinem Rat konnten sie so einfach nicht folgen. In der Bibel lasen sie etwas anderes und sie waren davon überzeugt, daß das Brotbrechen ein wichtiger Bestandteil der 'böhmischen Konfession' sei und daß die Böhmisches Brüder schon immer nur so das Abendmahl feierten (Sie hatten nicht recht. Das Brotbrechen kam in der Brüderunität des 17. Jahrhunderts nur vereinzelt vor. Es ist erst in der Zeit der Verfolgung zur Tradition geworden). Die Antwort von Steinmetz war aber in Machers Sinn.

Macher war ein strenger Lutheraner und die Böhmen waren mit ihm nicht glücklich. Warum die böhmischen Emigranten in Berlin keinen engeren Kontakt zu dem Hofprediger und Senior der polnischen Brüderunität Jablonski geknüpft hatten, ist eine noch nicht zufriedenstellend beantwortete Frage. Der Comenius-Enkel, der sonst einige Beziehungen zu den heimlichen Bibellesern in Böhmen hatte, hielt sich – wohl aus Rücksicht auf die Berliner Lutheraner – sehr zurück, obwohl er sehr bald nach der illegalen Ankunft der Böhmen in Berlin von ihrer Anwesenheit erfahren hatte. Der Anlaß tat Not. Eine tschechische Frau starb und die Emigranten konnten für sie auf keinem Friedhof einen Grabplatz finden. Von den Lutheranern wurde ihre Bitte abgelehnt. Es bedarf eines energischen Einsatzes von einem mitleidigen deutschen Bürger, bis Jablonski bewirkte, daß die Böhmen auf dem Friedhof der Reformierten beerdigt werden durften. Obwohl die Schlichtheit der Kirche und des Gottesdienstes der Reformierten den Emigranten gefiel, hielten sie trotz allem vorerst der lutherischen Kirche die Treue. Vielleicht bezog sich diese ihre Treue mehr auf ihren verständnisvollen Prediger Liberda.

Nach fünf Jahren (im August 1737) gelang es Liberda aus dem Zuchthaus zu fliehen. Er kehrte endlich zu seiner Gemeinde zurück und Prediger Macher wurde versetzt.

Das Verhältnis der lutherischen böhmischen Prediger in Berlin untereinander war unerfreulich. Daß der mißtrauische Andreas Macher, der das Vertrauen der Böhmen nicht gewann, auf den später aus Gerlachsheim angekommenen Augustin Schulz eifersüchtig war und seinen Dienst behinderte, ist noch verständlich. Aber das Verhältnis zwischen den ehemaligen Freunden Liberda und Schultz gestaltete sich in Berlin nicht anders. Ihre Meinungsverschiedenheiten waren groß. Liberda war Zinzendorfs Feind geworden, während Schulz in Rixdorf den Beziehungen der Emigranten nach Herrnhut nicht wehrte. Schulz hielt an der lutherischen Abendmahlsfeier fest, Liberda dagegen versprach den Emigranten

8 Archiv der Frankeschen Stiftungen in Halle (AFrSt), Sig. C 374/24.

schon in Hennersdorf das Brot zu brechen und sein Versprechen hielt er auch. Am 26. Mai 1739 erreichte er beim König für seine Böhmen die Genehmigung, im lutherischen Gottesdienst das Abendmahl mit Brotbrechen feiern zu dürfen⁹. Ab diesem Zeitpunkt wurden für die Mitglieder der lutherischen böhmischen Gemeinde zwei verschiedene Abendmahlsgottesdienste gefeiert. Vormittags gingen die zum Abendmahl, die sich mit den Oblaten zufrieden gaben, nachmittags kam die Mehrheit, für die das Brot gebrochen wurde.

Anfang des Jahres 1738 predigte Zinzendorf in Berlin. Einige der Emigranten, die ein wenig Deutsch verstanden, besuchten fleißig seine Predigten, so daß sich bald ein Gerücht verbreitete, die Böhmen seien herrnhutisch gesinnt. Die drei lutherischen böhmischen Prediger, Johann Liberda, Augustin Schulz und auch der schon versetzte Andreas Macher unterschrieben (am 25.3.1738) und veröffentlichten einträchtig gemeinsam eine 'Zuverlässige Nachricht'¹⁰, die diesem Gerücht entgegenwirken sollte. Sie bezeugten, die böhmischen Emigranten seien Bekenner der Augsbургischen Konfession und hätten mit den Herrnhutern nichts zu tun. Die Wirklichkeit sah aber anders aus. Noch im gleichen Jahr entstanden einige eindeutig nach Herrnhut orientierte Gemeinschaften der Böhmen: in Zittau (Oktober), in Gebhardsdorf (November) und in Hennersdorf (November); 1739 im Mai in Dresden und im Herbst dann auch in Rixdorf und Berlin. In Berlin waren es besonders die ehemaligen Gerlachsheimer, von denen nun eine größere Gruppe in Rixdorf lebte. Aber auch die neu ankommenden Emigranten zeigten lebhaftes Interesse für die erneuerte Brüderunität. Unter den böhmischen Emigranten bahnte sich die erste Spaltung an.

Zinzendorf war nach allen seinen Erfahrungen über das wachsende Interesse der Tschechen für seine Unität wohl nicht besonders glücklich. Er verhielt sich ihnen gegenüber vorsichtig und zurückhaltend. Erst im Herbst 1744 erfüllte er den Böhmen ihren Wunsch und schickte einen Prediger ('Arbeiter') aus Herrnhut nach Berlin, der dort allerdings vor allem für die deutschen Anhänger zuständig war. Den 'böhmischen Plan' ging Nikolaus Andreas Jäschke (1718-1762) ganz vorsichtig an¹¹. Er war in Mähren geboren, aber deutschsprachig. Seine Frau Elisabeth übersetzte; sie war bei den Tschechen „sein Mund“¹². Jäschke kam zu den Berliner Tschechen mit der Vorstellung, daß er es mit einem „schweren Volk“¹³ zu tun haben wird. Gleich am Anfang seiner Arbeit ver-

9 Abschrift der königlichen Verfügung an das Konsistorium bei Elsner ('Palmbaum' Züricher Zentralbibliothek Ms. S. 362, S. 45).

10 AFrSt C 375/35.

11 Erst nach einem halben Jahr entschied er sich, in die Nähe der Emigranten zu ziehen. „[...] und ich begab mich mit meiner lieben Eheschwester gantz zu den Böhmen, den[n] wir haben bisher noch immer bey den Deutschen gewohnt, wir sind zwar in einer Stadt aber wir brauchen eine ganze halbe Stunde, wenn wir einander besuchen wollen“ (Diarium S. 30).

12 Diarium S. 20.

13 Ebd. S. 19.

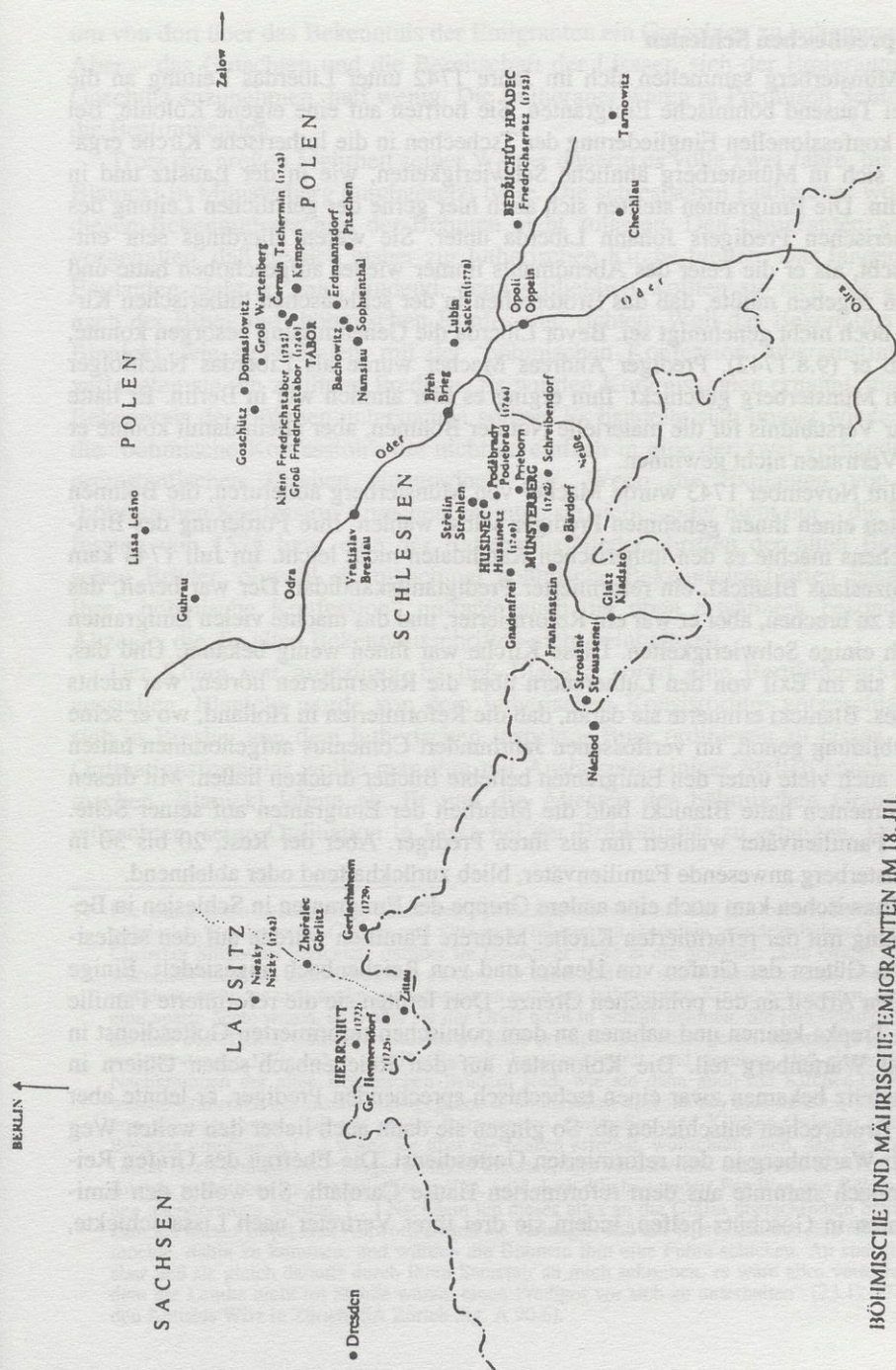
suchte er die Reisen der Böhmen nach Herrnhut unter seine Kontrolle zu bekommen und das „Traktieren der historischen [böhmischen] Materie“ in den Versammlungen zu unterbinden. Viele der eigenwilligen Böhmen fügten sich erstaunlicherweise auch noch anderen für sie ungewöhnlich strengen Anforderungen. Die, die eigene Meinungen hatten, wurden rechtzeitig aus der Gemeinschaft ausgeschlossen. So z.B. berichtete Jäschke am 6. Mai 1745: „Es wurden fünf von den Rücksdorffschen Männern aus der Gesellschaft gethan, und überhaupt von uns abgewiesen, den[n] es sind Leute, die nur den BruderNahmen suchen, und in ihrer Tücke und Bosheit des Hertzens unverändert bleiben wollen“¹⁴. Die, die blieben, waren in dem Glauben, daß sie den richtigen Weg gehen, bereit, jedes Opfer zu bringen. Sie akzeptierten die Oblaten beim Abendmahl, die ihnen Augustin Schulz in der lutherischen Kirche reichte. Anstatt ihrer Hausversammlungen (Konventikeln) hatten sie nun die so gen. ‘Gesellschaften’, oder später „Chorstunden“. Ihren Missionsreisen nach Böhmen und Mähren wehrte in Berlin niemand mehr. Obwohl sich das tschechische „apparte Häufchen“ in Rixdorf und Berlin sehr viel Mühe gab, alle Wünsche, die aus Herrnhut kamen, zu erfüllen, sollten sich die Böhmen auch noch nach acht Monaten nicht einbilden, daß sie nun eine „Gemeine“ seien¹⁵. Deswegen sollte auch ihre Zulassung zum Abendmahl vorerst nur indirekt über den Prediger Schulz geregelt werden¹⁶. Das Mißtrauen gegenüber den Böhmen ist eindeutig zu beobachten, auch wenn wir in Erwägung ziehen, daß die Herrnhuter in Berlin von dem Konsistorium ungern gesehen waren, und Vorsicht geboten war. Einerseits war Zinzendorf den Böhmen gegenüber sehr skeptisch, andererseits aber doch nicht abgeneigt, seinen Einfluß unter ihnen auszubauen.

In den vierziger Jahren (Schlesische Kriege) kamen haufenweise neue Emigranten nach Berlin. Einige von ihnen kamen über das schlesische Münsterberg.

14 Ebd. S. 38-39; Am 25.8.1745 „gingen wir alle wieder zurück in die Stadt, und das Lamm hat unsern Besuch gesegnet, und es ist uns auch eine Gnade und Erleichterung, daß wir unser Häuflein zu Rixdorf nun auch ins Enge gebracht haben. Es sind nun anstatt zwei hundert, halb hundert geworden [...]“ (ebd. S. 55).

15 16.3.1745: „[...] Auch hält es der Bruder Nitschmann für sehr nötig, daß man den Leuten die Idee einer Gemeine von sich nach und nach suche aus dem Kopfe zu arbeiten u. das halt ich vor sehr gut, denn die Leute haben nicht den geringsten Concept von dem, was die Aufnahm in sich hält, sondern glauben schlechtweg, sie sind darum Schwestern und Brüder, weil sie aufgenommen sind. [...]“ (ebd. S. 18) – 4.6.1745: „[...] Die Viertelstunde der Aufgenommenen soll aufgehoben werden, denn ich hatte den Heiland schon vorher drum gefragt, ob ers haben wollte, und es hieß ja. Es gibt Gelegenheit denen Leuten die Idee, daß sie eine Gemeine sind, etwas aus dem Kopf zu bringen [...]“ (ebd.. 36-37).

16 Ebd. S. 46.



BÖHMISCHE UND MÄHRISCHE EMIGRANTEN IM 18. JH.
in der Lausitz und in Schlesien

Im preußischen Schlesien

In Münsterberg sammelten sich im Jahre 1742 unter Liberdas Leitung an die zwei Tausend böhmische Emigranten. Sie hofften auf eine eigene Kolonie. Bei der konfessionellen Eingliederung der Tschechen in die lutherische Kirche ergaben sich in Münsterberg ähnliche Schwierigkeiten, wie in der Lausitz und in Berlin. Die Emigranten stellten sich auch hier gerne der geistlichen Leitung des lutherischen Predigers Johann Liberda unter. Sie waren allerdings sehr enttäuscht, als er die Feier des Abendmahls immer wieder aufgeschoben hatte und dann zugeben mußte, daß das Brotbrechen in der schlesischen lutherischen Kirche noch nicht genehmigt sei. Bevor Liberda die Genehmigung besorgen konnte, starb er (9.8.1742). Prediger Andreas Macher wurde als Liberdas Nachfolger nach Münsterberg geschickt. Ihm erging es hier ähnlich wie in Berlin. Er hatte zwar Verständnis für die materielle Not der Böhmen, aber allein damit konnte er ihr Vertrauen nicht gewinnen.

Im November 1743 wurde Macher von Münsterberg abberufen, die Böhmen sollten einen ihnen genehmen Prediger selbst wählen. Ihre Forderung des Brotbrechens machte es den lutherischen Kandidaten nicht leicht. Im Juli 1744 kam Wenzeslaus Blanicki, ein reformierter Predigtamtskandidat. Der war bereit, das Brot zu brechen, aber er war ein Reformierter, und das machte vielen Emigranten doch einige Schwierigkeiten. Diese Kirche war ihnen wenig bekannt. Und das, was sie im Exil von den Lutheranern über die Reformierten hörten, war nichts Gutes. Blanicki erinnerte sie daran, daß die Reformierten in Holland, wo er seine Ausbildung genoß, im verfloßenen Jahrhundert Comenius aufgenommen hatten und auch viele unter den Emigranten beliebte Bücher drucken ließen. Mit diesen Argumenten hatte Blanicki bald die Mehrheit der Emigranten auf seiner Seite. 126 Familienväter wählten ihn als ihren Prediger. Aber der Rest, 20 bis 30 in Münsterberg anwesende Familienväter, blieb zurückhaltend oder ablehnend.

Inzwischen kam noch eine andere Gruppe der Emigranten in Schlesien in Berührung mit der reformierten Kirche. Mehrere Familien wurden auf den schlesischen Gütern der Grafen von Henkel und von Reichenbach angesiedelt. Einige fanden Arbeit an der polnischen Grenze. Dort lernten sie die reformierte Familie von Treпка kennen und nahmen an dem polnischen reformierten Gottesdienst in Groß Wartenberg teil. Die Kolonisten auf den Reichenbach'schen Gütern in Goschütz bekamen zwar einen tschechisch sprechenden Prediger, er lehnte aber das Brotbrechen entschieden ab. So gingen sie dann auch lieber den weiten Weg nach Wartenberg in den reformierten Gottesdienst. Die Ehefrau des Grafen Reichenbach stammte aus dem reformierten Hause Carolath. Sie wollte den Emigranten in Goschütz helfen, indem sie drei ihrer Vertreter nach Lissa schickte,

um von dort über das Bekenntnis der Emigranten ein Gutachten zu bekommen¹⁷. Aber – das Gutachten und die Bereitschaft der Lissaer, sich der Emigranten in Goschütz anzunehmen, half wenig. Die Lutheraner waren in Preußisch Schlesien die Bestimmenden.

Trotz der großen Mehrheit seiner Wähler dauerte es volle zwei Jahre, bis sich Blanicki in Münsterberg durchgesetzt hatte. Die schlesischen Lutheraner wollten diesen Bekenntniswechsel der Böhmen nicht zulassen. Den Emigranten wurde vorgehalten, daß sie sich bisher zur lutherischen Kirche hielten. Das fanden die Exulanten nicht so ganz bindend, denn schließlich wollten sie sich vor allem nach der Bibel und 'böhmischen Konfession' richten. Weil das Bekenntnis von Blanicki, wie sie meinten, mit der 'böhmischen Konfession' übereinstimmte, verlangten sie ihn zu ihrem Prediger. Es wurden Kommissionen ernannt, die das Bekenntnis der Böhmen untersuchen sollten. Es handelte sich immer wieder um die 'böhmische Konfession', die nicht so einfach in eine der zwei vorhandenen protestantischen Kirchen einzuordnen war. Wenn die Exulanten von der 'böhmischen Konfession' sprachen, meinten sie nicht – oder nicht nur – die Konfession von 1575 bzw. eine der Bekenntnis-Niederschriften der alten Böhmischen Brüder, obwohl sie manchmal böhmische Bekenntnisschriften besaßen. Ihre „böhmische Konfession“ umfaßte auch die oben erwähnten besonderen Akzente, die die alten Bekenntnisschriften nicht beinhalteten.

Der König war großzügig. Er ließ Blanicki sofort eine Berufungsurkunde ausstellen. Blanicki wurde von dem lutherischen Konsistorium vorgeschlagen, sich in Breslau von dem lutherischen Inspektor Burg ordinieren zu lassen. Das Ordinationsformular wollte man ihm mit Auslassung einiger Stellen annehmbar machen. Blanicki lehnte ab. Er und die Ältesten der böhmischen Gemeinde wünschten, seine Ordination in Lissa bei der Brüderunität zu erlangen. Die im

17 Die Emigranten besuchten in Lissa den polnischen Gottesdienst und die beiden Senioren der polnischen Brüderunität, Cassius und Sittkovius führten mit ihnen ein grundsätzliches Gespräch. Christian Sittkovius berichtete darüber im Dezember 1743 in die Schweiz: „Die Gräfin schickte würrklich drey von diesen Böhmen zu uns, mit Bitte, daß wir ihre Religion untersuchen möchten, denn wenn sie sich weder zur reformirten noch zur lutherischen Kirche bekenneten, sondern eine aparte Secte wären, so wollte sie der Graff nicht in Schutz nehmen. Sie [die Böhmen] hörten hier den H[errn] Consenior Cassius polnisch predigen und bezeugten, daß sie ihn ziemlich wol verstanden. Wir haben weitläuffig mit ihnen conferiret, und gesehen, daß sie wirkliche Nachkommen der alten Böhmischen Brüdern sind, wie sie dann auch die Kirchen-Ordnung, welche Comenius lateinisch herausgegeben in böhmischen Sprache bey sich hatten. [...] Als sie von uns vernahmen, daß wir unsere Reformation, Ordination und Kirchen-Ordnung von den Böhmen empfangen [...] waren sie über die Maßen erfreuet, wünschten auch, daß sie von der Unität einen polnischen Prediger erlangen könnten, und versicherten, daß wenn der Graf ihnen solches zugestehen und verschaffen wollte, bald noch etliche hundert Familien aus Böhmen ihnen nachkommen würden. [...] Nachdem ich dieses alles an die Gräfin überschrieben hatte, bekam ich darauf Ihr[e] eine Antwort, darinn sie verlangte, daß der H[err] Cassius sich resolvieren möchte, dahin zu kommen, und würden die Böhmen ihm eine Fuhr schicken. An statt dessen aber ließ sie gleich darauff durch Ihren Secretair an mich schreiben, es wäre alles verändert, in dem die Leuthe nicht im Stande wären, einen Prediger vor sich zu unterhalten“ (23.12.1743 an den Antistes Wirz in Zürich, SA Zürich Sig. A 90.6).

Januar 1745 in Lissa vollzogene Ordination bedeutete noch lange nicht das Ende der konfessionellen Auseinandersetzung in Münsterberg. Die Lutheraner gaben nicht auf, sie bemühten sich weiter um die Emigranten. Der neue lutherische Kandidat Pintzger war bereit, beim Abendmahl das Brot zu brechen. Er hatte volle Unterstützung des Breslauer Konsistoriums. Mitte des Jahres 1745 entwickelten in Münsterberg die Herrnhuter ihre Agitation. Auch sie konnten einige Familienväter davon überzeugen, daß die erneuerte Brüderunität in Herrnhut nach der Ordnung von den alten Böhmisches Brüdern lebt und predigt. Selbst Zinzendorf besuchte Blanicki und versuchte – vergeblich – ihn zu gewinnen¹⁸.

Im August 1746 bekam Blanicki endgültig eine neue Berufungsurkunde als Prediger der reformierten böhmischen Gemeinde in Münsterberg. Bisher gab es in Münsterberg nur eine „böhmische Gemeinde“, die bis zu der Ankunft von Blanicki automatisch zu der lutherischen Kirche zählte. Nun wurde die Gemeinde getrennt. Neben der „reformierten böhmischen Gemeinde“ gab es auch noch die kleine „lutherische böhmische Gemeinde“. Für diese lutherische böhmische Gemeinde wurde aber – ähnlich, wie für die Berliner Gemeinde – das Brotbrechen genehmigt¹⁹.

Emigranten zwischen den drei Möglichkeiten

Der Spaltung der böhmischen Emigrantengemeinde in Münsterberg folgte eine ähnliche Trennung der Böhmen in Berlin. In Berlin allerdings entstanden gleich drei verschiedene böhmische Gemeinden.

Nach Liberdas Tod übernahm in Berlin Prediger Pintzger die böhmische Gemeinde und führte sie in Liberdas Sinne weiter. Als er aber im Herbst 1745 wegen eines Fehltritts die Gemeinde verlassen mußte, und der streng lutherische Prediger Macher wieder nach Berlin kommen sollte, bemühte sich ein großer Teil der böhmischen Familienväter um einen reformierten Prediger aus Lissa. Eine Kommission, die sich im März 1747 in Berlin mit dem Bekenntnis der Emigranten beschäftigte, stellte folgendes Ergebnis fest: in Berlin und Rixdorf hielten sich 108 Familienväter an die lutherische Kirche, 179 an die Herrnhuter Brüderunität und 129 Familienväter wünschten einen Prediger der polnischen Brüderunität aus Lissa²⁰.

18 Blanicki: Geschichte, Cap. XI § 6 „Als sie beide [Liberda und Zinzendorf] zum letzten Mal von dieser Vereinigung geredet, so sagte der Graf zu ihm: 'Wohlan ihr zu Hennersdorf möget die Böhmishe[n] Brüder heißen, und wir zu Herrnhuth wollen uns Mährische Brüder nennen'. Wie ich 1746 die Ehre hatte, den Grafen von Zinzendorf in Münsterberg zu sprechen, so waren dies eben dieselben Worte, die er zu mir bei dem Abschied gesagt hat. Damals wandte derselbe viel mehr Geschicklichkeit und Künste an, die schlesischen Hussiten an sich zu ziehen als wie vor diesem in der Lausitz. Seine Gemeinde in Langenpeile, woraus hernach die zu Gnadenfrey entstanden, war nur drei Meilen Weges von Münsterberg entfernt“.

19 Am 14.1.1751; darüber berichtet Pintzger im Münsterberger Kirchenbuch, S. 207 (SA Wrocław).

20 Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, Berlin, Rep. IX D 10, Fasz. 5/23; Winter, S. 151, 464-465.

Im September 1747 sandte die polnische Brüderunität den Böhmen in Berlin aus Lissa den Prediger Johann Gottlieb Elsner. Dem ging allerdings ein Schreiben aus Lissa nach Berlin voraus, in dem den Böhmen erklärt wurde, sie sollen sich ja keine Hoffnungen auf ihren Anschluß an die polnische Brüderunität machen. Es galt Rücksicht auf den Druck der polnischen Katholiken²¹ und auch auf mögliche Bedenken des preußischen Königs zu nehmen. Elsners böhmische Gemeinde wurde also – ähnlich wie die Münsterberger – der preußischen reformierten Kirche zugeordnet.

Die beiden böhmischen Prediger in Berlin, der lutherische und der reformierte, mußten sich das Pfarrhaus und die Kirche teilen. Das Zusammenleben im Pfarrhaus war in den ersten acht Jahren sehr unerfreulich. Der Streit der beiden Prediger Macher und Elsner²² hatte natürlich Auswirkungen auch auf die Gemeinden. Die herrnhutisch gesinnten Böhmen sahen auf die böhmischen Lutheraner und besonders auf die Reformierten herab. Die Lutheraner und die Reformierten beschuldigten dagegen die Herrnhuter der Sektiererei. Alle drei Gruppen warfen sich gegenseitig Lieblosigkeit vor. Besonders für die neu ankommenden Emigranten waren die Verhältnisse in Berlin sehr enttäuschend, ja verzweifelt. Erst als 1755 der Prediger Macher nach Altlandsberg versetzt wurde, und auf seine Stelle Daniel Pakosta kam, kehrte langsam wieder der Friede in die böhmischen Gemeinden zurück. Pakosta und Elsner verstanden sich gut, vertraten sich sogar im Dienst. Daniel Pakostas Vater war Hauptarbeiter in der herrnhutischen Gemeinschaft in Berlin und Rixdorf. Auch das hatte einen beruhigenden Einfluß auf alle drei Gruppierungen²³. Die Trennungen aber blieben bestehen.

Die herrnhutisch gesinnte Gemeinschaft der böhmischen Emigranten in Berlin und Rixdorf war 1755 immer noch keine anerkannte Gemeinde: nicht von der Brüderunität, nicht von den königlichen Behörden.

Nach der Bekenntnisuntersuchung im März 1747 fragten die Anhänger der Herrnhuter in Berlin und Rixdorf vorsichtig wegen der Anerkennung ihrer Zugehörigkeit zu der erneuerten Brüderunität nach. Die Zeit war aber noch nicht reif. Im Juni 1751 versuchten sie es wieder – ohne Erfolg²⁴. Als im April 1752 Pre-

21 Diese Rücksichten der polnischen Brüderunität wehrten auch dem Wunsch einiger Emigranten nach Polen zu ziehen.

22 Auch Augustin Schulz in Rixdorf schrieb im Juli 1748 einen bösen Brief an Elsner, der in Rixdorf seine Anhänger besuchte. Dieses Mißverständnis konnte jedoch nach Elsners Aussage bald beseitigt werden (Elsners Briefe an Cassius, SA Poznań Akta Braci Czeskich sig. 406-407). Schulz war ja auch ein friedfertiger Mensch.

23 „[...] zuverlässig gemeldet wird: daß seit einiger Zeit die redlichen Gemüther unter den 3 getrennten Haufen wieder angefangen, sich in Liebe zu verbinden, und bei mancher Gelegenheit auch gemeinschaftl. mit Gebet und Betrachtung des Wortes Gottes sich untereinander zu erbauen. Und demnach ist daran gar nicht zu zweifeln, daß Gott auch noch unter dieser Böhmischen Nation besondere Ehre einlegen werde“. Kopetzky's Schwanengesang, Vorrede S. 9 b: (Halle AFrSt C 371/9).

24 Sie sprachen mit General Kalkstein und Oberst von Retzau. Sie bekamen den guten Rat, ihre Veranstaltungen „lieber von der Zeit so wie bisher in aller Stille fortzusetzen“ (Diarium S. 101).

diger Schulz starb²⁵, suchten sie erneut einen guten Rat beim General Kalckstein. Endlich im September 1752 riet er ihnen „ein [...] Memorial mit Beilegung des Majestätbriefs von [17]42 an den König zu übergeben“²⁶. Das taten sie auch gleich einige Tage später, aber sie bekamen keine zufriedenstellende schriftliche Antwort. General Kalckstein meinte wiederholt: „Warum macht Ihr denn so viele Umstände, macht doch eure Sache in der Stille fort“²⁷. Es handelte sich nun vor allem um die Berufung eines Predigers, der die Sakramente verwalten dürfte. Die böhmischen Emigranten wählten mit Zinzendorfs Genehmigung Andreas Graßmann (im Dezember 1752) und Zacharias Hirschel (im April 1753 – für Rixdorf) zu ihren Predigern. Sie hatten die Vollmacht, den Böhmen auch mit Sakramenten zu dienen. Zwei Jahre später kamen die Klagen und Beschwerden über die Herrnhuter in Berlin bis zum preußischen König. Der König vermerkte in der Akte: „Sie [die Brüder] können tun, was sie wollen, wenn sie nur nichts gegen Landesgesetze und gute Sitten lehren“²⁸. Im Sommer 1756 fanden dann die Rixdorfer und Berliner Böhmen endlich volle Anerkennung als Gemeinde auch bei dem „Mährischen Synodus“ der Brüderunität. Im Zusammenhang der Exulanten-geschichte betrachtet, folgte eine interessante Begebenheit: in der eben anerkannten böhmischen Gemeinde wurden die weißen Talare eingeführt²⁹. Es war allgemein bekannt, daß den Böhmen jeder Schmuck in der Kirche, Lichter und Talare, ein Greuel sind³⁰. Deswegen wurde die Sache mit den Talaren bei der Feier des Abendmahls am 13. August 1756 sehr vorsichtig begonnen. Vater Pakosta sollte die Bedeutung der Talare seinen Landsleuten erklären³¹. Es war auf jeden Fall eine gute Leistung von Pakosta. Die Böhmen akzeptierten die weißen Talare.

Im preußischen Schlesien entstanden im Jahre 1749 neben Münsterberg, wo die Lutheraner blieben, böhmische Kolonien in Hussinetz bei Strehlen und in

25 Sie fanden in dem Konsistorialrat Heckert einen Freund, der bereit war, ihre Kinder zu taufen, die Toten zu beerdigen und die Ehepaare zu trauen. Er sprach aber nicht tschechisch. Zu dem Prediger Macher, der notfalls auch bereit war zu helfen, hatten die Böhmen nicht das notwendige Vertrauen.

26 Diarium S. 143.

27 Ebd. S. 144.

28 Winter, S. 153-154, SA Merseburg IX D 10, Fasz. 5.

29 Zinzendorf benutzte sie schon im Jahre 1748; JHD 8.9.1748; die Tschechen in Rixdorf und Berlin feierten seit dem 1.1.1753 das Abendmahl nicht mehr in der lutherischen Kirche sondern „nach der gemein art“ in ihren Räumen, wohl aber ohne Talare. (Diarium 156).

30 Die böhmischen Kirchen, auch die lutherischen, waren schmucklos (Prediger Macher mußte sich wegen eines geschnitzten Engels im Münsterberger Saal und zwei unscheinbarer Köpfe an der Orgel in der Berliner Kirche verantworten).

31 „Br. Pacosta sagte den Geschw[istern] den Zweck von Gebrauch der Talare in den Gemeinden mit einem respectablen Eindruck, deutete es auf die Grabetücher Christi, u. sagte, daß ihnen vom Heyland u. der Gemeinde auch diese Gnade zuerkannt worden sey, u. heute werde der Anfang damit gemacht werden. Er wünsche nur, daß Leichnam Jesu mit seinem Grabes Duft kräftig drein wittern möge [...]“ JHD 1756, S. 296, Königsfeld NB IX R 28b/56, 3 (Beylagen).

Friedrichstabor an der polnischen Grenze. Beide waren evangelisch reformiert. Die Kolonisten in Tabor bekamen ihren ersten und zehn Jahre später ihren zweiten Prediger aus Polen. Auch nach Hussinetz kam nach dem Weggang von Blannicki ein Prediger aus Lissa.

1752 wurde eine Emigrantenkolonie namens Friedrichsgrätz im Krascheower Wald bei Oppeln gegründet, in der die Emigranten, die erst nach 1749 nach Schlesien kamen, untergebracht wurden. Die Geschichte wiederholt sich: die Friedrichsgrätzer Kolonisten konnten sich nicht auf einen Prediger einigen. Ein Teil verlangte nach dem Hussinetzer Beispiel einen reformierten Prediger. Der zweite Teil hatte die besten Referenzen über den lutherischen Prediger Mathias Servus. Der dritte Teil beschloß, sich nach der erneuerten Brüderunität zu erkundigen. Die Boten kehrten von ihrem Besuch in Gnadenfrei und Niesky begeistert zurück. Ein Drittel der Friedrichsgrätzer verlangte nun die Aufnahme in die Herrnhuter Brüderunität. Es gab wieder Untersuchungen. Die schlesischen Konsistorien und Ämter waren trotz einiger Erfahrungen aus den vierziger Jahren wieder ziemlich ratlos, als die Böhmen mit ihren fast gleich lautenden Argumenten kamen, über die 'böhmische Konfession', die 'Brüderunität' und die 'Böhmischen Brüder' sprachen, dabei aber doch verschiedene Wünsche hatten. Die Anhänger von Herrnhutern brachten dann auch noch die „Mährischen Brüder“ ins Gespräch, was die Amtsleute in Oppeln besonders irritierte, denn die feinen Unterschiede zwischen den mährischen und böhmischen Brüdern verstanden sie nicht.

Um unnötige weitere Auseinandersetzungen unter den Böhmen zu vermeiden, sollte in den schlesischen Kolonien grundsätzlich jeweils nur ein Bekenntnis und ein Prediger genehmigt werden. So wurden schließlich alle böhmischen Kolonien in Schlesien – mit Ausnahme von Münsterberg – reformiert. Die Böhmen in Schlesien, die sich unbedingt der erneuerten Brüderunität von Herrnhut anschließen wollten, sollten weiter nach Berlin ziehen. Viele Familien taten es auch. Viele aber blieben, nahmen an dem reformierten Gemeindeleben teil, pflegten jedoch weiterhin rege Beziehungen zu den Herrnhutern. In Hussinetz bestanden diese Beziehungen noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Es gab dort kleine Gruppen, die ihre Zusammenkünfte die ganze Zeit nach Anleitung der herrnhutischen Prediger von Gnadenfrei hielten.

Die böhmischen Emigranten und die katholische Kirche

Bisher habe ich das Verhältnis der böhmischen Emigranten zur katholischen Kirche ausgespart. Man nimmt automatisch an, daß es ablehnend war. Das ist nur zum Teil richtig. Einige Emigranten bezeugten, daß sie zum Glauben durch die Predigten katholischer Priester gekommen sind. Sie verwarfen allerdings – als nicht biblisch – die katholische Verehrung der Maria und der Heiligen, die Beichte, die katholische Eucharistie, Kirchenschmuck, Lichter und Talare. Böse

Erinnerungen hatten sie vor allem an die Missionare; sie sprachen fast ausschließlich von den Jesuiten. Dagegen berichteten Emigranten über einige katholische Priester, die die Bibelleser geschützt oder gütig gewarnt hätten. Von den Herrnhutern wurden die Emigranten oft bis zu ihrer Aufnahme in die Gemeinde als Katholiken bezeichnet, und das ließen sie sich ohne Widerrede gefallen. In Schlesien, wenn sie in ihrer Zerstreuung durch das Land keinen evangelischen Pfarrer finden konnten, ließen sie ihre Kinder ohne Bedenken bei dem nächsten katholischen Priester taufen. – Und das sogar noch Mitte des 19. Jahrhunderts.

Zusammenfassung

Die Eingliederung der böhmischen Exulanten des 18. Jahrhunderts in die protestantischen Kirchen im Exil erschwerten besonders folgende Faktoren:

- die Eigenständigkeit der unterdrückten böhmischen Reformation,
- das besonders stark ausgeprägte Selbstverantwortungsgefühl der heimlichen Bibelleser,
- die nichttheologische (laienhafte) Bibelbezogenheit der Emigranten.

Diese Faktoren prägten auch das Verhältnis der Emigranten zu den einzelnen protestantischen Kirchen.

1. Lutherische Kirche

Die böhmischen Bibelleser des 18. Jahrhunderts waren in ihrem Exil grundsätzlich dazu bereit, sich der Kirche anzuschließen, die sie in ihrem Heimatland Jahrzehnte lang mit der gern gelesenen pietistischen Literatur versorgte. Sie wollten aber ihre 'böhmische Konfession', die sie einfach als biblisch ansahen, nicht aufgeben. Es fehlte an einer geistlichen Autorität, die mit biblischen Argumenten, mit viel Verständnis und wohl auch einigen Zugeständnissen die Emigranten in die lutherische Kirche hätte einführen können. Weitgehend gelang es ja Augustin Schulz und Johann Liberda. Insgesamt aber versagten die lutherischen Prediger.

2. Reformierte Kirche (bzw. die polnische Brüderunität)

Die böhmischen Emigranten mit ihrer Tradition und ihren Vorstellungen waren nicht weit von der reformierten Kirche entfernt. Diese war ihnen aber weniger bekannt. Mit der polnischen Brüderunität kamen sie erst etwas später in Berührung. Sie wies als die einzige eine ungebrochene Kontinuität mit der alten Brüderunität des 15. bis 17. Jahrhunderts nach, aber sie stand selbst unter dem Druck der polnischen Katholiken und konnte für die Emigranten nicht viel tun. An der polnischen Brüderunität vermißten die Exulanten den Eifer, mit dem sie selbst erfüllt waren. Auch die Einbeziehung der Gefühle in den Ausdruck des Glaubens fehlte den Polen. Die pietistische Literatur in Verbindung mit den Gefahren, Verfolgungen und Leiden, denen die Emigranten in ihrer Heimat ausgesetzt waren, machte sie für den gefühlsbetonten Glauben sehr empfänglich. Ihre

‘Herzensgebete’, die lang waren und bei denen so viele Tränen flossen, waren den Predigern aus Polen fremd. Dafür hatten die lutherischen Pietisten oder die Herrnhuter Brüder mehr Verständnis.

3. Herrnhuter Brüderunität

Die Herrnhuter Brüderunität, in der das Erbe der Böhmisches Brüder mit pietistischen Akzenten versetzt wurde, fand unter den Emigranten viele Anhänger. Manchmal fehlte es allerdings den Herrnhutern im Umgang mit den böhmischen Emigranten an Geduld. Die Emigranten, die zu viele Fragen hatten, immer wieder auf biblische Beweise warteten und nicht bedingungslos konform waren, wurden kurzerhand aus den Gemeinschaften ausgeschlossen. Auch die königlichen Behörden erschwerten den Anschluß der Emigranten an die Herrnhuter Brüderunität.

Das Ergebnis

Die böhmischen Emigranten des 18. Jahrhunderts waren trotz ihrer gemeinsamen Sehnsucht, sich nach der ‘böhmischen Konfession’ richten zu dürfen, letzten Endes in drei verschiedene Bekenntnisgemeinschaften gespalten. Die Emigrantenkolonien in Schlesien, die ihre besondere böhmische Tradition samt der Sprache bis in das 20. Jahrhundert bewahrt hatten, kämpften bei der Einführung der Union im 19. Jahrhundert um ihre Privilegien. Noch im 20. Jahrhundert gab es in Schlesien einige harte Auseinandersetzungen mit den deutschen Behörden wegen Nichtbeachtung der ‘böhmisch-reformierten’ Tradition. In Berlin und Rixdorf führten die beiden böhmischen Gemeinden – die lutherische und die reformierte – ebenfalls bis in die Mitte dieses Jahrhunderts den Kampf um ihre Eigenständigkeit, auch wenn lange nicht mehr alle Mitglieder Nachkommen der Exulanten waren. Die ehemals tschechische Gemeinde der Herrnhuter Brüderunität in Rixdorf pflegt bekanntlich auf eine besondere Art und Weise bis heute ihre Exulanten-tradition.

Die Vereinigungsbestrebungen zwischen Hutterern und Sozialianern in der Mitte des 17. Jahrhunderts und ihre Voraussetzungen in den hutterischen Lehrtraditionen*

Ein folgenschwerer Einschnitt in der Geschichte der Hutterischen Brüder war ihre Vertreibung aus der Markgrafschaft Mähren in dem Jahrzehnt nach der Schlacht am Weißen Berge (1620), wo sie (neben verschiedenen anderen täuferische Gruppierungen) unter dem Schutz des mährischen Adels fast ein Jahrhundert lang eine Zuflucht vor der in den meisten Territorien des Reiches drohenden Verfolgung gefunden hatten. In der Selbstbezeichnung 'Mährische Brüder' hielten die Flüchtlinge die Erinnerung an das 'gelobte Land' auch nach ihrem Ausweichen in das an Mähren grenzende Oberungarn (heute Slowakei) wach. Durch den Abfall von Gemeindegliedern unter dem Druck der Gegenreformation, durch die Greuel des Dreißigjährigen Krieges und durch die kriegsbedingte Erschwerung der bis dahin regen Missionstätigkeit deutlich dezimiert, ließ sich die Gemeinschaft dort auf bereits bestehenden 'Haushaben' (Gemeinschaftssiedlungen) nieder und gründete nach und nach eine Anzahl von neuen Niederlassungen¹.

Von 1639 bis 1662 stand der energische Älteste Andreas Ehrenpreis mit Sitz in Sabatisch (slowak. Sobotište, bei Senica) der Gesamtgemeinde vor, der durch die Bewahrung und Erneuerung der strengen alten Gemeindeordnungen das religiöse und soziale Leben der Hutterischen Brüder wieder zu einer gewissen Blüte brachte, wofür die große Anzahl der aus dieser Zeit stammenden hutterischen Handschriften einen – wenn auch vorsichtig zu bewertenden – Anhaltspunkt bietet. Ehrenpreis (*1589 in Illingen/Württemberg, †18.1662 in Sabatisch), über den jüngst eine umfangreiche Monographie von Wes Harrison erschienen ist, hatte bei den Hutterischen Brüdern zunächst das Müllerhandwerk gelernt und war, wie fast alle hutterischen Diener am Wort, ein theologischer Autodidakt².

Ehrenpreis bemühte sich um eine Erneuerung der hutterischen Mission. Eine Gelegenheit dazu schien sich beispielsweise zu bieten, als der Zürcher Rat in den Jahren 1635 bis 1645 den Versuch unternahm, die Reste des Schweizer Täuferturns im Umland der Stadt zu beseitigen. Die Folge dieser Verfolgung war eine nicht unbedeutende Auswanderung von Schweizer Brüdern, vor allem in die Pfalz, nach Baden und nach Württemberg, in einigen Fällen aber auch zu den

* Überarbeitete Fassung eines auf der Herbsttagung des VefGT am 25. 10. 1997 in Prag gehaltenen Referates.

1 Zur Geschichte der Hutterischen Brüder vgl. Heinold Fast, Art. Hutterische Brüder, TRE, Bd. 15 (1986), S. 752-756, und die dort angegebene Literatur.

2 Vgl. Wes Harrison, Andreas Ehrenpreis and Hutterite Faith and Practice, Kitchener, Ontario: Pandora Press, 1997 (Studies in Anabaptist and Mennonite History, Bd. 36).

‘Mährischen Brüdern’³. Diese Ereignisse mögen dazu beigetragen haben, daß in Ehrenpreis die Hoffnung wuchs, daß nunmehr die Ernte reif und der „rechte Sommer mit seinen Früchten“ gekommen sei und sich alle täuferischen Gruppen auf der Grundlage der hutterischen Gütergemeinschaft vereinigen würden. Zu diesem Zweck ließ er 1652 eine schlichte, aber eindringliche Werbeschrift drucken⁴. Im Anhang an diesen ‘Sendbrief’ listete Ehrenpreis eine Reihe früherer Zusammenschlüsse täuferischer Gemeinden mit den Hutterern auf, aus denen hervorgeht, daß es ihm nicht nur darum ging, Einzelpersonen zum Übertritt zu bewegen, sondern um regelrechte ‘Kirchenunionen’ nach vorangegangenen Verhandlungen über strittige theologische Fragen. Eine geistige Nähe zu den zeitgenössischen irenischen Bestrebungen in den großen protestantischen Kirchen ist unverkennbar. In der von Ehrenpreis verfaßten Darstellung der Gemeindegeschichte der Jahre 1628 bis 1660 im sog. Großen Geschichtsbuch der Hutterischen Brüder⁵ findet sich jedoch kein Hinweis auf einen nennenswerten Erfolg dieser Bemühungen. Ehrenpreis’ Vision für die Zukunft seiner Gemeinde,

„daß es vielleicht vielen gutherzigen Menschen zum Heil dienen möchte, und wird aus dem Senfkörnlein ein großer Baum, daß viele fromme Herzen kommen und wohnen unter selbigen Schatten, daß sie die Pforten der Hölle nicht mehr bewegen können“⁶,

war der Hintergrund seiner verbindlichen Reaktion, als zwischen 1648 und 1655 eine Gruppe deutschsprachiger Sozinianer aus dem Norden der Polnischen Adelsrepublik eine engere Verbindung mit den Hutterern suchte⁷. Die antitrinitarische Kirche der Polnischen Brüder war in den 1560ern entstanden, nachdem von einer Minderheit unter den polnischen Calvinisten Zweifel an der Kin-

- 3 Vgl. den Anhang zu dem Liederbuch ‘Ausbund’ (Repr. Lancaster County, Pa., 1984 u. ö.): „Ein Wahrhaftiger Bericht von den Brüdern im Schweizerland, in dem Zürcher Gebiet. Wegen der Trübsalen, Welche über sie ergangen sind, um des Evangeliums willen. Von dem 1635ten bis in das 1645ste Jahr“, und: Cornelius Bergmann, *Die Täuferbewegung im Kanton Zürich bis 1660*. Leipzig 1916 (Quellen und Abhandlungen zur Schweizerischen Reformationgeschichte, 2. Serie, Bd. 2), p. 101-145. Zahlreiche Hinweise auf die Auswanderung finden sich in den Bevölkerungsverzeichnissen des Staatsarchivs des Kantons Zürich (Sign. E II 210-270a; A 103-104; A 174; F I 354 u. ö.).
- 4 Ein Autograph des Textes (datiert 1650) befindet sich in der Erzbischöfl. Bibliothek Esztergom, MSS. III. 137, Bl. 1r-129v. Es handelt sich möglicherweise um die Druckvorlage des Druckes von 1652, von dem dieselbe Bibliothek ein Exemplar besitzt (in dem Band MSS. III. 126). Nach einem zweiten Exemplar des Druckes (in nordamerikanischem Privatbesitz) wurde ein Neudruck veranstaltet: Andreas Ehrenpreis, *Ein Sendbrief an alle diejenigen, so sich rühmen und bedünken lassen, daß sie ein abgesondertes Volk von der Welt sein wollen* [...], Anno 1652. aufs neue herausgegeben von den Hutterischen Brüdern in Amerika, Scottsdale, Pa., 1920.
- 5 Vgl. A.J.F. Zieglschmid, *Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder*. Ein Sprachdenkmal aus frühneuhochdeutscher Zeit, Ithaca, N. Y., 1943, S. 810-864.
- 6 *Die Hutterischen Episteln 1527 bis 1763*, herausgegeben von den Hutterischen Brüdern in Amerika, Bd. 3, Elie, Manitoba, 1988, S. 416.
- 7 Dazu vgl. Wacław Urban, *Der Antitrinitarismus in den Böhmisches Ländern und in der Slowakei im 16. und 17. Jahrhundert*, Baden-Baden 1986 (*Bibliotheca dissidentium, scripta et studia*, Nr. 2), S. 85-95; Wes Harrison, *Andreas Ehrenpreis*, S. 205-232; Martin Rothkegel, *Hutterische Handschriften in Hamburg*, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 54 (1997), S. 116-152 (mit ausführlichen Angaben über die Quellenlage).

dertaufe und der traditionellen Trinitätslehre geäußert worden waren. Diejenigen, die unter dem Einfluß antitrinitarischer italienischer Flüchtlinge die Trinitätslehre verwarfen, verließen den calvinistischen Synodalverband und bildeten seit 1565 die sog. *Ecclesia minor*. Die Gläubigentaufe, teilweise in der Form der Immersionstaufe (während die älteren täuferischen Gruppen die Begießungs- oder Besprengungstaufe übten), wurde zur üblichen Praxis. Das theologische System des italienischen Emigranten Fausto Sozzini (1539-1604) erlangte normative Bedeutung für die theologische Entwicklung dieser Kirche⁸.

Zu den Polnischen Brüdern gehörten zahlreiche Gelehrte und Angehörige des polnischen Adels, jedoch gab es unter ihnen auch eine oppositionelle Richtung, die die nicht bereit war, einen Kompromiß zwischen den radikalen ethischen Forderungen des Evangeliums und den politischen Interessen der Aristokratie einzugehen. Neben Humanismus, Calvinismus und dem Erbe des italienischen Antitrinitarismus war der religiöse und soziale Radikalismus der Hutterer von wesentlichem Einfluß auf Entstehung und Entwicklung der Polnischen Brüder⁹. Vermittelt durch Petrus Gonesius (*1525, † um 1571)¹⁰ und, eine Generation später, durch den Danziger Prediger Christoph Ostorodt (* in den 1560ern, †1611)¹¹, fanden hutterische Lehren wie die Ablehnung von Kriegsdienst, politischen Ämtern, Eid und Privateigentum einen gewissen Widerhall in der *Ecclesia minor*. Seit den 1570ern kam es zu einer Reihe von Kontakten und – wenn auch nicht sehr nachdrücklich betriebenen – Unionsversuchen zwischen Hutterern und Polnischen Brüdern, die jedoch zu keiner dauernden Verbindung zwischen den beiden Gruppen führten.

Ehrenpreis' Begegnung mit dem Sozinianismus ist in einer Reihe von Briefen und handschriftlich überlieferten Traktaten dokumentiert¹². Durch persönliche Besuche und durch Briefe nahm ab Sommer 1648 eine Gruppe von deutschspra-

8 Vgl. George H. Williams, *The Radical Reformation*, 3. Aufl., Kirksville, Missouri, 1992 (Sixteenth Century Essays and Studies, Bd. 15), S. 991-1175 (mit weiteren bibliographischen Hinweisen).

9 Vgl. Urban, *Antitrinitarismus*, S. 85 ff; George H. Williams, *Anabaptism and Spiritualism in the Kingdom of Poland and the Grand Duchy of Lithuania: An Obscure Phase of the Pre-History of Socinianism*, in: Ludwik Chmaj (ed.), *Studia nad Arianizmem*, Warszawa 1959, S. 215-262; Leonhard Gross, *The Golden Years of the Hutterites. The Witness and Thought of the Communal Moravian Anabaptists During the Walpot Era, 1565-1578*, Scottdale, Pa., 1980 (Studies in Anabaptist and Mennonite History, Bd. 23), S. 150-163; Janusz Tazbir, *Das Täuferium im polnischen Bekenntnisleben im 16. Jahrhundert*, in: Günter Vogler (ed.), *Wegscheiden der Reformation. Alternatives Denken vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Weimar 1994, S. 211-233.

10 Vgl. Zdzislaw Pietrzyk, Piotr Gonesius, in: Waclaw Urban (ed.), *Antitrinitaires polonais I*, Baden-Baden 1987 (Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles, Bd. 8), S. 79-112.

11 Vgl. Henryk Gmiterek, *Antitrinitaires polonais III*. Marcin Czechowicz, Jan Niemojewski, Christoph Ostorodt, Baden-Baden 1992 (Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles, Bd. 14), S. 103-134; Janusz Tazbir, *Sozinianismus in Gdansk und Umgebung*, in: *Studia Maritima* 1 (1978), S. 76-88.

12 Vgl. Rothkegel, *Hutterische Handschriften*, S. 121 f.

chigen Sozinianern aus Elbing und Danzig Kontakt mit Ehrenpreis auf. Angesichts der (insbesondere nach der Zerstörung des sozinianischen Zentrums in Raków 1638) immer bedrängteren Lage der *Ecclesia minor* lebte dort anscheinend der Radikalismus Ostorodts wieder auf, so daß eine derartige Initiative von Privatpersonen ohne Autorisierung durch die geschwächte Kirchenleitung möglich war. Ehrenpreis' Antworten drängten von Anfang an auf eine Vereinigung und die Errichtung einer Gemeinschaftssiedlung. Ab dem Frühjahr 1654 erklärte er sich sogar zu Zugeständnissen hinsichtlich der zentralen hutterischen Lehre von der Gütergemeinschaft bereit. Er schlug vor, die vereinigten Gemeinden sollten zusammen nach Litauen auswandern, wohin er schon eine Delegation zur Suche nach einem geeigneten Ort geschickt habe, um eine Siedlung mit gemeinschaftlicher Versorgung der Witwen, Armen und Waisen zu gründen. Ehrenpreis' besondere Aufmerksamkeit galt dem Danziger Arzt Dr. Daniel Zwicker¹³. Noch bevor er ihn persönlich kannte, deutete er in seinen Briefen an Zwicker seine Absicht an, den gebildeten Mann zu einem Diener des Wortes zu ordinieren. Das Ergebnis der Korrespondenz war, daß eine Reihe von Einzelpersonen sich den Hutterern anschloß, unter ihnen Zwicker, der im Sommer 1654 aufgenommen und ordiniert wurde. Mit dem Auftrag, eine Abendmahl- und Kanzelgemeinschaft zwischen Hutterern und Sozinianern zu verkünden und die Errichtung der Gemeinschaftssiedlung voranzutreiben, wurde Zwicker zurück nach Polen gesandt. In einer erhaltenen tagebuchartigen Notiz und in seinen Briefen an den Prediger der sozinianischen Gemeinde von Straszyn bei Danzig, Martin Ruarus, berichtete Zwicker, daß ihm von den hutterischen Ältesten nach anfänglichen Bedenken ausdrücklich gestattet worden sei, in christologischer Hinsicht an seinen sozinianischen Auffassungen festzuhalten¹⁴.

Noch 1655, als die kirchlichen Strukturen der *Ecclesia minor* in Polen sich aufgrund des Drucks von staatlicher und kirchlicher Seite bereits in Auflösung befanden, richtete Ehrenpreis einen einladenden und versöhnlichen Traktat an sozinianische Leser. Anstelle der erhofften Kirchenunion trat jedoch eine Entfremdung zwischen Zwicker und seinen einstigen sozinianischen Glaubensgenossen ein. Zwicker floh 1657 nach Amsterdam, wo er bis zu seinem Tod (1678) keiner Glaubensgemeinschaft mehr anschloß. Als enthusiastischer Vertreter irenischer Ideen entfaltete er eine umfangreiche publizistische Tätigkeit, scheint aber schon bald die Verbindung mit Ehrenpreis verloren zu haben. Einiges Aufsehen erregte seine literarische Fehde mit J.A.

13 Zu Zwicker vgl. Paul Tschackert, Art. Zwicker, Daniel, in: ADB, Bd. 45, Leipzig 1900, S. 533-535.

14 Vgl. Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, cod. theol. 2133, Bl. 243:217v-244:218v, abgedruckt bei: Josef Beck, Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer in Oesterreich-Ungarn, Wien 1883 (Fontes Rerum Austriacarum, 2. Abt.: Diplomataria et Acta, Bd. 43), S. 488-492. Die Briefe Zwickers an Martin Ruarus sind abgedruckt bei: Georg Gustav Zeltner, Historia Crypto-Socinismi Altorphini, Leipzig 1729, S. 250-302.

Comenius¹⁵. Durch Zwicker gelangte eine handschriftliche hutterische Chronik, das heute in der Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek befindliche 'Cronickel Oder denckbüchel' (Cod. theol. 2133), nach Amsterdam, wo sie in antitrinitarischen Kreisen bekannt war¹⁶. Wahrscheinlich war es ebenfalls Zwicker, durch den Comenius ein Exemplar des 'Sendbriefs' des Andreas Ehrenpreis von 1652 erhielt, nach dessen Lektüre er 1688 einige Notizen in seinen 'Clamores Eliae' machte¹⁷.

Wenn die hutterisch-sozinianische Begegnung der Jahre 1648 bis 1655 auch keine bleibenden Ergebnisse erbrachte, wirft sie jedoch ein interessantes Licht auf die Lehrtraditionen der Hutterischen Brüder. Die Sozinianer hatten Ehrenpreis als theologische Grundlage eine katechetische Schrift des bereits erwähnten Christoph Ostorodt zugeschickt, die 'Vnterrichtung Von den vornemsten Hauptpunkten der Christlichen Religion' (Raków 1604, 4. Aufl. 1629). In seinen Antworten, mehreren Briefen und Traktaten, bemühte sich Ehrenpreis, diejenigen christologischen, anthropologischen und soteriologischen Aussagen Ostorodts zu widerlegen, die er als unvereinbar mit der hutterischen Lehrtradition erkannte. Dazu zählten die Fragen der Präexistenz und ewigen Gottheit Christi, der Erbsünde und der Satisfaktion durch den Kreuzestod Christi. Diese traditionellen Dogmen wurden von den Sozinianern bestritten, während die Hutterer sie lehrten – allerdings in einer Form, die ebenfalls stark von den kirchlichen Traditionen abwich. Ehrenpreis erklärte in seinen Antworten an die Sozinianer, alle Menschen hätten seit Adams Fall an der Erbsünde und an der Neigung zum Bösen teil. Christi Tod habe aber für *alle* Menschen die Wirkung der Erbsünde, die ewige Verdammnis, aufgehoben (so daß die ungetauft gestorbenen unmündigen Kinder nicht der Verdammung unterliegen), und habe stellvertretend Sühne geschaffen „für das / was vor erkanter warheit / im Vnglauben fürgangen ist“¹⁸. Wenn ein Gläubiger keine Gelegenheit hat, sich taufen zu lassen, werde er durch den Glauben allein gerettet – aber es gebe keinen lebendigen Glauben ohne gute Werke. Viel ausführlicher als die soteriologische Dimension des Werkes Christi wird sein Amt als verheißener 'Prophet wie Mose' (Dtn. 18, 5) behandelt, der die Vollmacht habe, ein neues und vollkommeneres Gesetz anstelle des Alten Testaments einzusetzen. Hinsichtlich der Präexistenz und ewigen Gottheit Christi

15 Vgl. Joh. Amos Comenius, Ausgewählte Werke. Teil IV/1,2. Antisozinianische Schriften, herausgegeben und eingeleitet von Erwin Schaedel, Hildesheim-Zürich-New York 1983 (mit ausführlichen Literaturangaben).

16 Die heute in Hamburg befindliche Handschrift wird erwähnt in: [Benedykt Wiszowaty, ed.], Bibliotheca Anti-Trinitariorum [...], opus posthumum Christophori Chr. Sandii, Freistadii [Amsterdam] 1684, S. 17.

17 Vgl. Joh. Amos Comenii Opera omnia, vol. XXIII: Clamores Eliae, ed. Julie Nováková, Praha 1992, S. 214. Den Hinweis auf diesen bisher einzigen Beleg für die Rezeption des 'Sendbriefs' im 17. Jahrhundert verdanke ich Daniel Neval, Zürich.

18 Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, cod. theol. 2208b, Bl. 76v.

stellt Ehrenpreis fest, „daß wir halten und bekennen, daß der Herr Jesus Christus von Ewigkeit sei, und ihr nicht konntet damit stimmen“¹⁹. Er führt daraufhin die klassischen *loci probantes* an, die

„genugsam die völlige Kraft und Mitwirkung des Herren Jesu Christi beweisen, daß er mit dem Vater gleich gewesen. Nicht aber, daß zwei sein sollen, sondern der Vater, das Wort, und der Heilige Geist eines sein sollen“²⁰.

Er unterscheidet jedoch zwischen der Präexistenz des Logos und der Frage, ob Christus auch von Ewigkeit her mit dem Vater regiert habe, dies sei „nicht zur Seligkeit zu wissen notwendig“²¹. Daß Ehrenpreis die Möglichkeit einräumt, daß der präexistente Christus noch nicht an der Herrschaft über den Kosmos teilgehabt habe, weicht von der „orthodoxen“ Formel des sog. *Symbolum Athanasianum* ab, die besagt: *Patris et Filii et Spiritus Sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna maiestas*. In Ehrenpreis' Texten fehlen die Termini „Dreieinigkeit“ und „Person“. Für Ehrenpreis gab es nur *ein* „göttlich Wesen“ – über die biblischen Aussagen hinausgehende rationale Spekulationen über die Art der Teilhabe Christi und des Hl. Geistes an der Gottheit lehnte er ab. Ein Satz aus einer Auslegung der trinitarischen Taufformel, Mt. 28, 19, in seiner letzten an die Sozinianer gerichteten Schrift von 1655 mag das illustrieren:

„Dise drey krefften werden von vilen menschen für ains genommen vnd gerechnet. Andere aber machen ein grossen Onendlichen streit hirauß. wirt deswegen von dem vnderschaid hirvon weiter zu schreiben vnderlassen“²².

Der Hintergrund für diese erstaunliche Äußerung stellt die in der Frage der Trinität (nicht aber der Göttlichkeit Christi!) relativ offene hutterische Lehrtradition dar. Die vorherrschende Forschungsmeinung ist, die Hutterer hätten betreffs des Artikels von der Trinität mit der 'orthodoxen' kirchlichen Tradition übereinstimmt. Diese Auffassung stützt sich hauptsächlich auf die einschlägigen Abschnitte in Peter Riedemanns um 1545 und noch einmal 1565 gedruckter 'Rechenschafft vnserer Religion / Leer vnd Glaubens', einem der normativen dogmatischen Texte der Hutterischen Brüder²³. Riedemanns Formulierungen stimmen in der Tat weitgehend mit der traditionellen Trinitätslehre überein. Auffällig ist lediglich, daß er nicht von 'Personen' schreibt. Stattdessen wählt er die Formulierung „drei Namen und doch nur ein Wesen“.

Die Frage ist, wie Riedemanns Text von den Hutterischen Brüdern verstan-

19 Die Hutterischen Episteln, Bd. 3, S. 352.

20 Ebd. S. 355.

21 Ebd. Bd. 3, S. 353.

22 Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, cod. theol. 2208b, Bl. 27r.

23 Vgl. die Nachdrucke Berne, Ia., 1902 (mehrere Reprints), S. 6-30, und Cotswold Bruderhof, Ashton Keynes, Wilts., 1938, S. 8-35.

den wurde. Als Beispiel für die innerhutterische Rezeption der Rechenschaft sei ein Brief des hutterischen Missionars Paul Glock von 1566 zitiert. Glock lebte viele Jahre als Gefangener in Württemberg. In seiner Zelle besaß er eine Bibel und ein Exemplar der Riedemannschen 'Rechenschaft'; es ist sogar bekannt, daß er letztere handschriftlich für einen Mitgefangenen kopierte. Im Gefängnis kam es zwischen Glock und den mit seiner 'Bekehrung' beauftragten lutherischen Pastoren zu einer Diskussion über die Trinität. Sein Bericht darüber an die Gemeinde in Mähren weist zwar deutliche Anklänge an den Wortlaut der Riedemannschen Rechenschaft auf, ist aber begrifflich unklar und höchst unorthodox:

"Den vater halt ich wesentlich sein in seiner gottheit, aber von seiner person weiß niemand, wie er sich; den son aber halt ich wesentlich in seiner menschheit; den hat man gesehen und griffen wie ein andern menschen, und seind also der nam zwen, der gottheit aber nur ainer, der gaist ist nit wesentlich für sich selbs, sonder er ist das lebendig wort im vater und son und geet von inen aus, wenn sie wollen oder heißen; diser geist oder wort wirt einem wind (Joan. 3.) vergleicht, der daher fart [...]. Diser geist geet von inen baiden aus und erfüllt unsere herzen [...]; wer den nit hat, der hat kainen; wer den hat, der hats alle drei. Das ist mein sin hierinen. Sie aber besteen auf irer tollwitzigkeit, es seien drei würlliche personen und heißen mich zu sein ein türken oder ein juden [...]"²⁴.

Ein weiteres Beispiel ist der Eintrag zum Jahr 1529 im von Ambrosius Resch (†1592) verfaßten 'Cronickel Oder denckbüechel', das in zahlreichen Abschriften überliefert ist. Dort wird der 1529 verbrannte Protounitarier Ludwig Hätzer²⁵ als „diener des Euangelions ein Hochbegabter man [...] hoch mit dem Geist Gottes verständiget / wie seine Schriften melden“ bezeichnet. Als Beleg dafür zitiert Resch anschließend (nach Sebastian Franks Ketzerschronik²⁶) folgenden Vers Hätzers:

"Ich bin allain der Ewig Gott
Der ohn hilff alles Erschaffen hat
Fragstu wiuil doch meiner sey
Jch Bins allain mein sein nit drey
sag auch darbey ohn allen Won
Jch weiß glat von Kainer Person
Jch Bin auch weder diß noch das
wem ichs nit sag der weiß nit was"²⁷.

²⁴ Text nach: Gustav Bossert, Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer. I. Band: Herzogtum Württemberg, Leipzig 1930 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 13), S. 1089. Dazu vgl. Gross, Golden Years, 97-122.

²⁵ Zu Hätzer vgl. J.F. Gerhard Goeters, Ludwig Hätzer (ca. 1500-1529). Spiritualist und Antitrinitarier: Eine Randfigur der frühen Täuferbewegung, Gütersloh 1957 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 25).

²⁶ Vgl. Sebastian Frank, Chronica. Repograph. Nachdruck der Ausgabe Ulm 1536, Darmstadt 1969, 'Chronica der Römischen Ketzler Von Petro biß auff Clementem.vii.', Bl. clxiiiiv.

²⁷ In der Hamburger Handschrift aus Zwickers Besitz, cod. theol. 2133, auf Bl. 71:45v-72:46r; abgedruckt bei Beck, Geschichts-Bücher, S. 34.

Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die handschriftliche Überlieferung des täuferischen Bekenntnisliedes 'Wir glauben all an einen Gott'. Dieses wurde im 16. Jahrhundert zweimal in Nürnberg gedruckt und wurde von den Hutterern bei der Feier des Abendmahles gesungen. Einige hutterische Handschriften, die zum Vergleich herangezogen werden konnten, zeigen eine Reihe von Abweichungen von den Drucken mit deutlich antitrinitarischer Tendenz²⁸:

Drucke: "Wir glauben all an einen Gott / vnd lieben ihn von Hertzen..."

Handschriften: "Wir glauben in *den ainigen* [v. l.: *den ainen*] Gott / vnd lieben ihn von Hertzen..."

Drucke: "Wir glauben auch an Jesum Christ [...] / dem Vater gleich im Wesen..."

Handschriften: "Wir glauben auch in Jesum Christ [...] *Herr voll göttliches wesen* [v. l.: *Ein Herr von göttlich Wesen*]..."

Drucke: "Wir glauben auch inn Heiligen Geist [...] den wir zugleich thun beten an / göttlich ehr ihm geben..."

Handschriften: "Wir glauben auch in heiligen geist [...] *durch den wir Gott anbetten thun / die rechte* [v. l.: *gettliche*] ehr ihm geben..."

Diese Beobachtungen, die man freilich noch genauer untersuchen müßte, sprechen gegen die Annahme einer trinitarischen Orthodoxie der Hutterischen Brüder im strengen Sinne. Dennoch können sie nicht als regelrechte Antitrinitarier bezeichnet werden, da sie die traditionelle Trinitätslehre nicht durch einen theologischen Gegenentwurf zu ersetzen suchten. Dies wirft ein interessantes Licht auf eine Äußerung des den Böhmisches Brüdern angehörenden Adligen Václav Budovec z Budova (1551-1621) über die mährischen Täufer: „Frage irgendeinen von den Wiedertäufern nach der Hl. Dreifaltigkeit und der ewigen Gottheit Christi, dann wird keiner ein ehrliches und klares Glaubensbekenntnis ablegen“²⁹. Nur dürfte sich hinter dieser unklaren Haltung der Hutterer zum Trinitätsdogma weniger ein Krypto-Sozinianismus (wie Budovec vermutete) verbergen, sondern ein aller Spekulation abholder volkstümlicher Biblizismus, der sich – wenn auch ohne systematische Kohärenz – vom Sozinianismus deutlich abzugrenzen wußte.

28 Zu den Drucken vgl. Philipp Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts, Bd. 3, Leipzig 1870, S. 548 f (Nr. 597) u. S. 1253 f (Nr. 1465). Die Abweichungen von den Drucken finden sich in folgenden Handschriften: Lycealbibliothek Bratislava, Sign. 408 kt. (von 1630), Bl. 152r-155r; Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, cod. theol. 1761, ad ann. 1573, p. 7-8; ferner in zwei Drucken nach unbekannten hutterischen Handschriften: Peter Riedemann, Rechenschaft [...], Neudruck Berne, la. 1902, repr. Cayley, Alberta, Canada, 1983 u. ö., Anhang, S. 234 f; Ludwig Schwabe, Über Hans Denck, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 12 (1891), S. 453-493, dort 491 f. Mit den bei Wackernagel wiedergegebenen Drucken stimmen dagegen die Lesarten einer hutterischen Handschrift von 1650 (Kopist: Isacc Dreler) überein: Erzbischöfl. Bibliothek Esztergom, MSS. III. 200, Bl. 163v-165r.

29 Zitiert nach Urban, Antitrinitarismus, S. 190, Anm. 66.

Mission und Ökumene

Es steht außer Frage, daß das Thema in einer Vorlesung* nicht hinreichend behandelt werden kann. Daher soll es lediglich um einige Hinweise gehen, wie in Deutschland mit 'Mission und Ökumene' umgegangen werden könnte. Dabei gilt es zunächst die Rahmenbedingungen in den Blick zu nehmen.

I. Rahmenbedingungen kirchlichen Lebens in Deutschland

In Deutschland vollzieht sich gegenwärtig zugleich ein Abbau der institutionellen Religion bzw. Kirche und eine Zunahme des religiösen Pluralismus. Man kann *erstens* festhalten, daß Deutschland irreversibel religiös plural geworden ist und dies, obgleich die beiden sog. Großkirchen die überwiegende Mehrheit der deutschen Bevölkerung als Mitglieder führen. Es kann jedoch keinen Zweifel leiden, daß der Erosionsprozeß gegenwärtig zu größeren Verwerfungen führt, als es die Zahlen verdeutlichen. Nicht zuletzt ein Blick in die neuen Bundesländer kann eine realistische Einschätzung vor Augen führen. In der einstigen Hochburg des Pietismus, in Halle, halten sich noch 8% der Bevölkerung zur Kirche, und dies sind vor allem ältere Menschen.

Es gilt daher *zweitens* festzuhalten, daß trotz einer relativen Stabilität der Kirchen ein Wandel im Sinne einer Absatzbewegung im Gang ist. Dem muß man *drittens* als These hinzufügen, daß ungeachtet der tiefgreifenden religiösen Umorientierungsprozesse die Religion keine Privatangelegenheit ist, sondern daß sie stets Öffentlichkeitscharakter besitzt. Man darf religiöse Interpretationen unserer Welt nicht zur Privatsache erklären und auch nicht so tun, als könne man zwischen der privaten und öffentlichen Sphäre eine Trennlinie ziehen, die es z.B. den Politikern erlaubt, sich Einreden aus dem religiösen Bereich zu verbitten.

Soll aber der Öffentlichkeitscharakter pluraler religiöser Ausdrucksformen sichergestellt werden, dann kann ein Miteinander unterschiedlicher Kirchen und Religionen nur gelingen, wenn die Rahmenbedingungen stimmen. Diese sind im Grundgesetz verankert: Der Artikel 4, der die Religions- und Gewissensfreiheit garantiert, ist in Verbindung mit der Meinungs- und Pressefreiheit (Art. 5) sowie Versammlungs- (Art. 8) und Vereinigungsfreiheit (Art. 9) Grundlage für den demokratischen und freien Staat, der diese Freiheiten schützen will.

Diese Artikel gilt es *viertens* kurz zu interpretieren: Ihr Ziel ist es, einen offenen, politischen Prozeß in der Gesellschaft zu ermöglichen. Dies geht nur auf der Grundlage der Gleichwertigkeit aller Kräfte im Staat, die das Grundgesetz als Rahmenordnung für das Zusammenleben vorbehaltlos akzeptieren. Die diversen

* Antrittsvorlesung am 26.1.1998 in Bochum.

religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisse sind jedoch nicht staatstragend. Dies verbietet die rechtlich-normierende Redeweise von der religiösen und weltanschaulichen Neutralität des Staates. Sie sind aber auf der anderen Seite auch nicht uninteressant für Staat und Gesellschaft, d.h. sie sind eben nicht Privatsache, sondern sollen im Gegenteil Ausdruck der inneren Lebendigkeit der Gesellschaft sein. Der Verfassungswirklichkeit ist erst Genüge getan, wenn die unterschiedlichen Kirchen und Weltanschauungsgruppen ihre Aufgaben wahrnehmen, als einzelne, gemeinsam oder in Zweckbündnissen wie Zentren für den Prozeß der Meinungsbildung in Staat und Gesellschaft zu fungieren. Die Neutralität ist daher nicht mit Desinteresse oder Indifferenz des Staates gegenüber religiösen und weltanschaulichen Gruppen gleichzusetzen, sondern sie bildet erst den Ermöglichungsgrund sowohl für die Freiheit des Staates als auch für die Freiheit der Religionen und Weltanschauungen. Denn nur die Neutralität garantiert, daß der Staat keinem Klerikalismus und keiner Ideologie unterliegt und ermöglicht gerade deshalb die freie und ungehinderte sowie ungezwungene religiöse und/oder weltanschauliche Entfaltung der Persönlichkeit. Das macht einen freien Staat aus, d.h. einen nicht-totalitären, daher weltanschaulich-neutralen, für den politischen Prozeß offenen, auf die Mündigkeit der Bürger und deren politische Partizipation setzenden Staat. Der Staat wäre unfreier ohne die Kirchen und Weltanschauungsgruppen. Unterschiedliche Kirchen sind deshalb so etwas wie Ausdrucksformen und zugleich Garanten der Verfassung, weil die Verfassung freie Kirchen will. Fielen kirchliche, religiöse und weltanschauliche Gruppen aus, würde der Staat Teile seines Frei-Seins verlieren. Die Neutralität will also gerade das Engagement der Bürger, und zwar offenbar kein uniformes, sondern ein pluriformes religiöses Engagement.

Das bedeutet *fünftens*: Die Neutralität des Staates ist auch Garant der Freiheit der Kirchen und ihrer Entfaltungsmöglichkeiten. Nur die Neutralität garantiert den Kirchen, daß sie sich frei entfalten können, d.h. daß sie ganz bei ihrer Sache und Aufgabe bleiben. Je mehr die Kirchen der Sache des Evangeliums dienen, je mehr sie davon verwirklichen, daß ihre ungeteilte Loyalität ihrem Herrn gehört, desto freier sind sie und desto engagierter können sie den gesellschaftlichen und politischen Meinungsprozeß beeinflussen, ohne ihn zu bevormunden. Nur so werden sie eigentlich frei und können dessen eingedenk sein, daß ihre eigenen Maßstäbe nicht notwendigerweise verpflichtend für die Gesamtgesellschaft gemacht werden können. Wenn, um nur ein Beispiel zu nennen, der Bundesgerichtshof im Jahre 1954 im Eherecht die Vorordnung des Mannes vor der Frau unter Berufung auf das kirchliche Sittengesetz begründete, dann ist dies eine Form des Klerikalismus, der dem Grundgesetz zuwiderläuft.

Dem ist nun gleich *sechstens* hinzuzufügen, daß in Deutschland die Idee der Religions- und Gewissensfreiheit nur unscharf entwickelt ist. Dies kann man sich etwa an der von vielen kirchlichen Seiten völlig überzogene Kritik am Bun-

desverfassungsgericht (BVG) nach dem sog. Kruzifix-Urteil unschwer klar machen¹. Religionsfreiheit wird stets mit Toleranz verwechselt. Dabei ist es jedoch entscheidend wichtig, den hochbedeutsamen Unterschied zwischen Religionsfreiheit und Toleranz zu verstehen. Toleranz, also Duldung, setzt eine Instanz voraus, die sie 'gewähren' kann; denn Toleranz wird gewährt, wie das sog. 'Toleranzpatent' Josephs II. in Österreich 1781 sinnfällig zum Ausdruck bringt. Demgegenüber ist die Religionsfreiheit ein angeborenes Menschenrecht, das zeitlich und sachlich allen Instanzen vorausgeht. Dieses Recht liegt in der Würde der menschlichen Person begründet, wie das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Deklaration über die Religionsfreiheit hervorgehoben hat.

Das aber bedeutet *siebtens*, daß mit der Religionsfreiheit zugleich auch die Möglichkeit gegeben sein muß, die religiöse Zugehörigkeit eigenständig zu wählen, die religiöse Einbindung auch zu wechseln bzw. überhaupt keiner Religion zugehörig zu sein, ohne daß dadurch gesellschaftliche Nachteile entstehen. Mit dem Insistieren auf Religionsfreiheit ist zugleich ein religiöser Pluralismus vorausgesetzt, d.h. eine Vielfalt religiöser Ausdrucksformen, christlich gesprochen: mehrere Kirchen nebeneinander. Das will, wie wir gesehen haben, auch das Grundgesetz, und so ist de facto inzwischen unsere Gesellschaft geworden. Allerdings muß nun gleich eine Einschränkung gemacht werden. Denn im allgemeinen Bewußtsein und in der Verfassungswirklichkeit ist der religiöse Pluralismus ziemlich begrenzt, genauerhin auf zwei Optionen. In der Öffentlichkeit ist daher immer wieder von den „beiden christlichen Kirchen“ die Rede. Weitgehend herrscht in Deutschland ein „geschlossener Pluralismus“ vor, so daß man nicht eigentlich von Religionsfreiheit sprechen kann, sondern allenfalls von Toleranz. Es verdichten sich Anzeichen, daß man es vielleicht sogar nur mit „repressiver Toleranz“ zu tun hat, weil in letzter Zeit, wie man nicht nur aus der Ökumenischen Centrale der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen hören kann, das Mobbing gegenüber Mitgliedern der kleineren Kirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen gewaltig zunimmt. Dies geschieht offenbar aufgrund der gegenwärtigen Sektenhysterie, der die kleineren Kirchen ziemlich schutzlos preisgegeben zu sein scheinen.

Man kann also festhalten, daß die Rahmenbedingungen für den gewordenen religiösen Pluralismus durchaus gegeben sind, wenn auch die Wirklichkeit dem nicht entspricht. Warum ist das so?

Neben anderen Faktoren hängt das wohl *achtens* damit zusammen, daß bei vielen Menschen eine Verunsicherung angesichts des Pluralismus eintritt, weil dieser stets mit individueller Beliebigkeit verwechselt oder zusammengesehen wird. Die Abwertung des Pluralismus, die Hand in Hand mit einer Abwer-

1 Vgl. dazu meinen Essay 'Von Elefanten und Ameisen. Das Kruzifix-Urteil aus der Perspektive einer Minderheit oder: Warum das Urteil nicht in Frage gestellt werden darf', in: ZThG 1 (1996), S. 7-17.

tung der Säkularisierung geht, ist indes grundfalsch. Pluralismus ist vielmehr das positive Ergebnis eines leidvollen geschichtlichen Prozesses und bedeutet, daß an die Stelle vormals einheitsstiftender Zwangsmaßnahmen durch eine tonangebende Religion zivilisierte Formen des Umgangs treten müssen. Mit dem Wegfall von Zwang kommt es zu einer Pluralisierung, und je größer die Unterschiede einzelner Gruppen sind, desto schwerer fällt es, zivilisierte Formen des Miteinanders zu entwickeln. Darin liegt wohl der Hauptgrund für eine verbreitete Abneigung gegenüber dem Pluralismus.

Es führt aber kein Weg darum herum, daß der Pluralismus, der sich entwickelt hat, zum einen emanzipatorischen Charakter besitzt, insofern er von illegitimen Ansprüchen befreit, und zum anderen eben darum gesellschaftlich gewollt ist und der Pflege bedarf. Diese Pflege kann nur darin bestehen, die äußeren Rahmenbedingungen mehr als bisher mit Leben zu erfüllen, damit die unterschiedlichen Gemeinschaften unter Beibehaltung ihrer je spezifischen Eigenarten, aber in friedlichem Miteinander dem Gemeinwohl dienen. Der amerikanische Religionsphilosoph James Luther Adams ist nicht müde geworden, die Kirchen als „voluntary associations“ in das Gemeinwesen einzuzeichnen mit dem Hinweis darauf, daß sie das „Prophetentum aller Gläubigen“ entwickeln sollten, was er als die angemessene Rolle der christlichen Gemeinschaften in einem demokratischen Rechtsstaat ansah².

Man sollte daher im religiösen Pluralismus innerhalb einer säkularen staatlichen Ordnung nicht den Untergang des 'Christlichen Abendlandes' erblicken; die Gesellschaft hat nicht aufgrund des religiösen Pluralismus ihre christlichen Wurzeln aufgegeben. Vielmehr gilt es zu erkennen, daß die neue Situation die Chance zu größeren innerchristlichen Gestaltungsmöglichkeiten als in früheren Zeiten eröffnet und damit auch die Möglichkeiten zu einer profilierteren Darbietung des christlichen Glaubens nach außen. Beides bedingt sich nämlich zutiefst: Die Außenbeziehung der christlichen Kirchen, als die man die Mission bezeichnen könnte, bedarf einer inneren Vergewisserung und umgekehrt. Im pluralistischen Geflecht kommt es darauf an, daß die nicht-christlichen Positionen ebenso klar benannt werden, wie das, was den Christen gewiß ist. Das Aufeinandertreffen von konkurrierenden Wahrheitsansprüchen ist gewollter Bestandteil dieser Ordnung. Niemand darf hinter dem Berg halten, so daß der Dialog christlicherseits keinen Verzicht auf das Evangelium voraussetzt, sondern gerade die sorgfältige Darlegung der „Hoffnung, die in uns ist“. „Es ist das Recht aller Menschen, die Christusbotschaft zu hören, und die Aufgabe der Mission im Sinne der Weitergabe des Wortes besteht darin, sie allgemein zugänglich zu machen [...]“ (Reinhart Hummel). Daher sind Dialog und Mission keine Widersprüche, son-

2 Vgl. die Aufsatzsammlung unter dem Titel 'The Prophethood of All Believers', edited by George K. Beach, Boston 1986, bes. S. 99 ff.

dern gehören unmittelbar zusammen, ja Mission ist in einer pluralistischen Welt Dialog, und Dialog ist Mission. Dazu gehört allerdings die christliche Bescheidenheit, sich dessen bewußt zu sein, wie tief die christliche Mission in imperiale Machtgefüge verstrickt war, und daß heute nicht Theorien, Techniken und Managementstrategien Bekehrungen hervorrufen, wie manche Gemeindegewachstumsstrategien suggerieren, sondern der Geist Gottes allein. „Der Geist ist es, der die Kirche in Bewegung setzt, über ihre Grenzen hinauszugehen und das Zeugnis auszubreiten“³. So geschieht die Teilhabe der Kirche an der Sendung des Sohnes und des Geistes durch Gott. Mission ist Teilhabe an der „missio Dei“.

Dieser knappen Schilderung einiger soziologischer, verfassungsrechtlicher und missionstheologischer Gegebenheiten ist nun gleich eine ökumenische Prämisse hinzuzufügen, die einem ökumenischen Axiom gleichkommt. Es lautet: Die Spaltungen der einen Kirche Jesu Christi sind im Angesicht der Welt ein fundamentales Ärgernis. Insbesondere von römisch-katholischer Seite wird dies betont: Die Spaltung ist der Skandal schlechthin, eine „tödliche Krankheit des gegenwärtigen Christentums“ wie es Kurt Koch, vormalis Theologieprofessor und jetzt Bischof in der Schweiz ausdrückte⁴, ja Koch beurteilt die Spaltung „als weitreichendste Katastrophe der Christentumsgeschichte Europas“, als „strukturelle Sünde“ und „institutionelle Häresie“⁵. Die Sendung der Kirche in die Welt wird erst dann wieder ihre volle Glaubwürdigkeit erlangen, wenn die Einheit der Kirche wiederhergestellt ist. Will die Kirche in Deutschland bzw. in Europa wieder ihren vormaligen Einfluß erlangen, muß sie wieder lernen, mit einer Stimme zu sprechen. Es ist bezeichnend, daß vor allem von römisch-katholischer Seite so argumentiert wird, weil diese Kirche davon ausgeht, daß nur in ihr die ganze Fülle der geoffenbarten Wahrheiten vorhanden ist und also die eine Kirche Jesu Christi in ihr subsistiert, und daß die Elemente der Heiligung und der Wahrheit außerhalb ihres Gefüges auf die katholische Einheit hindrängen (LG 8). Wie man auch immer diesen Anspruch beurteilen will, fest steht, daß Einheit und Vielfalt ganz offensichtlich viel mit Mission und Ökumene zu tun haben.

Von der modernen Missions- und Ökumenegegeschichte ist ein weiteres Axiom zu nennen: Bis zur Weltmissionskonferenz in Willingen 1952 galt unangefochten die Voraussetzung, daß es 'christliche' und 'nicht-christliche' Länder gibt, und daß 'Mission' die 'Transport-Bewegung' von den einen in die anderen darstellt. Missionare sowie finanzielle und andere Unterstützungen flossen in einem Einbahnstraßensystem von hier nach dort. Die tiefe Krise jedoch, in die autoritär-diktatorische politische Systeme, zwei furchtbare Weltkriege zwischen den 'christlichen' Ländern und nicht zuletzt ein Rassenwahn im Kernland des Prote-

3 Religionen, Religiosität und christlicher Glaube: eine Studie, hg. i. Auftr. des Vorstandes der Arnoldshainer Konferenz und der VELKD, Gütersloh 1991, S. 120.

4 Kurt Koch, Gelähmte Ökumene. Was jetzt noch zu tun ist, Freiburg 1991, S. 16 f.

5 Ebd. S. 35.

stantismus die Christenheit Europas gestürzt hatten, ließen auch die bisherigen Voraussetzungen nicht unangetastet. In jeder Nation gebe es Christen, doch könne sich keine Nation als solche weiterhin christlich nennen, so brachten es die Delegierten in Willingen auf den Punkt. Die ganze Welt sei ein Missionsfeld, jede Kirche sei eine Missionskirche und jeder Christ ein Missionar. Entsprechend formulierte die Weltmissionskonferenz 1963 in Mexico-City programmatisch, daß Mission nicht eine Sache ist, die bestimmte, „nicht-christliche“ Länder allein betrifft, sondern daß sich „Mission in sechs Kontinenten“ vollzieht. Mit einer Formulierung Jürgen Moltmanns läßt sich diese Entwicklung trefflich umschreiben: „Nicht von der Kirche her ist die Mission, sondern von der Mission her ist die Kirche zu verstehen“⁶. Das ökumenische Axiom lautet mithin, daß Deutschland unwiderruflich Missionsland ist, und die Kirchen in unserem Lande eigentlich Missionskirchen sein sollten.

Die Veränderungen der Sichtweise dessen, was Mission in einer religionspluralen Welt einerseits und als Teilhabe an der „missio Dei“ andererseits bedeutet, sind von einer Tragweite, daß sie einer kopernikanischen Wende gleichkommen, obwohl diese Wende weder bei den einzelnen Christen, noch in den christlichen Kirchen insgesamt oder gar in der Theologenausbildung in wünschenswertem Maß wahrgenommen worden ist. Im Gegensatz etwa zu theologischen Ausbildungsstätten in den angelsächsischen Ländern, einschließlich Südafrika, gibt es an den deutschen theologischen Fakultäten eine beschämend geringe Beschäftigung mit dem Thema Mission. David J. Bosch hat die Aufgabe so umschrieben: „Wir brauchen eine missionarische Agenda für die Theologie und nicht nur eine theologische Agenda für die Mission. Denn die Theologie, wenn sie recht verstanden wird, hat keine andere Daseinsberechtigung außer der, daß sie die missio Dei kritisch begleitet“⁷.

Bosch hat in diesem Zusammenhang vor zwei Gefahren gewarnt: Einmal weist er den Gedanken zurück, durch Mission oder, so kann man hinzufügen, durch das Programm einer „Re-Evangelisierung“, eine christliche Gesellschaft zu errichten. Das würde, wenn man den obigen Ausführungen zu Pluralismus folgt, nur dazu führen können, diesen zu unterlaufen und damit auch die Religionsfreiheit zu gefährden. Die zweite Gefahr, die Bosch angesichts wachsender Säkularisierung nennt, ist die eines Rückzugs der Religion in die Privatsphäre. Dagegen macht er geltend, daß es zu den Aufgaben einer Missionstheologie gehören muß, Hand in Hand mit sozialer und politischer Ethik zu arbeiten, wie es in Asien selbstverständlich ist. Es gelte, „Gottes aktiven Zorn gegen alles Ausdruck zu verleihen, was den Menschen entstellt und reduziert und was die Welt ausbeutet, verschleudert und verunstaltet aus Selbstsucht, Habgier und egozentrischem

6 Kirche in der Kraft des Geistes, München 1975, S. 23.

7 Weltmission heute Nr. 24, Hamburg 1996, S. 30 f.

Machstreben“. Es bedarf der missionstheologischen Reflexion im Blick auf benachteiligte Gruppen, soziale Strukturen und ganze Gesellschaften, um für Gerechtigkeit, Frieden, Freiheit, umweltgerechtes Verhalten gegenüber der Schöpfung und Partizipation an gesellschaftlichen Prozessen zu kämpfen, was sich an der Würde der menschlichen Person orientieren kann. Insofern ist der konziliare Prozeß zu „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ wichtiger Bestandteil der Mission: Auf die Frage der Zeitgenossen, wozu sie Christen werden sollten, muß nach Bosch eine Teilantwort lauten: „Um in Gottes Dienst der Versöhnung, des Friedens und der Gerechtigkeit auf Erden gestellt zu werden“ (S. 32).

II. Mannigfaltigkeit des christlichen Zeugnisses

In einem zweiten Durchgang soll es jetzt darum gehen, das erste ökumenische Axiom, daß nämlich die Glaubwürdigkeit des Christentums durch seine Zerklüftung in die vielen Kirchen leide und dadurch seine missionarische Kraft verpuffe, zu zertrümmern. Geboren ist diese Ansicht aus der richtigen Beobachtung, daß es in Westeuropa eine bereits lang anhaltende Säkularisierungswelle gibt. Das Christentum ist nicht mehr bestimmend für das Leben der Einzelnen und der Gesellschaft, wie es angeblich in der Vergangenheit der Fall war. Daraus haben Soziologen die Meinung abgeleitet, daß Religion nicht nur abnimmt, sondern eines baldigen Tages gänzlich absterben wird. Auch nicht-marxistische Beobachter können diese These vehement vertreten. Nicht mehr die Religion ist der Dreh- und Angelpunkt der Gesellschaft, sondern eine rational-begründete Wissenschaft, die in immer mehr Bereiche vordringt, die vormals von der Religion beherrscht waren. Für große Teile der marxistischen Analyse steht fest, daß die Kritik der Religion mit Feuerbach ihr Ziel erreicht hatte. Religion sei eben doch nichts anderes als die Projektion von Ängsten, Wünschen und Hoffnungen; sie lenke nur vom Eigentlichen ab, nämlich vom Aufbau einer menschenfreundlichen Gesellschaft ohne Unterdrücker und Unterdrückte. Das Opiathafte der Religion vernebele nur die Geschichte als dem eigentlichen Betätigungsfeld der Menschen. Angesichts dieses Frontalangriffes ist es verständlich, daß die Einheit beschworen wird, um den Niedergang aufzuhalten oder bereits verloren gegangenes Terrain zurückzugewinnen.

Aber stimmen die Voraussetzungen? Man kann sich ja einmal auf den gewiß zweifelhaften Maßstab des Erfolgs einlassen; er ist deshalb zweifelhaft, weil nichts so peinlich in der Religion ist wie die Statistik und weil Martin Buber Recht zu geben ist, der einmal gesagt hat, daß Erfolg keiner der Namen Gottes ist. Gleichwohl ist es nicht ganz illegitim, sich auf diesen Maßstab zu beziehen; denn auch aus den Mißerfolgen werden Schlußfolgerungen gezogen oder die Mißerfolge werden heute mit dem Leidensdruck in Verbindung gebracht, der auf vielen Pastorinnen und Pastoren lastet, weil man sich fragt, was die Arbeit wert

ist, wenn nur so wenige Leute zum Gottesdienst oder zu anderen Veranstaltungen der Gemeinde kommen. Es zeigt sich bei Anwendung des Erfolg-Maßstabes, daß, global gesehen, das Christentum nicht abstirbt, sondern wächst. Nachdem der Protestantismus seine Missionsfaulheit überwunden hatte, erwiesen sich seit Beginn des 19. Jahrhunderts die vielfältigen Missionsgesellschaften sowie die Kirchen und Freikirchen als außerordentlich aktiv und vollzogen das, was bereits im Urchristentum angelegt zu sein scheint, nämlich den Versuch der Ausbreitung über die ganze bewohnte Erde.

Die These von dem durch die Säkularisierung verursachten Absterben des Christentums wird zudem dadurch erschüttert, daß eine hochentwickelte Industrie- und Informationsgesellschaft wie die USA keinen solchen Niedergang des Christentums erkennen läßt. Im Gegenteil: Seit Bestehen der USA und durch das ganze 19. und 20. Jahrhundert hindurch entfaltete das Christentum eine verblüffende Vitalität, so daß hier das erfolgreichste Missionsunternehmen der Geschichte abgelaufen ist. In keinem anderen Land mit ähnlichem Standard ist eine Beteiligung so vieler Menschen in den christlichen Kirchen – und auch in anderen Religionen – zu beobachten wie in den USA. Daraus läßt sich zumindest die Schlußfolgerung ziehen, daß die Säkularisierung allein nicht für das fast lautlose Verdampfen des Christentums in unserem Lande verantwortlich gemacht werden kann. Gewiß stellt die Säkularisierung die Religionsgemeinschaften überall vor neue Herausforderungen, aber das muß nicht das Absterben bedeuten. Es wäre auch schlimm, ja sogar unredlich, wenn man angesichts des sicheren Todes des Christentums eine Antrittsvorlesung in einer Theologischen Fakultät halten würde. Aller Säkularisierungsthesen zum Trotz ist die Religion, einschließlich des Christentums, nicht abgestorben.

Und nun muß sich die andere Feststellung anschließen: Sie lautet, daß sich in der modernen Ausbreitungsgeschichte das Christentum eben nicht einstimmig, sondern vielstimmig verbreitet hat. Der zahlenmäßige Anstieg ging nur in großer Vielfalt vor sich. Es ist gerade nicht die Einheit, die aufgrund ihres Glaubwürdigkeitspotentials die Erfolge gebracht hat. Die Missionserfolge stellen sich im Gegenteil deshalb ein, weil das Christentum nicht monoton mit einer Stimme, sondern polyphon in Erscheinung getreten ist. Es scheint, als würde sich auch hier der populäre Satz bewahrheiten, daß Konkurrenz das Geschäft belebt.

III. Das Ziel: Gemeinschaft der Kirchen

Um einen Erkenntnisprozeß einzuleiten, ist es manchmal ausgesprochen nützlich, eine Sache zu verfremden. Man könnte vom letzten Satz, daß Konkurrenz das Geschäft belebt, ausgehen und den Versuch einer ökonomisch-ökumenischen Orientierung wagen. Dann gibt es u.a. von Ost nach West folgende Modelle:

1. Man kann sich eine religiöse Planwirtschaft vorstellen; sie geht von „kanonischen Territorien“ aus, die eigentlich niemand anderes betreten darf, es

sei denn, daß man sich der Gefahr aussetzt, als Proselytenmacher verschrien zu werden. Der religiöse Monopolist ist allein am Werk, auch wenn er es nicht schafft, den Markt zu bedienen.

2. Daneben gibt es den fast leeren Markt, weil ein anderer Anbieter mit staatsmonopolistischer Macht andere Konkurrenten einfach vom Markt verdrängt.

3. Man kann sich weiter eine regulierte religiöse Wirtschaftsform vorstellen. Zwei einstmals territorial abgegrenzte Monopolisten sind sich durch größere soziale Mobilität der Gesellschaft und durch Flüchtlingsströme nach einem entsetzlichen Krieg einander nähergerückt, treten aber nicht in einen unmittelbaren Konkurrenzkampf, sondern wirken duopolistisch nebeneinander und haben durch Staats-Kirchen-Verträge bzw. Konkordate eine reglementierte, regulierte Form hervorgebracht, was u.a. den Effekt hat, daß anderswo erfolgreiche Anbieter klein gehalten werden.

4. Außerdem gibt es manche religiöse Angebote, die nur unter der Lathenke verkauft werden können, und auch dies kann mitunter gefährlich sein, weil der Verfassungsschutz zuschauen kann.

5. Schließlich wäre da der freie Markt, auf dem verschiedene religiöse Produkte angeboten werden, die Konsumenten mithin wählen können und damit auch den Marktwert bestimmen. Die Deregulierung des Marktes und der Kampf um Marktanteile machen die Produkte weithin bekannt, und so wird eine gewisse Sättigung des Marktes erreicht.

Diese ökonomische Sicht der Ökumene könnte zu der Frage anleiten, wie die relative Teilnahmslosigkeit der Deutschen in der alten Bundesrepublik am kirchlichen Leben – an den sog. Zählsonntagen besuchen im Bereich der EKD 4,9% der Evangelischen einen Gottesdienst – sich erklärt. Die gängige These von der Säkularisierung kann keine hinreichende Erklärung liefern, weil der Vergleich zu den sozial und wirtschaftlich gleich hochentwickelten USA eine andere Deutung verlangt. Die Frage legt sich nahe, ob das fehlende kirchliche Engagement der Deutschen etwas mit fehlenden Angeboten zu tun hat.

In diese Richtung gehen in der Tat neue Antworten einiger amerikanischer Soziologen. Rodney Stark hat einen erhellenden Aufsatz 1997 über 'German and German American Religiousness' (deutsche und deutsch-amerikanische Religiosität) geschrieben⁸. Er geht davon aus, daß, wie Umfragen immer wieder zeigen, auch in Deutschland das Interesse an religiösen Fragen durchaus vorhanden ist. Die Menschen fragen nach dem Sinn des Lebens, nach Gott, nach Gebet oder Spiritualität, nach einem Leben nach dem Tod usw. Wenn aber ungeachtet des Vorhandenseins der religiösen Fragen bei den Bürgern das Interesse am

8 Rodney Stark, German and German American Religiousness: Approximating a Crucial Experiment" in: Journal for the Scientific Study of Religion 36 (1997), S. 182-193. Für den Hinweis bin ich meinem Freund Richard Pierard zu Dank verpflichtet.

kirchlichen Leben hierzulande gering ist, oder wenn, wie ich ergänzen möchte, die Menschen in z.T. obskuren religiösen Psychogruppen und Sondergemeinschaften ihre patchwork-Antworten suchen und finden, dann deutet dies auf ein Versagen der Anbieter hin. Diese werden hierzulande, so würde ich interpretieren, im allgemeinen Bewußtsein einfach als 'da'-seiend empfunden, so wie das Finanzamt und der Bahnhof 'da' sind. Man geht zum einen oder zum anderen, wenn es gerade sein muß, und der Zug fährt, gleichgültig wie viele Fahrgäste in den Waggonen sitzen. Vielleicht ist es noch schlimmer: Die beiden religiösen Hauptanbieter behaupten sich nur deshalb so gut, weil sie – ähnlich wie die Ruhrkohle AG – mit Hilfe von Subventionen existieren, nicht aber wegen ihres marktgerechten Angebots aus sich heraus. Die Kirchensteuer deckt ja längst nicht den gesamten kirchlichen Haushalt ab; es gibt durchaus ein hohes Maß an zusätzlichen Subventionen. Die These lautet mithin, daß nicht die Nachfrage für eine geringe Beteiligung am kirchlichen Leben verantwortlich ist, sondern das zu geringe, zumindest das nicht marktgerechte Angebot.

Um diese Vermutung zu erhärten, hat Stark aus einer Datenbank 4.732 Deutsch-Amerikaner identifiziert, die er nach Generationen in drei Gruppen aufteilen konnte: Solche, die in Deutschland geboren waren, solche, deren beide Eltern in Deutschland geboren waren, und solche, deren beide Eltern deutscher Abstammung waren, die aber in den USA geboren wurden.

Es zeigt sich, daß der Anteil der Katholiken in allen drei Gruppen gleich ist: 22%. Bei den Protestanten jedoch ergeben sich erhebliche Verschiebungen: Während in der ersten Generation noch 30% sich als Lutheraner bezeichneten und die Methodisten, Baptisten, Presbyterianer und andere kleinere evangelikale Gruppen nur bescheidene Anhänger gewinnen konnten (6%, 4%, 2%, 7%), ist dies in der zweiten Generation und vollends in der dritten erheblich anders. Jetzt sind nur noch 17% Lutheraner, 14% Baptisten, 13% Methodisten, 5% Presbyterianer und 12% bei evangelikal-pfingstlichen Gruppierungen mit steigender Tendenz. Bei der ersten Generation liegt der wöchentliche Gottesdienstbesuch nahe den deutschen Zahlen, während er in der dritten Generation auf 31% gestiegen ist und damit dem amerikanischen Mittel entspricht.

Das bedeutet: Wenn die Deutschen in einem anderen sozialen Umfeld mit effizienteren Kirchen konfrontiert sind, die ein großes Spektrum an theologischen Orientierungen, unterschiedlichen Frömmigkeitsstilen und Gottesdienstformen, phantasievollen Sozialaktivitäten und Besucherdiensten abdecken, nähern sich die Werte der deutschen Subgruppe recht schnell der amerikanischen Norm. Die Variable, die für mangelndes Engagement hierzulande verantwortlich gemacht wird, ist nicht die Nachfrage, sondern das Angebot bzw. die fehlenden Angebote. Eine größere missionarische Durchdringung der Gesellschaft würde daher von einem erhöhten Angebot profitieren.

Das wirft natürlich sofort die ökumenische Frage auf. Wie steht es da um die Einheit? Sollen wir nun die Verschiedenheit um der missionarischen Möglichkeit willen propagieren, soll der religiöse Markt dereguliert werden, soll auch hier eine neo-liberale Markttheorie greifen, soll alles dem Markt überlassen werden?

Die Antwort heißt ja und nein. Sie heißt ja, weil es wohl in der Tat stimmt, daß die Bürger religiös für mündiger geachtet werden müssen, als das gegenwärtig den Anschein hat. Daher ist es nicht falsch, wenn die Menschen mit unterschiedlichen Angeboten konfrontiert werden und sich ihnen Wahlmöglichkeiten eröffnen, die ihnen eine mündige Beteiligung am kirchlichen Leben ermöglichen.

Läßt man sich darauf ein, dann wird man den herkömmlichen Überlegungen über die Einheit der Kirche Abschied geben müssen. Was aber bleibt dann für die ökumenische Bewegung? Die Antwort kann m.E. nur lauten, daß die ökumenische Bewegung auf eine Gemeinschaft der Kirchen hinarbeiten muß, die Kirchen bleiben und nicht irgendwie eine Kirche werden. Für Kenner ist klar, daß der letzte Satzteil in Abwandlung einer Feststellung von Kardinal Ratzinger formuliert ist.

Wenn das Ziel einer Gemeinschaft der Kirchen angepeilt wird, dann gehört allerdings notwendigerweise dazu, daß zunächst die konfessionellen Verschiedenheiten ihren exklusiven Sinn abstreifen müssen. Eine Gemeinschaft von Kirchen ist eigentlich unmöglich, wenn eine Kirche gegenüber anderen einen Exklusivitätsanspruch erhebt, der nicht durch theologische Einsichten, Konsense oder kirchliche Erklärungen, sondern letztlich nur durch Verschmelzung oder Eingliederung abgebaut werden kann. Der katholische Ökumeniker Otto Hermann Pesch hat im Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils die Einheit der Kirche als eine Bekenntnisfrage analysiert. Dieses Bekenntnis bezieht sich auf die „Kirche, die vom Nachfolger Petri [...] geleitet wird“ (Nr. 8), so daß es das Fernziel sein muß, „alle Christen in dieser Kirche unter dem Nachfolger Petri zu einen“⁹. Dies kann nur deshalb zum Fernziel erhoben werden, weil das Problem der Einheit der Kirche als „die Anerkennung der vollen katholischen Lehre“ beschrieben wird: „Zu geringerem Preis ist kein Entgegenkommen zu erwarten“. Das ist, wie Pesch sagt, die harte katholische Wahrheit. Zwar ist diese ferne geeinte Kirche nicht notwendigerweise die römisch-katholische Kirche, wie sie derzeit real existiert, weil auch sie Reformen, Bekehrungen und Erneuerungen unterzogen werden muß. Es kann aber kein Zweifel daran sein, daß das Ziel der Einheit darin besteht, der vollen katholischen Lehre zuzustimmen, d.h. dem Traditionsinhalt, wie er vom Lehramt vorgelegt und durch Glaubensgehorsam angeeignet wird. Einheit kann nur als eine zukünftige Eingliederung in die römi-

9 Otto Hermann Pesch, Ökumene heute – 20 Jahre nach dem Konzil, in: Wort und Antwort 27 (1986), S. 5-13, hier 9.

sche Kirche verstanden werden. Pesch benutzt ausdrücklich eine Sprachfigur aus der Ökonomie, nämlich daß zu einem geringeren Preis keine Einheit möglich ist.

Dieser Preis ist aber entschieden zu hoch, weil er auf einem Exklusivitätsanspruch aufgebaut ist, der von der Voraussetzung ausgeht, daß allein die römisch-katholische Kirche die geschichtliche Kontinuität gewahrt hat und nur sie die 'Fülle' besitzt, auf die die ekklesialen Elemente der anderen Kirchen, ihre „Elemente der Heiligung und der Wahrheit“, hin orientiert sind (LG Nr. 8). Reklamiert eine Kirche für sich die Fülle und entdeckt in anderen 'Defekte', dann ist sie damit in die Rolle einer theologischen Schiedsrichterin geschlüpft, und kann entsprechende Werturteile verteilen. In Wirklichkeit aber müßte jede Einzelkirche nach ihrer eigenen Definition ihr Kirche-Sein feststellen und vertreten.

Fallen Exklusivitätsansprüche und fällt die Einheitskonzeption im Sinne einer Verschmelzung als Endziel einer ökumenischen Bewegung, dann wird es aber auch nicht bei einer Koexistenz der unterschiedlichen Kirchen bleiben dürfen. Hier fällt nun die Entscheidung darüber, daß die Ökumene nicht bei einer neo-liberalen Markttheorie stehen bleiben darf. Das geht schon deshalb nicht, weil die Begegnungen und die Dialoge zwischen den Kirchen dazu geführt haben, daß man heute davon spricht, die Trennungen seien nicht bis in die Wurzel gegangen. Es gibt mithin eine „Wurzeleinheit“, d.h. Entscheidendes, was die Kirchen gemein haben und was zu keinen Trennungen Anlaß gibt. Dieser gemeinsame Glaube muß als der tragende Grund für eine Gemeinschaft der Kirchen betrachtet werden, die gleichwohl getrennt bleiben können und so ihren jeweiligen Beitrag leisten. Es würde aber auch dazu gehören, daß man die Dialoge miteinander vernetzen müßte. Eine Kirche darf nicht mit einer Kirche so, mit einer anderen Kirche anders reden. Es bedarf einer Vernetzung und Synchronisierung der Dialoge, um Irritationen bei Dialogpartnern zu vermeiden. Weiterhin wäre es auch wünschenswert, wenn sich die zwischenkirchlichen Kommissionen nicht dem Druck aussetzen würden, mit allen Mitteln Konvergenzen oder Konsense formulieren zu müssen. Wenn Dialoge dazu führen, ein „geschwisterliches Nein“ bei bestimmten Fragen zu konstatieren, dann ist eine solche Feststellung für die Gemeinschaft genauso wichtig wie eine Übereinkunft. Beides könnte gleichermaßen fruchtbar für die Gemeinschaft sein. Man muß sich bei der Begegnung der Kirchen gegenseitig Freiräume zugestehen, diesen oder jenen Teil der Tradition des Dialogpartners als für sich belanglos bezeichnen zu können, ohne daß dadurch die Gemeinschaft oder die Kommunikation abgebrochen wird (Dietrich Ritschl).

Schließlich wäre dann auch die eucharistische Gastfreundschaft zu praktizieren. Dieses Wort ist ursprünglich von einem römisch-katholischen Bischof, L.A. Elchinger aus Straßburg, in die Diskussion eingeführt worden. Es zeigt also, daß dies grundsätzlich von katholischer Seite aus möglich wäre. Sollte aber eine Nichtzulassung von Christen einer Kirche zum Abendmahl einer anderen Kirche

ausgesprochen werden, dann würde dies faktisch einer Exkommunikation gleichkommen. Diese könnte nur auf der Verschiedenheit mit exklusivem Charakter beruhen. Wenn aber das Abendmahl tatsächlich das Mahl des Herrn und nicht das Mahl einer Partikularkirche ist, dann könnte es eigentlich keine theologischen und praktischen Gründe geben, der Einladung des Herrn in einer anderen Kirche nicht Folge zu leisten, es sei denn, man würde der exklusiven Verschiedenheit größeres Gewicht beimessen, als der Einladung des Herrn der Kirche. Wie Johannes Brosseder schon vor Jahren festgestellt hat, bedarf die Nicht-Zulassung einer theologischen Rechtfertigung; die Zulassung wäre eigentlich eine Selbstverständlichkeit.

Es käme schließlich auch noch darauf an, daß die Kirchen ein gemeinsames Gremium schaffen, das repräsentativ zusammenkommt. Dies müßte über den Ökumenischen Rat der Kirchen hinausgehen, weil ja im ÖRK die römisch-katholische Kirche nicht vertreten ist. Ein solches Gremium, das man Forum oder Synode, vielleicht sogar Konzil nennen könnte, hätte gemeinsame Texte und gemeinsame Aktionen zu beraten, zu planen und zu verabschieden, sowie neue Dialoge zu initiieren und ihre Ergebnisse zur Kenntnis zu nehmen.

Gegenwärtig, so will es scheinen, hat dieser letzte Traum kaum Chancen auf Verwirklichung. Dennoch lohnt sich der Einsatz für die Ökumene; denn bloße Koexistenz können auch Feinde praktizieren. Kirchen aber sind über das Stadium der Feindschaft hinaus und auf der Suche nach neuen Wegen.

Karl Heinz Voigt

Ökumenischer Fortschritt zwischen Kirchenpolitik und "reiner Lehre" † Was hat uns die EmK-EKD-Ökumene gebracht? ;

2 Zehn Jahre Kanzel- und Abendmahlungsgemeinschaft (Erinnerungen und Einsichten)*

Die Frage, um die es heute gehen soll, hat der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Landesbischof Dr. Klaus Engelhardt, in seinem Bericht an die Synode der EKD vor gut drei Wochen in Friedrichroda ganz ähnlich gestellt. Er hat gefragt: „Was ist aus der vor 10 Jahren geschlossenen Kanzel- und Abendmahlungsgemeinschaft mit der Evangelisch-methodistischen geworden?“¹ Der Fragestellung ist eine negative Tendenz abzuspüren, denn im vorhergehenden Satz beklagt der Ratsvorsitzende: „Fortschritte in der ökumenischen Praxis vor Ort bleiben oft bescheiden“². Vielleicht sieht man in der EKD die neue Qualität der zwischenkirchlichen Gemeinschaft als einen *Anfang*, während wir vielleicht geneigt sind, darin eher eine *Normalisierung der Beziehungen* zu sehen, dem nun eine geschwisterliche Nachbarschaft folgt, keinesfalls aber die Aufgabe der eigenen Identität.

Weil Ökumenik in methodistischer Theologie keine Spezialdisziplin neben anderen sein kann, sondern als zum Wesen der Kirche gehörend alle Bereiche theologischen Nachdenkens und kirchlicher Arbeit berührt, habe ich mich aufgrund der Einladung durch den Kirchenhistoriker entschieden, die kirchengeschichtliche Perspektive ins Blickfeld zu nehmen. Kirchengeschichte im Rückblick auf reichlich zehn Jahre wird zur Zeitgeschichte, ja, durch die eigene Beteiligung fast zur 'Oral History'³.

Hätte ich die Chance gehabt, ein ökumenisches Thema ganz frei zu wählen, dann hätte ich Ihnen gerne einen kritischen Einblick in die derzeitige Diskussion um die zukünftige Gestalt und Arbeitsweise des Ökumenischen Rates des Kirchen (ÖRK) gegeben. Soweit ich weiß, fährt eine Delegierte unserer Kirche aus Ihrer Mitte nach Harare, wo es um weitreichende Grundentscheidungen gehen soll. Andererseits wird der ÖRK in seiner künftigen Gestalt Ihren Dienst beeinflussen, wie er meine Arbeit beeinflusst hat.

* Vortrag im Rahmen einer Vorlesungsreihe am Theologischen Seminar der Ev.-methodistischen Kirche in Reutlingen. Die Form des Vortrags wurde beibehalten.

1 Bericht des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland an die Synode der EKD vom 22.-25.5.1997 in Friedrichroda, in: epd-Dokumentation 24/97, S. 4.

2 Ebd.

3 Damit bekommt der Vortrag eine fast zu persönliche Note, aber ich will es in Kauf nehmen.

Im Grunde ist die Frage des Themas, was hat uns die EmK-EKD-Ökumene gebracht, in einigen kurzen Sätzen beschrieben, die in ein und demselben 'Handbuch Religiöse Gemeinschaften', herausgegeben von der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche (VELKD), nacheinander veröffentlicht wurden:

1978 hieß es in einer Stellungnahme zur EmK: „Evang.-luth. Christen sollten nicht an methodistischen Abendmahlsfeiern teilnehmen“⁴.

1985³ formulierten die lutherischen Theologen: „Entscheiden sich evang.-luth. Christen in besonderen Fällen zur gastweisen Teilnahme am Abendmahl in der EmK, so ist dies zu respektieren, obwohl noch Differenzen in der Abendmahlslehre bestehen“⁵.

Schließlich wurde 1993⁴ festgestellt: „Zwischen der EmK und der VELKD besteht volle Abendmahlsgemeinschaft“⁶. Knapper kann man die im Thema gestellte Frage wohl kaum beantworten⁷.

Sie können sich vorstellen, daß hinter dieser rasanten Entwicklung ein bewegter Prozeß steckt, mit dem ich Sie – das ist die historische Dimension der Betrachtung – heute etwas näher bekanntmachen möchte.

In Auswahl und Zuordnung habe ich mich von dem Gesichtspunkt leiten lassen, Ihnen damit zugleich einige praktische Impulse für Ihren zukünftigen Dienst als Pastorinnen und Pastoren der EmK zu vermitteln.

1. Einige grundsätzliche Vorbemerkungen zu meiner Zielsetzung

Ich will zunächst thesenartig beschreiben, welche Ziele ich bei meinem heutigen Vortrag im Auge habe.

1.1 Ich möchte Sie gewinnen, *sich nicht mit einer Ökumene schiedlich-friedlichen gegenseitigen Anerkennens* (Respektierens oder großmütigen Duldens) *zufrieden zu geben*, sondern solche EmKler zu sein, die eine verbindlich-partnerschaftliche Ökumene einfordern.

1.1.1 Die verbindlich-partnerschaftliche Ökumene setzt freilich voraus, daß Sie *die eigene Tradition in Theologie, Geschichte, Verfassung und Struktur kennen*, in der eigenen Arbeit umsetzen und im ökumenischen Kontext bewerten können.

1.1.2 Eine verbindlich-partnerschaftliche Ökumene kann durch Dialogfähigkeit um so fruchtbarer sein, je besser ich den Partner theologisch, historisch, strukturell, aber auch persönlich kenne und respektiere. Ich benutze hier den

4 Handbuch Religiöse Gemeinschaft, 1978, S. 83.

5 Handbuch, 3. Aufl. 1985, S. 92.

6 Handbuch, 4. Aufl. 1993, S. 42.

7 Es ist notwendig, hier zu ergänzen, daß über diese Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft hinaus durch die Aufnahme des EmK in die Leuenberger Konkordie nunmehr mit nahezu einhundert überwiegend europäischen Kirchen der Reformation Kirchengemeinschaft besteht.

Begriff der 'Dialogfähigkeit', weil ich in unserer EmK immer wieder erlebe, wie solche, die von einem ökumenischen Harmonie-Bedürfnis geprägt sind oder vielleicht auch keine eigenen Standpunkte haben, den Dialog oft als nicht notwendig verwerfen und im dialogischen Disput einen Minderheiten-Komplex herbeireden, Konfessionalismus wittern oder von unangenehmer Polarisierung sprechen.

1.1.3 Wer mithelfen will, daß die Ökumenische Bewegung *auch vor Ort fortschreitet, muß einen eigenen Standpunkt haben und ihn in die Gespräche einbringen*. Eine Ökumene des gegenseitigen Schulterklopfens oder eine Ökumene der Schweiger wird still stehen.

1.2 Ich möchte Ihnen darlegen, wie die ökumenische Wirklichkeit oft mehr von kirchenpolitisch-taktischen Erwägungen bestimmt ist, als vom Interesse, der 'reinen Lehre' und der theologischen Einsicht eine adäquate Gestalt zu geben. Damit spreche ich ein schmerzliches Thema an, weil es die Rolle der Theologie im Prozeß der Suche nach Einheit betrifft. Freilich wird Kirchenpolitik oft theologisch verbrämt.

1.3 Ich möchte Ihnen bewußt machen, daß Kirchenpolitik nicht von vornher ein negativ besetzt werden darf, sondern ein Feld realer kirchlicher Arbeit ist.

1.4 Schließlich möchte ich Ihnen am Beispiel der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zeigen, daß in unserer EmK *ökumenische 'Außenvertretung' von allen Mitarbeitern der Kirche wahrgenommen wird*. Das kann man theologisch begründen, ist aber durch unsere Minderheiten-Situation eine eher natürliche Herausforderung, der sich insbesondere jede Pastorin und jeder Pastor stellen muß⁸.

2. Kurze Bewertung der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft

2.1 Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft

Im September 1987 und im Frühjahr 1988 wurde in West und Ost die Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen der EmK einerseits und den Gliedkirchen der EKD(West)⁹ bzw. dem Bund Ev. Kirchen(Ost) andererseits besiegelt. Die damit festgestellte „*Kirchengemeinschaft*“, deren Kern die gegenseitige Anerkennung „*als Teil der einen Kirche Jesu Christi*“¹⁰ ist, verdient nach zehnjähriger Praxis eine kritische Würdigung.

8 Zum Selbstverständnis der Pastors/der Pastorin in der EmK, vgl. Dienstauftrag der Kirche – Amt – Allgemeines Priestertum; etwas stärker lutherisch orientiert.

9 Über die kirchenrechtlich korrekte Bezeichnung berichte ich später.

10 Vom Dialog zur Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, Eine Dokumentation der Lehrgespräche und Beschlüsse der kirchenleitenden Gremien, hrgg. vom Lutherischen Kirchenamt und von der Kirchenkanzlei der EmK, 1987, S. 19.

Durch die gemeinsame „Erklärung zur Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft“ ist die ganze EmK in Deutschland¹¹ mit allen heutigen Gliedkirchen der EKD in völliger Freiwilligkeit¹² in eine verbindliche Gemeinschaft eingetreten. Eine theologisch so hochrangige Kirchengemeinschaft ohne formell definierte Einschränkungen oder Ausschlüsse ist zwischen Kirchen unterschiedlicher Konfessionsfamilien¹³ in Deutschland einmalig.

2.2 Andere Formen von ökumenisch-zwischenkirchlicher Gemeinschaft

2.2.1 EKD – Church of England

Die EKD und die Kirche von England haben seit 1988 die sog. 'Meißener Erklärung' abgegeben, in der sie gemeinsam die z.Zt. mögliche Gemeinschaft zwischen ihnen definieren¹⁴. Ihre Grenze findet sie an der Frage der Ämter. Dazu heißt es, wir „freuen uns auf die Zeit, wenn sich unsere Kirchen in vollem Einklang befinden werden und damit die volle Austauschbarkeit der Geistlichen möglich sein wird“¹⁵.

2.2.2 EKD – Mennoniten

„Eucharistische Gastbereitschaft“ als gegenseitige Einladung zur Teilnahme am Abendmahl wurde von den Gliedkirchen der EKD und der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden offiziell beschlossen¹⁶. Freilich führt diese

11 Hier wäre eine Untersuchung wünschenswert über die Gespräche der Evangelischen Gemeinschaft (EG) und der Methodistenkirche (MK) mit der Württembergischen Landeskirche in den zwanziger Jahren, die durchsichtig macht, warum die EG den Vertrag bzw. die Vereinbarung unterzeichnet hat und warum die MK es nicht getan hat. Hat es etwa damals zwei verschiedenen Vorstellungen von ökumenischer Partnerschaft gegeben?

12 Die Bedeutung dieser Kirchengemeinschaft wird erst auf dem schwierigen historischen Hintergrund erkennbar: Zunächst bemühte sich die MK nach dem Ersten Weltkrieg, in den Deutschen Ev. Kirchenbund aufgenommen zu werden (vgl. dazu K.H. Voigt: Ein ökumenischer Deutscher Evangelischer Kirchenbund?, in: epd-Dokumentation Nr. 15/1994 mit dem Titel: Leuenberg zwischen Budapest und Wien, 1994), dann erkämpfte sie sich im Anschluß an die Bethesda-Konferenz (1922) die Möglichkeit der Entsendung von Delegierten zur Stockholmer ökumenischen Weltkonferenz (1925) und schließlich setzte sie mit der Unterstützung der amerikanischen Freikirchen gegen die Vorstellung der neugebildeten EKD das 'Hilfswerks der Evangelischen Kirchen' in Deutschland' durch. (Dazu: Ulrike Schuler, Die Evangelische Gemeinschaft, Missionarische Aufbrüche in gesellschaftspolitischen Umbrüchen, Diss., noch unveröffentlicht, 1997, S. 209-246).

13 Der Begriff ist hier nur mit Einschränkung zu gebrauchen, insofern die Gliedkirchen der EKD sich als 'Konfessionen' verstehen, während die EmK den ekklesiologisch und ökumenisch offeneren Begriff der 'Denomination' auf sich anwendet.

14 Veröffentlicht unter dem Titel: Auf dem Weg zu sichtbarer Einheit, 1988 – zuletzt: Das 'Meißener Modell' hat sich bewährt, Bericht einer gemeinsamen Kommission der EKD und der Church of England, in: epd-Dokumentation 5/97 – Das 'Meißener Modell' ist insofern auch für uns von Interesse, als es auch strukturelle Elemente für die Gespräche zwischen der Church of England und der britischen Methodist Church bereitstellt.

15 Ebd. S. 21.

16 Der Dialog ist in: Texte aus der VELKD, Nr. 53 dokumentiert. Über die besonderen Probleme des theologischen Dialogs vgl. auch: Rainer W. Burkart, Die Freikirchen im ökumenischen Dialog, in: U. Hahn u.a., Ökumene wohin?, 1996, S. 71-79.

„Eucharistische Gastbereitschaft“¹⁷ kaum über die sog. „Offene Kommunion“ hinaus, in der „eine Kirche grundsätzlich Glieder anderer Kirchen zum Empfang des Abendmahls einlädt, wenn sie bei einem Abendmahlsgottesdienst anwesend sind“¹⁸. Ein Beschluß über die sog. „Eucharistische Gastbereitschaft“ ist also nur notwendig, wenn die Kirchen das geschlossene Abendmahl innerhalb ihrer jeweiligen Konfession/Denomination feiern.

2.3 Selbständige Lutherische Kirche (SELK) und Gliedkirchen der EKD/VELKD

Die SELK weiß sich neben der Heiligen Schrift in einer Weise an die lutherischen Bekenntnisschriften gebunden, daß sie nur in der Bindung an dieses Bekenntnis Kirchengemeinschaft für möglich hält. Aus Gewissensgründen grenzt sie sich von anderen Kirchen ab¹⁹. Sie sieht sich nicht in der Lage, mit den Gliedkirchen der EKD, ja nicht einmal mit der VELKD (!) Kirchengemeinschaft zu haben. Dem Lutherischen Weltbund (LWB) gehört sie nicht an.

Die SELK hat nur mit der kleinen lutherischen Kirche in Baden, die der dortigen Union widerstanden hat (und selber eine Art luth. Bekenntniskirche ist), Kirchengemeinschaft.

Diese Übersicht zeigt, wie einmalig die Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen der EmK und den Gliedkirchen der EKD bisher ist.

3. Auf dem Weg zur Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft

Im Vorwort der Dokumentation 'Vom Dialog zur Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft' wird festgehalten, daß es für den Beginn des Dialogs, der noch nicht auf Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft hinzielte, folgende Auslöser gab:

(1) „die Zuordnung der Freikirchen zu den Sondergemeinschaften, Sekten usw.“

(2) die empfehlende Stellungnahme der VELKD: „Ev.-luth. Christen sollten nicht an methodistischen Abendmahlsfeiern teilnehmen“.

(3) Seelsorgerliche Konsequenzen, die sich gerade aus dieser Empfehlung ergaben²⁰.

17 Die Verwendung dieser Formulierung in Verbindung mit der Gastbereitschaft einer Kirche beim Abendmahl halte ich – auch wenn sie sich eingebürgert hat – aus evangelischer Sicht für problematisch. Es geht eben nicht um ein Konfessionsmahl einer einzelnen Kirche, die einlädt, sondern um das 'Herrenmahl', zu dem er selbst an 'seinen Tisch' lädt.

18 Hermann Brandt (u.a. Hg.), Was hat die Ökumene gebracht? 1993, S. 136.

19 Kirchenleitung der SELK (Hrg.), Ökumenische Verantwortung, Eine Handreichung für die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, 1992, S. 11 ('Kirchengemeinschaft').

20 Der Text im Vorwort lautet: „Einen Auslöser für die Gespräche zwischen VELKD und EmK bildete dann die Abhandlung über die EmK in dem im Auftrag des Lutherischen Kirchenamtes herausgegebenen 'Handbuch Religiöse Gemeinschaften'. Nicht nur erregte bei der EmK die Zuordnung der Freikirchen zu den Sondergemeinschaften, Sekten usw. Anstoß. Auch der Rat, 'Evangelisch-lutherische Christen sollten nicht an methodistischen Abendmahlsfeiern teilnehmen', stieß auf Widerspruch. Symptomatisch für das herrschende gute Verhältnis zwischen den beiden Kirchen war, daß aus dieser Situation der beiderseitige Wunsch entsprang, die anstehen-

Es ist am Rande zu vermerken, daß es bereits vor der Herausgabe des 'Handbuchs Religiöse Gemeinschaften' eine Lose-Blatt-Sammlungen unter dem Titel 'Handbuch zu Freikirchen und Sekten' gegeben hat. In diesem Vorläufer von 1966 standen wörtlich die gleichen Empfehlung, lediglich für die EG noch etwas verschärft²¹. Niemand hatte 1966 bei der VELKD Rückfrage gehalten.

Hier beginnt meine persönliche Geschichte mit dem Handbuch. Ich hatte das Vorrecht, den vom Arbeitskreis der VELKD für das neue Handbuch fertiggestellten Text über die EmK gegenzulesen. Dadurch bekam die neue Darstellung unserer EmK ein Höchstmaß an historischer und theologischer Genauigkeit. Außerdem konnte ich die Bibliographie ergänzen und auf den damals neuesten Stand bringen. Insofern bin ich nicht sicher, ob die im Vorwort benutzte Formulierung, „die Abhandlung“ sei ein Auslöser für die Gespräche gewesen, den Sachverhalt ganz präzise trifft. Nach meiner Meinung entstand die Empörung an der oben schon erwähnten empfehlenden „Stellungnahme zur EmK“²², die die Nichtteilnahme von luth. Christen an methodistischen Abendmahlsfeiern betrifft.

Bevor ich auf die Wirkung dieser „Empfehlung“ eingehe, will ich noch meine kritischen Bemerkungen zum 'Handbuch Religiöse Gemeinschaften' selbst erwähnen.

Ich habe damals mein umfangreiches Manuskript mit den Veränderungsvorschlägen nicht ohne einen kritischen Begleitbrief auf den Weg gebracht. Sinngemäß habe ich darin geschrieben: Die EmK gehört gar nicht in dieses Handbuch hinein. Der Titel dieser Publikation verbietet dieses, denn die EmK ist eine „Kirche“ und keine „religiöse Gemeinschaft“. Ich habe nachdrücklich und nicht mit bischöflich-weiser Formulierungskunst darauf hingewiesen, daß niemand in der EmK auf die Idee komme, eine Landeskirche als „religiöse Gemeinschaft“ zu bezeichnen.

Durch diesen Brief ist es mir gelungen, den Herausgeberkreis zu einem weiteren Nachdenken zu zwingen. Ganz offensichtlich hatte man in der Veränderung vom 'Handbuch der Freikirchen und Sekten' in 'Handbuch Religiöse Gemeinschaften' einen Fortschritt gesehen und es soll durchaus zugestanden werden, daß die neue Begrifflichkeit von gutem Willen getragen war. Aber die Verbesserung kam eher den von der „Sekte“ zur „Religiösen Gemeinschaft“ aufgestiege-

den Fragen, die in die seelsorgerliche Dimension hineinreichen, in theologischen Gesprächen zu klären“.

21 Handbuch zu Freikirchen und Sekten, 1966, Teil II mit „Die Methodisten“, I-A-5 (11 Seiten). Dort taucht bereits der Satz auf: „Evangelisch-lutherische Christen *sollten* nicht an methodistischen Abendmahlsfeiern teilnehmen“ (S. 11) und „Evangelische Gemeinschaft (EG)“, I-A-3 (8 Seiten), mit der etwas verstärkten Formulierung: „Ev.-luth. Christen *sollen* nicht an Abendmahlsfeiern der EG teilnehmen“ (S. 8). Dieses Handbuch war eine „offizielle Drucksache“ der VELKD.

22 Im zitierten Vorwort heißt es, es habe sich um einen „Rat“ gehandelt, tatsächlich war es eine 'Stellungnahme'.

nen religiösen Vereinigungen zugute, weniger den hier behandelten Kirchen²³. Bisher hatte man die Freikirchen noch in Verbindung mit den Sekten behandelt. Mit der neuen Veröffentlichung sprach man undifferenziert von „Religiösen Gemeinschaften“.

In einem Antwortschreiben der VELKD wurde mir mitgeteilt, daß mein Brief im Herausgeber-Ausschuß nocheinmal eine Diskussion über die Begrifflichkeit ausgelöst habe. Freilich war so kurz vor der Publikation des umfangreichen Werkes (764 S.) keine Änderung mehr zu erreichen, aber die durch die VELKD ausgelöste ökumenische Zumutung war nicht mehr ohne Reaktion hingenommen worden. Der Herausgeberkreis ließ mir mitteilen, daß im Vorwort des Handbuchs auf die angesprochenen Probleme eingegangen werde und die VELKD sich selbst als eine „Religiöse Gemeinschaft“ verstehe²⁴.

Freilich konnten mich diese Hinweise nicht befriedigen, zumal die VELKD, anstatt eine theologisch haltbare Terminologie zu schaffen, ausdrücklich feststellte, daß die Verwendung dieses Begriffs auch „im staatlichen Bereich neben ‘Religionsgemeinschaften’ üblich“ sei²⁵. Ich fand mich in meiner die Konfessionen betreffenden Kritik bestätigt, als ich feststellte, welche Kirchen nicht unter die „Religiösen Gemeinschaften“ gerechnet wurden:

23 Wie dringend notwendig in unserer Zeit eine klare Definition dessen, was eine Sekte ist, zeigt die Sprachverwirrung in Bonn in dem peinlichen Bericht der Enquete-Kommission unter dem Thema ‘Sogenannte Sekten und Psychogruppen’, der im Mai 1996 vorgelegt wurde. Es sind dort auch Freikirchen genannt, wie z. B. die Baptisten.

24 Der entsprechende Text im Vorwort, geschrieben im Juli 1977 und unterzeichnet von Horst Reller, lautet: „Das Handbuch bedient sich in seinem Titel des *neutralen Begriffs* ‘Religiöse Gemeinschaften’. Damit sind auch *alle kleineren*, in der Öffentlichkeit weniger bekannten Gemeinschaften zusammengefaßt. Das geschieht aus zwei Gründen: Dieser Begriff ist im staatlichen Bereich neben ‘*Religionsgemeinschaft*’ üblich und umfaßt wirklich alle Gemeinschaften, über die hier informiert werden soll: evangelische Freikirchen, innerkirchliche Sondergemeinschaften, christliche Sekten, Weltanschauungen, Neureligionen usw. Der Sachlichkeit des Begriffs entspricht der Charakter dieses Buches, das ein informatives Sachbuch sein möchte. Der Interessierte soll die Dinge, die ihn interessieren, tatsächlich beieinander finden. Auf der anderen Seite *schließt dieser Begriff grundsätzlich auch die großen, alten ‘Religionsgemeinschaften’ ein*, wie zum Beispiel die römisch-katholische Kirche. *Auch die lutherische Kirche*, aus deren Sicht hier beschrieben und geurteilt wird, ist in diesem Sinne *eine Religionsgemeinschaft (!)* unter anderen. Gerade indem die verschiedenen Gemeinschaften von den evangelischen Freikirchen bis zu den nichtchristlichen Neureligionen hier nebeneinander beschrieben werden, kommt der grundlegende, tiefe Unterschied zwischen an der Bibel orientierten *Gemeinschaften*, mit denen die *evangelischen Landeskirchen* in ökumenischer Zusammenarbeit stehen, und etwa den außerchristlichen neureligiösen Strömungen deutlich zum Ausdruck. Was eine Gemeinschaft glaubt, verkündigt und tut, soll zur Sprache kommen und den mündigen Leser zur *eigenen Urteilsbildung* anregen“. Handbuch Religiöse Gemeinschaften 1978, S. 9 f – (Die Hervorhebungen sind von mir vorgenommen worden).

25 Vorwort der 1. Auflage, S. 9 – Hier ist erneut auf die eben erwähnte Verwirrung in Bonn hinzuweisen.

(1) Die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK), die sich seit 1972 aus den „separierten“ lutherischen (Frei-)Kirchen des 19. Jahrhunderts bildete²⁶;

(2) die Europäisch-Festländische Brüder-Unität, bekannt als Herrnhuter Brüdergemeine, deren deutsche Gemeinden seit dem 12. Januar 1949 „der Evangelischen Kirche in Deutschland angegliedert“ sind²⁷.

(3) Die Evangelisch-Lutherische Kirche ist erst in der 4. Auflage von 1993 aufgenommen worden²⁸.

Meine Kritik am Handbuch verstärkte sich, als ich es gedruckt in der Hand hatte und die darin ausgesprochenen „Empfehlungen“ las, die der Darstellung jeder Kirche beigegeben sind. Diesen Text hatte ich freilich vor der Veröffentlichung nicht gesehen. Da stand zu lesen: „Evang.-luth. Christen sollten nicht an methodistischen Abendmahlsfeiern teilnehmen“²⁹.

Ich fragte mich, was diese Empfehlung für meinen Dienst als methodistischer Pastor in Bremen bedeutete. Sie stellte mich vor die Frage: respektieren oder verwerfen? Für mich zeigte sich nämlich, daß die Empfehlung bis „in die seelsorgerliche Dimension hineinreichte“,³⁰ wie sie im Nürnberger Gottesdienst rückblickend in Erinnerung gerufen wurde.

Ich vermute, es war eine Umfrage unserer Kirchenkanzlei, die Informationen aus der Praxis für ein erstes Gespräch mit der VELKD, das dann am 22. November 1979 stattfand, zusammenstellen half. Ich habe damals unserer Kirchenkanzlei mitgeteilt, daß ich aufgrund der Stellungnahme der VELKD in dem von mir betreuten Altenheim, in dem wir in baulicher Verbindung mit unserer Gemeinde nahezu 100 Senioren und Seniorinnen betreuten, keine Abendmahlsfeiern mehr angeboten habe. Ich ergänzte, daß zwar mein römisch-katholischer Nachbar, der Dominikaterpater Williges Kretschmer, mit dem ich ein fast freundschaftliches Verhältnis bis hin zu jährlichem Kanzeltauch hatte, regelmäßig in unser Haus kam, um seine Schäfchen bis zur letzten Ölung zu begleiten. Bei den landes-

26 Es ist zu vermuten, daß es der VELKD unangenehm war, öffentlich zu dieser konfessionsverwandten Kirche lutherischer Tradition Empfehlungen zu formulieren. Immerhin gehört die SELK weder dem Lutherischen Weltbund an noch gibt es Abendmahls, ja nicht einmal Kanzelgemeinschaft.

27 Kirchenordnung der Europäisch-Festländischen Brüder-Unität, 1987, § 1200-3a – Diese 'Angliederung' einer selbständigen Kirche mag Grund genug gewesen sein, hier auf Empfehlungen zu verzichten.

28 Handbuch, 4. Aufl. 1993, S. 919 ff.

29 Handbuch, 83, Pkt. 10. Diese Formulierung entsprach genau dem Text zur Methodistenkirche im 'Handbuch zu Freikirchen und Sekten' von 1966: „Evangelisch-lutherische Christen *sollten* nicht an methodistischen Abendmahlsfeiern teilnehmen“ (S. I-A-5, 11). Vor der Vereinigung von 1968 gab es noch eine separate Stellungnahme zu Evangelischen Gemeinschaft, die – obwohl sie mit der Württembergischen Landeskirche einen Vertrag hatt – noch eingeschränkter gefaßt war. Sie lautete: „Ev.-luth. Christen *sollen* nicht an Abendmahlsfeiern der EG teilnehmen“ (S. I-A-3, 8).

30 Vom Dialog, S. 8.

kirchlichen Bewohnern, teils reformiert, teils lutherisch, teils uniert, mehrheitlich lediglich „evangelisch“, müsse ich jetzt aber befürchten, daß sie kaum noch eine Chance fänden, an einer Mahlfeier außerhalb unseres methodistischen Gottesdienstes teilzunehmen. Mir lag daran, das papierne Kirchenrecht mit dem flächendeckenden Anspruch am konkreten Beispiel ad absurdum zu führen. Ich hörte damals, daß unsere Kirchenkanzlei meinen Bericht in die Gespräche eingebracht habe. Er hat geholfen, unsere ökumenischen Freunde an die Wirklichkeit vor Ort zu erinnern.

Ich will hier ein paar Bemerkungen zum öffentlichen Umgang mit unterschiedlichen zwischenkirchlichen Positionen machen. Als das 'Handbuch' damals veröffentlicht wurde, habe ich dafür gesorgt, daß wir auf einem Konvent darüber gesprochen haben. Ich brauchte damals eine Plattform, um anschließend eine epd-Meldung zu formulieren, die meine Kritik öffentlich zu machte. Als Superintendent hatte ich später von Berlin aus eine etwas stärkere Position. Darauf werde ich gleich zurückkommen.

Inzwischen wurden die Lehrgespräche geführt; insgesamt haben sich die Teilnehmer zwischen dem November 1980 und dem Februar 1982 dreimal getroffen. Die Ergebnisse wurden am 27.2.1982 von den Teilnehmern unterzeichnet³¹. Danach trat ein Stillstand. Es scheint, als sei das Ergebnis für die Lutherische Kirche nicht rezeptabel gewesen. So mußte über die „Gegenwart Christi im Abendmahl“ und über die „Praxis der Zulassung zum Abendmahl“ neu verhandelt werden. Mich interessiert in diesem Zusammenhang nicht der theologische Disput, da vermutlich andere Gastreferenten darüber gerne reden. Ich will zum Hintergrund kurz erläutern, daß zu jener Zeit in den landeskirchlichen Studentengemeinden der DDR das offene Abendmahl und die Frage der Zulassung Ungetaufter diskutiert, aber von den Kirchen des Bundes ev. Kirchen in der DDR abgelehnt wurden. Damalige Fragen der DDR-Minderheit lagen nahe bei unseren EmK-Positionen. Die 'Nacharbeit' zu den Lehrgesprächen fand überraschenderweise erst nach reichlich dreijähriger Unterbrechung am 20. Mai 1985 statt. Eine neue Situation ergab sich daraus, daß inzwischen der Abschlußbericht des Dialogs zwischen dem Lutherischen Weltbund (LWB) und dem World Methodist Council (WMC) unter dem Titel 'Die Kirche: Gemeinschaft der Gnade' erschienen war. Darauf wurde nun auch im „Abschlußbericht über das Lehrgespräch zwischen beiden Kirchen“ vom 20. Mai 1985 Bezug genommen³².

Ich komme auf den Umgang mit unterschiedlichen Positionen zurück. 1985 erschien die dritte Auflage des 'Handbuchs'. Sie war „völlig überarbeitet und erweitert“. Der für einen kritischen Methodisten wichtige Satz, der die Abend-

31 Ebd. S. 13-21.

32 Ebd. S. 21-24. Ich bin der Frage, ob die Weiterführung überhaupt nur durch diesen neuen, unausweichlichen Impuls erst möglich geworden ist, nicht nachgegangen.

mahlsfrage betrifft, lautete nun: „Entscheiden sich evang.-luth. Christen in besonderen Fällen zur gastweisen Teilnahme am Abendmahl in der EmK, so ist dies zu respektieren, obwohl noch Differenzen in der Abendmahlslehre bestehen“³³. Es erübrigt sich, auf diese sonderbare Satzkonstruktion einzugehen, der eine schwere Geburt vorausgegangen sein muß. Die Lehrgespräche waren abgeschlossen, das Ergebnis des Weltdialogs lag offensichtlich zum Zeitpunkt der Bearbeitung dieses Kapitels noch nicht vor. Die VELKD mußte sich bewegen, aber hatte doch noch große Hemmungen.

Ich suchte nun erneut nach einer Möglichkeit, das Problem der stockenden Verhandlungen – inzwischen waren fast sechs Jahre vergangen – in Verbindung mit dieser modifizierten „Stellungnahme“ öffentlich zu machen. Nach einem Gespräch mit dem damaligen Redakteur von emk-aktuell, Walter Bolay, rezensierte ich das überarbeitete ‘Handbuch’ unter der Überschrift „Ökumenische Gemeinschaft in Deutschland“ in emk-aktuell³⁴. Ich warf erneut die Frage auf, was die „Kirche der reinen Lehre“ bewogen haben mag, uns als „Religiöse Gemeinschaft“ zu bezeichnen. Dann fragte ich ungeduldig, was denn nun die inzwischen veröffentlichten Dialog-Ergebnisse zwischen dem Lutherischen Weltbund und dem World Methodist Council gebracht haben. Immerhin sei darin festgestellt, daß „die theologische Diskussion genügend Übereinstimmung gebracht hat,“ um zu empfehlen, „daß unsere Kirchen Schritte unternehmen mögen, um die volle Gemeinschaft in Wort und Sakrament zu erklären und herzustellen“³⁵. Im ‘Handbuch’ selber sei dagegen lediglich öffentlich gemacht, daß von 1980-1982 eine „erste Phase eines bilateralen Lehrgesprächs“ zwischen der VELKD und der EmK stattgefunden habe. Ich stellte im Spätherbst 1985 in meiner Rezension kurz und bündig fest: „Die Ergebnisse sucht der Leser dieses neuen Buchs vergeblich“. Sie waren drei Jahre nach Abschluß noch nicht veröffentlicht und schon gar nicht wirksam geworden.

In dem Zusammenhang wies ich auf eine Erklärung der lutherischen Bischöfe von 1984 hin, die unter dem Titel ‘Einheit der Kirche’ veröffentlicht worden war. Darin hatten die Bischöfe die Bitte formuliert, die römisch-katholische Kirche möge die gastweise Teilnahme von Christen anderer Konfessionen an ihrer Eucharistie neu prüfen. Ich habe die Frage danach bewußt zugespitzt in der Formulierung:

„Wenn die deutschen Lutheraner den großen Schritt der gastweisen Teilnahme an der katholischen Eucharistiefeyer wollen, warum gehen sie dann nicht auch den kleinen Schritt einer sich gegenseitig respektierenden Kirchengemeinschaft mit den methodistischen Kirchen, von denen es im Dialog auf Weltebene im Bristol-Bericht von 1980

33 Handbuch, 3. Aufl. 1985, S. 92.

34 emk-aktuell Nov. 1985, S. 7-9.

35 Die Kirche: Gemeinschaft der Gnade, Lutherisch-Methodistischer Dialog 1979-1984, S. 34, (91).

heißt: 'Der Methodismus ist Erbe der Reformation und in wichtigen Dingen Erbe Martin Luthers'""?

Reicht es angesichts der Forderung an den 'großen Bruder', wenn die VELKD im Blick auf die 'kleine Schwester' formuliert: wenn sich „evang.-luth. Christen in besonderen Fällen zur gastweisen Teilnahme am Abendmahl in der EmK entscheiden, dies zu respektieren [...]“?

Meinen Kommentar zur ökumenischen Bewertung der Abendmahlsfrage habe ich gleichzeitig in den bundesweit verbreiteten 'evangelischen informationen' veröffentlicht³⁶. Ich bekam darauf zwei gewichtige Reaktionen. In Berlin sprach mich der für die Kirchen zuständige Senatsrat Dr. Belgern, mit dem ich als Berliner Superintendent immer wieder zu tun hatte, an. Dieses erwähne ich am Rande, um die Notwendigkeit einer gezielten Öffentlichkeitsarbeit unserer Kirche nicht aus dem Blickfeld kommen zu lassen. Wichtiger war, daß ich einen Brief vom zuständigen Oberkirchenrat aus dem Hannoverschen Kirchenamt der VELKD bekam. Darin ging es

(1) um meine erneute Kritik an dem Begriff „Religiöse Gemeinschaften“. In meiner Beantwortung des Briefes wies ich darauf hin, wie sensibel die Landeskirchler darauf achten, ob von Rom aus die Evangelische Kirche auch als „Kirche“ benannt werde³⁷.

(2) Weiter wurde mit dem Brief aus Hannover mitgeteilt, daß das von mir erwähnte Dokument des LWB und des WMC „Die Kirche: Gemeinschaft der Gnade“ noch gar nicht veröffentlicht sei. Diesen leisen Vorwurf einer Indiskretion wies ich zurück mit dem Hinweis, ich habe das Heft persönlich im Oktober 1984 – also schon vor reichlich einem Jahr – bei der Genfer Zentrale des Lutherischen Weltbunds bezogen. Zugleich erinnerte ich daran, daß ich im Lutherischen Kirchenamt, aus dem der zurückweisende Brief kam, nach Stellungnahmen und Veröffentlichungen zum Weltdialog in Deutschland gefragt hatte. Wie es in solchen Fällen gelegentlich geschieht, wurde ich von einer Sekretärin angerufen, die mir mitteilte, es gäbe dazu noch keine Veröffentlichungen.

Als der hannoversche OKR Kießig erneut auf meinen Antwortbrief einging, wies er natürlich meine Kritik an dem aus lutherischen Sicht neutralen Begriff „Religiöse Gemeinschaften“ zurück. Gleichzeitig bestätigte er aber meine Bemerkungen über das bereits veröffentlichte Ergebnis des internationalen lutherischen

36 Abendmahl mit Methodisten?, in: evangelische information 1985, Nr. 41, S. 2 f.

37 Nach dem Empfang einer 13 köpfigen Delegation aus EKD und der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) durch Papst Johannes Paul II. anlässlich seines Besuchs in Paderborn 1996 fragte mich ein ökumenisch sehr versierter evangelischer Theologe aus Köln, ob der Papst die Evangelische Kirche als „Kirche“ angesprochen habe. Die Rückfrage ging zurück auf eine Kritik, die breits im Umlauf war, weil der Papst bei seiner Ankunft am Vormittag auf dem Flugplatz in seiner Grußadresse eine Formulierung verwendet hatte, die sich an alle Religionsgemeinschaften, also auch die israelitische und die muslimischen wandte und darum den Begriff 'Kirche' ausgespart hatte (In der dokumentierten Rede im L'OSSERVATORE ROMANO v. 28.6.96 ist offensichtlich klargestellt, was im mündlichen Vortrag Unsicherheiten herbeiführte).

risch-methodistischen Dialogs. Er wies nunmehr darauf hin, daß dieses Kapitel des Buchs zum Zeitpunkt der Genfer Veröffentlichung schon abgeschlossen gewesen sei. Die Folge davon war, daß die Benutzer des Handbuchs trotz der Lehrgespräche in Deutschland und der Empfehlungen des weltweiten Dialogs bis 1993 warten mußten, als die 4. Auflage erschien. Dort sind natürlich die seit 1987 kirchenrechtlich wirksamen Beschlüsse erfaßt.³⁸

4. Zwei Anmerkungen

Aus Zeitgründen mache ich hier nur zwei persönliche Anmerkungen zum Gesprächsverlauf und Gesprächsergebnis (darüber wird im Rahmen dieser Reihe sicher von kompetenter Seite ausführlich gesprochen).

Erste Anmerkung: Von Anfang an habe ich mich über die Zusammensetzung unserer 'Kommission' für die Lehrgespräche gewundert, ehrlich gesagt: auch ein bißchen geärgert. Alle Teilnehmer kamen aus geographischen Regionen, in denen sie es – abgesehen von Württemberg mit seinem besonderen Verständnis des Luthertums und seinem einmaligen Verhältnis zur VELKD – mit reformierten oder unierten Kirchen zu tun hatten, während die Gesprächspartner doch die Lutherische Kirche repräsentierten³⁹. U. Jahreis konnte seine Erfahrungen aus seiner Zeit im lutherisch geprägten München einbringen⁴⁰. Ich hätte mir eine methodistische Präsenz mit dem Erfahrungshorizont des norddeutschen Luthertums gewünscht. Aber vielleicht zeigt sich in solchen Delegationen auch etwas von der Zufälligkeit, die sich im Kirchenvorstand ergeben kann. Dort liegen konzeptionelle Übersicht und Ausstattung mit Fachkompetenz von Nicht-Mitgliedern nicht immer bei allen Teilnehmern im Blickfeld.

Dabei will ich durchaus anerkennen, daß das Ergebnis der drei Lehrgespräche 1980, 1981 und im Febr. 1982 so gut war, daß es bei uns angenommen wurde, während die VELKD noch verzögernde Nachbesserungen brauchte (1982-1985). Dabei ging es um die bereits angesprochenen Fragen der „Gegenwart Christi im Abendmahl“ und der methodistischen Praxis des „offenen Abendmahls“⁴¹.

38 Zum Schriftwechsel von OKR Kießig mit mir vgl. emk-aktuell Februar 1986, S. 10-13.

39 Es waren: Bischof H. Sticher, Frankfurt, U. Jahreis, Pfullingen, Dr. W. Klaiber, Reutlingen, Th. Mann, Karlsruhe, Dr. M. Marquardt, Reutlingen, H. J. Stöcker, Frankfurt.

40 Alle methodistischen Teilnehmer hatten ihren Wohnsitz südlich der Mainlinie, während von den acht Lutheranern sechs aus den norddeutschen Kirchen kamen, einer natürlich aus dem bayerischen Luthertum und auch ein Vertreter aus Stuttgart. Es war übrigens Dr. K. Dietrich Pfisterer, der auch am Dialog auf Weltebene zwischen dem LWB und dem WMC teilnahm.

41 Im Rückblick ist die Verzögerung von 1982 bis 1985 nicht überraschend. Sie erklärt sich mir aus der Tatsache, wie schwer sich z.B. die Ev.-luth. Kirche in Bayern selbst mit der Leuenberger Konkordie getan hat. Ich habe damals nicht beachtet, daß im Zusammenhang der Zustimmung zur Leuenberger Konkordie, die aus Deutschland ja lediglich die Gliedkirchen der EKD betraf, der bayerische Landesbischof Hermann Dietzfelbinger am 11.1.1975 erklärte: „Bei grundsätzlicher Bejahung der Intention der Leuenberger Konkordie vermag ich als derzeitiger Landesbischof der Evang.-Luth. Kirche in Bayern im gegenwärtigen Zeitpunkt dem Wortlaut der Konkordie der reformatorischen Kirchen in Europa in der Fassung vom 16.3.1973 eine schriftliche Zustimmung nicht zu geben“. Der vorzeitige Rücktritt des Bischofs zum 1. Mai 1975

Zweite Anmerkung: Eine solche kritische und zugleich öffentliche Auseinandersetzung, wie ich sie hier geschildert habe, war nur möglich, weil ich nicht Mitglied der gemeinsamen Kommission war. Hätte ich mit am Tisch gesessen, würde ich zwar dort diese Erwägungen eingebracht haben, aber zu einer öffentlichen Diskussion wäre es nicht gekommen. Die aber ist manchmal notwendig. Andererseits kann bei solchen zwar verantwortlich, aber doch ohne einen Auftrag erfolgte Diskussion etwas provozierender gesprochen werden, als es z.B. ein Bischof tun kann. Er wird diplomatischer zu Werk gehen (müssen). Von einer nicht-amtlichen Meinungsäußerung kann er sich immer distanzieren; trotzdem ist der Ball angestoßen. Aber die Rolle eines verantwortlich und informiert handelnden Kirchengliedes, das ein Pastor ja auch ist, kann für den ökumenischen Fortschritt durchaus nützlich sein.

5. Weltweiter Dialog und Leuenberger Konkordie

Hier will ich kurz auf zwei viel wichtigere Aspekte für den Prozeß hinweisen, als meine persönlichen Anstöße es sein konnten.

1. Der weltweite Dialog zwischen dem Lutherischen Weltbund und dem Weltrat Methodistischer Kirchen. Ich habe bereits auf den Abschlußbericht von 1984 unter dem Titel: 'Die Kirche: Gemeinschaft der Gnade' hingewiesen. Die darin von der Weltebene her ausgesprochenen Empfehlungen konnten in Deutschland nicht mehr überhört werden.

Ich erlebte dies während des Zustimmungsverfahrens durch die Landeskirchen.

Im Mai 1986 hielt ich auf der Synode der Ev. Kirche von Berlin-Brandenburg(West) im Vorfeld von deren Abstimmung über den zu rezipierenden Text einen Vortrag über die EmK⁴². Vorher hatte ich schon im Ausschuß für Theologie besonders dem evangelikal-konservativen Vertreter Sup. Reinhold George Rede und Antwort gestanden. Ich habe mich damals nach dieser Sitzung geärgert, daß ich nicht clever genug war, auch theologische Fragen an die andere Seite zu richten, um anzudeuten, daß nicht nur die eine Kirche auf den Prüfstand gehört. Die Empfehlung zu dem der Synode vorgelegten Antrag scheint nicht ganz eindeutig gewesen zu sein. Nach meinem Vortrag im Plenum der Synode kamen einige Fragen aus dem konservativen Lager, besonders eines für Reinikendorf zuständigen Superintendenten. Ich vermied natürlich die Konfrontation und antwortete nach bestem Wissen und Gewissen freundlich und geduldig.

(ein Jahr früher als geplant) ist nicht von der Frage der Leuenberger Konkordie zu trennen. vgl.: H. Brandt (Hrg.), Kirchliches Lehren in ökumenischer Verpflichtung, Eine Studie zur Rezeption ökumenischer Dokumente, erarbeitet vom Studienausschuß der VELKD und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes, 1986, S. 27 f.

⁴² Mündlicher Vortrag auf der Synode der Ev. Kirchen von Berlin-Brandenburg(West) am 6. Mai 1987, in: Verhandlungen der Regionalen Synode der Ev. Kirche in Berlin(West) – Tagung vom 5.-10.5.1987 (13 Seiten mit weiteren Anlagen z.B. Artikel aus Ökumene-Lexikon über EmK).

Nach der Abstimmung, die eine eindeutige Zustimmung zur Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft ergab, kam Bischof Kruse und nahm mich in die Arme, dankte mir und betonte, wie wichtig dies sei, daß nun mit der großen methodistischen Weltkirche die Gemeinschaft begründet ist. Ich bin Bischof Kruse sehr oft begegnet, weil wir im Ökumenischen Rat Berlin intensiv zusammengearbeitet haben und ich von ihm den Vorsitz im Ökumenischen Rates übernahm. Er ist mir menschlich nie so nahe gekommen, wie gerade nach dieser Abstimmung. Ich hatte das Gefühl, ihm war ein Stein vom Herzen gefallen.

2. Noch bedeutsamer ist die Leuenberger Konkordie. In ihr haben sich die europäischen Kirchen der Reformationszeit nach einem langen und schwierigen Prozeß von Lehrgesprächen geeinigt, Kirchengemeinschaft miteinander herzustellen.

Wichtig war für das Gespräch zwischen der VELKD und der EmK, daß entscheidende strukturelle Elemente und auch dort erarbeitete theologische Formulierungen übernommen wurden. Dadurch wurden die Ergebnisse in gewissem Sinne kompatibel.

Entscheidend aber ist, daß durch die Leuenberger Konkordie zwischen den Gliedkirchen der EKD selbst zunächst einmal Kirchengemeinschaft hergestellt wurde. Es ist für uns methodistische Christen kaum verständlich, daß z.B. anläßlich von EKD-Synoden bis in die siebziger Jahre keine gemeinsamen Abendmahlsfeiern möglich waren, weil es keine Kirchengemeinschaft gab. 1983 nahm die Synode der EKD in ihre Grundordnung den Satz auf:

„Zwischen den Gliedkirchen besteht Kirchengemeinschaft im Sinne der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie). Die EKD weiß sich mit ihren Gliedkirchen verpflichtet, die in ihr bestehende Gemeinschaft auch im Sinne dieser Konkordie zu stärken und die Gemeinsamkeit im Verständnis des Evangeliums zu vertiefen“.

Man muß sich bewußt machen, daß dieser Beschluß erst 1983 erfolgte, also zu einem Zeitpunkt, als die drei Lehrgespräche mit der EmK bereits stattgefunden hatten. 1973 war innerhalb der EKD – ich erinnere an die Stellungnahme des bayerischen Bischofs – die Frage der Kirchengemeinschaft der EKD-Gliedkirchen noch „umstritten“⁴³. Man muß die Bedeutung der neubegründeten Gemeinschaft innerhalb der EKD auf die Formel bringen: *Erst die Kirchengemeinschaft innerhalb der EKD ermöglichte die Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft der Gliedkirchen der EKD mit der EmK.*

Diese zwei Aspekte mußten eingefügt werden, um die Bedeutung der gesamtökumenischen Entwicklung nicht aus den Augen zu verlieren⁴⁴.

43 Wolf-Dieter Hauschildt, Evangelische Kirche in Deutschland, in TRE Bd., 10, 1982, S. 675; vgl. auch: Wenzel Lohff, Leuenberger Konkordie, in: TRE Bd. 21, 1991, S. 33 ff.

44 Auf die Verbindung von Leuenberg und der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft mit der EmK hat auch Bischof Kruse in seinem 'Grußwort' nocheinmal hingewiesen und festgestellt,

6. Zehn Jahre: Rückblick und Ausblick im westlichen Erfahrungshorizont

Es war ein würdiger Gottesdienst, mit dem am 29. September 1987 in der historischen Nürnberger Kirche St. Lorenz den Beginn dieser nun auch kirchenrechtlich gesicherten Gemeinschaft begangen wurde. Ich möchte gerne einige Aspekte dieses Gottesdienstes festhalten.

Die Wahl der bayerischen Bischofskirche als Ort, unserer neu-qualifizierten Gemeinschaft konkreten Ausdruck zu geben, war aus methodistischer Sicht ein Glücksgriff. Gerade die bayerischen Lutheraner leben ein bewußtes Luthertum. Lutherisches Konfessionsbewußtsein hatte zeitweise auch einen abgrenzenden und ausschließenden Charakter. Die Wirkungsgeschichte ist in den methodistischen Kirchen ablesbar⁴⁵.

Eine kleine Episode im Vorfeld des Gottesdienstes mag zeigen, mit welchen kritischen Augen lutherische Theologen beobachteten, was hier geschah. Ich glaubte jedenfalls zu spüren, daß der skeptische Geist, mit dem der bayerische Landesbischof der Leuenberger Kirchengemeinschaft gegenüber gestanden hatte, noch nicht ganz verfliegen war. Nachdem ich zufällig von einer Pressekonferenz gehört hatte, die in einem Nebenraum von St. Lorenz stattfinden sollte, den man durch einen Nebeneingang treppauf erreichen konnte, ging ich hin. Ich wollte wissen, wie die Bischöfe der beteiligten Kirchen dieses ökumenische Ereignis 'verkauften', darum habe ich – uneingeladen – daran teilgenommen.

Unvergesslich ist mir die typische Frage eines an seiner Sprache unschwer erkennbaren bayerischen Theologen an den Leitenden Bischof der VELKD, Karlheinz Stoll aus Schleswig. Er wollte prüfend wissen: Unter welcher Spendeformel werden Brot und Kelch gereicht? Bischof Stoll war sichtlich überrascht; offensichtlich hatte diese Frage in der Vorbereitung des Gottesdienstes niemand

„daß die gefundene Einigkeit 'nicht hinter der in Leuenberg geschlossenen zwischen den reformatorischen Kirchen erreichten Gemeinschaft zurückbleibt'“ Dialog, S. 12. – In der Nürnberger 'Nachfeier', die bei den Martha-Maria-Diakonissen stattfand, sagte Bischof Kruse in einem mehr persönlichen Gruß: Die EmK, die eben mit leichterem Gepäck unterwegs sei, vergleichbar der Kavallerie, habe der EKD in ihrem 'innerkirchlichen' Prozeß des Zusammenfindens geholfen. Er hat hier vermutlich auch an den Prozeß der Zustimmung zur Leuenberger Konkordie und der Aufnahme in die Grundordnung der EKD gedacht.

45 In einem Brief v. 5.6.1934, als gerade die Barmer Bekenntnissynode getagt hatte, schrieb der methodistische Superintendent Bernhard Keip an den landeskirchlichen Superintendenten Max Diestel, den er aus der Arbeit des Weltbunds für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen kannte, einen besorgten Brief mit der Frage, wo denn die Freikirchen ihr Kirchenschifflein angesichts der drohenden Eingliederung festmachen sollen. Der Begriff der 'Bekennenden Kirche' löste auch Ängste aus. Keip schrieb: „Ich muß aber ehrlicherweise Ihnen gegenüber noch eine andere Sorge zum Ausdruck bringen, obwohl es mir nicht leicht wird, gerade dies niederzuschreiben. In der Vergangenheit haben wir Freikirchlichen gar manches Schwere zu leiden gehabt [...] Es ist aber leider Tatsache, dass wir die härteste Gegnerschaft von den kirchlichen Vertretern erfahren, die da meinen, vom 'Bekenntnis' her gegen uns auftreten zu müssen [...]“, Wilhelm Niemöller, Einheit in Gemeinschaft, Privatdruck 1976.

Später haben die landeskirchlichen Evangelikalen, die um die Sympathie der Freikirchen gekämpft haben, als theologische Grundlage immer die Formel von 'Schrift und Bekenntnis' verwendet. Sie haben sich nicht gewußt gemacht, mit wieviel Skepsis man denen, die sich auf ein (konfessionelles) Bekenntnis beriefen, aufgrund ihrer geschichtlichen Erfahrungen begegnete.

bedacht. Die Antwort Stolls war, mit einem Blickkontakt zum methodistischen Bischof Hermann Sticher, ausweichend und der Fragesteller verzichtete auf weiteres Nachfragen. Hatte er für sich die ganze Fragwürdigkeit des Unternehmens bestätigt bekommen?

Ganz anders hat nach dem Gottesdienst einer der damals über Nürnberg hinaus bekannten Laien aus der EmK reagiert, als er sagte: „Das ich das in meinem Alter noch erleben darf!“ Er hatte aus der Hand des Landesbischofs Dr. Hanselmann das Mahl empfangen. Tränen standen ihm in den Augen. Versöhnung schafft Bewegung.

Auf einen anderen Aspekt des Gottesdienstes komme ich zurück, wenn ich über *zukünftige* Perspektiven sprechen werde.

7. Planungen: Gedenken 10 Jahre Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft

Zunächst möchte ich Ihnen den Stand der gemeinsamen Planungen im Zusammenhang des Gedenkens '10 Jahre Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft' vorstellen:

(1) Das Gedenken soll *im Frühjahr 1998* erfolgen⁴⁶. Ich hatte mir von Sup. Herbert Uhlmann und aus dem Landeskirchenamt in Dresden die entsprechenden Passagen über die Rezeption der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft aus den Amtsblättern besorgt. Mit Hilfe dieser Papiere ist es gelungen, die Zeit des Gedenkens nicht an den zunächst geplanten West-Termin (29. September 1987), sondern an die Ratifizierung durch den Ev. Kirchenbund (März 1988) und die Jährliche Konferenz der DDR (Mai 1988) zu binden. Für mich ein Signal, daß bei uns die DDR-Konferenz nicht an die West-Konferenzen angeschlossen wurde.

(2) Der Vorschlag, keine *zentrale bundesdeutsche Veranstaltung* zu planen, dafür aber *an allen Orten*, wo es die EmK gibt, *gemeinsame Abendmahlsgottesdienste* zu feiern, fand schnelle Zustimmung.

Ich war an vielen Gottesdiensten im Lande hin und her interessiert, weil dadurch wenigstens alle Pfarrer, die einen EmK-Nachbarn haben, sich neu mit den Möglichkeiten unserer Kirchengemeinschaft befassen müssen. Es soll auch keine bundesweite Vorlage für eine Gottesdienst-Ordnung bereitgestellt werden. Ich hoffte, daß es dadurch zu intensiveren Kontakten auf Ortsebene durch gemeinsame Vorbereitungsgespräche kommen wird.

Wo solche Abendmahlsgottesdienste stattfinden, sollen die weiteren in der Ökumene tätigen Kirchen ausdrücklich dazu eingeladen werden.

46 In Bayern lag zum Zeitpunkt Des Gesprächs mit den anderen Kirchen der Termin bereits fest. Eine gemeinsame Broschüre, "Zusammenkommen Weitergehen" war im Manuskript fertig und liegt inzwischen gedruckt vor.

(3) Wir werden z.Zt. *keine neue Serie von „Lehrgesprächen“*, die ein wesentlicher Bestandteil der Vereinbarung sind, planen. Einerseits brauchen solche Lehrgespräche um ihrer Effektivität willen ein klares Ziel, andererseits werden sie jetzt mit den gleichen Partnern auf europäischer Ebene im Rahmen der Leuenberger Kirchengemeinschaft geführt. Als kleine Kirche müssen wir in der ökumenischen Zusammenarbeit die Ökonomie unserer Kräfte und unserer Finanzen realistisch einschätzen.

Nun wird es am 12. März 1998 zu einer *Begegnung zwischen kirchenleitenden Persönlichkeiten* kommen. Es wird voraussichtlich die aus der früheren Themenliste noch zu verhandelnde Frage um „Taufe, Glaube und Kirchengliedschaft“ gehen.

(4) Vor der Auswertung des *Rücklaufs der Fragebogen*, die an den Jährlichen Konferenzen 1997 verteilt wurden, habe ich als weiter zu bearbeitende zwischenkirchliche Fragen angesprochen:

- die Frage der *Übertrittsregelung* (ohne Kirchenaustritt)
- bei Neuformulierung von Verfassungen, Ordnungen usw. der Kirchen, Werke und Verbände, soll die ök. Entwicklung berücksichtigt werden;
- das Problem des angedrohten Ausschlusses vom Abendmahl bei Übertritt durch Austritt.

Hier sind teilweise Arbeitsaufträge erteilt.

Am Ende einer Vorbesprechung haben wir uns darüber verständigt, daß zur nächsten Referenten-Besprechung, die am 12.11.97 stattfinden wird, *gastweise ein Vertreter der EKD* eingeladen werden soll.

Diese kleine Bemerkung weist auf ein ökumenisches Dilemma hin, das man kennen muß, um andere ökumenische Problemfelder zu verstehen. Ich bin damit auch sogleich wieder beim Nürnberger Gottesdienst vom Sept. 1987.

8. Zum ekklesiologischen Status der EKD

Die EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND schmückt sich zwar mit dem hehren Namen „Kirche“, aber sie ist nur ein „Bund“. Sie hat, etwas verkürzt gesagt, die Funktion eines Daches, unter dem sich die autonomen Landeskirchen treffen und eine Arbeitsgemeinschaft bilden. Diese „Gliedkirchen“ haben, wegen ihrer unterschiedlichen theologischen Traditionen (luth., reformiert, uniert), an die EKD keine Vollmachten in theologischen Fragen abgegeben.

Die lutherischen Landeskirchen haben gemeinsam die VELKD gebildet, die sich als Kirche versteht. Mit der VELKD hat die EmK damals die Lehrgespräche geführt. Man denke hier auch an die Gespräche auf Weltebene, die ebenfalls mit dem Lutherischen Weltbund stattfanden und schließlich ist das ‘Handbuch Religiöse Gemeinschaften’ ebenfalls von der VELKD herausgegeben worden – Mit dieser VELKD, der damals fünf Mitgliedskirchen (Bayern, Braunschweig, Hannover, Nordelbien, Schaumburg-Lippe) angehörten, hat die EmK Lehrgespräche

geführt. Die VELKD war es auch, die durch ihre gemeinsame Bischofskonferenz und ihre Kirchenleitung die Inkraftsetzung der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft für ihren Bereich beschlossen hat⁴⁷.

Erst nach dem Abschluß der Lehrgespräche mit der Lutherischen Kirche kam es am 7. März 1986 zu einer Begegnung zwischen der EmK und der *Arnoldshainer Konferenz*⁴⁸, die damals 12 luth., ref. und unierte Kirchen vertrat und der die württembergische Landeskirche als Gast angehört. Alle diese Kirchen haben aufgrund der Vorarbeit der VELKD und einer Empfehlung der Arnoldshainer Konferenz jeweils einzeln der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zugestimmt. In Bremen mußte – wegen der Lehrfreiheit jeder einzelnen Gemeinde – die Zustimmung durch die Gemeinden erfolgen.

Die Konsequenz der hier vorgestellten EKD-Struktur war, daß in Nürnberg die Erklärungen und Predigten durch Bischöfe der VELKD, der AKf und der EmK verlesen und gehalten wurden. Die EKD war zwar vertreten, aber der Ratsvorsitzende, Bischof Dr. Martin Kruse, hatte nur die Gelegenheit zu einem 'Grußwort'.

Diese Grundposition in der landeskirchlichen Landschaft schließt Konsequenzen in sich, die für die ökumenische Praxis nicht ohne Bedeutung sind.

Im Falle der Verhandlungen mit der Church of England ist offensichtlich schon ein weiterer Schritt gegangen. Hier verhandelt nicht mehr die VELKD im Vorfeld der EKD, sondern die EKD führt die Gespräche und legt die Ergebnisse den Gliedkirchen zur Rezeption vor⁴⁹.

9. Warum hilft uns die Kirchengemeinschaft nicht zur Beteiligung an gemeinsamen öffentlichen Stellungnahmen (EmK-EKD oder ACK/EKD/DBK)?

Abschließend will ich noch auf dieses zwischenkirchliche Problem eingehen, das sich im Zusammenhang der Veröffentlichung gemeinsamer Erklärung stellt. Jedoch werde ich es nicht erschöpfend behandeln. Oft werde ich gefragt: Warum ist es bei unserem Stand ökumenischer Beziehungen nicht möglich, daß mehr kirchliche Stellungnahmen in ökumenischer Gemeinschaft abgegeben werden? Man denke z. B. an das 'Gemeinsame Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage' mit dem Ergebnis „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“⁵⁰.

47 D.h.: die einzelnen Landeskirchen haben nicht einzeln darüber abgestimmt (vgl. Dialog, S. 26 f).

48 Dialog, S. 9.

49 Mit Interesse verfolgen wir die gerade neu in Gang gekommene Diskussion um die ekklesiologische Rolle der EKD, vgl. u.a. Wieder im Gespräch: Die Struktur von EKD und Landeskirchen, in: epd-Dokumentation 16/97, auch 46a/96.

50 Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, in: epd-Dokumentation 11/97, auch: Viel Lob für das Sozialwort der Kirchen, in: epd-Dokumentation 14a/97.

9.1 Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland

Diese Frage haben unsere Bischöfe immer wieder aufgeworfen, wenn es um Überlegungen zu weiteren ökumenischen Entwicklungen ging.

Vor vier Jahren habe ich eine konkrete Initiative in der Mitgliederversammlung der Bundes-ACK ergriffen. Ich wollte die gegenwärtige Praxis, daß solche Erklärungen überwiegend vom Rat der EKD und der römisch-katholischen Bischofskonferenz verantwortet werden, weiterführen. Dabei hatte ich gehofft, angesichts eines tatsächlich vorhandenen Problems durch einen *Verfahrensvorschlag zur Erarbeitung und zur Verabschiedung von Stellungnahmen* durch die Mitgliedskirchen der ACK aufzeigen zu können, was bei gutem Willen möglich ist. Nach einem ziemlich langen Vorlauf hat die ACK schließlich ein modifiziertes Struktur-Modell gebilligt und – wenigstens den sog. Großkirchen – zur Stellungnahme zugeleitet. Auf diesem Wege kam es am 29./30. Oktober 1993 auf die Tagesordnung der gemeinsamen Kommission des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz. Dort wurde es in einer atmosphärisch schwierigen Sitzung diskutiert und im Grunde abgelehnt. EKD und Bischofskonferenz schrieben an die Ökumenische Centrale Briefe, die stellenweise wortgleich waren⁵¹. Wir müssen die Entscheidung dieser bilateralen 'Nebenökumene' dulden, wenn auch mit dem Ausdruck des Bedauerns. Wir müssen akzeptieren, daß die EKD und DBK das Heft fest in der Hand behalten wollen.

Daraus ergibt sich die Frage: *Gibt es denn keine ökumenische Alternative?* Darauf antworte ich: Ja, aber ...

9.2 Die Ebene der Vereinigung Ev. Freikirchen (VEF)

Die Absage der beiden 'großen Kirchen' wurde in einer ACK-Sitzung mit Bedauern, freundlichen Worten und der Zusage, in Einzelfällen beteiligt zu werden, durch Vertreter der EKD und der römisch-katholischen Kirche mitgeteilt. Ich habe in jener Bonner ACK-Sitzung daraufhin bemerkt, daß die Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) nun neu überlegen müsse, unabhängig von den anderen Kirchen eigene Stellungnahmen zu erarbeiten.

Aber wer ist die VEF? Wie leistungsfähig und leistungswillig ist das Präsidium? Was bedeutet den Freikirchen die VEF heute?⁵² Man muß nüchtern fest-

51 Z.B.: Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann, am 13.12.1993 an die ACK.

52 Im Zusammenhang der deutsch-tschechischen Aussöhnung habe ich versucht, die von der Synode der EKD, an der ich als Gast teilgenommen habe, am 7.11.1996 angenommene 'KUNDGEBUNG' (erschieden in der Reihe EKD-Texte Nr. 60) im Präsidium der VEF durch einen Beschluß unterstützen zu lassen. Dabei zeigte sich, wie schwierig die gesellschaftspolitische Zusammenarbeit auf dieser Ebene sein kann. Es wurde mein Beschlußvorschlag zwar mit wenigen Modifizierungen angenommen. Aber die Grenzen der VEF-Möglichkeiten wurden schnell erkennbar. Einerseits in der Diskrepanz einiger Freikirchen zwischen ihrer

stellen: Die VEF ist mit den heutigen Zielvorstellungen und ihrem organisatorischen Aufbau nicht in der Lage, einen wesentlichen gesellschaftlichen Beitrag zu leisten. Das hat verschiedene Gründe:

- das Interesse des oft wechselnden Präsidenten, besonders wenn er diese Aufgabe nur aus Gründen turnusmäßiger Verpflichtung übernimmt;
- die gesellschaftspolitische Erfahrung, die eine unverzichtbare Voraussetzung für ein aktives gesellschaftsbezogenes Handeln ist, das über 'shake hands' mit den Parteispitzen und Regierungsvertretern hinausgeht;
- die mit der VEF-Verfassung gegebene Unverbindlichkeit der Zusammenarbeit;
- damit verbunden die theologische Vielfalt ihrer Mitglieder
- und schließlich die Zufälligkeit der Tagesordnungen, die sich mehr an den eingehenden Briefen und Anfragen, sowie den Protokollen der Arbeitsgruppen orientieren als an zu bearbeitenden Sachproblemen.

9.3 Soll die EmK alleine voranschreiten?

Anders stellt sich die Frage der Beteiligung an gemeinsamen Erklärungen, wenn man sie allein aus EmK-Sicht stellt. Hier sehe ich durchaus eine Chance. Der Ausgangspunkt unserer Gespräche als EmK mit der EKD müßte die Kirchengemeinschaft und jetzt auch die Leuenberg-Mitgliedschaft sein. Die EKD-Gliedkirchen könnten sich auf Dauer nicht dem Anliegen entziehen, aus dieser Form höchster gegenseitiger Anerkennung zwischenkirchliche Konsequenzen zu ziehen. Wir sind ein akzeptierter Partner und würden gewiß für solche Überlegungen ein offenes Ohr finden.

Aber hier müssen wir sofort in die Richtung der anderen Freikirchen fragen, wie sie reagieren würden und wir müssen *abwägen, was ein solcher Schritt sowohl für die VEF als auch für uns selbst bedeuten würde*. Vermutlich käme als Ergebnis heraus, daß wir uns in einer für unsere Gemeinden schädliche Isolierung zwischen Landeskirchen und Freikirchen bringen würden⁵³.

Hier ist nachzutragen, daß wir nach der Feststellung der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft mit den Gliedkirchen der EKD von Seiten der Baptisten angefragt worden sind, ob wir die freikirchliche Gemeinschaft aufkündigen wollen.

Durch das theologisch begründete Prinzip der autonomen Ortsgemeinde geht der Bund Ev.-Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten) bisher davon aus, daß er eine formale Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft auch mit uns als EmK nicht

Selbstdarstellung und dem praktischen Willen zur Umsetzung, andererseits, weil Initiativen dem Zufall überlassen bleiben.

53 Ich finde diese Tendenz auch bei Bischof Klaiber in seiner Botschaft an die Zentralkonferenz 1996, In Christus verbunden – der Welt verpflichtet, 1996, S. 14-16.

erklären kann, aber solche Gemeinschaft ja auch ohne ausdrückliche 'Erklärung' praktiziert werde. Ich gehe hier auf diese Diskussion nicht ein, sondern bemerke lediglich, daß wir als EmK daraufhin gegenüber den Mitgliedskirchen der VEF *einseitig* Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft erklärt haben⁵⁴. Damit wollen wir unmißverständlich deutlich machen, daß wir die seit 1926 gewachsene Gemeinschaft, in deren Verbindlichkeit und Aufgabenbeschreibung es zwar keinen nennenswerten Fortschritt gibt, trotz aller Defizite schätzen.

Tatsächlich könnte die VEF einen ökumenischen Beitrag leisten, der für das gemeinsame Zeugnis des Protestantismus in Europa wegweisend sein könnte. Bisher sind sowohl in Deutschland die Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft wie in Europa die Gemeinschaft in der Leuenberger Konkordie nur von solchen Kirchen geschlossen worden, die theologisch und strukturell in gewissem Sinne 'kompatibel' sind. Das Ergebnis der gegenseitigen eucharistischen Gastbereitschaft zwischen den Gliedkirchen der EKD und dem Verband deutscher Mennoniten zeigt aber, daß es auch verbindlich gestaltete Gemeinschaft zwischen unterschiedlich strukturierten Kirchen geben kann (Täufer, Kongregationalisten, Bund)⁵⁵.

Könnten die Freikirchen der VEF theologisch sauber und strukturell eindeutig ein Modell verbindlicher Gemeinschaft von Kirchen unterschiedlicher Ekklesiologie und ebenfalls unterschiedlicher Struktur im Sinne der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft erarbeiten, dann würden sie der Leuenberger Kirchengemeinschaft einen Impuls geben, der für die gemeinsame Mission und Evangelisation in Deutschland,⁵⁶ aber vermutlich auch für alle kleinen evangelischen Minderheiten im östlichen Mitteleuropa, die unter den mächtigen römisch-katholischen und orthodoxen Kirchen oder unter dem Islam arbeiten, hilfreich und von ökumenischer Relevanz sein.

54 Lehre, Verfassung und Ordnung 1997, § 221 lautet: „Ein Pastor/eine Pastorin kann für Verkündigungsdienste nur Pastoren/Pastorinnen, Laienprediger/Laienpredigerinnen oder Predigthelfer/Predigthelferinnen der eigenen Kirche, sowie Amtsträger und Beauftragte der in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen zusammengeschlossenen Mitgliedskirchen sowie Amtsträger und Beauftragte solcher Kirchen einladen, mit denen Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft vereinbart ist [...]“. – Die Reihenfolge der Aufzählung, erst Freikirchen, dann Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, zeigt wenigstens die Tendenz des Ständigen Ausschusses für Kirchenordnung und Rechtsfragen an. Tatsächlich ist natürlich die Kirchengemeinschaft höher einzuschätzen, als die Freikirchen-Freundschaft.

55 Vgl. dazu: Rainer Burkart, Freikirchen im ökumenischen Dialog, in: U. Hahn u.a. (Hg.), Ökumene wohin?, 1996, S. 71-79 – auch: K.H. Voigt, Viele Solisten ergeben noch keinen Chor, Die Leuenberger Konkordie und das gemeinsame protestantische Zeugnis in Europa, in: Rundbrief August 1996 des Vereins zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie an der Universität Münster, 1996, S. 4-9.

56 Vgl. den Impuls von Bischof Dr. W. Klaiber in der ACK-Sitzung vom 21./22.5.1997 'Zum Prozeß der Verständigung über die Aufgabe der Mission und Evangelisation in Deutschland'.

9.4 Unterschiedliche Verzahnungen von EKD und EmK machen es schwer

Gerade mit dem Hinweis auf die ökumenische Verzahnung in unterschiedliche Richtungen möchte ich nocheinmal aufzeigen, daß die Sicherung formaler Rechte, wie sie bei nüchterner Betrachtung in der Erklärung der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft auch erfolgt ist, nicht zugleich alle ökumenischen Probleme löst. Es ist eine sensible und selbstbewußte Weiterarbeit und Weiterführung notwendig, in der mit Sachkenntnis immer wieder zwischen Tun und Lassen zwischen Zumutbarkeit und Rücksichtnahme pragmatisch abgewogen werden muß. Allerdings kann das nur in einer Weise geschehen, die nicht im Stile von Betriebsübernahmen mit Rationalisierungseffekten erfolgen kann, sondern die bestimmt ist von dem Wissen, daß es ohne Sachkenntnis nicht geht, aber das die Liebe alle Erkenntnis übersteigt. Mit theologischer Einsicht, Sachkenntnis und Liebe gilt es, der Einheit zu dienen, damit das Zeugnis, die öffentlichen Worte, der öffentliche Umgang der Kirchen miteinander für unsere Zeitgenossen annehmbar wird und in den Augen Gottes Bestand hat.

10. Abschließende Rückblende

Ich hoffe, es ist deutlich geworden:

(1) daß ökumenisches Handeln auch immer eine geistlich verantwortete Kirchenpolitik einbeschließt;

(2) daß die ökumenische Dialogfähigkeit einen eigenen – stets veränderbaren – Standpunkt voraussetzt und sich in der Regel befruchtend nur auswirken kann, wenn die jeweils eigene Tradition theologisch, historisch und strukturell in das ökumenische Gespräch eingebracht wird, ohne die Ausschließlichkeit der eigenen Position zu denken.

Die kürzlich gelesene Formulierung, die EmK sei eine „Kirche ohne Feindbilder“ gefällt mir. Ich hoffe allerdings, diese Position ist nicht gleichbedeutend mit der Feststellung ist: Die EmK ist eine „Kirche ohne Profil“.

Sie haben das Vorrecht, in diesem Hause Kenntnisse zu gewinnen, die Ihnen in dieser Konstellation nur hier vermittelt werden können. Ich wünsche Ihnen und unserer EmK, daß Sie – um eine Formulierung von oben zu wiederholen – die Akzente der eigenen Tradition in Theologie, Geschichte, Struktur und Auswirkung in Praktischer Theologie so verinnerlichen, daß Ihnen die ökumenische Praxis soviel Gewinn bringt, wie ich es seit Jahren erlebe.

„... mithelfen beim Aufbau des Reiches Gottes“*

Die methodistischen Kirchen, die Kirchentage und die Kongresse der inneren Mission nach 1850, ein Aspekt, der auch in der neusten Veröffentlichung noch keine Beachtung gefunden hat¹.

Johann Hinrich Wichern verfaßte 1849 seine 'Denkschrift an die deutsche Nation'. Darin stellte er die Frage, wieviel Segen daraus erwachsen würde, wenn das Vaterland „nicht die sittliche und christliche Pflege der Emigrierten gänzlich versäumt und [...] so ganz aus den Augen verloren“ hätte. Und er fügte hinzu: „Die Wegziehenden [...] hätten nie ohne die Begleitung der christlichen Schule und Kirche fernziehen dürfen“². Er beklagte, daß viele Auswanderer mit „kaum zu berücksichtigender Ausnahme sich selbst überlassen geblieben sind“³.

Für solche „armen Schafen in der Wildnis“ hatte John Wesley, Vater der methodistischen Erweckungsbewegung, 1784 einige seiner Prediger in England ordiniert und nach Amerika ausgesandt. Zuerst zu Engländern und Iren, da „im Umkreis von einigen hundert Meilen niemand da ist, der taufen und das Heilige Abendmahl austeilen könnte“⁴. Die dadurch in Amerika ausgelöste methodistische Bewegung erreichte bald auch Deutsche. Es kam unter ihnen durch den deutschstämmigen Laienprediger Jacob Albrecht⁵ zu ersten Anfängen methodistischer Gemeindebildung. Später weitete sich die Bewegung aus. Deutschkirchliche Lebensweise vermischte sich mit vitaler angelsächsisch-methodistischer Spiritualität. Beide, deutsche Einwanderer und englische Methodisten, waren von der gleichen reformatorischen Botschaft der Rechtfertigung geprägt. Durch die Einladung an die Hörer, die Kraft der Rechtfertigung in der Wiedergeburt an sich selbst zu erfahren, kam es zu immer neuen Bekehrungen, die oft den erkennbaren Anfang eines neuen Lebens markierten. Es entstanden unter den Deutschen evangelische Gemeinden methodistischer Prägung. Ihre geistliche Lebenskraft war durch vitale Glaubenserfahrungen erweckt, ihr theologisches Fundament war die reformatorische Botschaft.

* Vortrag beim Festakt im Diakonischen Werk der EKD, Stuttgart, anlässlich des Jubiläums '40 Jahre Diakonische Arbeitsgemeinschaft evangelischer Kirchen' am 24.10.1997.

1 Werner Kraft, Die Kirchentage von 1848-1872, 1994.

2 Johann Hinrich Wichern, Sämtliche Werke, hg. v. Peter Meinhaold, Bd. I, 1962, S. 304.

3 Ebd. Diese Feststellung steht im Zusammenhang mit dem Hinweis, daß wohl die zwangsweise ausgewanderten Gemeinden begleitet wurden, aber in der individuellen Auswanderung die Kirche nicht aktiv war.

4 The Letters of the Rev. John Wesley, A.M., hg. v. John Telford, Bd. 7, 1931, S. 238 f; Brief vom 10.9.1784: To 'Our Brethren in America'.

5 K.H. Voigt, Jacob Albrecht, 1997.

Die Theologie jener methodistischen Laienprediger, die zu den Trägern dieser Erweckung wurden, war geprägt von dem, was sie im Konfirmanden-Unterricht ihrer lutherischen, reformierten oder unierten Gemeinden in Deutschland gelernt hatten⁶; und sie war mit Leben erfüllt durch die eigene Glaubenserfahrung unter den Methodisten in Amerika. In kurzen Autobiographien erwähnen einige dieser Erweckungsprediger, wie sie bei ihrer Konfirmation innerlich erfaßt und bewegt gewesen sind. Viele der jungen Auswanderer haben 'ihre Kirche' in der Heimat nicht vergessen. Mit großem Interesse verfolgten sie besonders die aufbrechende Erweckungsbewegung. Sie würden gerne diesen Aufbruch unterstützt haben; aber die Zeit war erst nach der Revolution von 1848 gekommen, um „mitzuhelfen beim Aufbau des Reiches Gottes“⁷, wie sie in Briefen und Zeitungsartikeln immer wieder formulierten.

Die methodistischen Christen in Amerika hatten sich ihre Liebe zur Heimatkirche bewahrt. In ihren deutschsprachigen Kirchenzeitingen wurde vielfältig und positiv über die kirchliche Entwicklung in Deutschland berichtet. Auf diese Weise erfuhren die deutschen Methodisten in Amerika über Veränderungen im heimatlichen kirchlichen Leben, insbesondere über das Aufkommen der Erweckungsbewegung. Sie, die sie selber von der methodistischen Erneuerungsbewegung erfaßt waren, wünschten sich nichts mehr, als daß es weltweit zu einer Erweckung kommen möge, die an Bedeutung der kontinentalen Reformation Martin Luthers gleich kam. Eine solche weltweite Erweckung müsse vom Land der Reformation ausgehen. Und in Dankbarkeit dessen, was sie selber als Erben der Reformation unmittelbar noch im Konfirmanden-Unterricht in Deutschland und mittelbar durch die auf die Reformation fußende methodistische Erweckung empfangen hatten, wollten sie die in der Heimat aufbrechende Erneuerungsbewegung mit allen Mitteln und allen Kräften unterstützen. Es gerade in Deutschland zu tun war darum wichtig, weil sie die Hoffnung hatten, eine weltweite Erweckung würde wieder von hier ausgehen. Darum kamen deutsche Auswanderer als Ausländer in die ihnen fremd gewordene Heimat zurück, um unter schwierigsten Bedingungen und mit unsagbarer Opferbereitschaft die Strapazen einer missionarischen Arbeit auf sich zu nehmen. Ihre vielfach bezeugte Formulierung für diese Absicht, ich wiederhole sie, lautete: Wir wollen 'mithelfen beim Aufbau des Reich Gottes'.

6 A. Miller, *Experience of German Methodist Preachers*, Cincinnati 1859, hat viele autobiographische Notizen gesammelt. In mehreren Fällen wird die Konfirmation und der erste Abendmahlsgang erwähnt, gelegentlich kritisch, weil die Unterrichtenden versäumt hatten, die individuelle Glaubenserfahrung als Heilsannahme zu erwarten; eine Erfahrung, die viele deutsche Auswanderer bei den Methodisten in Amerika machten und ihr Leben veränderte. Belege bei Miller: Peter Wilkens, Hannover (S. 183), Conrad Gahn, Hessen-Darmstadt (S. 262), Theodor Miller, Preußen (S. 383) u. H. Schnittker, Westfalen (S. 411).

7 K.H. Voigt, Warum kamen die Methodisten nach Deutschland?, Eine Untersuchung über die Motive für ihre Mission in Deutschland, 1975.

Ich kann in diesem kurzen Vortrag das theologische Umfeld des Reich-Gottes-Begriffs im 19. Jahrhundert nicht entfalten. Aber dies ist klar: Das Wirken für das Kommen des Reiches Gottes stand über dem Wirken für die eigene Denomination. Lebendigen Glauben zu wecken unter getauften Ungläubigen war wichtiger als konfessionelle Kirche zu bilden. Die methodistischen 'Missionare' hatten keine 'bessere' Theologie anzubieten, keine 'richtigere' Vorstellung von der Taufe, wie etwa die Baptisten, oder den Wunsch, das Abendmahl in der geschlossenen Gemeinde zu feiern, wie etwa die freien evangelischen Gemeinden, oder gar die Vorstellung, das Erbe der Reformation besser als andere bewahrt zu haben, wie etwa manche 'separierte Lutheraner', nein, sie wollten kommen und 'mithelfen beim Aufbau des Reiches Gottes' wo und wie immer es möglich war. Was sie mehr anzubieten hatten als die heimatliche Kirche war ein Frömmigkeitsstil, der von Missionseifer geprägt war; den nannten sie „vital religion“.

'Mithelfen beim Aufbau des Reiches Gottes!' Dieses missionarische Programm führt zu der Frage: 'mithelfen – wem denn?' Die Antwort ist einfach: 'Der aufgebrochenen Erweckungsbewegung'. In ihr sah man die Nähe zur eigenen Arbeit. Um der Kürze der Zeit willen muß ich mich hier auf *einen* Bereich dieser geistlichen Erneuerungsbewegung in Deutschland beschränken. Dieses sind aus dem gegebenen Anlaß die 'Kirchentage' und die damit verbundenen 'Kongresse der inneren Mission'. Aus einer umfangreicheren Studie greife die 1852er Versammlungen von Kirchentag und Kongreß in Bremen heraus, obwohl auch von Stuttgart (1850), Elberfeld (1851), Berlin (1853) und Frankfurt (1854) über methodistische, aber auch andere freikirchliche Aktivitäten zu berichten wäre.

Kirchentag und Kongreß 1852 in Bremen

1852 kamen Kirchentags- und Kongreßteilnehmer nach Bremen, um in unmittelbarer Nähe des Hafens vorzugsweise Fragen der Auswanderung zu beraten. Für die methodistische Kirche war die Wahl von Ort und Thema hochwillkommen. Sie hatten damals in Bremen ihr Zentrum und waren an jedem Tag mit der Auswanderung befaßt. Insgesamt waren sechs hauptamtliche Mitarbeiter der methodistischen Kirchen unter den Kongreß-Teilnehmern⁸. Für Ehrhardt Wunderlich aus Thüringen war es ein „Vorrecht [...], fast alle hervorragenden Panierträger der Staatskirche Deutschlands persönlich kennen zu lernen und ihren köstlichen, kräftigen Zeugnissen zu lauschen [...]. Oft fühlte ich zu jubeln,“ schrieb Wun-

⁸ Superintendent Dr. L.S. Jacoby (vgl. W. Bautz, Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL), Bd. 2, 1992, S. 1418 ff), Prediger Heinrich Nuelsen (vgl. BBKL, Bd. 6, 1993, S. 1052 f), die Brüder Ehrhardt und Friedrich Wunderlich aus dem thüringisch-sächsischen Methodismus, Adrian van Adel, und schließlich Johann Conrad Link von der früheren Evangelischen Gemeinschaft in Stuttgart (vgl. BBKL, Bd. 5, 1993, S. 92-94). Es muß davon ausgegangen werden, daß ebenfalls die methodistische Gemeinde in Bremen die öffentlichen Gottesdienste besucht hat.

derlich in seiner Autobiographie, „und Gott zu preisen, der seiner Kirche noch solch lebendige, solch treue Zeugen gegeben und erhalten, welche die Schäden der Kirche wohl erkannten [...], sowie den rechten Arzt dafür anpriesen“⁹. Wenn Wunderlich allerdings an seine thüringisch-sächsische Heimat und die Bedrängnisse der methodistischen Gemeinden dort dachte, an die Gefängnis- und Geldstrafen, an die Verlautbarungen der Konsistorien und die polizeilichen Landesverweise,¹⁰ „so erfüllte die tiefste Wehmut mein Herz“¹¹. Trotzdem: Kein Wort der Verurteilung, keine Klage, keine Vorwürfe, sondern Suche nach gemeinsamer Möglichkeit, für das Reich Gottes zu wirken.

Die Methodisten in Bremen spürten auf diesen Tagungen Wohlwollen. Auf dem Kongreß der Inneren Mission bemerkte der in Bremerhaven tätige landeskirchliche Auswandererpastor Heinrich Ed. Dreier in seinem Referat zum Thema Auswanderung: „Uns zur Beschämung muß ich erwähnen, daß die Methodisten durch die Presse mehr für die Auswanderer getan haben als wir [...]“¹². Dreier wies besonders auf die in großen Auflagen einer von den Bremer Methodisten herausgegebenen Schrift 'Freundschaftliche Winke für Auswanderer' hin¹³.

In der Diskussion dieses Themas erklärte der Bremer Pastor Georg Gottfr. Treviranus:¹⁴ das frühe Ende des Bremer Auswanderervereins sei mit dem Kommen der Methodisten in die Hansestadt verknüpft. Durch sie war der Eindruck entstanden, daß weitere Aussendungen nach Amerika unnötig seien¹⁵. Auch von Treviranus wird kein Vorwurf laut, keine Klage oder Anklage.

Den gedruckten Kirchentagsverhandlungen ist noch ein Brief des reformierten transatlantischen Brückenbauers, Prof. Philipp Schaff, beigegeben. Er teilte über die deutschen Kirchen in Amerika u.a. mit, daß zwar auch die „alten Kirchen“ – wie er sie nannte – „nach dem Vorbilde der Methodisten [...] Missionen unter den Deutschen zu errichten gesucht, bisher aber bei dem besten Willen und

-
- 9 Ehrhardt Wunderlich, Glaubenskampf oder Freud und Leid eines Missionars in Deutschland, o.J., S. 192.
 - 10 R. Minor, Die Bischöfliche Methodistenkirche in Sachsen, Ihre Geschichte und Gestalt im 19. Jahrhundert in den Beziehungen zur Umwelt, 1968; R. Minor, Quellen zur Geschichte des Methodismus in Sachsen (1860-1900), 1968.
 - 11 Ehrhardt Wunderlich, Glaubenskampf, S. 192.
 - 12 Verh. über den Congreß der inneren Mission der deutschen evangelischen Kirche auf dem fünften deutschen Kirchentage in Bremen im Sept. 1852, Berlin 1852, S. 71.
 - 13 K.H. Voigt, Auswanderer-Fürsorge der methodistischen Kirche in der Mitte des 19. Jahrhunderts, in: *Hospitium Ecclesiae*, Forschungen zur bremischen Kirchengeschichte, 10 (1976), S. 147-157; K.H. Voigt, Die Bedeutung der Auswanderung für die methodistischen Kirchen in Deutschland, in: *Freikirchenforschung* 1995, Verein zur Förderung und Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie an der Universität Münster e.V., S. 22-46; vgl. auch: A. Roepke, *Bremische Kirchengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, 1995.
 - 14 G.G. Treviranus, in: *BBKL* XII, 1997, S. 474-479.
 - 15 Verhandlungen des fünften deutschen evangelischen Kirchentages zu Bremen im September 1852, hg. v. Fr. Ad. Toel, Berlin 1852, S. 75.

Eifer nicht zustande gebracht haben, was auch nur der Erwähnung wert wäre [...]“¹⁶

Als man im Rahmen des Kongresses zunächst den Bremer methodistischen Superintendenten zu einer der üblichen ‘Spezialkonferenzen’ der Traktatgesellschaften nicht zulassen wollte, öffneten sich ihm die Türen, nachdem offensichtlich einer der Bremer Pastoren interveniert hatte¹⁷.

Im Rückblick auf die Bremer Versammlungen veröffentlichte der dort wohnende methodistische Superintendent Jacoby über die Tagungen einen kurzen Bericht in der methodistischen Kirchenzeitung. Er wünschte dem „Bunde den Segen des Herrn“¹⁸. Weitaus interessanter ist, was er in einem Brief an die New Yorker Missionsbehörde seiner Kirche schrieb, die für seine Sendung nach Deutschland verantwortlich war. Weil der Brief auch Einblicke in das Ringen nach dem kirchlichen Selbstverständnis¹⁹ gibt, soll hier eine längere Passage folgen. Jacoby schrieb:

„Ich hatte starke Ursache, mich in der vergangenen Woche zu freuen bei der Gelegenheit, als der ‘Kirchentag’, [...] hier in Bremen zusammentrat. Ich habe wieder gesehen, wie der Herr für Sein Volk sorgt. Ich hatte Angst vor dieser Zusammenkunft, weil ich fürchtete, sie könnte sich schädlich für unsere Nützlichkeit in anderen Ländern²⁰ erweisen (denn wir sind hier [in Bremen] von der Staatskirche getrennt und sprechen in anderen Teilen Deutschlands den Wunsch aus, innerhalb der Kirche zu arbeiten, aus dem guten Grund, weil es nicht möglich und auch nicht weise wäre, auf irgend eine andere Art zu arbeiten), aber ich glaube, daß die Mitglieder der Versammlungen, deren Aufmerksamkeit auf unsere Arbeit gelenkt wurde, nur mit einem guten Eindruck abreisten. Ich erwähnte bei Pastor Bauernfeind aus dem thüringischen Gefell²¹, einem preußischen Geistlichen, daß vielleicht, wenn ich zu einer anderen Zeit nach Bremen gekommen wäre, ich innerhalb der [Landes-]Kirche angefangen hätte zu arbeiten. ‘Nein’, erwiderte er, ‘Ich sehe die Hand Gottes in dieser Arbeit. Es

16 Ebd., S. 97.

17 H. Mann, L. S. Jacoby, Bremen o.J., (1892), S. 160.

18 Der Evangelist, herausgegeben von der Traktat-Gesellschaft der bischöflichen Methodistenkirche, Bremen 1852, S. 496.

19 Innerhalb der methodistischen Kirche gab es eine nicht unproblematische Unsicherheit, weil man weder konsequent als innerlandeskirchliche Gemeinschaft noch konsequent als eigenständige Kirche arbeitete. Hier wurden durch die methodistischen Absichtserklärungen Erwartungen geweckt, die letztlich nicht durchgehalten werden konnten und dadurch in manchen landeskirchlichen Reaktionen Enttäuschung, auch Verbitterung mit dem Vorwurf der Unlauterkeit hervorriefen. Eine Untersuchung über die Entwicklung zwischen innerkirchlicher Gemeinschaftsbewegung und autonomer Kirche steht noch aus.

20 Gemeint sind hier andere deutsche Kleinstaaten, in denen die Methodisten inzwischen ihre Arbeit aufgenommen hatte.

21 Oberpfarrer Bauernfeind aus Gefell bei Schleiz war mit dem thüringisch-sächsischen Methodismus in Berührung gekommen, so daß Ehrhard Wunderlich zusammen mit Jacoby bei ihm am 14.6.1852, also schon vor der Bremer Kirchentag, einen Besuch machte (dazu: E. F. Wunderlich, Glaubenskampf, o.J., S. 169 u.a.). Es liegt nahe, daß es sich - trotz des Hinweises auf Preußen - um ihn handelt.

ist wichtig, daß Sie eine Mutterkirche in Deutschland haben, von der aus Sie durch ganz Deutschland arbeiten können'. Dies war mir ein großer Trost, denn ich habe oft gedacht, es hätte für die Arbeit Gottes besser sein können, wenn wir hier als eine Gemeinschaft (society) und nicht als eine Kirche angefangen hätten. Bei den Reden, die am Kirchentag gehalten wurden, wurde der Methodismus nur mit Achtung erwähnt“.

Hier weist Jacoby auf das bereits erwähnte Referat Dreiers über die Auswanderung hin und führt dann weiter:

„Insgesamt muß ich sagen, daß ich hocheifrig war, zu sehen und zu hören, daß der Methodismus das Vertrauen des Volkes in höherem Maße errungen hat, als ich vermutet hatte, und ich muß bekennen, daß ich bezüglich des Methodismus ein wenig stolz war“.

Danach kam Jacoby in seinem Brief auf die grundsätzliche Frage der Struktur zurück und schrieb: Während des Kirchentags

„erwog ich ernstlich, was die Aufgabe des Methodismus in Deutschland sein müsse; und nachdem ich seine Wirkungen in England und Frankreich betrachtet hatte, wurde meine Überzeugung nur bestärkt: eine Reformation und Erneuerung (revival) der Deutschen Kirchen müsse von innerhalb stattfinden. Deshalb muß der Methodismus versuchen, hineinzugelangen, um die Kirchen als Sauerteig zu durchdringen, indem er unter ihren Mitgliedern predigt; seine Literatur unter ihnen verteilt; Kläßversammlungen einrichtet, wo immer möglich; und so viele Prediger wie möglich und fromme Laien an dieser großen Sache interessiert. Diese Aufgabe hatte ich im Blick, als ich mit dem Zustande Deutschlands bekannt wurde, 1850 bei meiner ersten Reise²². Und ich empfand besonders in der letzten Woche, daß ich nicht enttäuscht war und daß unsere Arbeit nicht umsonst geschehen ist. Ein [landeskirchlicher] Prediger verließ mich mit den Worten: 'Ich gehe nach Hause und will versuchen, alle meine Brüder für einen christlichen Methodismus zu gewinnen'. O, daß unser himmlischer Vater die ganze Deutsche Kirche mit dieser 'Religion im Ernst' erfüllen würde [...]“²³.

Ein Rückblick von Heinrich Nuelsen²⁴, einem anderen methodistischen Teilnehmer des Bremer Kirchentags, den er 1898 in seinen Lebenserinnerungen veröffentlichte, hat einen ähnlich positiven Ton²⁵.

22 Jacoby reiste zunächst Ende Juni Anfang Juli nach Berlin, wo er u.a. Joh. Ev. Goßner, die Professoren August Neander und Justus Ludwig Jakobi sowie die Pastoren Eduard Wilhelm Theodor Kuntze und Friedrich Wilhelm Krummacher besuchte; in der zweiten Augushälfte 1850 bis Anfang September reiste er nach Stuttgart und kam über Heidelberg, Köln und Hamburg nach Bremen zurück. Es liegen zwei Briefe über diese Reise vor (Der Christliche Apologete 1850, S. 155 u. 167); im Frühjahr 1851 reiste er über Berlin mit erneuten Besuchen bei Kuntze, Jakobi und Goßner nach Leipzig und dann zu den Methodisten in Thüringen und Sachsen (Brief in: Der Christliche Apologete 1851, S. 75).

23 Brief Ludwig S. Jacoby, Bremen, 23.9.1852, gerichtet an Dr. John Price Durbin, Missionsbehörde der Bischöflich methodistischen Kirche in New York, Brieftagebuch, übersetzt und veröffentlicht von C. Ernst Sommer, in: Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte des Methodismus, Jg. 1962, Heft 1/2, 1962, S. 17 ff

24 BBKL, Bd. VI, S. 1052 f.

Ökumenisch wirken: damals und heute

Die methodistischen 'Missionare' wurden damals von den Kirchen in Deutschland nicht als 'Mithelfer' beim Aufbau des Reiches Gottes angenommen. Sie erschienen selbst da, wo sie um der gemeinsamen Mission willen auf Kirchenbildung verzichten wollten, nicht nur als Fremdkörper innerhalb der bestehenden Kirchen, sondern als Bedrohung und Konkurrenz. Dies zwang die Amerika-Rückkehrer, ihre ekklesiologische Position zu klären und – wenn auch mit zwiespältigem Herzen – ihren bescheidenen Platz unter den Kirche zu suchen.

Unterschiedliche Konzepte waren damals schon in den Köpfen und Herzen. Der weitsichtige Bremer Erweckungsprediger G.G. Treviranus, übrigens ein Freund Wicherns²⁶, sprach schon auf dem Berliner Kirchentag von 1853 davon, daß die Methodisten eines Tages eine ähnliche Stellung einnehmen werden, wie die Herrnhuter Brüdergemeine²⁷. Der Optimist ahnte wohl kaum, daß noch 135 vergehen müßten, bis es 1987 zur Vereinbarung von Kirchengemeinschaft zwischen beiden Kirchenfamilien kommen konnte²⁸. Dagegen bemerkte der aus Württemberg ausgewanderte Johann Christian Lyon, der in Amerika methodistischer Prediger geworden war, in einem von Begeisterung erfüllten Artikel über den Berliner Kirchentag von 1853, als es um die Rolle der Confessio Augustana für Kirchentag und Kongreß ging: Er habe seine Zweifel, ob eine Bekenntnisformulierung einmal das einende Band der Kirchen in Deutschland sein könne. Nach seiner Erfahrung wachse die Einheit der Kirche im gemeinsamen Kampf gegen die Sünde²⁹. Da stehen Bekenntnisgemeinschaft und Dienstgemeinschaft gegeneinander.

Tatsächlich ist auf dem Hintergrund gemeinsamen Handelns fast 100 Jahre später, in der frühen Nachkriegszeit, langsam ein Vertrauen zwischen den Kirchen gewachsen, das zunächst mehr in den praktischen Erfahrungen der ökumenischen Nachkriegshilfe seine Wurzeln hatte, als in der geglaubten und bekannten Einheit der Kirche.

Der Zweckverband einer 'DIAKONISCHEN ARBEITSGEMEINSCHAFT EVANGELISCHER KIRCHEN IN DEUTSCHLAND' war ein Weg, der zur Zeit seiner Gründung zugleich entflechtend und verbindend war. Er löste aus dem umstrittenen *Hilfswerk der evangelischen Kirchen in Deutschland*, wie es der methodistische Bischof Dr. J.W. Ernst Sommer erkämpft hatte,

25 Heinrich Nuelsen, Erinnerungen aus den fünfziger Jahren, in: CA 1898, S. 419.

26 W. Schäfer, Georg Gottfried Treviranus, Wicherns Freund, 1963.

27 Verhandlungen des sechsten deutschen evangelischen Kirchentages zu Berlin im September 1853, hg. v. H. Rendtorff, 1853, S. 126.

28 Vgl.: Vom Dialog zur Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, eine Dokumentation der Lehrgespräche und der Beschlüsse, 1987.

29 Johann Christian Lyon, Der sechste Kirchentag, gehalten im September 1853 in Berlin, in: Der Christliche Apologete, 1854, S. 22.

und verband uns auf dem Boden gemeinsamen Handelns in einer *Diakonischen Arbeitsgemeinschaft evangelischer Kirchen*.

Als Gemeinschaft der Kirchen sind wir in wachsender Verpflichtung immer noch unterwegs, *das kommende Reich Gottes* anzukündigen und es damit – in einem gewissen Sinn – auch *bauen zu helfen*.

Dazu wünsche ich den Mitarbeitern hier im Hause und den Kirchen, die sie repräsentieren, das Bewußtsein der Berufung durch Gottes Gnade und das Erlebnis, auch Früchte des wachsenden und des kommenden Reiches Gottes zu sehen.

Ökumene in der Diakonie – 150 Jahre Anlauf!

Der Dienst der Christen, der Gemeinden und der Kirche im Namen Jesu Christi konnte noch nie an konfessionellen Grenzen scheitern. Oder vielleicht doch? Etwa weil durch kirchenpolitische Abgrenzung der gemeinsame Weg zu denen versperrt war, die Hilfe brauchten? Die Geschichte zwischen Gemeinschaft im Dienst und ausgrenzender Distanzierung kann in ökumenischer Zeit offen angesprochen werden. Als Beispiel wähle ich vorwiegend Erfahrungen aus den methodistischen Kirchen.

Nach methodistischem Verständnis gibt es nur einen 'diakonischen Glauben'. Es kann nicht um eine Addition 'Glaube *und* Liebe' gehen, sondern um jenen '*Glauben, der in der Liebe tätig ist*'. Wie gestaltete sich dieser Ansatz konkret?

Johann Hinrich Wichern und Theodor Fliedner, um nur zwei herausragende Persönlichkeiten zu nennen, wurden durch ihre ökumenischen England-Erfahrungen mehrfach angeregt. Fliedner schrieb über seine Begegnungen mit den Methodisten und veröffentlichte eine Biographie ihres Gründers John Wesley¹. Über die vielfältigen Einflüsse aus der englischen Erweckungsbewegung auf Johann Hinrich Wichern wäre eine spezielle Studie erhellend.

1. 'Methodisten' als Kaiserwerther Diakonissen

Fliedner hatte keine ökumenischen Berührungsängste. Nach einer Württembergischen 'Werbereise' des Kaiserswerther Pfarrers schrieb ihm Wilhelm Hoffmann, der später in Basel und Berlin wirkte, in einem Brief aus Winnenden, er habe nach eigener erfolgloser Diakonissen-Suche mit dem methodistischen Missionar Müller² gesprochen, der ihm bald danach mitgeteilt habe, es seien aus seiner wesleyanisch-methodistischen Gemeinschaft zehn junge Frauen willig, zur Krankenpflege nach Kaiserswerth zu kommen³. Vorsorglich fügte Hoffmann der Mitteilung hinzu: „Der Methodismus darf Sie, glaube ich, nicht erschrecken. Denn derselbe ist, was die Formen betrifft, sehr temperiert und ihre religiöse Denkart im ganzen eine biblische [...]“⁴. Am 22. März 1839 kamen vier junge Methodistinnen in Kaiserswerth an: Katharine Beutel, Agnes Mayer, Elisabeth Schäfer

1 Theodor Fliedner, Johann Wesley, Gründer der Methodisten-Kirche, in: Buch der Märtyrer und anderer Glaubenszeugen der evang. Kirche, Bd. IV, 1859/60, S. 1055-1078; – vgl. auch: Kollektentreise nach Holland und England, 2 Bde, 1831; aus Platzgründen muß auf weitere Hinweise verzichtet werden.

2 Christoph Gottlob Müller, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL), Bd. VI, 1993, S. 234-237.

3 A. Sticker, Friederike Fliedner und die Anfänge der Frauendiakonie, 2. Aufl. 1963, S. 202.

4 Ebd.

und Marie Schäfer, die die bedeutendste von ihnen wurde⁵. Als am 3. Oktober 1839 in Kaiserswerth die erste Aufnahme ins Diakonissenamt der Neuzeit erfolgte, waren unter den drei Schwestern zwei aus der methodistischen Gemeinschaft in Winnenden. Diakonische Hinwendung kennt keine Grenzen. Anders ist das schon in der kirchengeschichtlichen Betrachtung. Da war es besser, die Erinnerung an die lange Zeit wenig geschätzten Methodisten, die 100 Jahre hindurch als bedrohliche Sektierer abgestempelt wurden, zu verdrängen. Die Diakonie-Geschichte hat diesen ökumenischen Anfang bis heute kaum wahrgenommen⁶.

2. Kirchentage und Kongresse der Inneren Mission⁷

Als man 1848 in Wittenberg zum ersten Kirchentag zusammenkam und dort auch Wicherns programmatische Rede hörte, war man in einer Aufbruchstimmung, die nicht an Konfessionsgrenzen Halt machte. Voran die Unierten, dann Reformierte und aufgeschlossene Lutheraner, die Herrnhuter hatten sogar einen 'Delegierten' entsandt. In der Debatte um den angestrebten Kirchenbund wurde nach der Stellung der konfessionellen Lutheraner gefragt, die sich 'separiert' hatten; es wurde die Frage nach den Mennoniten gestellt, und sogar angeregt, sich mit der Einheitsbewegung der von England herüberwirkenden 'Evangelischen Allianz' zu verbünden. Wo sonst gab es eine solche 'ökumenische' Offenheit? Methodisten gab es nur wenige in Deutschland, aber in ihren Zeitschriften berichteten sie von nun an über die Kirchentage. Die revolutionären politischen Veränderungen hatten den Kirchentag ausgelöst; sie waren es auch, die den methodistischen Kirchen aus Amerika die Tür nach Deutschland öffneten. Nachdem deren Mission 1850 von Bremen⁸ und von Stuttgart⁹ aus begann, suchte man die Zusammenarbeit mit der Erweckungsbewegung. Die Kirchentage waren dafür ein ausgezeichnetes Forum. Deutsche Methodisten in der Heimat und in Amerika wurden z.B. umfassend und kritisch über den Stuttgarter Kirchentag und Kongreß der Inneren Mission unterrichtet¹⁰. Ein Gesichtspunkt für die Einberufung von Kirchentag und Kongreß 1851 gerade nach Wuppertal war die Evangelische Allianz. Die Londoner Vertreter auf dem Weg nach

5 Marie Schäfer, in: BBKL, Bd. VIII, 1994, S. 1531-1533.

6 K.H. Voigt, Ein methodistischer Beitrag am Anfang der Mutterhaus-Diakonie in Deutschland, Ökumene in vorökumenischer Zeit, 1978, S. 38-50, zusammen mit: ders., Die Wesleyanische Methodisten-Gemeinschaft in Deutschland.

7 Eine kleine Studie zu diesen Beziehungen ist in Arbeit.

8 K.H. Voigt, Die Methodistenkirche in Deutschland, in: K. Steckel u. C.E. Sommer, Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, 1982, S. 85 ff.

9 P. Wüthrich, Die Evangelische Gemeinschaft im deutschsprachigen Europa, in: Steckel u. Sommer, S. 149 ff.

10 O.V., Der große Kirchentag und Congreß für innere Mission, in: Der Christliche Apologete (CA), Cincinnati/USA, 1850, S. 175, 179, 183, 187, 191 – vermutlich wurde dieser umfangreiche Bericht von Philipp Paulus, dem Leiter der Ausbildungsstätte 'Salon' und Herausgeber des Allianzblattes 'Friedensglocke' in Ludwigsburg verfaßt. Zu Stuttgart vgl. auch: CA 1850, S. 167.

Stuttgart, darunter Freikirchler, waren 1850 zwar bis nach Hamburg gekommen, aber der Weg nach Stuttgart war zu weit. Im nächsten Jahr wollte man sich in Wuppertal treffen. Allerdings bewertete der methodistische Superintendent Dr. L.S. Jacoby¹¹ die Möglichkeiten der Zusammenarbeit skeptisch. 1851 wurde durch die Anwesenheit von englischen Allianzvertretern, darunter der Baptist Edward Steane und ein Vertreter der englischen Brüdergemeinde, der Kirchentag mit der Frage nach der Religionsfreiheit in Deutschland konfrontiert. Der konservative Kirchentags-Vorsitzende Bethmann-Hollweg schmettete den Antrag Steanes, eine Versammlung zur Durchsetzung religiöser Freiheit auf dem Kontinent einzuberufen, schnell ab. Der methodistische Superintendent Jacoby nahm an den Wuppertaler Versammlungen teil. Er berichtete darüber nach Amerika, jedoch ohne auf die entstandenen Konflikte einzugehen. Neben der Ablehnung des Antrags von Steane hatte es am Rande des Kirchentags auch eine freikirchlich orientierte „außergewöhnliche Versammlung des evang. Brüdervereins“ gegeben, die auch die Ablehnung des Kirchentags zur Vereinstätigkeit außerhalb der Landeskirchen diskutiert hat¹². An Kirchentag und Kongreß 1852 in Bremen waren die Methodisten besonders interessiert, weil es um das Thema Auswanderung ging. Schließlich waren sie selber eine Rückwirkung dieser Auswanderung¹³. Insgesamt nahmen sechs methodistische Prediger teil. Gerade die aus Sachsen angereisten Brüder Ehrhardt und Friedrich Wunderlich spürten eine ungeheure Spannung, weil für sie Geld- und Gefängnisstrafen wie Landesverweise zur alltäglichen Erfahrung gehörten, während sie im liberalen Bremen die Methodisten ohne Behinderungen wirken sahen¹⁴. In den Bremer Referaten wurde sogar die Arbeit der Methodisten unter den Auswanderern gewürdigt. Und als der methodistische Traktate-Herausgeber Jacoby zu der Versammlung der Traktatvereine nicht zugelassen werden sollte, intervenierte ein ökumenischer Freund, vermutlich der Bremer Pastor Georg Gottfried Treviranus¹⁵. Deutete sich darin schon eine Entwicklung an, die im Gegensatz zur früheren interkonfessionellen Offenheit stand? Am nächsten Kirchentag, der 1853 in Berlin statt-

11 BBKL, Bd. II, 1990, S. 1418-142.

12 O.V., Bericht über die außergewöhnliche Versammlung des evang. Brüdervereins, in: Der Säemann, Eine Wochenschrift für Mission in der Heimath und häusliche Erbauung, hg. v. Carl Wilhelm Bouterwek, ab 1851, S. 229 ff (in mehreren Fortsetzungen).

13 K.H. Voigt, Die Bedeutung der Auswanderung für die methodistischen Kirchen in Deutschland, in: Freikirchen Forschung 1995, hg. v. Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie an der Universität Münster e.V., 1996, S. 22-46; auch in: MITTEILUNGEN der Studiengemeinschaft für Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, 1995, Heft 2, S. 3-29; ders., Auswanderer-Fürsorge der methodistischen Kirche in der Mitte des 19. Jahrhunderts, in: Hospitium Ecclesiae, Forschungen zur Bremischen Kirchengeschichte, Bd. 10 (1976), S. 147-157. Vgl. den Aufsatz: „... mithelfen beim Aufbau des Reiches Gottes“, siehe oben S. 137-144.

14 K.H. Voigt, Die Evangelisch-methodistische Kirche in Bremen, in: Andreas Röpcke, Bremische Kirchengeschichte im 19. und 20. Jahrhundert, 1994, S. 407-436.

15 G.G. Treviranus in: BBKL XII (1997), S. 474-479.

fand, hörte man schon andere Töne. Oberkonsistorialrat Dr. von Snethlage hielt ein Referat über 'Das Verhalten der Kirche in Bezug auf Separatismus und Sektiererei, namentlich Baptismus und Methodismus'¹⁶. Die wachsende Arbeit der Baptisten und Methodisten blieb nicht ohne Auswirkung. Vielleicht hatte auch die früher vom Kirchentag abgelehnte Versammlung zur Durchsetzung der Religionsfreiheit, die inzwischen unabhängig vom Kirchentag als 'Homberger Versammlung' stattgefunden hatte, die konservativen Gemüter erregt. Nachdem dem Berliner Baptisten Gottfried W. Lehmann in der Debatte das Wort verwehrt worden war, publizierte er ein „Offenes Sendschreiben an den deutschen evangelischen Kirchentag“ mit einem ergänzenden Brief des baptistischen amerikanischen Botschafters in Preußen, Daniel D. Barnards an Seine Majestät¹⁷. Am Kongreß für Innere Mission berichtete Pastor Georg G. Treviranus positiv über Baptisten, Brüdergemeine und Methodisten in Bremen. Von den Methodisten erhofft sich der Bremer Pastor, der nicht nur über die Methodisten gelesen hatte, sondern sie aus der Nähe kannte, daß sie mit der Zeit eine Stellung einnehmen werden, wie die Brüdergemeine¹⁸. Im folgenden Jahr wurde an den Frankfurter Tagungen diese Tendenz weitergeführt. Das von dem transatlantischen Brückenbauer Philipp Schaff (Mercersbury/USA) gehaltene Referat über die Beziehungen der evangelischen Kirchen in der Heimat und in Amerika, interessierte natürlich die Methodisten besonders. Zeitweise hat Superintendent Jacoby aus Bremen am Kirchentag in der Main-Metropole teilgenommen, daneben waren der Frankfurter methodistische Prediger Ludwig Nippert¹⁹, und die beiden aus Württemberg angereisten Prediger Johann C. Link²⁰ und Johannes Nikolai²¹ von der Evangelischen Gemeinschaft, die heute Teil der Evangelisch-methodistischen Kirche ist, anwesend. Bei der erneuten Taufdiskussion war den Baptisten wieder verwehrt, sich an der Debatte zu beteiligen. Auch die englische Allianz meldete erneut ihre Bedenken gegen religiöse Verfolgungen in Deutschland an. Die anwesenden Baptistenprediger Julius Köbner und G.W. Lehmann haben noch in Frankfurt zu „einer Disputation mit Andersdenkenden“ eingeladen²².

16 H. Rentorff (Hg.), Die Verhandlungen des sechsten deutschen evangelischen Kirchentages zu Berlin im September 1853, 1853, S. 58-78.

17 G.W. Lehmann, Offenes Sendschreiben an den deutschen evangelischen Kirchentag ..., Hamburg 1854, Faksimile-Nachdruck mit einer Einführung von Edwin Brandt, 1987.

18 Tatsächlich sind beide als einzige nicht-landeskirchlich organisierte Kirchen heute Mitglied in der Leuenberger Konkordie und stehen damit in voller Kirchengemeinschaft mit den Gliedkirchen der EKD.

19 BBKL, Bd. VI, 1993, S. 948-950.

20 BBKL, Bd. VI, 1993, S. 92-94.

21 BBKL, Bd. VI, 1993, S. 843 f.

22 Im baptistischen 'Missionsblatt' (seit 1844), wurde im Nachgang ein „Schreiben eines lutherischen Presbyters, an den Referenten der Kindertaufe auf dem Kirchentage zu Frankfurt a.M., Seiner Hochwürden dem Herrn Dr. Steinmeyer, Professor der Theologie zu Bonn“ vom 12. Januar 1855 veröffentlicht. Vgl.: Missionblatt, Mai 1855, S. 5-9.

Als sich Kirchentag und Kongreß 1857 erneut in Stuttgart trafen, waren wieder methodistische Teilnehmer dabei, allen voran Wilhelm Nast²³, der aus Württemberg stammende 'Kopf' der deutschen Methodisten in Amerika. Neben ihm war der damals führende Vertreter der Evangelischen Gemeinschaft Johann C. Link wieder mit dabei. Ein kurzer Überblick über diese „erste Epoche der Inneren Mission“²⁴ genügt, um den Versuch insbesondere der methodistischen Kirchen erkennbar zu machen, an der geistlichen Erneuerung der Kirche in Deutschland durch Evangelisation und Diakonie mitzuwirken. Ihre Erfahrungen wurden zunehmend negativer. Was der amerikanische Jesuit William O. Shanahan festhält, ist in der Tendenz richtig, auch wenn seine sprachlichen Formulierungen nicht zu akzeptieren sind: „Der Einfluß der englischen Sekten auf die praktische christliche Sozialarbeit hörte in dem Augenblick auf, als diese Sekten in Deutschland mit der Proselytenmacherei begannen. Die Baptisten fingen 1823 in Hamburg an, die Methodisten 1831 in Württemberg [...]“²⁵. Die Kluft zwischen den Landeskirchen und den Freikirchen wurde im 19. Jahrhundert immer tiefer, obwohl die diakonische Herausforderung individueller wie gesellschaftlicher Art in der Heimat und in der Fremde unvorstellbar groß war²⁶.

3. Nachkriegshilfe nach dem Ersten Weltkrieg

Schon bald nach dem Ende des Krieges suchte der amerikanische Zweig der methodistischen Kirche den Kontakt zu ihren Gemeinden in Deutschland. Diese waren während des Krieges, der von Deutschland aus mit England und später auch mit Amerika geführt wurde, als „angelsächsisches Gewächs“ unter starken gesellschaftlichen Druck geraten. Selbst in der Allianz distanzierte man sich von den 'englischen' Freikirchen²⁷. Während die amerikanischen Lutheraner Deutschland zunächst umreisten, traf im Spätherbst 1919 eine Delegation amerikanischer Methodisten direkt in Berlin ein, um die Vorbereitungen für die dringend notwendige Hilfe zu treffen, die in ökumenischer Weite erfolgen sollte. Für die methodistische 'Sekte' gab es als Ansprechpartner neben der demokratischen Regierung, die den Methodisten sympathischer war als den vormaligen Staatskirchen, nur den 'Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen'. Diese ökumenische Gemeinschaft, die 1914 unter Beteiligung des für Deutschland zuständigen

23 BBKL, Bd. VI, 1993, S. 464-468.

24 Joachim Rogge u. Gerhard Ruhbach (Hg.), Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union, Bd. 2, 1994, S. 276.

25 William O. Shanahan, Der deutsche Protestantismus vor der sozialen Frage, 1815-1871, deutsch 1962, S. 79; Die Sprache Shanahans entspricht genau der diskriminierenden und verfälschenden Tendenz des 19. Jahrhunderts.

26 Überraschend ist, daß in der Betheler Dissertation von Werner Kraft, Die Kirchentage 1848-1872 (erschienen 1994) deren 'ökumenische' Bedeutung keine Beachtung gefunden hat, ja daß in dem Inhaltsverzeichnis die Auseinandersetzung durch das Sneath-Referat in Berlin noch mit dem Stichwort 'Sekten' ausgewiesen ist.

27 K.H. Voigt, Die Evangelische Allianz als ökumenische Bewegung, 1990, S. 102 f.

Bischofs John Louis Nuelsen²⁸ in Konstanz gegründet worden war, die aber in den Landeskirchen wegen ihrer mutigen Friedensbemühungen nicht in hohem Ansehen stand, bot die Plattform. Wieder war es schwer, Diakonie in ökumenischer Gemeinschaft mit den großen Landeskirchen zu praktizieren. Die methodistische Kirche bot Speisungen an, führte Erholungskuren für Kinder durch, stellte an der Berliner Universität Mahlzeiten bereit und verschickte viele Kinder in die Schweiz, ökumenisch offen und weitgehend unabhängig von der konfessionellen Zugehörigkeit. Damals wurden neben der 'Kinderhilfe der Methodisten', die sich als Verein organisierte, auch Hilfen zur Selbsthilfe geboten durch die Vermittlung von Zuchtvieh und von Baumwollrohstoffen.

4. Nach dem Zweiten Weltkrieg

Die methodistischen Kirchen haben in ihrem Selbstverständnis zwei markante Positionen, die jetzt zum Tragen kamen: sie sind seit ihrer Entstehung ökumenisch und sie leben in einer weltweiten Kirchenstruktur. Das bedeutete nach dem Krieg, daß es für die methodistischen Kirchen in Amerika keine Vorbehalte gab, ihre Hilfsmaßnahmen für Deutschland über den von den politischen Behörden vorgegebenen Weg über 'Church World Service', die Genfer ökumenische Zentrale und das neue Hilfswerk laufen zu lassen. Alle Kirchen sollten von den Gaben der damals etwa 10 Millionen methodistischen Christen in Amerika profitieren. Der kleine deutsche Zweig mit seinen nicht einmal 100.000 Mitgliedern wäre nicht in der Lage gewesen, die vielen Hilfsgüter sachgemäß und sorgfältig zu verteilen. Aber die ökumenische Partnerschaft in Deutschland war schwierig. Seit dem Ende des ersten Weltkrieges hatte der Deutsche Evangelische Kirchenbund (Bund = Council) dem amerikanischen Nationalen Christenrat (Federal Council!) ohne Abstimmung mit den anderen Kirchen in Deutschland die Information gegeben, er nehme als „Bund“ die deutschen ökumenischen Interessen aller protestantischen Kirchen wahr. Für die Genfer Ökumeniker war nicht nur durch die politischen Vorgaben klar, daß die Hilfswerkleistungen über das in Treysa gegründete Hilfswerk der EKD, das unter der Leitung von Eugen Gerstenmaier stand, laufen müssen und daß es zugleich für die Freikirchen 'zuständig' war. Diese ökumenische Arbeit funktionierte nicht reibungslos, denn die Landeskirchen waren es nicht gewohnt, mit den früher als 'Sekten' betrachteten Freikirchen zusammenzuarbeiten und für sie tätig zu sein. Das gab Anlaß zu Protesten durch die Freikirchen, insbesondere durch den methodistischen Seminardirektor und späteren Bischof Dr. J.W. Ernst Sommer²⁹, dessen resolute Stellungnahmen, getragen von dem Gewicht der Hilfswerkgaben aus der eigenen

28 BBKL, Bd. VI, 1993, S. 1049-1052, auch: Neue Deutsche Biographie, Bd. 19.

29 Vgl. auch: Fr. Wunderlich, Bischof Sommer und das Hilfswerk der Evangelischen Freikirchen, in: Dank und Verpflichtung, 10 Jahre Hilfswerk der Evangelischen Kirchen in Deutschland, hg. v. Zentralbüro des Hilfswerks der Evangelischen Kirche in Deutschland, o.J. (1955), S. 32-34.

amerikanischen Kirche und ausgesprochen als Vertreter der Vereinigung Evangelischer Freikirchen, nicht ohne Wirkung blieben³⁰. Es war ihm völlig unverständlich, daß die Freikirchen an den Gaben aus den eigenen Kirchen Amerikas in Europa nicht auch angemessen partizipieren sollten. Nach dem Druck von verschiedenen Freikirchen fragte Gerstenmaier in Genf nach, welche Kirchen denn überhaupt zum Ökumenischen Rat gehören. Selbst in Genf konnte man es nicht einschätzen, was es heißt, eine Weltkirche zu sein. So wie innerhalb einer regionalen deutschen Landeskirche eine Propstei, eine Superintendentur oder ein Dekanat eine begrenzte Region innerhalb der Gesamtkirche umfaßt, so umfaßt in der methodistischen Weltkirche ein Sprengel eine innerkirchliche Region, auch wenn sie auf einem anderen Kontinent liegt. Das heißt, der deutsche Sprengel ist bis heute nicht Mitglied im Ökumenischen Rat der Kirchen geworden, weil er Teil der Gesamtkirche ist, die weltweit die Mitgliedschaft erworben hat³¹. Darum suchte man den deutschen Zweig der methodistischen Kirche unter den Nationalkirchen vergeblich. Schon 1947 mußte der engagierte Kirchenrat Christian Berg feststellen, daß die Aufnahme der Freikirchen in das landeskirchlich geplante Hilfswerk „unter größter Zurückhaltung der Leitung des Hilfswerks und auf unablässiges Drängen der Freikirchen“ erfolgte. Dahinter steckt, daß insbesondere Bischof Sommer schon am 5. September 1946³² bei Verhandlungen mit Vertretern des Hilfswerk-Zentralbüros darauf bestanden hat, auch im Titel zum Ausdruck zu bringen, daß es sich – wie nun ohne Entscheidung des Rates der EKD auf den Briefköpfen zu lesen war – um ein „Hilfswerk der Evangelischen Kirchen in Deutschland“ handelte. Wenigstens die methodistischen Kirchen, die in Amerika als Kirche selber an dem Aufkommen erheblich beteiligt war, wollten hier in fairer Weise auch Mitträger sein. Evangelische Kirche im Plural, das war für die kirchliche Landschaft Mitteleuropas eine neue Dimension. Dieses Beispiel zeigt, wie weit man in Deutschland noch von ökumenischer Partnerschaft entfernt war. In der Diskussion um die Verfassung des gemeinsamen Hilfswerks von Landeskirchen und Freikirchen sprach man in einem Entwurf

30 Sommer gehörte von Anfang an (19.7.1946) auch dem Exekutivkomitee des Wiederaufbau-Ausschusses als Vertreter der Vereinigung Evangelischen Freikirchen an; allerdings nicht durch Entsendung der Freikirchen, sondern durch Kooptierung.

31 Hier irrte auch Th. Schober in einem Referat, Zusammenarbeit mit den Freikirchen (1981), wo er auf S. 9 bemerkt, daß noch keine der deutschen Freikirchen die formelle Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat gesucht hatte.

32 Der entsprechende Beschluß erfolgte in der Sitzung des Exekutivkomitees am 24.10.1946, jedoch ohne Abklärung mit dem Rat der EKD, was einige kirchenrechtliche Schwierigkeiten auslöste, weil an ein gemeinsames Leitungs- und Aufsichtsgremium außerhalb des Rates nicht zu denken war. Präsident Th. Schober hat 1981 im Rückblick auf die durch das 'Kirchengesetz zur Ordnung des Hilfswerks der Evangelischen Kirche in Deutschland' festgestellt: „In gewisser Weise wird die *Fiktion* noch aufrechterhalten, als arbeiteten die Freikirchen und die Landeskirchen unter dem gemeinsamen Dach eines 'Hilfswerks der Evangelischen Kirchen in Deutschland' zusammen. Tatsächlich aber wird bereits der Weg zu einem bloßen Kooperationsabkommen zwischen dem Hilfswerk der Evangelischen Kirche und dem Hilfswerk der Vereinigung Evangelischer Freikirchen beschritten“ (Vortrags-Manuskript S. 16).

von „Religiösen Gemeinschaften“. 'Sekten' konnte man nicht mehr sagen, 'Kirchen' wollte man noch nicht sagen. Schließlich stand im endgültigen Text das Stichwort „Kirchliche Gemeinschaften“. Die deutschen Landeskirchen haben bis heute immer haarscharf beobachtet, wie man sie in Rom bezeichnete. Jede feinste Veränderung wurde genau registriert. Vielleicht kann man auf diesem Hintergrund verstehen, daß die Freikirchen, die sich selbst in der theologischen Tradition der Reformation sehen, sich hier zu Unrecht ausgegrenzt fühlen mußten. Ökumenische Diakonie in Deutschland war nicht aufgrund der Einsicht in die 'reine Lehre' gewachsen, auch nicht aus ökumenischen Wohlwollen, das wenigstens zu einem gegenseitigen Respekt fähig gewesen wäre, sondern durch den Druck im Geflecht der internationalen kirchlichen Beziehungen. Niemand in Deutschland kann den ökumenischen Wandel, der durch die Befreiung der national-orientierten Kirchen aus ihrer geographischen Enge und den Verlauf der weltweiten theologischen Studienarbeit möglich geworden ist, so gut bewerten, wie die Freikirchen³³.

5. Endlich Ökumenische Diakonie

Eine echte Partnerschaft innerhalb der evangelischen Kirchen, die im größeren Rahmen in Erscheinung trat, war die von Anfang an gemeinsam geplante und bis heute durchgeführte Aktion BROT FÜR DIE WELT. Der erste Aufruf war gemeinsam von Bischof Dibelius für den Rat der EKD und vom methodistischen Bischof Dr. Friedrich Wunderlich³⁴ für die Vereinigung Evangelischer Freikirchen unterschrieben. Beide sprachen auch anläßlich der Eröffnung der ersten Aktion am 12. Dezember 1959 in der Berliner Deutschlandhalle. Die Nachkriegsjahre waren für die in ökumenischen Fragen ziemlich isolierten Landeskirchen Jahre, in denen sie entdecken mußten, daß die früher oft wie Feinde angesehen Freikirchen Brüder und Schwestern waren; zudem Brüder und Schwestern, mit deren

33 Zu dem Themenbereich 'Hilfswerk' gibt es einige Studien: K.H. Voigt, Friedrich Wunderlich, ein Brückenbauer Gottes, besonders das Kapitel: „Der 'diakonische Bischof'“, 1982, S. 156-173; Johannes M. Wischnath, Kirche in Aktion, Das Evangelische Hilfswerk 1945-1957 ..., S. 1986 - dazu Rezension: K.H. Voigt, Ökumenische Weichenstellungen nach dem Kriege, in: MITTEILUNGEN der Studiengemeinschaft für Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, 1987, Heft 1, S. 31-35; Andrea Strübind, Freikirchen und Ökumene, in: Kirchliche Zeitgeschichte 6, 1993, Heft 1, S. 187 ff; Ulrike Schuler, Die Evangelische Gemeinschaft, Missionarische Aufbrüche in gesellschaftlichen Umbrüchen, Diss. 1997 (bisher noch unveröffentlicht). Leider ist der Begriff 'Freikirchen' in der Studie von Andrea Strübind nicht differenziert verwendet worden. Gerade bei der Frage weltweiter ökumenischer Beziehungen ist dieses aber unverzichtbar. Die internationale Kirchenstruktur der methodistischen Kirchen und die stets betonte kongregationalistische Ortsgemeindestruktur ist in dem behandelten Thema nicht ohne belang. Ebenso wäre die generelle ökumenische Orientierung der methodistischen Kirchen und die in mancher Hinsicht eher skeptische Haltung im Kongregationalismus zu berücksichtigen gewesen. Beide Positionen führen zu jeweils unterschiedlichen Bewertungen. Damit erweist sich erneut, daß in der Verwendung des Begriffs 'Freikirchen', wenn man ihn überhaupt benutzen will, wenigstens auf eine Differenzierung zwischen bischöflich-methodistisch (weltweit) und kongregationalistisch-independent (ortsgebunden) nicht verzichten darf.

34 K.H. Voigt, Friedrich Wunderlich – Brückenbauer Gottes, 1982.

Kirchenfamilie sie fortan in der weltweiten Ökumene immer wieder zusammen-treffen würden.

Was am Ende theologisch zu reflektieren bleibt ist die Tatsache, wie wenig im Grunde in reiner Lehre gefärbte Theologie ausgerichtet hat. Nachdenklich macht auch, daß nicht einmal der gemeinsame Empfang von Geschenken und ökumenischer Hilfe die Basis für eine ökumenische Zeugnis und Dienstgemeinschafft geworden ist, die so oft beschworen wurde. Erst angesichts der Not anderer, denen aus Dankbarkeit geholfen werden sollte, ist eine fast vorbehaltlose Diakonia in Koinonia möglich geworden.

Eine solche Skizze zeigt, wieviel wir noch zu lernen haben. Geschichte der Kirche Christi kann nicht nur aus der Perspektive derer betrachtet werden, die die personellen und finanziellen Ressourcen haben, sich darzustellen und ihre Erfahrungen zu publizieren. Es gibt neben der 'veröffentlichten' Geschichte auch noch eine verborgene. Ökumenische Diakonie kann morgen auch heißen, dem Partner das Wort ermöglichen, seine Stimme in die Diskussion einbeziehen, seine Erfahrungen – auch wenn sie nicht immer angenehm sind – zu respektieren und die Geschichte ohne Vorurteile aufzuarbeiten.

Podiumsdiskussion zum Thema "Christliche Friedenskonferenz" (CFK)

Gesprächsteilnehmer: Waldemar Brenner (BFeG), Prof. Dr. Carl Jürgen Kaltenborn (BEFG), Alfred Kocab (Ev. Kirche der Böhmisches Brüder), Carl Ordnung (EmK)¹

Gesprächsleitung: Dr. Ulrike Schuler (EmK)

Einführung zum Thema 'Christliche Friedenskonferenz'

von Ulrike Schuler

1. Vorbemerkungen zur Themenwahl

Folgende Aspekte haben dazu bewogen, das Thema Christliche Friedenskonferenz (CFK) für eine Podiumsdiskussion anlässlich unseres Herbstseminars in Prag auszuwählen:

a) erschien es als hilfreich, die theoretischen Ausführungen zur 'Oral History' als Methode der Zeitgeschichtsforschung in praktischer Anwendung vorzustellen;

b) war ein Thema zu wählen, das sowohl für die Zeitgeschichtsforschung relativ neu und unerforscht ist, als auch mit dem Ort unserer Tagung in Bezug steht – diese Kriterien erfüllt die Bewegung (Prager) Christliche Friedenskonferenz uneingeschränkt; und

c) sollte das Thema auch die Fragen der Arbeitsgruppe 'Geschichte der Freikirchen in der DDR 1945-1990' aufgreifen, wie die zum Verhältnis von Kirchen bzw. christlichen Gruppierungen und Staat, zu Möglichkeiten und Gefahren politischer Einflußnahme auf Organisationen von Christen², Chancen und Grenzen politischer Mitverantwortung und Mitarbeit als Christen in einem sozialistischen (kommunistisch/atheistischen) Staat.

Die Frage,

– ob ein Christ mit einem Regime, dessen Staatsidee auf einer marxistisch-leninistischen (also atheistischen) Ideologie basiert, kooperieren darf (wobei er sich zwangsläufig kompromißbereit zu arrangieren hat),

– ob er es vielleicht aus theologischen Erwägungen heraus sogar muß (gemäß einer möglichen Interpretation von Röm. 13), oder

– ob im Bewußtsein der Gefahren, christliche Grundsätze preiszugeben und mit dem Hinweis auf die 'Kirche unter dem Kreuz' jegliche Zusammenarbeit zu

1 Prof. Dr. Jaroslav Ondra, der erste Generalsekretär der CFK (1961-1969), hatte seine Teilnahme an der Podiumsdiskussion zugesagt, nahm aber aus ungeklärten Gründen dann nicht daran teil.

2 Ich spreche hier bewußt nicht von 'kirchlichen' Organisationen, da es sich bei der CFK um einen Zusammenschluß von Christen handelt (Personen, Kirchengemeinden, aber auch Kirchen), die an den Konferenzen als Privatpersonen wie auch offiziell als Kirchenvertreter (Delegierte oder Beobachter) teilgenommen haben.

verweigern ist, bleibt ungebrochen aktuell und brisant³. In West-Deutschland wurde bislang die Beantwortung dieser Frage überwiegend bestimmt von einem christlich-bürgerlichen, antikommunistischen Denkschema und dementsprechend negativ beantwortet. Heute bietet sich den Zeitgenossen die Chance, eine solche mehr oder weniger 'theoretisch' gefaßte Entscheidung aufgrund von realen Erfahrungen (praktizierter Koexistenzen, Kooperationen oder Widerstände der Kirchen im sozialistischen Staat) erneut zu reflektieren. Durch aufmerksames Hinhören und eine sorgfältige Analyse könnte schließlich auch basierend auf den Facetten von Erfahrungswerten eine Ethik des Politischen entwickelt werden.

Unbestritten bot die CFK-Bewegung in einer sich gesellschaftspolitisch verschärfenden Phase der existentiellen Ängste und Bedrohungen des 'Kalten Krieges' Christen in Ost und West ein Forum⁴, in dem überkonfessionell und übernational gemeinsam nach einer Orientierung für politisches Handeln gerungen werden konnte und wurde. Welchen Spielraum ihr v.a. die äußeren politischen Entwicklungen hierfür boten bzw. ließen und inwieweit dieser Spielraum von ihren Mitgliedern ausgeschöpft bzw. gerade durch deren zunehmende politische Polarisierung einseitig ausgefüllt und damit auch weiter verengt wurde, ist differenziert zu untersuchen.

Für den VEEGT ist neben dem Informationsbedarf über Organisationsstruktur, Arbeitsschwerpunkte und Arbeitsweisen der CFK sowie einem analytischen Forschungsinteresse zu Handlungsmodalitäten dieser ökumenischen Friedensbewegung die Frage nach der Involvierung von Freikirchen in diese Bewegung von Interesse. Beispielsweise Vertreter der Evangelischen Gemeinschaft wie auch ihrer Schwesterkirche, der Bischöflichen Methodistenkirche, mit der sie sich 1968 zur heutigen Evangelisch-methodistischen Kirche vereinigt hat, waren mindestens bis Ende der 60er Jahre Mitglieder der CFK⁵ und Teilnehmer der Allchristlichen Friedensversammlungen (ACFV)⁶ in bewußter Entscheidung für

3 Den Fragen einer 'Biblichen Ethik des Politischen' wird die Herbsttagung des VEEGT gewidmet werden (22.-24.9.1998 am Theologischen Seminar der EmK in Reutlingen).

4 Die CFK-Bewegung war bis Ende der sechziger Jahre in bezug auf die konfessionelle Involvierung ihrer Mitglieder breitenwirksamer als der Ökumenische Rat der Kirchen in Genf. In ihr arbeiteten beispielsweise auch die Orthodoxen Kirchen von Anfang an verantwortlich mit wie auch später zunehmend Kirchen der sog. Zweidrittelwelt.

5 Es ist sprachlich zwischen den ersten 'Christlichen Friedenskonferenzen' (1958, 1959, 1960), der Bewegung 'Christliche Friedenskonferenz' (CFK) und ihren ab 1961 alle drei bis vier Jahre abgehaltenen Tagungen, den 'Allchristlichen Friedensversammlungen' (ACFV), zu differenzieren.

6 Hierzu müßten die Quellen noch einmal spezifisch gesichtet werden. Hinweise sind bereits der Darstellung der Geschichte der Ostdeutschen Jährlichen Konferenz (OJK) der EmK zu entnehmen (Eine offene Flanke zur Welt, BGEMK 46. Stuttgart 1997; darin: Bericht von Carl Ordnung, S. 23-26; s.a. Zeittafel im Anhang, S. 301-307)

Zum Status dieser Teilnehmer der ACFV müßte genauer überprüft werden, ob beispielsweise die Superintendenten der EG (Falk; Eckstein) oder der Bischof der BMK (Wunderlich) als offizielle Delegierte ihrer Kirche reisten (Ordnung berichtet von einer „offiziellen Vertretung“ der BMK, s.u.). Zumindest hatte ihre Teilnahme aufgrund ihrer kirchlichen Stellung einen offiziellen

eine gesellschaftspolitische Mitverantwortung für einen Staat, in den sie sich von Gott gestellt sahen⁷. Sie beteiligten sich an diesem „Versuch einer theologischen Standortbestimmung für ein politisches Handeln in bewußter christlicher Verantwortung“, wie Helmut Pohl das Hauptziel der ersten ACFV in einem Bericht an Bundesleitung des BEFG charakterisiert hat⁸. Auch Baptisten waren auf jenen Versammlungen mit einer größeren Teilnehmerzahl vertreten⁹, der BFeG lehnte offiziell eine Mitarbeit ab¹⁰.

In der Literatur ist nur spärlich etwas über die CFK zu finden. Auch in Fachkreisen ist die Geschichte dieser Bewegung und ihrer Organisation noch weitgehend unbekannt, wenngleich 'Insider' unmittelbar nach der Wende ihre Geschichtsaufarbeitung vorgenommen, schriftlich fixiert und veröffentlicht haben¹¹. Auch liegen Informationsschriften der CFK über ihre Geschichte und Arbeitsgebiete aus den 70er und 80er Jahren vor¹².

Was außerhalb dieses Kreises der unmittelbar Betroffenen bekannt ist, wird weitgehend aus westlicher Perspektive vom Wissen um die politische Polarisierung der CFK (Friedenssicherung durch ausschließliche Orientierung am 'real-existierenden Sozialismus') und tendenziell durch die Bewertung des gesellschaftspolitischen Umbruchs seit 1989 bestimmt¹³. Die Übernahme einer Kategorisierung aufgrund von Verfassungsschutzberichten¹⁴ beispielsweise als

Charakter. Die „inoffiziellen“ Mitglieder der CFK können zumindest als Multiplikatoren in ihren Kirchen und Gemeinden angesehen werden (wie z.B. Ordnung, der vor der „Konferenz“ seiner Kirche berichtete).

7 Die von mir in meiner Dissertation zur Frage der gesellschaftspolitischen Standortfindung der OJK der EG im sozialistischen Staat analysierten Quellen belegen diese Aussage.

8 Helmut Pohl, Bericht über die Allchristliche Friedenskonferenz in Prag, 13.-18. Juni 1961, erstattet der Bundesleitung in München, 24.-26. Oktober 1991, S. 7 (der Bericht wurde in überarbeiteter Form im Organ des BEFG, 'Die Gemeinde' Nr. 31 und 32/1961 abgedruckt).

9 In seinem Bericht an die Bundesleitung spricht Pohl von 662 Teilnehmern und listet die konfessionelle Herkunft wie folgt auf: „Lutheraner, Reformierte, Baptisten, Methodisten, Mennoniten, Quäker, Russisch-Orthodoxe, Römisch-Katholische, Griechisch-Orthodoxe, Äthiopische-, Syrische- und zahlreicher autokephale Kirchen des Orients“ (ebd. S.6); es seien 25 Baptisten aus 11 Ländern angereist (ebd.).

Von den ca. 1.000 Teilnehmern der II. ACFV ordnet Pohl 249 „Freikirchen aller Schattierung“ zu, davon allein 105 Methodisten und 50 Baptisten (Ders., 'Mein Bund ist Leben und Frieden'. Eindrücke von der 2. Allchristlichen Friedenskonferenz in Prag, 28.6.-3.7.1964, S. 8 f).

10 S. Ausführungen hierzu von Waldemar Brenner.

11 Carl Ordnung, Zur Geschichte der CFK. Thesen für die Klausurtagung des Regionalausschusses der CFK in der DDR. In: Ders., Beiträge für die Christliche Friedenskonferenz 1978-1992. Leipzig 1992, S.72-74; Ders., Überlegungen zur thematischen Arbeit der außerordentlichen ACFV (Okt.1991). In: Ebd. S. 80-83; so auch: Brigitte Kahl, Thilo Steinbach u. Peter Zimmermann, CFK – Wo kommen wir her – wohin wollen wir. Kein Konsens-, sondern ein Diskussionspapier zur Regionalkonferenz 1989 (Okt. 1989). In: Ebd., S. 95-100.

12 S. Quellen- und Literaturverzeichnis im Anhang an die 'Historische Einführung'.

13 Diese Gefahr einer 'Geschichtsdeutung' benennt auch Krebs in seinem Artikel: 'Kairos' Europa – Perspektiven einer veränderten CFK in Europa (In: Weißenseer Blätter 5/1990, S. 43-47).

14 Laut Zobelitz wurde die CFK „immer vom Verfassungsschutz beobachtet“ (Louis von Zobelitz, Die Christliche Friedenskonferenz am Scheideweg – Ende oder neuer Anfang? In: Jungel Kirche 3/1990, S. 148).

„kommunistisch gesteuerte Organisation“¹⁵ hemmt die ernsthafte Beschäftigung mit der CFK. Anstatt sorgfältig ihre verschiedenen Arbeitsbereiche zu eruieren und darzustellen, zwischen Fehlentscheidungen wie auch Fehlentwicklungen und positiv Bewirktem sowie den Bedingtheiten ihres geschichtlichen Wirkens analytisch zu differenzieren, werden im Zuge des Scheiterns des realexistierenden Sozialismus' die mit ihm verflochtenen Organisationen (hier die CFK) bewertet und pauschal mit abqualifiziert. Dieses Urteil blockiert die gemeinsame historische Lernfähigkeit bei vorschneller einseitiger Schuldzuweisung. Sie behindert auch die dringend notwendige Weiterarbeit an der Eruierung von Möglichkeiten der Partizipation von Christen an einer effektiven (auch politisch wirksamen) Friedensarbeit – der ungebrochen aktuellen Thematik der CFK.

Bei den Recherchen zur Einarbeitung in die CFK-Thematik war auffällig, daß Äußerungen hierzu nur zurückhaltend und vorsichtig gemacht wurden, es wurde sogar vor einer derzeitigen Thematisierung gewarnt. Maßgeblicher Grund für diesen Argwohn war die Organisationsstruktur der CFK, in der v.a. nach 1968 die Kirchen der sozialistischen Ostblockländer (auch der Länder Lateinamerikas, Asiens und Afrikas) als staatlich subventionierte Kirchen Mitglieder waren. Insofern war eine staatliche Indoktrinierung (oder – wie Kocáb sich ausdrückt – „Infiltrierung“) zweifellos möglich und wurde auch versucht, wie Unterlagen der Staatssicherheit belegen¹⁶. Somit geraten diejenigen, die über ihre verantwortliche Mitarbeit in der CFK berichten, in Gefahr, als „Kollaborateure“ verdächtigt zu werden, wobei die Ernsthaftigkeit ihres redlichen Bemühens und der Wert der von ihnen geleisteten Arbeit infragegestellt wird¹⁷. Gleichzeitig wird ihnen die Chance einer differenzierten Darlegung der Zusammenhänge – auch ihrer Implikationen – verwehrt wird. Schon deshalb erschien es als angezeigt, auch im VefGT ein Forum zum aufrichtigen Informationsaustausch zu bieten, das auch dem Andersdenkenden und -handelnden die Möglichkeit zur Erläuterung seiner Positionen eröffnet wie auch umgekehrt – dem Außenstehenden – eine Perspektivenerweiterung ermöglicht.

15 KiS 6/83, S. 9 (Vorbemerkungen der Redaktion der KiS zu einem Artikel von Detlef Urban über die CFK). In ähnlicher Beurteilung führt Kocáb (als Osteuropäer) in seinem Aufsatz über Hromádka u.a. zur CFK aus: „Sie war von Anfang an ein Kind des Kompromisses zwischen einer Gruppe von Christen und dem kommunistischen Establishment, wobei es den Christen mehr um das Gespräch und den Kontakt untereinander über die Grenzen des Eisernen Vorhangs hinweg ging und dem staatlichen Establishment um die Nutzung dieses Konferenzkanals für die Infiltrierung der Kirchen und besonders der kirchlichen Weltgremien durch das politische Gedankengut der imperialen sowjetischen Weltmacht“ (Alfred Kocáb, *Der umstrittene Zeuge* – J.L. Hromádka. In: *Kirchen und sozialistischer Staat. Umbruch und Wandel 1945-1990*. Prag 1995, S. 71; s. auch seine gleichlautenden Ausführungen weiter unten).

16 Kocáb hat bei seiner Archivarbeit Stasi-Unterlagen hierzu ermittelt und anlässlich der Podiumsdiskussion vorgelegt. Einige Quellen sollten für diese Veröffentlichung übersetzt und abgedruckt werden – was jedoch nicht rechtzeitig erfolgen konnte.

17 Diese Vorgehensweise provoziert die Frage, ob demnach Christen nur im konfrontativen Gegenüber zur gesellschaftspolitischen Ordnung, in der sie leben und agieren, eine kritische und zuverlässige (bibelorientiert 'treue') Handlungsfähigkeit erlangen können!

Die Tatsache, daß sich in der Bewegung CFK Christen aus aller Welt über konfessionelle und nationale Grenzen hinaus mit dem Ziel der Friedenswahrung und -sicherung zusammengefunden und das Bewußtsein gesellschaftspolitischer Mitverantwortung in ihren Ländern durch die Arbeit in Regionalausschüssen weitergetragen haben, ist zumindest für die sechziger Jahre in ihrer politischen Dimension einmalig. Daß die CFK aufgrund ihrer Organisationsstruktur und der weltweiten gesellschaftspolitischen Veränderungen mit ihrem hochpolitischen Anliegen in den Sog der Blockbildungen geriet, liegt m.E. nicht allein in ihrer Verantwortung: Der Rückzug westeuropäischer Mitglieder und Teilnehmer aus der Mitarbeit in der CFK nach den Ereignissen im Umfeld des Prager Frühlings 1968¹⁸ hat zu dieser Polarisierung ebenso schuldhaft beigetragen wie die Tatsache, daß die CFK in dieser zunehmenden sozialistischen Isolierung ihre Friedensbemühungen ausschließlich und in Übereinstimmung zur Politik Moskaus im Modell der 'friedlichen Koexistenz' sah und Infragestellungen nicht zuließ; Friedenswahrung und -sicherung wurden nur dem politischen System des Sozialismus' zugetraut, während dem Kapitalismus als menschenverachtend, imperialistisch, marktwirtschaftlich/ausbeuterisch die Friedensfähigkeit abgesprochen wurde¹⁹.

Bemerkenswert sind m.E. unmittelbar nach der Wende und des Offenbarwerdens der 'entarteten' sozialistischen Staatsmacht der DDR Wille und Fähigkeit verantwortlicher CFK-Mitglieder zur kritischen Auseinandersetzung mit den Modalitäten ihrer Arbeit. Das bekenntnishafte Aussprechen konkreter Fehlentscheidungen und Fehlentwicklungen der vom Konfrontationsdenken des Kalten Krieges geprägten CFK als Schuld, der Wille zur Buße und verantwortungsvollen Weiterarbeit²⁰ haben – wenn auch leider bislang wenig beachtet – den Beginn einer konstruktiv-kritischen Aufarbeitung der Geschichte der CFK begründet und den Weg zu einer dringend nötigen Weiterarbeit gewiesen.

18 Ausgelöst durch die theoretische Beschäftigung mit dem Phänomen des den Frieden bedrohenden Kalten Krieges kam es innerhalb der CFK zu unterschiedlichen Ursachenbeschreibungen (Bedrohungen von seiten kapitalistischer und sozialistischer Gesellschaften) und in der Folge zu verschiedenen Lösungskonzepten (friedliche Koexistenz – alternative Sozialismuskonzepte). Die Suche nach dem sog. 'Dritten Weg' wurde von der Mehrheit zugunsten des 'Friedlichen-Koexistenz-Modells' abgelehnt, so daß sich v.a. die Westeuropäer von der CFK zurückzogen (vgl. hierzu Zobeltitz, a.a.O., S. 148; s.a. Carl Ordnung, Christen im Ringen um eine bessere Welt. Hefte aus Burgscheidungen, H. 179. Berlin 1971, S. 17f).

19 Carl Ordnung erläuterte die Beweggründe, die sich auch aufgrund der weltpolitischen Lage und Entwicklungen untermauern ließen und zu dieser heute als solche erkannten Fehleinschätzung führten sowohl in der Zeit selbst, Anfang der siebziger Jahre (Ordnung, Christen im Ringen um eine bessere Welt, bes. S. 17-25) als auch im Rückblick nach der Wende (Ders.: Überlegungen zur thematischen Arbeit der außerordentlichen ACFV. Oktober 1991. In: Ders., Beiträge zur CFK, S. 80-83).

20 Vgl. Anm. 11.

2. Historische Einführung: 'Christliche Friedenskonferenz' (CFK) – Von der Bewegung zur bewegten Organisation

Die erste Christliche Friedenskonferenz in Prag 1958 fiel in die gesellschafts-politisch international äußerst angespannte Situation des anhaltenden Kalten Krieges, eines bedrohlichen atomaren Wettrüstens – dem Auf- und Ausbau eines „Gleichgewichts des Schreckens“²¹.

Immer neu aufbrechende Krisenherde und das Interesse der Weltmächte, hierin intervenierend Einfluß zu nehmen, wie der Korea-Krieg 1950-1953, die Aufstände in Polen und Ungarn 1956, der Suezkonflikt im gleichen Jahr, der Ausbruch des Vietnamkrieges 1957, Unabhängigkeitsbestrebung afrikanischer Staaten gegenüber ihren Kolonialmächten²² sowie die ungeklärte Deutschlandfrage schürten die Angst vor einem erneuten Weltkrieg unvorstellbaren Ausmaßes.

Am 4./5.10.1957 trafen sich Theologen der Comenius-Fakultät der Böhmi-schen Brüder (Prag) und der Slowakischen Theologischen Fakultät (Bratislava) in Modra bei Bratislava, um über eine theologische Stellungnahme angesichts der atomaren Bedrohung sowie über den Frieden als ökumenischen Auftrag zu diskutieren. Im Bewußtsein ihrer theologischen und sozialen Verantwortung für Frieden und Gerechtigkeit standen die Initiatoren der Zusammenkunft in der Tradition der böhmischen Brüder. Nach einer weiteren Tagung im Dezember 1957 wurde der Tschechoslowakische Ökumenische Rat beauftragt, zu diesem Thema einen ökumenischen Weltkongreß einzuberufen.

Zur gleichen Zeit wurde auch in westlichen Kirchen und v.a. von den Kirch-lichen Bruderschaften die Frage der atomaren Bedrohung auf Tagungen disku-tiert²³, wobei die Frage der politischen Mitverantwortung der Christen z.B.

21 Extreme Spannungen durch gegenläufige Entwicklungen wie einerseits militärische Expansion der Weltmächte (Wiederaufrüstung Deutschlands: 1955 Aufnahme der BRD in NATO, DDR in Warschauer Pakt), Kernwaffenversuche in Atmosphäre, Weltraum und unter Wasser, atomare Aufrüstung und forcierte Weiterentwicklung von Waffensystemen (z.B. 1955 Erprobung mit Langstreckenraketen ausgerüsteten U-Booten), bei andererseits gleichzeitigen Abrüstungsverhandlungen (1955 Genfer Gipfelkonferenz bewirkt atomare Abrüstung und Truppenreduzierung; ergebnislose Abrüstungsverhandlungen London 1956/1957, Genf 1958/1960); 1957 Gründungen der Europäischen Atomgemeinschaft 'Euratom' (Zusammenarbeit zur friedlichen Verwendung der Atomkraft) und der internationalen Atomhilfe-Organisation 'IAEA' (intern. Behörde, der Verantwortung für das spaltbare Material übertragen wurde).

22 Ab 1960 erklärten die einzelnen afrikanischen Staaten geballt ihre Unabhängigkeit.

23 Erklärungen wie beispielsweise die der Kirchlichen Bruderschaft im Rheinland und Westfalen vom März 1957 und später auch die Frankfurter Theologische Erklärung der Konferenz der Kirchlichen Bruderschaften vom 4.10.1958 (nach der ersten CFK-Tagung, offensichtlich durch sie und die Teilnehmer beider Tagungen inspiriert) mit einer deutlichen Verneinung des militärischen Gebrauchs atomarer Kräfte zeigen die politische Dimension dieser theologischen Stellungnahmen. Sie wurden – auch im Ausland – als wichtiger Beitrag zur ökumenischen Diskussion und „bedeutsamer Schritt in der christlichen Friedensarbeit“ bewertet (so Wirth, Zur Geschichte der CFK, S. 36; voller Wortlaut dieser Erklärungen S. 20 und 36 f.).

durch Verwerfung staatlicher Machtandrohung und -ausübung (wie etwa durch Massenvernichtungsmittel) die Gemüter erhitzte²⁴.

An die für politische Fragen sensibilisierten Geistlichen und Kirchenmänner im Osten und Westen erfolgte nun die Einladung des Ökumenischen Rates der Tschechoslowakei, zu einer Christlichen Friedenskonferenz nach Prag zu kommen.

Vom 1. bis 4. Juni 1958 fand die erste Tagung der Bewegung Christliche Friedenskonferenz in Prag statt. In ihrem Selbstverständnis stellte sie sich in die Traditionslinie des „Weltbundes für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen“²⁵, der 1928 – also genau 30 Jahre zuvor – in Prag eine ökumenische Friedenskonferenz mit ca. 300 Delegierten aus 31 Staaten abgehalten hatte. Zudem hatte Dietrich Bonhoeffer 1934 als Jugendsekretär dieses Weltbundes in seiner „Rede von Fanö“ dazu aufgefordert, ein „internationales christliches Friedenskonzil“ einzuberufen – ein unerfüllter Aufruf, der aber im Bewußtsein geblieben war. Das Nicht-Zustandekommen eines ökumenischen Weltkonzils (auch in der Folgezeit) kann nicht nur auf die weltpolitische Lage zurückgeführt werden, sondern lag auch an den konfessionellen Uneinigkeiten der Christen untereinander²⁶.

Hromádka und Bohuslav Pospisil²⁷, die als Initiatoren der Christlichen Friedenskonferenz gelten²⁸, brachten ihre Erfahrungen aus der Weltbundarbeit sowie Anregungen, die sie aus den Schriften Bonhoeffers gewonnen hatten, mit in die CFK-Arbeit ein²⁹.

24 Zur Reaktion auf die 'Frankfurter Erklärung' und die Diskussion um eine politische Ethik der Christen/Kirchen s. Günther van Norden, Das 20. Jahrhundert. Quellen zur Rheinischen Kirchengeschichte Bd. V. Düsseldorf 1990, S. 383; Johannes Rau, Die rechts- und sozialstaatliche Demokratie als Aufgabe der Christengemeinde – Von der Barmer Theologischen Erklärung zur Demokratie-Denkschrift der EKD. In: Willi Brandt, Helmut Gollwitzer u. Johann Friedrich Henschel (Hg.): Ein Richter, ein Bürger, ein Christ. Festschrift für Helmut Simon. Baden-Baden 1987, S. 1.002).

25 Auf diese Traditionslinie wird in den historischen Darstellungen der CFK übereinstimmend Bezug genommen. Dieser Weltbund war der erste internationale ökumenische Zusammenschluß christlicher Kirchen. Er wurde 1914 bei Ausbruch des ersten Weltkrieges in Konstanz gegründet und löste sich 1948 nach Gründung der Ökumenischen Rates der Kirchen auf.

26 Es ist daran zu erinnern, daß die Orthodoxen Kirchen (wie auch die Römisch-Katholische Kirche) sich bei der Gründung des ÖRK gegen eine Mitarbeit entschieden hatten, erst 1961 – sicherlich auch bewirkt durch Erfahrungen in der CFK – den Antrag stellten, in den ÖRK aufgenommen zu werden (s. hierzu Wirth, Zur Geschichte der CFK, S. 66 f).

27 Pfarrer Dr. Bohuslav Pospisil (†1959) war Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Tschechoslowakei.

28 Nach Ordnung verhalf Hromádka der Bewegung zur ihrer prägenden „geistlichen Profilierung“ (Ordnung, Christen im Ringen, S. 10).

29 S. hierzu ebd. S. 8.

Der Einladung zur ersten Tagung der CFK folgten schließlich 45 Kirchenmänner (überwiegend Theologen) aus neun Ländern Ost- und West-Europas³⁰. Sie kamen mit dem Ziel, ihre Stimme gemeinsam gegen das atomare Wettrüsten zu erheben und kompromißlos Maßnahmen zur Erhaltung des Weltfriedens zu fordern. Prominente deutsche Persönlichkeiten unter den Teilnehmern waren die Professoren Heinrich Vogel, Werner Schmauch, Hans Urner, Emil Fuchs, Hans-Joachim Iwand, Gerhard Burkhardt, Helmut Gollwitzer sowie Oberkirchenrat Heinz Kloppenburg und Kirchenpräsident Martin Niemöller. Sie vertraten die Positionen der Kirchlichen Bruderschaften, wie sie in der – auch politischen – Dimension der Barmer theologischen Erklärung (1934), im Stuttgarter Schuldbekenntnis (1945), dem Darmstädter Wort (1947) artikuliert worden waren.

Hromádka³¹ resümierte die Intention der Konferenzteilnehmer wie folgt:

„Als Theologen und Kirchenmänner sind wir versammelt, um unsere Theologie zu überprüfen, unsere theologischen und ethischen Kategorien zu revidieren und zu fragen, ob unsere Theologie in der geistigen Tiefe der Propheten und Apostel eingewurzelt ist oder ob sie nicht zu einer Art menschlicher Ideologie geworden ist“³².

Die erste Christliche Friedenskonferenz schloß mit einer Botschaft an die Christenheit: einem Appell zur Schaffung atomwaffenfreier Zonen, zur Ächtung und Zerstörung aller Massenvernichtungsmittel und mit dem Aufruf zu einem Treffen aller führenden Staatsmänner³³.

Während in den beiden folgenden Jahren – 1959 und 1960 – jeweils eine weitere Versammlung der CFK mit wachsender Teilnehmerschaft und Internationalität stattfand³⁴, tagten in der Zwischenzeit sogenannte „Fortsetzungsausschüsse“³⁵.

30 2 Bulgarien, 4 BRD, 7 DDR, 4 Polen, 1 Rumänien, 1 Südafrikanische Union, 5 Ungarn, 6 UdSSR, 15 CSR (Teilnehmerliste s. Wirth, Günter: Zur Geschichte der Christlichen Friedenskonferenz. Prag 1988, S. 26 f).

31 Josef L. Hromádka (1889-1969): Theologiestudium in Wien, Bonn, Basel, Heidelberg, Aberdeen; ordiniert Pfarrer der Luth. Kirche; im Ersten Weltkrieg Feldgeistlicher, dann Pfarrer in Böhmen; 1920 Prof. für Syst. Theologie in Prag; 1939 Emigration in die USA, Professur für Apologetik und Ethik in Princeton; 1947 Rückkehr nach Prag, Prof. und Dekan der Comenius-Fakultät; ab 1954 Mitglied des Zentral- und Exekutiv-Ausschusses des ÖRK; Mitglied des ZA des Weltfriedensrates, ab 1957 Vizepräsident des Ref. Weltbundes; Mitbegründer der CFK (vgl. hierzu: Kocáb, Alfred: Der umstrittenen Zeuge – J.L. Hromádka. In: Kirchen und sozialistischer Staat. Umbruch und Wandel 1945-1990. Prag 1995, S. 65-74; Smolík, Josef: Josef L. Hromádka – Biographische Skizze. In: Josef L. Hromádka. Leben und Werk des Tschechischen Theologen. Begegnungen 4/89, S. 5-19).

32 Josef L. Hromádka, Aufgabe und Zeugnis (1958). In: 25 Jahre Christliche Friedenskonferenz. Stimmen für die Abrüstung. Budapest 1983, S. 19.

33 „[...] Angesichts der tödlichen Gefahr, die die Menschheit bedroht, laßt uns dafür eintreten und unsere Regierungen bitten, daß zur Entspannung eine atomwaffenfreie Zone errichtet wird, daß die Atomwaffenversuche eingestellt, alle Massenvernichtungsmittel geächtet und zerstört werden und daß die Staatsmänner zur Lösung der Weltprobleme bald auf höchster Ebene zusammentreten [...]“ (Botschaft der CFK. In: Wirth, Zur Geschichte der CFK, S. 25).

34 1959 nahmen 92 Persönlichkeiten aus 16 Staaten teil (Wirth, Zur Geschichte der CFK, S. 39), 1960, „220 Delegierte und Gäste aus 26 Ländern sowie Westberlin, darunter 31 Metropolen,

1958 bis 1961 war es die vordringlichste Aufgabe der Bewegung, sich als Christen unterschiedlicher Konfessionen und Nationen gemeinsam für Abrüstung, Verbot von Kernwaffen, Überwindung des Kalten Krieges, Schaffung von Vertrauen, Verständigung zwischen Christentum im Osten und Westen einzusetzen und gleichzeitig ein Weltkonzil vorzubereiten.

Schließlich kamen vom 13. bis 18. Juni 1961 die „I. Allchristliche Friedensversammlung“ (ACFV)³⁶ mit ca. 670 Teilnehmern aus allen Teilen der Welt in Prag zusammen³⁷. U.a. wurde auf dieser Weltkonferenz ein Statut verabschiedet. Wenngleich die CFK zu ihrem Selbstverständnis bis heute betont, daß sie „keine Organisation im eigentlichen Sinne, [...] alle streng administrativ-organisatorischen Formen, ihr fremd und sie „eine Bewegung“³⁸ sei, so hatte sie doch mit einem 1961 erstellten Statut Organisationsstrukturen festgelegt. Hiernach wurde ein „Internationales Sekretariat“ mit Sitz in Prag eingerichtet, verschiedene Arbeitsausschüsse³⁹ und Studienkommissionen⁴⁰ mit fest umrissenen

Erzbischöfe und Bischöfe, darunter 38 Theologieprofessoren und [...] 'einige Vertreter von ökumenischen Gremien als offizielle Beobachter: Weltkirchenrat, Reformierter Weltbund, Luthertischer Weltbund, Konferenz Europäischer Kirchen'“ u.a. (ebd. S. 51).

- 35 Arbeitsausschüsse in kleiner Besetzung, die das Tagungsthema vertieften und die folgende Tagung vorbereiteten.
- 36 Erläuterung zum Namen ACFV: der Terminus „Konzil“ konnte angesichts des angekündigten II. Vatikanischen Konzils der Römisch-Katholischen Kirche nicht benutzt werden (so Wirth, Zur Geschichte der CFK, S. 41), auch der Begriff „Ökumenisch“ durfte hinsichtlich des Verdachts einer östlichen „Gegenökumene“ zum ÖRK nicht angewandt werden.
- 37 Wirth zitiert den Pressebericht von Heinz Klopphaus hierüber in 'Junge Kirche' 7/1961 (Wirth, Zur Geschichte der CFK, S. 63).
- 38 Mein Bund ist Leben und Frieden. Vorbereitungsheft zur Zweiten Allchristlichen Friedenskonferenz 1964, S. 18. So auch in der Arnoldshainer CFK-Erklärung von 1990 in der die Bedeutung, „eine 'permanent tagende Konferenz'“ sein zu wollen, ausdrücklich betont wird. Hiernach will die CFK eine „globale und radikale Bewegung“ sein, die auch „die Freiheit zur Zusammenarbeit mit anderen Glaubensrichtungen und Ideologien nutzen“ könne, wobei sie sich ihrer eigenen theologischen Basis bewußt sein müsse (Abschlußerklärung des Arbeitsausschusses der Christlichen Friedenskonferenz (CFK) in Arnoldshain (18.-22. Juni 1990). In: Junge Kirche 10/1990, S. 584).
- 39 Ein sechzehnköpfiger Arbeitsausschuß mit Theologieprofessoren und Kirchenvertretern tagt mindestens viermal im Jahr, um die internationale Lage zu besprechen und sie auf Grund des Evangeliums zu analysieren (s. Mein Bund ist Leben und Frieden. Vorbereitungsheft zur Zweiten Allchristlichen Friedensversammlung 1964, S. 23 – hierin auch Erläuterungen zur Organisationsstruktur der CFK insgesamt). Ein „Beratender Ausschuß“ mit 120 Mitgliedern aus den Kirchen der ganzen Welt kommt mindestens einmal jährlich zusammen, „bespricht die Weltlage im Sinne der Grundsätze für die Arbeit der Bewegung und sucht und empfiehlt weiter wirksame Wege, um die Ziele der Bewegung zu erreichen“ (ebd.). Er hat auch die Arbeit der verschiedenen Organe zu beurteilen (ebd. S. 20).
- 40 Die Studienkommissionen haben die Aufgabe „besondere theologische Probleme von praktischer Bedeutung“ in „Vorbereitung der weiteren ACFV“ zu bearbeiten (s. ebd. S. 20). Ihre Themen-Schwerpunkte vermitteln einen Eindruck von der Spannbreite der Anliegen der CFK: Studienkommission für Friede und Gerechtigkeit, Freiheit, Kalter Krieg, neue Staaten, die Deutschlandfrage, Mißbrauch des Christentums, Abrüstung, die Ökumene, Friedensdienst der Jugend, Informationskommission. In den folgenden Jahren wurden einzelne Kommissionen zusammengelegt oder – aktuellen Problemen entsprechend – andere berufen (vgl. hierzu: Eckhard Schülzgen, Schwerpunkte der Arbeit der CFK. In: Gerhard Bassarak (Hg.), Die Christliche Frie-

Aufgaben etabliert, Rechte und Pflichten der Mitglieder der CFK sowie die Finanzierung der Arbeit festgelegt. Prof. Dr. Josef Hromádka wurde als Präsident und Prof. Dr. Jaroslav Ondra als Generalsekretär gewählt.

Im Statut der Christlichen Friedenskonferenz heißt es über Wesen und Aufgaben der CFK:

„Die Christliche Friedenskonferenz ist eine internationale Bewegung von Christen – Theologen, Geistlichen und Laien – die aus Überzeugung ihres Glaubens in einer Zeit steigender internationaler Spannungen, des Kalten Krieges, gesteigerter Aufrüstung – besonders auf dem Gebiet der Kernwaffen – und der Drohung einer Weltkatastrophe entstand,

- um die Christenheit aufzuwecken, ihre eigene Mitschuld an den beiden Weltkriegen und die Notwendigkeit ihres Einsatzes für den Dienst der Freundschaft, der Versöhnung und der friedlichen Zusammenarbeit unter den Völkern zu erkennen;
- ferner, um alle Kräfte derer, die in der ganzen Welt den christlichen Glauben bekennen, zu gemeinsamen Friedensaktionen zu konzentrieren;
 - schließlich, um Friedensgruppen in einzelnen Kirchen und deren gemeinsamen und tatsächlichen Einsatz für den friedlichen Aufbau der gegenwärtigen menschlichen Gesellschaft zu koordinieren“⁴¹.

Ab 1961 trat die ACFV in Abständen von drei bis vier Jahren zusammen, „um über die weitere Arbeit der Bewegung, die dazu beitragen soll, verlässliche Vorbedingungen für den Weltfrieden zu schaffen, zu beraten und zu bestimmen“ – wie im Statut hierzu ausgeführt wird⁴². In der Zwischenzeit wurde durch die Ausschüsse und Kommissionen die Grundlagenarbeit weitergeführt und über die regionale Basisarbeit vertieft.

Das ursprüngliche von Bonhoeffer formulierte Ziel, ein verbindlich sprechendes Friedenskonzil der christlichen Kirchen einzuberufen, wurde 1983 modifiziert vom Ökumenischen Rat der Kirchen im Bewußtsein eines „Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ thematisiert und als derzeit realistische Konzeption weiterentwickelt⁴³.

In groben Zügen sei – hier abschließend – auf die gravierenden Ein- und Umbrüche innerhalb der Geschichte der CFK hingewiesen:

denskonferenz. Eine kurze Information und Dokumentation. Berlin 1981, S. 11 f; Carl-Jürgen Kaltenborn, Studienarbeit als Herzstück der CFK. In: Ebd. S. 13-15).

41 Aus dem Statut der Christlichen Friedenskonferenz. In: Mein Bund ist Leben und Frieden, S. 22-24.

42 Ebd. S. 23. In folgenden Jahren fanden seither ACFV statt: 1964, 1968, 1971, 1978, 1985, 1991 (außerordentlich).

43 Ordnung erläutert die prozessual zu erreichende Zieltrichtung: „Denn das Hauptziel dieses Prozesses kann nicht ein weiteres Friedenswort sein, sondern die immer umfassendere Einbeziehung von einzelnen Christen, Kirchengemeinden, kirchlichen Gruppen und Gremien um das weltweite Ringen um die Rettung der Menschheit. Die Friedensfrage kann nicht isoliert behandelt werden. Sie ist auf vielfältige Weise mit den anderen globalen Fragen verbunden“ (Carl Ordnung, CFK und Neues Denken (1988). In: Ders., Beiträge für die CFK, S. 60 f).

1969 traten Hromádka und Ondra infolge der Kontroversen um die Intervention der Warschauer Paktstaaten, die den reformerischen Aufbruch des sog. 'Prager Frühlings' beendeten, zurück. Unter der Führung des neuen Präsidenten, des Metropoliten Nikodim, und des neuen Generalsekretärs, dem reformierten Bischof Karoly Toth aus Ungarn⁴⁴, begann eine neue Ära der CFK.

Durch den kritischen Rückzug der westeuropäischen Teilnehmer aus der Mitarbeit in der CFK verlagerten sich bei verstärkter Beteiligung von Kirchen und kirchlichen Organisationen aus osteuropäischen Ländern wie auch aus Asien, Lateinamerika und Südafrika gleichzeitig auch die Themenschwerpunkte. Während sich die Problematisierung von Krisenherden in den sechziger Jahren noch stark an der Lösung der Deutschlandfrage und der europäischen Situation orientierte, konzentrierte sich die Blickrichtung der siebziger und achtziger Jahre stärker auf die Probleme der sogenannten 'Zweidrittelwelt' (Afrika, Asien, Lateinamerika) und die Ursachenforschung zu den Notstände hervorrufenden Erscheinungen des Kolonialismus', Imperialismus', Rassismus', wie auch auf die gesellschaftlichen (sozialistischen) Umstrukturierungen einzelner Länder dieser Kontinente.

Der gesellschaftspolitische Umbruch Europas seit 1989 bedeutete – wie bereits dargelegt – durch die bis dahin einseitige gesellschaftspolitische Orientierung der CFK eine grundsätzliche, existenzielle Infragestellung der Bewegung. Die Rück- und Neubesinnung führte den Arbeitsausschuß der CFK im Juni 1990 zu einer „Abschlußerklärung“ auf ihrer Tagung in Arnoldshain. Hierin heißt es u.a.:

„In ihrer bahnbrechenden ökumenischen Friedensarbeit war die CFK während des Kalten Krieges eine der ersten Brücken zwischen Ost und West. Sie war eine der ersten Stimmen, die Abrüstung und Abschaffung der Kernwaffen verlangten. Die Beziehung zwischen den Ursachen von Kriegen und Konflikten und ungerechten Wirtschafts- und Sozialordnungen wurde in klaren prophetischen Stellungnahmen, die in den armen und unterdrückten Ländern der Zwei-Drittel-Welt große Resonanz fanden, besonders betont. Bemüht um ein besseres Verstehen in der geteilten Welt, bot die CFK ein Forum für den Dialog zwischen Menschen unterschiedlicher Gebiete, Ideologien, Glaubensrichtungen. Wenn die CFK auch speziellen politischen Situationen in der Welt, insbesondere offenen Konflikten, besondere Aufmerksamkeit widmete, so versuchte sie doch stets, ihre Arbeit auf biblische und theologische Vorgaben und Studien zu stützen. Ihr Werk war ein wichtiger Beitrag zum Konzept des 'schalom', zum globalen Frieden in Gerechtigkeit“⁴⁵.

44 Toth wurde nach dem plötzlichen Tod Nikodims durch die Wahl der V. ACFV 1978 dessen Nachfolger.

45 Abschlußerklärung des Arbeitsausschusses der Christlichen Friedenskonferenz (CFK) in Arnoldshain (18.-22.6.1990). In: Junge Kirche 10/1990, S. 583.

Der Arbeitsausschuß sah die ursprüngliche und immer noch aktuelle Aufgabe der CFK, sich für die totale Abschaffung aller Massenvernichtungsmittel einzusetzen, als fortbestehende Triebkraft zur Weiterarbeit. Strukturell müssen – so wird ausgeführt – die Hauptaktivitäten zukünftig jedoch mehr auf kontinentaler und regionaler Ebene erfolgen sowie weiterhin verstärkt in Zusammenarbeit mit der UNO und dem Ökumenischen Rat der Kirchen wie auch anderen ökumenischen Organisationen und Friedensbewegungen. Das Prager Büro bleibe Koordinierungsstelle⁴⁶.

Die außerordentliche ACFV in Celákovice/CSFR im Oktober 1991 bestätigte diese Entscheidung, indem sie den offiziellen Beschluß zur Weiterarbeit der umstrukturierten CFK faßte. Ziel der sich seither als Kontinentalvereinigungen organisierenden CFK ist eine Vernetzung christlicher Friedens- und Basisgruppen sowie eine kontinental-übergreifende Zusammenarbeit als Beitrag zum weltweiten konziliaren Prozeß für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung.

Quellen und Literatur

- Abschlußerklärung des Arbeitsausschusses der Christlichen Friedenskonferenz (CFK) in Arnoldshain (18.-22. Juni 1990). In: Junge Kirche Heft 10/1990, S. 582-585
- Bassarak, Gerhard (Hg.): Die Christliche Friedenskonferenz. Eine kurze Information und Dokumentation. Berlin 1981
- Christliche Friedenskonferenz in der DDR Ökumenisches Basisseminar Königswartha: Beiträge für einen Friedenskatechismus. Basisbrief 1000. Zwischenergebnis 1977-1987
- Josef L. Hromádka. Leben und Werk des Tschechischen Theologen (8.6.1989-26.12.1969). Vorträge einer Tagung in der Ev. Akademie Mülheim/Ruhr. Begegnungen 4/1989
- Kaltenborn, Carl-Jürgen: Die Studienarbeit als Herzstück der CFK. In: Gerhard Bassarak (Hg.): Die Christliche Friedenskonferenz. Eine kurze Information und Dokumentation. Berlin 1981, S. 13-15
- Kocab, Alfred: Der umstrittene Zeuge – J.L. Hromádka. In: Kirchen und sozialistischer Staat – Umbruch und Wandel 1945-1990. Referate und Fachvorträge des 7. Internationalen Kirchenarchivtags. Prag 1995, S. 65-74
- Kraft, Dieter: Die Bedeutung der Christlichen Friedenskonferenz für die theologische Arbeit. In: Gerhard Bassarak (Hg.): Die Christliche Friedenskonferenz. Eine kurze Information und Dokumentation. Berlin 1981, S. 19-21
- Krebs, Bernhard: „Kairos“ Europa. Perspektiven einer veränderten Arbeit der CFK in Europa. In: Weißenseer Blätter 5/1990, S. 43-47
- Mein Bund ist Leben und Frieden. Vorbereitungsheft zur Zweiten Allchristlichen Friedensversammlung 1964
- Norden, Günther van: Das 20. Jahrhundert. Quellen zur Rheinischen Kirchengeschichte Bd. V. Düsseldorf 1990

46 Ebd. S. 585.

- Ordnung, Carl: Christen im Ringen um eine bessere Welt. Zum Selbstverständnis der Christlichen Friedenskonferenz. Hg. v. Sekretariat des Hauptvorstandes der CDU Deutschlands. Hefte aus Burgscheidungen 179/ 1971
- Ders.: Die CFK in der DDR. In: Gerhard Bassarak (Hg.): Die Christliche Friedenskonferenz. Eine kurze Information und Dokumentation. Berlin 1981, S. 16-18
- Ders.: Beiträge für die Christliche Friedenskonferenz 1978-1992. Leipzig 1992 [Zusammenstellung verschiedener Ausführungen Ordnungs (Interview, Abhandlungen zu Grundsatzfragen, Grundlagenpapiere/Thesen für Tagungen, Analysen), zusammengestellt von Peter F. Zimmermann]
- Pohl, Helmut: Bericht über die Allchristliche Friedenskonferenz in Prag, 13.-18. Juni 1961, erstattet der Bundesleitung in München, 24.-26. Oktober 1961 (maschinenschriftlich)
- Ders.: „Mein Bund ist Leben und Frieden“. Eindrücke von der 2. Allchristlichen Friedenskonferenz in Prag, 28.06.-03.07.1964 (maschinenschriftlich)
[Die Berichte Pohls erschienen überarbeitet im Organ des BEFG, „Die Gemeinde“, 32/1961, 32/1961, 38/1964]
- Rau, Johannes: Die rechts- und sozialstaatliche Demokratie als Aufgabe der Christengemeinde – Von der Barmer Theologischen Erklärung zur Demokratie-Denkschrift der EKD. In: Willi Brandt, Helmut Gollwitzer, Johann Friedrich Henschel (Hg.): Ein Richter, ein Bürger, ein Christ. Festschrift für Helmut Simon. Baden-Baden 1987, S. 995-1014
- Schülzgen, Eckhard: Schwerpunkte der Arbeit der Christlichen Friedenskonferenz. In: Gerhard Bassarak (Hg.): Die Christliche Friedenskonferenz. Eine kurze Information und Dokumentation. Berlin 1981, S. 11f
- Urban, Detlef: Von Anfang an in einer Krise. Gedanken zum 25jährigen Bestehen der CFK. In Kirche im Sozialismus (KiS), Heft 6/1983, S. 9-26
- Wirth, Günter: 1958-1988. 30 Jahre CFK. Zur Geschichte der Christlichen Friedenskonferenz. Prag 1988
- Zobeltitz, Louis von: Die Christliche Friedenskonferenz am Scheideweg – Ende oder neuer Anfang?. In: Junge Kirche Heft 3/1990

3. Konzeption der Podiumsdiskussion und Gesprächsablauf

Das Podiumsgespräch erfolgte nach der historischen Einführung in zwei zeitlichen Blöcken, inhaltlich chronologisch den durch die gesellschaftspolitischen Ereignissen bestimmten und unterschiedlich geprägten Perioden folgend (hier nach Stichpunkten aufgelistet):

a) Gründungsmodalitäten der Bewegung CFK (1958-1961)

Gesellschaftspolitische Anlässe, Motive der Initiatoren der Bewegung, organisatorische Vorläufer, Beziehung zum ÖRK, konfessionelle und nationale Herkunft der Teilnehmer, Ziele/ Aufgabenstellungen; Person und Intention Hromádkas

b) Institutionalisierung der Organisation – die Allchristliche Friedensversammlungen (1961-1968)

Organisationsstruktur, Finanzierung; Auftrag des 'Arbeitsausschusses'; Themen und Schwerpunkte der 'Studienkommissionen'; Arbeit der Regionalaus-

schüsse⁴⁷; spezifische Situation der CFK-Arbeit in der DDR (Basisgruppen-Arbeit); allgemeine theologische und politische Grundpositionen (Theologie der Versöhnung; Modell der 'friedliche Koexistenz'-Affinität zur Politik der UdSSR); Zusammenarbeit mit anderen Friedensorganisationen (UN, ÖRK, etc.); Verhältnis zur Römisch-Katholischen Kirche

c) Strukturelle Veränderungen im Umbruch des '„Prager Frühlings' 1968

Bürgerbewegung des 'Prager Frühlings', Intervention der Warschauer Paktstaaten – Thematisierung und Bewertung durch die CFK-Mitglieder; Gründe für die „Resignierung“⁴⁸ Hromádkas als Präsident der ACFV und Ondras als ihr Generalsekretär (1969)

d) Schwerpunkte der Friedenskonferenzen 1969-1989

Organisatorische und inhaltliche Umstrukturierung der Konferenzen, Verlagerung der Teilnehmerschaft zugunsten des Ostens (stärkere Beteiligung der Asiaten, Lateinamerikaner, Afrikaner – der Zweidrittel-Weltbevölkerung); Rückzug westlicher Teilnehmer – Gründe und Auswirkungen; Veränderung mit der Präsidentschaft des orthodoxen Metropoliten Dr. Nikodim, ab 1978 des reformierten Bischofs Karoly Toth; Polarisierung in Entsprechung zur politischen Blockbildung; ausschließliche Orientierung am sozialistischen (marxistisch-leninistischen) Weg politischer Friedenssicherung – Konzept der „friedlichen Koexistenz“; Neuorientierung westlicher Regionalausschüsse / Alternative Modelle zur CFK im Westen; Soziale Friedensdienste

e) Standortbestimmung nach 1989 – Reformentscheidung der CFK 1990

Rückbesinnung – Standortbestimmung – Schuldbekennntnis – Entschluß zum Paradigmenwechsel und zur veränderten Weiterarbeit.

47 In einigen Ländern (z.B. DDR, BRD, Holland, Italien, Schweiz, Belgien, England, Japan) schlossen sich die Mitglieder der CFK zur theologischen Weiterarbeit und Öffentlichkeitsarbeit (Abhalten von Seminaren) in 'Regionalausschüssen' zusammen. In den Ländern, in denen Kirchenmitglieder der CFK waren, wurde die regionale Weiterarbeit von den nationalen Ökumenischen Räten versehen (Tschechoslowakei, Ungarn) oder von den Mitgliedskirchen selbst (wie in der UdSSR, in Rumänien, Bulgarien). Die Organisation in der DDR bildet insofern ein Unikat, als zum Zeitpunkt der Gründung der CFK-Organisation die Ev. Landeskirchen noch gesamtdeutsch organisiert waren und eine offizielle Mitarbeit ablehnten. So organisierte sich die CFK nach der I. ACFV 1961 in der DDR als CFK-Regionalkonferenz von Theologen und Laien unter Vorsitz von Prof. Schmauch (s. Carl Ordnung, Die CFK in der DDR. In: Bassarak, Die CFK, S. 16-18).

48 Ondra benutzt diese interpretative Formulierung für Hromádkas und seinen Rücktritt: „Bruder Hromádka ist nach meiner Resignation auch resigniert worden“ (Jaroslav Ondra, Josef L. Hromádka und die Christliche Friedenskonferenz. In: Josef L. Hromádka. Leben und Werk des Tschechischen Theologen. Begegnungen 4/89, S. 149).

BEITRÄGE DER PODIUMSTEILNEHMER

Einführung von Ulrike Schuler

Die Podiumsdiskussion – dies sei hier ausdrücklich vermerkt – muß als 'Werkgespräch' angesehen werden und hält den geforderten wissenschaftlichen Kriterien einer Oral History nicht stand: Die Themen wurden mit den Gesprächsteilnehmern weder nach einem auswertbaren Fragenkatalog diskutiert noch wurden die Gespräche – als später analysierbare Quellen – auf Band aufgezeichnet⁴⁹. Um trotzdem die Nicht-Teilnehmer unserer Tagung an den Ausführungen partizipieren zu lassen, wurden die Herren der Podiumsrunde gebeten, ihre – hier folgenden – persönlichen Involvierungen in die CFK-Bewegung sowie einige wesentliche Aspekte ihrer spezifischen Arbeit schriftlich zusammenzufassen.

Meine Mitarbeit in der CFK

von Carl Ordnung⁵⁰

In den Jahren nach dem II. Weltkrieg haben mich zwei Dinge nachhaltig geprägt:

– Als 'Neulehrer' war ich 1948 von Reichenbach (Vogtl.) zum Studium an die Leipziger Universität delegiert worden. Germanistik, Geschichte und Psychologie waren meine Hauptfächer. Außerdem hatte ich acht Wochenstunden Theologie in meinen persönlichen Studienplan aufgenommen;

– Nachdem ich – aus einer nichtkirchlichen Familie kommend – durch meine spätere Frau in Mylau/Reichenbach in Kontakt zur Methodistenkirche gekommen war, erlebte ich zu Beginn meines Studiums in der methodistischen Gemeinde in Leipzig eine Bekehrung.

Zurück im Schuldienst in Reichenbach erfuhr ich als Christ manche Zurücksetzung. Obwohl ich der einzige Lehrer im Kreis mit Universitätsexamen war, wurde mir der Unterricht an der Oberschule verwehrt. Ich meinte damals, das gehöre zum Christsein. Wie mehrere Glieder unserer Gemeinde wurde ich Mitglied der CDU. Anfang 1957 begann ich in Berlin als Kirchenredakteur bei der CDU-Zeitung 'Neue Zeit' zu arbeiten. Das war genau jene Zeit, in der tschechische Theologen – angesichts der wachsenden Atomkriegsgefahr und in Auf-

49 Diese methodisch geforderte Vorgehensweise hätte in Anbetracht des sensiblen Themas eher störend gewirkt und wurde auch von den Gesprächspartnern nicht gewünscht.

50 Carl Ordnung (*1927 in Lengenfeld/Vogtland; EmK): 1946 Neulehrer in Reichenbach; 1948-1951 Studium der Pädagogik (Germanistik, Geschichte, Psychologie, Theologie) in Leipzig; Lehrer in Reichenbach; 1952 Eintritt in die CDU; 1957 als Journalist für Kirchenfragen bei CDU-Zeitung 'Neue Zeit'/Berlin; 1958 wiss. Mitarbeiter beim Sekretariat des CDU-Hauptvorstandes; ab 1959 Mitarbeit in der CFK; 1961-1991 Sekretär des DDR-Ausschusses der CFK (ab 1977 im 'Ökumenischen Basisseminar Königswartha'); Sekretär der internat. CFK-Studienkommission 'Politik und Ökonomie'; 1968 Delegierter der EmK bei der Vernetzung der Methodistischen Kirche in Kuba; 1972 Mitglied der 'Mission on Six Continents' – Teams des Luth. Weltbundes; seit 1990 Vorsitzendes von Solidaritätsdienst International e.V.; seit 1996 Stellvert. Vorsitzender des Christl. Sozialwerks Lazarus e.V. (Obdachlosen-Initiative unter Mitwirkung der EmK).

nahme von Dietrich Bonhoeffers Ruf nach einem christlichen Friedenskonzil – Überlegungen anstellten, die ein Jahr später zur Gründung der Christlichen Friedenskonferenz führten.

Der eigentliche Initiator der Bewegung, der schon 1959 verstorbene Bohuslav Pospisil (damals Sekretär des Ökumenischen Rates in der Tschechoslowakei) und Prof. J. L. Hromádka, der die CFK inhaltlich prägte, unterhielten gute Beziehungen zur DDR-CDU und zur 'Neuen Zeit'. Bei Besuchen in Berlin informierte Pospisil über jene Überlegungen. So kam es, daß die 'Neue Zeit' 1958 auf der Gründungskonferenz vertreten war und für eine Tageszeitung ungewöhnlich ausführlich darüber berichtete. Seit der zweiten Konferenz, die schon im April 1959 in Prag stattfand, arbeitete ich in der CFK mit. Ich fand hier einen Kreis von Brüdern und Schwestern, mit denen mich die Überzeugung verband, daß die Nachfolge Jesu gesellschaftliches Engagement für Frieden und Gerechtigkeit einschließe. Inzwischen sah ich auch die DDR-Entwicklung positiver, wozu nicht zuletzt die ganz im Zeichen der Restauration stehende Politik der Bundesrepublik beitrug. Demgegenüber schien mir das Mitwirken am Versuch eines gesellschaftlichen Umbaus und Neuanfangs, wie er in der DDR unternommen wurde, auch für Christen angemessener. Darin sah ich mich bestärkt durch das „Darmstädter Wort des Reichsbruderrats der Bekennenden Kirche zum politischen Weg unseres Volkes“, zu dessen zehnten Jahrestag ich im Sommer 1957 meinen ersten Leitartikel für die 'Neue Zeit' schrieb.

Nach der I. Allchristlichen Friedensversammlung 1961 in Prag schlossen sich die Freunde der CFK in der DDR zu einer CFK-Regionalkonferenz zusammen und wählten als Leitungsgremium einen Regionalausschuß sowie den Greifswalder Neutestamentler Werner Schmauch zu dessen Vorsitzenden und mich zum Sekretär, was ich bis 1991 blieb.

Die Methodistenkirche in der DDR nahm mein Engagement in der CFK zur Kenntnis. Ich wurde mit beratender Stimme zur Mitarbeit in ihren Ausschuß für den Weltfrieden eingeladen. Auf den jährlichen Konferenzen wurde ich regelmäßig durch Bischof Dr. Wunderlich offiziell begrüßt und gebeten, die Konferenz über CFK-Aktivitäten zu informieren. Einige Pastoren und Laien schlossen sich der CFK an. Auf den großen Konferenzen in Prag ließ sich die Kirche offiziell vertreten. An der III. Allchristlichen Friedensversammlung im Sommer 1968 nahmen die methodistischen Bischöfe des Genfer und des deutschen Sprengels, Dr. Sigg und Dr. Wunderlich, teil. Im ganzen aber blieb das Verhältnis der Kirche zur CFK distanziert.

Das hing mit der besonderen DDR-Situation zusammen. Während in den anderen Ostblockstaaten alle nichtkatholischen Kirchen unter dem Druck ihrer Regierungen korporativ Mitglied der CFK wurden, war das in der DDR nicht der Fall, wie ja überhaupt die DDR-Kirchen einen ungleich größeren Freiraum hatten als ihre Schwesterkirchen, die ihnen die Möglichkeiten der Jugendarbeit, der

Publizistik, der religiösen Unterweisung, der karitativen Arbeit, der Kirchenmusik und vor allem der eigenständigen Personalentscheidungen neideten. (In der Tschechoslowakei beispielsweise wurden die Pfarrer vom Staat bezahlt; sie brauchten zur Ausübung ihres Dienstes die Erlaubnis der staatlichen Behörden). Dieser Freiraum kam auch der CFK in der DDR zugute, die im gewissen Sinne zwischen Staat und Kirche stand und die durch die Mitarbeit einzelner kirchenleitender Persönlichkeiten Gewicht erhielt. Um nur einen Aspekt dieses Spielraumes zu erwähnen: Der CFK-Regionalausschuß unterstützte beispielsweise nicht die immer wieder ausgesprochene Aufforderung des Staatssekretärs für Kirchen-Anfragen an die Kirchen, der CFK beizutreten. Er vertrat vielmehr die Auffassung, christliches Friedensengagement habe eine persönliche Entscheidung zur Voraussetzung und könne nicht durch eine Körperschaft, wie sie die Kirche sei, praktiziert werden.

Der Einmarsch der Warschauer-Pakt-Staaten in die Tschechoslowakei war für uns alle ein Schock. Ich erlebte diesen 21. August 1968 hautnah. Zusammen mit meiner Frau war ich zum Urlaub im Heim der Böhmischen Bruderkirche in Janske Lazne im Riesengebirge. Am Vortag hatten wir ein langes Gespräch mit Hromádka, der ganz in der Nähe sein Ferienhäuschen hatte. Er gab eine positive Einschätzung von Gustav Husak, dessen Name neu aufgetaucht war, und berichtete, daß die von ihm begrüßte Entwicklung in seinem Land in der Kirche den konservativen Kräften Auftrieb gab, so daß er sich mehr und mehr an den Rand gedrängt fühle. Vor allem verband mich mit Generalsekretär J.N. Ondra eine enge persönliche Freundschaft, an der ich auch nach seinem erzwungenen Ausscheiden aus der CFK festhielt, was mir in der DDR manche Kritik eintrug. Daß ich dann trotz aller Trauer und Belastung doch weiter in der CFK mitmachte, hatte für mich folgende Gründe:

1. Die gewaltsame Beendigung der – wie ich heute meine – letzten Chance zur Erneuerung des Realsozialismus führte erstaunlicherweise nicht zur Verschärfung des Kalten Krieges, sondern zur Entspannung und friedlicheren Koexistenz vor allem im Zeichen Europäischer Sicherheit, wodurch sich neue Möglichkeiten der Friedensarbeit eröffneten.

2. Auch die weltpolitische Entwicklung schien zu bestätigen, daß wir uns trotz allem auf dem richtigen Weg befänden. Der Sozialismus schien weltweit an Boden zu gewinnen: in Vietnam, in den befreiten portugiesischen Kolonien Angola und Mosambik, in Chile, Nicaragua. In der UNO traten die Staaten der Dritten Welt für eine Neue Internationale Wirtschaftsordnung ein.

Mein Engagement für den Sozialismus gründete ohnehin nicht darin, daß ich den DDR-Sozialismus für attraktiv und vorbildlich hielt, sondern in der Überzeugung, daß die gravierenden Probleme der Dritten Welt nicht vom Kapitalismus gelöst werden könnten. Diese Überzeugung hatte ich in der Zusammenarbeit mit Christen aus den Entwicklungsländern innerhalb und außerhalb der CFK

gewonnen. Ich war viele Jahre Sekretär der internationalen CFK-Studiengruppe 'Politik und Ökonomie'.

3. Daß die tiefe Krise, in die die CFK 1968 geraten war, überwunden werden konnte, ist vor allem dem konstruktiven Verlauf der IV. Allchristlichen Friedenskonferenz zu danken, die schon für 1971 nach Prag einberufen wurde. Es waren vor allem die Teilnehmer der Dritten Welt, die den Vorgängen in Europa distanziert gegenüberstanden und auf der Weiterexistenz der CFK bestanden. Für sie – so sagten die meisten – sei es wichtig, nicht nur in der damals noch stärker westlich orientierten Genfer Ökumene mitzuarbeiten, sondern auch Erfahrungen in einer ökumenischen Bewegung zu machen, die nach Stil und Inhalt stärker vom Osten beeinflusst sei.

Gewiß, zahlreiche Mitstreiter aus Westeuropa und Nordamerika verließen die Bewegung, was schmerzlich war, aber es kamen aus diesen Regionen neue hinzu. Um nur ein Beispiel zu nennen: der methodistische Pastor Dr. Carl Soule aus den USA. Er war Exekutivsekretär des Methodistischen Büros bei der UNO. Schon 1965 kam er erstmals mit einer Studiengruppe seiner Kirche in die DDR und andere Ostblockstaaten. Ich hatte für die Gruppe das Besuchsprogramm erstellt – was ich in den Folgejahren noch fünf oder sechs mal tun mußte. Dr. Soul engagierte sich nach 1968 stark in der CFK und wurde in leitende Position gewählt.

4. In der DDR begannen wir in den siebziger Jahren, den erwähnten Spielraum nutzend und das nicht zur Freude der staatlichen Behörden, eine Basisarbeit aufzubauen. Einzelne Kirchgemeinden wurden korporativ Mitglied der CFK. Andere Gruppen, in denen die Mehrheit natürlich Laien waren, bildeten sich. Begegnungen mit ähnlichen Gruppen in der Bundesrepublik und den Niederlanden wurden organisiert. Auf Basisseminaren, an denen oft über 200 Menschen teilnahmen, wurde damit begonnen, einen 'Friedenskatechismus' (eine Idee Bonhoeffers) zu entwerfen. Diese Basisarbeit veränderte das Profil der CFK in der DDR. Sie wurde später Teil jener kirchlichen Aktivitäten, die durch den konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung ausgelöst wurden.

Wie sehe ich heute das Wirken dieser Bewegung?

1. Die CFK hätte nicht gegen den Willen der Regierung in Prag, Moskau, Ost-Berlin u.a. entstehen können. Die Initiative ging eindeutig von tschechoslowakischen Theologen aus, die Machtausübenden aber sahen darin eine Möglichkeit, stärkeren Einfluß auf die Kirchen des Westens und vor allem internationale kirchliche Gremien wie den Ökumenischen Rat in Genf zu gewinnen und auf diese Weise für ihre Ziele und Vorstellungen zu werben. Alfred Kocab hat in seinem Aufsatz 'Der umstrittene Zeuge J.L. Hromadka' die CFK als „ein Kind des Kompromisses zwischen einer Gruppe von Christen und dem kommunistischen Establishment“ beschrieben. Das stimmt. Sie war aber zu keiner Zeit ein

bloßes Instrument kommunistischer Politik. Einmal gegründet, gewann sie eine Eigendynamik – und das umso mehr, als sie sich sehr schnell zu einer weltweiten Bewegung entwickelte. 1958 waren es 38 Theologen und Kirchenmänner aus acht Staaten Europas, die sich in Prag trafen. Nur drei Jahre später kamen mehr als 600 Teilnehmer aus allen Denominationen und allen Kontinenten zur I. Allchristlichen Friedensversammlung. Dieser rasche Wachstum zeigt deutlicher als alles andere, daß die CFK ein Thema aufgenommen hatte, das Christen in aller Welt als wesentlich für Zeugnis und Dienst betrachteten.

Mitarbeiter der CFK aus Tschechien und Deutschland, Polen, Ungarn, Rußland und Großbritannien, den Niederlanden und den USA haben seit 1992 in fünf Geschichtswerkstätten versucht, die Geschichte dieser Bewegung kritisch aufzuarbeiten. Die Ergebnisse sind in zwei Publikationen des Verlags Haag & Herchen, Frankfurt/Main, veröffentlicht; alle herausgegeben von Reinhard Scheerer. Dabei analysierten sie auch die jetzt zugänglichen Protokolle der regelmäßigen Sitzungen von Vertretern der Staatskirchenämter der Ostblockstaaten, auf deren Tagesordnung neben Ökumenischem Rat und Vatikan immer auch die CFK stand. Die Protokolle weisen aus, daß die marxistischen Kirchenpolitiker im Laufe der Jahre dreimal ernsthaft die Frage diskutierten, ob man nicht die Tätigkeit der CFK beenden solle, weil sie stark von „politischen Unklarheiten“ beherrscht und zu sehr zu einer „theologischen Bewegung“ werde und also insgesamt zu wenig den Erwartungen entsprach, die die Regierungen an sie knüpften.

2. Finanziert wurde die Arbeit der CFK durch Beiträge der Mitgliedskirchen, durch staatliche Zuschüsse und Spenden von Gruppen oder Kirchen auch aus westlichen Ländern. Auch um seine gewisse Eigenständigkeit zu sichern, finanzierte der DDR-Regionalausschuß die Arbeit im eigenen Lande (Tagungen, Empfang von Gästen, Versand eines Rundbriefes u.a.) selbst: durch Beiträge der Mitarbeiter, Kollekten und Spenden. Die Leitung der Evangelisch-methodistischen Kirche beispielsweise überwies hin und wieder einige hundert Mark, und die evangelischen Landeskirchen stellten für internationale Treffen Tagungsmöglichkeiten kostengünstig oder unentgeltlich zur Verfügung. Für internationale Aktivitäten (Reisen zu Sitzungen der Leitungsgremien, Studientagungen und Konferenzen) erhielt der Internationale Sekretär (d.h. das DDR-Mitglied im Internationalen Sekretariat der CFK) jährlich eine bestimmte Summe vom Staatssekretariat für Kirchenfragen, die über ein besonderes Konto abgerechnet wurde.

Im Prinzip hatte ich gegen diese Form staatlicher Unterstützung keine Bedenken. Nicht nur weil der Staat dies mit dem Hinweis auf die ca. dreizehn Millionen Mark begründete, die der Kirchenbund und die Katholische Kirche jährlich an Staatszuschüssen erhielten und aus denen das CFK-Geld „abgezweigt“ sei, sondern vor allem weil ich mich weithin in Übereinstimmung fühlte mit der Entspannungs- und Abrüstungspolitik der Regierung.

Von Anfang an ging es der CFK um den internationalen Frieden: um friedliche Koexistenz zwischen Staaten unterschiedlicher Gesellschaftsordnung, um Anerkennung bestehender Grenzen, um Atomteststops und überhaupt den Stop des Wettrüstens. Die innenpolitische Problematik (Pazifismus, Kriegsdienstverweigerung, Militarisierung der Gesellschaft usw.) suchte sie aus ihren Erörterungen auszuklammern, was ihr zunehmend weniger gelang und was ihre Glaubwürdigkeit beeinträchtigte.

3. Weil die CFK eng mit der Politik des Ostblocks verbunden war, führte dessen Zusammenbruch zu deren tiefster Krise – und unter vielen ihrer Mitarbeiter zur kritischen Analyse ihres über dreißigjährigen Wirkens. Dabei ist manches an Fehlentscheidungen und falschen Bindungen offenbar geworden. Manchmal haben wir geschwiegen, wo wir hätten reden sollen, oft aus Unkenntnis, oft aber auch, weil uns der Mut fehlte, Erkanntes öffentlich auszusprechen.

Wenn ich trotzdem mit Bewegung und Dankbarkeit an meine Mitarbeit in dieser Bewegung zurückdenke, dann vor allem wegen der weltweiten geschwisterlichen Gemeinschaft, in der ich mich bewegen konnte und die sich in manchem bis heute durchgehalten hat. Aber auch im Blick auf Einsichten, die uns im ökumenischen Gedankenaustausch geschenkt wurden und deren Tragweite oft erst heute begreifbar wird. Als CFK in der DDR haben wir Gorbatschows Neues Denken voll aufgenommen und in zugegebenermaßen vorsichtiger Kritik an der DDR-Wirklichkeit praktiziert. Wir erkannten, daß die DDR-Wirtschaft, wenn auch nicht vom Profitmotiv bewegt, so doch mit ihrer Orientierung auf Wachstum und Produktionssteigerung ohne Rücksicht auf die ökologischen Folgen im Grunde demselben industriell-technologischen Zivilisationsmodell verpflichtet war wie der Kapitalismus, jenem Modell also, dessen Veränderung wir im Namen der Bewahrung der Schöpfung forderten.

Es ist meine Überzeugung, daß die CFK trotz ihrer Schwachheit und ihrer Fehler einen bescheidenen Beitrag dazu geleistet hat, daß der Kalte Krieg in der Zeit der Ost-West-Konfrontation und der atomaren Bedrohung nicht in einen heißen umschlug.

Kurzfassung meiner Gesprächsbeiträge

von Carl-Jürgen Kaltenborn⁵¹

Allem voraus war es eine intensive Beschäftigung mit Leben und Werk Dietrich Bonhoeffers, die mich bereit machte, nach meinem Beitrag für eine friedlichere und gerechtere Welt zu fragen. Hans Joachim Iwand (als einer der Gründungsväter der Christlichen Friedenskonferenz (CVK)) und Karl Barth sind die beiden anderen Denker, die mich in meinem theologischen Weg wesentlich bestimmt haben. Der so geprägte theologische Aufbruch öffnete mich für politische Impulse, die mich während des Vietnamkrieges neu auf die Welt blicken lehrten. In die gleiche Denkrichtung zwang mich die Auseinandersetzung mit anderen anticolonialen Bewegungen, vorrangig aus Lateinamerika. Vor diesem Hintergrund wurde der junge baptistische Theologe bereit, sich auch vorbehaltlos mit dem Marxismus auseinanderzusetzen. Dies führte u.a. zu der Einsicht in den qualitativen Unterschied von Glauben als Geschenk durch den Heiligen Geist und Weltanschauung als eigenverantwortlich erworbenes Werkzeug zur Orientierung in und Mitgestaltung an gesellschaftlichen Prozessen. Daraus wuchs die Einsicht, daß die Marx'sche Religionskritik („Opium des Volkes“!) nicht das Evangelium tangiert, sondern dessen kirchliche Karikaturen. Derartige Erkenntnisse machten frei zur Kooperation mit allen, denen es um Frieden mit Gerechtigkeit geht, also um eine „bewohnbare Erde aller“, unbeschadet ihrer anderen Glaubens- oder Unglaubenshaltung. Dabei zeigten sich viele Gemeinsamkeiten mit nicht-opportunistischen Marxisten.

Aus globaler Betrachtung der Weltprozesse und der Kenntnisnahme von brutaler Unterdrückung neuer Gesellschaftsmodelle (wie während der 'Schweinebucht'-Invasion gegen Cuba Fidel Castros) erwuchs die Akzeptanz des militärischen Eingriffs von Verbänden des 'Warschauer Vertrages' in den sog. 'Prager Frühling', um den antisozialistischen 'Roll Back' keine Chance zu bieten. Man mußte zu dieser Zeit nur F.J. Strauß' 'Alternativen zur Teilung' lesen, um zu erfahren, auf welche Ziele ein solches 'Roll Back' gerichtet war: restlose Beseitigung der kapitalistischen Alternative in Form souveräner sozialistischer Staaten.

51 Prof. Dr. Carl-Jürgen Kaltenborn (*1936 in Werningerode/Harz): 1954-1956 Steinmetzlehre; 1956-1959 Studium am Seminar des BEFG/Hamburg; 1959-'64 Fortsetzung des Theologiestudiums an der Humboldt-Universität/Berlin; 1964 Diplom-Examen; Assistent in Systematischer Theologie; 1969 Promotion (Diss.: Adolf von Harnack als Lehrer Dietrich Bonhoeffers); 1970 Mitarbeit in CFK – theol. Fachberatung gemeindlicher Basisgruppen; 1972-1974 im intern. Stab der CFK/Prag; 1973 Facultas docendi; 1976 Dr. sc. theol. mit dem Thema 'Plädoyer für die nützliche Gewalt' (Untersuchung zur ökumenischen Gewaltdebatte); seit 1979 Dozent/ ab 1983 Ordinarius für 'Ökumenik' (Schwerp. 'Befreiungstheologie'); 1984-1989 Internat. Sekretär der CFK und Leiter des Berliner Büros; zwischen 1978 und 1989 auf Einladung Ökumenischer Räte versch. Aufenthalte in Lateinamerika und Afrika; 1993 von der Humboldt-Universität gekündigt.

Vor dem Erfahrungshorizont meines Engagements für Basisgemeinden im Rahmen der CVK (denen ich mich hauptsächlich verschrieben sah und sehe) stellt sich der Gemeinde Jesu Christi im Blick auf unsere Mitwirkung an der Bewältigung gegenwärtiger Weltprobleme vorrangig die Frage nach ihrer Fähigkeit exorzistisch wirksam zu werden: Dämonenaustreibung im Sinne von Mk. 5 („Beim-Namen-Nennen“ der von Eph. 6, 12 gemeinten „Mächte“ und „Gewalten“, der „Weltherrscher dieser Finsternis“).

In diesem Zusammenhang hat eine von Bert Brecht in der 'Dreigroschenoper' aufgeworfene Frage nichts an Aktualität eingebüßt: „Was ist der Einbruch in eine Bank gegen die Gründe der Bank?“

Die Freien evangelischen Gemeinden und die CFK

von Waldemar Brenner (BFeG)⁵²

Im freikirchlichen Raum wurde von der CFK kaum Notiz genommen. Eine Ausnahme machte die Evangelisch-methodistische Kirche, von deren Bischof Dr. Friedrich Wunderlich (1896-1990) Karl Heinz Voigt schreibt:

„Für den Bischof der deutschen Methodisten war die Arbeit der Prager Friedenskonferenz wichtig. Er unterstützte sie durch Mitarbeit und durch finanzielle Zuwendungen. Durch Schlagworte wie 'Linksprotestanten' ließ er sich nicht abhalten. Es ging ihm um den Friedensauftrag des Evangeliums, darum blieb ihm keine andere Wahl“⁵³.

Über Jahre hinweg berichtete der 'Gärtner'⁵⁴ ausführlich von der CFK. Diese Berichte trugen zur freikirchlichen Meinungsbildung bei, da der 'Gärtner' nicht nur Leser im Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFeG) hatte. Aus einer Dokumentation⁵⁵ über diese Berichterstattung, die ergänzt wird durch drei Interviews mit sachkundigen Brüdern aus Tschechien, der ehemaligen DDR und der Bundesrepublik⁵⁶, wird deutlich, daß zwei Abschnitte der CFK zu unterscheiden sind: die Zeit vor und nach dem Einmarsch der Warschauer Paktmächte 1968 in die Tschechoslowakei.

⁵² Waldemar Brenner (geb. 8.7.1918): 1937 Abitur, 1938-1939 Ausbildung als Schriftleiter beim Verbo (Verband oberschwäbischer Zeitungsverleger), 1940 Zulassung als Schriftleiter, Soldat bis 1945, 1946-1952 Geschäftsführer im Christlichen Sängerbund, 1952-1982 Schriftleiter und Lektor im Bundes-Verlag in Witten, 1962-1978 Redakteur des 'Gärtners' (Zeitschrift des BFeG). Brenner hat sich theoretisch mit der CFK beschäftigt, 1961 bis 1971 kontinuierlich über die CFK und die ACFV berichtet, selber allerdings nie an einer Konferenz teilgenommen. Die von ihm verfaßten Artikel hat Brenner zusammengestellt und ausgewertet. Sie werden voraussichtlich im Bundesverlag des BFeG erscheinen.

⁵³ Karl Heinz Voigt, Friedrich Wunderlich – ein Brückenbauer Gottes. Stuttgart 1982, S. 204.

⁵⁴ Sonntagsblatt für Gemeinde und Haus, Zeitschrift Freier evangelischer Gemeinden (heute: 'Christsein Heute', Zeitschrift für Gemeinde und Familie), Bundes-Verlag, Witten.

⁵⁵ Waldemar Brenner, Freie evangelische Gemeinden und die CFK. (Manuskript).

⁵⁶ Interviews von Waldemar Brenner; Bandaufnahmen und von den Interviewten genehmigte Abschriften im Besitz Brenners.

Hromádka und die Freien evangelischen Gemeinden

In den Freien evangelischen Gemeinden war Hromádka persönlich sehr geschätzt. Jan Urban, Brünn⁵⁷ und Karel Taschner, Prag⁵⁸ haben beide bei Prof. Hromádka studiert. Jan Urban äußerte sich über Prof. Dr. J.L. Hromádka:

„Er war ein weltanerkannter Theologe und ein demütiger Bruder in Christus. Es gab keinen Zweifel über die Integrität seiner Persönlichkeit. Hromádka war im BFeG hochgeschätzt und geliebt. Seine Theologie war für uns biblisch – nicht liberal –, obwohl ich nicht erklären könnte, daß er ein evangelikaler Theologe war. Andererseits hat er uns Theologiestudenten von seiner persönlichen Bekehrung, die in einer Versammlung der Heilsarmee stattfand, ein klares Zeugnis abgelegt und empfohlen, dasselbe zu tun“.

Karel Taschner ergänzt dazu: „Mir ist in Erinnerung, daß Prof. Hromádka der einzige Lehrer war, der vor der Vorlesung mit uns gebetet hat. Ich würde sagen, er war mir ein achtenswerter Bruder im Herrn“. Ähnlich wie von den Brüdern aus der Tschechoslowakei wurde Prof. Hromádka auch in den FeG der ehemaligen DDR und der Bundesrepublik als Persönlichkeit geschätzt. Das bedeutete jedoch keineswegs, daß dem Weg, den Prof. Hromádka ging, bedenkenlos zugestimmt wurde.

Im 'Gärtner' erschien ein persönliches Wort von Prof. Hromádka zu seiner Haltung zum Kommunismus⁵⁹, in dem es u.a. heißt:

„Wir leben in einer Zeit des Gerichtes, so hat man es genannt. Aber die Kirche Jesu Christi wird nicht untergehen. Gegründet auf das prophetische und apostolische Wort wird sie ihre Mission vollenden. Es ist eine Zeit der Krise und der schweren Gefahren, für mich wie für Sie. Aber diese Gefahr beruht nicht im Kommunismus oder im russischen Machtstreben. Es ist Unsinn, das zu sagen. Die einzige Gefahr für die Kirche ist der eigene Ungehorsam [...] Die Kirche Jesu Christi ist nicht für die Bequemlichkeit da, nicht für das leichte Leben, sondern für die Zeit der Krise und des Gerichtes. Wir leben in solchen Zeiten, und sind glücklich, in ihnen zu leben. Helfen Sie durch Ihre Gebete, daß wir treu bleiben“.

Nach dem Tod von Prof. Hromádka wird in einem Nachruf⁶⁰ das Leben von Prof. Hromádka ausführlich dargestellt. Der Artikel endet mit der Feststellung, daß Hromádka nach dem Einmarsch der Warschauer Paktmächte 1968 von bitterer Enttäuschung geleitet dem sowjetischen Botschafter schrieb, Moskau zerstöre durch seine Politik die Liebe der Tschechen und Slowaken zu Sowjetrußland. Er bekam keine Antwort. Darüber hinaus gab Hromádka den ihm 1957 verliehenen Lenin-Friedenspreis zurück. Hromádka und sein Generalsekretär Ondra bestan-

57 Präses des BFeG in der Tschechoslowakei von 1973-1991 (Er hat bei Prof. Hromádka studiert).

58 Generalsekretär des BFeG in Tschechien (Er hat bei Prof. Hromádka studiert).

59 'Gärtner' Nr. 49/1951, S. 732.

60 'Gärtner' Nr. 2/1970, S. 15.

den von da an in der Christlichen Friedenskonferenz darauf, daß zu den Friedensfragen auch die Besetzung der Tschechoslowakei gehöre. Den Kräften, die der Moskauer Außenpolitik durch dick und dünn folgten – voran der russische Metropolit Nikodim und der Frankfurter Pfarrer Mochalski –, war das der Anlaß, Hromádka's Rücktritt zu erzwingen. Diese notvollen Erfahrungen dürften mit dazu beigetragen haben, daß Prof. Hromádka so plötzlich gestorben ist.

Im BFeG in der Tschechoslowakei wurde Hromádka sehr geschätzt. Karel Taschner stellte fest:

„1949 wurde von den Kommunisten ein Gesetz erlassen, nach dem nur die Kirchen bestehen konnten, welche die Gesetze anerkannt haben. Man ließ den Kirchen das Recht der freien Versammlung, aber sie wurden genauestens überwacht. Alle Pastoren wurden vom Staat bezahlt und von ihm in die Gemeinden geschickt. Die finanzielle Verwaltung der Gemeinden stand unter der Kontrolle des Staates [...] Manche Pastoren wurden inhaftiert und mußten viele Jahre im Gefängnis verbringen. Unter ihnen waren auch Pastoren aus unserem Bund. Prof. Hromádka wußte sehr wohl, was geschah, doch er war überzeugt, daß der Kommunismus nicht nur eine Episode sein würde, sondern lange andauern werde. Prof. Hromádka war kein Taktiker, sondern überzeugt, daß der Kommunismus zukunftsweisend sein würde und damit ein neuer Abschnitt des Zusammenlebens der Menschen beginne. Er hat vor 1968 eine zweifache Rolle gespielt. Auf der einen Seite versuchte er, den Christen klar zu machen, daß sie auch in der neuen politischen Situation für sich einen Weg finden sollten. Das war wichtig und das war gut, daß er dafür seine Stimme erhob. Auf der anderen Seite hat er den Christen geholfen, wenn sie in Schwierigkeiten gerieten“.

Die CFK vor und nach 1968

Mit dem Ziel, einen Beitrag zum Abbau des Kalten Krieges zu leisten und Friedensstrategien zu erarbeiten, gründete Prof. Hromádka 1959 die 'Christliche Friedenskonferenz' (CFK). Der 'Gärtner' hat darüber nicht berichtet. Die CFK wurde erstmals 1961 in Verbindung mit der ersten Allchristlichen Friedensversammlung erwähnt⁶¹. Auch von der zweiten⁶² und dritten⁶³ Allchristlichen Friedenskonferenz wurde ausführlich berichtet. Die entscheidende Wende in der CFK⁶⁴ trat nach dem Einmarsch der Warschauer Paktmächte in die Tschechoslowakei ein. Anschließend kam es zu einer Krise in der CFK, in deren Folge der Generalsekretär Hromádka's⁶⁵ sein Amt abgeben mußte und Prof. Hromádka die Präsidentschaft der CFK niederlegte⁶⁶. In der CFK wurde eine Säuberung

61 'Der Prager Friede', 'Gärtner' 29/1961, S. 573.

62 'Gärtner' 29/1964, S. 574 und 31/1964, S. 615.

63 'Gärtner' 16/1968, S. 314.

64 'Gärtner' 35/1968, S. 692.

65 Prof. Jaroslav N. Ondra, Prag.

66 'Gärtner' 50/1969, S. 992.

durchgeführt⁶⁷ und die Leitungsstellen von moskautreuen Mitarbeitern übernommen. Westliche Leitungsausschüsse stellten ihre Mitarbeit ein⁶⁸. Der westdeutsche Zweig der CFK spaltete sich und löste sich zum Teil auf⁶⁹. Der Kirchenpräsident von Hessen und Nassau, D. Martin Niemöller, stellte sein Mitarbeit ein. Vom 29.9.-1.10.1971 tagte in Prag die vierte Allchristliche Friedenskonferenz, die damit endete, daß der russische Metropolit Nikodim zum Präsidenten der CFK gewählt wurde⁷⁰. Nach all diesen Vorgängen erschien die CFK dem 'Gärtner'-Schriftleitung nicht mehr berichtenswert, denn sie wurde in den folgenden 'Gärtner'-Jahrgängen nicht mehr erwähnt.

Die Freien evangelischen Gemeinden und die CFK

Das Folgende gründet auf einem Interview mit Karel Taschner, einem Briefwechsel mit ThDr. Jan Urban; auf einem Interview mit Gerhard Große, Radeberg⁷¹, das durch einen Schriftwechsel mit Johannes Schmidt, Solingen⁷², ergänzt wurde und auf einem Interview mit Karl Heinz Knöppel, Siegen⁷³ und einem Briefwechsel mit Heinz-Adolf Ritter, Hohenaspe⁷⁴.

Die Gemeinden in der Tschechoslowakei:

Karel Taschner berichtet: „Nach der Wende 1968 mußten alle Kirchen der CFK beitreten, auch unser Bund. Wir konnten uns dem nicht entziehen. Nach der Wende im Jahr 1989 war eine unserer ersten Handlungen, daß wir unseren Austritt aus der CFK erklärten“. Dies wird von Jan Urban nachdrücklich bestätigt, der an der Abfassung dieser Austrittserklärung persönlich beteiligt war. Karel Taschner ergänzt:

„Wir waren eine der ersten, die ganz offen sich von der CFK getrennt haben. Unserem Beispiel sind dann auch andere gefolgt. Die klare Entscheidung der Kirchen und Gemeindebünde haben bewirkt, daß in Prag heute nur noch eine Regionalgruppe der CFK besteht. Die Leitung der CFK wurde wohl von Leuten aus dem Westen übernommen“.

Zusammenfassend stellt Jan Urban fest:

„Der BFeG in der CSSR hat mit der CFK nur Kontakt gehabt, soweit dies unumgänglich war. Aktiv haben sie sich nie an dieser Arbeit beteiligt. Im Internationalen Bund Freier evangelischer Gemeinden wurde – soweit ich mich erinnern kann – die

67 'Gärtner' 43/1970, S. 852.

68 'Gärtner' 12/1970, S. 232.

69 'Gärtner' 27/1972, S. 532.

70 'Gärtner' 43/1971, S. 854.

71 Rechnungsführer und langjähriges Mitglied, der Bundesleitung des BFeG in der DDR, von Beruf Optikermeister in Radeberg bei Dresden.

72 Pastor und langjähriger Präses des BFeG in der DDR.

73 Pastor, von 1965-1973 Bundespfleger und von 1973-1991 Präses des BFeG.

74 Jurist und von 1952-1987 Bundesgeschäftsführer des BFeG.

Existenz der CFK nie näher theologisch bewertet. Es wurde nur einige Male am Rande der Verhandlungen von den Vertretern der CSSR und der DDR über die Tätigkeit der CFK informiert. Unmittelbaren Kontakt mit der CFK hatten zeitweilig der Schwedische und der Holländische Bund. Die Teilnahme der Vertreter dieser Bünde an den Allchristlichen Friedenskonferenzen in Prag wurden meistens für nähere Kontakte mit den Gemeinden des BFeG in der Tschechoslowakei genutzt“.

Die Gemeinden in der ehemaligen DDR

Der Freiraum zum Gestalten des Lebens war in der DDR größer als in der Tschechoslowakei. Die Gemeinden konnten beispielsweise ihre Pastoren selber berufen und mußten sie nicht vom Staat bezahlen lassen. Eine unmittelbare Verbindung des BFeG zur CFK hat zu keinem Zeitpunkt bestanden. Johannes Schmidt wurde zwar wiederholt von Seiten des BFeG in der Tschechoslowakei gebeten, persönlich oder als BFeG der DDR korporativ Mitglied der CFK zu werden, was aber stets abgelehnt wurde, vor allem nach der Besetzung der Tschechoslowakei durch die Warschauer-Pakt-Mächte. Johannes Schmidt hatte den Eindruck, daß diese Bitten 'auftragsgemäß' vortragen werden mußten. Die CFK war nie Thema einer Bundeskonferenz. Sie könnte vielleicht einmal im Bericht der Bundesleitung an einem Bundestag kurz erwähnt worden sein. Weiter hat Johannes Schmidt erklärt:

„Die Mitarbeiterin im Büro des Staatssekretärs für Kirchenfragen, zuständig für die 'Kleineren Religionsgemeinschaften' – Freikirchen und andere –, Frau Janott, hat mich in mehreren Gesprächen auf unsere Beziehung zur CFK angesprochen. Sie hat mich aufgefordert, doch korporativ und persönlich der CFK beizutreten oder wenigstens an den Konferenzen teilzunehmen. Dies wurde von mir abgelehnt mit der Begründung, daß nach unserem biblischen und theologischen Gemeindeverständnis wir nicht in dieser Art Organisation Mitglied werden können. Dies wurde von ihr zwar nicht verstanden, hinderte sie aber nicht, mich wiederholt darauf anzusprechen. In unseren Bundesleitungssitzungen gab es keine Grundsatzgespräche über die CFK“.

1985 wurde Gerhard Große vom Präsidium der Vereinigung evangelischer Freikirchen (DDR) beauftragt, als Beobachter an einer Tagung der CFK in Prag teilzunehmen. Zusammenfassend meint Gerhard Große:

„Es ist mir klar, daß es nach 1968 eine Spaltung in der CFK gegeben hat. Sie war vorher wesentlich stärker westlich geprägt. Aber das hat sich geändert. Bei der Friedenskonferenz, an der ich teilgenommen habe, war klar zu erkennen, daß die Zielrichtung gegen den Westen, gegen Amerika ausgerichtet war und natürlich auch gegen die Bundesrepublik. Die Prager Friedenskonferenz hat nach meiner Ansicht eine zu starke rote Färbung gehabt“.

Johannes Schmidt ergänzt: „Unsere Gemeinden reagierten empfindlich, wenn die Ost-CDU etwas lautstark eine politische motivierte 'christliche' Konferenz förderte, der massive Moskauer politische Einfluß war zu 'riechen. Deshalb erreichte die CFK nicht die Gemeindeebene“.

Die Gemeinden in der Bundesrepublik

Karl Heinz Knöppel meint:

„Ich verstehe diese Leute, die sich in der CFK zusammengefunden haben. Sie hatten zuvor die Säkularisation der christlichen Hoffnung in der kirchlichen Theologie erlernt. Das biblische Hoffnungsgut setzt seine Hoffnung auf eine neue Welt, auf ein goldenes Zeitalter auf Erden, eine Welt der Gerechtigkeit und des Friedens, die durch den wiederkommenden Christus herbeigeführt wird [...]. Karl Marx als Atheist erwartete die heile Welt mit Gerechtigkeit und Frieden nicht von einem Gott, sondern vom Einsatz des Menschen, und damit ist sein Mühen zum Scheitern verurteilt. Dabei ist zu sehen: Leute wie Hromádka übernehmen die humanistischen Vorstellungen, die Zielperspektive, ein Reich der Gerechtigkeit und des Friedens auf Erden, aber sie übernehmen nicht den Atheismus“.

Heinz-Adolf Ritter vertritt die Auffassung:

„Die CFK als Sachfrage ist in evangelikalen Kreisen kaum ernsthaft diskutiert worden. Das hatte im allgemeinen seinen Grund darin: Die gesellschaftliche Mitverantwortung der Christen wurde kaum als politische Dimension unseres Glaubens verstanden. Das lag u.a. daran, daß die Christen in der Bundesrepublik weithin die Ereignisse in der Gesellschaft in den Kategorien von kommunistisch und antikommunistisch einstufen. Die CFK hatte ihren Sitz im 'Ostblock' und handelte entsprechend. Zu einem Kontakt zu einem solchen östlichen Propagandamittel gab es keinen Anlaß. Eine genauere Analyse der in der CFK handelnden Personen, ihrer Motive, Mittel und Ziele erübrigte sich deshalb von selbst“.

Diese Einstellung zur CFK – wenn sie überhaupt bekannt war –, hatten die meisten Mitglieder und Gemeinden des BFeG. Sie waren im Rückblick auf das Dritte Reich gebrannte Kinder, die das Feuer scheuten. Karl Heinz Knöppel gibt das so zum Ausdruck: „Ein 'Tausendjähriges Reich' aus der Hand der Menschen ist genug. Da brauchen wir kein zweites 'Tausendjähriges Reich' aus der Hand der Sozialisten“.

Die CFK und die Leitungsgremien im BFeG, in der ACK und der VEF

Zur Abrundung des Verhältnisses des BFeG zur CFK soll dargestellt werden, welche Bedeutung der CFK in den einzelnen Leitungsgremien zugemessen wurde:

Die Bundesleitung des BFeG: Heinz-Adolf Ritter erinnert sich aus seiner langjährigen Arbeit im BFeG nicht an ein einzige Mal, in dem die CFK auf der Tagesordnung der Bundesleitung gestanden hätte. Das gilt auch für den Bundesrat, für den Bundestag und die Bundeskonferenzen des BFeG. Dem stimmt Karl Heinz Knöppel uneingeschränkt zu.

Die Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF):

„Von der VEF gab es“ – so sagt Karl Heinz Knöppel, der lange Zeit Mitglied des Präsidiums war –

„keine gemeinsame Stellungnahme zur CFK. Sie wurde von den einzelnen Freikirchen getrennt, eigenständig und auch unterschiedlich gesehen und beurteilt. Die Methodisten waren sehr positiv eingestellt, die Baptisten vertraten ein kräftiges 'Jein', weil sie damit unterschiedlichen Flügeln in den eigenen Reihen Rechnung tragen wollten. Wir standen in einer absoluten Beziehungslosigkeit zur CFK“.

H.-A. Ritter meint:

„Gelegentlich kam es während der Sitzungen des VEF-Präsidiums zur Nennung der CFK. Das hing damit zusammen, daß die EmK in ihrer geschichtlich überlieferten Offenheit auch für gesellschaftspolitische Fragen durch einzelne Gemeindemitglieder Verbindung zur CFK hatte. Die Frage jedoch, ob die VEF (West) etwa einen Beobachter zu einer Konferenz der CFK senden sollte, stand m.W. nicht zur Entscheidung an“.

Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK):

Zur ACK (West) bemerkt Heinz-Adolf Ritter: „Da gab es Mitgliedskirchen, die den Aktivitäten der CFK nahestanden, sie zum Teil mittrugen“. Wohl die Mehrzahl der Voll- und Gastmitglieder übten aber der CFK gegenüber entweder Zurückhaltung oder lehnte jede Verbindung zu ihr ab. Grundsätzlich wurde die Frage der CFK nicht zum Aufgabenbereich der ACK gerechnet. Sie war Sache der einzelnen Mitglieder und Gastmitglieder. Eine Stellungnahme der ACK (West) gab es deshalb nach Wissen von H.-A. Ritter nicht.

Was ist uns zu tun geboten?

Wir dürfen uns nicht in vermeintlichen Burgen verschanzen. Den Hirten auf dem Felde wurde bei Jesu Geburt von den Engeln verkündigt: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden den Menschen seines Wohlgefallens“⁷⁵. Diese Botschaft der Engel spricht vom „Frieden auf Erden“. Wir sollen nicht nur Gottes Friedensreich sehnlich erwarten, sondern bereits hier in dieser Welt als durch das Evangelium friedensfähig gewordene Menschen versuchen, wann und wo immer es möglich ist, an diesem Frieden zwischen Menschen und Staaten mitzuwirken. Was der Herr daraus macht, das braucht nicht unsere Sorge zu sein. Eine solche Haltung würde uns auch tauglich machen, mit Atheisten zu sprechen. In einem Artikel in der „Gemeinde“ sagte Dr. Willi Grün⁷⁶:

„Die christliche Gemeinde ruft zunächst einmal den einzelnen Menschen zu Christus. Erst dann ergibt sich die Frage, ob es eine direkte Aufgabe der christlichen Gemeinde sein kann, das menschliche Elend zu beseitigen, sich politisch-ökonomisch zu betätigen und die Wissenschaft zu fördern. Hier einen Auftrag zu sehen, kann aus dem Christsein, dem Stand des Glaubens entwickelt werden, wie es ja auch allezeit ge-

⁷⁵ Lukas 2, 14 nach der Stuttgarter Erklärungsbibel 2. Auflage 1992.

⁷⁶ Pastor des Bundes Evangelisch Freikirchlicher Gemeinden und Redaktionsleiter der 'Gemeinde', Oncken Verlag Kassel. Das genau Datum und die Nr. der 'Gemeinde' war leider nicht zu ermitteln.

schehen ist. Von einer Institution – beispielsweise der CFK – können wir das kaum erwarten. Die Gemeinde des Christus aber hat zu bezeugen, daß die Gottlosigkeit nicht die besondere Schuld einzelner Menschen, sondern eine Grundbefindlichkeit des Menschen überhaupt ist. Das Evangelium wendet sich immer an Gottlose. Es sagt ihnen, daß Gott sie nicht losgelassen hat“.

Wir sollten von und an Professor Hromádka lernen und gemeinsam dem Auftrag gehorsam sein, den Jesus Christus seinen Jüngern geboten hat.

Bemerkungen am Rande der CFK

von Alfred Kocáb⁷⁷

Ich wurde gebeten, mich zur Geschichte der CFK zu äußern. Ich hatte Bedenken, da ich kein Fachkenner bin, aber ein Zeuge dieser Zeit bin ich doch. Auch die CFK ist mir sehr oft ganz nahe an meinen Lebensweg gerückt. So wage ich denn, einige Bemerkungen am Rande dieser Bewegung zu machen. Hoffentlich fällt ein bescheidener Lichtstrahl auf ein Kapitel unserer gemeinsamen leidvollen Geschichte.

Die CFK ist untrennbar verbunden mit dem Namen meines Theologielehrers Prof. Dr. Josef Lukl Hromádka (1889-1969). Er wurde geboren am 8. Juni 1889 in Hodslavice im Nordosten Mährens/Osttschehei. Er war ein evangelischer Theologe liberal-theologischer Herkunft, rang sich durch zur biblischen Theologie, zugleich war er aber auch offen dem Katholizismus und der Orthodoxie gegenüber. Auch die Erweckungsbewegung beurteilte er positiv. Er nahm teil an der ökumenischen Jugendweltbewegung und engagierte sich im Kampf gegen die autoritären politischen Tendenzen in der europäischen Vorkriegspolitik (Nationalismus, Faschismus). In den Jahren 1939-47 lebte er in der Emigration in den USA und wurde Professor in Princeton. Im Jahre 1947 kehrte er zurück und nahm seine durch den Krieg unterbrochene Lehrtätigkeit an der evangelischen theologischen Fakultät wieder auf. Er versuchte, sich schnell in der neuen Situation zurechtzufinden, obwohl das nicht so einfach war, denn er war acht Jahre außer Landes gewesen. Auch die Landkarte hatte sich grundlegend geändert. Die Rote Armee stand an der Elbe, im Böhmerwald und in Ost-Österreich, ihr folgte auf den Füßen die Politik. Im Februar 1948 kam es zum kommunistischen Putsch. Präsident Beneš verabschiedete unter starkem Druck der Kommunisten und ihrer Gewerkschaften eine neue Regierung Gottwalds, in die nur solche

77 Alfred Kocáb (*28.6.1925 in Wien; Ev. Kirche der Böhmisches Brüder): aktiver Widerstand gegen den deutschen Nationalsozialismus z.Z. des Zweiten Weltkrieges; 1945 Umsiedlung in die CSR; 1946-1950 Studium der politischen Wissenschaften auf der Hochschule für politische und soziale Wissenschaften; 1950-1955 Theologie-Studium an der Evangelischen theologischen Comeniusfakultät in Prag; 1955-1974 Pfarrer in Zruc. S., Chodov bei Karlovy Vary und Mladá Boleslav; 1974 Berufsverbot wegen der Involvierung in den politischen Aufbruch des Prager Frühlings; bis 1987 Arbeiter/Heizer; seit 1977 Mitglied der Charta 77-Bewegung; 1989-1996 vollamtlicher Pfarrer in der Salvatorgemeinde in Prag; z.Z. Vorsitzender des Pastoralrates der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder (zuständig für pastorale und disziplinarische Angelegenheiten).

Minister ernannt wurden, die bereit waren zur Kollaboration mit den Kommunisten. Die einzige Ausnahme war der Außenminister Jan Masaryk, ein enger Freund des Staatspräsidenten Ed. Benes, der aber kurz danach tödlich verunglückte – ob durch Selbstmord oder Mord ist zur Stunde noch nicht geklärt. J.L. Hromádka wurde Mitglied eines Aktionsausschusses, in dem auch der kommunistische Ministerpräsident Klement Gottwald saß. Dieser Ausschuß hatte nur zwei Aufgaben: dem kommunistischen Putsch den Schein der Legalität zu geben und den Beginn der Säuberung im Staatsapparat von allen 'antisozialistischen Elementen' in Bewegung zu setzen. Der Putsch stellte eine unblutige, antidemokratische Machtübernahme dar, mit dem Ziel, die Gesellschaft nach sowjetischem Modell gleichzuschalten.

Das 'Ja' Hromádkas stieß auf Unverständnis und Empörung in der Kirche zu Hause, aber auch in der Ökumene. Ich kann das gut verstehen.

Zu Gunsten Hromádkas soll jedoch gesagt werden, daß im Februar 1948 die weitere Entwicklung im Lande nicht klar abzusehen war, denn man sprach von einem tschechoslowakischen Modell des Sozialismus, und die Kommunisten waren Meister der Verschleierung ihrer wirklichen Ziele: Zwangskirchenpolitik, politische Schauprozesse, Abschaffung fast aller politischen Freiheiten, Zwangskollektivierung usw.

Nach Jahren, in denen die politischen Schauprozesse stattfanden und hunderte zu Tode verurteilt wurden, nach der Fesselung der Kirche in ein Netz der kommunistischen Kirchengesetze, nachdem tausende in die Konzentrationslager verschleppt wurden, nach der totalen Enteignung aller Betriebe, Geschäfte und Werkstätten, nach der Zwangskollektivierung der Landwirtschaft, nach den Aufständen in der DDR, den Enthüllungen des Staliregimes auf dem 20. Kongreß der kommunistischen Partei Sowjetrußlands, nach der Niederschlagung des ungarischen Aufstandes durch das sowjetische Militär war meiner Ansicht nach klar, daß das System voll totalitär, verbreherrisch und nur eine Schachfigur ist auf dem Brett des sowjetischen Imperialismus. J.L. Hromádka hat leider kein grundsätzliches Wort der Kritik gesprochen. Das erste und letzte Wort J.L. Hromádkas war die energische Verurteilung des Einmarsches der Truppen von fünf Staaten des Warschauer Paktes im Jahre 1968. Das bedeutet nicht, daß er mit allem einverstanden war; er half auch vielen, die verfolgt wurden, aber das waren Einzelfälle, eine Systemkritik gab es bei ihm nicht. Er war der Überzeugung, daß der Sozialismus eine wirkliche Alternative zum kapitalistischen System sei, geschichtlich höher steht, und es nicht angebracht erscheint, dem neuen System, das geführt wurde, von unerfahrenen Menschen in der Politik und Wirtschaft durch Kritik, die besonders aus liberal-demokratischen Positionen geführt wurde, den Weg zur Konsolidierung des sozialistischen Systems zu erschweren. Er ermahnte die Kirche zur Buße in den eigenen Reihen, die stattzufinden hätte, und das besonders deshalb, weil die Kirche mitverantwortlich sei für Fehler der ver-

gangenen bürgerlichen Gesellschaft, mit der sie sich zu sehr identifiziert hatte. Er meinte, die Kirche solle zuerst von den tief verwurzelten Bindungen an die alte Gesellschaftsordnung frei werden und dann vielleicht [...]

J.L. Hromádka hat das kommunistische System aus Überzeugung akzeptiert, blieb aber evangelischer Theologe. Er war dem System hilfreich, entgegenkommend, erwartete aber eine diesbezügliche Offenheit für den gegenseitigen Dialog. Es war für ihn eine bittere Enttäuschung, daß die neuen Herren den Dialog energisch ablehnten. Das war kein gutes Zeichen für die Zukunft.

Hromádka gab aber nicht auf, denn er war ein Mann des Dialogs mit einem stark ausgeprägten ökumenischen Charakter. Nachdem der Dialog mit den Marxisten nicht stattfinden durfte, suchte er auf Umwegen diesen Dialog wenigstens teilweise wieder in Bewegung zu setzen. Das schien ihm auch wichtig deswegen, weil die Situation in Europa und auch weit über ihren Rahmen alles andere als zufriedenstellend war. Der Kalte Krieg hatte begonnen, der Eisernen Vorhang war gefallen und die Gefahr eines neuen Krieges schwebte in der Luft. Das und vieles andere fand seinen Widerhall in der ökumenischen Weltbewegung und führte zu großen Spannungen und Mißverständnissen, die noch vertieft wurden, nachdem die östlichen Staaten die Kommunikation zwischen Menschen und Institutionen von Ost nach West fast ausnahmslos verhinderten. Dazu kam die leidenschaftliche Diskussion und der Streit um die atomare Aufrüstung, die die Gemüter in manchen Kirchen, Gruppen und auch in der außerkirchlichen Öffentlichkeit sehr erregten. Im allgemeinen gesagt, die Friedensproblematik war ein Thema, das nicht nur die Gemüter bewegte, sondern in den Fragestellungen und Themenkreisen eng verbunden war mit den Interessen der Weltmächte. Da war der kommunistische Staat ansprechbar, und so gelang es, die Prager Friedenskonferenz zu gründen. Sie war ein Kind Hromádkas, aber hätte sich nicht entfalten können, wenn sie nicht Anklang und Mitarbeiter und Mitbegründer in Ost und West gefunden hätte. Sie war von Anfang an ein Kind des Kompromisses zwischen einer Gruppe von Christen und dem kommunistischen Establishment, wobei es den Christen mehr um das Gespräch und den Kontakt untereinander über die Grenzen des Eisernen Vorhangs hinweg ging und dem staatlich-kommunistischen Establishment um die Nutzung dieses Konferenzkanals für die Infiltrierung der Kirchen und besonders der kirchlichen Weltgremien durch das politische Gedankengut der imperialen sowjetischen Weltmacht. Der Preis, den die Prager Friedenskonferenz zu bezahlen hatte, bestand darin, daß gewisse Themen im Dialog ausgeklammert wurden, Themen, deren Besprechung und Bearbeitung in eine Kritik der östlichen Weltmachtpolitik münden könnte. In gleicher Weise wurden auch solche Christen aus dem Osten nicht akzeptiert, die Kritik gegen die eigene Gesellschaft übten.

Die Prager Friedenskonferenz hat sich auch positiv ausgewirkt. Sie hat mit ihrer Arbeit eine ökumenische Bresche geschlagen, und in vielen Kirchengeme-

meinden konnten wir Gäste aus dem Westen willkommen heißen und langsam auch von unten ein ökumenisches Netz weben, dessen Früchte wir auch heute noch genießen und weiter ausbauen. Der Gedanke der friedlichen Koexistenz wurde gefördert und ein Beitrag geleistet, daß der Kalte Krieg nicht in einen heißen ausartete. Auch das Problem Nord-Süd half, sie mehr ins Bewußtsein der Christen zu bekommen. Trotzdem gelang es ihr nicht, in den Reihen der Kirche – der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder – Anklang zu finden. Sie blieb auf Dauer ein Fremdling im eigenen Haus. Der Grund ist sehr einfach, die Tabuisierung der Nöte und Probleme im östlichen Machtbereich und die Auswahl der Mitarbeiter, die, mit Ausnahmen, passiv oder aktiv mit dem kommunistischen Establishment zusammenarbeiteten und auch mit gewissen Privilegien ausgestattet waren; sie konnten zum Beispiel ins westliche Ausland reisen, nahmen an verschiedenen Konferenzen teil und waren auch Kandidaten für Posten in internationalen christlichen Gremien. So konnte es geschehen, daß Informationen und Pläne durch diese Kanäle durchsickerten in die Geheimdienstzentrale der einzelnen Ostblockländer, wo man sie auswertete und versuchte, durch diese 'Einflußagenturen' seine globalen Interessen zu wahren und auch einen Nebelschleier zu entfalten, unter dem man mehr oder weniger versuchte, die Atheisierung in den einzelnen Ostblockländern voranzutreiben. Das alles mußte J.L.Hromádka wissen oder wenigstens ahnen, aber dagegen konnte er nicht viel tun, denn er selbst ist in der Zusammenarbeit mit dem Establishment sehr weit gegangen, und so fehlte ihm der richtige Platz, von wo aus er diese Gefahren im richtigen Licht sehen konnte. Dazu kam noch die Tatsache, daß im östlichen Teil der Friedenskonferenz offizielle Vertreter der Kirche und theologischen Fakultät delegiert wurden, und da sie alle unter dem Druck standen, sich mit dem Staatssicherheitsdienst zu arrangieren, sind mit großer Wahrscheinlichkeit viele passive, aber auch aktive Mitarbeiter in diese Organisation eingeschleust worden. Die Folgen für die Prager Friedenskonferenz und auch andere Gremien der Ökumene sind hier klar abzulesen.

J.L. Hromádka faßte neue Hoffnung in der Reformbewegung 1968 und war wahrscheinlich der Meinung, daß sich seine tiefsten Wünsche nun doch wenigstens teilweise realisieren würden, eine Verbindung des Sozialismus mit der Demokratie und für die Kirchen ein ehrenvoller Platz unter anderen politischen Kräften und kulturellen Institutionen. Neue Energie strömte in seine Adern. Doch wie ein Blitz vom Himmel kam der Einmarsch der sowjetischen Truppen, begleitet von kleinen Kontingenten anderer kommunistischer Satellitenstaaten mit Ausnahme von Rumänien (August 1968).

J.L. Hromádka verfaßte sofort ein Protestschreiben gegen den Einmarsch an den sowjetischen Gesandten und blieb bei der ablehnenden Haltung auch in der Prager Friedenskonferenz, wo er von den östlichen Delegierten scharf angegriffen wurde. Viele Mitglieder der Friedensbewegung aus dem Westen und auch

der Dritten Welt solidarisierten sich mit ihm, und es kam zu einer Spaltung, deren Opfer diesmal J.L. Hromádka wurde. Unter Druck reichte er seinen Rücktritt ein und erlebte an seinem eigenen Leibe das, was vorher vielen seiner Freunde, besonders unter seinen Schülern, geschehen ist. Der Themenkreis wurde eingengt, der Einmarsch der Truppen in die CSSR tabuisiert, und weil er nicht schweigen wollte und diesmal sich der neuen Situation nicht anzupassen bereit war, mußte er auch gehen.

Hier hat sich ganz klar erwiesen, wer in dieser Bewegung der eigentliche Herr war. Unbarmherzig mußte diese internationale Friedensbewegung sich der neuen machtpolitischen Situation nach dem Einmarsch der Truppen in die CSSR anpassen.

Von da an wurde die Prager Friedenskonferenz ein williges Instrument in den Händen der östlichen Geheimdienste. Zu dieser Situation hat sich der evangelische Pfarrer Milos Rejcht aus Prag in einer evangelischen Zeitschrift (Protestant 7/1994) geäußert:

„Ich erinnere mich an den 21.8.72 – ich wurde verhört von einem Untersuchungsreferent des Staatssicherheitsdienstes, Genossen Najor Nedved aus Litomerice. Es ging um ein Referat, das ich cirka vor einem Jahr vor meinen Kollegen hielt. Ich habe damals im Jahre 1971 vorgeschlagen, die evangelische Kirche der Böhmisches Brüder möge die CFK verlassen. In diesem Referat habe ich darauf hingewiesen, daß die CFK eingeschwenkt ist auf die Normalisierungslinie und unverfroren die Interessen der sowjetischen Außenpolitik durchsetzt, zu dem auch die Okkupation der Tschechoslowakei im Jahre 1968 gehörte. Der Genosse Nedved hat mich belehrt, daß die Kritik der CFK ein antisozialistisches Verbrechen sei und auch demzufolge geahndet werden muß. Konsequenterweise habe ich den 1. November desselben Jahres ein Berufsverbot erhalten und verbrachte die nächsten 17 Jahre bei der Bedienung von Dampfkesseln.

Vor dem Beginn der Allchristlichen Friedenskonferenz der CFK im Jahre 1978 hat Genosse Havlicek mich gewarnt, ich möge durch die Kontaktaufnahme mit den Delegierten den Verlauf nicht stören, denn die CFK ist unter der Schutzaufsicht der Staatssicherheitsorgane der CSSR. Symbolreich hat er mir diesen amtlichen Verweis in seiner Kommandantskanzlei in der berühmten Bartolomeusstraße (Bartolomejská ulice) unter dem Bild von J.V. Stalin erteilt. Ich habe mich schriftlich sofort an die Leitung der CFK gewendet mit der Frage, ob es ihnen nicht zuwider erscheint, daß sie so sehr vom Staatssicherheitsdienst vor den Störenfrieden geschützt werden. Eine Antwort habe ich nie erhalten.

Nach dem Jahre 1989 haben die Dokumente bewiesen, was wir bis zu dieser Zeit nur ahnen konnten. Die CFK war nicht nur vom kommunistischen Staatssicherheitsdienst manipuliert und durch Agenten durchdrungen, sondern von ihnen direkt geleitet. Streng geheim ist die Aufschrift auf dem Text eines Vortrages, den der Chef der 10. Abteilung des Föderalinnenministeriums der CSSR Vladimir Starck unter seinen Genossen im März 1979 gehalten hat. Genosse Generalmajor spricht seine Befriedigung aus wie es mit Hilfe der CFK den kommunistischen Agenten gelingt in die

westlichen Kirchenzentren durchzudringen. Ich zitiere: „Es ist zu konstatieren, daß das Vordringen der CFK zum Teil die koordinierten Aktionen aller brüderlichen Kontraspionagedienste inklusive der kubanischen Genossen widerspiegelt“.

Dem habe ich nichts weiteres hinzuzufügen. Es gibt eine Menge von ehemals geheimen Materialien, die eine ähnliche Sprache sprechen. Mit dem Kalten Krieg ist auch die CFK praktisch tot. Die Frage aber lautet, werden wir aus diesen Erfahrungen, die für uns Christen oft sehr beschämend ausgefallen sind, die richtige Lehre ziehen? Die Welt bleibt weiterhin eine der Hauptthemen der christlichen Theologie, wir haben hier den Auftrag Christi zu erfüllen. Die Welt in ihrem machtpolitischen Aspekt stellt aber auch eine große Versuchung dar, in der es Not tut durchzuhalten, wenn es auch etwas kostet und sehr darauf zu achten ist, wo die Grenze des Kompromisses liegt, bei deren Überschreitung tödliche Gefahr auf uns lauert.

Quellen

- Persönliche Erinnerungen
- Kocab, Alfred: Der umstrittene Zeuge J.L. Hromádka. Referate und Fachvorträge des 7. Internationalen Kirchenarchivtags. Prag 1995
- Filipi, P.: Do nehlubsih hlubin. Kalich 1990
- Smolik, Josef: Josef L. Hromádka zivat a dilo. Ekumenická rada. Praha 1989
- Hromádka, Josef Lukl: Ústředni principy protestantské. 1925
- Ders.: Krestanstvi v mysleni i zivote. 1931
- Ders. Evangelium o ceste za clovekem. 1958
- Rejchrt, Milos: KMK-Pohrobek breznevostralismu na nasi nedovery. Evangelische Monatszeitschrift Protestant. Nr.7/1994

Zusammenfassung der Diskussion

von Sigrid Lekebusch

Die gut besuchte historische Tagung des 'Vereins zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie' (VEfGT) in Prag bot über verschiedene Vorträge hinaus eine Gesprächsrunde zum Thema der 'Christlichen Friedenskonferenz' an. Als 'Zeitzeugen' waren die Herren Waldemar Brenner, Prof. Dr. Carl-Jürgen Kaltenborn, Alfred Kocab und Carl Ordnung geladen; geleitet wurde die Aussprache von Frau Dr. Ulrike Schuler.

Aus der Reaktion vieler Zuhörer war erkennbar, daß das Podiumsgespräch für sie den Höhepunkt der viertägigen Veranstaltung darstellte. Die Gesprächsrunde brachte auch in mehrfacher Hinsicht interessante Perspektiven.

Die Entstehung und Entwicklung der CFK von 1958 bis 1990 war für die meisten Tagungsteilnehmer ein weitgehend unbekanntes Kapitel. Doch durch Frau Schulers ausführliche Einleitung erhielten die Zuhörer die entscheidende Grundlage, um den weiteren Ausführungen folgen zu können. Das Forum selbst bot durch die Gesprächsteilnehmer Nähe und Authentizität zu den Geschehnissen. Die Herren Kaltenborn und Ordnung hatten als Staatsbürger der ehemaligen

DDR, Kocab als Pfarrer in Prag und Brenner als Redakteur des 'Gärtner' (Zeitschrift des BFeG) z.T. viele Jahre an verantwortlicher Stelle in der CFK mitgewirkt oder über lange Zeit die Entwicklung der Konferenz reflektierend begleitet und beobachtet. Die Gefahr, daß durch die fehlende zeitliche Distanz zu den Ereignissen auch eine eingeschränkte und vor allem eine allzu persönliche Sichtweise verbunden wäre, wurde aufgehoben. Die gesellschaftlichen und politischen Umwälzungen seit 1989, der Zusammenbruch des sozialistischen Systems, hatte alle damals Beteiligten gezwungen, ihr Handeln unter den neuen Gegebenheiten zu überdenken und zu untersuchen. Für die Zuhörer bot sich deshalb das Bild einer Gesprächsrunde, die differenziert und mit fast „weisem Abstand“ Erfolge konstatierte, Fehler und Versäumnisse zugab, aber auch mit Bedauern versäumte Chancen beklagte.

Die unterschiedlichen Überzeugungen und Handlungskonzepte wurden deutlich erkennbar, wobei einer der zentralen Aspekte der Rückblick auf die Beweggründe des unterschiedlichen politischen Handelns als Christen in einem sozialistischen Staat war.

Einigkeit herrschte bei allen in der Auffassung, daß sich Christen in der Vergangenheit und in der Gegenwart für Friedenssicherung und Abrüstung einsetzen mußten und müssen. Doch ob dies auch mit Unterstützung eines atheistischen Staates geschehen dürfe, oder ob man sich dadurch nicht für eine marxistisch-leninistische Ideologie habe instrumentalisieren lassen, diese Frage wurde aus den Erfahrungen der einzelnen unterschiedlich beantwortet.

Kocab, der durch persönliche Erlebnisse und aufgrund der inzwischen zugänglichen Dokumente die CFK durch die Geheimdienste unterwandert sah und als von Moskau gesteuert einschätzte, protestierte damals gegen diese Entwicklung und zog sich - überzeugt von derer Erfolglosigkeit seiner Bemühungen - aus der Mitarbeit in der CFK zurück. In seinem Rückblick sparte er auch nicht mit Kritik an dem Gründer und Initiator der CFK, J.L. Hromadka, der zwar in den dreißiger und vierziger Jahren gegen das faschistische und nationalsozialistische Regime opponiert hatte, aber dem sozialistischen System bis zur Niederschlagung des Prager Frühlings 1968 keinen nennenswerten Widerstand entgegengesetzt habe. Hromadka hatte wie auch die Gesprächsteilnehmer, Carl Ordnung und Carl-Jürgen Kaltenborn, den Sozialismus als die einzige Alternative zum kapitalistischen System angesehen.

Diese Auffassung unterstrichen und aktualisierten sowohl Ordnung als auch Kaltenborn in ihren Redebeiträgen. Bis heute sehen sie im Kapitalismus keine Staatsform, die in der Lage sei, die Probleme der Welt zu lösen. Die weltpolitische Lage schien in der Vergangenheit ihre Mitarbeit in der CFK immer wieder zu rechtfertigen und zu bestätigen. Eine solche Haltung charakterisierten sie selbst auch als staatskonform, allerdings mit der Einschränkung, oberstes Gebot

ihres Handelns sei immer die Vereinbarkeit mit christlichen Grundsätzen gewesen. Deshalb betrachteten sie sich auch nicht als verlängerten Arm des Staates.

Es ist gewiß kein Zufall, daß gerade Carl Ordnung als Lehrer mit einer didaktischen Zuspitzung den Zuhörern einen atmosphärischen Einblick in die Stimmung der II. Allchristlichen Friedensversammlung 1964 in Prag gab. Diese Tagung sei geprägt gewesen von einer heftigen Diskussion um die Deutschland-Frage. Angefacht durch die starke Präsenz zahlreicher Vertreter aus den beiden deutschen Staaten und das große Medieninteresse habe trotz internationaler Zielsetzung eine beträchtliche Dominanz der deutschen Frage bestanden.

In deutlichem Kontrast zu diesen Turbulenzen habe man mit einem Bonmot das Präsidium der deutschen Arbeitsgruppe charakterisiert: „Immer Ordnung und Ruh“. In dem Wortspiel fanden sich die Namen der drei leitenden Persönlichkeit wieder: Karl Immer, Präses der rheinischen Landeskirche, Carl Ordnung, Sekretär der Regionalkonferenz der DDR, und Dr. Hans Ruh, Sozialethiker in Zürich.

Die freundliche Gesprächsatmosphäre ließ Raum für diese und ähnliche persönliche Erinnerungen. Trotz differierender Beurteilungen der Leistungen des CFK dominierte der sachliche Austausch der Argumente in der gehaltvollen Aussprache.

Oral History: A Method of Historical Research

At one time or another every historian, I believe, has wished she or he could sit down to interview the subject of their research or the participants in the event they are researching. Ask them questions about why they made the decisions they did, what they were thinking when they wrote what they wrote, how they felt when they participated in the things they did and whether or not they knew what they were doing. The attraction of oral history as a method of historical research is that the historian is allowed to do just that – interview the subject they are researching or participants in the events they wish to study. The claim for the oral history method is that the historical record is more immediate, the person is more clearly revealed than in a written text. This method of historical research has grown tremendously since the end of WW II.

In preparing for this lecture on introducing the historical research method of oral history I decided to do a computer search on the internet. I entered a database for journal articles and quickly discovered that this database had 488 articles on oral history. Before fainting I decided to skim the entries and there I discovered databases are interesting creatures when one is not able to precisely define one's terms. All the articles were on oral history. However, the ones in journals of medicine for dentists giving the history of different diseases of the mouth or newly discovered treatments for these diseases were not of interest to me. Journals for anthropologists had interesting articles but they were primarily about the history of pre-literate people as found in their oral tradition passed from one generation to the next. Most, close to 400, of the articles were about oral history, interviewing participants in historical events, the method of historical research that is of interest to this group.

How do historians define oral history? It is using the method of interviewing participants in events in order to collect their memories, understandings, interpretations of what occurred. The texts for the oral historian to analyze and interpret are those human beings still living who were present during the time period under study. As with all historians, the oral historian cannot recreate the past. However, the oral historian collects the memories of the past from people who are still alive to be questioned in an effort to expand the understanding of what actually happened.

Journalists interview participants in events as well. In fact, journalist interviews can become part of an oral history archive. However, journalists tend to interview people at the time of the event. They focus on getting an immediate reaction. Historians tend to interview people after the passage of time. In the

reminiscences gathered in the interview process the historian is dealing with memories that are not immediate reactions, but reflections on what has happened. What oral historians have learned, though, is that these collections of memories add insight to other historical materials in helping all of us gain understanding about the past and how it contributed to where we are today.

Oral history as a specific research discipline in the United States is dated from 1947 when Allan Nevins at Columbia University in New York City decided that preserving the recollections of older residents of cities in the Northeast would enhance his writing the history of these cities. Today Columbia University can still claim the largest collection of oral history tapes and transcripts. Baylor University in Waco, TX and the University of California at Los Angeles (UCLA) compete for second largest collection. Baylor University is a Baptist university and I am deeply indebted to their Oral History Institute and Dr. William Pitts for much of the information I will share with you today. In the United States university research centers are still the primary locations for oral history departments and archives. Now every President of the US establishes a presidential library and these also include oral history work¹. I know from the work an IBTS (International Baptist Theological Seminary, Prag) student did that the British Museum has an oral history section. One can generally count on finding oral history archives in the major research centers around the world, at least in the English-speaking world.

The topics for oral history are numerous. In Baylor University's collection alone one can find the following categories of projects: rural life; economic, business and judicial histories; central Texas history; refugee history; civil disobedience of Texas churches participating in the Sanctuary Movement; and a plethora of religion projects – Baptist Convention of Texas, missionaries, urban church ministries, denominational studies on Baptists, Catholics and Methodists, youth revival movement early in the 20th century, fundamentalism, politics in Baptist life, Baptist leaders, and why churches do not die in rural Texas².

A quick survey of the literature revealed studies on the Holocaust, which will only increase given current events about Swiss bank accounts and demands for compensation, as well as studies of various Jewish communities. Another theme of oral history projects is the attempt to capture the life of disappearing cultures like Native American, Appalachian Mountain, and the Australian aborigines. In the United States an entire collection called the 'Foxfire' books were devoted to preserving the recipes, sayings, stories, pictures, religious beliefs and practices of mountain culture once it began to dissipate as people moved out of the mountains

1 My notes from the lecture delivered by Dr. William Pitts, 23 June 1996, Oral History Workshop held at IBTS, 23-25 June 1996.

2 Ibid.

in order to find work at the end of World War II. Many studies were devoted to preserving the memories of slaves as well as various African American communities in the US. Additional popular topics are the Great Depression and WW II. Oral history is not confined to great themes and world-shattering events, though. Local communities use oral history to preserve their own history as do regions, like central Texas, for example. Furthermore local church congregations use oral history in writing their histories. Baptists in the US are great practitioners of this – at least they are the ones with whom I am most familiar. Every congregation it seems has its 50th, 75th 100th, 150th and so on anniversary history. Increasingly oral history is used to enhance the understanding of a church's life and mission in the community it serves.

Oral history projects serve an important purpose in providing the data which helps us remember those who were once left out of official histories. For example, local church histories used to be organized around pastors and building projects. With oral history projects the church's history now includes the memories of lay people, children, members of the community who lived during the time of the pastors and building projects³. Especially when there has been a trauma like a fire, church split, relocation, or change in the community it is so valuable to have the recollections of as many people as possible to understand how a congregation dealt with these events.

On a more global scale oral history studies write back into history those who have been ignored, deemed unimportant, or repressed in other historical studies such as women, racial minorities, religious minority groups, political minorities, the economically deprived. Today more than ever before we can know that „the victims of history are also the *makers* of history“⁴ and understand their participation in creating the past. Remembering both the victims and the victors of history is necessary for a more complete understanding of the past especially in terms of structures of dominance. Milan Kundera, Czech novelist, once wrote, „the struggle of man [sic] against power is the struggle of memory against forgetting“. Historians need to do all they can to help people remember because „human beings bereft of the capacity for remembrance are helpless in the face of domination in any of its forms“⁵.

3 „Tape-recording Your Church's History“. In: Baptist History and Heritage, vol. xxix, no. 1, January 1994, pp. 54-57. There is no author to this article since all the material is excerpted from a pamphlet put out by the Southern Baptist Convention.

4 Marsha Hewitt, „The Redemptive Power of Memory: Walter Benjamin and Elisabeth Schüssler Fiorenza“. In: Journal of Feminist Studies in Religion, vol. 10, no. 1, Spring 1994, p. 75.

5 Ibid. p. 73.

Method of Oral History Research⁶

Before Interviewing

The goal for historians is to approximate the truth of the past as closely as is humanly possible. For oral historians the goal is no different and it can be achieved by creating an environment where people feel free to speak the truth to the best of their ability. Historians know that in order for any text to reveal truth there must be strict attention to detail. There are a myriad of details of project plan, setting, equipment, and questions to which the oral historian must attend if the text, the person being interviewed, is to reveal truth. For optimum results a specific plan for the project is needed before the first interview is scheduled or the first question asked.

A plan stating the goals of the project will aid the interviewers in keeping on track as they develop their questions. Clearly stated goals will help keep the project within a set time frame as well. A clear budget to which the participants strictly adhere will ensure the successful completion of the project. The oral history project on Baptists in the former Soviet Union is directed by Professor Walter Sawatsky of Associated Mennonite Biblical Seminaries in the US. Dr. Sawatsky developed a five-year funding plan which he presented to the Mennonite Central Committee. Funding was for the purpose of purchasing recording equipment, computers, holding training workshops, and paying for some travel.

Even before the first interview knowing who will administer the project, how it will be financed, what equipment is needed, how many people, what is the purpose of the research, where the results will be stored and how these results will be made available for use are all practical details that anticipated in advance can ease the accomplishing of the oral history collection. From the very beginning legal questions about the status of the interviews, terms and conditions for use of the material, ownership of the tapes, and control of access must be clear to everyone involved in the project. One student who did not make clear from the beginning how the interviews were to be used had some interviewees insist on re-doing the interview once they learned it was for a specific project.

Clarity about the project is both an ethical as well as a legal issue. If people know exactly in what type of project they are participating, then they cannot later claim they were taken advantage of, or treated unfairly. In the US specific release forms have been developed which when signed by both the interviewer and the interviewee protect each from any liability, clearly state where the interview records will be kept and who controls access to them. Then again the US is a very litigious society! In Russia the interviewers quickly learned that asking

⁶ This section is my compilation of material found in the Baptist History and Heritage article cited in footnote 3 above, the lecture by Dr. Pitts cited in footnote 1 above, and material provided by the Baylor University Institute for Oral History.

anyone to sign a form was the quickest way to ensure the person would not participate in the project. Too many associations with the previous regime!

Once it is settled how many people will be involved, how they will work, and how they will be financed, then the task is to develop a list of people to interview. This initial list should show the priority order of the interviews based on the amount of knowledge about the subject each person has. The initial list will not be the final list, no doubt, since interviews can result in leads on other people to include. Contact people ahead of time to explain the nature of the project and ask for their agreement to participate. One recommendation is to write to people first and then follow up with a phone call where a specific appointment for an interview can be made. With a letter and then a phone call prospective interviewees can make thoughtful decisions about their involvement and not react out of surprise. If at all possible, only schedule one person per interview and schedule one interview with the person at a time. Many people require more than one interview and are glad to cooperate if they do not feel pressured to commit to multiple interviews from the beginning. Again, this procedure will vary according to cultural context. Writing and telephoning are not always effective in Moscow or Kiev. Instead the interviewers found establishing contact with people at church, giving them time to think about the project and meeting them again at church was a more effective way to begin.

From the very first attempt to develop a list, project planners need to be inclusive. Different perspectives, insights are gained as people in various roles, of different ages, genders, races and economic status are included. A student doing research for the oral history project about Baptists in the former Soviet Union found out the value of including more people quite by accident. When the project was started the student went off to interview the union leaders about a specific issue of cooperation with the government. This was the standard history approach of beginning at the top, with those in power. By chance the student decided to ask a lay person who was a member of the same church, a knowledgeable person about the same incident, and learned a very different perspective about the union leadership's involvement with the government. From that point on the researcher was determined to interview more types of people.

Who is doing the interviews will make a difference in the results of the interviews. An experienced, quality interviewer will more quickly establish the rapport and trust needed for in-depth interviews. Furthermore, an experienced interviewer will keep the interview focused to gain the most information possible. However, lack of experienced interviewers does not prevent the use of oral history. All four oral history projects in which I have been involved used inexperienced students to conduct the interviews. The projects were not ruined and the students gained experience in conducting interviews that were enjoyable experiences for interviewer and interviewee alike.

Another dimension to this need to be careful in choosing who will do the interviews has to do with the issue of trust. One researcher in the oral history project in Moscow discovered that people were unwilling to discuss anything unless they already knew the interviewer. People did not want to remember the past and certainly had learned in the past not to trust anyone with the truth. If people knew the researcher, especially from the church, they would finally agree to participate. This researcher stressed that it was very important for people to be able to trust that the interviews would not be used „in a wrong way in order to open to others the person's wrong deeds and mistakes. This is the reason why so many old people do not want to return to their past: to remember all their life's mistakes which were heavy burden for churches and the brotherhood of Evangelical-Christians Baptists in the former USSR“⁷. Regardless of who is involved, establishing trust is of utmost importance in gaining the most from the oral history method of research.

Choosing a place for the interview that is quiet and free from distractions is also important to the depth of the interview. The location should be a place where both interviewer and interviewee are comfortable and can talk without being interrupted or feeling other people are listening. However, if anyone is to be unsettled, let it be the interviewer. Frequently meeting in the home of the one being interviewed is the best place. One researcher learned that then having the second interview in the interviewer's home was not a good idea. The person being interviewed was uncomfortable with the strange location and the setting appeared to increase the anxiety of the one being interviewed.

Oral history interviews have been conducted where the interviewer wrote down what was said. However, experienced interviewers recommend a quality tape recorder with an attached microphone as the best equipment for an interview. Placing the tape recorder where it is out of sight of the interviewee, but close enough to the interviewer for necessary adjustments helps free both parties to concentrate on the substance of the interview instead of the mechanics of recording the information. Before arriving for the interview all equipment should be tested so that a minimum of time is spent setting up and the functioning of the recorder does not become the focus of the interview. Some interviewers use video cameras, but the camera can be intrusive. It could require an additional person which could then increase the time it will take to develop rapport and trust. Also it is difficult not to perform in front of a camera which can add an element of distortion to the interview.

Every interview needs to be carefully planned in advance. Some interviewers develop an outline of the interview which they provide the person being interviewed ahead of time. Some ask the person being interviewed to supply them

7 Report from Oleg Turlak, Oral History Workshop, 26 June 1996.

ahead of time with a list of important events in their lives or topics they want to discuss so that there will not be the frustration of leaving out something considered important. Regardless of the information shared ahead of time the interviewer has to be prepared by doing the necessary research to be familiar with the background of the person and the events. This is like any other historical research project in that one grounds oneself in the background before going to the text in order to better understand what is being communicated.

Conducting the Interview

Every source on oral history provides a list of Do's and Don't's for interviewing. The goal of all these instructions is to create an atmosphere that encourages people to tell the truth. It is creating a safe place for disclosure to occur. Body-language, phrasing of questions, responding to the person talking can either create disturbances which curtail the interview or invite people to fuller disclosure. Facial expressions, tone of voice, hesitancy or forcefulness of speech are all clues to which the interviewer pays careful attention.

Arrive on time for the interview. It seems so obvious and simple. However, it is essential from the very first moment to communicate that the person to be interviewed is taken seriously and what they are about to do is important. Contributing to communicating this message is to efficiently set up the equipment and not spend time discussing the subject while distracted by doing something else.

Conducting a practice interview is not recommended because it tends to make people stiff and unnatural when the „real“ interview begins. However it is recommended for the interviewer to review the purpose of the interview and remind the person about to be interviewed of the importance of being open and candid. Interviewers need to speak first so that the date, name of the person and topic of the interview are recorded on tape. Some interviewers even take 2-3 minutes to ask general questions as a way to ease into the interview. The speaking of both persons is then played back so they hear how their voices sound on tape and then the more focused interview begins.

Interviewers have learned from experience to avoid questions that can be answered with „yes“ or „no“ and, instead, to ask open-ended questions that allow people to reminisce and recollect. Why? How? Where? When? questions elicit more remembering. Follow-up questions that clarify information provided or encourage the interviewee to continue their recollections are necessary. Skill in shaping the questions comes from being a good listener. Eye contact, giving undivided attention to the interviewee help create an atmosphere where people are encouraged to speak. Sometimes an interviewer needs to take notes about names, dates, or points for further questions. However, the note-taking should not be so obsessive as to be distracting. While all interviewers are encouraged to be prepared for an interview by having an outline to follow, the outline should

not dictate the interview. Sometimes in remembering new information is revealed that is vital and takes the interview in a different direction. Allow time, silence for people to deal with difficult subjects. Awareness of major changes in a person's life or new information allows the interviewer to sensitively follow-up in learning why these changes occurred and had such significant impact on a person's life.

In the oral history research discipline there are many injunctions for the interviewer not to participate in the interview as if she/he were also being interviewed. While it is recommended that an atmosphere be created that resembles a natural conversation between friends, there is always a significant difference in that the interviewer is not to be a participant in the conversation. A sympathetic, non-judgmental, non-committal interviewer encourages the interviewee to remember more and remember more accurately. Asking leading questions that subtly try to shape the response, injecting one's own opinion, arguing with the interviewee over whether or not they have remembered something correctly, even being too enthusiastic about something someone has said are all ways to manipulate an interview that are strictly to be avoided. Once a person feels manipulated they will cease self-disclosure and begin to provide only what they think the interviewer wants. Memories will be blocked or co-operation may cease altogether.

Controversial or painful subjects should not be introduced at the beginning of the interview. Allow the person to remember the most important events of their life; such life-changing moments as conversion, vocational call, marriage, education, moving, military service before introducing controversial decisions they may have made, or asking specifically about painful memories. Avoid allowing people to say things „off the record“. Such a technique may be necessary for journalists, but is useless to the historian. Encourage people to say everything for the record, but cooperate in delaying the release of the material or controlling access to it. Remembering the difficult times can happen more naturally if it is set in the context of the whole life rather than being the sole focus of the interview. When people feel their privacy will be respected in the way the interview material is used they are also more self-disclosing.

Every interviewer has to deal with the fact that sometimes people being interviewed exaggerate their own importance, or try to avoid talking about times that are for them embarrassing, where they do not feel they were at their best. At other times the interviewer knows the interviewee is giving inaccurate information, or is rambling, wandering off the subject perhaps as an avoidance technique. The key is for the interviewer to learn how to tactfully bring the remembering back to the point. A neutral comment like „There is another perspective on this . . . How do you respond to that?“ is a way to check people on what they are saying without intimidating or manipulating them. Neutral, tactful

comments by the interviewer are essential to keeping the focus on the interviewee and not inserting the interviewer into the interview.

Upon first becoming aware of all the injunctions on how to conduct an interview, I was reminded of all the stress put on historians not to read their own biases and presuppositions back into an historical source. An oral history interview is a slightly different situation, however. All this detail and all these do's and don't's are essential because the interviewer is creating a primary source to be used later. The interview will provide the raw data for coming to understand a person, event, region, or period of history. The historian who uses the interviews will have to analyze and deal with the biases and presuppositions of the person being interviewed, as every historian does with every text. The goal is for the interviewer to provide a source as free from manipulation and the interviewer's biases as possible.

Finally, timing is an important element of an interview. The interviewer is responsible for knowing the length of each side of the tape so that tapes can be changed without interrupting the interview in the middle of an important story or even losing the story because the tape ran out and the person cannot go back and repeat it exactly as they said it the first time. Fatigue will be evident on the tapes so that it is also the interviewer's responsibility not to prolong the interview. Some oral historians suggest that one hour is enough time for each interview while others suggest that 90 minutes is an appropriate length of time for both interviewer and interviewee to be fresh. At the conclusion of an interview another interview can be scheduled. Shorter and more frequent interviewing is preferable because it is more productive than trying to discover everything in one session.

After the interview

Following up the interview with a thank-you letter is an appropriate expression of appreciation for the person who has given of themselves as well as their time in participating in the oral history project. Some interviewers even provide a copy of the interview to the participant as a way of saying thank-you for the contribution the person has made.

Protecting the tapes to ensure they are not accidentally erased or destroyed is essential. Remove the tabs that make sure the tapes cannot be used again. Label the tapes clearly as to name, date, length of interview, subject and then duplicate them promptly storing permanently the originals with a list of the topics covered in the interview.

Interviewers are encouraged to listen to the tapes afterwards as a way to critique their interviewing skills. Listening also helps one discern topics that were not covered, clues that were missed and may require a follow-up interview. What is not agreed upon by oral historians is the value of transcribing the tapes. Some

argue that transcription tempts others who use the interviews to depend on the transcription which distorts meaning communicated by intonation instead of listening to the tapes themselves. All agree that transcribing the tapes is time-consuming and also very expensive if someone else has to be paid to do the transcribing. However, the student researchers who have attempted oral history interviews found transcribing the tapes very helpful to them in processing what had actually happened during the interview. They found that they remembered more, understood better, and learned more about interviewing by going to the trouble to transcribe the tapes. If transcription is done it needs to be exact with all the grammatical errors, pauses, stuttering, and stumbles in the original voice. Another purpose of transcription is to share the text with the person interviewed. Especially if the tape did not pick up clearly what the person said sharing the text with them provides an opportunity for clarification. The danger is that it also provides an opportunity for someone to change what they said. The interviewer must be aware and protect the integrity of the original interview.

Uses of Oral History Research

After careful interviewing, transcribing, and storing of oral history interviews what is the goal of this endeavor, how will these interviews be used? Some oral history projects are devoted entirely to collecting the data to be used later by other historians. Dr. Bill Pitts called this providing a valuable service for future generations. It is a significant undertaking that will benefit future historians⁸. The oral history project about Baptists in the former Soviet Union fits this category at its current stage of development. Now the focus is on interviewing people in Moscow, St. Petersburg, Kiev, Odessa, and Kishniev. The process has focused on refining interviewing skills as well as increasing the number of people willing to be interviewed. At some future time, historians like Nikolai Kornilov, for example, who is the Moscow director of the project and historian at the seminary there, will be able to use the data collected to begin the process of interpreting for Baptists in Russia their 20th century history.

However, other oral history projects result in a finished product as the end-goal of the research process. A Visiting Student at IBTS will use interviews collected while here as the basis for the thesis required at the student's national university here in Europe. Publications of various types are frequently the results of these interviews. Günter Balders has already participated in publishing a book about Baptist life in the former DDR based on oral history interviews.

In the US Louis „Studs“ Terkel, cantankerous radio broadcaster from Chicago, contributed to the growth in popularity of this method of historical research with the publication in 1970 of his book, 'Hard Times: An Oral History of the

8 Pitts' lecture 23 June 1996.

Great Depression'. While his methods are now challenged as being too biased, Terkel's book was a path-breaker for popular dissemination of oral history instead of keeping this research in the academy. Now magazines, newspapers, even community news sheets are places for publishing oral history research. Radio shows emphasizing a theme and television documentaries also make use of oral history research. Plays that evoke a specific period and video productions are other media uses of oral history research. The oral history research makes the epoch come alive so that people in the present gain more understanding of the past by hearing the actual voices of people remembering what it was like to live in a time and place now gone⁹.

Dr. Bill Pitts related how his research on the Branch Davidians had consequences which he never could have imagined. A colleague of Dr. Pitts had interviewed a former member of the Davidians which resulted in over 500 pages of transcript from numerous tapes. Also there was a Master's thesis on the Davidians written in 1940 which used the interviewer's notes from untaped oral interviews as its basis. In Dr. Pitts' research of this group he found tracts written by the founder of the cult as well as newspaper accounts of their activities. To quote Dr. Pitts:

„With these materials I was able to reconstruct the thought pattern and communal life of the Davidians, and I presented the results of my research at meetings of the American Academy of Religion. When the disastrous raid on the Branch Davidian compound occurred in 1993, the press poured in from everywhere, and I had about 300 interviews in three weeks' time. It is estimated that the press spent about \$6 billion in coverage of the Branch Davidian affair. This is an event which will be long remembered in American history, but my point, once again, is that oral history provided critical knowledge for reconstructing the Davidian past“¹⁰.

Dr. Pitts concluded his lecture by emphasizing the importance of oral history research to broaden our perspective on the past by preserving the stories, memories, and reflections.

Caution About Oral History Method

With all the positive uses of oral history research I have shared, are there any cautions about this method to be examined? Of course. It is a method dealing with human beings and has many of the same limitations that all texts have. Historians must always deal with the fact that the sources we have are attempts to „set the record straight“ as well as the historian's interpretation of the sources attempting to do the same thing. In fact, Adriana Valerio wrote an entire article on history as the manipulation of memory and demonstrated how different historians researching the same few texts on women in the early church reached diffe-

9 Ibid.

10 Ibid.

rent conclusions¹¹. Both the texts preserved and the historical interpretations are attempts to persuade, to manipulate how people understand the past. Oral history interviews are no different. Even with the interviewer totally neutral in the process, selection occurs both in what people remember and in who is interviewed.

Dr. Walter Sawatsky elucidated an interesting dimension to this fact when he discussed how interviewers need to be aware of the ways in which societies manipulate the arrangement of public memory. He referred to three publications which have addressed this issue demonstrating how the official public memory of an event changed. Sawatsky pointed out that people reinterpret their understandings of things as they gain new information and try to make sense of it. An obvious example is the way cooperation with authorities may have made more sense in the past than it does in remembering it today when those authorities are no longer in power. He also discussed how public memory of something can be presented differently in an official institutional history, scholarly historical interpretation, and the oral tradition preserved by the people. Contributing to the rapport between the interviewer and the interviewee is if they are both operating within a common framework for the master saga of the era. However, Sawatsky emphasized that knowing the code words and knowing how the public memory has been changed are vital to „making the key elements of that saga conscious and subject to critical reflection [which] is vital for achieving the ‘truth’“¹².

Historical evidence is only a trace of the past. The past can never be recreated, not even in oral history interviews. In fact, Sprunger and Thiesen in their oral history research about Mennonite military service in WW II conclude:

„Recording opinions is what oral history does best, in this case preserving the thoughts, values and convictions. [...] Their „facts“ may, indeed, be wrong, their memories fallible. Oral history is a way of looking at history, not as it really was, but as the participant thinks it was and wishes that it had been“¹³.

Both Dr. Bill Pitts and biblical scholar, Robert McAfee Brown, have pointed out in their research that human memory is selective for a variety of reasons. As Dr. Sawatsky pointed out human memory being rearranged due to external influences, Pitts and Brown discuss the more personal rearrangements because of ego-needs, or memories so painful they are repressed¹⁴. Even texts which have been

11 Adriana Valerio, „Women in Church History“, trans. Paul Burns in: *Women – Invisible in Theology and Church*, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Mary Collins, eds. (Edinburgh: T & T Clark Ltd., 1985), pp. 63-71.

12 My notes from Dr. Walter Sawatsky’s lecture, 25 June 1996, oral history workshop, IBTS.

13 Keith L. Sprunger and John D. Thiesen, „Mennonite Military Service in World War II: An Oral History Approach“. In: *The Mennonite Quarterly Review*, Vol. LXVI, no. 4, October 1992, p. 491.

14 Pitts’ lecture, 23 June 1996. Robert McAfee Brown, „Three Sides of Memory“. In: *Christianity and Crisis*, Vol. 49, no. 2, February 20, 1989, p. 31.

preserved are evidences of selective memory. The traces of the past available to us today are texts selected because they were considered important to save. Historians know the dilemma of facing texts that no longer reflect views society holds as important and wondering what else could have been saved and was not. Dealing with the past means dealing with selective memory whether the text is written or a person. The historical discipline is a discipline seeking to illuminate the dialogue between the past and present. Sprunger and Thiesen suggest that oral history only makes more obvious the dialogue that is going on. They suggest that „the oral historian must be ever aware of dealing with fragile, ever-changing material“¹⁵.

Regardless of the caveats about the limitations of human memory, scholars in a variety of disciplines argue for the importance of memory. Dr. Pitts pointed out that what is remembered is important to the one doing the remembering. While absolutely objective truth may be a futile quest for the historian, „with the right question we can recover some human insights before they are lost forever“. This process can be important for the maturing of the church in any location as data is collected and interpretation of the data published¹⁶.

South African theologians Cochrane and West wrote that people must remember their past in order to heal that past. By remembering the past in all its pain, prejudices can be identified and new truths of the structures of society as well as everyone's participation in them can be known. One's identity is shaped by one's history so memories of the past contribute to identity formation in the present. Like Kundera they argue that people can only be free of domination when they remember their history, claim their participation in history, and use the history to move toward a new reality that is not bound by the domination of the past¹⁷.

Robert McAfee Brown also reminds us that it is not whether or not everything is remembered, but how our selective memories are used that is important. People can remember the past and build on it for a better present and future. Or they remember bitterness, desire for revenge and build on that for a diminished present and future. It is not the precision of the memories, but how what is remembered is used that makes a difference. For Brown remembering is essential in creating community. He suggests that in remembering we are remembered, brought again into membership of a community that through time, space, for whatever reason we had been dis-membered, removed and dislocated.

15 Sprunger and Thiesen, p. 491.

16 Pitts' lecture, 23 June 1996.

17 James R. Cochrane and Gerald O. West, „War, Remembrance and Reconstruction“. In: *Journal of Theology for Southern Africa*, No. 84, September 1993, pp. 25-40.

In remembering we are linked, however tenuously, to those who have gone before us¹⁸.

With all the limitations of memory, remembering the past is still essential to having a future. As a people trying to understand where we have been, how we reached where we are does not predict the future, but on the basis of what has been meaningful points us in a direction. As James Ashbrook wrote, „Imagining a future requires remembering a past. Without a past there is no future, no sense of purpose, no awareness of anything as significant“¹⁹. Remembering the past, recording those memories on tape, video, or in written text is for use in the present and the future. Oral history is a method of historical research that broadens the amount of data available to assist us in understanding and building on the past.

Today the challenge of interpreting the past is formidable. There is more information available than ever before in human history. We are so bombarded with texts, facts, government records, speeches, visual presentations that all of us are on sensory overload. Some wags have even suggested we have more and more data and understand less and less. Oral history encourages us to remember, encourages remembering the past, reflecting and trying to integrate the past. Nevertheless, as Elizabeth Beverly reminds us, the insight necessary to build on the past does not come only from remembering. „What insight there is has come only through the labor of language, the labor of telling as much as I can remember as clearly as I know how“²⁰. Oral history research encourages people to tell as much as they know as clearly as they know how. The historical discipline of using the data to construct interpretation that provokes insight and understanding is more needed than ever. As Elisabeth Schüssler Fiorenza reminds us, „[...]our reconstructions of the past shape present and future reality“²¹. May we use all the methods of historical research at our disposal to build constructively.

18 Brown, p. 31.

19 James B. Ashbrook, „Soul: Its Meaning and Its Making“. In: *The Journal of Pastoral Care*, Vol. XLV, no. 2, 1991, p. 163.

20 Elizabeth Beverly, „Meditation on Suokula Summer: Memory and the Mandinko“. In: *Soundings*, 73:2-3 (Summer/Fall 1990), p. 379.

21 Quotation found in Hewitt, p. 86.

‘Oral History’ (Zeitzeugenbefragung) – eine Methode der historischen Forschung

Gekürzte Übersetzung von Martin Rothkegel und Manfred Bärenfänger

Sicherlich hat schon jeder Historiker einmal den Wunsch verspürt, sich mit Personen unterhalten zu können, die Zeugen oder Teilnehmer der von ihm untersuchten Ereignisse waren. Genau das betreibt die ‘Oral History’ (OH) als Methode. Sie will eine unmittelbare und persönlichere Geschichtsdarstellung als geschriebene Texte ermöglichen. Seit dem Zweiten Weltkrieg erlebt diese Methode einen enormen Aufschwung.

OH bedeutet, Zeitzeugen nach ihren Erinnerungen, ihrem Verständnis und nach ihrer Interpretation der Ereignisse zu befragen. Der zu interpretierende ‘Text’ des Historikers sind sozusagen Personen, die bei den Ereignissen dabei waren. Natürlich läßt sich so die Vergangenheit nicht wiederherstellen, aber OH sammelt die Erinnerungen noch lebender Zeitzeugen, die befragt werden und erklären können, „wie es wirklich gewesen ist“.

Auch Journalisten befragen Zeitzeugen. Ihre Interviews können Bestandteil eines OH-Archivs werden. Der Unterschied ist aber, daß Journalisten die Zeugen gewöhnlich unmittelbar nach den Ereignissen befragen, Historiker dagegen wesentlich später. Es geht ihnen weniger um unmittelbare Reaktionen als um Reflexion über die Ereignisse. Sie tragen zum besseren Verständnis des sonstigen Quellenmaterials bei.

OH als wissenschaftliche Disziplin begann in den USA mit einem Projekt des Historikers Allan Nevins von der Columbia University in New York City im Jahre 1947, als er den Quellenwert der Erinnerungen älterer Einwohner für die Geschichte der Städte im amerikanischen Nordosten erkannte. Heute hat diese Universität das größte Archiv von OH-Tonaufzeichnungen und Transkriptionen. Den zweiten Platz beanspruchen sowohl die Baylor University in Waco, Texas, als auch die University of California in Los Angeles. Baylor University ist eine baptistische Hochschule. Ihrem OH-Institut und Dr. William Pitt verdanke ich viel von dem, was ich Ihnen heute vortrage.

Durch eine Arbeit einer Studentin unseres International Baptist Theological Seminary (IBTS) in Prag habe ich von einem OH-Archiv im Britischen Museum in London erfahren. Man kann also sagen, daß vor allem in Englisch sprechenden Ländern solche Forschungszentren entstehen.

Die Gebiete, auf denen mit OH gearbeitet wird, sind sehr zahlreich. Ein flüchtiger Überblick stößt auf Holocaust-Studien, z.B. über die Schweizer Bankguthaben und Forderungen daraus, sowie über jüdische Gemeinden, über amerikanische Indianer- und australische Aboriginekulturen. Ich bin besonders vertraut mit Baptistengemeinden, die alle paar Jahre Jubiläen feiern. Dabei trägt OH

zum besseren Verständnis des Gemeindelebens und seiner Bedeutung für Mission und Gesellschaft bei.

OH gibt den Unterdrückten ihren Platz in der Geschichte zurück. Die Vergangenheit wird nur recht verstanden, wenn Sieger *und* Besiegte bedacht werden. Der tschechische Schriftsteller Milan Kundera hat einmal geschrieben: „Der Kampf des Menschen gegen die Macht ist ein Kampf der Erinnerung gegen das Vergessen“.

Die Methode der ‘Oral History’

Das Ziel des Historikers ist es, der Wahrheit der Vergangenheit so nahe zu kommen, wie es Menschen nur möglich ist. Um mit Hilfe der OH zu zuverlässigen Ergebnissen zu kommen, muß noch vor der Befragung ein genauer Plan des Forschungsprojektes erstellt werden. Der Interviewer muß sich darüber im Klaren sein, welche Fragen er stellen muß. Ein Zeitplan und eine Kostenkalkulation sind nötig und die Atmosphäre muß bedacht werden, in der die Befragten so frei wie möglich sprechen können.

Auch rechtliche Fragen sind zu klären. Die Befragten müssen genau wissen, welchem Ziel die Befragung dient und wer später Zugang zu den Tonbändern und Transkriptionen bekommen wird. Im prozeßsüchtigen Amerika sind dafür bestimmte Regeln üblich.

Die Liste der zu befragenden Personen sollte möglichst ausgewogen sein, um ein Bild der Ereignisse aus möglichst verschiedenen Perspektiven zu erhalten. Die Befragung von Baptisten und Evangeliumschrzten in der früheren Sowjetunion hat gezeigt, was für ein unterschiedliches Bild sich ergeben kann, je nach dem ob man Kirchenführer oder Gemeindemitglieder über das Verhältnis der Gemeinden zum Staat befragt.

Zwischen Frager und Befragtem muß Vertrauen herrschen. Bei einer Befragung in Moskau war es sehr wichtig, klarzumachen, daß die Interviews im Blick auf Fehler, die jemand in der Vergangenheit begangen hat, vertraulich behandelt würden. Das ist der Grund, warum viele nicht an die Vergangenheit erinnert werden wollen: das Erinnern an die Vergangenheit wurde zu einer schweren Belastung für die Gemeinden und die Bruderschaft der Evangeliumschrzten-Baptisten in der früheren Sowjetunion.

Besser als Mitschreiben ist die Aufzeichnung des Gespräches mit einem guten Kassettenrekorder. Videoaufnahmen dagegen lenken den Befragten leicht ab.

Es folgen eine Reihe weiterer praktischer Ratschläge für eine gute Gesprächsführung: gezielte Fragen, vertrauensvolles Verhalten, offene Atmosphäre. Umstrittene oder schmerzliche Themen sollten nicht am Anfang stehen. Wichtig ist ein guter Zeitplan. Eventuell sind weitere Gespräche zu vereinbaren.

Nach dem Interview

Nach Abschluß der Befragung sollte man sich mit einem Brief dafür bedanken, daß der Befragte etwas von seinem Leben preisgegeben hat. Ein gutes Zeichen des Dankes ist eine Kopie des Interviews.

Die Tonbänder sollten geschützt werden, damit sie nicht irrtümlich überspielt werden können. Name, Zeit und Thema ist darauf zu vermerken.

Umstritten ist das Abschreiben des Interviews. Es ist zeitraubend und gibt nicht immer den Tonfall und die Bedeutung wieder. Andererseits zeigt sich, daß ein Abschreiben zu einem besseren Verstehen der Situation führt. Wer sich dafür entscheidet, muß es mit allen grammatischen Fehlern, Pausen und Verlegenheiten tun, auch das Zittern der Stimme vermerken.

Der Gebrauch der 'Oral History'

Wie können Tonbänder oder Transkriptionen verwandt werden? Einige Projekte dienen der späteren Weiterarbeit durch andere Historiker. Dr. Bill Pitts sieht darin einen wertvollen Dienst für zukünftige Generationen. Das von Günter Balders, Ulrich Materne u.a. herausgegebene Buch 'Erlebt in der DDR'. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Oncken Verlag Wuppertal und Kassel 1995) basiert weithin auf Zeitzeugenbefragung. Dr. Pitts ist überrascht, welche Bedeutung seine Forschungen über die Sekte der Davididen bekommen sollten. Ein Kollege von ihm interviewte ein früheres Davididen-Mitglied mit dem Ergebnis von über 500 Seiten transkribierter Tonbänder. Darüber hinaus gab es eine Magisterarbeit aus dem Jahre 1940, die auf einer schriftlich, nicht mit Tonträgern, festgehaltenen Befragung beruht. Dies Material diene der Öffentlichkeit, die Tragödie von 1993 (des Massenselbstmordes) zu beleuchten.

Warnungen vor Mißbrauch

OH befaßt sich mit Menschen und unterliegt damit menschlicher Begrenzung. Der Historiker muß sich bewußt sein, daß die Quellen Versuche sind, Ereignisse ins rechte Licht zu rücken. Seine Auswertung verfolgt das gleiche Ziel. Aber die Geschichte kann auch die Erinnerung manipulieren. Aus mancherlei Gründen selektiert das menschliche Gedächtnis, entweder durch äußere Einflüsse, persönliche Bedürfnisse oder schmerzhaft Erfahrungen. Aufgabe des Historiker ist es, den Dialog zwischen Vergangenheit und Gegenwart zu erhellen. OH ist ein Beispiel dafür, wie dieser Dialog verläuft.

Bei aller Begrenzung der Erinnerung ist das Erinnern an die Vergangenheit immer noch entscheidend für die Gestaltung der Zukunft.

Buchempfehlungen zur Einführung in die OH

Jaclyn Heffrey u. Glenace Edwall: *Memory and History. Essays on Recalling and Interpreting Experience.* University Press of America 1994, 155 S.

Valerie Raleigh: *Recording Oral History. A practical guide for social scientists.* Sage Publications Thousand Oaks; London/New Delhi 1994, 284 S.

Laurie Mercier u. Madeline Buckendorf, Madeline: *Using Oral History in Community History Projects.* Oral history association pamphlet series Nr. 4, 1992, 34 S.

Donald A. Ritchie: *Doing Oral History. Practical Advice and reasonable explanations for anyone.* Twayne's Oral History Series. Twayne Publishers; New York 1995, 265 S.

Meine Schulzeit im 'Dritten Reich'

Seit 1930 war mein Vater Hermann Geil Prediger der Baptistengemeinde I in Kiel. Dort wurde ich 1933 eingeschult. Unter dramatischen Umständen endete meine Schulzeit im März 1945 im Erzgebirge. Ich bin also während des ganzen 'Dritten Reiches' zur Schule gegangen.

Die Zeit vor 1933 ist in meiner Erinnerung sehr vage, da ich damals gerade sieben Jahre alt war (*14.2.1926 in Gevelsberg). Wirklich Erlebtes und Erzähltes vermischen sich. Deutlich aber sehe ich noch heute vor mir die langen Schlangen Arbeitsloser vor dem Arbeitsamt. Beim Spielen auf der Straße erzählten die Kinder von Schlägereien am Dreiecksplatz, der nicht weit weg war von unserer Wohnung Jägersberg 8. Geheimnisvolle Bemerkungen schnappte ich auf, daß dieser oder jener abgeholt und erschossen worden sei. Für mich als Kind waren das sehr beunruhigende Dinge.

Schon kurz nach der 'Machtübernahme' 1933 steuerte der Gauleiter von Schleswig-Holstein einen harten weltanschaulichen Kurs. Das geht aus den Aufzeichnungen meines Vaters¹ hervor. Er griff das biblische Christentum an und verbot Teile des Alten Testaments für den Schulunterricht. So ist mir klar, daß meine Erinnerung, schon in der Grundschule keinen Religionsunterricht gehabt zu haben, stimmt.

Es soll die Absicht bestanden haben, an der Universität Kiel einen Lehrstuhl für den deutschen Glauben zu errichten. Im Winter 1933/34 wurden abwechselnd Vorträge für einen arischen Glauben von den Professoren Hauer und Mandel

ANZEIGE AUS DER KIELER ZEITUNG VOM 6.4.1934

Interessant die Angaben „11. Oster (April)“ – „Unkostenbeitrag 0. 30 RM, Erwerbslose 0.10 RM“
(die Anzeige koptierte Pastor K.H. Voigt, Kiel)

1 Hermann Geil, „Sie wollten mich schlagen ...“, Erlebnisse eines Predigers im 'Dritten Reich'. In: Die Gemeinde, Kassel (1983), Nr. 40, S. 5 f.

gehalten. Vater hatte einige davon besucht. Die Erlösung durch Christus wurde lächerlich gemacht. Kirchen und Freikirchen waren das Ziel ihrer Angriffe. Wortmeldungen dazu waren nicht möglich.

Daraufhin geschah das, was ich selbst damals kaum mitbekommen habe, was aber durch Erzählen in unserer Familie wachgehalten wurde. Zusammen mit dem Methodistenprediger Zeuner faßte mein Vater den Entschluß, in einem öffentlichen Vortrag gegen die Deutsche Glaubensbewegung Stellung zu beziehen². Sie sprachen zu über 2.000 Menschen. Als sie vom Kreuz von Golgatha sprachen, herrschte atemlose Stille, bei den Worten „Jesus ist auferstanden! Er lebt!“ brach ein tosender Beifall aus. In der folgenden Diskussion blieben die Gegner schwach. Aber auf dem Heimweg wollten sie Vater überwältigen. Überraschend beschützte ihn ein SA-Mann, ein früheres Gemeindeglied, und begleitete ihn sicher nach Hause. Allerdings stand Vater seitdem unter der Beobachtung durch die Gestapo (Geheime Staatspolizei).

Die ersten Schuljahre hinterließen bei mir keine tiefen Eindrücke. Einschneidend war der Umzug 1936 nach Hamburg-Wandsbek: eine andere Stadt, eine andere Schule.

Neu war die Verpflichtung als Jungmädels, damit zweimal in der Woche HJ-’Dienst’. Die politische Beeinflussung geschah so, daß man nicht wußte, was sagt die Schule, die Hitlerjugend, das Radio. Noch heute habe ich die Parolen im Ohr: „Der Schandvertrag von Versailles“, „Die Weimarer Republik taugte nichts!“, „Die Juden sind an allem schuld!“, „Die deutsche Frau raucht nicht!“, „Das deutsche Mädchen trägt Zöpfe!“. Abtreibung und Homosexualität waren verboten. In der Schule hatten wir fünfmal in der Woche Sport, aber auch hier keinen Religionsunterricht. Wir wurden streng angehalten, keine Fremdwörter zu benutzen, auch nicht in der Grammatik. Nationale Gedenktage wurden mit Feierstunden begangen, mit Führerreden aus dem Radio (Verzeihung: aus dem Rundfunk), Fahnen und Liedern.

Für das Winterhilfswerk mußten wir sammeln. Ich sehe mich heute noch am Altonaer Bahnhof mit meiner Sammelbüchse stehen und frieren. Vor Weihnachten verkauften wir die blauen Kerzen für den VDA (Verband für das Deutschtum im Ausland).

Weihnachten sollte einen neuen Sinn bekommen: Julfest, Wintersonnenwende. Wir sangen neue Lieder, besangen die „Hohe Nacht der klaren Sterne“, in der „sich die Erd erneuern“ müsse „wie ein junggeboren Kind“, und die Mütter, in deren Herzen tief das Herz der weiten Welt schlägt.

² Die Kieler Zeitung schrieb am 5.4.1934 unter „Kieler Angelegenheiten“ dazu: „Sekten und deutscher Glaube. Zu unserer Notiz ‘Sekten und deutscher Glaube’ wird uns mitgeteilt, daß diese Veranstaltung nicht von irgend welchen Sekten, sondern von den beiden Rednern des Abends, Prediger Zeuner und Prediger Geil aus eigener Initiative einberufen war, wie das auch bei Beginn der Versammlung erklärt wurde“.

Nachts hatten wir oft stundenlang Fliegeralarm. Dann begann der Unterricht am nächsten Tag entsprechend später.

Ich habe immer viel gelesen. Rückblickend fällt mir auf, daß auch christliche Bücher das Deutschtum betonten. Christen ging der Ruf nach Sitte, Zucht und Ordnung gut ein. Manches erinnerte an das Buch der Sprüche. Interessant ist mir, daß ich damals alle Bände aus der Serie 'Nesthäkchen' gelesen habe. Ich weiß nicht mehr, ob ich zu der Zeit schon wußte, daß die Autorin Else Ury Jüdin war. Meine Töchter lasen diese Bücher ebenfalls und man sieht sie heute noch im Buchhandel. Vor nicht allzu langer Zeit erschien ein Buch 'Nesthäkchen im KZ', das über das Schicksal der Autorin berichtet.

Da mein Vater Pastor war, besuchte ich Gottesdienst, Sonntagsschule und Religionsunterricht. Mit zwölf Jahren traf ich meine Entscheidung für die Gemeinde und ließ mich taufen. Ich trug Zöpfe, aber nicht als 'deutsches' Mädchen, sondern weil mein Vater fand, ein *christliches* Mädchen trägt Zöpfe. Zwei können aus verschiedenen Gründen Gleiches tun! Später war ich als Pastorenfrau mit Knoten dankbar für eine neue Zeit, in der man seinen Glauben nicht mehr mit äußeren mehrdeutigen Zeichen dokumentieren mußte.

Natürlich stand ich an der Straße, als der 'Führer' durch Hamburg fuhr, und schrie mit den anderen, natürlich freute ich mich über 'Sondermeldungen', die einen 'Sieg' verkündeten; aber ebenso natürlich war, daß die Gemeinde Vorrang hatte. Zwar drückte ich mich manchmal um den damals üblichen zweiten Sonntagsgottesdienst. Dann sagte Vater: „Kind, Kind, es wird eine Zeit kommen, in der du gehen möchtest und nicht kannst!“ Er meinte damit nicht Krankheit, sondern Bedrängnis der Christen. Von der schweren Verfolgung der Christen in Rußland unter Stalin wurde viel gesprochen und für die Glaubensgeschwister gebetet. So war es sicher folgerichtig, daß bei ernsten Christen die Frage diskutiert wurde, ob Hitler wohl der 'Antichrist' sei und was für schwere Zeiten auch uns bevorstünden. Das hat mich sehr belastet!

Weil mein Vater nicht zur Wehrmacht eingezogen wurde, half er in anderen Gemeinden aus. In der 'Elim'-Gemeinde Hamburg, Bachstraße, hielt er Abendgottesdienste. Dort kam er mit 'Pfingst'-Leuten in Berührung, deren Kreis verboten worden war. Einige von ihnen baten um Aufnahme in die Gemeinde meines Vaters. Daraufhin wurde er von der Gestapo vorgeladen und mußte erklären, was „der Heilige Geist“ sei. Zum Glück hatte Vater den Kreis nicht geschlossen aufgenommen, sondern nur Einzelpersonen.

Im Mai 1941 zogen wir nach Dortmund. Hier waren die Nächte noch ruhig. Gemeindlich und schulisch ging alles seinen geregelten Gang. An die kriegsmäßigen Behinderungen hatten wir uns gewöhnt, auch an die Propaganda. Überrascht stellte ich an der neuen Schule fest, daß fast alle Mädchen katholisch waren. Ich war an eine Bekenntnisschule gekommen, die dem Nationalsozialismus zum Opfer gefallen war.

Zwei Wochen im Landschulheim im Sauerland ließen uns eine gute Gemeinschaft werden. Drei Dinge bewegten uns Schülerinnen: das Schicksal unserer Soldaten und die Kriegslage, zu schreibende Feldpostbriefe – und Poesiealben. Erstaunlich ist, was auch an nicht besonders Wertvollem die Zeiten überdauert. Viele der Sprüche aus meinem Poesiealbum fand ich später in den Alben meiner Töchter wieder. – Das unsterbliche 'Nesthäkchen' gehört sicher auch dazu.

Die meisten Gespräche begannen: „Wenn der Krieg aus ist, dann werden, dann können wir ...!“ In der Gemeinde gab es noch Sonntagsschule, Jugendstunden, Ausflüge, Gartenfeste. Eine Freude war es, wenn Soldaten in Urlaub kamen.

Einmal mußte mein Vater nach Berlin fahren, um eine Frau, die denunziert und zum Tode verurteilt worden war, zu besuchen. Da spürte ich zum ersten Mal persönlich, wie sich die Geister schieden.

Diese relativ ruhigen Jahre im Ruhrgebiet waren am 5. Mai 1943 vorbei! Dortmund erlebte den ersten schweren Luftangriff. Danach lief das große Programm der KLV (Kinderlandverschickung) an: Schulen und Mütter mit kleineren Kindern wurden evakuiert.

Weil das ganze Sozialwesen der NS-Volkswohlfahrt unterstand, war es für mich aussichtslos, mein Berufsziel Fürsorgerin (Sozialarbeiterin) zu verfolgen. Aber vorläufig ging ich noch zur Schule, allerdings im KLV-Lager in Wangenburg (Elsaß). Es war eine Art Internatsschule unter schulischer und NS-Leitung. Sogar für die religiöse Betreuung war gesorgt! Frau Vikarin Weller aus Dortmund lebte bei uns im Lager und hielt Gottesdienste und Mädchenstunden. Den Bauern halfen wir beim Heu machen und suchten Kartoffelkäfer. Dafür konnten die sonst so reservierten Elsässer die „fleißigen Mädchen“ sogar loben.

Nach der Invasion in Frankreich wurden wir im August 1944 nach Dortmund zurückgeschickt. Darum erlebte ich dort den schweren Angriff mit, dem unsere Kirche und Wohnung zum Opfer fielen. Das Leben spielte sich immer mehr im nahen Luftschutzbunker ab. Oft schrien die Menschen: „Wo ist Herr Geil? Er soll für uns beten!“ Ich erlebte, wie sie darüber ruhiger wurden.

Unsere Schule fand eine neue Bleibe in Schwarzenberg im Erzgebirge. Mehr als vorher spürten wir dort die kriegsmäßigen Beschränkungen. Auch dort gab man uns die Gelegenheit, sonntags Gottesdienste zu besuchen. Ich ging dann in die Methodistenkirche.

Schon bald kamen laufend Flüchtlinge aus dem Osten, die wir betreuen mußten. Das geschah natürlich auf Kosten des Unterrichtes. Unsere Stimmung war gedrückt. Die Post von Zuhause blieb aus, das Radio berichtete von Luftangriffen aufs Ruhrgebiet. Lebten unsere Eltern noch? Wir sangen: „Es dunkelt schon in der Heide, nach Hause laßt uns gehn ...“ Dahin wollten wir um jeden Preis! Einmal ermahnte mich die Lagerführerin. Ich dürfe nicht davon sprechen, daß wir den Krieg verlieren könnten!

Nach vielen Diskussionen wurde uns aber erlaubt, der näher kommenden Front wegen auf eigene Verantwortung einzeln oder in kleinen Gruppen das Lager zu verlassen. Das Schulabschlußzeugnis bekamen wir mit!

Am Montag, 12. März 1945, fuhren wir nachmittags in Schwarzenberg ab. Zur gleichen Zeit erlebte Dortmund den letzten und schwersten Luftangriff. Als wir nach abenteuerlicher Fahrt – ab Gießen per Anhalter, weil keine Züge mehr fuhren – am Freitag in Dortmund ankamen, erwartete uns eine Geisterstadt.

Kurz darauf schloß sich der 'Ruhrkessel' durch die amerikanischen Truppen. Wir waren als Familie vereint und erwarteten das Kriegsende.

Das Schulzeugnis von Schwarzenberg ebnete dann den Weg zu der gewünschten Berufsausbildung!

Es ist sicher verständlich, daß ich gerne nach Romanen und Biographien über jene Zeit greife, Artikel und Leserbriefe in christlichen Zeitschriften mit Interesse lese. Dann stelle ich immer wieder fest, daß ich denke: „Nein, so war es nicht! Ich habe es ganz anders erlebt!“ Wenig einverstanden bin ich meist mit Schreibern, die diese Zeit nicht mehr selbst miterlebt haben. Dann werde ich leicht ungerecht und sage mir: „Ihr könnt es ja gar nicht wissen! Wie hättet ihr euch wohl in jenen Situationen verhalten?“ Heutige Ideologie kann kein allgemein gültiger Maßstab sein!

Die unterschiedliche Sicht der Dinge hat natürlich ihre Ursachen. Ich habe zum Beispiel bewußt keinen Juden kennengelernt, aber doch das Empfinden gehabt, daß die verbreiteten Parolen falsch sind. Auch wurde landschaftlich und örtlich manches verschieden gehandhabt. Eine große Rolle spielte, in welchem Elternhaus man aufwuchs – und das gilt auch heute noch. Bei mir waren Elternhaus und Gemeinde eine Einheit, die der Beeinflussung von außen starke Gegengewichte entgensetzte.

Evangelische Gemeinschaft – Missionarische Aufbrüche in gesellschaftspolitischen Umbrüchen $\neq$ Ein Forschungsbericht

Im März 1997 habe ich an der Bergischen Universität Wuppertal im Fachbereich Geschichte-Philosophie-Theologie meine Dissertation mit dem in der Überschrift genannten Titel eingereicht¹. Dieser Forschungsarbeit liegt die These zugrunde, daß der gesellschaftspolitische Kontext maßgeblich die Kirchen/christlichen Gemeinschaften in ihrer äußeren Gestalt wie auch in der Art und Weise der Wahrnehmung ihres missionarischen, also evangelistischen und diakonischen Auftrages bestimmt. Insofern stand die Frage nach sozialgeschichtlichen und politischen Entwicklungen wie auch Veränderungen sowie nach gleichzeitigen zu eruierenden kirchlichen Arbeitsschwerpunkten im Zentrum meines Interesses.

Markante missionarische Aufbrüche der Evangelischen Gemeinschaft (EG) fielen mit Perioden sozialer Umbrüche zusammen, historische Phasen, in denen sich eine Fülle von verschiedenartigen und verschiedengewichtigen, alle Lebensbereiche beeinflussenden und prägenden Veränderungen zusammenballten. In ihnen traten soziale Anliegen, Probleme und Bedürfnisse deutlicher hervor als unter 'normalen' Bedingungen. Sie forderten die Zeitgenossen heraus zur Neubesinnung und Neuorientierung im Spiegel der Reflexion vergangener und noch bestehender Ordnungen bei Infragestellung auch gesellschaftsstabilisierender Werte und Normen.

Die Aufgabe der Kirche bzw. ihrer Mitglieder und Amtsträger war und ist es, die auf sie einströmenden Einflüsse im Gegenüber zu ihrem immanenten Auftrag zu erkennen und auf sie zu reagieren – in Entsprechung, Anpassung, Abgrenzung oder auch im Widerstand. Diese Aufgabe erfordert außer steter Wachsamkeit die Sachkompetenz und Zusammenarbeit vieler, wie auch Flexibilität, Kreativität, Intuition und – als wesentliche Voraussetzung – Spiritualität.

Ich habe versucht, die gesellschaftspolitische Bedingtheit dreier zentraler missionarischer Aufbrüche der EG analysierend darzustellen, und zwar:

I. Die Erweckung und Kirchengründung der EG unter deutschen Einwanderern im Zeitraum um die Wende zum 19. Jahrhundert

Sie geschahen auf dem Hintergrund religiöser Entfaltungsmöglichkeiten innerhalb des demokratischen nordamerikanischen Staatenbundes, in dem Glaubens- und Gewissensfreiheit verfassungsrechtlich garantiert waren.

¹ Das Promotionsverfahren wurde inzwischen abgeschlossen. Die Drucklegung der Dissertation wird im Frühjahr 1998 beim Medienwerk der Evangelisch-methodistischen Kirche erfolgen. Hierzu hat der VEGT dankenswerter Weise einen Druckkostenzuschuß bewilligt.

Dieser Aufbruch erfolgte als emanzipatorischer Durchbruch religiös mangelhaft betreuter und mündigwerdender Menschen, als 'sich aufmachen' einzelner aus indifferenter religiöser Gleichgültigkeit in eine eigenverantwortliche persönliche Nachfolge Jesu, die sich dann in mitverantwortlicher evangelistischer Arbeit an anderen entfaltete. Die Kirchenväter und -mütter durchbrachen den eigenen Lebensweg als 'Erweckte' und 'Bekehrte'. Dieser (innere) Aufbruch der einzelnen zog Kreise, indem er zwar individuell erlebt, aber nicht individualistisch verstanden wurde. So formierte sich 1800 in Pennsylvania eine Gemeinschaft von deutschstämmigen Christen als 'Evangelische Gemeinschaft' in Entsprechung zur methodistischen Glaubenslehre und Kirchenordnung.

II. Die Gründung der ersten Auslandsmission der EG, nämlich einer Mission in Europa

Sie fiel in die Folgezeit der deutschen Revolution von 1848, dem versuchten Umsturz bestehender politischer, die Gesellschaft restriktiv bestimmender Ordnungen, die dem Aufkommen neuer politischer, gesellschaftlicher und auch religiöser Konzepte Bahn brach. In dieser Phase war die religiöse Kompetenz der etablierten Landeskirchen infragegestellt. Zudem brachen staatlich gesicherte Rechte landeskirchlicher Privilegien auf, sodaß grundlegende Veränderungen zur Entfaltung religiöser Gemeinschaften neben den Landeskirchen möglich wurden.

In diese gesellschaftspolitische Umbruchzeit hinein erfolgte die Gründung der Deutschlandmission der EG als 'Aufbruch' aus der regionalen Begrenztheit inländischer (amerikanischer) Missionen und im Bestreben, dem religiös 'bedürftigen' Herkunftsland der Väter und Mütter in Dankbarkeit evangelistisch unterstützend zu dienen. Durchbrochen wurden dann auf deutschem Boden im Wechselspiel zu gesellschaftspolitischen Entwicklungen staatsrechtliche Gepflogenheiten wie auch durch (als solche nicht immer gewollte und erkannte) Verstöße gegen staatskirchenrechtliche Ansprüche und Gesetze. Zum Teil wichen die Verantwortlichen der EG diesen Forderungen aus bzw. sie paßten sich an, konnten aber insgesamt gemäß der Wahrung der eigenen Identität die stete Konfrontation nicht umgehen. So wurde entgegen ursprünglicher Zielsetzungen 1863 die EG in Deutschland als eigene Konferenz (eigener kirchlicher Körper) organisiert.

III. Der Wiederaufbau der EG nach dem Zusammenbruch des deutschen Staates 1945 – der insgesamt brisanteste Zeitabschnitt

Er umfaßt den Zeitraum bis zum Berliner Mauerbau, in dem faktisch der deutsche Staat und auch die EG als gesamtdeutsch organisierte kirchliche Gemeinschaft durch zwei politische Systeme geteilt wurde. Diese Zeit ist gekennzeichnet durch den Wiederaufbau zerstörter materieller und ideeller Werte. Der allgemeine Wiederaufbau geschah vonseiten der Besatzungsmächte unter ideologischen Gesichtspunkten mit den Zielsetzungen der Entnazifizierung, Entmilitari-

sierung und Demokratisierung Deutschlands. Hiermit hatten sich die Vertreter der EG als Teil der deutschen Nachkriegsgesellschaft auseinanderzusetzen, d.h. beispielsweise die Zonen- bzw. Ländereinteilung Deutschlands organisatorisch zu berücksichtigen, die Forderungen der Entnazifizierungsdirektiven innerkirchlich nachzuvollziehen, sich mit der Demokratie als Staatsform auseinanderzusetzen. Zu diesen Themenkomplexen konnte in Bezug auf die EG eine Spannweite möglicher Reaktionen und Handlungsmodalitäten – auch im Unterschied zu anderen Kirche – aufgezeigt werden.

In der unmittelbaren Zeit nach Kriegsende konzentrierte sich der missionarische Aufbruch der EG auf die Lösung aus der Erstarrung, die der desolate Stand des Werkes bei Kriegsende bewirkt hatte: die große Verluste an Menschen, Gemeinden, Gebäuden, Konferenzgebieten (v.a. im Osten) wie auch der Werte und Normen. Die Inangriffnahme des Wiederaufbaus des kirchlichen Werkes im Zusammenspiel des konnexionalen Gefüges löste aus dem politisch bedingten abgeschotteten 'Auf-sich-Gestelltsein' der EG im Dritten Reich und stellte sie erneut hinein in die weltweite missionarische Kirchengemeinschaft mit einem evangelistischen und sozial-diakonischen Auftrag an der Gesellschaft über territoriale, politische Grenzen hinaus.

So wurde vonseiten der EG in Deutschland und der Mutterkirche in den Vereinigten Staaten (die 'Evangelical Church', seit 1946 eine vereinigte Kirche, die 'Evangelical United Brethren Church') auch der kirchliche Wiederaufbau programmatisch als missionarischer Aufbau ('Kingdom Advance Program') betrieben:

- zunächst mit vielseitiger materieller Hilfe in Zusammenarbeit mit Landes- und Freikirchen im Hilfswerk der Evangelischen Kirchen,
- dann zunehmend über eine eigene Hilfswerkorganisation mit Wirtschaftsunternehmen, an dem sich auch andere Freikirchen beteiligten,
- gleichzeitig – und in den fünfziger Jahren schwerpunktmäßig – geistlich-seelsorgerlich in Konzentration auf originäre kirchliche Arbeitszweige wie die Kinder- und Jugendarbeit sowie die Evangelisation.

Durch Besinnung auf den zentralen evangelistischen Auftrag an der Gesellschaft wurden erneut Kräfte freigesetzt, die einem geistlichen Aufbruch Ende der vierziger Jahre entsprangen.

Gerade die unmittelbare Nachkriegszeit stellte eine immense Herausforderung an die kleine Freikirche EG im schnelllebigen Ineinandergreifen von Gesetzen, Verordnungen, Aktionen und Interventionen unterschiedlichster machtbearbeitender Gruppierungen dar. Der grenzübergreifende missionarische Auftrag innerhalb zweier sich politisch unterschiedlich entwickelnder Gesellschaftssysteme einer Nation blieb ein stabilisierender Faktor der EG in Deutschland. Ihr (zeitunabhängiger) Auftrag bedurfte auf geistlicher und organisatorischer Ebene eines Prozesses steter Reflexion und situativer Ortungen, die v.a. in der DDR

sehr klar und akzentuiert vorgenommen wurden und zu weiteren methodisch entsprechenden Veränderungen und thematischen Fragestellungen führten.

Gerade durch den konstanten Auftrag in und an der Gesellschaft als Ganze durchbrach die EG die vorherrschenden gesellschaftstrennenden Systeme und wirkte dem Auseinanderdriften und Entfremden der Deutschen – zumindest innerhalb ihrer Gemeinschaft – entgegen. Sie ging diesen Weg nicht alleine, sondern zunehmend in Kooperation mit anderen Freikirchen und – in Beteiligung am Prozeß ökumenischen Aufeinanderzugehens – in verschiedenen Arbeitsgemeinschaften mit den Landeskirchen.

Dietrich Bonhoeffer und Freikirchen – Bericht zur Jahrestagung des VefGT

1. Dank

Es ist mir ein Anliegen zu allererst dem Vorstand des VefGT einen doppelten Dank abzustatten. Dank für die Gewährung eines Druckkostenzuschusses in Höhe von DM 500,- für meine Dissertation. So weit ich informiert bin, ist es das erste Mal gewesen, daß der VefGT einen Unterstützungsbeitrag vergeben hat. Es hat mich sehr gefreut, daß ich für die Dissertation Unterstützung von freikirchlicher Seite erhalten habe. Außerdem möchte ich für die Einladung zu dieser Tagung danken und für die Möglichkeit über meine Arbeit zu berichten.

Meinen Forschungsbericht teile ich in drei Abschnitte ein. Als erstes möchte ich etwas zur Entstehungsgeschichte und Anlage der Arbeit sagen, inklusive der damit verbundenen Einschränkungen. Dann möchte ich das Verhältnis Bonhoeffers zu Freikirchen beleuchten und schließlich noch auf offene Fragen zur Gestalt der Kirche hinweisen.

2. Entstehungsgeschichte der Dissertation

1990 kamen meine Frau und ich überein, daß ich den Versuch unternehme, eine Dissertation zu erstellen. Seit Ende meines Studiums 1973 war der Wunsch zu doktorieren vorhanden gewesen und eigentlich nie richtig zur Ruhe gekommen. Meine BD-Arbeit am IBTS in Rüschlikon beschäftigte sich mit der Theologie des jungen Bonhoeffer. Damals waren mir bereits einige Aussagen Bonhoeffers recht 'freikirchlich' vorgekommen. Hinzu kam, daß Eberhard Bethge in seiner Bonhoeffer-Biographie ein paar Freikirchler mit Namen benennt und auf die Diskussion im Freundeskreis Bonhoeffers über einen eventuellen Übertritt zur Freikirche in der Zeit des Kirchenkampfes hinweist. Das veranlaßte mich nun, zu untersuchen, ob substantiell mit dem Thema 'Bonhoeffer – Freikirchen' etwas anzufangen sei.

2.1 Anlage der Arbeit

Der Titel der gedruckten Dissertation ist eigentlich etwas irreführend: 'Dietrich Bonhoeffers Ringen um die Kirche. Eine Ekklesiologie im Kontext freikirchlicher Theologie'. Ich wollte keine rein historische Arbeit anfertigen, sondern ich wollte die Arbeit an Bonhoeffer fruchtbar machen für die kirchentheoretische Diskussion um die Gestalt der Kirche heute.

2.1.1 Untertitel

Ich habe meine Arbeit 1995 der theologischen Fakultät der Universität Zürich eingereicht unter dem Titel: 'DIE GESTALT DER KIRCHE. Kirche Jesu Christi zwischen Volks- und Freiwilligkeitskirche. Bonhoeffers Fragen nach Gestalt und Ort der Kirche im Verhältnis zu freikirchlicher Ekklesiologie'. Ich denke hier wird deutlich, worum es geht. Von diesem Titel her werden Sie verstehen, daß im Zentrum die Untersuchung die Spurensuche nach freikirchlichen Bezügen bei Bonhoeffer steht. Wie eine Schale um dieses Zentrum stehen Kapitel über Bonhoeffers Ekklesiologie und über die freikirchliche Rezeption Bonhoeffers. Und der äußere Rahmen umschreibt gegenwärtige Aspekte der ekklesiologischen Diskussion und fragt nach der Zukunft der heute vorfindlichen Gestalten der Kirche.

2.2 Einschränkungen

Bevor ich Ihnen nun einige Ergebnisse meiner Arbeit vortrage, muß ich noch auf wesentliche Einschränkungen hinweisen.

Die erste Einschränkung: die Orthodoxie wie auch die römisch-katholische Kirche werden nicht berücksichtigt.

Die zweite Einschränkung: Im ersten Gliederungsentwurf hatte ich vor, die Ekklesiologie der freien evangelischen Gemeinden, der Baptisten und der Methodisten zu skizzieren und ebenso darzustellen, wie in diesen drei Kirche Bonhoeffer rezipiert worden ist. Insbesondere in der Frage der Rezeption habe ich mich an die Seminare in Ewersbach wie in Reutlingen gewandt. Ich habe aber leider von beiden Instituten nie eine Antwort erhalten.

Im historischen Teil meiner Arbeit bin ich zwar jedem freikirchlichen Hinweis nachgegangen, ich mußte aber feststellen, daß jene aus dem kongregationalistischen Sektor wesentlich ergiebiger waren als diejenigen aus dem methodistischen. Weiter beobachtete ich, daß sich Bonhoeffer mit der Frage nach der Gestalt der Kirche beschäftigte – aber eigentlich nie mit der Frage nach der Kirchenverfassung.

So habe ich mich entschlossen, mich im Wesentlichen auf den freikirchlichen Teil zu beschränken, der mir von meiner Biographie her vertraut ist. Ich hielt es von der Quellenlage her für gerechtfertigt. Zum anderen hielt ich es für legitim, weil ich ja auch in der Diskussion der heutigen Fragen mich auf den Aspekt der Gestalt der Kirche beschränkt und keine Diskussion über die Kirchenverfassung geführt habe.

Es tut mir leid, daß diese Einschränkungen in der Arbeit selbst nicht deutlich genug markiert sind. Über Ergänzungen von methodistischer Seite zu diesem Thema würde ich mich sehr freuen. Über eine Arbeit von Kurt Zehrer zum Thema Bonhoeffer und die Methodisten, die 1993 erschienen ist, habe ich erst bei Drucklegung der Dissertation erfahren.

3 Dietrich Bonhoeffers Begegnungen mit Freikirchen

Lassen Sie mich nun darstellen, wo ich auf Begegnungen Bonhoeffers mit Freikirchen und ihrer Theologie gestoßen bin.

3.1 Rom und New York

3.1.1 Überblick über Bonhoeffers ekklesiologische Positionen

Bonhoeffer geht davon aus, daß allen theologischen Begriffen eine soziale Intention zugehört, ohne deren Berücksichtigung sich erstere nicht wirklich begreifen lassen. Von daher bestimmt er Kirche auch zuallererst unter ihrem sozialen Aspekt als Gemeinschaft und zwar als Gemeinschaft *sui generis*.

Bonhoeffer denkt dabei in der Regel weniger an die Institution und Organisation der Kirche als an die einzelne Ortsgemeinde. Sein Denkhorizont ist stets die Volkskirche, obwohl er auch von anderen möglichen Gestalten der Kirche weiß. Darauf werden wir gleich zu sprechen kommen.

Bonhoeffer unterscheidet vier Kirchentypen, in denen sich die empirische Kirche darstellt: Volkskirche, Missionskirche, personalistische Gemeinde und Freiwilligkeitskirche. In ihrer Gesamtheit sind sie Darstellung der einen Wirklichkeit: „Christus als Gemeinde existierend“. In ihren gottesdienstlichen Funktionen, sowie im Leben der Glieder, das bestimmt sein soll von tätiger Nächstenliebe, Fürbitte und gegenseitiger Sündenvergebung, wird die empirische Kirche als menschliche Gemeinschaft und als Offenbarung der Herrschaft Gottes, als *sanctorum communio* geglaubt und erfahren.

Es bleibt Bonhoeffers Verdienst, die konkrete Gemeinde mit ihren gottesdienstlichen Funktionen und Gestalten als Fluchtpunkt für alle soziologischen und theologischen Diskussionsgänge gemacht zu haben, an der die Wirklichkeit Christi in der Welt offenbar wird. Dies hat Bonhoeffer in seiner Dissertation entwickelt. Die *vita communis* von Finkenwalde war dann später Frucht von Bonhoeffers theologischem Denken über die Kirche und Konsequenz seiner Kirchenkritik. Das Leben von Finkenwalde vollzog sich innerhalb der Gemeinschaft in den in „*Sanctorum Communio*“ entwickelten Funktionen christlicher Gemeinschaft und weist Parallelen zu den von Bonhoeffer beschriebenen Kirchentypen auf. In der Finkenwalder Gemeinschaft wird Bonhoeffers bruderschaftliche Ekklesiologie greifbar.

Im Kirchenkampf und in seinem Wirken in und für die Bekennende Kirche erkennt Bonhoeffer, daß die Frage nach den Grenzen der Kirche gestellt werden muß. Das bedeutet zunächst die Preisgabe der Volkskirche.

In seiner letzten Schaffensperiode erarbeitet sich Bonhoeffer den missionarischen Horizont der Kirche. Er bestimmt Kirche von ihrer Funktion her. Funktional wird die Kirche als dienende Gemeinschaft in ihrer Hinwendung zur Welt verstanden. Sie verkündet durch ihre Teilnahme am Leben der Welt den Herrschaftsanspruch Christi über die gesamte Weltwirklichkeit. Kirche und Staat sind

demselben Herrn untergeordnet, voneinander getrennt und doch aufeinander bezogen und aneinander gewiesen. Indem Bonhoeffer den totalen Herrschaftsanspruch Christi in die Mitte rückt, will er das traditionelle Denken in zwei Räumen überwinden. Es gibt nur eine Weltwirklichkeit, die in der Auferstehung Christi gesetzt ist. Auftrag der Kirche ist es, die Welt unter die Herrschaft Christi zu rufen. Die Kirche liefert der Welt den ethischen Rahmen, mit dem diese sich ihre Ordnungen geben kann, die auf die Offenbarung Christi hin offen bleiben. Diese Kirche als dienende Gemeinschaft braucht einen Ort und hat eine Gestalt. Doch obwohl er das anerkennt, sieht Bonhoeffer gerade von konkreten Aussagen darüber ab. Wichtig ist die Aufgabe, das Mandat der Kirche, der Welt als Gemeinschaft so zu dienen, daß sich in ihr die Offenbarung Christi ereignen kann.

Wer ist Christus für uns heute? Diese Frage stellt Bonhoeffer unter dem Eindruck, daß die Gesellschaft säkularisiert, die Welt mündig geworden ist, und unter dem Eindruck, daß die Kirche mit ihrer Gestalt und der Art ihrer Verkündigung den modernen Menschen verfehle und sie so ihrer Vollmacht verlustig gegangen ist. Christus wird für Bonhoeffer aufs Neue zum Stellvertreter; Christus ist der „Mensch-für-andere“. Kirche ist demzufolge nur Kirche, wenn sie Kirche für andere ist. Mit dieser funktionalen Bestimmung der Kirche, weist Bonhoeffer ihr den Ort zu an der Seite der Leidenden, Bedürftigen und Armen. Kirchliche Existenz ereignet sich im Beten und Tun des Gerechten.

Kirche-für-andere ist eine Kirche, die auf ihre Privilegien verzichtet, die nicht Macht ausübt. Sie ist durch ihren Dienst Vorbild für die Welt, Vorbild, das auf die neue Schöpfung Gottes hinweist. Der Dienst der Kirche ist gemeinschaftlicher Dienst an der Welt, und als solcher ist er öffentlich. Der Gottesdienst der Kirche geschieht im Verborgenen (Arkandisziplin). Der Ort der Kirche als Gemeinschaft, die für andere lebt, ist die Welt. Ihre Gestalt wird in Anlehnung an Jesaja 53 funktional als Knechtsgestalt beschrieben. Damit weist Bonhoeffer über bestehende Gestalten der Kirche hinaus, da sie letztlich diese Berufung der Kirche verfehlt haben. Kirche hat Bonhoeffer zuallererst als Gemeinschaft verstanden, als die Gemeinschaft der Glaubenden in der durch Christus gesetzten neuen Wirklichkeit. Dieses Verständnis der Kirche wollte er an und in der empirischen Kirche festmachen. Die empirische Gestalt der Volkskirche hielt diesem Anspruch nicht stand, ebensowenig Bekennende Kirche und Freikirche. Im gemeinsamen Leben mit anderen Christen eignete sich für Bonhoeffer je punktuell die Gemeinschaft der Nachfolgenden, *sanctorum communio*.

3.1.2 Rom

Der Studienaufenthalt Bonhoeffers in Rom im Sommer 1924 gab den Anstoß zu einer bleibenden Beschäftigung mit dem Thema Kirche. Immer wieder wird Bonhoeffer versuchen, das Wesen der Kirche zwischen Offenbarung und Empirie zu beschreiben. Die Ekklesiologie wird er eng an die Christologie binden und

die Christologie an die Kirche. Die Soziologie ist dabei für Bonhoeffer ein Hilfsmittel, um das Wesen von Personbeziehung und Gemeinschaft zu erfassen. Die Kirche – Gemeinschaft der Heiligen – ist geglaubte Offenbarung und sichtbare Wirklichkeit. In Rom ist er zu dieser Erkenntnis durch das Erlebnis der katholischen Kirche in ihrer ganzen Breite und Macht gekommen und durch die Begegnung mit einer evangelischen Freikirche, nämlich der Baptistengemeinde von Trastevere.

Wie komme ich zu dieser These? Bonhoeffer führte während seines Romaufenthaltes ein Tagebuch. Für den Himmelfahrtstag 1924 vermerkt er, daß er zunächst die Messe im Petersdom besuchte. Dann folgt ein Absatz, der beginnt: „Taufe [und das Wort Taufe ist markiert] in einer kleinen Sekte“ sowie die Angabe von zwei Kirchen, die er sich anschaute. Im Umkreis dieser beiden Kirchen ist die einzige Sekte oder Freikirche die Baptistengemeinde von Trastevere, ziemlich in der Mitte zwischen jenen beiden katholischen Kirchen. Und am Himmelfahrtstag 1924 fanden dort zwei Taufgottesdienste statt. Der musikalisch begabte und anspruchsvolle Bonhoeffer vermerkt außerdem noch: „schöner Chorgesang“. Dann folgen Ausführungen über den Zustand der evangelischen Kirche in Deutschland. Diese Gedanken sind bisher immer bedacht worden, aber nie in den Zusammenhang mit dem Tauserlebnis in einer Baptistengemeinde gesetzt worden. Es spielt also beides zusammen: katholische Kirche und das Erlebnis einer Freikirche. Eberhard Bethge bestätigte mir bei Einsicht in das Originaltagebuch, daß hier nur eine Erwachsenentaufe gemeint sein könne.

Gerade die Spannung zwischen der mächtigen römischen Kirche und der kleinen, machtlosen Freikirche hat Bonhoeffer auf ekklesiologische Fragen gestoßen, die in der Regel nicht die Kernfragen sind. Bonhoeffer erkennt, daß gerade diese Fragen für den evangelischen Christen beantwortet werden müssen.

In der Baptistengemeinde von Trastevere beobachtet Bonhoeffer die Möglichkeit kirchlichen Lebens frei von allen staatlichen Privilegien, aber auch frei von staatlichen Bindungen. Er wird das für die Kirche auch noch am Ende seines Lebens fordern. In seiner Dissertation mag Bonhoeffer soweit aber noch nicht gehen. Er anerkennt die Freikirche als vollwertige Kirche. Doch hält er an der Volkskirche fest, nicht nur weil er sie als geschichtliche Gegebenheit betrachtet, sondern in der Volkskirche die von Gott gestiftete „sanctorum communio“ glaubt. Bonhoeffer rechnet aber bereits in seiner Dissertation damit, daß Umstände eintreten könnten, die die Kirche veranlassen, die Gestalt der Volkskirche aufzugeben.

Die Begegnung mit den Baptisten in Rom hat Bonhoeffer eine Gemeinschaft erleben lassen, die versucht, dem paulinischen Bild vom Leib Christi zu entsprechen, wo jeder mit seinen Gaben gleichwertiges Glied ist und sein Teil zum Leben des Ganzen beiträgt. Er erfährt Kirche als charismatische Dienstgemeinschaft. Bonhoeffer begreift am Beispiel der Baptistengemeinde, daß eine ein-

zelne Gemeinde Leib Christi ist und daß sie gleichzeitig Teil des universellen Leibes Christi ist.

Bonhoeffer erfährt, daß man seinen Glauben persönlich und öffentlich bekennen kann, nicht in einer Formel sondern in verantwortlicher Entscheidung als Antwort auf Gottes Gnade. Doch die Stunde ist noch nicht gekommen, wo Bonhoeffer diesem Thema seine Aufmerksamkeit widmen wird.

Kirche zielt mit ihrer Verkündigung auf alle Menschen. Aber sie kann nicht überall sein. Sie muß ihren konkreten Ort in dieser Welt bei den Menschen einnehmen, nicht herrschend, sondern dienend. So hat diese Gemeinde im Arbeiterquartier Bonhoeffer eine kirchliche Existenzweise eröffnet, die ihn später dazu bringt, für solche offen zu sein, die mit Alternativen nach einem glaubwürdigen christlichen Leben in der Welt suchen.

3.1.3 New York

Durch seinen Aufenthalt in Amerika als Stipendiat am Union Theological Seminary in New York (1930/31) gewinnt Bonhoeffers Kirchenverständnis ökumenische Weite, und zwar in konfessioneller, sozialer, kultureller und rassischer Hinsicht. Die Begegnung mit den schwarzen Kirchen war dabei von nicht zu unterschätzender Bedeutung.

Bonhoeffer erkennt, daß die Universalität der Kirche in der Gegenwart Christi begründet ist. Weil Christus der Herr der Welt und der Kirche ist, darum ist der Ort der Kirche die Welt. Die ökumenische Arbeit hat nur dann Sinn, wenn sich die Ökumene selbst als Kirche versteht. Dazu braucht es aber eine ökumenische Theologie und innerhalb dieser eine ökumenische Ekklesiologie. Gelingt das nicht, dann ist die Ökumene nicht eine Gestalt der Kirche, sondern ein kirchlicher Zweckverband.

Lebendige christliche Kirche weiß um ihren Ort in der Welt. Sie verkündigt Jesus Christus als Herrn und lebt bei den Menschen in ihrer Alltagswelt. Die Teilnahme an den sozialen Nöten der Gegenwart gehört zur Nachfolge Christi. Damit hat die Kirche auch eine politische Dimension. Dieser Art kirchlichen Lebens ist Bonhoeffer in den schwarzen Kirchen Amerikas begegnet. Sie verbanden das Bekenntnis zu Jesus dem Herrn der Kirche und der Welt mit dem social gospel. Die Impulse aus der Mitarbeit in diesen Kirchen wirkten in Bonhoeffers Praxis und Theologie nach bis an das Ende seines Schaffens.

Die Begegnung mit der Wirklichkeit der Trennung von Kirche und Staat veranlaßt Bonhoeffer das Verhältnis von Kirche und Staat zu überdenken. Das ist ein Prozeß, der sich in der Auseinandersetzung mit dem nationalsozialistischen, totalen Staat stufenweise entwickelt, bis am Ende dieses Weges Bonhoeffer die Aufgabe aller staatlichen Bindungen um der Glaubwürdigkeit der Kirche und um der Freiheit des Evangeliums willen fordert.

Durch die Verarbeitung seiner amerikanischen Erfahrungen entsteht in Bonhoeffers Denken der Ansatz einer „bruderschaftlichen Ekklesiologie“. Er sieht Bruderschaft als eine Gestalt der Kirche in der säkularen Welt; Bruderschaft als Gestalt der Kirche, die nicht mehr Volkskirche sein kann und die wieder Missionskirche werden soll. Das heißt, in Bonhoeffer beginnen sich Vorstellungen zu entwickeln, die das Gegenüber Volkskirche – Freikirche als alternative Möglichkeiten überwinden und gleichzeitig über beide hinaus greifen.

Bonhoeffer berichtete, daß er häufig Gottesdienste besuchte in den verschiedensten Kirchen. An Konfessionen nennt er Baptisten und Methodisten. Von der Mehrzahl der weißen Kirchen ist er nicht angetan – er begegnet in ihnen nicht dem gekreuzigten Christus. Dagegen ist er von den schwarzen Kirchen sehr angetan. Von einem schwarzen Kommilitonen wird er in die Abyssinian Baptist Church in Harlem eingeführt. Er wird in dieser Gemeinde sogar Sonntagsschullehrer und berichtet von seinen Hausbesuchen in den Slumquartieren.

3.2 *Schneider und Arnold*

Streifen wir die Beziehung Bonhoeffers zu zwei Theologen aus dem freikirchlichen Lager: Johannes Schneider und Eberhard Arnold.

3.2.1 *Johannes Schneider*

Bonhoeffer und Johannes Schneider (1895-1970) habilitierten beide 1930 an der Humboldt-Universität in Berlin, anschließend waren sie dort als Privatdozenten tätig. Sie werden sich wohl als Kollegen gekannt haben. Ähnliche Interessen scheinen in Bezug auf das Schaffen Friedrich Naumanns und auf die Soziale Arbeitsgemeinschaft bei Friedrich Siegmund-Schultze gegeben. Doch lassen sich persönliche Begegnungen in diesem Bereich nicht nachweisen.

Nachweisbar ist zumindest eine persönliche Begegnung auf einer Veranstaltung der DCSV, die in eine gemeinsame Veröffentlichung ihrer Vorträge mündete. Über die Intensität ihrer weiteren persönlichen Bekanntschaft läßt sich leider keine Aussage mehr machen.

In der zur Diskussion stehenden Zeitspanne zwischen 1932 und 1939 beschäftigten sich beide u.a. mit den Themata: Reich Gottes, Bergpredigt und Kirchenverständnis.

Aus dem gemeinsam veröffentlichten Heft 'Das kommende Reich' wird erkennbar, daß Bonhoeffer und Schneider hinsichtlich der Deutung und Anwendung des Terminus 'Reich Gottes' gleicher Überzeugung waren. Das Reich Gottes ist eine Offenbarungswirklichkeit, die sich für den Glaubenden in Tod und Auferstehung Jesu manifestiert. Reich Gottes ist Auferstehungswirklichkeit. Von diesem Reich Gottes kann nur dialektisch gesprochen werden. Es ist in Jesus angebrochen, es ist in der Kirche gegenwärtig und wird doch erst voll offenbar am Ende dieser Weltzeit. Da das Reich Gottes Offenbarungswirklichkeit ist, ist es nie eine Möglichkeit menschlichen Handelns. Das Reich Gottes findet seine

Vollendung in der Neuschöpfung von Himmel und Erde. Somit bezeugt der Glaube an das Reich Gottes den Herrschaftsanspruch Gottes über die ganze Schöpfung. Die Kirche ist eine Größe, in der sich das Reich Gottes heute als Wirklichkeit manifestiert. Für Bonhoeffer ist neben der Kirche der Staat ebenso Ort der Offenbarung von Gottes Reich und zwar in der Gestalt der erhaltenden Ordnung. Schneider dagegen teilt diese positive Sicht des Staates nicht.

Der Vergleich zwischen Bonhoeffer (Nachfolge) und Schneider (Der Sinn der Bergpredigt) hinsichtlich ihrer Deutung der Bergpredigt zeigt große Übereinstimmungen in wesentlichen Punkten. Das gilt insbesondere darin, daß beide die Bergpredigt nicht als Voraussetzung, sondern als Lebensgesetz der Jüngerschaft betrachten. Die Bergpredigt ist Gebot Jesu, dem der Jünger in unreflektiertem Tun Gehorsam schuldet. Beide Theologen sehen im Kreis der Jünger Jesu die Kirche vorgebildet. Folgerichtig ist die Bergpredigt als Lebensordnung der neuen Schöpfung auch heute für die Kirche verbindlich. Schneider erkennt dabei, daß die Kirche und jeder Gläubige an diesem Gebot immer schuldig werden und der Vergebung bedürfen. Bonhoeffer faßt seinen Schluß eschatologisch. Er sieht hinter Schuld und Vergebung, hinter aller Zweideutigkeit die letzte Wirklichkeit des Jüngers in der Gleichgestaltung mit Christus.

Auch in der Ekklesiologie gibt es zwischen Bonhoeffer und Schneider viele Konvergenzen. Die zeitliche Abfolge der Veröffentlichungen läßt aber eher vermuten, daß Schneider Bonhoeffers Schriften gekannt hat als umgekehrt. In seinen soziologischen Aussagen zur Kirche ist Schneider nahe an Sanctorum Communio. Eine Nähe zu Abschnitten aus der Nachfolge läßt sich bei Schneider behaupten, wenn es darum geht, daß Kirche sichtbar sein muß als die in die Welt hineinprojizierte Vorwegnahme ihrer zukünftigen Seinsweise. Hinsichtlich der inneren Ordnung der Kirche stellen beide die Forderung, daß sie frei und unabhängig von staatlichen Einflüssen sein müsse. Schneider tut das aus seiner freikirchlichen Tradition heraus, Bonhoeffer aus der Situation des Kirchenkampfes. Bonhoeffer läßt die Frage nach der zukünftigen Gestalt der Kirche noch offen. Schneider stellt die Frage gar nicht; er begnügt sich mit vorsichtigen Rückfragen an den gegenwärtig vorfindlichen Zustand der Freikirchen.

Bonhoeffer und Schneider kannten einander. Sie müssen in verschiedenen damals aktuellen theologischen Fragen ähnliche Ansichten gehabt haben. Es ist möglich, daß sie von den theologischen Veröffentlichungen des anderen Kenntnis hatten. Bei Schneider ist das wahrscheinlicher als bei Bonhoeffer. Es kann jedoch keineswegs die Abhängigkeit des einen vom anderen behauptet werden.

3.2.2 Eberhard Arnold

Eberhard Arnold (1883-1935) kam aus der Jugendbewegung und der DCSV, war von der religiös-sozialen Bewegung mitgeprägt. Er war einer der Leiter jener Tambacher Tagung, die Karl Barth bekannt machte. Arnold gründete einen Bru-

derhof, eine christliche-kommunistische Lebensgemeinschaft, die er Anfang der dreißiger Jahre an die Hutterischen Brüder anschloß. Für Bonhoeffer war während seines Londoner Pfarramtes (1934) die Begegnung mit Heini Arnold wichtig, weil er am Gedankenaustausch über Themen, die ihn damals beschäftigten, interessiert war. Dazu gehört das Verständnis der Bergpredigt, die Begründung des Pazifismus und der Versuch einer christlichen kommunitären Lebensgemeinschaft. Die Bruderhof-Bewegung war eine Gemeinschaft, die versuchte alle drei Bereiche zu verbinden und konsequent auszuleben. Insofern mußte Bonhoeffer an deren Erfahrungen und deren theologischen Ansätzen interessiert sein, unabhängig davon, ob er sie teilen oder verwerfen würde.

Trotz unterschiedlicher theologischer Ansätze bei Bonhoeffer und Arnold gibt es im Verständnis der Bergpredigt in ihren Kernstellen keine grundsätzlichen Divergenzen. Sicherlich wird nicht jede Position Arnolds Bonhoeffers Zustimmung gefunden haben. Es wird sich dadurch jedoch keineswegs der Zugang zu Arnolds Gemeinschaftsverständnis für Bonhoeffer grundsätzlich verstellen haben. Die Frage der praktischen Umsetzung der Bergpredigt im Lebensvollzug, sowohl bei Bonhoeffer wie auch bei Arnold, ist dabei noch nicht gestellt.

In Teilbereichen der Auslegung der Bergpredigt ist die Nähe zwischen Arnold und Bonhoeffer bis in die sprachlichen Formulierungen hinein spürbar. Das trifft besonders für die Auslegung der von Jesus geforderten besseren Gerechtigkeit zu, sowie für die Begriffe „einfältiges Herz“ und „ungeteilter Blick“ und deren Gegenteil. Diese Begriffe werden von beiden Theologen verwandt, um das Verhältnis des Nachfolgenden zu Gott und Welt zu bestimmen. Dabei kann der Eindruck entstehen, als seien Bonhoeffers Gedanken die Fortsetzung derer von Arnold.

Der Pazifismus Bonhoeffers gründete sich in der Erkenntnis, daß die paulinische These: „Christus ist unser Friede“ Dimensionen hat, die tief in die Wirklichkeit dieser Welt hineinwirken. Es ist Aufgabe der Kirche ihren Gliedern die Waffen aus der Hand zu nehmen, weil der Schlag gegen den Bruder Christus trifft. Mehr noch, die Kirche hat das Gebot, der Welt den Frieden des kommenden Gottesreiches zu gebieten. Der Krieg selber ist nicht zu rechtfertigen. Er ist dämonisch und verstellt die Offenbarung Jesu. Sein Friedensgebot aber ist für die Kirche bindend. Um den Frieden muß sie kämpfen nicht mit Waffen, sondern mit Wehrlosigkeit, Liebe und Gebet. Der Friede muß im Glauben gewagt werden. Er kann nicht gesichert werden.

Arnolds radikaler Pazifismus ist an der Bergpredigt orientiert. Krieg ist für ihn der letzte Auswuchs aller dämonischen, lebenzerstörenden Kräfte. Die Liebe Christi aber baut Gemeinschaft. Die christliche Gemeinschaft hat in völliger Wehrlosigkeit ein Leben in Frieden und Gerechtigkeit zu führen, und so hinzuweisen auf das kommende Gottesreich. Der in der Gemeinde gegenwärtige

Christus lädt zum Wagnis des Friedens ein. Waffen können den Frieden nicht sichern. Friede ist nur in Gott.

Die Konvergenzen zwischen Bonhoeffers und Arnolds Ausführungen zum Frieden sind so groß, in einigen Bereichen sogar bis in die Folge der Argumente hinein, daß man mit gewisser Vorsicht annehmen kann, Bonhoeffer habe das Friedenskapitel in Arnolds 'Innenland' gelesen.

Bonhoeffer und Arnold verstanden das Leben in einer verbindlichen Gemeinschaft als göttliche Gnade. Beide sind darin einig, daß eine christliche Gemeinschaft nur Teil der einen Kirche sein kann. Eine christliche Gemeinschaft darf nie in sich selbst genügsam sein, sondern sie hat einen Auftrag an der Kirche und an der Welt.

Zu jeder christlichen Gemeinschaft gehört die Verbindung von Gottesdienst und Arbeit. Leben in einer christlichen Gemeinschaft – darin stimmen Bonhoeffer und Arnold überein – ist eine Zubereitung der Menschen in der Nachfolge Christi.

Es ist wahrscheinlich, daß Bonhoeffer die Werke Arnolds, in deren Besitz er war, gelesen hat. Trotz mancher Divergenzen, gibt es doch bei Arnold sehr vieles, daß sich mit den Überzeugungen Bonhoeffers aus jener Zeit deckt. So darf man ebenfalls annehmen, daß Bonhoeffer in der Theologie eines freikirchlichen Zeitgenossen, der unabhängig und ohne ihn persönlich zu kennen sein Lebenswerk aufbaute, Bestätigung seines eigenen Weges gefunden habe.

Daß so verschiedene Theologen zur gleichen Zeit ähnliche Gedanken verfolgt haben, war auch für Dalferth äußerst spannend zu erkennen. Dem kann ich eigentlich nichts hinzufügen.

3.3 *Kirchenkampf und Zukunft der Kirche*

In den zwanziger und dreißiger Jahren sind innerhalb Deutschlands die Freikirchen für die evangelischen Landeskirchen praktisch keine Gesprächspartner – auch nicht auf ökumenischer Ebene. Dies obwohl sich Freikirchen sowohl an den großen ökumenischen Bewegungen als auch an überkonfessionellen Vereinigungen beteiligten.

In der Umgebung Friedrich Siegmund-Schultzes begegnet Bonhoeffer auch Freikirchlern, mit denen er Ansichten über Gemeindearbeit und Nachfolge teilt. Diese Kontakte bestanden durch Bonhoeffers gelegentliche Mitarbeit bei der DCSV. Weiter darf man davon ausgehen, daß durch Siegmund-Schultze und seine Settlement-Projekte, sowie durch die Freiwilligengemeinde der Berliner Stadtmission um Erich Schnepel und Hans Brandenburg Bonhoeffers eigenes Suchen nach Formen einer *vita communis* mit beeinflußt wurde.

Das Betheler Bekenntnis der Bekennenden Kirche, an dessen Erstfassung Bonhoeffer mitgearbeitet hat, entstand in einer Zeit, als im Bekanntenkreis Bonhoeffers zu Beginn des Kirchenkampfes die Frage erwogen wurde, ob der Schritt

in die Freikirche gewagt werden sollte. Das Betheler Bekenntnis zeigt Divergenzen und Konvergenzen im Vergleich mit freikirchlichen Bekenntnisschriften. In der Kirchenbegründung (Sein der Kirche als der Sammlung der Gläubigen vor oder nachgeordnet) und in der Wertung der Verbindlichkeit des Bekenntnisses gibt es Divergenzen. Von den politischen Umständen 'gezwungen', öffnet sich das Betheler Bekenntnis im Blick auf die Frage nach der Form und Gestalt der Kirche, und es kommt zu einer Nähe mit freikirchlichen Positionen hinsichtlich des Amtsverständnisses und des Verhältnisses der Kirche zum Staat. Hierbei wirkt mit, daß auch die Freikirchen theologisch ihr Verhältnis zum Staat von Luthers Zwei-Reiche-Lehre her bestimmen.

Bonhoeffers Freund Franz Hildebrandt votierte für den Schritt in die Freikirche. Bonhoeffer dachte in der ersten Phase des Kirchenkampfes zwar auch an Austritt, zögerte aber hinsichtlich der Freikirche. Wahrscheinlich hat Bonhoeffer in der Situation von 1933 nach einer 'dritten' Möglichkeit jenseits von Volks- und Freikirche gesucht.

Die Bekennende Kirche hat sich als die allein rechtmäßige deutsche evangelische Kirche verstanden, deshalb konnte sie nicht Freikirche sein; sie verstand sich ja in Kontinuität zu den Reformationskirchen. In Abgrenzung von den Deutschen Christen wollte die Bekennende Kirche nicht sich selber Gestalt und Form geben, sondern nur bekennen und dem Wirken Gottes vertrauen, deshalb konnte sie sich nicht für die Freikirche entscheiden. Sie wollte nicht Freikirche sein, sondern Bekenntniskirche. In den Gebieten der zerstörten Landeskirchen haben aber die Gemeinden der Bekennenden Kirche durchaus echte freikirchliche Wesenszüge gehabt. Die Bekennende Kirche hat freikirchliche Grundpositionen lebendig gehalten, als die Freikirchen in Deutschland davon unter dem Druck politischer Ereignisse abzurücken begannen.

Die Freikirchen wollten im Dritten Reich mit allen Mitteln ihre Eigenständigkeit wahren und vermeiden, im Gleichschaltungssog in die Reichskirche integriert zu werden. Die Angst davor bestimmte weitgehend ihre innerkirchliche Diskussion und ebenso die freikirchlichen Verhandlungen mit staatlichen Stellen und der Reichskirche. Aus dieser Angst vermieden die Freikirche auch eine eindeutige Stellungnahme im Kirchenkampf, stattdessen waren sie bestrebt, durch Akkomodation möglichst nicht aufzufallen.

Der 5. BWA-Kongreß, der 1934 in Berlin stattfand, zeichnete sich dadurch aus, daß eine internationale Kirchengemeinschaft in Berlin sich gegen staatliche Einmischung jeglicher Art in kirchliche Belange wandte (Trennung von Kirche und Staat) und die volle Gewissensfreiheit einklagte. Weiter verwarfen die Baptisten auf diesem Kongreß es als antichristlich – unter ausgesprochener Bezugnahme auf die Juden – eine Rasse zu diskriminieren oder zu verfolgen. Gleichmaßen verurteilten sie den Krieg und forderten darum ein „ökumenisches Konzil“, um den Krieg zu bannen und Frieden zu etablieren.

Bonhoeffer wollte die Ökumene als Kirche verstehen, und die ökumenische Konferenz von Fanö als ökumenisches Konzil. Ihm ging es dabei darum, daß allein ein Konzil gültig über Häresie entscheiden kann. Bonhoeffer erwartete im Kirchenkampf allein von einem Konzil das vollmächtige Wort, mußte aber erfahren, daß die Kirchen dazu den Mut nicht haben. Ebenso erging es ihm, als er in Fanö im Blick auf die Friedensfrage von der Ökumene als Kirchenkonzil die Verwerfung des Krieges und die Proklamation des Friedens Christi erwartete. Bonhoeffer und die Verfasser der baptistischen Friedensresolution sind sich sehr nahe, beide scheiterten aber an den Grenzen, die sich die einzelnen Kirchen in ihrem Selbstverständnis gezogen haben.

In London suchte Bonhoeffer 1934/35 Kontakte zu freikirchlichen Seminaren, um Impulse für seine zukünftige Arbeit als Direktor eines Seminars der Bekennenden Kirche zu bekommen. Dabei interessierte ihn alles, was auch mit seinen eigenen Plänen einer *vita communis* zu tun hatte: das geistliche Leben in einer Seminargemeinschaft, sowie die Beziehung zwischen angehenden Predigern und den Gemeinden. Sicher ist, daß Bonhoeffer das College der Methodisten in Richmond besucht hat. Bonhoeffer hielt dort einen Vortrag über Autorität der Schrift und Karl Barth; er muß aber kein großes Echo gefunden haben. Er selber war allerdings von der Hingabe methodistischer Missionare beeindruckt und in Bonhoeffers Finkenwalder Homiletik findet sich im Blick auf die Berufung zum Predigtamt ein Verweis auf methodistischen Usus. Bonhoeffer hat in London auch ein baptistisches Seminar besucht. Die Lektüre von C.H. Spurgeons Ratschläge für Prediger mag ihn für seine Finkenwalder Homiletik inspiriert haben.

4 Wie freikirchlich war Bonoeffer

Es gibt in der Biographie Bonhoeffers zahlreiche Berührungen mit Freikirchen, bzw. Menschen, die aus freikirchlicher Tradition kamen. Diese Berührungen haben insbesondere in den ersten Jahren Bonhoeffers Ekklesiologie nachhaltig beeinflußt. Dazu gehört unter anderem das Verständnis der Kirche als Gemeinschaft und die Tatsache, daß die konkrete Gemeinde Ausgangs- und Zielpunkt seines Denkens war. In der Zeit des Kirchenkampfes ergaben sich Konvergenzen mit freikirchlichen Theologen im Bereich Nachfolge, Pazifismus und Gemeinde als dienender, fürbittender, geschwisterlicher Gemeinschaft der Nachfolgenden.

Auch wenn die Bekennende Kirche sich nicht als Freikirche verstand, betrachtete Bonhoeffer sie de facto als solche. Seine ekklesiologischen Schriften jener Jahre tragen starke freikirchliche Züge. Bonhoeffer war der Überzeugung, daß Gott selbst über die künftige Gestalt der Kirche zu entscheiden habe und daß dies nicht in das Ermessen der Menschen gestellt sei. Doch weist die generelle Tendenz seiner Gedanken in Richtung auf eine staatsunabhängige Freiwillig-

keitskirche. Einer Freikirche mochte er sich aber nicht anschließen, da diese damals gerade nicht ein hinreichendes Maß an Staatsunabhängigkeit zeigten.

Bonhoeffer partizipierte an einem spirituellen Umfeld in Gemeinschaft mit Menschen aus der Jugendbewegung, Freikirchen, christlichen Gemeinschaften und verschiedenen innerkirchlichen Erneuerungsbewegungen. Bonhoeffer teilt mit allen das Verlangen nach geistlicher Erneuerung der Kirche. Er engagiert sich dort, wo auf vielfältige Art versucht wird, die entkirchlichten Mitmenschen zu evangelisieren. Ähnlich wie die Freikirchen hält Bonhoeffer eine gewisse Distanz zu jenen Erneuerungsbewegungen, die seelische Erfahrungen betonen. Hier spürt er die Gefahr, daß Religiosität die echte Christuserfahrung überlagert und verdrängt. Die Erkenntnis, daß dem modernen Menschen religiöse Sprache und Ausdrucksformen nicht mehr zugänglich sind, führte zu der Überzeugung, es müsse eine neue, nicht-religiöse Sprache entwickelt werden, mittels der die biblischen Begriffe neu interpretiert werden und mit der der Mensch mitten in seiner Wirklichkeit eines Lebens ohne Gott mit Gott konfrontiert werden kann. Leider wurde diese Erkenntnis bei den Freikirchen nicht umgesetzt, und von Bonhoeffers Versuchen sind nur Ansätze erhalten geblieben.

Die Frömmigkeit Bonhoeffers war eine auf den gegenwärtigen und heute wirkenden Jesus Christus konzentrierte. „Wer ist Jesus Christus für uns heute?“ war die Leitfrage unter der auch die Frömmigkeit Bonhoeffers stand und nicht nur seine Theologie. Diese Jesusfrömmigkeit ist Ausdruck von in der Welt verantworteter Nachfolge. Mit dieser Art Frömmigkeit war er der gelebten Frömmigkeit der Freikirchen näher als jener der pietistischen Erweckungskreise.

Bonhoeffers Ekklesiologie, die vom Ansatz her einen starken kongregationalistischen Zug hat und mit der er den Gemeinschaftsbegriff als Wesensmerkmal der Kirche für diese wieder gewonnen hat, bringt ihn in die Nähe der Freikirchen kongregationalistischer, reformierter Tradition. Da er immer wieder Vertretern aus diesen Kirchen begegnete, ist der Einfluß dieser Tradition auf Bonhoeffer – besonders in den frühen Jahren – nicht zu unterschätzen.

Bei aller Nähe, die Bonhoeffer zu Freikirchen hatte, darf aber auch eine klare Distanz zu diesen Kirchen nicht übersehen werden. Bonhoeffer forderte von der Kirche Weltverantwortung. Bei den Freikirchen ließ sich dagegen eher eine Weltflucht beobachten, die in der konkreten Situation der Konfrontation mit dem NS-Staat dazu führte, sich mit der Obrigkeit zu arrangieren, statt Widerstand zu leisten. Durch dieses Verhalten, das keine Solidarität mit der Bekennenden Kirche zeigte, wurde für Bonhoeffer eine Distanz geschaffen, die ihn in seiner letzten Schaffensperiode nach anderen Alternativen suchen ließ, jenseits von Volks- und Freikirche. Des weiteren war für Bonhoeffer die Bekenntnislosigkeit der Freikirchen ein gewichtiges Argument zur Distanzierung. Schließlich offenbarte die konkrete Situation Bonhoeffers, daß sich die Freikirchen mit einem verkürzten institutionellen Freiheitsverständnis begnügten, während die wesentliche Freiheit

in Gott gegründet sei. Aus ihr habe die Kirche zu leben, selbst wenn keine anderen äußeren Freiheiten mehr gegeben sind.

Bonhoeffers Vorstellung von der Kirche für Andere beinhaltet in der Forderung des Verzichtes auf Privilegien sicherlich auch eine Trennung von Kirche und Staat. Er konnte sich wohl kaum die Restauration der Volkskirche nach dem Krieg vorstellen, aber ebenso wenig eine Freikirche in der Gestalt, wie er sie in Deutschland erfahren hatte. Das ekklesiologische Erbe Bonhoeffers an die Kirche ist der Auftrag, das Evangelium im täglichen Leben mit den Menschen in Wort und Tat dienend und nicht herrschend zu bezeugen. Die Gestalt, die die Kirche für ein derartiges Zeugnis in der Welt anzunehmen hat, ist jenseits von den heute vorfindlichen Gestalten der Kirche in unserer Gesellschaft zu suchen. Der Weg in die Zukunft der Kirche wird von der Nachfolge bestimmt sein, und von dem Glauben, daß Gott seiner Kirche die angemessene Offenbarungsgestalt geben werde. So war Bonhoeffer in der kurzen Zeit seines Lebens den Freikirchen sehr nahe und innerlich verwandt. Er weist jedoch Volks- wie Freikirchen über ihre je eigene Gestalt hinaus auf eine größere Wirklichkeit. Daß Bonhoeffer über die zukünftige Gestalt der Kirche keine Aussagen mehr machen konnte, gehört mit zum Fragmentarischen seines Lebens.

5 Die zukünftige Gestalt der Kirche

Am Ende des 20. Jahrhunderts scheint mir, daß im Blick auf Verständnis und Gestalt der Kirche, daß fast alles offen ist. Es ist auch erkennbar, daß es bei allem Bemühen an Visionen und Versuchen fehlt, die vorfindlichen Gestalten der Kirche wirklich in Richtung auf eine bekennende, geschwisterliche, christliche Lebens-, Arbeits- und Dienstgemeinschaft zu transzendieren.

Da man sich in allen Kirchen um ein vertieftes Verständnis von Gemeinschaft in allen Lebensbezügen der Nachfolge Christi bemüht, ist es vertretbar, einen Vorschlag von Miroslav Volfs aufzunehmen, der zunächst nach dem ekklesialen Minimum fragt. Er findet dieses Minimum in der Gegenwart Jesu Christi gegeben.

Damit ist Kirche dort, wo sich zwei oder drei (oder mehr) im Namen Jesu versammeln. Diese so qualifizierte Zusammenkunft einer Gruppe von Menschen macht Kirche nicht nur im Gottesdienst zum Ereignis und läßt sie so Gestalt werden, sondern sie bleibt auch und gerade Kirche außerhalb der gottesdienstlichen Versammlung. Darin sind auch alle oft unsichtbaren und im Stillen geleisteten Dienste von Jüngern und Jüngerinnen Jesu Christi eingeschlossen. Wo aber Kirche Gestalt wird, da ist sie auch als Institution gesetzt, die den Glaubenden Heimat ist und durch ihre Ordnung den Raum für die *communio sanctorum* gibt.

Die Beschäftigung mit Bonhoeffer hat gezeigt, daß in seinem Leben und Arbeiten in und mit der Kirche einige Themenbereiche ihn so intensiv beanspruchten, daß sie zur Gestaltwerdung drängten. Wir wissen jetzt auch, daß Bonhoeffer

in seinem Schaffen an diesen Fragen auch von freikirchlicher Theologie und Erfahrung mitgeprägt worden ist. Von seiner Theologie und seinem Leben lernend müssen von einer Theorie der Kirche folgende Punkte integriert werden:

1. Vor allem anderen muß als Wichtigstes die Gemeinschaft erwähnt werden. Bonhoeffer hat die Gemeinschaft der Kirche in und durch Jesus Christus als Offenbarungswirklichkeit erkannt. Sie ist eine seelsorgerliche, geschwisterliche Liebesgemeinschaft nach innen, geprägt vom „tätigen Füreinander der Glieder und dem Prinzip der Stellvertretung“. So formulierte er es bereits in seiner Dissertation und bestimmte dies noch näher als „entsagungsvolle, tätige Arbeit für den Nächsten, das Fürbittegebet, schließlich das gegenseitige Spenden der Sündenvergebung im Namen Gottes“. Es geht nach Bonhoeffer nicht darum, gemeinschaftliche Elemente in die Kirche einzubringen. Man kann Gemeinschaft nicht machen. Sie ist in der Offenbarung gegeben und wird in der sich versammelnden Gemeinde durch den Heiligen Geist aktualisiert. In ihrer Funktion und in ihren sozialen Akten ist diese Gemeinschaft nach außen Kirche für andere.

2. Das Bekenntnis ist für Bonhoeffer sowohl das Bekenntnis der Kirche wie auch des einzelnen Gläubigen. Das Bekenntnis gibt Antwort auf die Frage, die für Bonhoeffer am Ende zur wichtigsten wurde: Wer ist Jesus Christus für uns heute?

3. Das Thema Kirchenzucht wurde für Bonhoeffer akut im Kirchenkampf. Dabei geht es ihm darum zu erkennen, wo die Grenzen der Kirche verlaufen. Die Anwendung der Kirchenzucht ist eine Konsequenz echten Bekenntnisses. Damit wird jedoch nicht die Absicht verfolgt, eine „Gemeinde der Vollkommenen [herzustellen], sondern die Erbauung einer Gemeinde derer, die wahrhaftig unter Gottes vergebender Barmherzigkeit leben“.

4. Das Handeln der Christen beschrieb Bonhoeffer – auch wenn er den Terminus selbst nicht verwandte – als Nachfolgeethik. Sein Ethikentwurf war orientiert an der in Jesus Christus gesetzten und offenbarten Wirklichkeit der neuen Schöpfung. M. E. läßt sich sein ethischer Ansatz auf die Formel komprimieren: „Beten und Tun des Gerechten unter den Menschen“. In solchem Handeln zeigt sich die Weltzugewandtheit der Kirche.

5. Am Ende seines Lebens, nach viel Arbeit an der Ekklesiologie, nach engagierter Arbeit an der Kirche und für die Kirche, in der Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit der mündigen Welt, entstand in Bonhoeffer die Vision einer Kirche ohne Privilegien, einer Kirche für andere, die ihre Gestalt erst noch finden muß jenseits von den gegenwärtigen Gestalten der Kirche. Diese Kirche ist eine Kirche der Nachfolge, die in ihrer Gemeinschaft das Reich Gottes antizipiert; sie ist Missionskirche insofern, als sie an der Mission Christi partizipiert; sie ist bekennende Kirche.

Das gehört zum Vermächtnis Bonhoeffers. Was für ein Bild ergibt sich, wenn man es in Beziehung zu dem theoretischen Ansatz des Freikirchlers Miroslav

Volf setzt? Die von Bonhoeffer im Verlauf seines Lebens immer wieder bedachten Themen lassen sich als Konkretionen dessen verstehen, was es heißt, sich im Namen Jesu zu versammeln. Es sind zwar nicht in dem Sinn wie Amt, Predigt und Sakrament ekklesiale Elemente, aber eben doch Elemente, die notwendig sind, damit eine christliche Gemeinschaft die Gestalt einer bekennenden Kirche erhält. Wir gewinnen hiermit ein Bild von der Kirche, das auf alle Äußerlichkeiten (wie z.B. Gebäude, bestimmte liturgische Formen) verzichtet, wie auch auf Machtstrukturen und Mittel (wie z.B. hierarchische Ämter) und ebenso auf (vermeintliche) ideelle Inhalte, die diesen zugeschrieben werden. Es entsteht aber ein Bild von der Kirche, das sich konzentriert auf die Gemeinschaft von Menschen und die sich unter ihnen ereignenden und von ihnen ausgehenden sozialen Interaktionen. Es entsteht auch das Bild einer Gemeinschaft von Menschen, die in ihrem Sein von der gemeinsamen Mitte des gegenwärtigen Christus bestimmt sind, in dessen Bild sie Kraft des in ihnen wohnenden Heiligen Geistes gestaltet werden sollen.

Worin liegt die Herausforderung dieses Kirchenverständnisses? Ich sehe sie zuallererst darin, daß uns dieses Bild von der Kirche an die Grenzen der von uns empirisch erfahrenen Kirche führt, der Kirche, in der wir unter einer ihrer gegenwärtigen Gestalten leben. Grenzerfahrungen aber sind Herausforderungen. Wir werden mit diesem Verständnis von der Kirche von innen her, d.h. von Christus her an die Grenze unserer Kirchengestalten geführt. Es ist nicht die Welt, sei sie mündig oder nicht, sei sie nicht-religiös oder religiös, die uns von außen die Besinnung über die zukünftige Gestalt der Kirche abverlangt. Es geht nicht um ein wie auch immer geartetes Arrangement mit der Welt. Es geht um die Nachfolge Christi, der uns einlädt, nicht im Vorfindlichen zu verharren, sondern Zeugen zu sein auf dem Weg bis ans Ende der Welt.

Die Herausforderung in diesem gemeinschaftlichen Verständnis von Kirche liegt für mich weiter darin, daß es die Ekklesialität der heute vorfindlichen Gestalten der Kirche nicht in Abrede stellt. Volkskirchen, Freikirchen wie auch die verschiedensten unstrukturierten Gruppen sind Gestalten der einen apostolischen, allgemeinen Kirche Jesu Christi. Die Apostolizität der Kirche wird gegründet in der Sendung durch Christus und konkretisiert und aktualisiert sich in der Verkündigung, sie ist dagegen nicht abhängig von einer Amtssukzession. Dieser Ansatz zum Kirchenverständnis zwingt uns, die Einheit in der Konzentration auf die gemeinsame Mitte Jesus Christus nicht zu suchen, sie auch nicht ökumenischtheologisch zu beschwören, sondern sie zu aktualisieren in gelebter Gemeinschaft. In solch einem Prozeß wird sich Erstarrtes an den vorfindlichen Gestalten der Kirche verändern. Eine ökumenische Versammlung im Namen Jesu wäre eine Kirchenvision.

Die dritte Herausforderung eines derart gemeinschaftlichen Kirchenverständnisses besteht für mich darin, daß ihm eine prozeßhafte Komponente inne-

wohnt. Eine Gemeinschaft von Menschen braucht eine Struktur, um miteinander leben zu können; aber eine Gemeinschaft von Menschen lebt; und alles, was auf dieser Welt lebt, ist Veränderungen unterworfen. Gerade wer die Institution Kirche auch als Schöpfung des Heiligen Geistes versteht, wird in ihre die Möglichkeit sehen, auf die Welt, d.h. nicht nur auf Menschen sondern auch auf die anderen gesellschaftlichen Institutionen, verändert einzuwirken und zwar in Richtung auf das Reich Gottes hin. Die Kirche bekennt deshalb, daß mögliche Veränderungen ihrer Gestalt und Gemeinschaft nicht Veränderungen zum Tod sind, sondern zur Entfaltung des wahren Lebens der neuen Schöpfung.

Solch eine Ekklesiologie ist also nicht Ausdruck einer statischen Kirchenform, sondern sie gibt der eschatologischen Dimension der Kirche Ausdruck. Sie erinnert uns, daß die vorfindlichen Gestalten der Kirche zum Vorletzten gehören, aber sich in Offenheit auf das Letzte zubewegen müssen.

Damit ergibt sich schließlich die Herausforderung an die Christen als Glieder der Kirche (unter welcher Gestalt auch immer) – und somit Glieder am Leib Christi – bekennende Kirche zu sein und immer neu zu werden; dies in einer sich rasend schnell verändernden Welt, einer säkularen Gesellschaft; dies in einer Welt, in der die Kirche nicht in der Mehrheit ist, sondern die kleine Schar; dies in einer Welt, die auf das Eschaton zugeht. Die Kirche ist gerufen, Bekennende Kirche in dieser Welt zu sein, als Gemeinschaft der Nachfolgenden, die inmitten der gewaltig zunehmenden Veränderungen, der Unsicherheiten, der Nöte und der Kriege „an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnimmt, nicht herrschend, sondern helfend und dienend“, und die so bekennt, „was ein Leben mit Christus ist“. Wenn im Vollzug dieses Dienstes kirchliche Gestalten zerbrechen, so doch nicht die Gemeinschaft derer, die Jesus Christus als Herrn und Heiland der Welt und der Kirche bekennen. Diese Gemeinschaft lebt in der Hoffnung, wenn diese Gestalt der Kirche vergeht und das Letzte immer noch nicht offenbar werden sollte, daß Christus, der Herr, selbst die Gestalt der Kirche schaffen wird, unter der er auch in diesem Abschnitt der Geschichte in sie und die Welt eingehen will und wird.

Es mag also sein, daß sich die gegenwärtigen Gestalten auflösen werden. Es wird aber gemäß der Verheißung Jesu Christi immer Menschen – Frauen und Männer, Alte und Junge, Einfache und Gebildete, Arme und Reiche, Gebundene und Freie – geben, die qualifiziert im Namen dieses Herrn Jesus Christus zusammenkommen. Das ist bekennende Kirche. Das ist Kirche für andere, denn sie kommen im Namen dessen zusammen, der ganz Mensch und ganz Gott für andere ist.

Predigerfrauen in der Adventgemeinde

Eine Untersuchung anhand der Zeitschrift 'Aller Diener'

Zielsetzung:

Ziel und Zweck dieser Untersuchung ist es, das Bild der Frau innerhalb der deutschen Adventgemeinden darzustellen. Dazu soll exemplarisch die Frau des Predigers herangezogen werden, da sie zum einen als Frau in der Adventgemeinde an einer exponierten Stelle steht und sich daher besonders für eine Untersuchung eignet, und weil ihr zum anderen Vorbildfunktion zukommt und sie somit repräsentativ für viele Frauen in der Adventgemeinde stehen kann.

Um Frauenbilder und vor allem deren Wandel zu dokumentieren, eignet sich die Untersuchung einer Zeitschrift über einen längeren Zeitraum hinweg. Zu dieser Längsschnittuntersuchung wurde die Zeitschrift 'Aller Diener' ausgewählt, die sich an Prediger und teilweise auch direkt an deren Frauen wendet.

I. Die Zeitschrift

Die Zeitschrift 'Aller Diener' (=AD) hat im Laufe der Jahrzehnte ihr Gesicht beträchtlich und des öfteren gewandelt; die Herausgeber, der Umfang und das Format, die Zielsetzung und die inhaltlichen Schwerpunkte und auch die Spezifizierung in der Zielgruppe haben sich geändert. Doch in jedem Fall und zu allen Zeiten waren die Herausgeber Vertreter der 'Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten'. Angesprochen werden sollten damit die „Evangeliumsmitarbeiter“¹, d.h. vor allem hauptamtliche, aber auch ehrenamtliche Mitarbeiter in der Adventgemeinde und später auch deren Frauen.

Die erste Ausgabe erschien im Februar 1924 und war als ein Forum gedacht, „Material für Vorträge und Versammlungen“² möglichst vielen Evangeliumsarbeitern zur Verfügung zu stellen bzw. zum Austausch anzuregen. Deshalb wurde dem AD auch die Unterschrift gegeben: „Blätter zur Sammlung von Zitaten, Dispositionen und Buchempfehlungen für Evangeliumsarbeiter“³.

Im Jahr 1927 erschien sie in veränderter Aufmachung und nochmals als Nr. 1 im ersten Jahrgang der AD als „Zeitschrift für Evangeliumsarbeiter und Gemeindebeamte“⁴. Dabei wurde erklärt, daß der Name „Aller Diener“ das Ziel und den Zweck angab, nämlich „durch gegenseitige Hilfe [...] die Kraft des Einzelnen“ zu vervielfachen. „Wer andern mitteilt, bereichert sich selbst“⁵. Die Sammlung

1 AD, Nr. 1, Febr. 1994, S. 1.

2 Ebd.

3 Ebd.

4 AD, Nr. 1, Juli 1927, S. 1.

5 Ebd. S. 2.

von Zitaten u.ä., die zuvor den AD ausgemacht hatte, erschien nun als Beilage nur für Evangeliumsarbeiter.

Im folgenden erschien der AD regelmäßig viermal im Jahr bis Anfang 1934, danach – wohl durch die Wirren des 'Dritten Reiches' verursacht – wurde sein Erscheinen eingestellt.

Erst im Jahr 1952 konnte er wieder „zum neuen Leben erweckt“ werden⁶, mit gleichem Namen, allerdings mit beschränkter Zielgruppe: „die Prediger und Abgangsschüler des Predigerlehrgangs“⁷. Wie schon zuvor sollten sich die Leser „gleichzeitig stärken, raten und anregen können“⁸.

Seit dieser Zeit ist der AD regelmäßig erschienen, wobei er zunächst monatlich herausgegeben wurde, ab 1962 dann vierteljährlich, und manchmal wurden auch zwei Quartale zusammengefasst. Seit 1993 erscheint der AD dreimal im Jahr.

Zusammenfassend kann man sagen, daß der AD immer ein offizielles Organ der Adventgemeinde in Deutschland (und gelegentlich darüber hinaus) war und als Zielgruppe immer und in erster Linie die hauptberuflichen „Evangeliumsarbeiter“ im Blick hatte. Ein grober Überblick über den Inhalt zeigt auch, daß der AD sowohl Artikel und Materialsammlungen zu praktischen Bereichen der Gemeindefarbeit (Predigt, Evangelisation, Seelsorge usw.) als auch zu theologischen Fragen (Exegese, Dogmatik, Apologetik usw.) veröffentlicht hat.

Somit kann der AD als das offizielle und auch einzige Sprachrohr für den deutschen Adventismus auf der Ebene des Predigtamtes, der Gemeindeleitung und der Theologie gelten.

Von daher ist diese Zeitschrift als Untersuchungsgegenstand zum vorliegenden Thema geeignet, da man Aussagen über Frauenbilder, d.h. über Bedeutung und Rollen von Frauen in der Adventgemeinde erwarten kann. Insbesondere wird man den Prediger und seine Frau als Adressaten und Objekte der Diskussion erwarten dürfen.

II. Das Bild der Predigersfrau im 'Aller Diener'

1. Nomenklatur

Für die Ehefrau des Predigers finden sich im AD im Laufe der Zeit die Bezeichnungen „Predigersfrau“, außerdem „Predigerfrau“ (ohne Genitiv-*s*) und „Frau des Predigers“. Auf die Begründungen für die einzelnen Bezeichnungen und deren Wechsel wird später eingegangen. Diese Arbeit benutzt die Genitiv-Bezeichnung „Predigersfrau“ und wird abgekürzt mit 'Pf.'.

2. Von den zwanziger zu den sechziger Jahren

6 AD, Nr. 1, Mai 1952, S. 1.

7 Ebd.

8 Ebd.

Drei leitmotivartige Artikel

Es ist erstaunlich und eigentlich unerwartet, daß gleich zu Beginn des Erscheinens, in der zweiten Nummer im Jahr 1927, die Titelseite der Predigersfrau gewidmet ist. Während die erste Nummer ein Gedicht auf der Titelseite abgedruckt hat, das sich mit „des Pfarrers Predigt an sich selbst“⁹ befaßt, hat die zweite Nummer ein Gedicht vom selben Autor Dietrich Vorwerk mit dem Titel „Pfarrfrauen-Spiegel“¹⁰.

Darin wird ein Bild von der Pfarrfrau widergegeben, daß sie als „Schmuckkästlein“ darstellt und zum einen ihre persönlichen Tugenden preist: „Einfach gewandet, sauber und nett“. Zum anderen werden ihr hausfrauliche Pflichten abverlangt („geschickt, vor den Kochherd zu treten“) und sie wird als Ehefrau und Mutter („ihres Mannes frohmütige Seelsorgerin; mütterlich mild“) gesehen. Sie soll wohl ihr eigenes Glaubensleben pflegen („ihres Herrn demütige Dienerin; ins Kämmerlein zum Beten“) und in der Gemeinde mitarbeiten („dienend am Krankenbett; den Armen ein Gottessegen“), aber nicht in die Aufgaben ihres Mannes eingreifen („Dagegen soll sie nicht allzuviel predigen, das wird der Pfarrherr schon selber erledigen“). Bei alledem, und das ist der Schlußsatz, ist sie kein „Heiligenbild“: „Die Sünden der großen Sünderinnen ahnungsvoll suchend in sich tief innen“.

Besonders erstaunlich ist die Tatsache, daß hier die evangelische Pfarrfrau als Leitbild für die adventistische Predigersfrau dargestellt wird, wo doch die Adventgemeinde, besonders zur damaligen Zeit, um Abgrenzung gegenüber den Kirchen bemüht war.

Diese Besonderheit läßt sich nur damit erklären, daß dieses Leitbild so treffend die adventistischen Vorstellungen von der Pf. ausdrückt, daß man es auf der Titelseite einer der ersten Nummern des AD abdruckte und auch die Adresse zum Bezug eines „mehrfarbigem Kunstdruck[es] [...] als Wandschmuck“ anfügte.

Die weiteren Untersuchungen werden zeigen, daß dieses Bild von der Pf. jahrzehntelang in der Adventgemeinde vorherrschend war und somit diese zweite Nummer des AD geradezu programmatisch das Bild der Pf. vorgegeben hat.

Neben dem Gedicht erscheint auf der Titelseite dieser Nummer ein Artikel mit dem Titel „Wandel ohne Wort“. Darin wird die jahrtausendelange Mißachtung und Erniedrigung der Frau beklagt, bis „Gott selbst das Weib zum auserwählten Werkzeug im Werk der Erlösung“¹¹ machte. Auch hat Jesus nicht nur die zwölf Jünger, sondern „auch einige Frauen“ in seinem Werk „Anteil nehmen lassen. Luk. 8, 1-3“. Paulus begrüßt einige Schwestern und rühmt ihren Dienst, wie

9 AD, 1. Jg., Juli 1927, S. 1.

10 AD, 1. Jg., Okt. 1927, S. 33.

11 Ebd. S. 33.

mit einem Verweis auf Röm. 16, 1.3.12 belegt wird. Dennoch liegt das Reich der Frau „im Verborgenen“ und so nimmt Paulus „entschieden Stellung gegen gewisse Auswüchse und Unordnung in den Versammlungen“. Obwohl nicht ausdrücklich erwähnt, ist dies wohl ein Bezug auf 1. Kor. 14. Der Frau ist „nicht in erster Linie der Dienst am Wort“ aufgetragen, ist ihr doch der „stille starke Einfluß auch ohne Wort“ gegeben. Der Mann wird in dem Artikel aufgefordert, die „Betätigung der Schwestern im Gemeindeleben“ nicht zu „dämpfen“.

Bis dahin ist die Zielsetzung des Artikels nicht recht klar: manche Aussagen scheinen die Wertschätzung der Frau auszudrücken und ihre Bedeutung für die Gemeinde zu fördern; andere sie wiederum einzuschränken oder etwaigen „Mißständen“ vorzubeugen oder abzuhelpen. Der letzte Absatz macht die Intention des Artikels deutlich:

„Unsere jungen Schwestern, die gottselig leben wollen, werden daher, entgegen dem Zeitgeist, weibliche Berufe wählen und ihre Kräfte dem Heim, dem Krankenbett oder der Erziehungsarbeit widmen“¹².

Damit wendet sich der (anonyme) Autor offensichtlich gegen die in den zwanziger Jahren aufkommende Frauenbewegung in Deutschland, die ja auch „männliche Berufe“ für die Frauen beanspruchte. Der Platz der adventistischen Frauen und erst recht der Pf. ist im „Familien- und Gemeindeleben“ als „Gehilfinnen“ für „Prediger und Älteste“, und ihre Aufgabe ist „helfen, heilen und dienen“. Geradezu als moralische Drohung für anders gesinnte Frauen dient der nächste Satz: „Wie stark der Einfluß der Frauen aber auch zum Verderben sein kann, wenn er aufs Äußerliche und Sinnliche gerichtet ist, sehen wir an der Sintflut und an den ‘greulichen Zeiten’ unserer Tage“.

Die Aussagen dieses Artikels stehen also durchaus in Beziehung zu den gesellschaftlichen Entwicklungen in den zwanziger Jahren; einerseits wird die Wertschätzung der Frau ausgedrückt und ihre Rolle und Bedeutung aufgewertet, andererseits wird aber auch abgegrenzt und etwaigen „Mißständen“ entgegengewirkt.

Lange Zeit ist nichts über die Pf. zu lesen, wobei allerdings zu bedenken ist, daß der AD fast zwanzig Jahre (zwischen 1934 und 1952) nicht aufgelegt wurde. Dann erscheint 1955 ein Artikel mit der Überschrift „Die Frau des Predigers“¹³. Er hat eine auffallende inhaltliche Nähe zu dem Artikel von 1927 und arbeitet mit dem Leitmotiv der „Gehilfin“. Auch hier wird Bezug genommen auf die Frauen in Röm. 16, die „im Gemeindedienst“ standen und viel „für den Herrn [...] gearbeitet“ hatten. So hat auch die „Frau des Predigers [...] eine große Verantwortung“: Sie ist Seelsorgerin ihres Mannes, erzieht die Kinder und während er „Priester der Familie“ ist, ist sie seine „Gehilfin“ auch in der Familie. In der

¹² Ebd. S. 34.

¹³ AD, März 1955, S. 6.

Öffentlichkeit tritt sie offensichtlich nicht in Erscheinung, denn der „gute Prediger steckt [...] manche freundliche Anerkennung ein“, während sein Frau „hinter ihm“ steht, „vielleicht verdeckt und versteckt, und freut sich für ihn“.

Dieses Frauenbild wird unterstützt durch ein Zitat von Ellen White¹⁴, in dem sie Tugenden der „Frauen der Diener Christi“ propagiert, wie „Sanftmut, Demut, edles Selbstvertrauen und Selbstaufopferung“. Sie sorgt für das Heim, die Erziehung der Kinder, arbeitet in der Gemeinde mit und muß den Erwartungen der Leute genügen, denn „werden diese Erwartungen nicht verwirklicht, so verliert der Einfluß des Gatten um mehr als die Hälfte“. Doch wird sie wiederum „keine Anerkennung für ihre Arbeit“ empfangen.

Zum Schluß des Artikels kommt der Autor auf seine Frau und deren Mitarbeit zu sprechen, die genau im Sinne der obigen Ausführungen gehandelt hat. Zum „Preis jeder echten Predigersfrau“ zitiert er abschließend aus dem 2. Johannesbrief „der auserwählten Frau und ihren Kindern [...]“.

Ein Jahr später findet sich auf der Titelseite ein Artikel mit der Überschrift „Ihr größtes Werk“¹⁵. Darin wird ein Zitat von Ellen White¹⁶ abgewandelt und auf die Pf. bezogen: „Die wertvollste Arbeit, die edelste Bemühung, der eine Frau sich unterziehen kann, ist, mit einem Prediger verheiratet zu sein und ihm zu helfen [...]“¹⁷. Die Gesinnung Christi zu seiner Gemeinde wird als Vorbild für den Prediger und seine Frau dargestellt, wobei die Frau die „Atmosphäre seines Heims“ gestaltet durch „ihre christlichen Tugenden und häuslichen Fähigkeiten“. Wiederum liegt ihr Dienst im Verborgenen, denn wenn auch „ihre Arbeit nicht geschätzt“ wird und sie das Gefühl hat, „im Leben nicht viel [zu] vollbringen“, hat sie doch „gleichen Anteil am Einkommen ihres Mannes“. Sie wirkt „im Hintergrund“ durch Gebet für ihren Mann, wird „niemals an [ihm] herumrörgeln“, sondern einen „großen Einfluß auf die Heiligung ihres Mannes ausüben“. Auch in der Gemeinde wirkt sie als „geheiligte Hirtin“ durch einen „freundlichen Geist“ auf die Menschen ein, um sie durch ihre „zarte weibliche, christliche Berührung zu heilen“. Der Verfasser weist dieses Wirken aber sofort in die Schranken, wenn er mahnt, „niemals den Eindruck [zu] erwecken, daß sie die Gemeinde oder Vereinigung¹⁸ leitet“.

Doch hat sie einen großen Einfluß auf ihren Mann und die Menschen, „einen Einfluß zum Guten oder zum Bösen“, so daß ihr Mann entweder ein „gewaltiger Diener am Wort“ wird oder ein „erfolgloser Arbeiter im Weinberg des Herrn“.

14 Ellen G. White, 'Diener des Evangeliums', Internationale Traktatgesellschaft, Hamburg u.a., o.J., S. 178-180. Ellen White war Mitbegründerin der Adventgemeinde, langjährige geistliche Führungspersönlichkeit und wird als Prophetin angesehen.

15 AD, Okt. 1956, S. 1.

16 White (wie Anm. 14), S. 12.

17 AD, Okt. 1956, S. 1.

18 „Vereinigung“ ist die überregionale Verwaltungsebene der Adventgemeinde.

Diese drei Artikel wurden etwas ausführlicher dargestellt, weil sie in bemerkenswertem Gleichklang stehen und das Bild von der Pf. über Jahrzehnte hinweg treffend charakterisieren und sicherlich auch mit prägen.

Das Bild der Pf. setzt sich aus verschiedenen Facetten zusammen und kann wie folgt strukturiert und zusammengefaßt werden:

Eigenschaften und Tugenden:

Die Eigenschaften und Tugenden der Pf. stehen freilich im Zusammenhang mit der treuen Einhaltung ihrer Rolle und der Erfüllung ihrer Aufgaben, wie aus den nächsten Abschnitten noch hervorgeht. Dennoch läßt sich hier schon sagen, daß ihre hervorragendste Tugend „Demut und Selbstverleugnung“ sein soll¹⁹. Das fängt bei der Bescheidenheit in der Kleidung an²⁰ und gipfelt darin, „deinen Ehemann und seinen Beruf allem voran“ zu stellen²¹. Dieses „sich fügen“ ist, wie eine ältere Pf. im Rückblick auf ihr Leben bekennt, „nicht immer leicht, doch das Beste“²². Die Pf. wird davor gewarnt, „eigene Wünsche und Freuden wichtiger als den Willen Gottes“²³ zu erachten, und dazu aufgefordert, ihren Charakter und ihre Persönlichkeit zu bilden, was ein „stilles und liebevolles Wesen“ meint²⁴. Schließlich wird Wert darauf gelegt, daß sie „ein geheiligt Leben“²⁵ führt, denn „eine ungeheilte Lebensgefährtin ist das Schwerste, was einem Prediger zustoßen kann“²⁶, Andacht und Gebet pflegt²⁷, wobei ihr da schon eine gewisse Eigenständigkeit zuerkannt wird: sie ist zuerst Gottes Kind und Dienerin und in ihrer Beziehung zu Gott nicht von ihrem Mann abhängig. Sie hat eine „edle Eigenständigkeit“²⁸, wie ihr mit einem Zitat von Ellen White²⁹ bescheinigt wird.

Heim und Familie:

Im Heim und in der Erziehung der Kinder hat die Pf. eine „große Verantwortung“³⁰, die man daran erkennt, daß oft das Familienleben der Prediger Gemeinden verdorben hat³¹, oder manche Prediger sich zuviel ihrem Heim widmen³².

19 Siehe dazu: AD I, 1966, S. 19.20.

20 AD, IV, 1966, S. 43.

21 AD, III, 1970, S. 38.

22 AD, IV, 1970, S. 38.

23 AD, I, 1968, S. 43.

24 AD, III, 1970, ebd.

25 AD, IV, 1969, S. 41.

26 AD, I, 1968, S. 45.

27 AD, I, 1965, S. 13-16.

28 AD, III, 1968, S. 23.

29 White (wie Anm. 14), S. 179. 180.

30 AD, II, 1963, S. 5.

31 Ebd.

Sie hat alle Tätigkeiten im Haushalt auszuführen, so daß das Heim „glücklich, froh, gesund und sauber [...]“³³ ist, sie soll „weise“ die Finanzen planen, immer bereit sein (von 6-24 Uhr), Besuch zu empfangen, kurz: „Haushälterin, Sprechstundenhilfe und Sekretärin“ in einem sein³⁴. Ganz besonders soll sie sich den Kindern widmen und auf deren Seelenheil bedacht sein, denn „Gott wird es nie verzeihen, wenn ihr andere gewinnt und sie verliert“³⁵. Dazu finden sich einige Artikel mit praktischen Ratschlägen, wie „das Kind eines Predigers mehr von der Religion angesprochen werden“ kann³⁶. Alles in allem kann die Pf. „Gott, der Gemeinde und dem Mann nirgends besser dienen als im Heim“³⁷.

Beruf und Öffentlichkeit:

Es versteht sich nach dem bisher Gesagten von selbst, daß die Pf. keinem eigenen Beruf nachgehen kann und soll. So wird auch dieser Bereich kaum angesprochen, es sei denn, er scheint zu einem „Problem“ geworden zu sein. So wie in den zwanziger Jahren, als Frauen verstärkt in öffentliche Berufe gingen. Dann taucht das Thema wieder in den späten sechziger und siebziger Jahren auf: Einer Pf. – im Kontext einer Ehekrise – wird geraten, „nicht berufstätig“ zu sein, sondern sich „im Heim und im Werk Gottes“ zu engagieren³⁸. In einer persönlichen Lebensbeichte berichtet eine Pf., daß sie nie Pf. werden wollte wegen des zu geringen Verdienstes. Als sie es dann doch wurde, ist sie „sehr versucht worden, draußen Arbeit anzunehmen“. Sie widerstand dieser Versuchung und wurde schließlich als Predigtamtshelferin ohne Bezahlung angestellt. Sie hat einen viel größeren geistlichen als materiellen Gewinn daraus gezogen und möchte die „Stellung als Predigersfrau [...] nie eintauschen“³⁹.

Die Pf. kommt in der Öffentlichkeit nur im Rahmen der Gemeindearbeit vor, durch ihr persönliches Glaubenszeugnis, durch Beteiligung an „gemeinnützigen Bestrebungen“ wie z.B. Krankenbesuche und durch „Treffen mit anderen Pfarrersfrauen“. Dabei wird sie sofort in ihre Schranken gewiesen: „Der Dienst der Predigersfrau unterscheidet sich wohl von dem ihres Mannes, ihr Herz jedoch trägt denselben Wunsch, den Menschen zu dienen“⁴⁰.

32 Ebd. S. 6. Paradoxerweise steht auf derselben Seite unter der Überschrift „Die Bedeutung des Heims“ der Satz aus einem Zitat von Ellen White: „[...] es gibt keine wichtigere Aufgabe im Werk Gottes als die der Eltern.“ „Und dein Heim?“, S. 5.

33 AD, II, 1964, S. 35-38.

34 Ebd.

35 AD, III, 1967, S. 39.

36 AD, I, 1970, S. 39, 40, 48.

37 AD, II, 1964, S. 35.

38 AD, III, 1970, S. 38.

39 AD, IV, 1967, S. 30.

40 AD, IV, 1963, S. 45.

Beziehung zu ihrem Mann:

Die Pf. ist „Seelsorgerin ihres Mannes“ und hat darin eine große Verantwortung“, denn sie kann ihren Mann „verdoppeln oder halbieren“. Sie hat eine „Macht zum Guten oder Bösen“, zum „Segen oder Fluch“⁴¹, schließlich sind auch schon Prediger „wegen ihrer Frau aus dem Predigtamt“ ausgeschieden⁴². Deshalb soll der „Erfolg unserer Männer mit uns, nicht trotz unser“ sein⁴³. Immer wieder wird der große Einfluß der Pf. auf ihren Mann betont, so daß er schon fast als ein willenloses Werkzeug in der Hand seiner Frau erscheint: „viele Prediger lassen sich von ihren Frauen beeinflussen“⁴⁴. Deshalb wird er gewarnt: gibt er „den Neigungen seiner verantwortungslosen Frau nach, wird der Zorn Gottes über sein Haus kommen“⁴⁵.

Die Verantwortung der Pf. besteht demnach darin, dem Mann „zur Seite zu stehen“⁴⁶, ihm „zum Erfolg zu verhelfen“⁴⁷, jedoch bleibt „der Ehemann das Haupt der Familie“⁴⁸, denn er und sein Beruf steht „allem voran“⁴⁹.

Das zeigt sich in den Aufgaben der Pf., nämlich den Mann zu umsorgen, ihn gesund zu erhalten, ein guter Kamerad zu sein, trotzdem freudig zu sein, auch wenn sie auf ihn verzichten muß und vor allem ihm die Zeit zum Studium und Gebet freizuhalten⁵⁰.

Im geistlichen Sinn gibt sie ihm Ermutigung, Zuspruch, gewährt ihm Freiraum „selbst unter Zurückstellung unserer eigenen Wünsche“⁵¹. Sie unterstützt ihn durch ihre Zusammenarbeit und durch ihr „gutes Beispiel“, denn „wir müssen leben, was sie verkündigen“. Sie erweisen sich so als „treue Mütter in Israel“⁵².

Als Ehegefährtin ihres Mannes soll sie zwar „ansehnlich im Äußeren“ sein, aber keine Reize ausüben (z.B. durch einen Minirock, übermäßige Kosmetik oder unbescheidene Kleidung und Frisur), denn dann „wird ihr Bestreben dahin gehen, das Triebhafte anzusprechen. Nicht selten besteht das Ergebnis einer solchen List darin, daß er sich mit seiner Frau nicht mehr zufrieden gibt und sich für andere interessiert“⁵³. Abgesehen davon, daß die innere Logik dieser Argu-

41 AD, I, 1968, S. 43-46.

42 AD, II, 1963, S. 5, 6.

43 AD, II, 1964, S. 35.

44 AD, I, 1968, ebd.

45 Ebd.

46 Ebd.

47 AD, IV, 1969, S. 43.

48 Ebd.

49 AD, III, 1970 ebd.

50 AD, II, 1964, ebd.

51 AD, III, 1969, S. 40.

52 Ebd. S. 41.

53 AD, III, 1970, S. 40.

mentation schwer nachzuvollziehen ist, erscheint hier das alte Motiv der Frau als Verführerin, was auch in anderen Artikeln anklingt⁵⁴.

Zusammengefaßt ist sie die „starke Kraft hinter dem Mann“, „niemals vor ihm“, so daß „mein Gatte sich meiner freuen und mich rühmen“ kann⁵⁵.

Dienst in der Gemeinde:

Wie schon mehrfach erwähnt, wird von der Pf. erwartet, aktiv und engagiert in der Gemeinde mitzuarbeiten, ihren Mann in seinem Dienst zu unterstützen, wobei es eine „hohe Verantwortung und Ehre“⁵⁶ ist, die „Verantwortung des Predigtamtes zusammen mit unseren Männern zu teilen“⁵⁷. So arbeiten zusammen im „Mittleramt“, sind „Hirte und Hirtin der Herde“, „Priester und Priesterin ihrer Gemeinde“⁵⁸.

Die Aufgabenbereiche werden durchaus näher definiert, so z.B. die Gesundheitsarbeit, die Tabea-Gruppe (= Wohlfahrtsarbeit), Besuche bei Gemeindegliedern, oder auch Beteiligung an Aktionen, Vorbereitung von Versammlungsräumen, Einsatz als Lückenbüßer: „wenn keine Helfer da sind, macht ihr es“⁵⁹.

Dieses hohe Engagement ist erforderlich, denn „der Stand der Gemeinde hängt mit von uns ab“⁶⁰.

Die Pf. hat also, wie dieses Schilderungen verdeutlichen, durchaus eine exponierte Stellung innerhalb der Gemeinde und damit auch eine Vorbildfunktion für andere Frauen. Dennoch bewegt sich ihre Tätigkeit im Rahmen des 'klassischen' weiblichen Rollenverständnisses.

Wirken im Verborgenen:

Das Leitbild für die Pf. ist der „Dienst“ in aller Stille und Verborgenheit: sich selbst zurückzunehmen, sich nicht zu sehr „einzumischen“⁶¹, den „Ehemann und seinen Beruf allem voran“ zu stellen⁶². So wie es besagte Pf. im Rückblick auf ihr Leben formuliert: „[...] das Aufgeben aller eigenen Pläne und die Einordnung in das Leben eines Menschen, das Gott und seinem Werk gehört und sich danach auszurichten hat“⁶³.

Damit folgt die adventistische Predigersfrau einer Geschlechterrolle, die im 19. Jahrhundert ausgeprägt wurde und weit über die Mitte unseres Jahrhunderts

54 Vgl. dazu: AD, II, 1966, S25: „Frauen sind nur allzu oft Versucher“. AD, II, 1970, S. 23-26.

55 AD, I, 1966, S. 19.

56 AD, IV, 1969, S. 41.

57 Ebd. S. 46.

58 AD, I, 1965, S. 15.

59 AD, IV, 1963, S. 45 und AD, IV, 1969, S. 45.

60 AD, IV, 1969 ebd.

61 AD, IV, 1963, ebd.

62 AD, III, 1970, ebd.

63 AD, IV, 1970, ebd.

weiter gewirkt hat. Sie wird treffend ausgedrückt in einem Zitat von Riehl aus dem Jahr 1855: „Herrschen soll die Frau, indem sie dient, den Mann aus seiner Beschränkung herausreißen, indem sie sich selbst beschränkt, Einflüsse üben, wo sie nur Einflüsse zu empfangen scheint“⁶⁴. Am Dienst der adventistischen Pf. wird sehr deutlich, daß „die Frau ihre individuellen Fähigkeiten und Talente nicht frei entfalten, sondern nur im Dienst männlich-gesellschaftlicher Interessen zur Geltung bringen darf“⁶⁵.

Weber-Kellermann nennt dieses weibliche Wirken im Verborgenen das „Geheimdienstmodell“⁶⁶ und zeigt auch im weiteren dessen Ursprünge und Ausbreitung auf.

3. Entwicklungen von den siebziger Jahren bis heute

Ab Anfang / Mitte der siebziger Jahre ist ein allmählicher Wandel im Bild der adventistischen Pf. zu erkennen, was sich auch in veränderten Themenbereichen niederschlägt. So finden sich häufiger Berichte und Abhandlungen oder Empfehlungen zu Themen wie Ehe, Familie, Erziehung und Sexualität, aber auch „Die Predigerfrau heute und das biblische Frauenbild (Emanzipierung und Führungsrolle der Frau)“⁶⁷.

Ab dieser Zeit kommen auch vermehrt Frauen selbst zu Wort, und die Leserinnen des AD werden auf eine Materialsammlung für Predigerfrauen hingewiesen, die unter dem Titel „An seiner Seite“ von einer Pf. aus den USA verfaßt wurde.

Es ist zu beobachten, daß die Änderung im Bild der Pf. in zwei Richtungen verläuft: die eine Strömung betont mehr die Selbständigkeit und Unabhängigkeit vom Prediger/Mann, was sich auch in der veränderten Nomenklatur „Die Frau des Predigers“ niederschlägt⁶⁸. Die Pf. wird vermehrt berufstätig, sie muß ihren Tagesablauf selbständiger gestalten, der Mann muß seinen Dienst und seine Ziele auch mit seiner Frau diskutieren⁶⁹, und so bekommt die Pf. einen „gute[n] Rat an die vielbeschäftigte Predigerfrau“⁷⁰.

Auf der anderen Seite wird die enge Beziehung der Pf. zu ihrem Prediger/Mann und die Teamarbeit betont. Der Begriff „Predigersfrau“ wird wieder bewußt aufgegriffen und gedeutet:

64 Zit. bei Inge Weber-Kellermann, Das Männliche und das Weibliche. Zur Sozialgeschichte der Geschlechterrollen im 19. Und 20. Jahrhundert, in: Elisabeth Moltmann-Wendel, ebd. S. 16.

65 Ebd. S. 17.

66 Ebd.

67 AD, III, 1976, S. 45.

68 Ebd.

69 AD, IV, 1970, S. 39 f.

70 AD, IV, 1978, S. 91 ff.

„Die Wortverbindung ‘Predigers-Frau’ weist darauf hin, daß Deine Lebensgefährtin in einer besonderen Beziehung zu Deinem Beruf als Prediger steht. [...] In der Ehe mit einem Prediger aber ist die Frau so eng mit dem Dienst ihres Mannes verknüpft, wie das in anderen Berufen kaum der Fall ist. Die Dienst als Prediger berührt alle Lebensbereiche Deiner Frau. Du bist nicht nur auf ihre Mithilfe, sondern auf sie als Person angewiesen“⁷¹.

Es ist nicht mehr so sehr von der „Gehilfin“ die Rede, sondern von der „Mitarbeiterin“⁷², was sie einerseits aufwertet, aber andererseits eindeutig zuordnet.

Berufstätigkeit

Im folgenden wird jedoch die Tendenz zur Teamarbeit stärker betont, was dann auch Auswirkungen auf die Berufstätigkeit hat. Eine Ausgabe des AD widmet sich der Frage nach der Berufstätigkeit der Pf. Zunächst berichten – fast ausschließlich – Pf. aus der damaligen DDR über ihre „Gedanken, Erfahrungen und Meinungen“ zur „Berufstätigkeit der Predigerfrau“⁷³. Darin wird deutlich, daß einige sich eine Berufstätigkeit nicht vorstellen können oder dies nicht für angemessen halten. Andere wägen Vor- und Nachteile miteinander ab und entscheiden sich für ein berufliches Engagement außerhalb der Adventgemeinde. Dennoch ist ein gemeinsamer Tenor zu erkennen: Es wird meist nur eine halbtägige Beschäftigung als möglich angesehen, denn Familie und der Beruf des Mannes haben Vorrang.

„Ich bin der Meinung, daß eine Predigerfrau, deren Kinder noch nicht erwachsen sind, ihre Aufgabe in der Fürsorge für die Familie und der möglichen Hilfe für ihren Mann in der Gemeinde sehen sollte“⁷⁴.

„Eine volle Berufstätigkeit ist für eine Predigerfrau nicht möglich und nicht wünschenswert. [...] Die Arbeit des Predigers bzw. er selbst darf nicht unter einer Berufstätigkeit der Frau leiden. Das trifft ebenso für die Kinder zu. Die Gemeindearbeit sollte deshalb nicht ‘gekürzt’ werden“⁷⁵.

Auch wenn öfter betont wird, daß es in dieser Frage kein Patentrezept gibt und jedes Ehepaar bzw. jede Familie selbst diese Entscheidung treffen muß, auch wenn die Frauen nicht „völlig ergeben und ohne eigene Meinung“ sind, wird doch die Zuordnung der Frau deutlich: „wir [haben] eine Aufgabe an unserem Mann und unserer Gemeinde“⁷⁶.

71 AD, II, 1984, S. 1.

72 AD, III-IV, 1977, S. 67.

73 AD, IV, 1987, S. 17-25.

74 Ebd. S. 21.

75 Ebd.

76 Ebd. S. 25.

Ein amerikanischer Autor stellt in einem weiteren Artikel zum Thema ebenfalls die Vor- und Nachteile gegenüber und läßt Pf. mit ihren Erfahrungen zu beidem zu Wort kommen. Dabei gibt er der Diskussion mit folgendem jedoch eine neue Note:

„Predigerfrau zu sein ist schon lange als Beruf angesehen worden, weil es bei der Eheschließung oder Einsegnung als andauernde Berufung angesehen wird und Zeit und Fähigkeiten erfordert. [...] Die wirtschaftliche Situation sowie neue Auffassungen über die Rolle der Frau haben das Verhalten vieler Predigerfrauen [...] verändert. Aus verschiedenen Gründen leben weniger Predigerfamilien nur von einem Einkommen. Dies bedeutet, daß mehr Predigerfrauen einen zweiten Beruf ausüben. Für einige ist dies ein zweiter Beruf, während für andere der Beruf der Predigerfrau an die zweite Stelle rutscht (Andere sehen dies vielleicht gar nicht als Beruf an)“⁷⁷.

Durch diese Festlegung der Frau auf den „Beruf“ der Predigerfrau (ohne Bezahlung!) ordnet er sie wieder eindeutig zu und erschwert ihr die Entscheidung für eine Berufstätigkeit, also für einen „zweiten Beruf“.

Die Predigerfrau als Teil des Teams

Ab Mitte, Ende der achtziger Jahre kommt verstärkt der Gedanke des „Predigerehepaares als Team“ auf, der vom amerikanischen Adventismus herührt.

Dabei wird Teamarbeit als „Zusammenfügen der besten Fähigkeiten“, der „Gaben und Stärken von zwei ganz verschiedenen Persönlichkeiten“ angesehen. Beide zusammen bilden „eine bessere, dienende Führungskraft“⁷⁸. Beide sind von Gott zum Dienst berufen, es wird das Konzept eines „Familiendienstes“⁷⁹ verfochten. Eine andere Autorin sieht die Verflechtung so eng, daß kein starres Rollenverhalten mehr besteht, daß sie „austauschbar“ geworden sind⁸⁰.

Auch sieht Teamarbeit *nicht* so aus, daß die Frau nur klassisch frauliche Aufgaben wahrnehmen solle, wie z.B. „Büroarbeit, Ernährungsseminare und Kinderprogramm“⁸¹.

Doch auch wenn sie selbst berufstätig ist, gehört zur Teamarbeit, den Ehemann zu unterstützen und zu ermutigen. Die Pf. bleibt also auf den Prediger/Mann und seinen Beruf zugeordnet und wird dadurch definiert: „Erfüllung als Predigerfrau“ zu finden bleibt „meine Karriere“; mit ihm zusammenzuarbeiten ist ein „Vorrecht“, so bleiben wir eine „eigene Persönlichkeit und gleichzeitig erreichen wir das, was Gott für uns vorgesehen hat als Predigerfrauen“⁸².

⁷⁷ Ebd. S. 28.

⁷⁸ AD, II, 1989, S. 17.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Ebd. S. 22.

⁸² Ebd. S. 24.

Auch bei der Teamarbeit ist das „Geheimdienstmodell“ noch im Hintergrund, denn Teamarbeit heißt nicht: „alles zusammen tun“, sondern den Mann „still und leise unterstützen“. Dabei ist mir „ganz klar: Ich bin nicht der Prediger“⁸³. Somit scheint die „Austauschbarkeit der Rollen“ doch eine Utopie zu bleiben oder zumindest für viele Frauen nicht erstrebenswert zu sein.

Diese Art von Teamarbeit mit der entsprechenden Rolle der Pf. wird schließlich als offizielles Konzept der Adventgemeinde anerkannt und gefördert. Die internationale Organisation für Predigerfrauen 'Shepherdess International', eine Abteilung der Generalkonferenz, wirkt mit ihren Empfehlungen auch auf den deutschen Adventismus ein.

Dabei wird davon ausgegangen, daß die Pf. umfassender als in anderen Berufen in den Dienst des Mannes einbezogen ist. Sie stellt ihre Gaben und Kräfte zur Verfügung und „verrichtet ein großes Werk, das oft unbeachtet geblieben ist“⁸⁴. Deshalb ist es die Aufgabe von 'Shepherdess International', die Pf. für ihren Dienst zuzurüsten, damit sie den „Herausforderungen als Frauen, Mütter und Mitarbeiterinnen besser gewachsen“⁸⁵ sind. Dies geschieht durch Förderung des persönlichen und geistlichen Wachstums, durch Klärung ihrer Aufgaben als Pf. und durch die Ausbildung zur „Partnerin im Predigtamt“⁸⁶, wobei hier an einen paraprofessionellen Status gedacht ist, indem sie seine Arbeit ergänzt und ihre eigene Kompetenz erkennt. Aber auch ihre persönlichen und familiären Beziehungen sollen gefördert werden.

Ehe und Familie

In einem Artikel über die „Predigerehe“ wird wieder auf die enge Verknüpfung der Frau mit dem Beruf ihres Mannes hingewiesen und die Auffassung wiederholt, daß sie den „Einfluß ihres Mannes verdoppeln, vervierfachen oder halbieren“ kann⁸⁷. Sie ist – mit Rückgriff auf Gen. 2 – seine „Gehilfin“ unter der Führung des Mannes, „seine Mitarbeiterin, nicht sein Besitz“⁸⁸. Da die Zusammenarbeit im Predigtamt sehr wichtig ist, sollte der Prediger auch nur „eine ebenfalls zum Dienen bereite Glaubensschwester heiraten“⁸⁹.

Die Grundstruktur und die Geschlechtsstereotypen in der Predigerehe scheinen sich nicht grundlegend geändert zu haben, doch sind sie jedenfalls hinterfragt worden und ins Wanken geraten: Einerseits wird der „Vorrang des Predigtamtes“⁹⁰ betont, andererseits schreibt eine Pf., daß sie „zuallererst die Ehefrau mei-

83 Ebd. S. 18.

84 AD, III+IV, 1991, S. 81.

85 Ebd.

86 Ebd.

87 AD, II/89, S. 25-28.

88 AD, III + IV/76, S. 67.

89 Ebd.

90 Ebd. S. 71.

nes Mannes“ sein wollte „und dann erst ‘Predigerfrau’ mit all dem Rattenschwanz von Erwartungen“⁹¹. In einem Artikel an den „Prediger als Ehemann“⁹² wird mit Bezug auf Eph. 5, 25-33 die Eigenständigkeit und Hochachtung der Frau gegenüber zum Ausdruck gebracht und ihre Gottesebenbildlichkeit (Gen. 1, 27) und Berufung durch das Evangelium (Gal. 3, 28) betont. Dann mahnt der Autor den Prediger, daß seine Frau „eine eigene Persönlichkeit [ist], die man lieben soll, nicht nur ein weiteres Mittel, um den Dienst des Predigers zu erleichtern, wie ein Satz theologischer Bücher oder ein Diaprojektor“⁹³.

Den Fragen der Erziehung und des Familienlebens wird ein breiterer Raum beigemessen und es kommen vermehrt Frauen, d.h. Pf. zu Wort. Dabei geht es um den Austausch auch in ganz praktischen Fragen, wie z.B. „Umzug in der Predigerfamilie“⁹⁴, „Die Predigerfrau und die Sabbatgestaltung in der Familie“⁹⁵, Gesundheit, Andacht, u.ä.⁹⁶ Im Gegensatz zu früher wird jetzt allerdings der Prediger (Ehemann, Vater) stärker an seine Verantwortung und Zeit für die Familie erinnert⁹⁷.

4. Stereotypen und Wandel

Dieser kurze Überblick über das Bild der Pf. im ‘Aller Diener’ zeigt durchaus einen Wandel des Frauenbildes auf. Diese Veränderungen sind in Beziehung zu sehen zu den allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklungen und Fragestellungen: So stellte sich z.B. in den zwanziger Jahren die Frage nach der Berufstätigkeit der Frau und nach der Art ihres Berufes⁹⁸ und ab den siebziger Jahren wurde immer wieder „Emanzipation“ und „Rolle der Frau“⁹⁹ diskutiert.

Es ist ein Wandel erkennbar von der still im Hintergrund arbeitenden Pf. hin zur wahrnehmbaren Teampartnerin ihres Mannes; ein Wandel vom „Geheimdienstmodell“ (Weber-Kellermann) hin zu einer Form der Kooperation und Zuordnung; ein Wandel von der Frau ohne Selbständigkeit und eigene Bedürfnisse, von der „Weiblichkeit als Ort des Nichtidentischen“¹⁰⁰ hin zu zumindest einer Suche nach Identität und einem gewissen Maß an Eigenständigkeit.

Es vollziehen sich hier Prozesse, die unter „Feminisierung der Religion“ (Welter) eingeordnet werden können, sicherlich „bedingt und in modifizierter

91 AD, II/90, S. 26.

92 AD, III+IV/91, S. 19-25.

93 Ebd. S. 20.

94 AD, III+IV/91, S. 87-105.

95 AD, III/87, S. 29-44.

96 Z.B. in AD, III/76, S. 45.46.

97 Siehe z.B. AD, I/79, S. 119-122.

98 Siehe oben S. 3.

99 Siehe z.B.: AD, III/76, S. 45.46; AD, II/89, S. 29-31.

100 Bieler, ebd. S. 18.

Form¹⁰¹. Jedenfalls ist eine „höhere Dignität der Rolle der Frau“ zu erkennen, eine „eigene weibliche Spiritualität“ mit der Folge einer „Subjektivität“ und einem neuen „Selbstverständnis als gleichberechtigte Partnerinnen von Männern“¹⁰².

Dennoch vollzieht sich dieser Wandel noch innerhalb der patriarchalen Strukturen, Geschlechtsstereotypen besonders in den Bereichen Ehe, Familie und auch bestimmter Gemeindeaufgaben sind nach wie vor vorhanden.

Sicherlich gibt diese Untersuchung nur *ein* Bild der adventistischen Predigerfrau wieder, eben das anhand der Zeitschrift 'Aller Diener'. Inwieweit es repräsentativ ist für den gesamten deutschen Adventismus, müßten weitere Untersuchungen belegen. Dennoch läßt sich erkennen, daß der festgestellte Wandel einem allgemeinen Trend folgt: sowohl dem in der Gesellschaft als auch im westlichen Adventismus, wie Querverweise zur amerikanischen Zeitschrift 'Ministry' und anderer Literatur erkennen lassen.

101 Götz von Olenhusen, ebd. S. 13.

102 Ebd. S. 13.

Buchbesprechungen

Gottfried Seebaß: Die Reformation und ihre Außenseiter. Gesammelte Aufsätze und Vorträge. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997, 384 S.

Die zum 60. Geburtstag des Heidelberger Theologen herausgegebene Festschrift bietet Aufsätze, die im Laufe vieler Jahre erschienen sind und nun zusammengefaßt neu herausgegeben wurden, ergänzt durch den erstmals in Deutsch erschienen Aufsatz 'Das Verständnis des Alten Testaments bei Caspar Schwenckfeld von Ossig'.

In zwei Themenkomplexen zusammengefaßt werden Beiträge zur Geschichte der Reformation und zur Geschichte des „Linken Flügels der Reformation“ zusammengestellt. Für den an der Geschichte der Täufer interessierten Leser sind der Überblicksartikel 'Der linke Flügel der Reformation', der Artikel 'Reich Gottes und Apokalyptik bei Thomas Müntzer' und der 'Bauernkrieg in Franken' interessant. Mit Gewinn kann man den Aufsatz über Hans Huts Taufverständnis als 'Zeichen der Erwählten' und den Abriß des Augsburger Prozesses gegen ihn lesen. Andere, für die Täufergeschichte relevante Themen: 'Dissent und Konfessionalisierung. Zur Geschichte des „linken Flügels der Reformation“ in Nürnberg, 'Luthers Stellung zur Verfolgung der Täufer und ihre Bedeutung für den deutschen Protestantismus' sowie ein Artikel mit ähnlicher Fragestellung zu Johannes Brenz.

Der Vorzug eines Sammelbandes, die Zusammenstellung teils entlegen publizierter Aufsätze, rechtfertigt den Kauf des Bandes, der gleichzeitig einen guten Überblick über den „linken Flügel der Reformation“ bietet und leicht zu lesen ist.

Frank Fornaçon

Johannes Reimer: Seine letzten Worte waren ein Lied. **Martin Thielmann,** Leben und Wirken des Kirgisen-Missionars. Hg. von der Historischen Kommission des Bundes Taufgesinnter Gemeinden. Logos Verlag, Lage 1997, 115 S.

Johannes Reimer zeichnet in diesem Taschenbuch das Leben eines Missionars wieder, der zu Beginn dieses Jahrhunderts unter Kirgisen gearbeitet hat. Martin Thielmann stammte aus den Kolonien an der Wolga und wurde entscheidend durch die Allianzbibelschule in Berlin (heute Wiedenest) geprägt, die vor allem gegründet wurde, um Mitarbeiter der Deutschen in Rußland auszubilden. Die Zeitschrift des Missionshauses Bibelschule Wiedenest 'Offene Türen' ist eine der wesentlichen Quellen der Biographie, in erster Linie Gemeindeglieder der Taufgesinnten Gemeinden. Im Vorwort schreibt der Autor: „Ich hoffe, durch die Lebensgeschichte eines der ersten Missionare der rußländischen Mennoniten allgemein ein neues Interesse für die Mission unter den Muslimen Zentralasiens

zu entfachen“. Die mit Quellen versehene Biographie ist ein wichtiger Beitrag, um die Geschichte der Rußlanddeutschen und ihre intensiven Beziehungen nach Deutschland zu verstehen.

Frank Fornaçon

Berliner Missionswerk (Hg.): ... mit offenem Herzen. Isabel Rauber fragt die baptistische Pfarrerin Clarita Rodés. Eine Frau zwischen Kirche und Revolution in Kuba. Berlin 1997 (Edition Bodoni), 111 S.

Seit dem Papstbesuch ist Kuba ins Blickfeld der Öffentlichkeit geraten. Die Kirchengeschichte dieses Landes im Hinterhof der Vereinigten Staaten ist von der Opposition oder Anpassung gegenüber der Revolution Fidel Castros geprägt. Dabei spielt auch die unterschiedlich große Distanz der Kirchen zu ihren Schwester- oder Mutterkirchen in den USA eine wichtige Rolle. Das Berliner Missionswerk ermöglicht mit der Dokumentation eines Gesprächs einen Einblick in das Denken einer prosozialistisch eingestellten Baptistischen Gruppe, die sich von den beiden großen baptistischen Bündeln nicht zuletzt durch die Einführung der Frauenordination, vor allem aber durch eine sehr positive Haltung gegenüber dem Sozialismus, unterscheidet. Die Rolle der Frau in der Kirche und die Bedeutung der Theologie der Revolution bilden den Schwerpunkt des Gesprächs. Dabei mutet die positive Einschätzung der Revolution Castros anachronistisch an. In vielem fühlt man sich an einschlägige Statements aus den sozialistischen Zeiten Osteuropas erinnert, in denen manche Christentum und Sozialismus verwirklichen wollten.

Frank Fornaçon

The Baptist Union of Great Britain, Believing and Being Baptized. Baptism, so-called re-baptism and children in the church. A Discussion document by the Doctrine and Worship Committee of the Baptist Union of Great Britain. Didcot 1996, 52 S. – Bezug über: Baptist House, PO Box 44, 129 Broadway, Didcot, Oxon, OX 11 8 RT.

Innerhalb des britischen Baptistenbundes gibt es – im Gegensatz zum Baptismus zum Beispiel in Deutschland – eine größere Offenheit gegenüber der Offenen Mitgliedschaft, die es Mitgliedern anderer Kirchen, die als Säugling getauft wurden, ermöglicht, ohne „erneute“ Taufe in eine Baptistengemeinde aufgenommen zu werden.

Die Broschüre gibt einen Einblick in die Arbeit der Kommission für Lehre und Gottesdienst, die in dreijähriger Arbeit über die Bedeutung der Taufe im ökumenischen Kontext gearbeitet hat. Hintergrund der Studie ist die gegenwärtig

oft gehörte Forderung im ökumenischen Gespräch, die eine Taufe gegenseitig anzuerkennen.

Die Studie weist die Forderung nach der Anerkennung der gemeinsamen Taufe als Grundlage ökumenischer Gemeinschaft zurück und erklärt die Gemeinschaft im Glauben, Leben und Zeugnis für die wichtigeren Grundlagen. Sie warnt jedoch vor der Loslösung der Taufe aus dem Kontext der Gemeindemitgliedschaft. Die Kommission fordert ein gründlicheres Nachdenken über die Rolle der Kinder in der Kirche und werben unter Baptisten für eine stärkere Beachtung der Kindersegnung. Sie gibt darüberhinaus zum Beispiel Empfehlungen zum konkreten ökumenischen Miteinander vor Ort.

Frank Fornaçon

Paul Beasley-Murray: Radical Leaders. A Guide for Elders and Deacons in Baptist Churches. Didcot 1996, 70 S. – Bezug über: Baptist House, PO Box 44, 129 Broadway, Didcot, Oxon, OX 11 8R T.

Der praxisnahe Leitfaden für leitende Mitarbeiter in Baptistengemeinden bietet die Grundlinien einer baptistischen Pastoraltheologie, die von europäischen Verhältnissen ausgeht. Die Broschüre gibt Einblick in die Behandlung von Fragen nach den Leitungsstrukturen, nach Zielen und dem Verhältnis zwischen ehren- und hauptamtlichen Mitarbeitern, der Seelsorge, dem Umgang mit dem Wechsel von hauptamtlichen Mitarbeitern. Die Schrift des ehemaligen Leiters des Spurgeon College bietet einen guten Einblick in die Praxis englischer Baptistengemeinden und die Art und Weise, in Europa als Baptistengemeinde zu leben.

Frank Fornaçon

Jürgen Tibusek: Ein Glaube, viele Kirchen. Die christlichen Religionsgemeinschaften – Wer sie sind und was sie glauben. 2. aktualisierte und erw. Aufl. Brunnen Verlag, Giessen/Basel 1996, 619 S.

Der Dozent für Historische und Praktische Theologie am Neues-Leben-Seminar Wölmersen wird mit dieser umfangreichen Konfessionskunde seinen beiden Disziplinen, in denen er unterrichtet, gerecht. Diese ausführliche Arbeit schildert in vierzehn Teilen Kirchen, Denominationen und Bewegungen in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Sie beantwortet Fragen, die ein geistlich aufgeschlossenes Gemeindeglied stellen könnte, das sich über Christen anderer Traditionen oder Frömmigkeitsformen informieren will. Nach den katholischen und orthodoxen Kirchen schildert er die protestantischen mit ihren Parallelstrukturen. Wer kennt sich schon in der Gemeinschaftsbewegung aus, weiß, wer zum 'Gnadauer Verband' gehört? Die in der 'Konferenz Bekennender Gemeinschaften' zusammengefundenen Bewegungen werden aufgeführt, die nach 1950 in der

Auseinandersetzung mit der oft hart umstrittenen Gegenwartstheologie entstanden, ebenso wie der 'Gemeindetag unter dem Wort', der sich als Gegenüber zum Deutschen Evangelischen Kirchentag formierte.

Es folgen die „Konfessionellen“ Freikirchen der Selbständigen Lutheraner und Altreformierten, die um der Treue zum Bekenntnis willen als Minderheitskirchen leben.

Vier Teile fassen die gängigen Freikirchen in Gruppen zusammen. Den breitesten Raum nehmen die „klassischen Freikirchen“ ein, die „aus täuferischer, pietistischer und evangelikaler Tradition“ stammen, die mit der VEF grob umschrieben sind. Jünger sind die „Aus der Heiligungsbewegung hervorgegangenen Freikirchen“, ebenso wie die „Evangelikal-Charismatischen“ oder die „Aus der Pfingstbewegung hervorgegangenen“. Unter „Wort- und Glaubensgemeinden“ finden wir die „Gemeinde auf dem Weg“ von Wolfhard Margies und die „Rhema-Bewegung“. Einen eigenen Teil bekommen die Siebenten-Tags-Adventisten. Es folgen kleinere, oft nur lokal oder regional bekannte Gruppen, sowie „Überkonfessionelle Zusammenschlüsse“ und ebensolche „Strömungen“.

Der Verfasser bemüht sich um aktuelle Angaben, verleugnet nie den eigenen evangelikalen Standpunkt und bemüht sich, die jeweils geistige und geistliche Welt der betreffenden Glaubensrichtung zu schildern ohne zu verurteilen. Schwierig wird das bei den „Wort- und Glaubensgemeinden“, die eine „ausgeprägte Dämonenlehre“ vertreten und die Auffassung, die „unter dem Schlagwort 'Jesus starb geistlich (Jesus died spiritually)' bekanntgeworden“ ist (S. 447).

Gerade bei den letzten Teilen über die jüngsten Bewegungen bewegte den Rezensenten die große Gefahr, die die Evangelikalen ständig bedroht. Sie erliegen leicht – wenn auch in guter Absicht – der Ursünde von Eden, einen Schutzzaun um Gottes Wort zu ziehen: „Rühret sie auch nicht an“ (die Früchte am Baum, Gen 3, 3), hatte Gott nie gesagt! Die Eigenschaftswörter, die wir als Advokaten Gottes zur Verteidigung seines Wortes bekenntnismäßig verankern, sind Quellen vieler Trennungen und Spaltungen, die das Neue Testament eindringlich verurteilt! Genügt es nicht, die Bibel als Gottes Wort in menschlicher Sprache, und damit als „Schatz in irdenen Gefäßen“, der durch den Heiligen Geist erschlossen wird, mit einem geheiligten Leben zu bezeugen? Jeder Zusatz ist Ausdruck unserer Angst, und die ist Auswuchs des Unglaubens, der aber verbietet, sich nach dem Evangelium zu benennen!

Ein Buch, das den Gemeinden sehr warm zu empfehlen ist!

Manfred Bärenfänger

Jürgen Tibusek: Gottes umwerfender Segen. Der Toronto-Segen. Eine Orientierung. Brunnen Verlag, Giessen/Basel 1995, 158 S.

Schon nach nur vier Jahren ist es still geworden um den 'Toronto-Segen', der dem ausklingenden Jahrhundert (oder Jahrtausend) die große geistliche Erneuerung bringen sollte. Mancher sprach nach dem ersten Auftreten 1994 vom „Tornado-Segen“, denn so raste er durch die christliche Landschaft. „War der Herr (nicht) im Rauschen und Beben“ (I. Kön 19, 11)?

Jürgen Tibusek ging dem Phänomen nach, als es noch ganz frisch war, – vorurteilsfrei, aber voller Fragen. Er besuchte Orte des Geschehens, sprach mit Beteiligten und Betroffenen, verglich mit ähnlichen Erscheinungen im Verlauf der Kirchengeschichte aber auch in nichtchristlichen Bereichen, registrierte, was Gemeinden, Glaubensverwandte und vertrauenswürdige Bewegungen dazu sagten. Kritiker hinterfragte er kritisch, vor allem befragte er die Bibel. Da fand er mehr Unterlegung als bestätigende Auslegung. Ein erstes Abflauen dieser Hochflut bemerkte er schon im ersten Jahr (S. 105). Offen bleiben Fragen, ob man einen Segen „abholen“ kann in Toronto, Bern, Berlin oder Frankfurt, um ihn dann getrost nach Hause zu tragen (S. 121 ff).

Die Lauterkeit des Verfassers verbietet, besserwisserische Phrasen nachzutragen. Das empfehlenswerte Buch ermuntert vielmehr, am Beispiel des Apostels Paulus in seinen geistlichen Auseinandersetzungen Lernende zu bleiben, die immer wieder fragen, „was es heißt: 'Nicht hinaus über das, was geschrieben steht'!“ (I. Kor 4, 6)

Manfred Bärenfänger

Harry Loewen, Elisabeth L. Wiens u. Elke und Peter Foth (Hg.): Warum ich mennonitisch bin. Kämpers Verlag, Hamburg 1996, 301 S.

Mennoniten aus Deutschland, Kanada, USA und Südamerika, manche ursprünglich in Rußland verwurzelt, bezeugen ganz persönlich ihr Christsein innerhalb der mennonitischen Glaubensfamilie. Auffällig ist das Eigenschaftswort „ethnisch“ vor „Mennoniten“, das etliche stolz oder bedauernd gebrauchen, denn viele schauen auf eine lange Familiengeschichte dieses „wandernden Gottesvolkes“ zurück, andere erzählen humorvoll, wie sie „ohne mennonitischen Namen“ hineingefunden haben in diese Gemeinschaft, angenommen wurden und sich dazu bekennen. Ein Buch, das jeden Leser anregt, seinen eigenen Weg mit Christus und in seiner Gemeinde zu bedenken.

Manfred Bärenfänger

Harry Loewen: Keine bleibende Stadt. Mennonitische Geschichten aus fünf Jahrhunderten. 2. überarb. Aufl. Kämpers Verlag, Hamburg 1997, 279 S.

Die alten Täufer und die aus ihnen hervorgegangenen Mennoniten sind ein wanderndes Volk, stets auf der Suche, ein Land zu finden, in dem sie ungestört nach ihren Glaubensüberzeugungen im Frieden leben können – bis heute. Harry Loewen, selbst in der Ukraine geboren, heute akademischer Lehrer in Kanada im Dienst der Mennoniten-Brüdergemeinde, läßt 500 Jahre mennonitischen Lebens lebendig werden. Manche dem Außenstehenden eigenartig anmutende Besonderheit dieser Glaubensgemeinschaft wird geschildert, auch das oft notwendige Verarbeiten von Enttäuschungen an ihr und das Durchringen zu ihrem Bejahren wird nicht verschwiegen.

Mit einer wichtigen Frage schließt das Buch. Mission ist die Dimension der Gemeinde, auch für eine jahrhundertlang auf Selbsterhaltung bedachte Gemeinschaft, der das Missionieren verboten war? Ist Europa für sie heute noch ein Missionsgebiet? Die Antwort hängt vom Blickwinkel ab.

Manfred Bärenfänger

Karl Heinz Voigt: Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche und Landeskirchlicher Gemeinschaft. Die „Triumphreise“ von Robert Pearsall Smith im Jahre 1875 und ihre Auswirkungen auf die zwischenkirchlichen Beziehungen. Theologische Verlagsgemeinschaft R. Brockhaus u. Brunnen Verlag, Wuppertal/Gießen 1996, 214 S.

In die starre Orthodoxie und den kalten Rationalismus brach im vorigen Jahrhundert die evangelikale Erlebnisfrömmigkeit ein. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts führte das Thema 'Heiligung' in England und Amerika zu einem aufsehenerregenden geistlichen Aufbruch. Das Neue Testament ermuntert zwar, dem Frieden gegen jedermann und der Heiligung nachzujagen, weil ohne sie niemand den Herrn sehen wird (Hebr. 12, 14). Aber diese „Heiligungsbewegung“, die teilweise die Heiligung als „zweiten Segen“, als ein „Mehr“ gegenüber dem normalen Christsein, proklamierte, kollidierte vor allem in den Ländern der Reformation mit der reformatorischen Theologie der Rechtfertigung aus dem Glauben, allein durch die Gnade. Die angelsächsische Welt hatte damit offenbar weniger Probleme. Für Wesley ist die Heiligung immer ein wesentlicher Punkt seiner Lehre und Verkündigung gewesen. Für den Evangelisten Moody mit seinem Sänger Sankey war sie *das* Kennzeichen des Neuen Lebens, Charles G. Finney entwickelte geradezu eine „Bekehrungsstrategie“ (S. 168) mit Methoden, die nichts dem Zufall überließen. Die Konferenzen von Oxford (29.8.-7.9.1874) und Brighton (29.5.-7.6.1875) wurden von zahlreichen kontinentalen Theologen besucht, die begeistert von den „Segenstagen von Oxford“

zu Hause berichteten, die „Heiligungsbewegung“ bekannt machten und dadurch die „Triumphreise“ des Ehepaars Smith ermöglichten.

Der Glasfabrikant Robert Pearsall Smith unternahm mit seiner Frau Hannah Whitall Smith zwei Europareisen, um „die Heiligung durch den Glauben“ zu verkündigen, zunächst 1874 mit Hilfe von Théodore Monod nach Frankreich und ein Jahr später nach Deutschland und in die Schweiz. Das wurde die berühmt gewordene „Triumphreise“ mit weitreichenden Folgen. In Berlin war der großartige Auftakt. Weil das große Evangelische Vereinshaus, in dem sich die Berliner Evangelische Allianz versammelte, nicht ausreichte, stellte der Kaiser die Garnisonkirche zur Verfügung, in der sich Tausende drängten, um diesen Laienprediger aus Amerika zu hören: eine ungeheure Sensation!

Voigt zeichnet nun mit Akribie die Stationen dieser Reise nach: Zürich, Karlsruhe, Korntal, Stuttgart, Frankfurt/Main, Heidelberg und den Abschluß in Wuppertal. In Ernst Gebhardt fand Smith einen Sänger, der ihn begleitete, so wie Moody in Sankey einen Mitarbeiter hatte. Das Lied „Jesus errettet mich jetzt“ wurde zum Symbol dieser Reise. Gebhardts Lieder wurden bald Allgemeingut der Gemeinschaftsbewegung, der Freikirchen, selbst der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung (DCSV) und führten zum Entstehen des Christlichen Sängerbundes (CS).

Diese Reise machte „etwas davon erkennbar, wie theologische Einsicht und geistliche Erfahrung [...] Menschen in eine bewegende Spannung bringen können“ (S.143). Sehr unterschiedlich waren die Erfahrungen, die Smith an den jeweiligen Versammlungsorten machte. In den Landeskirchen gab es Richtungskämpfe. Die konfessionsüberschreitende Erlebnisfrömmigkeit führte zum Entstehen von Freikirchen, der Gemeinschaftsbewegung und der Evangelischen Allianz (genauer wäre zu übersetzen: Evangelikale Allianz). „Die Staatskirchen mit ihrem Alleinvertretungsanspruch im jeweiligen Staatsgebiet mußten die Freikirchen als „Eindringlinge“ empfinden. Sie reagierten auf ihr ungebetenes Kommen mit Ausgrenzung, Diskriminierung und teilweise Schikanierung der Prediger und Kirchenglieder“ (S. 146/147). Schließlich trugen diese evangelistischen Heiligungsversammlungen „methodistische“ Züge! Da meinte man, auf der Hut sein zu müssen.

Selbst die 'Neue Evangelische Kirchenzeitung', die Vorläuferin vom späteren 'Evangelischen Allianzblatt' warnte vor der kirchenbildenden Tätigkeit der Methodisten (S. 146). Professor Theodor Christlieb, Bonn, bemühte sich, diese geistliche Bewegung in den Landeskirchlichen Gemeinschaften zu kanalisieren.

R. Pearsall Smith starb kurz nach seiner Rückkehr. Damit hatte die Heiligungsbewegung ihren Höhepunkt überschritten. Aber ihre Langzeitwirkung ist der gesamte evangelikale Raum, von den Freikirchen methodistischen Ursprungs (auch die baptistische Evangelisationspraxis ist ohne sie nicht denkbar!) über die

Landeskirchlichen Gemeinschaften zu den Pfingstgemeinden und – neuerdings – zur Charismatischen Bewegung.

Karl Heinz Voigt gebührt das Verdienst, eine Forschungslücke aufgespürt und geschlossen zu haben, auf die es bisher nur punktuelle Hinweise gab. Das beweisen auch die ausführlichen Rezensionen von Georg Pfleiderer in der Theologischen Literaturzeitung 9 (1997), Sp. 830-832, und von Erich Geldbach im Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 1 (1997), S. 15.

Manfred Bärenfänger

*Karl Heinz Voigt: **Jacob Albrecht.** Ein Ziegelbrenner wird Bischof. Christliches Verlagshaus, Stuttgart 1997. ABC-team, 120 S.*

„Jacob Albrecht [1.5.1759-18.5.1808] war der erste Bischof, der innerhalb der Evangelisch-methodistischen Kirche einem deutschsprachigen Zweig vorstand“ (S. 102). Er verstarb allerdings schon sechs Monate nach seiner Wahl (S. 99), aber sein Werk hatte bis heute Bestand. Auf ihn geht die Evangelische Gemeinschaft zurück, die in Amerika „Albrecht's Leute“ genannt wurde, selbst aber nur eine „Neuformierte Methodisten-Conferenz“ (S. 102) sein wollte. Seit 1968 gehören diese „Deutschen Methodisten“, so wurden sie zu Beginn in Amerika ihrer Sprache wegen auch bezeichnet, zur Evangelisch-methodistischen Kirche. Das Sprachproblem war auch der Grund für die eigenständige Geschichte. 1880 erschien die letzte deutschsprachige Biographie dieses Mannes in Stuttgart. K.H. Voigt hat die neueren Forschungsergebnisse in dieser gut lesbaren Lebensbeschreibung verarbeitet. Aber er beschreibt nicht nur das Leben, sondern auch ausführlich das Umfeld, die Situation der frühen Einwanderer in Amerika, die kümmerlichen kirchlichen und bildungsmäßigen Verhältnisse jener Zeit, in der sich die Vielfalt der Denominationen bildete. Eigenartig ist Gottes Handeln, sich seine Werkzeuge auszusuchen. „Sonderbare Heilige“ können Anstöße geben und es entsteht eine durch Ordnungen gefestigte Kirche, zu der die eigene Familie nicht findet. So war es bei Jacob Albrecht. Das rauhe Leben eines reitenden Zeugen Jesu „mit Pferd und Bibel in der Prärie“ ist die Ursache seines frühen Todes. Eine eigene gut gehende Ziegelbrennerei, die er mit seiner Familie auch betrieb, sicherte die wirtschaftliche Unabhängigkeit und half der Familie über die häufige und lange Abwesenheit des Gatten und Vaters hinweg und versorgte sie, als der, der „zu Höherem berufen“ war, von einer solchen Reise nicht mehr zurückkehrte.

Dies Buch stellt nicht nur mit dem Nachwort „Was ist methodistisch? Wer ist Methodist?“ die Frage nach methodistischer Identität, die sich jede Generation für sich und ihre Kirchen oder Gemeinden stellen muß.

Manfred Bärenfänger

Paul Schmidgall: 90 Jahre deutsche Pfingstbewegung. Leuchter Verlag, Erzhausen 1997, 162 S.

Paul Schmidgall legt zum 90jährigen Jubiläum der deutschen Pfingstbewegung einen historischen Abriß vor und erweist sich darin als echter Kenner der pfingstlich-charismatischen Szene weit über seinen eigenen Gemeindehintergrund hinaus. In seiner Prägnanz und Kürze stellt das Buch sowohl für den Laien als auch für den Fachmann einen gekonnten, ja man möchte fast sagen, *den* Einstieg in die Thematik dar. Komplexe Zusammenhänge und Entwicklungen werden verdichtet, komprimiert und griffig dargestellt. Das Buch reflektiert auch neueste Tendenzen und behutsame Bewegungen im pfingstlichen Lager. Die kurze Charakteristik und Statistik der deutschen Pfingstdenominationen bietet einen wertvollen Überblick, wie er in dieser Form bislang unbekannt war. Für jeden, der sich um Durchblick in der oft unübersichtlichen Szenerie pentecostalen Christentums bemüht, stellt Schmidgalls Geschichts- und Gegenwartsanalyse eine unverzichtbare Hilfe dar.

Der Autor legt Wert darauf, den Stamm der Pfingstbewegung in dem breitgefächerten Wurzelwerk der Kirchengeschichte zu verästeln. Alle typisch pfingstlichen Fundamentalien wie Wiedergeburt, Heiligung, Heilung und Milleniarismus – so wird der Nachweis geführt – waren bereits vorher und sind bis heute in anderen Bewegungen verankert. Dabei fällt auf, daß Schmidgall die Geistestaupe, das klassische Schibboleth pfingstlicher Identität, in seiner Bedeutung abschwächt.

Was auf den einen vereinnahmend wirken kann, mag dem anderen die Vielfalt des charismatischen Wirkens Gottes in den vergangenen Jahrhunderten deutlich machen. Schmidgall umgeht die – für Pfingstler klassische! – Versuchung, das Pfingstlertum als *das* authentische Spiegelbild neutestamentlichen Gemeindelebens zu präsentieren und sich derart von anderen Denominationen abzugrenzen. Vielmehr zeugt die Darstellung der breiten Basis, die Pfingstler mit anderen protestantischen Christen und Bewegungen verbindet, von dem sich verändernden pfingstlichen Selbstverständnis als Teil der evangelikalten Welt, ohne dadurch die pfingstliche Identität und Glaubensüberzeugung aufzugeben.

Dieses Bewußtsein eines breiten Erbes bewahrt den Verfasser auch vor der defensiven Apologetik, die eher für ältere Publikationen kennzeichnend war. Vielmehr atmet das Buch den „Geist der Kasseler Erklärung“, die Stimmung der Annäherung und Versöhnung zwischen Pfingstlern (hier der BFP) mit der Deutschen Evangelischen Allianz, worüber Schmidgall seine Begeisterung erst gar nicht zu verbergen sucht.

Auch auf den Schattenseiten der Pfingstbewegung erfrischt Schmidgall durch seine Offenheit. Fehlentwicklungen oder notwendig gewordene Korrekturen innerhalb der Bewegung werden nicht verheimlicht oder bagatellisiert. Das gilt

sowohl für dogmatische Fragestellungen als auch für das Lebensbild herausragender Leiterpersönlichkeiten, die für die Pfingstbewegung immer wieder charakteristisch gewesen sind. Ehrlichkeit und kritische Distanz beweist Schmidgall auch in seiner Darstellung der ambivalenten Position der Pfingstler im Dritten Reich.

Eindrucksvoll stellt sich die umfassende Bibliographie dar. Wer die angegebene Literatur wirklich durchgearbeitet hat, darf sich als ein profunder Kenner der pfingstlich-charismatischen Szene in Deutschland verstehen.

Insgesamt legt der Autor ein Plädoyer für das Christentum pfingstlicher Ausprägung ab. Doch geschieht das heute im ökumenischen Kontext auf einem breiten evangelikalen Konsensfeld. Dieses lesenswerte Buch ist also auch ein Appell, gleichermaßen an Pfingstler wie an Christen anderer Glaubensrichtungen, aufeinander zuzugehen und die missionarischen Herausforderungen der Gegenwart gemeinsam wahrzunehmen.

Für den ganz eiligen Leser gibt es parallel dazu unter demselben Titel eine Bildbroschüre des Forums Freikirchlicher Pfingstgemeinden. Diese im Zeitschriftenstil gehaltene Schrift konzentriert sich auf die Präsentation der gegenwärtigen Pfingst denominationen und Werke in Deutschland. Der historische Überblick ist äußerst knapp gehalten, theologische Erörterungen finden nicht statt - kein Ersatz also für die Lektüre des Buches. Das reichhaltige Bildmaterial bietet aber eine wichtige Ergänzung für das Bild dieser agilen Bewegung.

Matthias C. Wolff

*Benedikt Peters: **George Whitefield**, Der Erwecker Englands und Amerikas. Christliche Literatur-Verbreitung e.V., Bielfeld 1997, 476 S.*

Die umfangreichste deutschsprachige Biographie über den calvinistisch-methodistischen George Whitefield, die nach A.G. Tholucks 'Leben Whitefields' von 1853 in Deutschland erschien, erfordert kritische Leser. Insbesondere wenn es um die theologischen Auseinandersetzungen um die 'freie Gnade' und die Universalität des Heils geht. Benedikt Peters, über dessen Person der Veröffentlichung keine Informationen beigegeben sind, zeichnet das Bild des großartigen und wirkungsvollen Erweckungspredigers. Dazu gehört besonders die evangelistische Arbeit, die für den Methodismus in England von größter Bedeutung wurde, und seine Mission in Amerika, die der 'großen Erweckung' nachhaltige Impulse vermittelt hat. Aber das heimliche Ziel des Buches ist mutig. Es möchte Whitefield aus dem Schatten John Wesleys herausholen und ihm einen neuen Platz in der Geschichte sichern. Allerdings kann der Autor nicht mit neuen Forschungsergebnissen aufwarten. Als Grundlage seiner Arbeit dienen bisherige Veröffentlichungen, die teilweise nicht mehr dem Stand der heutigen Forschung

entsprechen und daneben auch eine Reihe mehr volkstümlich orientierter Biographien.

Für den deutschen Leser wäre es z.B. spannend gewesen, die Beziehungen sowohl Whitefields wie Wesleys zu Halle und zu Preußen im Zusammenhang des Siebenjährigen (preußischen) Kriegen (S. 364-374) dargestellt worden wären. Die Schriften beider Erweckungsprediger, die sie in diesem Zusammenhang veröffentlicht haben, John Wesleys, *The Case of the unhappy People of Custrin* [Küstrin], 1759, und Whitefields, *Russian Cruelty*, 1760, scheinen dem Verfasser nicht bekannt zu sein. Vielleicht haben sie auch nicht in sein Konzept gepaßt, weil zuerst Wesleys Schrift und danach die von Whitefield erschienen ist; der Verfasser hat aber Interesse daran, Wesley in der Abhängigkeit von Whitefield darzustellen. Leider hat auch in dieser den deutschen Leser interessierende Frage lediglich eine Spiegelung aus früheren Publikationen erfahren.

Ich wiederhole, was ich oben sagte: Das Buch erfordert sachkundige und kritische Leser.

Karl Heinz Voigt

40 Jahre Diakonische Arbeitsgemeinschaft evangelischer Kirchen. Vertretung der 'Freikirchen' im Diakonischen Werk der EKD. 1957-1997, Stuttgart 1997, 142 S.

Die vorliegende Festschrift aus Anlaß des 40jährigen Bestehens der Diakonischen Arbeitsgemeinschaft von Landeskirchen und Freikirchen will eigentlich keine Geschichte dieser Arbeitsgemeinschaft bieten, sondern gibt sich als Selbstdarstellung ihres Vorstandes und der Mitgliedskirchen. Faktisch liegt doch so etwas wie ein geschichtlicher Rückblick aus unterschiedlichen Blickwinkeln vor, und darin sehe ich den Wert der Broschüre.

Sie gliedert sich inhaltlich in zwei Teile. Im ersten Teil stellen sich die Vorsitzenden und Geschäftsführer vor, indem sie aus ihrer Arbeit unter einem besonderen sachlichen Schwerpunkt berichten. Theodor Schober holt in seinem Bericht über die Anfänge der Arbeitsgemeinschaft sehr weit aus und greift bis auf die Beziehungen Johann Gerhard Onckens und der Herrnhuter Brüdergemeine zu Wichern in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts zurück. So wird deutlich, daß die organisatorische Verbindung der Arbeitsgemeinschaft viel ältere sachliche Wurzeln und Beziehungen hat. Armin Zielke, Mitglied der SELK, skizziert die theologischen Grundsätze einer freikirchlichen Diakonie und die Beteiligung an der Diskussion der 90er Jahre um das "Leitbild Diakonie". Nach diesen grundlegenden Beiträgen wenden sich die weiteren Vorsitzenden einer spezielleren Thematik zu: Karl Heinz Neukamm der Frage der Spätaussiedler, Günter Hitzemann der ökumenischen Verantwortung, Johannes Junker der Ver-

bindung zur äußeren Mission und Entwicklungshilfe und Rolf Dammann dem besonderen Weg der Arbeitsgemeinschaft in der DDR.

Die Leser dieser Zeitschrift möchte ich besonders auf den Aufsatz unseres Vereinsmitgliedes Karl Heinz Voigt hinweisen, der von 1963-1968 Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft war. Er zeigt in seinem Beitrag über die "Ökumene in der Diakonie", wie mühsam der Weg nach verheißungsvollen Anfängen war, bis die Freikirchen gleichberechtigt mit den Landeskirchen arbeiten konnten, und er verdeutlicht dies am Beispiel der methodistischen Kirche.

Im zweiten Teil der Festschrift geben die einzelnen Freikirchen eine kurze Übersicht über die Entwicklung ihrer diakonischen Arbeit. Das ist ein willkommener Einstieg in ein heute so wichtiges Thema. Zu Wort kommen die Mennoniten, Ev.-Freikirchliche Gemeinden, die freien ev. Gemeinden und ihre Werke Elim in Hamburg und Bethanien in Solingen, die Herrnhuter Brüdergemeine, die Methodisten, Heilsarmee, Altkatholiken und Altlutheraner. Wer sich über die Geschichte der diakonischen Tätigkeit der wichtigeren Freikirchen in Deutschland informieren will, wer die Anschriften ihrer Zentralen sucht oder auch ihre wichtigsten Publikationen, der findet in dieser Festschrift eine wertvolle Hilfe, die durch Fotos aufgelockert wird.

Dietrich Meyer

Bibliographie 1996 zur Geschichte der Freikirchen (mit Nachträgen)

A. Bibliographien

1. Bibliographie 1995 zur Geschichte der Freikirchen (mit Nachträgen). In: Freikirchenforschung 6 (1996), S. 139-160

B. Übergreifende Darstellungen und Sammelwerke

Selbständige Veröffentlichungen

2. *Erbe, Michael (Hg.):* Querdenken. Dissens und Toleranz im Wandel der Geschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag von Hans R. Guggisberg. Mannheim 1996
3. *Hahn, Udo; Carsten Peter Thiede, Athanasius Baskedis und Martin Lohmann (Hg.):* Ökumene wohin? Die Kirchen auf dem Weg ins dritte Jahrtausend. Paderborn: Bonifatius Verlag Paderborn 1996, 156 S.
Vertreter verschiedener Kirchen beschreiben ihre Sicht des künftigen ökumenischen Dialogs. Rainer Burkhart behandelt „Die Freikirchen im ökumenischen Dialog“, S. 71 ff.
4. *Kleine Konfessionskunde, hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut.* Paderborn 1996, 331 S.
Prof. Hans Jörg Urban behandelt die Freikirchen aus katholischer Sicht auf S. 245-306. Diese Konfessionskunde ist das Nachfolgewerk des klassischen „Algermissen“ und zeigt den ökumenischen Fortschritt.
5. *Ruttmann, Hermann:* Kirche und Religion von Aussiedlern aus den GUS-Staaten. Marburg 1996, 64 S. (Religion vor Ort – Religionswiss. Feldforschungen 4, hg. vom Religionswiss. Medien- und Informationsdienst e.V.)
6. *Tibusek, Jürgen:* Ein Glaube, viele Kirchen. Die christlichen Religionsgemeinschaften. Wer sie sind und was sie glauben. 2. erw. Aufl. Gießen und Basel 1996, 619 S.
Sehr informative Konfessionskunde aus evangelikaler Position des Dozenten am Neues Leben Seminar Wölmersen.

Aufsätze, Artikel

7. *Diedrich, Hans-Christian, Gerd Stricker und Helmut Tschoerner:* Das Gute behaltet. Kirchen und religiöse Gemeinschaften in der Sowjetunion und ihren Nachfolgestaaten. Erlangen 1996, 336 S.

C. Übergreifende Sachthemen*Aufsätze, Artikel*

8. *Ann, Charles und Win:* Paradigmawechsel. Veränderungen in der Gemeinde. In: *Blickpunkte Gemeinde* 2 (1996), S. 10-15
9. *Burkart, Rainer W.:* Die Freikirchen im ökumenischen Dialog. In: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* (1996), S. 54 f
10. *Deutsche Evangelische Allianz:* Pietisten und Pfingstler rücken einander näher. In: *Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen* 1996, S. 270 f
11. *Dziewas, Ralf:* Die Sündhaftigkeit sozialer Systeme. Perspektiven für eine freikirchliche Interpretation der Gesellschaft. In: *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde* 1 (1996), S. 80-94
12. *Geldbach, Erich:* Von Elefanten und Ameisen. Das Kruzifix-Urteil aus der Perspektive einer Minderheit oder: Warum das Urteil nicht in Frage gestellt werden darf. In: *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde* 1 (1996), S. 7-17
13. *Geldbach, Erich:* Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen. In: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* (1996), S. 52-54
14. *Geldbach, Erich:* Neulesen der Bibel – im Kontext Schwarzer Theologie in den USA und in Südafrika. In: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* (1996), S. 37-40
15. *Nißlmüller, Thomas:* Rituale als Glaubensgeländer. Plädoyer für eine freikirchliche Liturgik. In: *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde* 1 (1996), S. 18-22
16. *Nowak, Dietmar:* Wenn wir nur das tun, was unsere Väter taten oder. Wie entwickeln und verändern sich Organisationen? In: *Die Gemeinde* 12-13 (1996), S. 4 f
17. *Strübind, Andrea:* 'Ökumene als Zukunftsbranche der Kirche'. Rede anlässlich des neujahrsempfangs des Ökumenischen Rates in Berlin am 8. Januar 1996. In: *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde* 1 (1996), S. 226-229
18. *Voigt, Karl Heinz:* Hat der Papst noch Lust zum Reisen? In: *Wort und Weg* 1996, Nr. 26, S. 2
19. *Voigt, Karl Heinz:* Zwischentöne hören und gottesdienstliche Zeichen sehen. Bericht über den Papstbesuch in Paderborn von einem Teilnehmer. In: *emk-aktuell* (1996), Nr. 8, S. 5-11

20. *Voigt, Karl Heinz*: Viele Solisten ergeben noch keinen Chor. Die Leuenberger Konkordie und das gemeinsame protestantische Zeugnis in Europa. In: Rundbrief des VefGT (August 1996), S. 4-9
21. *Voigt, Karl Heinz*: Wie man historische Bilder retuschiert, 150 Jahre Evangelische Allianz. In: Rundbrief des VefGT (August 1996), S. 9-12
22. *Voigt, Karl Heinz*: Ein Leib sind wir in Christus – 150 Jahre Evangelische Allianz. In: Wort und Weg (1996), Nr. 33, S. 16
23. *Voigt, Karl Heinz*: Fortschreiben statt festschreiben. Diskussion um die Religionsartikel für die kommende Europäische Union. In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim (1996), Nr. 6, S. 109 f
Eine Stellungnahme, in der freikirchliche Interessen gegen landeskirchliche Überlegungen ins Feld geführt werden.
24. *Voigt, Wilhelm*: 'Religionsartikel' für die EU: Fortschreiben statt Festschreiben. In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts des Bensheim (1996), S. 109 f
25. *Woggon, Frank*: Autorität in der Krise. Pastoraltheologische Überlegungen zum Verhältnis von Autorität, Integrität und Gnade. In: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 1 (1996), S. 122-144

D. Einzelne Freikirchen

Evangelisch-Altreformierte Kirche

Selbständige Veröffentlichungen

26. *Beuker, Gerrit Jan*: Abgeschiedenes Streben nach Einheit. Leben und Wirken Henricus Beukers 1834-1900. Diss. Theol. Kampen. Kampen/Bad Bentheim 1996, 416 S.
Eine Biographie dieses umtriebigen und anregenden Theologen in fünf Kapiteln nach den Stationen seines Wirkens in den Niederlanden 1862-1881, in Deutschland (Emlichheim) 1881-1884, in den Niederlanden 1885-1893 und in den USA 1893-1900.

Aufsätze, Artikel

27. *Beuker, Gerrit Jan*: Freikirchen mit und ohne Bekenntnisse. In: Der Grenzbote 106 (1996), S. 46 f
28. *Beuker, Gerrit Jan*: Abgeschiedenes Streben nach Einheit. In: Der Grenzbote. 106 (1996), S. 14 f
29. *Beuker, Gerrit Jan*: Auswanderung 1847. In: Der Grenzbote 106 (1996), S. 115
30. *Beuker, Gerrit Jan*: Niedergrafschafter Altreformierte 1848-1900. In: Der Grenzbote 106 (1996), S. 67

31. *Fischer, Jan Folkert*: Welche Rolle spielt der „Geformeerde Bond“ im SOW [Same op Weg] Prozeß? In: *Der Grenzbote* 106 (1996), S. 160

Evangelische Brüder-Unität

Bibliographien

32. *Comenius-Bibliographie*. In *Comenius-Jahrbuch*, im Auftrag der deutschen Comenius-Gesellschaft, hg. v. Gerhard Michel, Bd. 4. Sankt Augustin 1996
33. *Peucker, Paul Martin*: Bibliographische Übersicht der Neuerscheinungen über die Brüdergemeine. In: *Unitas Fratrum* Heft 42, Königsfeld 1998.

Selbständige Veröffentlichungen

Alte Brüderunität

34. *Armhardt, Erhard und Gerd-Bodo Reinert (Hg.)*: Jan Amos Comenius. Über sich und die Erneuerung von Wissenschaft, Erziehung und christlicher Lebensordnung. Donauwörth 1996 (Textsammlung)
35. *Caravolas, Jean Antoine und Gilles Bibeau (Hg.)*: Jan Amos Comenius (1592-1670). Aspects culturels, philosophiques, pédagogiques et didactiques de son oeuvre. Actes du colloque international Comenius. Faculté de sciences de l'éducation, Université de Montréal 11.-13. Juin 1992. Montréal 1996
36. *Dietrich, Wolfgang*: Prager Blätter. Erkundungen im Sinne des Comenius. Taunusstein/Milkulasovice 1996
37. *Golz, Reinhard, Werner Korthaase und Erich Schäfer (Hg.)*: Comenius und unsere Zeit. Geschichtliches. Bedenkenswertes und Bibliographisches. Schneider Verlag, Hohengehren 1996

Neue Brüderunität

38. *Cooper, J.H.*: Extracts from the Journals of John Cennick: Moravian Evangelist. Glengormly: Co. Antrim 1996, 64 S.
39. *Cranz, David*: Reise durch Graubünden im Jahre 1757. Ein Zeugnis aus der Geschichte der Herrnhuter in der Schweiz, mit historischen und biographischen Erläuterungen hg. von Holger Finze-Michaelsen. Zürich: TVZ 1996, 199 S.
40. *Fabian, Daniel*: Abraham und David Roentgen. Das noch aufgefundene Gesamtwerk ihrer Möbel- und Uhrenkunst in Verbindung mit der Uhrmacherfamilie Kinzin in Neuwied. Leben und Werk. Verzeichnis der Werke. Quellen, Bad Neustadt/Saale 1996, 422 S.
41. Für Gedenktage und Festzeiten. Zwölf liturgische Formen der Herrnhuter Brüdergemeine. Herrnhut: Direktion der Brüder-Unität 1996, unpag.

42. *Gerlach, Cornelia*. Neuer Geist in alten Mauern. In Oberhessen. wo die Herrnhuter lebten, erprobte eine Gemeinschaft neue Lebensformen. In: *Die Zeit* (5.7.1996), S. 51
43. *Groot, Aart de und Paul Peucker*. Die Zeister Broedergemeente 1746-1996. Bijdragen tot de geschiedenis van de herrnhutters in Nederland. Walburg, Pers, Zutphen 1996, 256 S.
Enthält Aufsätze der Herausgeber über die einzelnen Zeitepochen sowie von H.L.Ph. Leeuwenberg über Zeist als scheckelgemeente und de Groot über die Herrnhuter Lebensläufe, mit einer Lister der Prediger 1746-1996
44. Herrnhuter Indianermission in der Amerikanischen Revolution. Die Tagebücher von David Zeisberger 1772 bis 1781. Akademie-Verlag, Berlin 1995 (Selbstzeugnisse der Neuzeit Bd. 3), 661 S.
45. *Mannsbart, Claus*: David Nitschmann. Erster Bischof der erneuerten Brüderkirche. Gedenkschrift zum 300. Geburtstag, o.O. Eigenverlag 1996, 16 S.
46. *Knouse, Nola Reed und C. Daniel Crews*: Moravian Music: an Introduction. Winston-Salem 1996, 33 S.
47. *White, Rosalie*: A History of Gracehill [England], o.O. [1996], 40 S.
48. *Zimmerling, Peter*: Starke fromme Frauen. Gießen/Basel: Brunnen 1996
Enthält eine Darstellung von Erdmuthe von Zinzendorf S. 9-21

Aufsätze, Artikel

Alte Brüderunität

49. *Campi, Emilio*. Johann Amos Comenius (1592-1670) und die protestantische Theologie seiner Zeit. In: *Zwingliana* 22 (1996), Sonderheft, S. 67-83
50. *Capková, Dagmar*: K pojetí tolerance v české reformacní tradici [Zum Begriff der Toleranz in der Tradition der tschechischen Reformation]. In: *ScetH* 25 (1995), H. 54, S. 96-102
51. *Friedrichsdorf, Joachim*: J.A. Comenius und die Prophetie. In: *Comenius-Jahrbuch* 4 (1996), S. 9-28
52. *Hotson, Howard*: Philosophische Pädagogik im reformierten Mitteleuropa zwischen Ramus und Comenius: eine Übersicht zum kontinental-europäischen Hintergrund der 'drei Ausländer'. In: *comenius-Jahrbuch* 4 (1996), S. 35-57
53. *Lochman, Jan Milic*: The Ecumenical Actuality of Comenius' Theology. In: *Caravolas und Bibeau* (siehe oben Nr. 35), S. 67-77

54. *Müller, Hans Joachim*: Die irenischen Bemühungen des J.A. Comenius in Polen 1642-1645 und die Entstehung der „Consultatio Catholica“. In: Comenius Jahrbuch 4 (1996), S. 59-81
55. *Schaller, Klaus*: Die Allgemeine Beratung des J.A. Comenius, die „Pädagogik der Kommunikation“ und die neue Informationstechnologie. In: Comenius-Jahrbuch 4 (1996), S. 29-34
56. *Schaller, Klaus*: Der Denkweg des Jan Amos Comenius. Eine Skizze. In: Comenius-Jahrbuch 4 (1996), S. 83-98
57. *Schaller, Klaus*: Europäische Perspektiven in der Pädagogik des J.A. Comenius. In: Erwachsenenbildung als Brücke zu einem größeren Europa, hg. v. Franz Pöggeler. Frankfurt u.a. 1996, S. 13-32
58. *Voigt, Uwe*: Die Rosenkreuzer im Labyrinth der Welt. Versuch einer Positionsbestimmung. In: Comenius-Jahrbuch 4 (1996), S. 99-115
Neue Brüderunität
59. *Axmann, R.*: Coburg. Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeinde. Die Besuche der Diasporaarbeiter in Coburg in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts – ihre Berichte, mit ausführlichen Annotationes versehen. Zugleich einer religionssoziologische Studie. In: Jahrbuch der Coburger Landesstiftung 1996, S. 41-110
60. *Beck, Hamilton*: Moravians in Königsberg in the Eighteenth Century. In: Königsberg. Beiträge zu einem besonderen Kapitel der deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts, hg. v. Joseph Kohnen. Frankfurt u.a. 1994, S. 335-374
61. *Finze-Michaelsen, Holger*: „Da entschloß ich mich, zur Gemeinde zu gehen“. Über die Beweggründe von Bündner Männern und Frauen im 18. Jahrhundert, nach Kolonien der Herrnhuter Brüdergemeinde auszuwandern. In: Bündner Monatsblatt. Zeitschrift für bündnerische Geschichte und Landeskunde (1996), S. 35-59
62. *Finze-Michaelsen, Holger*: Das Los blieb leer. Pfarrer Lucas Bansi und seine mißglückte Auswanderung zur Herrnhuter Brüdergemeinde in Neuwied. In: Annalas da la Cosietad Reformantscha 109 (1996), S. 197-222
63. *Günther, Wolfgang*: Herrnhuter Mission. In: LThK 5, Freiburg 1996, Sp. 25
64. *Halama, Jindrich*: Die Anfänge der Erneuerten Brüderunität in Böhmen. In: Unitas Fratrum 39 (1996), S. 77-90
65. *Homburg, Heidrun*: Ein kaufmännisches Unternehmen in der Oberlausitz. Abraham Dürninger & Co. In: Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte 2 (1996), S. 199-221

66. *Jajubowski-Tiessen, Manfred*: Opfer der Staatsraison. Maßnahme gegen Dissidenten in Schleswig-Holstein im 18. Jahrhundert. In: *Mare Balticum. Beiträge zur Geschichte des Ostseeraums in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift zum 65. Geburtstag von Erich Hoffman*, hg. v. Werner Paravicini. Sigmaringen 1992 (Kieler historische Studien 36), S. 291-302
67. *Jung, Martin H.*: Zinzendorfs letzter Besuch in Tübingen (29.11.-2.12.1757). Eine Ergänzung zum Thema ‚Zinzendorf und Württemberg‘. In: *Unitas Fratrum* 39 (1996), S. 69-76
68. *Meyer, Dietrich*: Das Verhältnis der Brüdergemeine zur Reformation und die Lutherrenaissance im 20. Jahrhundert. In: *Freikirchen-Forschung* 6 (1996), S. 63-77
69. *Meyer, Dietrich*: Gesangbücher der alten und neuen Brüderunität und des Pietismus. In: „... des heiligen Evangelion in Schwang zu bringen“. Das Gesangbuch: Geschichte, Gestalt, Gebrauch, hg. v. Reiner Nägele. Stuttgart 1996, S. 87-106
70. *Peucker, Paul Martin*: De Broedergemeente Zeist in de Tweede Wereldoorlog. Een Duitse kerk tijdens de Duitse bezetting. In: *Jaarboek voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme na 1800 IV* (1996), S. 121-159
71. *Peucker, Paul Martin*: Die Zeister Broedergemeine im Zweiten Weltkrieg. Eine deutsche Gemeinde während der deutschen Besetzung. In: *Unitas Fratrum* 40 (1996), S. 111-146
72. *Podmore, Colin*: Essays in Moravian and Anglican History. The Church of England and the Moravian Church in Great Britain and Ireland. In: *Anglican-Moravian Conversations. Council for Christian Unity. Occasional Paper* 5 (1996), S. 35-82
73. *Reichel, Hellmut*: Vorgeschichte der [Herrnhuter] Synode 1935 [sowie ein Protokollauszug dieser Synode]. In: *Unitas Fratrum* 40 (1996), S. 39-87
74. *Seibert, Dorette*: Auf dem Weg zum ‚Herrnhuter höherer Ordnung‘? Schleiermacher und herrnhut. In: *Ev. Theologie* 56 (1996), S. 395-414
75. *Stein, Peter*: Heydt, Ludwig. In: *Bio-bibliographisches Handbuch zur Sprachwissenschaft des 18. Jahrhunderts. Die Grammatiker, Lexikographen und Sprachtheoretiker des deutschsprachigen Raums mit Beschreibung ihrer Werke*, Bd. 4, Tübingen 1996, S. 258
76. *Vollprecht, Frieder*: Von der Schloßekklesiola zur Ortsgemeinde. Ein Beitrag zum Entstehungsprozeß der Brüdergemeine Ebersdorf. In: *Unitas Fratrum* 39 (1996), S. 7-51

77. *Weperen, Judith E. van*: Die Erde ist des Herrn. Die Siedlungsgeschichte der Herrnhuter Brüdergemeine Neugnadenfeld. In: *Unitas Fratrum* 39 (1996), S. 52-68

Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden / Baptisten

Selbständige Veröffentlichungen

78. *Brandt, Edwin, Paul S. Fiddes u. Joachim Molthagen (Hg.)*: Gemeinschaft am Evangelium. Festschrift für Wiard Popkes zum 60. Geburtstag. Leipzig 1996, 408 S.
Dr. habil. Wiard Popkes ist seit 1969 Dozent für Neues Testament am Theologischen Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. Ein Verzeichnis seiner Werke findet man S. 405-408
79. „Die Güte des Herrn hat kein Ende“. 70 Jahre Gemeinde Eving, Auferstehungskirche, Ev.-Freikirchliche Gemeinde Dortmund-Eving. 1996
80. 30 Jahre Johanneskirche. März 1966 bis 1996. Evangelische-Freikirchliche Gemeinde Sennestadt. 1996
81. Festschrift 50 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde in Barsinghausen und Goltern 1946-1996. Barsinghausen 1996, 60 S.
82. Festschrift 150 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Dorfweil/Neu-Anspach (Baptisten). Dorfweil o.J., 54 S.
83. 50 Jahre Baptisten in Unterlüß 1946-1996. Unterlüß 1996, 22 S.
84. 50 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde (Baptisten) Bamberg 1946-1996. Bamberg 1996, 96 S.
85. 75 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde. Gernsbach 1996, 40 S.
86. Der Gemeindebrief der Christuskirche Holstenplatz, Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Altona. Hamburg 1996 (Gemeindeleben Nr. 5), 28 S.
87. Glaube – Taufe – Gemeinde. Dokumente des Taufseminars der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden Hamburg-Tresckowstraße (Kreuzkirche), Hamburg-Grindelallee (Johann-Gerhard-Oncken-Kirche) im April 1996. Maschinenschrift, 48 S.
88. *Gordon, Michael*: Gottes Güte ist alle Morgen neu. 1896-1996, 100 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Gevelsberg. 1996, 127 S.
89. „Der Grevengründer“. Gemeinde-Zeitung zum 50. Jubiläum der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde (Baptisten). Nienburg 1996, 50 S.
90. *Grotwinkel, Wilhelm und Holger Gohla*: Festschrift zum 50-jährigen Bestehen der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde (Baptisten) Karlsruhe, zur 40-jährigen Mitgliedschaft im Bund Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden in Deutschland. Karlsruhe 1996, 55 S.

91. *Heimlich, Robert (Hg.):* 50 Jahre Gemeinde Uhry. Aus der Geschichte der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde (Baptisten) Uhry. Zusammenge- stellt v. R.H. Fechtorf 1996, 16 S.
92. *Ilchmann, Erhard (Hg.):* 1946-1996. Kleine Chronik der Evangelisch- Freikirchlichen Gemeinde Mölln, Christuskirche. o.O. und o.J. [Mölln 1996], 26 S.
93. *Jelten, Margarete:* Meilensteine 1800-1856. Die ersten gläubig Getauften in Nordwestdeutschland. Bremerhaven 1996, 56 S.
Vor- und Frühgeschichte des Baptismus in Nordwestdeutschland von J.G. Onckens Geburtsjahr bis zur Gründung der Baptistengemeinde in Varel, mit Abb. u. Skizzen
94. Jugend- und Ferienhaus Fornsbach 1956-1996. o.O. 1996, 20 S.
95. *Landheim Salem e.V. (Hg.):* 75 Jahre Landheim Salem 1919-1994. Asen- dorf 1994, 36 S.
96. *Lielienthal, Hans Werner und Volker Schmidt (Hg.):*K: Festschrift zum 50- jährigen Jubiläum der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Ratzeburg 19946-1996. Ratzeburg 1996, 19 S.
97. *Popkes, Friedel:* Geschichte der Baptistengemeinde Weener/Ems 1846- 1896-1996. Weener 1996, 91 S.
98. *Radtke, Karl:* Festschrift zum 150-jährigen Jubiläum im Mai 1996. Evan- gelisch-Freikirchliche Gemeinde Westoverledingen-Ihren, Ostfriesland. 61 S.
99. *Schlüter, Siegfried (Hg.):* Geschichten aus der Husumer Gemeindechro- nik. Zusammenge stellt von S.S. Husum 1996, 83 S.

Aufsätze, Artikel

100. *Ahrens, Hans-Herbert:* Gemeindejubiläum – nach historischen Dokumen- ten. In memoriam Adolf Moor und Herbert Meißner. In: Gemeindeleben Nr. 5, S. 20-23
101. *Assmann, Reinhard:* Die CDU-Ost und der Bund Evangelisch-Freikirchli- cher Gemeinden in der DDR. In: Freikirchenforschung 6 (1996), S. 89- 100
Mit einer Literatur-Auswahl zur Geschichte der CDU-Ost, S. 98-100
102. *Besier, Gerhard:* Zur Religionspolitik des SED-Staates gegenüber den Freikirchen. Am Beispiel des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Ge- meinden in der DDR. In: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 1 (1996), S. 64-79
103. *Geldbach, Erich:* Baptistisches Erbe – weitergeben, loslassen, neu gewin- nen. In: Blickpunkt Gemeinde 3 (1996), S. 12-16

104. *Geldbach, Erich*: Was will die Theologische Sozietät? In: *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde* 1 (1996), S. 234-237
105. *Graf-Stuhlhofer, Franz*: Das Kriegs-Ende in Wien im Spiegel der Predigten eines NS-kritischen Baptistenpastors. In: *Österreich in Geschichte und Literatur* 2 (1996), S. 113-125
Zusammengestellt aus Predigten, die Arnold Köster (1869-1960) von Januar bis Mai 1945 in der Baptistengemeinde Wien-Mollardgasse hielt
106. *Graf-Stuhlhofer, Franz*: Nationalsozialismus als Konkurrenz zum christlichen Glauben. Der Wiener Baptisten-Prediger Arnold Köster über Anschluß und Kriegsbeginn. Eine Dokumentation zu den Jahren 1938 bis 1940 (mit Predigtausügen). In: *Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 112 (1996), S. 137-183
107. *Groß, Norbert, Hans Guderian, Olaf Kormannshaus u. Jörg Schröder*: Auswertung der Umfrage Mitgliederentwicklung im BEFG 1990-1994. Warum wachsen manche Gemeinden und andere nicht? Untersuchungen zum missionarischen Wachstum in unseren Gemeinden. In: *Blickpunkt Gemeinde* 4 (1996)
108. *Henkel, Reinhard*: Binnenintegration als Faktor für die Eingliederung russlanddeutscher Aussiedler in die Bundesrepublik Deutschland. Das Beispiel zweier Gemeinden in Rheinhessen. In: M. Domrös u. W. Klarer, *Festschrift für Erdman Gormsen zum 65. Geburtstag*. Mainz 1994 (*Mainzer Geographische Studien* H. 40), S. 445-448
Fallbeispiel u.a. Ev.-Freikirchliche Gemeinde Osthofen
109. *Jägemann, Kurt*: Erinnerungen an Carl August Flügge. In: *Die Gemeinde* (1996), Nrn. 29-34, S. 7
sechsteilige Folge über den Baptistenprediger, Schriftleiter und Sekretär der Christlichen Traktatgesellschaft
110. *Lütz, Dietmar*: Ist die Selbstbezeichnung „Gemeinde nach dem Neuen Testament“ ein Hinweis auf den reformatorischen Charakter der deutschen Baptistengemeinden? Dargestellt an Taufdiskussionen jüngerer Datums. In: *Freikirchenforschung* 6 (1996), S. 10-33
111. *Pohl, Adolf und Kim Strübind*: „Also Exegese!! ... oder: „Was man nicht versteht, soll man auch nicht praktizieren“. Ein Briefwechsel zwischen Adolf Pohl und Kim Strübind zum Taufverständnis im Neuen Testament (I). In: *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde* 1 (1996), S. 145-209
Im Anhang: Synopse der Fassungen des Taufartikels in der „Rechenschaft vom Glauben“ (S. 197 ff) und Gutachten des „Theologischen Arbeitskreises“ (S. 199-205)
112. *Sadlack, Hans-Volker*: Baptisten weltweit im Spiegel der Briefmarken. In: *Die Gemeinde* (1996), Nr. 11, S. 6

113. *Sadlack, Hans-Volker*: Nach dem Krieg ein neuer Anfang. In: Die Gemeinde (1996), Nr. 13, S. 6
Betr. 50 Jahre Zeitschrift 'Die Gemeinde'.
114. *Schenk, Wolfgang*: Schneider, Johannes. In: BBKL Bd. 9, Sp. 552-557
Prof. D.Dr. Dr. J. Schneider lehrte als Baptist Neues Testament an der Humboldt-Universität in Berlin 1935-1937 und 1941-1962
115. *Schütz, Eduard*: Das Amt nach Lima und die Chance der Laien. In: Una Sancta 4 (1994), S. 316-326
116. *Swarat, Uwe*: Taufe und Gemeindemitgliedschaft. In: Die Gemeinde (1996), Nrn. 39, 40, S. 4
117. *Voigt, Karl Heinz*: Schmidt, Paul. In: BBKL Bd. 9, S. 473-476
P. Schmidt war 1935-1959 Bundesdirektor (Generalsekretär) des Gemeindebundes, 1958-1967 Vorsitzender der Ev. Allianz
118. *Wolff, Christian*: Die Kirchen und der Sozialstaat. In: Die Gemeinde (1996), Nr. 11, S. 4
119. *Wolff, Christian*: Die Politik des Glaubens. In: Die Gemeinde (1996), Nr. 38, S. 4

Evangelisch-methodistische Kirche

Selbständige Veröffentlichungen

120. *Faire partie de l'Eglise Evangélique Méthodiste*. Caher CMFt. Metz 1996
Behandelt die Ekklesiologie der EmK, ihre Lehre, Mitgliedschaft, Struktur, Amt und Mission
121. *Lean, Garth*: John Wesley, Revolution der Herzen. Mit einem Vorwort von Horst-Klaus Hofmann. 5. Aufl. Brunnen Verlag Gießen/Basel und Christliches Verlagshaus Stuttgart 1996
122. *Marquardt, Manfred (Bearb.)*: John Wesley. Die Kennzeichen eines Methodisten. Beiträge zur Geschichte der EmK, Stuttgart 1996, 44 S.
123. *Voigt, Karl Heinz*: Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche und Landeskirchlicher Gemeinschaft – Die „Triumphreise“ von Robert Pearsall Smith im Jahre 1875 und ihre Auswirkungen auf die zwischenkirchlichen Beziehungen. TVG-Reihe, R. Brockhaus/Brunnen, Wuppertal 1996, 214 S., mit Personen-Register und Bild.
Smith ist die zentrale Gestalt der bisher kaum beachteten Heiligungsbewegung in Europa. Hier handelt es sich um die Darstellung der (Evangelisations-)Reise des amerikanischen Fabrikanten durch deutsche und schweizerische Städte. Es entstand die Furcht, die durch Smith ausgelöste Bewegung könne, wegen der theologischen Nähe der Heiligungslehre, in die methodistischen Kirchen „abgleiten.“ Dadurch wurde diese Reise auch zu einem Anlaß, die Gemeinschaftsbewegung so zu organisieren, daß sie diesen Typus der methodistischen Frömmigkeit weitgehend aufnahm und damit die methodistische Kirchenbildung nachweislich einschränkte.

Dazu: Rezensionen: Helmut Renders. In: MITTEILUNGEN der Studiengemeinschaft für Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, Nr. 2 (Okt. 1996), S. 22-25 – Erich Geldbach. In: Materialdienst MD des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim (1997), Nr. 1, S. 15 – Wolfgang Müller. In: Ökumenische Rundschau, Frankfurt (1997), Nr. 1, S. 122 f – Georg Pfeleiderer. In: Theologische Literaturzeitung, Leipzig (1997), Nr. 9, Sp. 830-832

Aufsätze, Artikel

124. *Brose, Martin*: Charles Wesley – Der Sänger des Methodismus? In: Wort und Weg (1996), Nr. 34
125. *Brose, Martin*: Charles Wesley und Georg Friedrich Händel. In: Wort und Weg (1996), Nr. 34
126. *Brose, Martin*: Charles Wesleys Brief vom 28.4.1785 an Dr. Thomas Bradbury Chandler. In: Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte der EmK (Okt. 1996), H. 2, S. 11-21
127. *Burkhardt, Friedemann W.*: Kirchengesang und Kirchenlied der wesleyanischen Gemeinschaften in Württemberg. In: „... das heilige Evangelium in Schwang zu bringen“. Das Gesangbuch: Geschichte – Gestalt – Gebrauch, hg. v. Reiner Nägele. Stuttgart 1996, S. 218-245
128. *Klaiber, Walter*: Gelebte Gnade. Methodistische Impulse zum gemeinsamen Auftrag reformatorischer Kirchen in Europa. In: W. Hüffmeier u. Ch.-R. Müller (Hg.): Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst. Texte der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Wien, 3.-10.5.1994, Frankfurt/Main 1995, S. 234-247
129. *Klaiber, Walter*: Wie verwirklicht die Evangelisch-methodistische Kirche ihre missionarische Aufgabe in ihren ökumenischen, gesellschaftlichen und politischen Beziehungen. In: ÖR 44 (1995), S. 57-73
130. *Klaiber, Walter*: Offenheit und Verbindlichkeit unserer Arbeit. Anmerkungen zu einigen wichtigen Aspekten einer freikirchlichen missionarischen Existenz in unserer Gesellschaft. In: Die Freikirchen und ihr gesellschaftlicher Beitrag. Schriftenreihe der VEF, H. 1 (1995), S. 39-48
131. *Klaiber, Walter*: Building up the House of God: Sunday Worship in German Methodism. In: The Sunday Service of the Methodists. Twentieth-Century Worship in Worldwide Methodism, hg. v. Karen B. Westerfield Tucker, Nashville 1996
132. *Leimke, Peter*: Über das Ende von Königsberg/Pr. Aus dem „Nachlaß“ von Pastor Gustav K. Leimcke und Pastor Richard Lupp (Korrektur und Ergänzungen zu: „Norddeutsche Konferenz der Bischöflichen Methodistenkirche 1927-1945“). In: Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte der EmK (März. 1996), H. 1, S. 26-33

133. *Marquardt, Manfred*: Artikel „Whitefield, George“. In: *Ev. Lexikon für Theologie und Gemeinde*, Bd. III (1994), S. 21-59
134. *Streiff, Patrick*: Methodismus und Judentum: Aus den Anfängen des Methodismus. In: *Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte der EmK* (Okt. 1996), H. 2, S. 2-10
135. *Tschuy, Theo*: Ein Schweizer Methodist rettete 62.000 ungarische Juden. Zur Erinnerung an Carl Lutz. In: *Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte der EmK* (März 1996), H. 1, S. 3-7
136. *Voigt, Karl Heinz*: Evangelist und Allianzmann – Robert Möller. In: *Wort und Weg* (1996), Nr. 9, S. 10
137. *Voigt, Karl Heinz*: Er wollte nach Ceylon und kam nach Württemberg – John Lyth. In: *Wort und Weg* (1996), Nr. 10, S. 6
138. *Voigt, Karl Heinz*: Engagiert für Frieden und Gerechtigkeit – Bischof John L. Nuelsen. In: *Wort und Weg* (1996), Nr. 25, S. 16
139. *Voigt, Karl Heinz*: „Gott will es“ – Missionar Heinrich Fellmann. In: *Wort und Weg* (1996), Nr. 42, S. 15
140. *Voigt, Karl Heinz*: Gordon Rupp – ein Engländer versöhnt ehemalige Feinde. In: *epd. Für die Kirchliche Presse*, Frankfurt, Nr. 47 (20.11.1996), S. 14 f
141. *Voigt, Karl Heinz*: Ströter, Ernst Ferdinand. In: *BBKL* Bd. 11 (1996), Sp. 89-93
142. *Voigt, Karl Heinz*: Sulzberger, Arnold. In: *BBKL*, Bd. 11 (1996), Sp. 243-246
143. *Voigt, Karl Heinz*: Tennent, William. In: *BBKL* Bd. 11 (1996), Sp. 661-663
144. *Voigt, Karl Heinz*: Der Schöpfer des methodistischen Oratoriums – August Rücker. In: *Wort und Weg* (1996), Nr. 49, S. 5
145. *Voigt, Karl Heinz*: Ein Freund und Bruder – Ernest G. Rupp. In: *Wort und Weg* (1996), Nr. 50, S. 6
146. *Weyer, Michel*: The Holiness Tradition in German-Speaking Methodism. In: *Sanctification in the Benedictine and Methodist Traditions (A World Ecumenical Conference held July 4-10, 1994, in Rome, Italy) Special Edition of The Asbury Theological Journal* 50 (1995/2); 51 (1996/1), S. 197-210
147. *Weyer, Michel*: Methodismus und Judentum. Die Last der Vergangenheit. In: *Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte der EmK* NF 17 (1996), S. 8-25

148. *Weyer, Michel*: „From Union to Union“ (1946-1968): A Changing but still Unfinished Church. Some Aspects of the Life and Thought of the Evangelical United Brethren Church in Europe (Dayton, Nov. 1996)

Freie evangelische Gemeinden

Selbständige Veröffentlichungen

149. *Ritter, Heinz-Adolf*: Zur Geschichte der Freien evangelischen Gemeinden zwischen 1945 und 1955. Teil I: Wie die Gemeindeväter nach 1945 mit Schuld aus der NS-Diktatur umgegangen sind. Teil II: Wie der Staatssicherheitsdienst der SED-Diktatur die Gemeinden einschätzte und vom Umgang der Gemeinden mit ihren Erfahrungen. Dokumentation „Christsein heute“ Nr. 96/97 (1996), 38 S.

Mennoniten siehe auch Täufer*um

Selbständige Veröffentlichungen

150. *Les Amish – origine et particularisme 1693-1993. Actes du colloque international de Sainte-Marie-aux-Mines, 19-21 août 1993. Edité par l'Association Française d'Histoire Anabaptiste-Mennonite, sous la direction de Lydie Hege et Christoph Wiebe. Ingersheim 1996*
151. *Dittmer, Dörte und Ulrika Fullriede*: Como agua y aceite: Zum Verhältnis von Mennoniten und Indigenas in der multiethnischen Gesellschaft im paraguayischen Chaco. Berlin, Wissenschaftlicher Verlag Berlin, 1996. 232 S.
152. *Dueck, Abe J. (Hg)*: Canadian Mennonites and the Challenge of Nationalism. Winnipeg, Manitoba Mennonite Historical Society, 1994. 207 S.
153. *Dyck, Cornelius J.*: An Introduction to the Mennonite History. A popular History of the Anabaptists and the Mennonites. 3. Aufl. Scottdale, Waterloo 1996
154. *Ens, Adolf*: Subjects or Citizens? The Mennonite Experience in Canada, 1870-1925. Ottawa, University of Ottawa Press, 1994. 266 S.
155. *Fast, Karl*: Orenburg: Die letzte Mennonitische Ansiedlung in Osteuropa. Winnipeg, Das bunte Fenster, 1995. 226 S.
156. *Fisher Miller, Susan*: Culture for Service: A History of Goshen College, 1894-1994. Goshen, Goshen College, 1994. 377 S.
157. *Friesen, Abraham*: History and Renewal in the Anabaptist/Mennonite Tradition. Newton, Mennonite Press, 1994. 155 S.
158. *Friesen, John*: Against the Wind: The Story of Four Mennonite Villages (Gnadental, Gruenfeld, Neu-Chortitza, and Steinfeld) in the Southern Ukraine. Winnipeg, Henderson Books, 1994. 165 S.

159. *Friesen, John*: Ein Feld der gebrochenen Träume: Mennonitische Siedlung in Seminole im Westen von Texas. Canada, Selbstverlag, 1996. 26 S.
160. *Friesen, Rudy P.*: Into the Past: Buildings of the Mennonite Commonwealth. Winnipeg, Christian Press, 1996. 352 S.
161. *Hamilton, Alistair, Sjouke Voolstra und Piet Visser (Hg)*: From Martyr to Muppy. Amsterdam, Amsterdam University Press, 1994. 243 S.
162. *Helsper, Rainer*: Gemeinschaftssiedlungen auf religiöser Grundlage in der Neuen Welt am Beispiel der Mennoniten und Amische. Mainz 1996, 39 S.
163. *Homan, Gerlof D.*: American Mennonites and the Great War 1914-1918. Scottsdale, Herald Press, 1994. 237 S.
164. *Hostetter, Paul*: Von den Täufern im Schwarzenburgerland 1580-1750. Bern 1996 (Mennonitica Helvetica 19), 255 S.
165. *Isaak, Susanne*: Das Dorf Zentral: Unser plattdeutscher Heimatort im Gebiet Woronjesh/Rußland. Meckenheim, Privatdruck, 1996. 217 S.
166. *Juhnke, James C.*: Creative Crusader: Edmund G. Kaufman and Mennonite Community. North Newton, Bethel College, 1994. 298 S.
167. *Klassen, Pamela*: Going by the Moon and the Stars: Stories of Two Russian Mennonite Women. Waterloo, Wilfred Laurier University Press, 1994. 151 S.
168. *Längin, Bernd*: Gottes letzte Inseln: Wie die Hutterer und Amischen leben. Augsburg, Pattloch, 1996. 352 S.
169. *Loewen, Harry (Hg)*: Warum ich Mennonitisch bin. Hamburg, Kümpers Verlag, 1996. 301 S.
170. *Loewen, Harry und Steven Nolt*: Through Fire and Water: An Overview of Mennonite History. Scottsdale, Herald Press, 1996. 350 S.
171. *Loewen, Royden K.*: Family, Church, and Market: A Mennonite Community in the Old and the New Worlds 1850-1930. Toronto, University of Toronto Press, 1995. 370 S.
172. Mennoniten und Lutheraner feiern gemeinsam Abendmahl. In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim (1996), S. 87 f
173. Mennonitisches Glaubensbekenntnis der Allgemeinen Konferenz der Mennoniten und der „Altmennoniten“ Gemeinden in Nordamerika. Winnipeg, Canadian Mennonite Bible College Publications, 1995. 141 S.
174. *Neufeld Redekop, Gloria*: The Work of Their Hands: Mennonite Women's Societies in Canada. Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1996. 172 S. (Studies in Women and Religion, Bd. 2)

175. *Oyer, Gordon, (Hg):* Proceedings: Tradition and Transitions: An Amish Mennonite Heritage of Obedience, 1693-1993. Metamora, Illinois Mennonite Historical and Genealogical Society, 1994. 241 S.
176. *Redekop, Calvin, Victor A. Fast und Samuel Steiner (Hg.):* Anabaptist/Mennonite Faith and Economics. Waterloo, Institute of Anabaptist and Mennonite Studies, 1994. 444 S.
177. *Redekop, Calvin, Stephen C. Ainlay und Robert Siemens:* Mennonite Entrepreneurs. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1995, 1995. 291 S.
178. *Redekopp, Jakob:* Volendam: Der Weg in der Wildnis von 1947-1995. Lage, Logos Verlag, 1995, 111 S.
179. *Regehr, T.D.:* Mennonites in Canada 1939-1970: A People Transformed. Toronto, University of Toronto Press, 1996. 563 S. (Mennonites in Canada, Bd. 3)
180. *Reimer, Johannes:* Auf der Suche nach Identität: Rußlanddeutsche zwischen Baptisten und Mennoniten nach dem Zweiten Weltkrieg. Lage, Logos Verlag, 1996. 165 S.
181. *Reimer, Nikolai:* Nur aus Gnaden: Erinnerungen. Lemgo, Selbstverlag, 1996. 158 S.
182. *Rolland-Licour, Anne:* Les Amish: Dokument. Paris, Éditions Michalon, 1996. 196 S.
183. *Scott, Stephen:* An Introduction to Old Order and Conservative Mennonite Groups. Intercourse, Good Books, 1996. 252 S. (People's Place Book Nr. 12)
184. *Snyder, C. Arnold und Linda A. Huebert-Hecht (Hg):* Profiles of Anabaptist Women: Sixteenth Century Reforming Pioneers. Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1996. 438 S. (Studies in Women and Religion, Bd. 3)
185. *Toews, Paul:* Mennonites in American Society, 1930-1970: Modernity and the Persistence of Religious Community. Scottsdale, Herald Press, 1996. 441 S. (The Mennonite Experience in America, Bd. 4)
186. „Die Vielfalt des Blumenstraußes“ [mennonitischen Gemeindelebens]. Hg. v. der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) KdöR. Lahr 1996 (Mennonitisches Jahrbuch 1996), 191 S.
187. *Visser, Piet:* Dat Ryp is moet eens door eygen Rypheydt vallen. Doopsgezinde en de Gouden Eeuw van De Ryp. Wormerveer, Stichting Uitgeverij Nord Holland, 1992. 96 S.

188. *Visser, Piet*: Sporen van Menno: het veranderende beeld van Menno Simons en de Nederlandse Mennisten. Krommenie, Knijnenberg, 1996. 168 S. (Erschien gleichzeitig in Englisch und Deutsch)
189. *Visser, Piet*: Spuren von Menno. Das Bild von Menno Simons und den neiderländischen Mennistenim Wandel. Kümpers Verlag, Hamburg-Altona 1996, 168 S.

Aufsätze, Artikel

190. *Benowitz, Jean-Paul*: The Mennonites of Pennsylvania: A House Divided. In: *Pennsylvania Folklife* 46 (1996) S. 2-19
191. *Blough, Neal*: The Anabaptist Vision and Its Impact among French Mennonites. In: *Mennonite Quarterly Review* 69 (1995) S. 369-388
192. *Dettweiler, Ernst*: Geschichte des mennonitischen Schulwesens in Bayern. In: *Mennonitische Geschichtsblätter* 53 (1996) S. 92-104
193. *Driedger, Michael D.*: Kanonen, Schießpulver und Wehrlosigkeit: Cord, Gerritt und B.C. Roosen in Holstein und Hamburg 1532-1905. In: *Mennonitische Geschichtsblätter* 52 (1995) S. 101-121
194. *Drieger, Leo*: Alert Opening and Closing: Mennonite Rural-Urban Changes. In: *Rural Sociology* 60 (1995), S. 323-332
195. *Dueck, Abe J.*: Mennonites, the Russian State and the Crisis of Brethren and Old Church Relations in Russia, 1910-1918. In: *Menonite Quarterly Review* 69 (1995) S. 453-485
196. *Fast, Heinold*: Die Mennoniten und die Gründung von Neustadtgödens. In: *Mennonitische Geschichtsblätter* 52 (1995) S. 85-100
197. *Fischer, Norbert und Susanne Woelk*: „Gewidmet den Toten...“ Der Mennonitenfriedhof in Hamburg-Altona: Zeugnis von konfessioneller Tradition und gesellschaftlichem Selbstverständnis. In: *Mennonitische Geschichtsblätter* 52 (1995) S. 122-134
198. *Froese, Wolfgang*: „... ein würdiges und bleibendes Denkmal zu setzen.“ Eine Diskussion in den Mennonitischen Blätter über die Feier des Menno-Simons-Gedenkjahres 1861. In: *Mennonitische Geschichtsblätter* 53 (1996) S. 62-81
199. *Gross, Leonard*: The Unfolding of the Amish Idea. The Historical Effets of the Meshing and Clashing of the Swiss Brethren and the Dutch Mennonite Cultures. In: *Les Amish* 1996, S. 227-250
200. *Higueros, Mario*: The Anabaptist Vision in the Church of Central America. In: *Mennonite Quarterly Review* 69 (1995) S. 389-404

201. *Hildebrandt, Gerhard*: Rußlandmennoniten suchen die Freiheit. Der Aufbruch nach Moskau: Ursachen und Folgen (1929/1930). In: Mennonitische Geschichtsblätter 52 (1995) S. 135-150
202. *Homan, Gerlof D.*: „We Must ...and Can Stand Firmly“. Dutch Mennonities in World War II. In: Mennonite Quarterly Review 69 (1995)
203. *Hradkowsky, Paula T.*: Mennonite Women and Centuries of Change in America. In: Pennsylvania Folklife 46 (1996) S. 38-46
204. *Kauffman, J. Howard*: Mennonite Charismatics: Are They any Different? In: Mennonite Quarterly Review 70 (1996) S. 449-472
205. *Koontz, Ted*: Grace to You and Peace: Nonresistance and Piety. In: Mennonite Quarterly Review 69 (1995) S. 354-368
206. *Mutzbauer, Monica*: „It is Painful to Say Goodbye“: A Mennonite Family in Europe and America. In: Pennsylvania Folklife 46 (1996) S. 47-53
207. *Nolt, Steve*: An Evangelical Encounter: Mennonites and the Biblical Seminary in New York. In: Mennonite Quarterly Review 70 (1996) S. 389-417
208. *Ott, Bernhard*: Neues Licht auf die Entstehung der „Neutäufer“. Die Trennung der Neutäufer von den Alttäufer im Emmental im Lichte der schriftlichen Aufzeichnungen von Samuel Heinrich Fröhlich. In: Mennonitica Helvetica 18 (1995) S. 69-90
209. *Ruth, John L.*: „Not Only Tradition but Truth“: Legend and Myth Fragments among Pennsylvania Mennonites. In: Pennsylvania Folklife 46 (1996) 20-37
210. *Savin, Andrej*: „Ökonomisch revolutionär – politisch reaktionär.“ Zur Geschichte der sibirischen Zweigstelle des Allrussischen Mennonitischen Landwirtschaftsverbands. In: Forschungen zur Geschichte und Kultur der Rußlanddeutschen 6 (1996) S. 43-57
211. *Wolff, Michèle*: The Linguistic Situation of the Mennonites in Alsace Between 1990 and 1993. In: Mennonite Quarterly Review 69 (1995), S. 505-527
212. *Yoder, Anne*: A Guide to Mennonite Women's Diaries (1850-1950). In: Mennonite Quarterly Review 70 (1996) S. 483-395
213. *Zercher, David L.*: Between Two Kingdoms: Virginia Mennonites and the American Flag. In: Mennonite Quarterly Review 70(1996) S. 165-190

Quäker*Selbständige Veröffentlichungen*

214. *Fricke, Annette*: Meine Erfahrung der Botschaft von George Fox. Cary-Vorlesung 1995, 77 S.
215. *Oestreicher, Paul*: Die Quäker. Ein Orden in der Gemeinschaft der Quäker. Cary-Vorlesung 1991. Neudruck 1996, 16 S.
216. Stille Helfer. Magazin der Quäkerhilfe-Stiftung. Hg. v. Deutschen Historischen Museum. Berlin 1995, 40 S.
Mit historischem Überblick: 350 Jahre Quäker
217. *Tent, F. James*: Den Deutschen Freund sein. Das AFSC und die humanitäre Hilfe in Deutschland nach 1945, hg. von der Quäkerhilfe-Stiftung. 1996, 60 S.
218. *Vogel, Beate*: Religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker). In: Einheit der Christen in Hamburg. Berichte und Informationen aus der Ökumene. Hg. v. d. Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Hamburg 12 (1996), S. 2

Selbständige Evangelische-Lutherische Kirche*Selbständige Veröffentlichungen*

219. *Beier, Gunnar*: Blickwinkel. Ein gemein(d)schaftliches Lesebuch der Dreieinigkeitsgemeinde Hamburg, Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, 1896-1996. Gr. Oesingen 1996, 308 S.
220. Diakonie der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche. Gr. Oesingen 1996, 40 S.
Darstellung der einzelnen diakonischen Einrichtungen der SELK in der Gegenwart und in ihrer Geschichte
221. Festschrift zum 150jährigen Jubiläum der Zionsgemeinde Steeden, 1846-1996, Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche. Hg. v. Jubiläumsausschuß der Ev.-Luth. Zionsgemeinde Steeden (SELK). Steeden an der Lahn 1996, 96 S.
222. *Klän, Werner, Friedel Pfeifer u. Ulrich Gotthard Schneider (Hg.)*: Evangelisch-Lutherische Kreuzgemeinde Witten. Festschrift zum 100jährigen Bestehen. Oberursel 1996 (Oberurseler Hefte 32), 130 S.
223. *Klän, Werner*: Selbständige evangelisch-lutherische Kirchen östlich von Oder und Neiße. Eine Zwischenbilanz. Oberursel 1996 (Oberurseler Hefte 30), 40 S.
Erste Ergebnisse der Spurensuche der 'Arbeitsgemeinschaft Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirchen östlich von Oder und Neiße'. Es werden sechs Pfarr-

bezirke aus den Vorgängerkirchen der SELK vorgestellt. Ihre Geschichte vor 1945 wird dokumentiert und die heutige Verwendung der kirchlichen Gebäude in Polen beschrieben

Siebenten-Tags-Adventisten

Selbständige Veröffentlichungen

224. Fundamentalismus: Glaube – Angst – Gewißheit. Der Adventglaube in Geschichte und Gegenwart. Frankfurt/Main 1996 (Pastoraltheologische Schriftenreihe, hg. durch den Adventistischen Wiss. Arbeitskreis von Lothar E. Träder 38)
225. *Holbrook, Frank B.*: The Atoning Priesthood of Jesus Christ. Berrien Springs, MI.: Adventist Theological Society 1996, 250 S.
Eine umfassende Studie über das adventistische Verständnis der Soteriologie
226. *Holbrook, Frank B.*: Die Lehre vom Heiligtum. ein historischer Überblick (1845-1863). Lüneburg 1996 (Schwerpunktthemen Adventistischer Theologie Bd. 5), 200 S.
227. *Johnsson, William G.*: Adventgemeinde in der Zerreißprobe. Advent-Verlag, Lüneburg 1996, 119 S.
228. *Koranteng-Pipim, Samuel*: How New Apporachies to the Bible Impact our Biblical Faith and Lifestyle. Berrien Springs, MI., Berean Books 1996, 368 S.
Eine gründliche Studie über adventistische Hermeneutik u. Schriftverständnis anhand von Primärquellen
229. Lutheraner und Adventisten im Gespräch. In: Einheit der Christen in Hamburg. Berichte und Informationen aus der Ökumene. Hg. v. d. Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Hamburg 13 (1996), S. 6
230. *Shea, William und Frank B. Holbrook*: Ausgewählte Studien prophetischer Interpretation. Revidierte Ausgabe. Lüneburg 1996 (Schwerpunktthemen Adventistischer Theologie Bd. 1), 134 S.
231. Was Adventisten glauben. 27 Biblische Grundlehren umfassend erklärt. Advent Verlag, Lüneburg 1996, 569 S.

Aufsätze, Artikel

232. *Hasel, Frank M.*: Algunas reflexiones sobre la relacion entre la teologia sistematica y la teologia biblica. In: Theologika 11/1 (1996), S. 102-123
Gedanken über die Beziehung zwischen systematischer und biblischer Theologie
233. *La Rondelle, Hans K.*: Erlösung und Versöhnung: eine biblisch-exegetische Betrachtung. In: Journal der Adventistischen Theologischen Gesellschaft 1/1 (1996), S. 80-111

234. *Lawson, Ronald*: Church and State at Home and Abroad: The Evolution of Seventh-day Adventist Relations with Governments. In: *Journal of the American Academy of Religion* 64/2 (1996), S. 279-311
235. *Lawson, Ronald*: Onward Christian Soldiers? Seventh-day Adventists and the Issue of Military Service. In: *Review of Religious Research* 37/3 (1996), S. 193-218
236. *McIver, Robert K.*: The historical-critical method: the Adventist debate. In: *Ministry* 69/3 (1996), S. 14-17
237. Methoden zum Studium der Bibel. Generalkonferenz der Siebenten-Tags-Adventisten, Rio de Janeiro. 07.-14. Oktober 1986, ins Deutsche übers. u. neu abgedr. in: *Journal der Adventistischen Theologischen Gesellschaft* Bd. 1/1 (1996), S. 148-158
238. *Shea, William H.*: How shall we understand the Bible? An examination of historical-critical and historicogrammatical method. In: *Ministry* 69/3 (März 1996), S. 10-13
239. *Veloso, Mario*: Erlösung, Adventglaube und Adventmission. In: *Journal der Adventistischen Theologischen Gesellschaft* Bd. 1/1 (1996, S. 120-130
240. *Zinke, E. Edward*: Eine Theologie des Sabbats. In: *Journal der Adventistischen Theologischen Gesellschaft* Bd. 1/1 (1996), S. 64-79

Täuferium

Selbständige Veröffentlichungen

241. *Baecher, Claude*: Les eschatologies anabaptistes de la Haute Vallée rhénane en débat avec les Réformateurs (1524-1535). Leurs prolongements parmi les Frères Suisses jusqu'au XVIIIe siècle. Thèse (nouveau régime) soutenue à la Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg 1996
242. *Baum, Markus*: Stein des Anstoßes, Eberhard Arnold 1883-1935. Brendow Verlag, Moers 1996, 351 S.
Lebensbeschreibung des Begründers der neuhutterischen Bruderhöfe
243. *Bowman, Carl F. und Stephen L. Longenecke (Hg)*: Anabaptist Currents: History in Conversation With the Present. Bridgewater, Forum for Religious Studies, 1995. 319 S.
244. *Dyck, Cornelius J. (Hg)*: Spiritual Life in Anabaptism. Scottdale, Herald Press, 1995. 310 S.
245. *Goertz, Hans-Jürgen*: The Anabaptists. Translated into English by Trevor Johnson. London/New York 1996

246. *Goossen, Walfried*: Anabaptism: A Dying Candle. Winnipeg, Henderson Books, 1994. 80 S.
247. *Kraybill, Donald B. und Steven M. Nolt*: Amish Enterprise: From Plowshares to Profits. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1995. 300 S.
248. *Kraybill, Donald E. und Marc A. Olshan (Hg)*: The Amish Struggle with Modernity. Hannover, NH, University Press of New England, 1994. 304 S.
249. *Ott, Bernhard*: Missionarische Gemeinde werden. Der Weg der Evangelischen Täufergemeinden. Verlag ETG, CH-8610 Uster 1996, 332 S.
250. *Pipkin, H. Wayne (Hg)*: Essays in Anabaptist Theology. Elkhart, Institute of Mennonite Studies, 1994. 271 S.
251. *Reimer, Johannes (Hg)*: Kein anderes Fundament: Beiträge zum Menno-Simons-Symposion (1996). Lage, Logos Verlag, 1996. 270 S.
252. *Reimer, Johannes*: Menno Simons: Ein Leben im Dienst. Lage, Logos Verlag, 1996. 140 S.
253. *Simons, Menno*: „Confession“ and the New Birth. Lancaster, Lancaster Mennonite Historical Society, 1996. 53 S. (Neu übersetzt und herausgegeben von Irwin B. Horst)
254. *Simons, Menno*: Fundament des Glaubens. Lage, Logos Verlag, 1996. 223 S. (gekürzt von Heinrich Klassen und bearbeitet von Johann Richert: Die Schriften von Menno Simons, Bd. II)
255. *Simons, Menno*: Unter dem Kreuz Christi. Lage, Logos Verlag, 1996. 94 S. (Gekürzt von Heinrich Klassen und bearbeitet von Johannes Reimer: Die Schriften von Menno Simons, Bd. I)
256. *Snyder, Graydon R.*: Health and Medicine in the Anabaptist Tradition. Valley Forge, Trinity Press International, 1995. 160 S.
257. *Weber, Jürgen*: Die Altamischen in Kanada: Geschichte und sakralisierte Identität einer Weltabgewandten religiösen Gemeinschaft. Hamburg, Dr. Kovac, 1996. 343 S.

Aufsätze, Artikel

258. *Arnold, Ulrike*: Helena von Freyberg: Täuferin mit Widersprüchlichem. Vom schwierigen Weg der Nachfolge zeugt das Leben einer Täuferin aus dem 16. Jahrhundert, die sich zwischen alle Stühle setzte. In: *Brücke* 5 (1996), S. 72-74
259. *Bärenfänger, Manfred*: Wir erinnern an: Jakob Huter starb vor 460 Jahren. In: *Die Gemeinde* 8 (1996), S. 7
260. *Bietenholz, Peter G.*: Philipp van Zesens Schrift Wider den Gewissenszwang und die Schweizer Täufer. In: *Erbe* (siehe oben Nr. 2), S. 305-317

261. *Buckwalter, Stephen E.*: Die Stellung der Straßburger Reformation zu den Täufern. In: *Mennonitische Geschichtsblätter* 52 (1995) S. 52-84
262. *Derksen, John*: Religious Radicals in Strasbourg: The Case of Wangen, 1532-1569. In: *Mennonite Quarterly Review* 70 (1996) S. 281-297
263. *Dintaman, Stephen F.*: The Pastoral Significance of the Anabaptist Vision. In: *Mennonite Quarterly Review* 69 (1995) S. 307-322
264. *Flury, Rosemarie*: Die Juratäufner-Pioniere der Landwirtschaft? In: *Mennonitica Helvetica* 18 (1995) S. 3-54
265. *Goerts, Hans-Jürgen*: Die 'gemeinen' Täufer. Einfache Brüder und selbstbewußte Schwestern. In: *Erbe* (siehe oben Nr. 2), S. 289-303
266. *Grislis, Egil*: Menno Simons on Sanctification. In: *Mennonite Quarterly Review* 69(1995) S. 226-246
267. *Harrison, Wes*: Auf der Suche nach der vollkommenen Ehe. Eine hutterische Hochzeitspredigt aus dem 17. Jahrhundert (Eph. 5, 22-33). In: *Mennonitische Geschichtsblätter* 53 (1996) S. 82-91
268. *Horst, Irvin B.*: Neuer Mensch – neue Gemeinschaft. Eine Schrift des frühen Menno Simons. In: *Mennonitische Geschichtsblätter* 53 (1996) S. 34-43
269. *Jecker, Hanspeter*: Jakob Ammanns missglückte Verhaftung im Bernbiet 1694. In: *Mennonitica Helvetica* 18 (1995) S. 55-67
270. *Jecker, Hanspeter*: „Zum ersten vor unser Thüren wüschen“. Hans Jacob Boll's Mahnschrift von 1615 wider die Täuferverfolgungen. In: *Erbe* (siehe oben Nr. 2), S. 347-362
271. *Josipovic, Mario und William McNiel*: Thomas Müntzer as „Disturber of the Godless“: A Reassessment of His Revolutionary Nature. In: *Menno-nite Quarterly Review* 70 (1996) S. 431-447
272. *Kaiser, Jürgen*: Das neue Zeichen der Erwählten. Zur Entstehung des täuferischen Sabbatismus. In: *Mennonitische Geschichtsblätter* 52 (1995), S. 40-51
273. *Kanagy, Conrad L. und Donald B. Kraybill*: The Rise of Entrepreneurship in Two Old Order Amish Communities. In: *Mennonite Quarterly Review* 70 (1996) S. 263-279
274. *Kreitzer, Beth*: Menno Simons and the Bride of Christ. In: *Mennonite Quarterly Review* 70 (1996) S. 299-317
275. *Kuhr, Olaf*: The Zwickau Prophets, the Wittenberg Disturbances, and Polemical Historiography. In: *Mennonite Quarterly Review* 70 (1996) S. 203-214

276. *Matheson, Peter*: Whose Scripture? A Foray into Reformaton Hermeneutics. In: Mennonite Quarterly Review 70 (1996) S. 191-202
277. *Miller, Levi*: A Reconstruction of Evangelical Anabaptism. In: Mennonite Quarterly Review 69 (1995) S. 295-306
278. *Nolt, Steve*: Anbaptist Visions of Church and Society. In: Mennonite Quarterly Review 69 (1995) S. 283-294
279. *Ott, Bernhard*: Neues Licht auf die Entstehung der „Neutäufer“. Die Trennung der Neutäufer von den Alttäufern im Emmental im Lichte der schriftlichen Aufzeichnungen von Samuel Heinrich Fröhlich. In: Mennonitica Helvetica, Bulletin des Schweizerischen Vereins für Täufergeschichte (1995)
280. *Packull, Werner O.*: Menno Simons und die Auslegung der Heiligen Schrift. In: Mennonitische Geschichtsblätter 53 (1996) S. 44-61
281. *Regehr, T.D.*: Relations Between the Old Order Amish and the State in Canada. In: Mennonite Quarterly Review 69 (1995) S. 151-177
282. *Reid, Darrel R.*: Luther, Müntzer and the Last Day. Eschatological Hope, Apocalyptic Expectations. In: Mennonite Quarterly Review 69 (1995) S. 53-74
283. *Roth, John D.*: Living Between the Times: „The Anabaptist Vision and Mennonite Reality“ Revisited. In: Mennonite Quarterly Review 69 (1995) 323-335
284. *Slabaugh, Dennis*: Die Predigt als Waffe. Jakob Andreae gegen die Täufer. In: Mennonitische Geschichtsblätter 52 (1995) S. 24-39
285. *Snyder, Arnold*: Zollikon Anabaptism and the Sword. In: Mennonite Quarterly Review 69 (1995) S. 205-225
286. *Vice, Roy L.*: Valentin Ickelsamer's Odyssey from Rebellion to Quietism. In: Mennonite Quarterly Review 69 (1995) S. 75-92
287. *Woelk, Susanne*: Menno Simons in Oldersum und Oldesloe. „Häuptlingsreformation“ und Glaubensflüchtlinge im 16. Jahrhundert. In: Mennonitische Geschichtsblätter 53(1996) S. 11-33

E. Verwandte Strömungen, Werke und Gruppen

Evangelikalismus und protestantischer Fundamentalismus

Aufsätze, Artikel

288. *Geldbach, Erich*: Der frühe Fundamentalismus. Einige Aspekte und Thesen. In: Fundamentalismus (siehe oben Nr. 224), S. 11-39

289. *Eichelberger, Hanns W.*: Spiel mit und ohne Grenzen : Skizze zur Pluralität von Grenzen und Grenzübersteigungen. In: Religion wahrnehmen. 1996, S. 129-138
290. *Facius, Gerd*: Fundamentalismus: Enthusiasten des Heiligen Geistes. In: Die Welt (28.12.1996)
291. *Flammer, Philipp*: Religiöses Panorama in der Schweiz. Sonnentempler-Katastrophe, rassistische Esoterik, christlicher Fundamentalismus. In: Berliner Dialog 3 (1996), S. 16
292. *Franz, Albert*: Glauben heute : zwischen postmoderner Beliebigkeit und der Versuchung des Fundamentalismus. In: Theologie der Gegenwart 39 (1996), H. 3, S. 184-199
293. *Honecker, Martin*: Evangelischer Glaube im Spannungsfeld von Pluralismus und Fundamentalismus. In: Wege der Theologie – an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. 1996, S. 153-164
294. Information in Europa. In: Ökumenische Rundschau 45 (1996), H.1, S. 108-110
295. *Josuttis, Manfred*: Für einen evangelischen Fundamentalismus. In: Pastoraltheologie 85 (1996), H. 33, S. 74-85
296. *Körner, Bernhard*: Die Suche nach dem, was gilt und trägt : Christen zwischen postmoderner Beliebigkeit und Fundamentalismus. In: Ökumenisches Forum 19 (1996), S. 87-101
297. *Miklas, Hermann*: Von den starken Schwachen und den schwachen Starke(n) (oder: wer fällt zuerst vom Fundament?). In: Ökumenisches Forum 19 (1996), S. 103-122
298. *Pöhlmann, Horst G.*: Entdeckter Unterschied: Wie die Bibel auslegen - fundamentalistisch, historisch-kritisch oder existential? In: Lutherische Monatshefte 35 (1996), H. 2, S. 16-19
299. *Scheerer, Reinhard*: Journalisten zwischen Fundamentalismus von links und rechts in Kirche und Gesellschaft: Zur Jahrestagung des Ökumenischen Arbeitskreises für Information in Europa. In: Ökumenische Rundschau 45 (1996), H. 1, S. 108-110
300. *Tawadros, Gewied G.*: Grund des Glaubens und Fundamentalismus. In: Ökumenisches Forum 19 (1996), S. 123-144
301. *Untergassmair, Franz G.*: Bibelwissenschaft : Stand und Gegenwartsprobleme der biblischen Wissenschaften angesichts moderner Bestreitungen der historisch-kritischen Exegese und des wachsenden Fundamentalismus inner- und außerhalb der Kirchen. In: Bibel und Liturgie 69 (1996), H. 3, S. 139-143

302. *Werbick, Jürgen*: Die fundamentalistische Option angesichts der hermeneutischen Krise des Christentums. In: *Wege der Theologie – an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*. 1996, S. 139-152

Glaubensmissionen

Selbständige Veröffentlichungen

303. *Beyerhaus, Peter*: Er sandte sein Wort. Theologie der christlichen Mission. Bd. I: Die Bibel in der Mission. Theologische Verlagsgemeinschaft R. Brockhaus/Brunnen Verlag, Wuppertal/Zürich 1996, 864 S.
304. *Padberg, Lutz E.*: 'Wir wollen nicht stumme Hunde sein'. Beobachtungen zum Missionsverständnis frühmittelalterlicher Glaubensboten. In: *Werdet meine Zeugen. Weltmission im Horizont von Theologie und Geschichte*, hg. v. Hans Kasdrof und Friedemann Walldorf. Hänssler, Neuhausen/Stuttgart 1996, S. 163-180

Pfingstbewegung und charismatische Erneuerung

Selbständige Veröffentlichungen

305. *Der Alpha-Kurs, Teilnehmerheft*. Wiesbaden 1996
306. *Der Alpha-Kurs, Trainingsheft für Leiter und Helfer*. Wiesbaden 1996
Der in der charismatisch geprägten anglikanischen 'Holy Trinity Brompton'-Kirche in London entstandene Glaubenskurs ist bereits in vielen Ländern und Sprachen verbreitet und hat Hundertausenden von Menschen zu einem lebendigen Glauben verholfen
307. *Bickle, Mike und Michael Sullivant*: Prophetie oder Profilneurose. Wie die Gabe der Prophetie in unseren Gemeinden reifen kann. Wiesbaden 1996, 237 S.
Bickle und Sullivant, Leiter der wohl bekanntesten Gemeinde mit Prophetenamt und prophetischen Gaben (Metro Christian Fellowship in Kansas City/USA), differenzieren zwischen Amt des Propheten und Gabe der Prophetie im AT, NT und heute und zeigen, wie Gemeindemitglieder mit prophetischer Begabung gefördert werden können
308. *Heling, Arnd*: Die Anskar Kirche International. Darstellung und Stellungnahme zu einer Gemeindegründung in Deutschland. München 1996 (Münchener Texte und Analysen zur religiösen Situation), 68 S.
309. *Hempelmann, Reinhard (Hg.)*: Neue Gemeinden in Deutschland. 2. Ökumenisches Forum Kirchen und charismatische Bewegungen, 29.11.-1.12.1995. Dokumentation einer Tagung. Orientierung und Berichte der EZW, Nr. 23, XI/1996
310. *Hopkins, Bob*: Gemeinde pflanzen. Church planting als missionarisches Konzept (Bausteine Gemeindeaufbau, Bd. 1). Neukirchen-Vlyn 1996

- In der anglikanischen Kirche Englands erprobt, in evangelikal-charismatischen Kreisen Deutschlands und der Schweiz aufgegriffen
311. *Kendrick, Graham, Roger Forster, Gerald Coates u.a.*: Marsch für Jesus – weltweit. Ein historischer Aufbruch unter den Christen aller Kirchen. Wiesbaden 1994, 175 S.
 312. *Knoblauch, Jörg u.a.*: Kann Kirche Kinder kriegen? 1. Teil: Der zielgruppenorientierte Gottesdienst, 2. Teil: Ein Modell: Oase - Gottesdienst anders. Wuppertal 1996, 202 S.
Aus der Praxis für die Praxis
 313. *Kopfermann, Arne*: Das Lobpreis-ABC. Fundamente für eine ausgewogene Lobpreispraxis. Lüdenscheid 1996, 184 S.
'Lobpreis' ist der vielleicht gängigste Begriff für die Liturgie pfingstlich-charismatischer Gottesdienste. Arne Kopfermann hat allein schon durch seine Familienbiographie (St. Petri u. Anskar, HH) vieles in Theorie und Praxis gelernt, was er im 'Lobpreis-ABC' weitergibt.
 314. *Mühlen, Heribert*: Kirche wächst von innen: Weg zu einer glaubensgeschichtlich neuen Gestalt der Kirche. Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft. Paderborn 1996, 467 S.
Mühlen gilt als einer der Pioniere der charismatischen Gemeindeerneuerung innerhalb der katholischen Kirche. Inzwischen ist sein Ansatz allerdings nicht mehr 'typisch charismatisch'
 315. *Reimer, Hans-Diether*: Für eine Erneuerung der Kirche. Aufsätze, Berichte, Fragmente. Gießen/Basel 1996 (Studienbücher der Stiftung Geistliches Leben), 389 S.
Mehr als ein Drittel dieses Sammelbandes besteht aus bisher unveröffentlichten Manuskripten Reimers, die anderen Beiträge sind u.a. von der EZW herausgegeben worden, wo Reimer 20 Jahre primär über neuere geistliche Bewegungen arbeitete und schrieb.
 316. *Welsch, Peter*: Bewahren oder verlassen? Warum die Mehrheit immer noch römisch-katholisch denkt. Mit einem Vorwort von Johannes Ramel. Emmelsbüll 1996, ca. 205 S.
Der Autor hat einen kath.-charismatischen Hintergrund und gründete nach seinem Austritt aus der römisch-katholischen Kirche die Emmaus-Gemeinde Forchheim

Aufsätze, Artikel

317. Auswertung der 'Vom Minus zum Plus'-Aktion. In: Charisma 96 (Düsseldorf 1996), S. 14 f
'Vom Minus zum Plus' war die bisher größte evangelistische Verteilaktion im deutschsprachigen Raum, initiiert von dem pfingstlerischen Missionar und Evangelist Reinhard Bonnke. Im Sept. 95 wurde jeder Haushalt mit dem 'Kreuzbüchlein' beliefert

318. *Behnk, Wolfgang*: Mit dem Plastikschwert gegen Dämonen. Über die 'neopentescostale' Explosion in Brasilien. In: Berliner Dialog 3 (1996), S. 20 f
319. *Bially, Gerhard*: Der letzte Gemeinde-Kongreß? Ein Kongreß der Superlative. In: Charisma 95 (Düsseldorf 1996), S. 1-6
3.500 Dauerteilnehmer und mehrere Hundert Tagesgäste besuchten den dritten von AGGA (evangelikal) und GGE (charismatisch) gemeinsam veranstalteten Gemeindekongreß im November 95 in Nürnberg
320. *Bially, Gerhard*: Erster Besuch von Rodney Howard-Browne im deutschsprachigen Raum. In: Charisma 95 (Düsseldorf 1996), S. 14-19
„Manipulativ, suggestiv, unbiblische Lehre, schwärmerische Methodenverachtung, Erlebnis-Charismatik“ sagen ihm seine Kritiker nach. Andere halten den südafrikanischen Pfingstler für einen der gesegnetsten Erweckungsprediger unserer Generation
321. *Bially, Gerhard und Volker Schulz*: Chance und Gefahren enthusiastischer Aufbrüche am Beispiel der Herrnhuter Brüdergemeine. In: Charisma 96 (Düsseldorf 1996), S. 10 f
Pfarrer Schulz, verantwortlich für die Brüdergemeine in NRW, und Charisma-Herausgeber Bially beleuchten besonders die sogenannte Sichtszeit unter Einbeziehung neuerer Erkenntnisse
322. Die Charismatische Bewegung in Deutschland. Eine Stellungnahme des Kreises Charismatischer Leiter in Deutschland. In: Charisma 96 (1996), S. 16 f
Diese Stellungnahme des 1993 entstandenen Kreises von Verantwortungsträgern innerhalb der CE soll eine Hilfe für den inner- und außerkirchlichen Dialog bilden
323. *Diener, Michael*: Rezension zu Föller, Charisma und Unterscheidung. In: ThBeitr 27 (1996), S. 127-131
324. *Flade, Heinz*: Vogtländischer Leiterkreis – beispielhafte Ökumene. In: Gemeindeerneuerung 60 (Juli/August 1996), S. 25 f
325. *Großmann, Siegfried*: Charismatische Erneuerung und Pfingstbewegung. In: ThBei 27 (1996), S. 69-76
326. Heiliger Geist, Erfahrung und Gefühl. Eine Zwischenbilanz des charismatischen Aufbruchs im 20. Jahrhundert. Idea-Dokumentation (2/1996)
Referate und Hintergrundmaterial vom ersten 'Forum Pneumatologie' (Ltg. S. Großmann) in Davos/Schweiz, 1995
327. *Hempelmann, Reinhard*: Der Segen von Toronto. In: ThBeitr 27 (1996), S. 99-115
328. *Hempelmann, Reinhard*: Die Charismatische Bewegung im deutschen Protestantismus – Kontinuität und Wandel. In: Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen 59 (1996), S. 163-174

329. *Hempelmann, Reinhard*: Rodney Howard-Browne in Deutschland: In: Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen 59 (1996), S. 7-13
330. *Hempelmann, Reinhard*: Charismatische Bewegung. Ist der Toronto-Segen vorbei? In: Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen 59 (1996), S. 116 f
331. Offizielle Stellungnahme zur Entwicklung Vineyard/Toronto-Segen. In: Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen 1996, S. 113-116
332. *O'Malley, Steven J.*: Pfingstkirchen/Charismatische Bewegungen. In: TRE Bd. 26 (1996), S. 398-410
333. *Michaelis, Dieter*: 300 Guntersblumer sprechen Russisch. In: Volkskunde in Rheinland-Pfalz. Informationen der Gesellschaft für Volkskunde in Rheinland-Pfalz, hg.v. Deutsches Institut Abt. Volkskunde, Universität Mainz, Jg. 11, H.2, 1996, S. 49-59
Bericht des ev. Ortspfarrers nach einer Feldforschung in der Umsiedlerpfingstgemeinde im rheinhessischen Guntersblum
334. *Passon, Klaus-Dieter*: Erweckung in Mitteleuropa: Die Glaubensgemeinde in Budapest. In: Charisma 96 (Düsseldorf 1996), S. 1-3
Aus einer Studentengruppe in den 70er Jahren unter der Leitung des damaligen kath. Theologiestudenten Sándor Németh entstanden, gilt die seit 1989 staatlich anerkannte Kirche heute als größte freikirchliche Gemeinde Europas
335. *Reimer, Hans-Diether*: Power Evangelism und Christus-Geist. Gedanken zum John-Wimber-Kongreß. In: ThBeitr 27 (1996), zuerst abgedruckt in: Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (1990), S. 139-141
336. *Strübind, Andrea*: Die Toronto-Bewegung. Kriterien und Informationen zur Beurteilung des 'Toronto-Segens'. In Berliner Dialog 2 (1996), S. 18-21 und in: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 1 (1996), S. 215-225
337. *Warrington, Keith*: Marsch für Jesus 2000. Gemeinsam Jesus bekennen. Eine Konsenserklärung. In: Gemeindeerneuerung 60 (Juli/August 1996), S. 28
338. Was verbindet Charismatiker? In: Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen 59 (1996), S.175-179

Sonstige

339. *Schröter, J. Albrecht*. Die katholisch-apostolischen Gemeinden in Deutschland und der Fall Geyer. Diss. Theol. Halle 1996

Autoren

Ahrens, Hans-Herbert 100
 Ainlay, Stephen C. 177
 Ann, Charles and Win 8
 Armhardt, Erhard 34
 Arnold, Ulrike 258
 Assmann, Reinhard 101
 Axmann, R. 59

Baecher, Claude 241
 Bärenfänger, Manfred 259
 Baskedis, Athanasius 3
 Baum, Markus 242
 Beck, Hamilton 60
 Behnk, Wolfgang 318
 Beier, Gunnar 219
 Benowitz, Jean-Paul 190
 Besier, Gerhard
 Beuker, Gerrit Jan 26-30
 Beyerhaus, Peter 303
 Bially, Gerhard 319-321
 Bibeau, Gilles 35
 Bickle, Mike 307
 Bietenholz, Peter G. 260
 Blough, Neal 191
 Bowman, Carl F. 243
 Brandt, Edwin 78
 Brose, Martin 124-126
 Buckwalter, Stephen E. 261
 Burkart, Rainer W. 9
 Burkhardt, Friedemann W. 127

Campi, Emilio 49
 Capková, Dagmar 50
 Caravolas, Jean Antoine 35
 Cooper, J.H. 38
 Cranz, David 39
 Crews, C. Daniel 46

Derksen, John 262
 Dettweiler, Ernst 192
 Diedrich, Hans-Christian 7
 Diener, Michael 323
 Dietrich, Wolfgang 36
 Dintaman, Stephen F. 263
 Dittmer, Dörte 151
 Driedger, Michael D. 193

Drieger, Leo 194
 Dueck, Abe J. 152, 195
 Dyck, Cornelius J. 153, 244
 Dziewas, Ralf 11

Eichelberger, Hanns W. 289
 Ens, Adolf 154
 Erbe, Michael 2
 Erich Schäfer, Erich 37

Fabian, Daniel 40
 Facius, Gerd 290
 Fas, Victor A. 176
 Fast, Heinold 196
 Fast, Karl 155
 Fiddes, Paul S. 78
 Finze-Michaelsen, Holger 61-62
 Fischer, Jan Folkert 31
 -, Norbert 197
 Fisher Miller, Susan 156
 Flade, Heinz 324
 Flammer, Philipp 291
 Flury, Rosemarie 264
 Forster, Roger 311
 Franz, Albert 292
 Fricke, Annette 214
 Friedrichsdorf, Joachim 51
 Friesen, Abraham 157
 -, John 158-159
 -, Rudy P. 160
 Froese, Wolfgang 198
 Fullriede, Ulrika 151

Geldbach, Erich 12-14, 103-104, 288
 Gerald Coates, Gerald 311
 Gerlach, Cornelia 42
 Goerts, Hans-Jürgen 245, 265
 Gohla, Holger 90
 Golz, Reinhard 37
 Goossen, Walfried 246
 Gordon, Michael 88
 Graf-Stuhlhofer, Franz 105-106
 Grislis, Egil 266
 Groot, Aart de 43
 Gross, Leonard 199
 Groß, Norbert 107

Großmann, Siegfried 325

Grotwinkel, Wilhelm 90

Guderian, Hans 107

Günther, Wolfgang 63

Hahn, Udo 3

Halama, Jindrich 64

Hamilton, Alistair 161

Harrison, Wes 267

Hasel, Frank M. 232

Heimlich, Robert 91

Heling, Arnd 308

Helsper, Rainer 162

Hempelmann, Reinhard 309, 327-330

Henkel, Reinhard 108

Higueros, Mario 200

Hildebrandt, Gerhard 201

Holbrook, Frank B. 225, 226, 230

Homan, Gerlof D. 163, 202

Homburg, Heidrun 65

Honecker, Martin 293

Hopkins, Bob 310

Horst, Irvin B. 268

Hostetter, Paul 164

Hotson, Howard 52

Hradkowsky, Paula T. 203

Huebert-Hecht, Linda A. 184)

Ilchmann, Erhard 92

Isaak, Susanne 165

Jägemann, Kurt 109

Jajubowski-Tiessen, Manfred 66

Jecker, Hanspeter 269, 270

Jelten, Margarete 93

Johnsson, William G. 227

Josipovic, Mario 271

Josuttis, Manfred 295

Juhnke, James C. 166

Jung, Martin H. 67

Kaiser, Jürgen 272

Kanagy, Conrad L. 273

Kauffman, J. Howard 204

Kendrick, Graham 311

Klaiber, Walter 128-131

Klän, Werner 222- 223

Klassen, Pamela 167

Knoblauch, Jörg 312

Knouse, Nola Reed 46

Koontz, Ted 205

Kopfermann, Arne 313

Koranteng-Pipim, Samuel 228

Kormannshaus, Olaf 107

Körner, Bernhard 296

Korthaase, Werner 37

Kraybill, Donald B. 247, 273

–, Donald E. 248

Kreitzer, Beth 274

Kuhr, Olaf 275

La Rondelle, Hans K. 233

Längin, Bernd 168

Lawson, Ronald 234, 235

Lean, Garth 121

Leimke, Peter 132

Lielienthal, Hans Werner 96

Lochman, Jan Milic 53

Loewen, Harry 169-170

–, Royden K. 171

Lohmann, Martin 3

Longenecke, Stephen L. 243

Lütz, Dietmar 110

Mannsbart, Claus 45

Marquardt, Manfred 122, 133

Matheson, Peter 276

McIver, Robert K. 236

McNiell, William 271

Meyer, Dietrich 68-69

Michaelis, Dieter 333

Michel, Gerhard 32

Miklas, Hermann 297

Müller, Levi 277

Molthagen, Joachim 78

Mühlen, Heribert 314

Müller, Hans Joachim 54

Mutzbauer, Monica 206

Neufeld Redekop, Gloria 174

Nißlmüller, Thomas 15

Nolt, Steve 207, 278

–, Steven 170

–, Steven M. 247

Nowak, Dietma 16

O'Malley, Steven J. 332

Oestreicher, Paul 215

Olshan, Marc A. 248
 Ott, Bernhard 208, 249, 279
 Oyer, Gordon 175

Packull, Werner O. 280
 Padberg, Lutz E. 304
 Passon, Klaus-Dieter 334
 Peuker, Paul Martin 33, 43, 70-71
 Pfeifer, Friedel 222
 Pipkin, H. Wayne 250
 Podmore, Colin 72
 Pohl, Adolf 111
 Pöhlmann, Horst G. 298
 Popkes, Friedel 97

Radtke, Karl 98
 Redekop, Calvin 176-177
 Redekopp, Jakob 178
 Regehr, T.D. 179, 281
 Reichel, Hellmut 73
 Reid, Darrel R. 282
 Reimer, Hans-Diether 315, 335
 –, Johannes 180, 251-252
 –, Nikolai 181
 Reinert, Gerd-Bodo 34
 Ritter, Heinz-Adolf 149
 Rolland-Licour, Anne 182
 Roth, John D. 283
 Ruth, John L. 209
 Ruttman, Hermann 5

Sadlack, Hans-Volker 112-114
 Savin, Andrej 210
 Schaller, Klaus 55-57
 Scheerer, Reinhard 299
 Schlüter, Siegfried 99
 Schneider, Ulrich Gotthard 222
 Schröder, Jörg 107
 Schröter, J. Albrecht 339
 Schütz, Eduard 115
 Scott, Stephen 183
 Seibert, Dorette 74
 Shea, William H. 230, 238
 Siemens, Robert 177
 Simons, Menno 253-255
 Slabaugh, Dennis 284
 Snyder, Arnold 285
 –, C. Arnold 184
 Snyder, Graydon R. 256

Stein, Peter 75
 Steiner, Samuel 176
 Streiff, Patrick 134
 Stricker, Gerd 7
 Strübind, Andrea 17, 336
 –, Kim 111
 Sullivant, Michael 307
 Swarat, Uwe 116

Tawadros, Gewied G. 300
 Tent, F. James 217
 Thiede, Carsten Peter 3
 Tibusek, Jürgen 6
 Toews, Paul 185
 Tschoerne, Helmut 7
 Tschuy, Theo 135

Untergaßmair, Franz G. 301
 Urban, Hans Jörg 4

Veloso, Mario 239
 Vice, Roy L. 286
 Visser, Piet 161, 187-189
 Vogel, Beate 218
 Voigt, Karl Heinz 18-24, 117, 123, 136-145
 –, Uwe 58
 –, Wilhelm 24
 Volker Schmidt, Volker 96
 Vollprecht, Frieder 76
 Voolstra, Sjouke 161

Warrington, Keith 337
 Weber, Jürgen 257
 Welsch, Peter 316
 Weperen, Judith E. van 77
 Werbeck, Jürgen 302
 Weyer, Michel 146-148
 White, Rosalie 47
 Woelk, Susanne 197, 287
 Woggon, Frank 25
 Wolff, Christian 118-119
 –, Michèle 211

Yoder, Anne 212
 Zercher, David L. 213

Zimmerling, Peter 48
 Zinke, E. Edward 240

Anschriften der Verfasser

- Frau Anneliese Bärenfänger Schelmenstiege 8, 48161 Münster
Pastor Manfred Bärenfänger, Schelmenstiege 8, 48161 Münster
Waldemar Brenner, Journalist, Im Klotzfeld 1/Whg. 1, 47506 Neukirchen/Vluyn
Frau OStR Dr. Marianne Doerfel, Mozartstr. 25, 55481 Dillendorf
Pfarrer Dr. Rainer Ebeling, Schillerstr. 30, CH-9000 St. Gallen
Roland E. Fischer, Erfurter Str. 4, 34123 Kassel
Pastor Frank Fornaçon, Am Gewende 34, 34292 Ahnatal-Heckershausen
Professor Dr. Erich Geldbach, Evangelischer Bund, Konfessionskundliches Institut, Postfach 1255, 64602 Bensheim
Pastor Siegfried Großmann, Stauffenburg 5, 38723 Seesen
Johannes Hartlapp, Dozent, Kornblumenweg 2, 39291 Möckern
Professor Dr. Carl-Jürgen Kaltenborn, Allee der Kosmonauten 145/0707, 12681 Berlin
Pastor Alfred Kocab, Rauska 225, Ujezd Nad Lesy, CZ-250 82 Praha 9
Frau Dr. Sigrid Lekebusch, Lortzingstr. 11, Wuppertal
Archivdirektor Dr. Dietrich Meyer, Graf-Recke-Str. 221, 40237 Düsseldorf
Carl Ordnung, Trelleborger Str. 50, 13189 Berlin
Frau Professor Phyllis Rodgeron Pleasants, Ph.D., Institute for Baptist and Anabaptist Studies, International Baptist Theological Seminary, Nad Habrovkou 3, Jenerálka, CZ-164 00 Praha 6
Christoph Raedel, Triftstr. 3a, 39340 Haldensleben
Martin Rothkegel, Institute for Baptist and Anabaptist Studies, International Baptist Theological Seminary, Nad Habrovkou 3, Jenerálka, CZ-164 00 Praha 6
Frau Dr. Ulrike Schuler, Pahlkestr. 46 a, 42115 Wuppertal
Frau Archivarin Dr. Edita Sterik, Im Jochert 43, 63322 Rödermark
Pastor Karl Heinz Voigt, Hardenbergstr. 15, 24105 Kiel
Pastor Dr. Martin Wernisch, Na šafránci 10, CZ-101 00 Praha
Pastor Matthias C. Wolff, Bostelreihe 9, 22083 Hamburg

Vereinsmitteilungen

Der Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie e.V. wurde 1990 von Fach- und Laienhistorikern mehrerer Freikirchen in Verbindung mit dem Seminar für Neue Kirchen- und Theologiegeschichte an der Ev.-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität gegründet. Zur Zeit gehören ihm 175 Einzelmitglieder und 19 korporative (Kirchen, Gemeinden, Gemeindebünde und Ausbildungsstätten) aus 26 Konfessionen in 12 Ländern an.

Der Verein führt in Verbindung mit seinen Jahresversammlungen Symposien durch und lädt zu zusätzlichen Seminaren ein, die von Arbeitsgruppen des Vereins durchgeführt werden. Zu allen Veranstaltungen des Vereins sind an der Thematik Interessierte als Gäste willkommen.

Das vorliegende Heft enthält die Referate, die auf der Jahrestagung in der Theologischen Hochschule der Siebenten-Tags-Adventisten in Friedensau vom 17. bis 19. April 1997 zum Thema 'Die Freikirchen zwischen Bildungsfeindlichkeit und Bildungsbegeisterung' gehalten wurden. Zu den Vorträgen des Historischen Seminars vom 23. bis 26. Oktober 1997 im Internationalen Baptistischen Theologischen Seminar in Prag über die böhmische Reformation und die 'Oral History' als Methode historischer Forschung kommt ein ausführlicher Bericht über das Podiumsgespräch mit Zeitzeugen der Prager 'Christlichen Friedenskonferenz'. Freie Beiträge geben Einblick in die Arbeit von Mitgliedern und Freunden des VEFGT. Wie schon im vorigen Heft, sollen auf vielfachen Wunsch Bücher besprochen werden. Bei der Bibliographie sind wir auf die Mitarbeit der verschiedenen Freikirchen angewiesen. Trotz großer Mühe wird eine Vollständigkeit kaum zu erreichen sein.

Das nächste Heft der FREIKIRCHENFORSCHUNG wird die Referate der Jahrestagung in Münster am 24. und 25. April 1998 mit dem Symposium zum 350. Jahrestag des Westfälischen Friedens unter dem Thema 'Religionsfrieden ohne Religionsfreiheit?' und des Historischen Seminars zum Thema 'Biblische Ethik des Politischen' vom 24. bis 26. September 1998 im theologischen Seminar der Evangelisch-methodistischen Kirche Reutlingen enthalten.

Als nächste Veranstaltungen sind vorgesehen: *Jahresversammlung*, 22.-24.4.1999 in der Bibelschule Fritzlar – *Historisches Seminar*, 9.-11.9.1999 in der Europäischen Mennonitischen Bibelschule Bienenberg (Schweiz).

Eine ständige Arbeitsgruppe bemüht sich, die Geschichte der Freikirchen in der DDR von 1945 bis 1990 aufzuarbeiten.

Eine zweite Arbeitsgruppe hilft beim Aufbau freikirchlicher Archive und der Auswertung der Archivalien durch Benutzer. Dafür wurden Mustersatzungen erarbeitet, die die gesetzlichen Grundlagen der Archivarbeit berücksichtigen. Sie wurden den Mitgliedskirchen zugesandt, die sie ihren speziellen Bedürfnissen entsprechend überarbeiten. Die Mustersatzungen können bei der Geschäftsstelle des VefGT angefordert werden.

Im Aufbau begriffen ist eine Forschungsstelle mit einschlägiger Bibliothek in Münster. Mitglieder und Interessierte sind gebeten, mit Hinweisen und Gaben, eventuell aus Nachlässen, dabei zu helfen.

Jeder, der Interesse an den Zielen und Aufgaben des Vereins hat, kann Mitglied werden. Der Jahresbeitrag beträgt zur Zeit:

für Einzelpersonen in den alten Bundesländern:	45, – DM
für Einzelpersonen in den neuen Bundesländern:	20, – DM
für Studenten:	15, – DM
für Körperschaften und Firmen:	100, – DM

Höhere Beiträge und Spenden für den Verein sind willkommen und steuerlich absetzbar. Mitgliederbeiträge und Spenden werden erbeten auf das Konto 19901 bei der Stadtparkasse Münster (BLZ 400 501 50). Bei Einlösung von Schecks aus dem Ausland zieht die Bank eine Gebühr von ca. 9, – DM ab. Darum empfehlen wir, Beträge direkt auf das Konto zu überweisen oder bei Zusendung von Schecks die Einzugsgebühr zu berücksichtigen.

Anfragen, Beitrittserklärungen und Bestellung einzelner Hefte FREIKIRCHEN-FORSCHUNG sind zu richten an den Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie an der Universität Münster, Postfach 410 153, 48065 Münster, Tel.: 02534/5206

Auslieferung: Geschäftsführer Pastor Manfred Bärenfänger, Schelmenstiege 8, 48161 Münster. An diese Anschrift werden auch Beiträge, Tausch- und Besprechungsexemplare erbeten.

Geldanlage mit *Herz & Verstand*

Ist Ihr Geld ...

- ✓ *gut und fair verzinst?*
- ✓ *schnell und problemlos verfügbar?*
- ✓ *sicher angelegt?*

*Diese selbstverständlichen Vorteile können
Ihnen fast alle Banken bieten.*

Aber ist Ihr Geld auch...

- ✓ ***sinnvoll angelegt?***

*Auf einem attraktiv verzinsten Sparkonto bei der
SKB helfen Ihre Guthaben, „Gemeindebau“ in
unserer Freikirche zu fördern.*

***Wenn auch Sie Ihr Geld „mit Herz und
Verstand“ anlegen wollen, fordern Sie doch
einfach unseren Prospekt mit weiteren Informa-
tionen an.***

**Spar- und Kreditbank
Evangelisch-Freikirchlicher
Gemeinden eG**

Postfach 1262
61282 Bad Homburg
Telefon 0 61 72 / 8 21 55

und 81265

Fax 0 61 72 / 8 47 01

