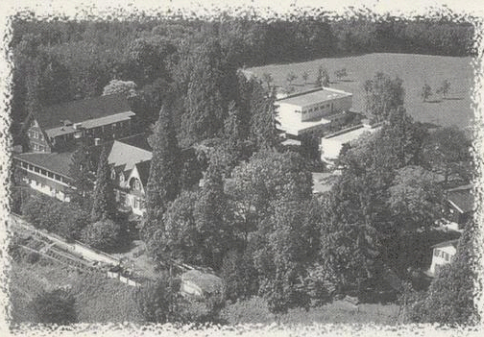




AUSBILDUNGS- & TAGUNGSZENTRUM
CENTRE DE FORMATION ET DE RENCONTRE



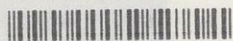
Ein

autarisch-freikirchlich
landen in Euro

Ausbildungszentrum:

- Theologisches Seminar:
3 Jahre vollzeitliches Grundstudium
2 Jahre berufsbegleitendes Aufbau-
studium
- Jüngerschaftsschule:
3 Monate Schulung und 3-6 Monate
Einsatz
- Kurzbibelschule
- GEMeinde SEMinar (GEMSEM):
berufsbegleitende Schulung

N12<511299616 021



UB Tübingen



Tagungszentrum:

- für Seminare, Tagungen und Konferenzen
- für Familienfeste und Gesellschaftssessen
- gut ausgerüstete Säle für 15-150 Personen
 - Café/Restaurant mit herrlicher Aussicht
- Übernachtungsmöglichkeiten für 100 Personen
 - ruhig gelegen, 15 Minuten von Basel



Kontakt:

Ausbildungs- und Tagungszentrum Bienenberg; CH-4410 Liestal
Tel. (0041) (0)61 901 45 01 Fax ... 04 E-Mail: info@bienenberg.ch
Internet: www.bienenberg.ch

Freikirchen

Forschung

Nr. 9
1999

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



© 1999

Verlag des VefGT Münster

Herstellung: Schnelldruck Coerdestraße GmbH, Münster

ISBN 3-934109-01-2

7A 8655-9

Inhaltsverzeichnis

Zu diesem Heft S. IX

Heiligungsbewegung und Heiligungskirchen

Jahrestagung 22.–24. April 1999 in Hattingen

Eckehard Bewernick

Einheit und Heiligung am Beispiel der Gemeinden Gottes S. 1

Stephan Holthaus

Biblisch-Theologische Aspekte zum Thema „Heiligung“ S. 12

Erich Geldbach

Von der Heiligungsbewegung zu Heiligungskirchen S. 21

Freikirchliche Spuren- und Identitätssuche. Basel als Ort der Täufer und der Erweckung

Symposion 9.–12. September 1999 in Bienenberg (Schweiz)

Hanspeter Jecker

Von den „uffrüerischen Widerteüfferen“ zu den „Stillen im
Lande“ – Das Basler Täuferum nach der Reformation S. 41

Bernhard Ott

Auf der Suche nach Identität zwischen Tradition und Verän-
derung S. 62

Olaf Kuhr

Johannes Oekolampad und die Täufer. Konvergenzen und
Divergenzen zweier ekklesiologischer Modelle in der Früh-
zeit der Reformation S. 78

Thomas K. Kuhn

Basel – ein „Liebling Gottes“. die Stadt am Rhein als Ort der
Erweckungsbewegung S. 96

Julian Kümmerle

„Ketzer, Rebellen, Heilige“ – Spuren täuferischer Existenz
im Berner Herrschaftsgebiet. Ein Exkursionsbericht..... S. 119

Andrea Chudaska

Die Lieder der Täufer – Spuren und Identitätssuche am Bei-
spiel des ersten Gesangbuches der ‚Schweizer Brüder‘ (1564) S. 124

Heike Geist

Predigt zum Symposium des VEFGT am 12.09.1999 S. 146

Zur Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF)

Karl Heinz Voigt

Freikirchen und Ökumenische Bewegung. Die Bildung der
Vereinigung Evangelischer Freikirchen zwischen Stockholm
(1925) und Lausanne (1927). S. 151

Klaus Peter Voß

Die Vereinigung Evangelischer Freikirchen auf dem Weg zur
Kirchengemeinschaft? Perspektivische Anmerkungen zur
neuen Präambel der VEF S. 188

Forschungsberichte

Astrid Giebel

Diakonie im deutschen Baptismus zwischen ‚öffentlicher
Volksdiakonie‘ und ‚bekennder Gemeindediakonie‘ von
den Anfängen bis 1957 – einige Thesen S. 206

August Jung

„Als die Väter noch Freunde waren!“ – Geistliche Bewegun-
gen zur Mitte des 19. Jahrhunderts im Bergischen Land S. 211

Reinhard Henkel

Die freikirchliche Landschaft in Deutschland. Untersuchun-
gen über die räumliche Verteilung der Freikirchen S. 214

Archive und Bibliotheken

Archiv der Brüder-Unität (Unitätsarchiv).....	S. 264
Archiv der Evangelisch-altreformierten Kirche in Niedersachsen	S. 265
Archiv der Konferenz der Mennoniten der Schweiz.....	S. 267
Bibliothek des Theologischen Seminars Bienenberg.....	S. 267
Dokumentationsstelle des Schweizerischen Vereins für Täufergeschichte (SVTG)	S. 268
Kirchenarchiv der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche.....	S. 269
Das Archiv der Freien evangelischen Gemeinde Wuppertal-Barmen	S. 271
Archiv der Freien evangelischen Gemeinde Haan.....	S. 272

Buchbesprechungen

Olaf Kuhr, Die Macht des Bannes und der Buße. Kirchen- zucht und Erneuerung der Kirche bei Johannes Oekolampad (1482–1531) (Manfred Bärenfänger).....	S. 274
Oskar Föller, Pietismus und Enthusiasmus – Streit unter Ver- wandten. Geschichtliche Aspekte der Einordnung und Beur- teilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit (Manfred Bärenfänger)	S. 276
Ernst Schrupp, Leben ist Begegnung. Erfahrungen, Erkennt- nisse, Konsequenzen eines Zeitzeugen (Manfred Bärenfän- ger)	S. 277

Helmut Lahrkamp, Unter dem Krummstab. Münster und das Münsterland nach dem Westfälischen Frieden bis zum Sturz Napoleons (Manfred Bärenfänger) S. 278

Rüdiger Hauth, Hexen, Gurus, Seelenfänger. Einblicke in die Welt moderner Sekten (Manfred Bärenfänger)..... S. 280

100 Jahre Friedensau 1899–1999, Festschrift. Theologische Hochschule Friedensau, Redaktion: Dieter Leutert;
Chronik Friedensau, Von der Klappermühle zur Theologischen Hochschule 1899–1999, Johannes Hartlapp, Redaktionelle Bearbeitung Renate Poller;
B. Oestreich, H. Rolly, W. Kabus (Hg.), Glaube und Zukunftsgestaltung. Festschrift zum Hundertjährigen Bestehen der Theologischen Hochschule Friedensau;
Festschrift Marienhöhe. 75 Jahre 1999. Schulzentrum Seminar Marienhöhe;

Dr. Daniel Heinz (Red.), Adventisten machen Schule – 50 Jahre Seminar Schloss Bogenhofen 1949–1999 (Manfred Bärenfänger) S. 281

Jahrbuch für evangelikale Theologie (JETH), 12. Jg. 1998 und 13. Jg. 1999 (Manfred Bärenfänger) S. 284

Peter Schmidtsiefer, Kirche und Gesellschaft im Wilhelminischen Kaiserreich. Eine Analyse der Zeitschrift „Licht und Leben“ (1889–1914) (Manfred Bärenfänger)..... S. 286

Thomas Leßmann, Verantwortete Gnade. Auswertung pastoralen Dienstes in einer kleiner werdenden Kirche (Manfred Bärenfänger) S. 287

Hanspeter Jecker, Ketzer – Rebellen – Heilige. Das Basler Täuferum von 1580–1700 (Erich Geldbach) S. 288

Hans-Georg Tanneberger, Die Vorstellung der Täufer von der Rechtfertigung des Menschen (Erich Geldbach) S. 291

Manfred Büttner/Frank Richter (Hg.), Beziehungen zwischen Religion (Geisteshaltung) und wissenschaftlicher Umwelt (Theologie, Naturwissenschaft und Musikwissenschaft) (Reinhard Henkel).....	S. 293
---	--------

August Jung, Als die Väter noch Freunde waren: Aus der Geschichte der freikirchlichen Bewegung (Stephan Holthaus).....	S. 294
--	--------

Klaus J. Hoffmann, Der Geist und das Wasser. Ein Gesprächsbeitrag über die Geistestaupe und ihr Verhältnis zur Wassertaupe in der Bibel und im deutschen Protestantismus (Wolfgang Müller).....	S. 296
---	--------

Günter Wiese/Heinrich Löwen (Hg.), Sie folgten Jesus nach. Lebensbilder, die Mut machen (Ulrike Schuler).....	S. 298
---	--------

Hans-Jürgen Goertz, Konrad Grebel. Kritiker des frommen Scheins 1498–1526. Eine biographische Skizze (Andrea Strübind)	S. 298
--	--------

Helga Hiller, Ökumene der Frauen. Anfänge und frühe Geschichte der Weltgebetstagsbewegung in den USA, weltweit und in Deutschland (Karl Heinz Voigt)	S. 303
--	--------

Walter Persson, In Freiheit und Einheit. Die Geschichte des Internationalen Bundes Freier evangelischer Gemeinden (Karl Heinz Voigt).....	S. 305
---	--------

Derek J. Tidball, Reizwort Evangelikal. Entwicklung einer Frömmigkeitsbewegung (Karl Heinz Voigt)	S. 309
---	--------

George Raymond Beasley-Murray, Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart (Ankündigung)	S. 311
--	--------

Bibliographie 1998 zur Geschichte der Freikirchen	S. 312
--	---------------

Autorinnen- und Autorenverzeichnis..... S. 345

Vereinsmitteilungen S. 350

Anschriften der Verfasserinnen und Verfasser..... S. 353

Zu diesem Heft

Das vorliegende Jahrbuch des Vereins zur Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie (VEfGT) gibt Rechenschaft von den wissenschaftlichen Symposien, die der Verein im Frühjahr und Herbst 1999 durchgeführt hat.

Die Frühjahrstagung widmete sich schwerpunktmäßig dem Problemfeld Heiligungsbewegung und Heiligungskirchen. Stefan Holthaus, Giesen, hielt dazu eine Bibelarbeit, die wegen ihrer weiter ausgreifenden Art hier zum Abdruck kommt. Ferner sind die beiden Referate von E. Bewernick und E. Geldbach aufgenommen. Sie geben Einblicke in Entwicklungen der Heiligungsbewegung im 19. Jahrhundert, die zur Bildung von selbständigen Denominationen führten. Die interessanten Ausführungen von Reinhard Henkel zur räumlichen Verteilung der Freikirchen eröffnen einen neuen Aspekt der „Religionsgeographie“.

Das Herbstsymposium im schön gelegenen mennonitischen Ausbildungszentrum Bienenberg bei Basel war, schon wegen der Lage des Tagungsortes, der Bedeutung Basels für das täuferische und erweckliche Christentum gewidmet, doch wurden die Teilnehmenden auch mit Ökolumpad, den Liedern der Täufer und theoretischen Modellen auf der Suche nach Identität vertraut gemacht. Eine eindrucksvolle Exkursion, die fachkundig von Dr. Jecker begleitet wurde, wird für alle, die teilgenommen haben, in lebhafter Erinnerung bleiben. Für die Leser unseres Jahrbuches gibt der Bericht einen Eindruck wieder. Die Predigt von Heike Geist wurde zum Abschluß der Tagung gehalten.

Die Anfänge der VEF, die als erster ökumenischer Zusammenschluß von unterschiedlichen und organisatorisch getrennt bleibenden Kirchen in Deutschland gesehen werden muss, werden von Karl-Heinz Voigt in das Bild der sich organisierenden großen Ökumene eingezeichnet, während der freikirchliche Referent in der Ökumenischen Centrale, Klaus Peter Voß (BFeG), die neue Präambel der VEF vorstellt, die weitreichende Implikationen haben kann.

Wie immer folgen Forschungsberichte, diesmal zur baptistischen Diakonie von Astrid Giebel (Dozentin für Diakoniewissenschaft am Theologischen Seminar in Elstal, BEFG) und zu den Anfängen freikirchlicher Bewegungen im Bergischen Land von Pastor August Jung (BFeG).

Bestimmt werden viele Leserinnen und Leser die Informationen zu den Bibliotheken und Archiven einzelner Freikirchen als Gewinn betrachten. Eine größere Zahl von Neuerscheinungen auf dem Büchermarkt sollen der

Orientierung und dem Kaufinteresse unserer Leserinnen und Leser dienen. Wie immer hat Dr. Meyer eine einschlägige Bibliographie der Mitglieder des Vereins beige-steuert.

Allen, die zum vorliegenden Heft beigetragen haben, möchte ich einen herzlichen Dank aussprechen. Dieser Dank gebührt auch Astrid Nachtigall, die in diesem Jahr zum ersten Mal das Layout des Jahrbuches übernommen hat. Es ist meine Hoffnung, dass die Mitglieder des Vereins und alle Leserinnen und Leser meinen Eindruck teilen, dass das Jahrbuch zu einer abwechslungsreichen und informativen Lektüre reizt.

Bochum, im Oktober 1999

Erich Geldbach

Einheit und Heiligung am Beispiel der Gemeinden Gottes

Vorausbemerkungen

Zur Gemeinde Gottes

Die Gemeinde Gottes, um die es im folgenden gehen soll, nennt sich in Deutschland seit einigen Jahren *Freikirchlicher Bund der Gemeinde Gottes* (FBGG). Sie ist nicht zu verwechseln mit der *Pfingstkirche* gleichen Namens (differierende Lehren, keine gemeinsame Geschichte). Sie ist auch nicht verbunden mit einigen *Gemeindegruppen*, die aus der gleichen geschichtlichen Entwicklung kommen, aber sich seit Jahrzehnten bewusst abgesondert haben (eng konservativ bestimmt) oder die Verbindung nie wollten (eng russlanddeutsch geprägt).

Gemeinde Gottes unserer Prägung ist am besten mit zwei Orten zu bestimmen: „Anderson“ (USA): Zentrale für die Gemeinden in den Vereinigten Staaten und „Fritzlar“ (D): Sitz des Missionswerk der Gemeinde Gottes e.V. (MW) als juristische Person, Standort der Christlichen Bildungsstätte Fritzlar (CBF) als Bibelschule, Geschäftsstelle des Kinderhilfswerk Bergen (KHW) für Sozialdienst und Mission in der Dritte Welt sowie der Kapelle einer Gemeinde.

Der FBGG hat einen Status bei der Deutschen Evangelischen Allianz (DEA; Mitgliedschaft auch im Ring Missionarischer Jugendbewegungen, RMJ) und den Gaststatus in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen.

Die Ortsgemeinden treten auf als „Evangelische Freikirche“ oder als „evangelisch freikirchlich“ (je nach Ortssituation, Selbstverständnis).

Die Gemeinde Gottes ist als eine kleine Bewegung um 1880 in den USA entstanden und hat sich in mehr als 80 Ländern der Erde ausgebreitet. Ihre größte zahlenmäßige Entwicklung erfolgte in Nordamerika und verschiedenen Regionen Afrikas und Asiens.

Zu meiner Person

Ich bin seit rund 40 Jahre in der Gemeinde Gottes (vorher aus dem Pietismus, zum Teil bei den Baptisten), 30 Jahre im Dienst (Gemeinden, Bibelschule), 20 Jahre lang vermehrt im Einsatz in der Dritten Welt (Kontakte weltweit, auch interkonfessionell).

Mein Lehrdienst und viele Erfahrungen geben mir das Recht, zugleich engagiert und distanziert über das *Einheits- und Heiligungsverständnis* der Gemeinde Gottes nachzudenken.

Auf den Punkt gebracht lässt sich das so formulieren: Ich trage am Erbe der „Pioniere“ und trage das Erbe unser „Väter“ mit!

Zu den nachfolgend beschriebenen Veränderungen konnte ich neben anderen meinen Beitrag leisten.

Zum Thema

Eigentlich zerfällt das mir gestellte Thema in die für unsere Benennung geradezu existenziellen Fragen zum Einheits- und dem Heiligungsverständnis. Aber gerade deshalb muss diesen beiden Feldern ein weiteres vorgelagert werden. Es ist das Selbstverständnis, mit dem die Gemeinde Gottes antrat, um Einheit und Heiligung engagiert und detailliert zu praktizieren und zu proklamieren. Deshalb soll es im ersten Teil darum gehen, den Hintergrund zur Zeit ihrer Entstehung wenigstens punktuell zu beleuchten. Daraus ergeben sich die folgenden drei Unterteilungen:

1. Das *Selbstverständnis* und die historische Entwicklung in der Gemeinde Gottes
2. Das *Einheitsverständnis* und die praktische Entwicklung in der Gemeinde Gottes
3. Das *Heiligungsverständnis* und die theologische Umorientierung in der Gemeinde Gottes

1. Das Selbstverständnis und die historische Entwicklung der Gemeinde Gottes

Die *Eigenheiten* und das *Sondergut* einer Denomination und Konfession werden im Grunde (nur) verständlich auf dem Hintergrund ihrer Herkunft und ihres Anliegens. So muss auch die Gemeinde Gottes unter der Fragestellung nach ihrem Einheits- und Heiligungsverständnis gesehen und bewertet werden.

a) Die Vorgeschichte

Es kann hier nun nicht darum gehen, eine historische Abhandlung mit allen Detailangaben zur Gesamtentwicklung zusammenzustellen, sondern es soll nur die Ausgangssituation aufgezeigt werden, wie sie zum Ende des

19. Jahrhunderts in Nordamerika bestand. Dafür können zwei Begriffe helfen, unter denen sich der Zustand innerhalb der verschiedenen kirchlichen Gruppierungen zusammenfassen läßt: „Konfessionalismus“ (Verkirchlichung) und „Sektenwesen“ (Kirchenspaltungen). Man glaubte, den Missionsauftrag zu erfüllen, indem man die eigenen Mitgliederzahlen zum Teil auf Kosten anderer Benennungen zu vermehren suchte. Generell stand diesem Zustand die Heiligungsbewegung entgegen, die gegen verschiedene Formen der geistlichen Verflachung auftrat und viele (namhafte) Vertreter der einzelnen Benennungen ansprach und in sich aufnahm. Sie alle aber wollten mehr die geistliche Oberflächlichkeit bekämpfen und hatten kaum eine Intension, auch der gemeindlichen Zersplitterung entgegenzuwirken.

Die Heiligungsbewegung war eine wenig koordinierte Strömung, die sich hauptsächlich zum Ziel gesetzt hatte, gravierende Mißstände abzustellen. Es kam zu einem lockeren Zusammenschluss als „National Association für the Promotion of Holiness (Landesvereinigung zur Förderung der Heiligkeit) 1867 in Vineland, New Jersey. Heiligungskonferenzen wurden organisiert und Literatur wurde verbreitet. Die leitenden Persönlichkeiten achteten aber streng darauf, das konfessionelle System nicht zu stören. Das Problem der Uneinigkeit und des Konkurrenzdenkens wurde also nicht angegangen, sondern eher verfestigt.

b) Die Reaktion

Viele der frühen Vertreter der Gemeinde Gottes standen mit der Heiligungsbewegung in Verbindung. Die Betonung des verbindlichen und *geheiligten Lebens* zog sie an. Es gab aber auch bestimmte Dinge, mit denen sie sich nicht abfinden wollten. Besonders war das die (nach ihrer Einsicht) nicht bibelgemäße Lehre und Praxis zur Gemeindemitgliedschaft. Dagegen setzten sie ihr *neutestamentliches Gemeindeverständnis*.

Es ging den ersten Repräsentanten und Förderern um Rückbesinnung auf die Maßstäbe des Neuen Testaments als ein (wie sie es nannten) „Zurück zur Bibel“ (Einheit der Christenheit, Heiligung der Christen). Von diesem Ansatz her verstanden sie sich als die von Gott gebrauchten Personen für eine „Reformationsbewegung der Gemeinde Gottes“ (keinen neue Konfession, sondern eine Erneuerungsbewegung zur Überwindung des Konfessionalismus).

Tatsächlich gibt es zahlreiche Texte, die *Einheit* benennen und zu ihrer Verwirklichung auffordern.

Nicht alle Texte zur *Heiligung* stützen aber das Heiligungsverständnis der Gemeinde Gottes in der ursprünglichen theologischen Fassung. Für beide (biblische) „Wahrheiten“ wurden eine Reihe von Stellen aufgelistet.

Die „biblische Begründung“ zur *Einheit*:

- Der Aufruf zum Ausgehen und Absondern (2.Ko 6,17)
- Der Herr allein tut zur Gemeinde hinzu (Apg 2,47)
- Das Setzen der Glieder am Leibe als Gottes Sache (1.Ko 12,18)
- Das Gebet Jesu um Einheit und Einssein (Joh 17,21)
- Das Getauftsein durch eine Geist zu einem Leibe (1.Ko 12,13)

Die „biblische Begründung“ zur *Heiligung*:

- Die Heiligung als erklärter Wille Gottes (1.Thess 4,3)
- Der Gott des Friedens heiligt (1.Thess 5,23)
- Die Übergabe des Lebens zum heiligen Opfer (Rö 12,1)
- Die Vollendung der Heiligung (2.Ko 7,1)
- Das Jagen nach der Heiligung (Hebr 12,14)

Es ging also um „Reformation“ des real existierenden Christentums zunächst in den Vereinigten Staaten im Blick auf die konfessionelle Zersplitterung und geistliche Verflachung sowie eine neue Orientierung zur Bibel für Lehre/Theologie und Leben/Praxis.

Gleichzeitig wollte man eine „Bewegung“ sein und keine Kirche/Freikirche. Darum war eine nicht biblische Namensgebung und die trennende Mitgliedschaft zu vermeiden.

c) Die Abläufe

Die Methode, um diese (reformatorischen) Einsichten auszubreiten, war eine zum Teil recht aggressive Verkündigung und direkte Aufklärung. So gab es Fälle, in denen die Vertreter der Gemeinde Gottes in die Gottesdienste anderer Gruppierungen gingen und die Gläubigen direkt aufforderten, ihre „konfessionellen Zäune“ ausubrechen oder sie zu überwinden. Das brachte ihnen den Ruf von „come-outers“ ein.

Andererseits hatten diese Männer aber eine sehr gesunde Vorstellung über das Ziel solch einer Erneuerung der Christenheit. So wollten sie keine Weltkirche durch Einigung auf den kleinstmöglichen Nenner für Lehre und Leben. Für sie war vielmehr klar, dass zur weltweiten Einheit der

Christen (Gemeinde Gottes) die folgenden Voraussetzungen erfüllt sein müßten:

- persönliche Heilserfahrung des einzelnen Gläubigen
- offen sein für die ganze, erkannte Wahrheit der Schrift
- geheiligt Leben durch die Gnade Gottes und Wirksamkeit des Heiligen Geistes

Daraus ergaben sich zwei markante Aussagen: „Wir reichen allen Blutgewaschenen die Bruderhand“ (Einheit wiederherstellen). „Es soll eine Herde und ein Hirte werden“ (Gemeinde Gottes und nichts anderes).

2. Das Einheitsverständnis und die praktische Entwicklung in der Gemeinde Gottes

Hier kann nicht die weltweite Situation in den einzelnen Ländern beschrieben werden, sondern es soll nur um die regionale Entwicklung in Deutschland gehen.

a) Die Einsichten

Besonders seit dem Ende der 80er Jahre kam es zu einer pragmatischen Umorientierung. Im nachhinein kann man sie in zwei Stufen unterteilen, wobei die Entwicklung keineswegs gleichförmig und manchmal sehr spannungsvoll verlief.

Die erste Stufe war die Einsicht, dass *keine* „Reformation“ stattgefunden hatte, die Gemeinde Gottes aber eine „Bewegung“ sein und bleiben sollte und *keine* „Freikirche“ war, sondern sich aus „freikirchliche Gemeinden“ zusammensetzte.

Die zweite Stufe bestand in der Feststellung, dass sie auch *keine* „Bewegung“ mehr war und mit ihrem Beitrag als Gemeinde Gottes *keinen* „Separatweg“ gehen dürfe, sondern „auf dem Weg“ mit anderen Kirchen und Freikirchen ihren Platz einzunehmen hätte.

b) Die Veränderungen

Der heutige Stand kann so zusammengefasst werden: *Die Einheit der Gläubigen besteht in Christus!* Wir möchten darum einfach unseren *Beitrag zur Einigkeit der Christen leisten*. Dabei halten wir an den erkannten biblischen Wahrheiten und geistlichen Erkenntnisse fest, ohne dass

wir durch „Lehrmeinungen“ und „Unterscheidungslehren“ andere ausgrenzen oder uns gegen sie abkapseln.

In der Gemeinde Gottes gibt es kein *Glaubensbekenntnis*. Als Grundlage des Glaubens gilt die ganze Schrift, aber sie steht zur *Glaubensbasis* der DEA und dem *Apostolische Glaubensbekenntnis* als Orientierung.

Wenn darüber hinaus nach „*Unterscheidungslehren*“ gefragt wird, können sie stichwortartig so zusammengefasst werden:

- neutestamentliches Gemeindeverständnis: „Der Herr tat hinzu ... zur Gemeinde“ (Apg 2,47),
- buchstäbliche Fusswaschung: „Wenn ich ... so sollt auch ihr euch untereinander die Füße waschen“ (Joh 13,14f),
- gewünschte Gläubigentaufe: „Denn in ihr wird nicht der Schmutz vom Leibe abgewaschen, sondern wir bitten Gott ...“ (1. Ptr 3,21),
- spekulationsfreie Eschatologie (kein prä- oder postmillenialistisches Lehrgebäude, kein separater Heilsweg für Israel). Die Gemeinde ist weder „Notlösung“ noch „Zwischenlösung“ im Heilsplan und in der Heilsvollendung, sondern die „Fülle,“ (Eph 1,12) und besteht aus „... einem neuen Menschen ...“ (Eph 2,14 ff.), nämlich Juden und Heiden!

Die Mitgliedschaft und die Sonderbenennungen trennen die Christen! Wir verzichten darum weiterhin auf eine formelle Mitgliedschaft, denn *wer zu Christus gehört, der gehört auch zur Gemeinde Gottes*. Jedes zusätzliche „Aufnahmeritual“ entbehrt einer biblischen Grundlage.

Außerdem halten wir an der Bezeichnung „Gemeinde Gottes“ fest, weil sie die neutestamentliche Namensgebung ist. Andere Benennungen führen unnötigerweise dazu, dass man sich als Christ von anderen Mitchristen separiert.

Für die *praktische Seite* in den Gemeinden Gottes bedeutet das:

- persönliches Zeugnis und zeugnishafter Lebensstil reichen aus für die „Gliedschaft“,
- keine Mitgliedslisten,
- keine besonderer Mitgliedsstatus,
- ortsgebundene Gemeindeordnung aufgrund spezieller Bedürfnisse,
- verbindliche Teilnahme am Gemeindeleben ohne Einschränkung.

3. Das Heiligungsverständnis und die theologische Umorientierung in der Gemeinde Gottes

Das Heiligungsverständnis in der Gemeinde Gottes wurde durch zwei Impulse bestimmt:

Heiligungsbewegung (kirchengeschichtlich): Die Gemeinde Gottes ist ein „Kind der Heiligungsbewegung“ (wie auch andere, z.B. Die Kirche des Nazareners, Pfingstkirchen ...)

John Wesley (theologisch): Die Gemeinde Gottes übernahm seine „Zwei Stufen Lehre“ (wie die Kirchen oben, die Heilsarmee sowie die Erweckungs- und Evangelisationsbewegung ...) Die Suche nach der „Heiligungserfahrung“ (zweite Erfahrung, höhere Stufe) war die Suche nach einer Antwort auf die offenbaren Defizite vieler Christen in ihrem Glaubensleben und in ihrer Dienstbereitschaft!

An dieser Stelle ist es unerlässlich, dass wir einen kurzen Blick auf die Heiligungsbewegung werden, die ja ein Ausgangspunkt für das Werden der Gemeinde Gottes darstellte. Danach ist auch die Lehrbildung bei John Wesley knapp in Augenschein zu nehmen.

a) Die Heiligung in der Heiligungsbewegung

(hier nur 2.Hälfte des 19. Jahrhunderts: von USA ausgehend über GB nach D). Sie stellte kein theologisch geschlossenes Bild dar. Allerdings lassen sich zwei Hauptrichtungen feststellen, deren lehrhaften Aussagen für unser Thema bemerkenswert sind.

Die „*Gemeinschaftsbewegung*“ (speziell):

In sich ist jeder Christ ein Glied der sündigen Menschheit und zur Sünde geneigt. Nur durch die Einpflanzung in das Gestorbensein und die Auferstehung Jesu Christi kann er heilig sein und bleiben. Losgelöst von Christus ist er sündig und hat Sünde. Man betonte die *Rechtfertigung* als Beginn des Neuen Lebens und die Heiligung als rechten Wandel im Neuen Leben.

Die „*Heiligungsbewegung*“ (generell):

Nach der Gnade der Rechtfertigung braucht der Christ eine „zweite Gnade“, um die gottgewollte Heiligung zu erfahren. Manche betonten in dem Zusammenhang, dass man so eine sündenfreie Vollkommenheit erleben könne. Damit stand schon der Reizbegriff *Perfektionismus* im Raum. So war auch vorgegeben, dass die Heiligungsbewegung dieser Prägung die

Verbindung zwischen dem *Methodismus* und der *Pfingstbewegung* bildete.

b) *Die Heiligung bei John Wesley (1703–91)*

Konkret geht es hier um zwei Entwicklungen:

Die *Heiligung in der methodistischen „Erweckungs- und Evangelisationsbewegung“*: Wesley vertrat ein in sich geschlossenes, „geistliches Dreieck“, das aus *Buße, Glaube, Heiligung* bestand. Das Heiligungsverständnis erhielt einen ganz neuen Akzent. Er verkündigte sie als „punktuelle Erfahrung“, die nach der Bekehrung/Wiedergeburt zu suchen sei. Das eigentlich andere war aber bei ihm, dass er diese Erfahrung als „Erfülltwerden mit der wahren und göttlichen Liebe“ verband, um so den Stand der gottgewollten *Vollkommenheit* zu erreichen.

Anmerkung: Wesley war in der praktischen Theologie viel stärker als in der systematischen Theologie. Darum blieb er in den dogmatischen Aussagen recht undeutlich und interpretierbar. Generell ist zu beobachten, dass nur wenige begabte Evangelisten (Pragmatiker) auch gute Lehrer (Analytiker, Systematiker) sind.

Die *Heiligung im späteren „Methodismus“*: Die Lehre Wesleys, besser sein Lehransatz, wurde von den nachfolgenden Persönlichkeiten spezifiziert und in verschiedenen Begriffen verdichtet: „zweiter Segen“, „höheres Leben“, „Geistestaufe“ (so bei Finney, Boardman, Paul u.a.). Damit war der Grund für eine Heiligungslehre geschaffen, die vor allem eine *zweite Erfahrung* proklamierte. Aus einer persönlichen Erfahrung entwickelte sich also ein theologisches Lehrkonzept, das in der Verkündigung und Belehrung stark herausgestellt wurde.

c) *Das spezifizierte Heiligungsverständnis in der frühen Gemeinde Gottes*

Es scheint mir, dass unsere „Pioniere“ die Frage nach dem Wesen und der Wirksamkeit der Heiligung besonders intensiv durchdachten um aus der christlichen Verflachung in die geistliche Tiefe zu finden. Auf der Basis der schon vorhandenen Lehrmeinungen kamen sie zu einer recht detaillierten Lehre.

Sicher gab es auch eine „Streuung“ in der Lehre und Belehrung, aber es setzte sich in der ersten Hälfte des Bestehens der Gemeinde Gottes doch eine „Wahrheit“ durch: Neben den schon aufgeführten Texten kamen die Berichte der Apg als Beweisstellen hinzu, die alle irgendwie den (gesonderten) Empfang des heiligen Geistes von Gläubigen (scheinbar) leh-

ren (Apg 1,8: „... werdet die Kraft des heiligen Geistes empfangen“; Apg 2,4: „... wurden alle vom heiligen Geist erfüllt“; Apg 8,17: „... legten die Hände auf sie, und sie empfingen den heiligen Geist“; Apg 10,44: „... fiel der heilige Geist auf alle, die dem Wort zuhörten“; Apg 19,6: „... Paulus die Hände auf sie legte, kam der heilige Geist auf sie.“)

Damit schien klar zu sein, dass der Christ eine weitere/zweite Erfahrung braucht, um die besondere Kraft des Geistes und ganze Fülle der Gnade in Anspruch nehmen zu können. So entstand ein ganz eigener Inhalt zu schon lange vorhandenen Vorstellungen. Es war die Lehre vom „*zweiten Gnadenwerk*“. Sie besagt: Mit der *Bekehrung* und durch die Rechtfertigung und Wiedergeburt erlangt der Mensch Vergebung und wird zum Kind Gottes.

Dabei führt die *Rechtfertigung* zur Erlösung von der Schuld der Sünde und die *Wiedergeburt* zur Erlösung von der Macht der Sünde. Der Gläubige besitzt auch bereits „in gewisser Weise“ den Heiligen Geist, denn wer wiedergeboren ist, der kann die menschliche „Verderbtheit“ (Erbsünde, Erbübel) durch die Kraft des Heiligen Geistes unterdrücken. Damit ist der Mensch durch seine *Bekehrung* zu Christus, dem Retter und Herrn, von der Schuld seines bisherigen Lebens erlöst.

Mit der *Geistestaufe* („Fülle des Geistes“) und der direkt damit verbundenen *Heiligungserfahrung* („völlige Heiligung“) hat Gott dem Gläubigen aber ein „*zweites Gnadenwerk*“ („zweite Reinigung“) zgedacht, wodurch die Heiligung nach Gottes Willen und Plan erst wirklich erfüllt werden kann. Es geschieht dabei die *Reinigung des Herzens* als die komplette Befreiung vom Hang zur Sünde („Ausrottung der Erbsünde“).

Manchmal wurde die Illustration vom Baum und Baumstumpf benutzt (Baum ist eigene Schuld/persönliche Sünde, Stumpf ist moralische Verderbtheit/latente Hang zum Sündigen). Bei der Bekehrung wird der Baum der Sünde abgesägt. Bei der Heiligung wird dann auch der Baumstumpf als Ursache des Sündigens ausgerottet.

Wenn nun auch dieser sündige Defekt behoben ist, dann ist der Gläubige vor Gott „völlig geheiligt“. Allerdings schließt das eine beständige, vom Gläubigen selbst zu vollziehende „Heiligung des Lebens“ nicht aus.

Zusammenfassung:

Der Gläubige (bekehrt, gerechtfertigt, wiedergeboren) braucht zur geistlichen Komplettierung und völligen Heiligung eine zweite Erfahrung (zweites Gnadenwerk). In dieser Veränderung, die zu erbitten ist, und für die

man sich völlig hingeben muss, bekommt man einerseits die Geistesfülle (Kraft) und gleichzeitig die Heiligung (Reinigung). Obwohl diese Lehre recht kompliziert erscheint, wurden aber andererseits in der Gemeinde Gottes Extreme vermieden:

– *Kein Verlust der Fähigkeit zur Sünde (Versuchbarkeit von aussen bleibt).*

– *Charakterschwächen bleiben zunächst erhalten (Heiligung des Lebens bleibt ein Prozess).*

– *Erfahrung der Heiligung ist individuell (jeder erfährt sie mit oder ohne besondere Erlebnisse/Gefühle).*

– *Heiligung und Geistestaupe werden nicht durch Geistesgaben bestätigt (schon gar nicht durch das Phänomen der sog. Zungenrede).*

– *Taupe und Geisteserfahrung stehen nicht ursächlich zusammen (Taufe als symbolhafter Gehorsamsakt und nicht als sakramentales Element).*

Mit diesen Positionen hielt man eine gesunde Distanz zu manchen Lehren und Praktiken damals wie heute.

d) Die derzeitige Lehrausrichtung zur Heiligung in der Gemeinde Gottes

Die Heiligkeit ist in Christus gegeben, und die Heiligung ist an Christus gebunden. „Heilige“ ist Synonym für Gläubige (vergleiche die Anrede der Adressaten in den meisten Paulusbriefen und die neutestamentlichen Lehraussagen)! Das bedeutet: Alles, was ein Christ ist, das ist er in Christus und durch Christus!

Die Schrift unterscheidet in der Summe ihrer Aussagen eine *punktueller Heiligung* (Heilserfahrung), eine *kontinuierliche Heiligung* (Heilsverpflichtung), und eine *sukzessive Heiligung* (Heilsvertiefung). Daraus folgt der Aufruf und Auftrag: Werdet als Christen immer mehr das, was ihr *durch* und *in* Christus bereits seid!

So hat sich seit den 60er Jahren die Auffassung durchgesetzt: Die Lehre von einer wie auch immer definierten „zweiten Erfahrung“ und einem „zwei Stufen Christsein“ ist exegetisch nicht haltbar und theologisch unkorrekt. Darum ist sie auch lehrmäßig irreführend und seelsorgerlich bedenklich!

Wir predigen und lehren Heiligung, aber nicht in Verbindung mit einer speziellen Erfahrung als besondere Geistestaupe und zweites Gnadenwerk. Damit wird aber keineswegs verneint, dass es Erfahrungen mit dem Heiligen Geist auf dem Wege der Heiligung und Zurüstung gibt (Hingabe des

Lebens, Kraft zum Dienst ...). Allerdings sollte man keine individuellen Erlebnisse, wie lebensprägend sie auch immer sein mögen, zur Grundlage einer generellen Lehraussage machen.

Dies gilt (nach meiner Überzeugung) auch für die Erfahrungsberichte in der Apostelgeschichte, die sich aus Grenzbereichen und Übergangssituationen ergaben. Eine Lehre kann nur dann als biblisch/neutestamentlich abgesichert gelten, wenn sie entweder in den Geschichtsbüchern (Evangelien, Apostelgeschichte) aus einem Lehrtext klar zu erkennen ist, oder wenn sie in den Lehrbüchern (Briefen) formuliert/bestätigt wird. Auf die Lehre vom „zweiten Gnadenwerk“ angewandt bedeutet dies: Die Berichte in der Apostelgeschichte taugen nicht als Beweistexte. In den Lehrtexten der Briefe findet sich keine Zweistufenlehre! Eine nähere Begründung dieses Standpunktes setzt eine gründliche Exegese der angegebenen und weiterer Bibeltexte voraus. Das aber würde den Rahmen meiner Aufgabenstellung zu sehr ausweiten.

Die Gemeinde Gottes als *Freikirchlichen Bund der Gemeinde Gottes* hat sich lehrmässig kontinuierlich und konsequent im Heiligungsverständnis korrigiert und Heiligung neu interpretiert. Sie ist in biblischer und geistlicher Verantwortlichkeit bemüht, in Theologie und Praxis die Heiligkeit in Christus zu verkündigen und die Heiligung durch ihn zu vollenden (2. Kor 7,1).

Biblisch-Theologische Aspekte zum Thema „Heiligung“¹

I. Vorbemerkungen

Welche Freikirche kann eigentlich das Thema „Heiligung“ für sich beanspruchen? Gibt es eine Gruppierung unter uns, die dieses Thema als integralen Bestandteil ihrer theologischen Identität für sich reservieren würde?

Natürlich werden die Methodisten laut „Wir!“ rufen, denn spätestens seit John Wesleys Beitrag „Plain Account on Christian Perfection“ aus dem Jahre 1767 reklamieren sie dieses Thema für sich und ihre Freikirche. Ohne Frage haben sie das Thema Heiligung von Anfang an stark betont. Protest höre ich jedoch aus den Kreisen der hier anwesenden Vertreter der Heilsarmee und der Gemeinde Gottes, die ja als direkte ekklesiologische Früchte der Heiligungsbewegung² gelten und daher auch ihre Ansprüche auf unser Thema einfordern. Gleiches gilt für einige Vertreter der deutschen Pfingstbewegung, denn am Anfang der Debatte um die „Mülheimer“ ging es ja um die Lehre vom „reinen Herzen“ eines Jonathan Paul.³ Nicht vergessen werden darf jedoch die Brüderbewegung, an deren Anfang die Debatten um die Heiligungstheorien von J.A. von Poseck standen.⁴ Und wenn wir genauer hinschauen, so könnten wir auch bei fast allen anderen Freikirchen das Thema Heiligung als integraler Bestandteil ihrer Theologie und Frömmigkeit entdecken.

¹ Gedanken anlässlich einer Morgenandacht auf der Tagung des Vereins zur Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie über „Heiligungsbewegungen“ in Hattingen am 23.4.1999, für die Drucklegung überarbeitet und mit Anmerkungen aus der Sicht des Kirchenhistorikers versehen.

² Zur Heiligungsbewegung vgl. den Forschungsbericht von Stephan Holthaus, „Heil, Heilung, Heiligung – Zur Geschichte der deutschen Heiligungsbewegung (1875–1909)“, *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 11 (1997), 142–174. Das Standardwerk über die amerikanische Heiligungsbewegung ist Melvin Easterday Dieter, *The Holiness Revival Of The Nineteenth Century*, Studies in Evangelicalism 1, Metuchen: Scarecrow Press, 1980.

³ Vgl. hierzu den vierten Absatz der Berliner Erklärung aus dem Jahre 1909, der sich ausführlich mit dem Perfektionismus von Jonathan Paul beschäftigt.

⁴ Vgl. August Jung, *Als die Väter noch Freunde waren: Aus der Geschichte der freikirchlichen Bewegung*, Wuppertal R. Brockhaus, 1999, S. 43–49, 121–125.

Die Heiligung aus dem Glauben gehört daher nicht einer Freikirche allein, sondern ist Proprium aller Freikirchen. Betonten die Reformationskirchen stark die Rechtfertigung, trat in den Freikirchen häufig das Thema Heiligung in den Mittelpunkt. Und das nicht von ungefähr, kritisierte man doch häufig die laxen Lebenshaltung vieler landeskirchlicher Christen und sah sich in der von Gott gegebenen Verantwortung, das wahre christliche Leben in Hingabe und Heiligung zu verwirklichen. Der Austritt aus der verweltlichten Kirche hing häufig mit einer sensiblen Überzeugung von der Heiligung des Gläubigen zusammen, die im Kontrast zu den Realitäten der damals schon aus der Sicht der Freikirchler verweltlichten Landeskirchen stand.

Die protestantische Theologie hat demgegenüber – insbesondere in unserem Jahrhundert – keine rechte Freude am Thema Heiligung gefunden. Ob Barth, Bultmann oder neuere Ansätze: die Rechtfertigung wird von allen betont, die Lebensäußerung des neuen Menschen wird dagegen an den Rand gedrängt. Wichtiger ist allen die Tat Gottes am Menschen, der sein Leben lang Sünder bleibt. So stand man nicht nur in diesem Jahrhundert im Protestantismus in der Gefahr, die Werke des Heils an den Rand zu drängen und damit die Rechtfertigung zuungunsten der Heiligung zu betonen.

Dieser Einseitigkeit wollte die Heiligungsbewegung begegnen. Auf dem Hintergrund einer säkularisierten Gesellschaft am Ausgang des 19. Jahrhunderts mit einem starken Rückgang des Gottesdienstbesuches und mit erheblichen sozialen Spannungen bewirkte die Botschaft von der Hingabe und dem „höheren christlichen Leben“ eine Neubelebung evangelischer Gemeinden. Sie kann deshalb als eine Erweckungsbewegung innerhalb des Protestantismus gelten. Sie wirkte insbesondere innerhalb der deutschen Gemeinschaftsbewegung und der Freikirchen.⁵

⁵ Vgl. zur deutschen Heiligungsbewegung die kontroverse Diskussion der damaligen Zeit: P. Fleisch, *Zur Geschichte der Heiligungsbewegung. Erstes Heft: Die Heiligungsbewegung von Wesley bis Boardman*, Leipzig: Wallmann, 1910. Der zweite Band liegt nur als unveröffentlichtes Manuskript vor. Vgl. auch Paul Fleisch, „Die Heiligungslehre der Oxford Bewegung“, *Neue kirchliche Zeitschrift*, 35 (1924), S. 49-87; ders., „Die Entstehung der deutschen Heiligungsbewegung vor 50 Jahren“, *Neue Kirchliche Zeitschrift*, 38 (1927), S. 663-702; L. Schmieder, *Geisttaufe: Ein Beitrag zur neueren Glaubensgeschichte*, Paderborner Theologische Studien 13, Paderborn: Schöningh, 1982; W. Hadorn, *Die Heiligung mit besonderer Berücksichtigung der Heiligungsbewegung und ihrer Geschichte bis in die Gegenwart*, 2. Aufl. Neukirchen: Erziehungsverein, o. J. ca. 1914 (1902); P. Gennrich, *Wiedergeburt und Heiligung mit Bezug auf die gegenwärtigen Strömungen des religiösen Lebens: Eine dog-*

Aber auch die Heiligungsbewegung stand in der Gefahr, die Heiligung von der Rechtfertigung zu trennen – aus gegenteiligen Motiven. Plötzlich wurde der Wert der Rechtfertigung beschnitten und eingegrenzt. Nur durch einen besonderen zweiten Akt der Heiligung sei das wahre Christenleben zu erreichen. Die Rechtfertigung sei der Anfang, nicht jedoch das Ziel des Christenlebens. Zusätzlich trete die Hingabe des Menschen an ihre Seite.

Die Vertreter der Heiligungsbewegung begründeten ihre Position mit Schriftaussagen. Haben Sie hier recht geurteilt? Dem biblischen Befund wollen wir uns deshalb in dieser Andacht zuwenden.

II. Was ist Heiligung?

Heiligung⁶ ist der erklärte Wille Gottes für uns Christen. Das Anliegen der Heiligungsbewegung ist deshalb gut biblisch. Paulus bringt es in 1Thess 4,3 auf den Punkt: „Dies ist der Wille Gottes, Eure Heiligung.“ Die alttestamentliche Wortbedeutung leitet sich vom Verb „qīdusch“, heiligen oder weihen, ab und steht fast immer im Zusammenhang mit kulturellen Praktiken in Israel. Das sogenannte Heiligkeitgesetz in 3Mo 19–22 steht stellvertretend für viele weitere Anweisungen der Thora über einen

matische Beleuchtung der modernen Gemeinschaftsbewegung in ihrer neuesten Entwicklung, Leipzig: A. Deichert (G. Böhme), 1908; Fr. Winkler, *Robert Pearsall Smith und der Perfektionismus*, Biblische Zeit- und Streitfragen IX,12, Berlin-Lichterfelde: Edwin Runge, 1915; L. Ihmels, „Zur Lehre von der Heiligung bei Theodor Jellinghaus“, *Neue kirchliche Zeitschrift*, 27 (H. 2, 1916), S. 89–128; Ernst Heinatsch, *Die Krisis des Heiligungsbegriffes in der Gemeinschaftsbewegung der Gegenwart (Theodor Jellinghaus): Eine biblisch-dogmatische Studie*, Neumünster: G. Ihloff, o. J. (ca. 1913); Friedrich Reiff/Joh. Hesse, *Die Oxford Bewegung und ihre Bedeutung für unsere Zeit*, Basel: Bahnmaier (C. Detloff), 1875; C. Berndt, *Pearsall Smith und sein Auftreten in Europa: Eine geschichtliche Beleuchtung der sogenannten Oxford Bewegung*, Wolgast: Hugo Reinecke, 1876; W. Baur, *R. Pearsall Smith in Berlin*, 1875; J. Chr. Riegenbach, *Die Heiligung: Was lehrt davon der Heidelberger Katechismus?* Basel: 1875; Birckenstaedt, *Der biblische Kern in der modernen Heiligungsbewegung*, Flensburg: 1901; Kuhn, *Über die christliche Vollkommenheit (Badener Konferenz)*, Basel: 1902; W. Lütgert, *Sündlosigkeit und Vollkommenheit*, Gütersloh: Bertelsmann, 1897; E. Cremer, *Über die christliche Vollkommenheit*, Gütersloh: C. Bertelsmann, 1899; ders., *Das vollkommene gegenwärtige Heil in Christo: Eine Untersuchung zum Dogma der Gemeinschaftsbewegung*, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Gütersloh: C. Bertelsmann, 1915.

⁶ Vgl. zu den dogmatischen Implikationen des Heiligungsverständnis des Diskussionsband von Melvin Dieter u.a., *Five Views on Sanctification*, Grand Rapids: Zondervan, 1987.

von Gott geforderten heiligen Lebensstil des Volkes Gottes. Das neutestamentliche „hagiasmos“ wird dagegen nicht nur für kultische Gegenstände gebraucht, sondern auf den gesamten praktischen Lebenswandel des Christen angewandt.

Die Grundbedeutung dieser Begriffe ist im Alten und Neuen Testament leicht zu erklären. Sie bedeuten zunächst: „Absonderung von der Welt.“ Otto Betz faßt diese Bedeutung zusammen: „Heiligung meint das Handeln, durch das der heilige Gott bestimmte Orte, Zeiten, Gegenstände und vor allem das Volk Israel aus der profanen Welt absondert und seinem eigenen Wesen angleicht.“⁷ So gibt es „heilige Zeiten“ wie den Sabbat, heilige Feier- und Fastentage, heilige Kriege (Jer 6,4; Joel 4,9), heilige Orte (Jerusalem Jes 52,1 die „heilige Stadt“), den heiligen Tempel mit seinen heiligen Gegenständen und dem „Allerheiligsten“, heilige Opferhandlungen, heilige Leviten, Priester, Nasiräer (4Mo 6) und Propheten. Die Heiligkeit des ganzen Volkes Israels sticht dabei besonders heraus (2Mo 19,6). Durch die Heiligung werden Dinge besonders ausgezeichnet und hervorgehoben. Wer sich Gott, dem Heiligen, nahen will, muß sich vorher selbst heiligen und seine Sünden bekennen (Jos 3,5; 2Mo 19,10ff.). Der Exodus gilt dabei als vorbildliches Motiv für die Heiligung Israels (3Mo 22,32f.). Im Neuen Testament tritt die kultische Seite der Heiligung zurück hinter die Reinheit des Herzens durch das einmalige Opfer Jesu Christi. Aber auch hier gehört die Absonderung von der Welt als integraler Bestandteil zur Existenz des Christen.

In der Wortbedeutung „heilig“ steckt jedoch nicht nur der Gedanke der Absonderung von der profanen Welt, sondern auch die Ausrichtung auf die völlige Indienstellung des Gläubigen für Gott und damit die Umgestaltung in das Wesen Gottes. Dinge und Menschen werden dabei für Gott geheiligt. Was geheiligt wird, geht in den Besitz Gottes über. Deshalb ist alle Heiligung ein Abglanz des Wesens Gottes, dessen Heiligkeit eines seiner wichtigsten Kennzeichen ist (Hos 11,9). In 3Mos 19,2 heißt es in diesem Sinne: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig!“ Israel soll als das auserwählte und hervorgehobene Volk Gottes (das „geheiligte Volk“ 5Mo 7,6) durch seinen heiligen Wandel die Wirklichkeit des einen heili-

⁷ Otto Betz, „Heiligung“, *Das große Bibellexikon*, Bd. 2, Wuppertal/Gießen: Brockhaus/Brunnen, S. 549; vgl. auch Reinhard Frische, „Heiligung, *ELThG*, Bd. 2, Wuppertal: R. Brockhaus, 1993, S. 877-879; John Riches, „Heiligung“, *TRE*, Bd. 14, Berlin: de Gruyter, 1985, S. 718-737.

gen Gottes (Jes 40,25) bezeugen und den widerspiegeln, der sich selbst als der „Heilige Israels“ versteht (Jes 43,3).

In der Heiligung finden wir also den Zweiklang der Absonderung wie auch der Indienststellung. Die neutestamentliche Aussage Jesu über seine Jünger, sie seien nicht „von“, aber „in“ der Welt, findet im Begriff „Heiligung“ seine Entsprechung.

III. Was ist Heiligung nicht?

Leider gibt es in der Geschichte der Kirchen manche Verdrehungen der biblischen Heiligungslehre, denen wir uns kurz zuwenden müssen.

Da ist zunächst die Gesetzlichkeit zu nennen. Gesetzlichkeit ist der menschliche Versuch, um die Gebote Gottes einen zusätzlichen Schutzzaun zu ziehen. Aus Angst vor der Übertretung der Gebote Gottes werden menschliche Zusatzvorschriften geschaffen, die am Ende nichts mehr mit dem göttlichen Gebot zu tun haben. Gesetzliche Heiligung in der Gegenwart äußert sich dabei fast immer in Äußerlichkeiten. Sie versucht sich an einer Normierung bestimmter, oft traditioneller Frömmigkeitsformen. Bestimmte „Heiligungsapostel“ haben in der Gefahr gestanden, zu pharisäischen Gesetzeslehrern zu werden, die biblische Heiligung mit unbiblischer Gesetzlichkeit verwechseln. Sie fordern eine bestimmte Verhaltensnorm, verbieten möglichst alle Freiheiten des Menschen und offerieren dadurch sichere Burgen der totalen Konformität.

Im Gegensatz dazu muß festgehalten werden, daß wahre biblische Heiligung zwar sehr wohl vom Halten des Gesetzes ausgeht, aber jegliche zusätzliche „Überlieferung der Väter“ kategorisch ablehnt. Wir sollen nicht gesetzlicher sein, als es die Heilige Schrift ist. Der Maßstab unseres Heiligungslebens muß die Bibel sein – dahinter kommen wir nicht zurück. Aber alles, was darüber hinausgeht, ist menschliches Beiwerk und darf nicht zur *regula fidei* gemacht werden. Schon an diesem Punkt sind manche Heiligungsprediger gefallen.

Als zweiter Irrweg ist die Leistungsheiligung zu nennen. Bei Vertretern dieses Ansatzes – der häufig in freikirchlichen Kreisen anzutreffen ist – geschieht Rechtfertigung aus Gnade, Heiligung jedoch aus menschlicher Leistung. Man kann hier vielleicht von einer arminianischen Heiligungslehre sprechen.⁸ Der fromme Mensch bemüht sich aus eigener Kraft

⁸ Die Debatte um die Heiligung wird an diesem Punkt in Amerika seit Jahren innerhalb der Evangelikalen geführt. Vertreter einer strengen Heiligungslehre vertreten die „Lordship-Salvation“. Christus ist hier nicht nur Heiland, sondern auch Herr des Le-

um Ansehen bei Gott. Um auf der „Ranking-Liste“ des Himmels möglichst weit oben zu landen, bemüht sich das fromme Ich um gute Werke und um die Gewinnung vieler Seelen für den Heiland. Diese leistungsbezogene Frömmigkeit produziert häufig Frustrationen und Streß, manchmal kann sie sogar zu Erkrankungen führen. Zwar leben Anhänger dieser Überzeugung ein vorbildliches geistliches und ethisches Leben, es bleiben aber genug Gestrandete und Enttäuschte auf der Strecke. Die Motive der Heiligung stimmen häufig nicht. Leistungsheiligung ist keine evangelische Heiligung.

Rechtfertigung und Heiligung werden in der Schrift untrennbar miteinander verbunden (wenn auch nicht miteinander vermischt). Die eine ist ohne die andere nicht zu haben. Wer Heiligung und Rechtfertigung vollständig voneinander trennt, verliert beide Teile und raubt ihnen ihre Bedeutung. Heiligung ist Frucht des Kreuzes. Christus ist die Frucht zur Heiligung. Auch die Heiligung kann der fromme Mensch nicht aus sich selbst produzieren, sie ist sola gratia dei, ebenso wie die Rechtfertigung.

Drittens muß die bekannteste, wenn vielleicht auch seltenste Verirrung einer extremen Heiligungslehre genannt werden, die Lehre von der Sündlosigkeit oder der Perfektionismus. Mit graduellen Abstufungen findet sich der Perfektionismus in der gesamten Kirchengeschichte, auch bei manchen Vertretern der Frühzeit unserer Freikirchen.

Bei dieser Position werden Ziel und Weg der Heiligung miteinander verwechselt. Das Ziel der Heiligung ist die Vervollkommenung des Gläubigen, die Vollendung und Verklärung in das Bild Christi. Das Anziehen dieser Vollkommenheit ist jedoch unsere tägliche Aufgabe und damit die Hauptaufgabe des Christen in dieser Welt. Sie ist in Christus vor Gott schon Wirklichkeit geworden, muß jedoch im Hier und Jetzt stündlich erungen werden. So finden wir im Neuen Testament immer wieder die Spannung zwischen Stellung und Zustand des Christen. In Christus vollkommen und gerecht gesprochen, im Leib jedoch noch ganz Sünder. Der Christ muß nicht mehr sündigen, aber er kann nicht nicht sündigen. Wer meint, er könne schon jetzt die Sünde hinter sich lassen, verneint seine Geschöpflichkeit und die unterschätzt die Auswirkungen der Sünde an unserem Leib. John Wesleys Unterscheidung zwischen „perfect“ und „perfected“ kann hier eine Hilfe sein. Paulus drückt es klassisch aus: „Nicht, daß ich es schon ergriffen habe oder schon vollendet bin; ich jage

bens. Dagegen protestieren andere Evangelikale, die mehr die Gnade der Rechtfertigung betonen.

ihm aber nach, ob ich es auch ergreifen möge, weil ich auch von Christus ergriffen bin“ (Phil 3,12). Hier kommen alle Dimensionen in den Blick: die Heiligung durch Christus als optimistische Zielvorgabe, die Sündhaftigkeit des Gläubigen als Dilemma und die Dynamik eines fortschreitenden Heiligungslebens. Und auch Johannes macht klar, daß der Christ in der Spannung zwischen Sündlosigkeit und Sünde steht (1Joh 1,9–10 zu 3,9).

IV. Wer heiligt wen?

Nur Gott, der dreimal Heilige (Offb 4,8), heiligt. Beim Durchgehen aller Passagen über Heiligung in der Bibel wird dieser Tatbestand überdeutlich. Schon im Alten Testament ist immer Gott das Subjekt der Heiligung, die Priester werden nur als Vermittler eingeschaltet. Gott weiht die Stiftshütte, den Altar, die Priester und gebraucht als menschliche Gehilfen Mose, Aaron und die Priester. Dabei ist die gesamte Trinität bei der Heiligung beteiligt: *Gott, der Vater*, ist es, der heiligt (1Thess 5,23; 3Mose 20,8 „Ich bin der Herr, der Euch heiligt“). Aber auch *Gott der Heilige Geist* ist an der Heiligung beteiligt. Man beachte hier die „Heiligung des Geistes“ in 2Thess 2,13 und 1Petr 1,2.

Auch der *Sohn*, der „Heilige Gottes“ (Joh 17,11; 10,36), heiligt: Joh 17,19: „Ich heilige mich selbst für sie, damit auch sie Geheiligte seien“; Hebr 13,12: „Darum hat auch Jesus, um das Volk durch sein eigenes Blut zu heiligen, außerhalb des Tores gelitten.“ Christus heiligt die Gemeinde (Eph 5,25–27). Man könnte aufgrund dieser Gedanken in aller Vorsicht von einer stellvertretenden Heiligung Jesu für die Gläubigen sprechen. Christus ist dabei Vorbild, Mittler und Ermöglichung der Heiligung. Er wurde selbst von Gott ausgesondert und für uns geheiligt (Joh 10,36). Deshalb ist „Christus uns geworden zur Heiligung“ (1Kor 1,30). Deshalb sind alle Christen durch die Berufung „Heilige“ durch Christus (1Kor 1,2 u.a.). Die nationale Verheißung des Alten Testaments, daß Israel ein heiliges Volk sein werde, geht in neutestamentlicher Zeit in der Gemeinde in Erfüllung (1Petr 2,9).

Zusammenfassend kann festgehalten werden: Gott wirkt in uns nicht nur die Rechtfertigung, sondern durch Vater, Sohn und Heiligen Geist auch die Heiligung. Somit wird deutlich: es gibt keine Selbstheiligung des Menschen. Heiligung ist Gnadenmittel Gottes am Menschen, unverdient und zuvorkommend, nicht Wachstum des frommen Selbstbewußtseins

(Schleiermacher). Christen sind schon Heilige aus Gnaden und sollen dementsprechend in der Heiligung leben.

V. Konsequenzen für heute

1. Aufruf zur Heiligung

Die Propheten des Alten Testaments riefen das Volk in die Heiligung, z.B. Jesaja, Jeremia, Hosea und Amos. Der Ruf in die Heiligung ist heute genauso aktuell wie damals. Angesichts der moralischen und geistlichen Orientierungs- und Christuslosigkeit unserer Tage ist der Ruf in ein geheiliges und gottgewolltes Leben eine der Notwendigkeiten für die Gemeinde Jesu. Die Unterscheidung zwischen heilig und unrein, zwischen den Geboten Gottes und der Gesetzlosigkeit der Menschen ist um des Profils der Kirche Jesu Christi willen von Nöten.

Vielen Menschen der Postmoderne sind heute profane Dinge heilig. Waren es früher der „heilige Krieg“, das „heilige Vaterland“ oder die „heilige Natur“, sind es heute mehr die persönlichen Ikonen im Bereich des materiellen Wohlstandes oder die Stars aus dem Bereich des Entertainment. Hier müssen wir deutlich machen: „heilig“ meint mehr als „wert und teuer“. Heilig bekommt seine Qualität in der Gottesbeziehung!

Auch wenn Gott es ist, der alles in uns wirkt und ohne den wir nicht heilig leben können, sind wir verpflichtet, unseren ganzen Einsatz für das Reich Gottes zu geben. „Sei, was Du bist“ – so könnte die Parole lauten. Gläubige sind „heilig dem Herrn“ und damit ihm ganz verschrieben. Ihr Gottesdienst ist „heilig“, d.h. das ganze Leben paßt sich dem Status in Christus an (Rö 12,1). Nur so ist m. E. die Aussage in Hebr 12,14 zu verstehen: „Jaget nach der Heiligung, ohne die niemand den Herrn sehen wird.“ Als Kraft zur Heiligung ist uns dabei der Heilige Geist gegeben, dem wir Raum geben sollen.

Im Alten Testament mußte das Volk sich heiligen, bevor es vor das Angesicht Gottes treten durfte. Nur Menschen mit „unschuldigen Händen und mit reinem Herz“ (Ps 24,3f.) durften Gott nahen. Wer sich selbst im Licht des heiligen Gottes sah, konnte nur die eigene Unheiligkeit bekennen (Jes 6,1–8). Gerade in unserer Zeit erscheint es notwendig, daß wir neu über die Grenze zwischen heilig und profan nachdenken. Das Gegenteil von heilig ist Gesetzlosigkeit. Die Heiligungsbotschaft ist daher eine wichtige Antwort auf den modernen Säkularismus. Heiligung ist deshalb auch eine ernste Botschaft, denn jede Unheiligkeit des Menschen zieht Konsequenzen nach sich.

2. Heiligung – nur durch Christus

Der Ruf nach Heiligung muß jedoch inhaltlich richtig gestaltet werden, sonst führt er zu Einseitigkeiten. Gegen die Mißverständnisse über Heiligung von links und rechts ist festzuhalten: Heiligung geschieht nicht durch den Menschen, sondern durch Gott. „Heiligung durch den Glauben“ war das Anliegen der Heiligungsbewegung und sollte auch unser Anliegen heute sein.⁹ Christus wohnt durch den Glauben im Glaubenden. Er allein ist es, der uns heiligt. Wahre Heiligung ist deshalb ein ständiges Gebetsanliegen an Gott um seine verändernde Kraft in mir.

Heiligung ohne Christus führt dagegen zum Moralismus und damit zur totalen Überforderung des Menschen. Im Gegensatz zu manchen verirrten Ansätzen der Gegenwart müssen wir betonen: Es gibt keine Heiligung ohne das Kreuz. Es gibt auch kein Zwei-Stufen-Schema der Gläubigen im Sinne der „wahren Heiligen“ und der „noch-nicht-wahren Heiligen“. Alle Christen sind ständig im Kampf mit der Sünde. Wehe, wer sich hier vorschnell seiner Überwindung brüstet.

Die Gewißheit um die Veränderungen durch Christus machen uns dagegen frei von Resignation und Überforderung und eröffnen uns neue Möglichkeiten im Wachstum des Glaubens. Dank der Gnade Gottes dürfen Christen Fortschritte im Glaubensleben machen und müssen nicht im armen Sünderdasein stehenbleiben. Gerade in unserer Zeit ist es notwendig, durch ein geheiligt Leben ein guter Zeuge der Wahrheit des Evangeliums zu sein. In diesem Sinne möchte ich uns alle herausfordern, täglich in der Heiligung zu wachsen, damit Christus durch uns und in uns Gestalt gewinnt und andere Menschen auf ihn aufmerksam werden.

Ich schließe mit dem bekannten Gebet von Reinhold Schneider, in dem auch unser Thema angesprochen wird:

*„Allein den Betern kann es noch gelingen,
das Schwert ob unsern Häuption aufzuhalten.
Und diese Welt den richtenden Gewalten,
durch ein geheiligt Leben abzurufen.“*

⁹ Nicht umsonst hieß das wichtigste Buch von Robert Pearsall Smith *Die Heiligung durch den Glauben dargestellt nach den Aussprüchen der hl. Schrift und beleuchtet durch Mittheilungen persönlicher Lebenserfahrungen*, 4. Aufl. Basel: Spittler, o. J. (1875).

Von der Heiligungsbewegung zu Heiligungskirchen

Eine Bemerkung sei anfangs zu den Quellen gemacht. Donald W. Dayton hat im New Yorker Verlag Garland Publishing in Verbindung mit D. William Faupel, Cecil M. Robeck und Gerald T. Sheppard eine 48 Bände umfassende Reprint Ausgabe wichtiger Quellen der Heiligungs-, Pfingst- und Keswick-Bewegung unter dem Titel „The Higher Christian Life“ herausgegeben. Dem Referat liegen die entsprechenden Bände zugrunde, die mit dem ursprünglichen Erscheinungsort und -jahr sowie mit dem Hinweis HCL zitiert werden.

I. Drei Zentren

1.1 Finney

Man kann unschwer drei Zentren der Heiligungsbewegung ausmachen. Historisch nimmt die Heiligungsbewegung ihren Ausgang bei dem großen Erweckungsprediger Charles Finney. Er hatte, wie seine Autobiographie ausweist, eine Bekehrung und eine „*instantaneous sanctification*“ erfahren, die er als „Taufe des Heiligen Geistes“ interpretierte, gab seinen erlernten Anwaltsberuf auf und predigte hinfort das Evangelium.¹ Dabei führte er neue Methoden (*new measures*) ein, die als besondere „Erweckungstechniken“ (*revival techniques*) in die Geschichte eingegangen sind. Als Finney Präsident des Oberlin Colleges wurde, fand eine größere Zahl der Studierenden Zugang zur Heiligungsbewegung. Damit kam zur Reife, was Asa Mahan als Präsident zuvor schon gesät hatte. Er veröffentlichte 1844 sein Buch „*Christian Perfection*“, das die Position der „Oberlin-Schule“ klar darlegte. William E. Boardmans immer wieder überarbeitetes Buch „*The Higher Christian Life*“² und A. B. Earles Abhandlung „*Rest of Faith*“ aus dem Jahre 1859 gehören in den Umkreis Finneys.

¹ Vgl. Charles G. Finney, *An Autobiography*, Old Tappan, NJ 1876, S. 25, wo er von „*baptism of the Holy Ghost*“ spricht.

² Die erste Auflage erschien in Boston und Chicago 1858 (HCL Bd. 6).

1.2 Methodismus

Ein anderer Zweig der Heiligungsbewegung entwickelte sich in der Folge einer Erweckung 1858 im amerikanischen Methodismus. Bereits bei John Wesley ist die Heiligung ein wichtiger, ja ein herausragender Bestandteil seiner Theologie. Er war der Meinung, daß diese Lehre das große *depositum* sei, das Gott dem Volk, das Methodisten genannt wird, gegeben habe, ja daß dieses besondere Kennzeichen zugleich die Sendung des Methodismus umschließt, die Heiligung über das Land zu verbreiten. Daher ist innerhalb des Methodismus ein besonderes Sensorium für die Heiligung vorhanden. Noch 1824 heißt es auf der Generalkonferenz der Bischöflichen Methodistenkirche: „Wenn Methodisten diese Lehre der vollkommenen Heiligung aufgeben [...] sind wir ein gefallenes Volk“, und der Präsident des Drew Seminars sagte in einer Predigt 1866: „Wir sind die einzige Kirche in der gesamten Geschichte von den Aposteln bis heute, die als ihren ganz elementaren Gedanken diese große beherrschende Idee des ganzen Buches Gottes, von Anfang bis Ende, hervorgehoben hat – die Heiligung der menschlichen Seele, des Herzens, des Geistes und des Willens [...] Man mag dies Fanatismus nennen, aber das ist unsere Sendung.“³ An diese Tradition konnte die Heiligungsbewegung unschwer anknüpfen. Man könnte also auch mit dem Methodismus historisch beginnen, zumal sich Finney selber auf Wesley beruft. Aber es wäre wohl verfehlt, die Heiligungsbewegung des 19. Jahrhunderts mit dem Methodismus beginnen zu lassen.

1.3 Oxford/Brighton/Keswick

Neben Finney/Oberlin und dem Methodismus bildet sich als drittes Zentrum der Heiligungsbewegung die Konferenzen in Oxford (1874) und Brighton (1875) heraus, aus denen dann die Keswick-Bewegung hervorging. Zwischen Amerika und Europa gab es Verbindungen durch Methodisten, vor allem das Ehepaar Palmer, einerseits und durch Vermittlung des Ehepaares Robert P. Smith und seiner Frau Hannah, die sowohl in Oxford als auch in Brighton erheblichen Einfluß ausübten, ja die eigentlichen treibenden Kräfte waren. Das Ehepaar hatte zwischen den Konferenzen eine Reise auf dem europäischen Kontinent gemacht, die zu einer wahren „Triumphreise“ wurde. Darüber hat Karl Heinz Voigt anschaulich

³ Zitiert bei A. M. Hills, *Holiness and Power for the Church and the Ministry*, Cincinnati 1897 (HCL, Bd. 21), S. 74 f.

geschrieben und darauf braucht jetzt im einzelnen nicht eingegangen zu werden.⁴ Zunächst aber soll gefragt werden, was eine Bewegung ist.

II. Was ist eine Bewegung? Einige Vorfragen

In der Geschichte des Christentums hat es immer wieder den Versuch gegeben, Neuerungen einzuführen, die häufig von „Bewegungen“ getragen wurden. Es läßt sich feststellen, daß das Verhältnis von „Bewegungen“ zu den verfaßten Kirchen und Freikirchen ungeklärt ist. In der römisch-katholischen Kirche sind aufbrechende Bewegungen in vielen Fällen als Orden in die Kirche integriert oder auch „domestiziert“ worden. Im Protestantismus kann man beobachten, daß eine Integration der Bewegungen häufig nicht gelingen will.

Die Bewegungen verdanken sich einer Defiziterfahrung, d.h. daß die etablierten Kirchen als solche erfahren werden, die das Verlangen nach religiösem Leben oder religiöser Erfahrung nicht hinreichend befriedigen, so daß ein Erfahrungsvakuum entsteht, das den Nährboden für das Aufkommen von Bewegungen abgibt. Diese führen dann ein eigenständiges Leben neben den Kirchen. Das Bewußtsein, daß den Kirchen etwas ermangelt, führt zum Entstehen einer Bewegung und zu deren relativ eigenständigem Leben. Die Bewegung entwickelt neben den Kirchen eine Parallelstruktur, und die Mitglieder der Bewegung haben in ihr ihren primären Bezugspunkt. Eine Person identifiziert sich als Christ oder als Christin zuerst über die Bewegung, in die sie integriert ist, und erst nachgeordnet über eine Kirche oder Denomination.

Wenn Bewegungen sich zu Recht oder Unrecht einer Defiziterfahrung verdanken, dann sind zwei Dinge deutlich:

1. Die Bewegung versteht sich als eine Vorwärtsbewegung gegenüber der als nach rückwärts erlebten, etablierten Kirche.⁵ Das Wettmachen des Defizits, das nach eigenem Selbstverständnis der Bewegung ihre Existenzberechtigung im Gegenüber zur Kirche verleiht, läßt die Kirche „traditionsgebunden“ erscheinen, während umgekehrt gerade darin das Merkmal des „Vorwärtsdrängenden“ der Bewegung liegt, daß sie diese Traditionsge-

⁴ 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, Wuppertal 1996.

⁵ Vgl. den Buchtitel von Arthur Pierson, Forward Movements of the Last Half Century, New York und London 1905 (HCL Bd. 37).

bundenheit überwinden will. Allerdings kann man im Bereich des Protestantismus nicht willkürlich nach vorn stürmen, sondern nur im Rückgriff auf die Heilige Schrift. Das „Vorwärts“ beinhaltet zugleich eine „Restitution“ des in der Bibel bezeugten Ursprünglichen.

2. Die Fokussierung auf das Defizit und seine Behebung läßt aber auch die Bewegung in die Gefahr geraten, einseitig zu werden und gerade das, was man den etablierten Kirchen als Defizit ankreidet, im Akt des Wettmachens überzubetonen. Das Defizit des einen wird der Mittelpunkt des anderen, wobei ja noch nicht ausgemacht ist, ob der Vorwurf des Defizits zu Recht erhoben worden ist. Aus Sicht der Bewegung gilt jedenfalls, daß der in den Kirchen gesehene Mangel zu beheben ist, weshalb in der Betonung gerade der rechte Ausgleich erblickt wird. Was den einen fehlt, wird bei den anderen betont, ohne daß ein Ausgleich erreicht werden kann, weshalb die Bewegung den Weg in die Parallelstruktur wählt.

Man kann vermuten, daß eine Defiziterfahrung um so gesteigerter erscheint, je mehr gesellschaftliche Umwälzungen ein „Vorwärts“- oder ein „Rückwärts“-Gewandtsein unschwer erkennen lassen. Auf die Heiligungsbewegung angewandt bedeuten diese Überlegungen, daß sich diese Bewegung der Defiziterfahrung der „Heiligung“ verdankt. Allerdings muß das nicht notwendigerweise in einer Bewegung münden, sondern es können sich auch neue Denominationen entwickeln, die das Defizit wettmachen. Das hängt an dem Umstand, daß die Heiligung durchaus „kirchlich“ verstanden werden kann und kirchlich eingebunden war, was insbesondere auf den Methodismus zutrifft. Wenn es daher im Gefolge des Methodismus zur Bildung neuer Denominationen kommt, dann deshalb, weil die Mutterkirche nach Meinung der „Heiligungsdissidenten“ von der ursprünglichen Linie abgewichen ist. Wir können daher von einer „Kirchwerdung durch Separation“ sprechen. Dazu soll ein Beispiel gegeben werden.

III. Kirchwerdung durch Separation

Im Verlaufe der Entstehung der Heiligungsbewegung kann man parallel dazu beobachten, daß die Methodistenkirche nicht nur die Bewegung aus sich entläßt oder sie gebiert, sondern daß sie auch Anlaß zu Splitterbildungen innerhalb der methodistischen Familie werden kann. So schreibt B. T. Roberts 1879 im Rückblick, daß er sich berufen wußte, den tradierten gegen den existierenden Methodismus in der Konferenz, der er zugeordnet war, auf den Leuchter zu stellen. Die Väter waren für Heiligung

und Wahrheit eingetreten, davon war der Methodismus nach Meinung Roberts abgewichen, so daß sein Ruf erging, zu den Vätern zurückzukehren.⁶ Das aber führte zu seiner Exkommunikation wegen Halsstarrigkeit (*contumacy*).⁷ Roberts sieht sich daher veranlaßt, die 1859/60 erfolgte Gründung der *Free Methodist Church* zu rechtfertigen.⁸ Er tut es mit dem Hinweis darauf, daß Gott zu allen Zeiten eine Kirche auf Erden hat; sie ist eins im Geist, aber äußerlich in vielfältigen Formen zu finden, so wie es nur ein Israel, aber zwölf Stämme gab. In der Kirchengeschichte ist es nach der Analyse Roberts allzu oft zu blutigen Verfolgungen gekommen, um Uniformität zu erreichen. Gott aber will gar keine Uniformität (*uniformity*), sondern Einheit (*unity*). Immer wieder seien Reformen in der Kirche notwendig gewesen. Dies habe zwar zu neuen Organisationen und Bewegungen geführt, doch hätten die Kirchen, von denen diese Reformbewegungen ihren Ausgang nahmen, durch neue Lebendigkeit und Kraft profitiert. So sei die römisch-katholische Kirche durch die protestantischen Kirchen wesentlich „verbessert“ worden, wie auch die Kirche von England durch die methodistische Bewegung in Lehre und Frömmigkeit gewonnen habe. Die *Free Methodist Church* habe jetzt schon einen heilsamen Einfluß auf die „parent body“ ausgeübt, weil man dort wieder im Sinne der Heiligungsbewegung predigen könne.⁹

Die *Free Methodist Church* unterscheidet sich von allen anderen Kirchen und Denominationen durch ihre Sendung von Gott (*a mission from God*), den „neutestamentlichen Standard der Religion“ aufrechtzuerhalten. Damit ist ein hohes Maß an Sendungsbewußtsein ausgesprochen. Dazu gehört u.a., daß man das Evangelium den Armen predigt, sich also zu den sozial niederen Schichten gesandt sieht, daß man für die Abschaffung der Sklaverei eingetreten ist, daß die Kirchenbänke nicht verkauft oder vermietet werden und daß alle Mitglieder die Frage bejahen müssen: „Hast Du jene vollkommene Liebe, die alle Furcht vertreibt? Wenn nicht,

⁶ B. T. Roberts, *Why Another Sect: Containing a Review of Articles by Bishop Simpson and Others on the Free Methodist Church*, Rochester, NY 1879 (HCL Bd. 41, S. 86.

⁷ Ebd., S. 257.

⁸ „Free“ nannte sich die Kirche, weil die Sitzplätze „frei“ waren, d.h. sie wurden weder verkauft noch vermietet, um der Gemeinde Geld zuzuführen, ebd., S. 287. Das Programm der FMC sah vor, daß die Klassenversammlungen wieder regelmäßig besucht werden sollten, daß Familienandachten gehalten werden, daß die Gemeinde und nicht ein Chor singt; sie trat ein für einfache Kleidung ohne Schmuck, Einfachheit im Gottesdienst und in der Frömmigkeit und vor allem auch gegen die Sklaverei.

⁹ Ebd., Vorwort, S. VI f. mit Verweis auf Aussagen von Rev. William B. Osborne, S. VII.

willst Du mit Sorgfalt danach trachten, bis Du sie erlangt hast?“ Die Frage nach der „vollkommenen Liebe“ (*perfect love*) ist eine im Methodismus geläufige Umschreibung für die Heiligung.¹⁰

Die Gründung einer eigenen Denomination war für Roberts kein leichter Schritt, aber es blieb ihm, wie er meinte, keine andere Wahl. Mitte des 19. Jahrhunderts hatte die Volkszählung ergeben, daß der Methodismus die größte protestantische Denomination in den USA geworden war. Mit den Zahlen setzte ein, was Roberts „*conformity to the world*“ nannte. Der Methodismus befand sich seiner Meinung nach im rapiden Übergang zu einer anderen Ausrichtung, weil die Mehrheit an der Lehre von der Heiligung, wie sie John Wesley vertreten hatte, nicht mehr festhielt. Statt dessen suchten seine Gegner die Kirche „in äußerem Glanz“ zu erbauen, indem sie eloquente Predigten ablasen.¹¹ „Innere und äußere Heiligkeit und vollkommene Heiligung“¹² steht gegen die „Aufführung kraftloser Zeremonien“¹³ bzw. gegen die „Herrschaft eines kalten und herzlosen Formalismus“.¹⁴ Ein Mitstreiter von Roberts, Asa Abell, faßte zusammen, was den „alten Methodismus“ ausgezeichnet habe und zu dem es zurückzukehren gelte, nämlich „unverkürzt und mit voller Kraft und Wirksamkeit die wahren Ansichten Wesleys von der christlichen Lehre, Erfahrung und Praxis“ festzuhalten und sie so weit wie möglich unter der Menschheit zu verbreiten.¹⁵

Interessanterweise hatte ein methodistischer Prediger, den Roberts verteidigte, Joseph McCreery, 1855 die Idee, innerhalb der *Methodist Episcopal Church* eine Gesellschaft zu gründen, die das Ziel haben sollte, „zu den ursprünglichen Prinzipien zurückzukehren“¹⁶ bzw. den Methodismus „zu den alten Pfaden zurückzuführen“.¹⁷ Diese Gesellschaft sollte „Nazarener-Gesellschaft“ heißen. Diese Mitteilung verdient deshalb Beachtung, weil eine der Heiligungskirchen, die aus der Heiligungsbewegung hervorging, tatsächlich sich den Namen „*Church of the Nazarene*“ (Kirche des Nazareners) zulegte. Es läßt sich an diesem Beispiel verfolgen, wie in einer Kirche – der Bischöflichen Methodistenkirche – eine Reformbewe-

¹⁰ Vgl. ebd., S. 71.

¹¹ Ebd., S. 54 f.

¹² Ebd., S. 72 „*inward and outward holiness, entire sanctification*“.

¹³ Ebd., S. 96 „*performance of powerless ceremonies*“.

¹⁴ Ebd., S. 259.

¹⁵ Ebd., S. 136.

¹⁶ Ebd., S. 40.

¹⁷ Ebd., S. 35.

gung entstehen sollte, die aber im Entstehen vereitelt wurde, so daß sich eine abgesonderte Kirche methodistischer Art entwickelte und wie die Fernwirkungen der Reformbewegung noch einmal zu einer Kirchwerdung geführt hat.

IV. Phoebe Palmer und die Heiligungsbewegung

Im Jahre 1837 begann eine Frau, Phoebe Palmer (1807–1874) aus der Allen Street Methodist Episcopal Church in New York City ihr unermüdliches Bemühen, den Methodismus zu der Heiligung zurückzuführen, nachdem sie die Erfahrung der *sanctification* gemacht hatte. Sie versammelte zunächst Frauen aus zwei Methodistengemeinden in ihrem Haus in Dienstagnachmittagen. 1839 wurden auch Männer zu den Versammlungen eingeladen; daraus entwickelte sich eine Institution, die „*Tuesday Afternoon Union Meetings for the Promotion of Scriptural Holiness*“. Durch ihre Reisen und vielen Ansprachen im ganzen Land wurde sie bald eine bekannte Persönlichkeit. Außerdem wurden ihre Bücher viel gelesen. Die beiden ersten erschienen 1845 in New York und trugen kennzeichnende Titel: *The Way of Holiness*¹⁸ sowie *Present to my Christian Friend: Entire Devotion to God*. Ihr bekanntestes Buch, ein Bestseller, trug den Titel *Promise of the Father* und erschien 1868 in Boston.

Sie und ihr Mann reisten 1859 zum Zweck der Durchführung von Heiligungsversammlungen nach England und Irland, wo sie sich wegen des in den USA ausgebrochenen Bürgerkrieges (1861–1865) vier Jahre aufhielten. Nach ihrer Rückkehr kauften sie die Zeitschrift *Guide to Holiness*, die vor dem Bürgerkrieg das Sprachrohr der Heiligungsbewegung gewesen war, aber inzwischen auf 7.000 Abonnenten gesunken war. Das Ehepaar Palmer konnte die Zahl auf 40.000 erhöhen. Ihre Bemühungen wurden vor allem durch ein Datum belohnt, die 100-Jahr-Feier des Methodismus in Amerika 1866. Man begann, sich auf die Wurzeln zu besinnen, was, wie einsichtig, die Heiligung einschließen mußte. Phoebe Palmers Anstrengungen wurden im Bereich des Methodismus dadurch gestützt, daß viele Bischöfe der *Methodist Episcopal Church* ihr Anliegen

¹⁸ The Way of Holiness, with Notes by the Way: A Narrative of Religious Experience Resulting from a Determination to be a Bible Christian, New York o. J., 52. Aufl. (HCL Bd. 30). Über ihre religiöse Erfahrung schreibt sie z. B. S. 230: „Ever since I entered into the way of holiness, I have been blessed with the *abiding* presence of my Saviour.“

teilten und daß auch von neuen Bildungseinrichtungen positive Signale ausgingen. So förderten die Präsidenten des Drew Seminary und die Syracuse University die Heiligung.

Ein Jahr nach den Feierlichkeiten – 1867 – wurde in Vineland, NJ ein „*Holiness Camp Meeting*“ eröffnet und durchgeführt. Daraus entstand eine Bewegung, die zwar mehrheitlich vom Methodismus getragen wurde, aber über ihn hinausging, die „*National Camp Meeting Association for the Promotion of Holiness*“, also der Nationale Lagerversammlungsverband zur Förderung schriftgemäßer Heiligung. Dieser Verband wuchs, und mit ihm unabhängige Evangelisten, die mit großem Eifer die Lehre von der Heiligung verbreiteten und unabhängige Gemeinde ins Leben riefen. Nach Angaben von Sydney E. Ahlstrom¹⁹ gab es 1888, also zwei Jahrzehnte nach Gründung des Verbandes, 206 „*full-time Holiness evangelists*, von denen die meisten keiner kirchlichen Kontrolle unterlagen, sondern völlig unabhängig ihre Versammlungen abhielten. Dazu kam eine größere Zahl unabhängiger Zeitschriften, die sich der Verbreitung der Heiligungsbewegung widmeten.“ Das Ehepaar Palmer hatte zwar nie ihre kirchlich-methodistische Bindung aufgegeben und auch keine Sondergruppe ins Leben gerufen; sie haben aber durch ihre Vorträge, Evangelisationsveranstaltungen, und die Literatur erheblich zum Entstehen und zur Ausbreitung der Heiligungsbewegung beigetragen.

Aus diesen Bemühungen kann man folgenden Schluß ziehen: Der Methodismus, der einstmals aus Sicht der Kirche von England selber eine „Bewegung“ war, machte den Prozeß zur Kirchwerdung durch, um dann erleben zu müssen, daß methodistische Nebenzweige entstehen und daß gleichzeitig methodistische Männer und Frauen wichtige Impulse abgeben, die wiederum zu einer Bewegung, eben der Heiligungsbewegung, führen. Aus dieser Bewegung kommt es dann Ende des Jahrhunderts zur Konsolidierung in unterschiedliche Kirchen: der weniger radikalen Heiligungskirchen und der radikaleren Pfingstkirchen. Um es noch einmal zusammenzufassen: Aus der anglikanischen Kirche entsteht die methodistische Bewegung, die wiederum zur Kirche wird, aus der sich methodistische Nebenkirchen und die Heiligungsbewegung lösen und aus der ihrerseits Kirchen hervorgehen.

Wenn man sich inhaltlichen Fragen zuwendet, dann ist die zentralste ganz offensichtlich, was die Heiligungsbewegung unter Heiligung verstand.

¹⁹ A Religious History of the American People, New Haven 1972, S. 817.

V. Was heißt „Heiligung“ in der Heiligungsbewegung?

3.1 Die Kirchengeschichte

Grundlegend für die Aktivisten der Heiligungsbewegung ist die Gegenwartsanalyse der Kirche. Dabei wird Kirche verstanden als die Universalkirche, die indes nirgendwo historisch greifbar ist, sondern die nur als eine spirituelle, geistliche Größe gedacht wird. Was in Erscheinung treten kann, sind die empirischen Kirchen. Im Englischen unterscheidet man deshalb zwischen Church im Singular mit großen C am Anfang und churches im Plural mit kleinem c. Die Analyse der bestehenden Kirchen läßt aber nur ein Fazit zu, nämlich daß sich die Kirche in einer tiefen Krise befindet.²⁰ In dieser Krisensituation bedarf sie jedoch keiner neuen Lehre oder keiner neuen Wahrheit, sondern die immer gültige Wahrheit muß mit besonderer Dringlichkeit präsentiert werden.²¹ Der einzige Weg aus der „geistlichen Impotenz“ führt „zurück nach Pfingsten“.²² Allerdings steht die Frage im Raum, warum die Kirchengeschichte 1800 Jahre verlief und erst jetzt die Lehre der Heiligung zu einer so dringlichen Anfrage an die Kirche werden mußte. Die Antwort heißt, daß alles seine Zeit hat. Es hat immer schon die Lehre der Heiligung gegeben, die Erzväter, Propheten und Apostel sind die Zeugen, aber so wie erst vor 300 Jahren die Bibel durch die Reformation aus ihrem Grab hervorgeholt wurde, und es erst 100 Jahre her ist, daß die Lehre von der Bekehrung oder Wiedergeburt für das Leben der Kirche fruchtbar gemacht wurde, so geschieht es jetzt mit der Heiligung. Die Wiedergeburt durch *Wasser und Geist* wird ergänzt und überhöht durch die tiefere Wiedergeburt durch *Feuer und Geist*.²³ Die Heiligungsbewegung erhält ihr Selbstverständnis und ihr Sendungsbeußsein aus der Tatsache, daß sie sich als das besondere Werkzeug Gottes für seine Kirche jetzt und für die Zukunft betrachtet. Die Heiligungsbewegung ist die Spitze einer neuen, „höheren“ Erfahrungswirklichkeit.

Daher wird es verständlich, warum die Vertreter der Bewegung diese als eine „tiefe Erquickung“ der Kirche deuten; mit ihr bricht eine neue Epoche der Kirchengeschichte an. Inmitten neuer Erfindungen und neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse, inmitten der optimistischen Vision der

²⁰ Vgl. A. M. Hills, wie Anm. 3, S. 26-29.

²¹ Record of the Convention for the Promotion of Scriptural Holiness held at Brighton May 29th to June 7th, 1875, Brighton und London o. J., S. 190.

²² A. M. Hills, wie Anm. 3, S. 29.

²³ W. E. Boardman, wie Anm. 2, S. 237.

einen, immer enger zusammenrückenden Welt, die durch Eisenbahnen, Dampfschiffe, Elektrizität, Entdeckung von Gold in Kalifornien und Australien und weltweiten Handel zusammengeführt und vernetzt wird, kommt Gott in der Macht des Geistes wie zu Pfingsten vom Himmel herab und gibt seiner Kirche durch die Heiligungsbewegung neue Hoffnung auf den endzeitlichen Triumph. Der Globalisierung durch Handel und Wandel tritt die weltweite Aufgabe der Mission zur Seite. Würden die protestantischen Kirchen ähnlich wie die Kirche des ersten Jahrhunderts eine Heimsuchung durch den Heiligen Geist erfahren bzw. dieser Heimsuchung standhalten und dadurch die Lauheit überwinden, „*we could take the world for Christ in ten years*“.²⁴ Es kommt jetzt auf starke christliche Persönlichkeiten an sowie auf geistliche Kraft, um die Kirche vorwärts und aufwärts zu bewegen.²⁵ Dies kann nur gelingen, wenn das besondere und kennzeichnende Ziel der Heiligungsbewegung voll zum Tragen kommt, durch vollkommene Heiligung und durch den Glauben, der die Welt überwindet, einen „*closer walk with God*“ zu erreichen.²⁶

3.2 Das „höhere“ Leben

Dieses „höhere Leben“ setzt andere „essentielle“ Stufen der christlichen Erfahrung voraus. Die erste Stufe besteht aus einem Bewußtsein der Sünde – „*conviction of sin*“; denn nur wenn dieses Bewußtsein vorhanden ist, kann es überhaupt zu einer Bekehrung kommen. Das ist dann die nächste Stufe. Der Mensch wendet sich von der Sünde ab und entsagt der Welt. Dies wird auch als Rechtfertigung durch den Glauben, so wie es von Luther überkommen ist, verstanden. Nun ist der Mensch auf der Seite Christi, und er kann durch einen Akt der Weihe – *consecration* – sich darauf vorbereiten,²⁷ daß Christus beginnt, ihn von aller Sünde zu reinigen, damit er für das himmlische Erbe zugerüstet wird.²⁸ Es ist die Stufe, auf der ein gläubiger Christ im Vertrauen auf Christus den Geist erbittet, der zu einer vollen Übergabe des Willens an Gott anleitet.²⁹ Damit sind wir bei der entscheidenden Frage. Heiligung ist das „Prinzip des Fort-

²⁴ So lautet die optimistische Ansicht A. M. Hills, wie Anm. 3, S. 18.

²⁵ W. E. Boardman, wie Anm. 2, S. 223 f.

²⁶ Wie Anm. 21, S. 231.

²⁷ Vgl. A. M. Hills, wie Anm. 3, S. 54: „*Consecration is man's part of the preparatory work – wholly Man's act; sanctification is God's act.*“

²⁸ W. E. Boardman, wie Anm. 2, S. 199.

²⁹ Wie Anm. 21, S. 191 f.

schritts im Leben aus Gott“.³⁰ In der Heiligungsbewegung fällt der Akzent eindeutig auf die Erfahrung der Gläubigen, einem zweiten Gnadenerweis ausgesetzt zu sein, der unterschiedlich als *sanctification*, „Heiligung“, Geisttaufe, Taufe mit dem Hl. Geist, Reinigung des Herzens, geistlicher Sieg, ununterbrochene Gemeinschaft mit Jesus, vollkommenes Vertrauen, vollkommene Liebe, der Sünde abgestorben, Ruhen im Glauben, überwindendes Leben, „höheres christliches Leben“, christliche Vollkommenheit u. a. bezeichnet wird. Die völlige Heiligung soll den Christen von dem befreien, was John Wesley „die Sünde in den Gläubigen“ genannt hatte. Heiligung als eine Gabe des Geistes für die Gläubigen soll in diesen zu einer völligen Reinigung ihrer Herzen führen: „*In short, regeneration brings renewing, justification brings forgiveness, and sanctification brings cleansing.*“³¹

Die Heiligungsbewegung drängt daher auf eine zweite Erfahrung, die weitergeht als eine bloße Bekehrungserfahrung. Nach der Rechtfertigung, als die eine Bekehrung oft aufgefaßt wird, soll die Heiligung zu einem „höheren Leben“ führen,³² das alle Christen erfahren können. Die Erfahrung des völligen Vertrauens als Mittel, um das Verhältnis Jesu – des Weges – zur Seele herzustellen und von der Seele wiederum zu Jesus, mündet in der Gewißheit der Reinigung von allen Sünden bzw. in der Fülle der Segnungen des Evangeliums.³³ Daher ist die zweite Erfahrung von der ersten nach Zeit – oft Jahre nach der ersten –, Umständen und Eigenart unterschieden.³⁴ „Rechtfertigung“ und „Heiligung“ (*justification and sanctification*), Gerechtsprechen und Gerechtmachen, sind nach Boardman die traditionellen Bezeichnungen (z.B. bei Paulus oder Luther), der zwei unterschiedlichen Erfahrungsschritte im geistlichen Leben eines Christen.³⁵ Allerdings darf es nicht zu dem Mißverständnis kommen, als wäre der erste Schritt die Annahme durch Gott aufgrund des Glaubens und der zweite der Fortschritt in der Heiligung durch Werke. Vielmehr ist beide Male Christus der Mittelpunkt: er ist unsere Gerechtigkeit ebenso wie unsere Heiligung. Er ist der stets gegenwärtige Erretter von aller Sün-

³⁰ Ebd., S. 202.

³¹ A. M. Hills, wie Anm. 3, S. 92.

³² William E. Boardman hat mit dem Titel seines Buches der Bewegung das Stichwort gegeben, vgl. *The Higher Christian Life*, Vorwort, S. VII: „... higher life attained after conversion.“

³³ Ebd., S. 18.

³⁴ Ebd., S. 47.

³⁵ Ebd., S. 51 f.

de, weil er stets der eine und einzige Weg ist,³⁶ weshalb es in Ausnahmefällen auch so sein kann, daß *justification* und *sanctification* zusammenfallen können. Im Regelfall aber ist vorausgesetzt, daß der Leib des Christen als Tempel Gottes oder das menschliche Herz als Mitte der Person gänzlich gereinigt werden müssen, um dann dem Geist Raum zu geben, damit er um Christi willen Wohnung in den Gläubigen nehmen kann.³⁷ Selbstbewußt wird gesagt, daß die Reinigung des Herzens als Werk des Geistes *nach* der Bekehrung oder Wiedergeburt die Lehre der Schrift sei.³⁸

Es geht der Heiligungsbewegung ganz unzweideutig nicht um eine „Lehre vom Heiligen Geist“ oder um dogmatische Richtigkeiten, wenngleich man natürlich auch keine falschen Lehren verbreiten will, sondern es geht um die Erfahrung des Geistwirkens und um die Schilderungen dieser Gnadenerweise des Heiligen Geistes. So schreibt etwa Mahan in seiner Autobiographie: „*Tens of thousands of eminent and most trustworthy believers testify to being as conscious of permanent changes and removals of evil appetites, tempers, and dispositions, of the longest standing and dominion, as they are of their own existence.*“³⁹ Von sich selbst schreibt er, daß alte Gewohnheiten und böse Neigungen plötzlich alle Macht über ihn verloren hätten.⁴⁰ Diese Erfahrungen, die Mahan und mit ihm unzählige Gläubige als sie ermutigende Krafterweise erlebten, wurden theologisch in der „Lehre von der unverzüglichen Taufe mit dem Heiligen Geist“ verarbeitet.⁴¹ Die Heiligung ist nach dieser Sicht exklusiv das Werk Gottes durch den Geist, nicht aber das Werk der Kreatur.⁴² Das erneuerte Herz des Menschen erscheint wie eine Kopie des Herzens Jesu, also rein von aller Sünden, wie es eine Strophe ausdrückt:

A heart in every thought renewed
And full of love divine
Perfect, and right, and pure, and good,
A copy, Lord, of thine

³⁶ Ebd., S. 52 f.

³⁷ Wie Anm. 21, S. 202 f.

³⁸ Sheridan Baker, *Hidden Manna*, Chicago o. J., S. 98.

³⁹ Asa Mahan, *Autobiography*, S. 345.

⁴⁰ Ebd., S. 326.

⁴¹ A. M. Hills, wie Anm. 3, S. 5: „*doctrine of the instantaneous baptism with the Holy Ghost*“.

⁴² So Mahan, wie Anm. 39, S. 375.

3.3 Heiligung und Christologie

Besonders deutlich hat Boardman die christologische Verankerung der Heiligung hervorgehoben. Was wird bei der zweiten Erfahrung erlangt? fragt er und antwortet: „Christus. Christus in all seiner Fülle. Christus als alles in allem. Christus objektiv und subjektiv erfahren und ihm vertrauend. Das ist alles. Und das ist genug“.⁴³ Auffallend sind die kurzen Sätze. Sie sollen das „unum necessarium“, das Eine, was nottut, ganz deutlich unterstreichen. Hier wird auf die kürzeste Formel gebracht, worum es im tiefsten geht, damit ja keine Mißverständnisse aufkommen können. Im nächsten Absatz fragt Boardman, was aber die Heiligkeit des Herzens bedeute und antwortet, wiederum ganz kurz: „Nichts! Nichts außer einem Empfinden von Nichtigkeit, Schändlichkeit (oder: Widerwärtigkeit) und Hilflosigkeit. Nichts außer einem Empfinden der Unheiligkeit“⁴⁴ und dem Bewußtsein, daß alle Versuche, die Heiligkeit zu erlangen, umsonst sind. Nur so wird dann wieder die christologische Konzentration voll verständlich: Die totale Unwürdigkeit verlangt nach vollständiger Abhängigkeit von Christus. Dann, und nur dann, ist der Mensch wie Ton in des Töpfers Hand, und die Seele ist wie ein Spiegel, in dem sich der Meister abbildet. Der Mensch wird wie Papier in der Hand eines Druckers. Stets aber ist dies ein Anfang; es wird ein Prozeß der Heiligung in Gang gesetzt, nicht aber das Ende dieses Prozesses sichtbar gemacht.⁴⁵ Bei vielen Autoren der Heiligungsbewegung hat man indes den Eindruck, als würden sie nicht mehr den Prozeßcharakter der Heiligung im Auge haben, sondern schon die Vollendung. Dies Mißverständnis kommt vermutlich aber nur deshalb auf, weil man sich ungeachtet aller sprachlichen Ausdrucksweisen, die eine vollkommene Vollendung zu signalisieren scheinen, dennoch bewußt ist, daß auch der in der Heiligung stehende Mensch „fallen“ kann.

Diese christologische Konzentration, wie sie Boardman herausgearbeitet hat, die aber auch anderweitig nicht abgestritten wird, hat die Konsequenz, daß man die unterschiedlichen Verständnisse dessen, was der „zweite Segen“ bzw. die „zweite Bekehrung“ ist, dennoch zusammenführen kann. Boardman selbst ist hier wiederum das beste Beispiel. Er unter-

⁴³ „Christ. Christ in all his fulness. Christ as all in all. Christ objectively and subjectively received and trusted in. That is all. And that is enough“, wie Anm. 2, S. 58.

⁴⁴ „Nothing! Nothing but a sense of self-emptiness, and vileness and helplessness. Nothing but a sense of unholiness“, ebd., S. 58 f.

⁴⁵ Ebd., S. 59 f.

scheidet sozusagen konfessionell drei Typen des Verständnisses von Heiligung: Finney und die Oberlin-Schule, die Lutheraner und die Methodisten. Während Finney und seine Anhänger die Heiligung vom ersten Augenblick der zweiten Bekehrung als „umfassend“ und „nichts erman-gelnd“ erachten, betrachten Lutheraner sie als Eingang zu dem einzigen Weg „heilig gemacht zu werden“ (*of being made holy*). Die Methodisten stehen in der Mitte. Sie glauben nicht an eine „absolut vollkommene Heiligkeit der Seele“⁴⁶ sondern, so könnte man Boardman interpretieren, an eine approximative Vollkommenheit, d.h. an eine Vollkommenheit, die einen Prozeßcharakter darstellt, aber mit einem „Mehr“ an Heiligkeit beginnt als bei den Lutheranern. Diese drei Verständnisse verschmelzen indes bei dem Gedanken, daß es Jesus ist, der als „justifier, sanctifier and glorifier“ jeweils im Mittelpunkt steht.⁴⁷

Diese Interpretation wird trinitätstheologisch abgesichert, indem Boardman behauptet, daß man sowohl vom Sohn als auch vom Geist sagen kann, daß sie unsere „Rechtfertigung, Heiligung und Verherrlichung“ sind⁴⁸. Seine trinitätstheologischen Überlegungen faßte Boardman in die Sätze zusammen:⁴⁹

„THE FATHER IS ALL THE FULLNESS OF THE GODHEAD INVISIBLE.

THE SON IS ALS THE FULNESS OF THE GODHEAD MANIFESTED.

THE SPIRIT IS ALL THE FULLNESS OF THE GODHEAD MAKING MANIFEST.“

Außerdem stellt er fest: „Man braucht nicht zu fürchten, dem Vater oder dem Geist zu wenig Ehre zu erweisen, indem man den Sohn zu viel ehrt. Je tiefer, voller und stärker unser Vertrauen auf Jesus ist, desto lieblicher und reicher wird die Einwohnung des Geistes sein. Und je mehr wir von der einwohnenden Gegenwart und der tätigen Macht des Geistes haben, desto höher steigt unsere Liebe und Ehrfurcht des Vaters. Indem wir den Sohn haben, haben wir auch den Vater. Und indem wir dem Sohn vertrauen, erhalten wir den Geist, der uns den Vater und den Sohn offenbart. Volles Vertrauen auf Jesus bringt uns daher den vollen Ertrag der Ehre, die wir dem Vater und dem Sohn und dem Geist schulden, während uns vom dreieinigen Gott Gnade und Friede vermehrt geschenkt wird.“⁵⁰ Daher gilt: „*Christ is all-sufficient, and faith is all-inclusive*.“⁵¹

⁴⁶ Ebd., S. 58 „*absolutely perfected holiness of the soul*.“

⁴⁷ Ebd., S. 98.

⁴⁸ Ebd., S. 98 f., auch S. 159.

⁴⁹ Ebd., S. 105. Großbuchstaben und Hervorhebungen im Text.

⁵⁰ Ebd., S. 109 f. „*There is no fear of honoring the Father or the Spirit too little by honoring the Son too much. The deeper and fuller and stronger our trust in Jesus, the*

3.4 Zusammenfassung

Für die Vertreter und Vertreterinnen der Bewegung bedeutete die Heiligung ein auf die Bekehrung folgender Schritt. Es ist die Vorstellung, daß mit der Bekehrung eine Umkehr vollzogen wird, daß die Rechtfertigung damit einhergeht, die dann aber zu einem Wachsen des bekehrten Menschen Anlaß gibt. Die Heiligung ist ein Wachstumsprozeß im Glauben, ein Fortschreiten auf dem einmal eingeschlagenen Weg mit dem Ziel, ganz dem Herrn zu folgen, ihm immer und unter allen Umständen zu gehorchen. Wer von oder über die Heiligung spricht, wie z.B. Mrs. Smith, spricht zu „forgiven people“, also zu Menschen, denen bereits die Vergebung zugesprochen ist.⁵² Das ist die Grundlage, doch dann folgt der Aufruf zur Heiligung. Zugleich wird gesagt, daß es schwieriger sei, die „Sünde im Herzen“ zu beseitigen als mit der Welt zu brechen, wie bei der ersten Bekehrung.⁵³

Man kann die Heiligung als Weg und Ziel eigentlich nur in Bildern oder Metaphern beschreiben, die indes alle um einen Punkt kreisen. Der Bilder sind viele, doch die gemeinte Sache betrifft den mit der Sünde einerseits und mit dem Gehorsam gegenüber Christus andererseits ringenden Menschen. Gott wird erfahren als ein verzehrendes Feuer, das die bösen Leidenschaften des Menschen verbrennt. Dem Feuer wohnt reinigende Kraft inne; es ist zugleich ein Feuer der Liebe und der Freude.⁵⁴ Denn wenn die Leidenschaften in den Flammen des Gottesfeuers aufgegangen sind, kann sich der Mensch der Nähe Gottes erfreuen, was Liebe und Freude zur Folge hat. Es kann aber auch in eigenartigem Kontrast zum Bild vom Feuer zu den Metaphern vom Fluß oder vom Wind gegriffen werden. Wie von einem mächtigen Strom werden die Menschen gereinigt⁵⁵ bzw. wie ein Strom von oben fließt der Segen in die Herzen.⁵⁶ Oder

sweeter and richer the indwelling presence of the Spirit will be. And the more we have of the indwelling presence and inworking power of the Spirit, the higher our love and veneration will rise for the Father. Having the Son we have the Father also. And trusting the Son we receive the Spirit who reveals to us the Father and the Son. Full trust in Jesus therefore, brings the full revenue of honor due to the Father and the Son and the Spirit, while, from the Triune God grace, mercy and peace are multiplied to us.“

⁵¹ Das wird S. 116 ff. weiter ausgeführt und entfaltet.

⁵² Wie Anm. 21, S. 55.

⁵³ So W. E. Boardman, wie Anm. 2, S. 140.

⁵⁴ Wie Anm. 21, S. 119.

⁵⁵ Ebd., S. 95.

es wird in die Sprachform des „Taus, der auf das Gras fällt“ gesprochen, oder vom Frühregen und Spätregen, der die Erde bewässert.⁵⁷ An die ursprüngliche Bedeutung des griechischen Wortes „pneuma“ erinnert die Metapher vom Wind: „Während die Menschen im Gebet engagiert waren [auf der Konferenz in Brighton], ergriff der Heilige Geist auf geheimnisvolle Weise Männer und Frauen und sie wurden hin- und herbewegt wie von einem rauschenden, mächtigen Wind.“⁵⁸ In allen Fällen bedeuten die Bilder, daß vom „Sieg über die Sünde“ oder von einem „siegreichen Leben“ gesprochen wird. Diese Siege werden errungen, wenn man sich von allem, was der vollen Erfahrung der Heiligung hinderlich im Wege steht, reinigt. Die schmückenden Adjektive sind bezeichnend: Voll, vollkommen, perfekt, gänzlich, „*full, entire, complete, unreserved, all-embracing*“⁵⁹ und zeigen an, daß es bei der Heiligung darum geht, den menschlichen Willen, d.h. die gesamte menschliche Person, ganz in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen zu bringen.

3.5 Ist Heiligung ein aktives oder passives Geschehen?

Die Vertreter der Heiligungsbewegung weichen darin ab, ob das Streben nach voller Heiligung ein aktives Wollen des Menschen einschließt, oder ob es sich passiv am Menschen vollzieht und ob die Erfahrung des zweiten Segens ein langsames, graduelles Hineinwachsen bedeutet oder sich plötzlich, wie wenn man eine Hand herumdreht, ereignet. Für die meisten ist die zweite Erfahrung „*instantaneous*“; dennoch wird ein Wachsen nicht ausgeschlossen. Prägnant sagt daher Hills, die göttliche Ordnung des Wachsens sei zuerst die Reinheit – durch die zweite Erfahrung – und dann das Wachsen zur Reife (*maturity*).⁶⁰ „*Sanctification does not end Christian growth*“.⁶¹ Es wird häufig gesagt, daß sich der Mensch von der Macht der Sünde befreien lassen sollte, und es wird auf die göttliche Energie und die göttliche Macht verwiesen, die solche Befreiung bewirkt.⁶² Hannah Smith sprach davon, der Mensch sei „*perfectly passive in*

⁵⁶ Vgl. ebd., S. 140.

⁵⁷ Ebd., S. 185; vgl. auch S. 204 und W. E. Boardman, wie Anm. 2, S. 103 f.

⁵⁸ Arthur T. Pierson, wie Anm. 5., S. 30.

⁵⁹ Wie Anm. 21, S. 219.

⁶⁰ A. M. Hills, wie Anm. 3, S. 64.

⁶¹ Ebd., S. 94.

⁶² Vgl. wie Anm. 21, S. 105.

the hands of God".⁶³ Mahan wurde oben bereits angeführt als Vertreter der „passiven“ Richtung.

Andererseits ergeht die Aufforderung, sich gänzlich aus der Welt zu lösen, der Welt abzusagen, um in vollkommenem Gehorsam sich dem Heiland oder Gott dem Vater zu ergeben. In jedem Fall aber geht es um eine völlige Reinigung von allen Sünden, damit der Mensch „mit reinem Herzen“ sagen kann, „Herr, ich bin ganz dein“.⁶⁴ Dies wird als „ein wirklicher Pfingstsegen“⁶⁵ beschrieben, und so kann man den Tag „unter der Taufe des Geistes“ zubringen.⁶⁶ Ein Leben in der so als Sieg über die Sünde und Nähe bei Gott verstandenen Heiligung ist charakterisiert als ein „höheres christliches Leben“.

Auf dieser „höheren Ebene“ werden die täglichen Versuchungen⁶⁷ zu einer besiegbaren Angelegenheit.⁶⁸ Wenn Christen mit dem Geist erfüllt sind, werden sie sich z.B. die Frage vorlegen, ob der „Tempel Gottes“, d.h. der mit dem Geist erfüllte Leib des Menschen, das Theater oder den Ballsaal besuchen darf⁶⁹ oder wie mit Stolz, schlechten Gewohnheiten, Charakterschwächen und Ähnlichem umzugehen ist.⁷⁰ Pearsall Smith stellte dem von ihm propagierten „höheren christlichen Leben“ das „niedere christliche Leben“ gegenüber, das sich eben nicht durch den Sieg über die Sünde auszeichnet. Ein Leben in vollem Glauben soll jedoch zukünftig der „Standard“ der Kirche sein. Das kann nur geschehen, wenn die Gläubigen ihrer Berufung würdig leben, d.h. sich gänzlich von der Welt separieren.⁷¹

Das hohe und ausgeprägte Selbstbewußtsein, daß die Bewegung den „Standard“ für die zukünftige Kirche abgibt, zeigt zugleich die Grenzen auf: Was würde geschehen, wenn die Bewegung sich als unfähig erweist, diesem Selbstanspruch nachzukommen? Welcher Ausweg bietet sich an, wenn das Dilemma offenbar wird, eine neue kirchengeschichtliche Entwicklung einleiten zu wollen, dies aber nicht bewerkstelligen zu können? Wird dann die Bewegung eine „Bewegung“ bleiben? Das ist offenbar

⁶³ Ebd., S. 163.

⁶⁴ Ebd., S. 52.

⁶⁵ Ebd., S. 44.

⁶⁶ Ebd., S. 96.

⁶⁷ Ebd., S. 158.

⁶⁸ Ebd., S. 137.

⁶⁹ Ebd., S. 97.

⁷⁰ Ebd., S. 147.

⁷¹ Ebd., S. 234.

nicht erfolgt, sondern aus dieser Frage ergibt sich die Gründung neuer Heiligungskirchen. Die Einsicht, daß man den Kurs der Kirchengeschichte nicht entscheidend prägen konnte, daß die Theologie ein Stufenchristentum ablehnte, daß die Missionsbewegung in eine andere Richtung führte und daß sich auch Kirchen, die eigentlich einen Artikel von der Heiligung kannten und lebten, diesen aber nicht im Sinne der Heiligungsbewegung auslegten, führte zu dem Ausweg der Kirchwerdung durch Separation oder durch Neugründung.

IV. Einige Besonderheiten der Heiligungsbewegung

Abschließend sollen noch einige nachhaltige Besonderheiten, die noch über das bisher Dargelegte hinausgehen, aufgezeigt werden. Die besondere Kraft der Bewegung zeigte sich auf der Konferenz in Brighton 1875, als die ausländischen Teilnehmer der Konferenz begrüßt wurden und man die transnationale sowie transkonfessionelle Rolle der Bewegung und das gegenseitige Füreinander-Einstehen deutlich verspüren konnte. „Der Haushalt Gottes“ war beieinander.⁷² Nur wenige Jahre nach dem deutsch-französischen Krieg war es möglich, daß ein Pastor Erdmann aus Barmen für das Wohlergehen der französischen Nation betete⁷³ und daß eine gemeinsame Abendmahlsfeier französische und deutsche Teilnehmer zusammenführte.⁷⁴ Man verstand sich als eine „weltweite Nationalität, über die der Friedefürst König ist“.⁷⁵ Der französische Pastor Theodore Monod führte aus, daß das Zusammentreffen alles andere als natürlich oder selbstverständlich sei; es sei ein Wunder der Vorsehung Gottes, seiner Gnade, seines Geistes, und dies sei erst der Anfang, denn größere Dinge würden noch geschehen.⁷⁶

Ebenso bedeutsam ist es, daß eingefahrene soziale Schranken durchbrochen wurden. Es versammelten sich Menschen aus allen Schichten, wie es sehr eindeutig berichtet wird, und es wird stolz hinzugefügt, daß wahrscheinlich noch nie zuvor in England Menschen so unterschiedlichen sozialen Standes zusammengekommen seien.⁷⁷ Auch war den Berichter-

⁷² Ebd., S. 269.

⁷³ Ebd., S. 44.

⁷⁴ Ebd., S. 292.

⁷⁵ Ebd., S. 88.

⁷⁶ Ebd., S. 179.

⁷⁷ Ebd., S. 10: „high-born, titled men and women, every department of the government service, every profession and practice – merchants, shopkeepers, clerks, artisans –

stattern aufgefallen, wie viele Menschen aus der Oberschicht an der Konferenz teilnahmen.

Eine ganz besondere Neuerung betraf die Stellung der Frau. Wie erwähnt hatte Phoebe Palmer großen Einfluß auf den Versuch einer Erneuerung des Methodismus aufgrund der Heiligungstradition und der Ausgestaltung einer neuen nationalen Bewegung zur Förderung schriftgemäßer Heiligung. Auch die Frau von Pearsall Smith, Hannah Smith, durfte gleich wiederholt das Wort auf der Konferenz in Brighton ergreifen und öffentlich verkündigen, was besonders für deutsche Teilnehmer völlig ungewohnt war. Diese emanzipatorische Seite der Bewegung wird man nachhaltig hervorheben müssen, da hier mit einer alten Tradition in der Kirche gebrochen wird. Zugleich gilt es allerdings auch zu berücksichtigen, daß das Ehepaar Smith in quäkerischer Umgebung aufgewachsen war, so daß man an die Gleichstellung von Mann und Frau gewöhnt war. Dennoch zeigt sich, daß die gesamte Versammlung gewillt war, Frau Smith Gehör zu schenken. Fast zwanzig Jahre vor der Konferenz von Brighton, im September 1858, wird von einem „camp meeting“ berichtet, daß eine Frau, Miss Hardy, vor der großen, auf 10.000 Besucher geschätzten Gottesdienstgemeinde am Sonntagvormittag sprach und die für den Methodismus typischen „Ermahnungen“ an die versammelte Menge richtete. Der Berichterstatter ergänzt: „Ich bin froh, dieses Kennzeichen des Methodismus [= daß eine Frau predigt] unter uns wiederbelebt zu sehen“ und sagt auch, daß der Methodismus, als er noch jung und kräftig war, den Frauen bedeutsame Rollen zuerkannte.⁷⁸ Daraus kann man nur die Folgerung ziehen, daß es der Kirche insgesamt, einschließlich dem Methodismus, gut tun würde, an diese frauenfreundliche Tradition des Methodismus wiederanzuknüpfen, um neue Kraft zu gewinnen. Das tut die Heiligungsbewegung stellvertretend für die gesamte Kirche.

Hannah Smith war von den Möglichkeiten, die ihr die Bewegung bot, tief ergriffen. Als „natürlicher Mensch“ müsse sie sagen, daß sie am Rednerpult oder auf der Kanzel nicht stehen kann, um eine Ansprache zu halten, aber sie könne alles durch den, der sie mächtig mache. Sie wünschte sich nichts Sehnllicheres, als daß man die Theologie aus der Bibel entneh-

those who have much and to spare of this world's goods, those who have had to collect money to come, and to deny themselves in coming, those who lodge in the mansion or in the single room. There was perhaps never such a gathering held in England before – all drawn together so simply, so easily, and with so little organization.“; oder S. 113: „*whether it be sweeping the streets or sitting upon a throne*“.

⁷⁸ Zitiert bei B. T. Roberts, wie Anm. 6, S. 128.

me, ohne alle „wenn“ oder „aber“. Dann wäre die Kirche in einem besseren Zustand als gegenwärtig.⁷⁹ „Vollkommenes Vertrauen“ und „völlige Hingabe“ würden dann den Zustand des „höheren christlichen Lebens“ herbeiführen. Dieses, so führte Frau Smith aus, sei keine komplizierte Sache (*complicated affair*), sondern kinderleicht: „Wenn Sie dem Herrn vertrauen, wie ich Sie gebeten habe, werden Sie sich, bevor Sie es recht wissen, im Zustand des höheren christlichen Lebens befinden.“

Zugleich aber betont sie, daß sie keine Theorie-Theologie betreibe. Sie will auch nicht, daß ihre Zuhörer mit theologischen Ohren zuhören.⁸⁰ Hier drückt sich etwas von dem Minderwertigkeitsgefühl einer theologischen Laiin aus, was aber dadurch kompensiert wird, daß sie sich selbst als Frau der Praxis präsentiert. Laßt die Theologen theoretisieren, so lautet ihre versteckte Botschaft, ich führe euch direkt und ohne Umschweife zur Praxis. Und dieses lautet: Es geht um den Sieg über die Sünde; es geht um „*overcoming life*“.⁸¹

⁷⁹ Wie Anm. 21, S. 30.

⁸⁰ Ebd., S. 85.

⁸¹ Ebd., S. 87 f.

Von den „uffrüerischen Widerteüfferen“ zu den „Stillen im Lande“ || Das Basler Täuferum nach der Reformation

1. Einleitung

Rom, Wittenberg, Zürich, Genf, Herrnhut – mit diesen geographischen Ortsbezeichnungen verbinden sich Zentren und Ausgangspunkte ganzer Konfessionen und Denominationen. Die Stadt Basel hat – auch im Kontext täuferischer Bewegungen – in dieser Reihe nichts zu suchen. Es liegt mir fern, Ihnen in den kommenden Minuten beliebt machen zu wollen, künftig mit dem Namen Basel absolut zentrale täufergeschichtliche Ereignisse in Verbindung zu bringen.

Vielmehr muss ich Sie gleich zu Beginn meiner Ausführungen darauf hinweisen, dass ich mich mit meinem Referat in mehrfacher Hinsicht abseits der sogenannt grossen und bedeutsamen Themenkreise bewegen werde.¹

Erstens ist der Raum *Basel* insgesamt wohl tatsächlich unter *die täufergeschichtlichen Nebenschauplätze* zu zählen. Und doch ist es mehr als bornierter Lokalchauvinismus, wenn diese Einschätzung mit gewissen Einschränkungen versehen wird. Zwar ist es richtig, dass rein numerisch gesehen der Anteil täuferischer Personen an der Gesamtbevölkerung stets relativ klein geblieben ist.² Auch hat die Basler Täuferkolonie über keine überregional herausragenden Persönlichkeiten verfügt. Wohl aber bot sich Basel aufgrund seiner geographischen Lage als ein wichtiger Knotenpunkt an. Als Durchgangsort und Begegnungsstätte hat die Rheinstadt denn auch durchaus eine nicht ganz unwesentliche Rolle zu spielen vermocht – auch im Rahmen der europäischen Täufergeschichte. Eng damit verbunden ist denn auch derjenige Aspekt, welcher Basel nun tatsächlich auch täufergeschichtlich über den Rang eines blossen Nebenschauplatzes hinaushebt: Es ist sein Buchdruckergewerbe, welchem sowohl im Rahmen von täuferischen Bücherkäufen als auch von Publikationsaufträgen europaweit eine gewisse Bedeutung zukommt!

¹ Die nachfolgenden Ausführungen basieren massgeblich auf meiner Studie „Ketzer, Rebellen, Heilige – Das Basler Täuferum von 1580 bis 1700“, Liestal 1998. Vgl. für das Folgende v.a. pp.13 ff.

² Jecker 1998, 592 f.

Insgesamt bleibt es aber dabei: Basel ist kein täufergeschichtliches Zentrum. Das heisst nun aber nicht, dass sich deswegen eine Beschäftigung mit Basel nicht gleichwohl lohnen könnte. Vielmehr möchte ich hier dafür plädieren, dass sich die künftige Forschung vermehrt gerade mit solchen Nebenschauplätzen und -geleisen befassen sollte. Ich bin überzeugt, dass das Studium von tatsächlichen oder manchmal auch nur vermeintlichen Nebenschauplätzen bisweilen mindestens ebenso wesentliche und notwendige Einsichten für das Verständnis und Gesamtbild einer Thematik bereitzuhalten vermag, wie die Beschäftigung mit dessen tatsächlichem oder aber ebenfalls bloss angeblichem Zentrum. Bezogen auf das Täuferum: Die Bewegung als Ganze in all ihrer theologischen, soziologischen, personellen und regionalen Vielfalt ist wohl kaum zu verstehen durch eine fast ausschliessliche Beschäftigung mit den Entwicklungen in den Kerngebieten sowie mit ihren leitenden Figuren und deren Schriften. Im Gegenteil: Gerade eine Bewegung, die wie das Täuferum im Verlauf seiner Geschichte sowohl soziologisch als auch geographisch immer mehr ins Abseits gedrängt wird, beziehungsweise notgedrungen dorthin flieht und ausweicht, muss auch von solchen Randgebieten her untersucht und verstanden werden.

In diesen Zusammenhang gehört denn auch der notwendige Versuch, sich all den meist einfachen und vorwiegend ländlichen Männern und Frauen zuzuwenden, welche zunehmend das Gros täuferischer Gemeindeglieder ausmachen. Dabei darf sich das Interesse an ihnen nicht in bloss statistischen Bestandesaufnahmen erschöpfen, sondern muss trotz zu erwartender schwieriger Quellenlage danach trachten, über diese Menschen mehr in Erfahrung zu bringen als bloss deren Namen, Alter und Beruf.

Mit meinem Vortrag führe ich Sie nun aber nicht nur auf ein geographisches Nebengeleise. Vielmehr bewege ich mich mit meiner Konzentration auf die Zeit nach der Reformation auf bisher nicht nur täufergeschichtlich wenig beachtetem Gebiet.

In der Tat: Was den gewählten *Zeitraum* für diese Studie angeht, so ist folgendes anzuerkennen: In einer Phase des Aufbrechens und Entstehens einer so umfassenden und epochemachenden Bewegung wie der reformatorischen sind die Auseinandersetzungen und Entwicklungen in der Regel um einiges dynamischer, dramatischer und turbulenter, vielleicht auch origineller und überraschender als in späteren Perioden. Entsprechend hat sich die bisherige Täuferforschung denn auch vorwiegend auf die Anfangszeit der 1520er und 1530er Jahre konzentriert. Mittlerweile werden aber zunehmend Stimmen laut, welche nach systematischeren Studien auch der Folgezeit rufen. Die Wünschbarkeit solcher Untersuchungen ist

dabei sowohl seitens der Täuferforschung als auch seitens der seit einigen Jahren intensivierten Pietismusforschung betont worden.³

Selbst wenn – verglichen mit der Entstehungszeit – die späteren Quellen zur Täufergeschichte monotoner und die darin enthaltenen Argumentationsweisen stereotyper sein sollten, so spiegeln diese Dokumente doch gleicherweise etwas wieder vom Hoffen und Bangen, von Freud und Leid vieler verschiedener, vorwiegend einfacher Frauen und Männer. Auch dies verdient Aufmerksamkeit und Respekt. Im übrigen erlaubt das Studium einer Bewegung, welche „in die Jahre gekommen“ ist und mittlerweile von einer zweiten, dritten oder noch späteren Generation weitergetragen wird, einen Einblick in nicht minder interessante Dynamiken und Tendenzen: Was ist aus dem Schwung und Elan der Anfangszeit und Aufbruchphase geworden? Wie ist Konsolidierung, Institutionalisierung und Überleben der Bewegung bewerkstelligt worden? Welches ist dabei der Stellenwert von Kontinuität respektive Wandel und Veränderung? Diese Thematik müsste ja insbesondere jene unter uns etwas angehen, welche sich hier und jetzt mit Fragen kirchlicher Erneuerung befassen und dabei konfrontiert sind mit dem Problem, inwiefern die eigene Tradition, das eigene denominationelle Erbe allenfalls für die Gegenwart und Zukunft fruchtbar gemacht werden kann.

Nun geht es in meinen Ausführungen aber nicht nur um Geographie und Zeitepochen. Vielmehr lädt uns ja der vom Verein vorgegebene erste Teil des Symposium-Titels „Freikirchliche Spuren- und Identitätssuche“ zu einem grundsätzlicheren und systematischeren Nachdenken ein. Dem versuche ich meinestils dadurch gerecht zu werden, dass ich meinen Beitrag unter das Motto stelle:

Von den „uffrüerischen Widerteüfferen“ zu den „Stillen im Lande“.

Damit möchte ich der Frage nachspüren, wie es gekommen ist, dass aus den verfehmten und verfolgten Ketzern und Rebellen der Anfangszeit im Verlauf der Jahrhunderte zusehends geduldete, bisweilen geachtete oder gar bewunderte „Stille im Lande“ geworden sind. Warum fühlte sich die frühneuzeitliche Gesellschaft jahrhundertlang durch teils verschwin-

³ Vgl. dazu Snyder, Arnold: Research Note: Sources Documenting Anabaptism in Zürich, 1533–1660, in: Mennonite Quarterly Review 69/1995, 93 ff. Ferner Dellsperger, Rudolf, Die Anfänge des Pietismus in Bern: Quellenstudien (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 22) Göttingen 1984, 26, sowie Schneider, Hans: Der radikale Pietismus im 17. Jahrhundert, in: Brecht, Martin (Hg.): Geschichte des Pietismus, Bd. 1, Göttingen 1993, 391–437, hier 392 f. Vgl. dazu nun auch die Dissertation von Furner, Mark: The Repression and Survival of Anabaptism in the Emmental, 1659–1743 (Ms) Dissertation, University of Cambridge, 1998.

dend marginale täuferische Existenz derart bedroht, und was machte andererseits die Sympathien aus, welche etliche Zeitgenossen diesen Non-Konformisten vorerst bloss insgeheim, dann immer offener zuteil werden liessen?

Dabei wird zu untersuchen sein, wie das hiesige Täufertum im Verlauf der Zeit von aussen jeweils wahrgenommen worden ist, wie es sich dabei selbst verstanden hat und welche Interdependenzen zwischen solcher Fremd- und Eigenwahrnehmung bestanden haben.

Entsprechend der hiermit skizzierten Fragestellungen ergibt sich folgendes Vorgehen: Zuerst wird es in einem ersten Hauptteil darum gehen, einen groben Überblick über die wichtigsten Entwicklungslinien des Basler Täufertums etwa bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts zu gewinnen. Daran anschliessend und aufbauend sollen in einem zweiten Teil einige eher grundsätzliche und systematische Aspekte zur Darstellung gelangen. Mit einigen Schlussbemerkungen soll sodann eine Art von Bilanz gezogen, die auch unsere eigene Gegenwart einschliessen soll.

2. Überblick über die Geschichte des Basler Täufertums von den Anfängen bis ins 18. Jahrhundert

2.1. Die Einbettung in den reformatorischen Aufbruch und die weitere Kirchengeschichte

Die Anfänge auch des Basler Täufertums sind selbstverständlich nicht losgelöst von der reformatorischen Bewegung zu verstehen, welche weit über das 16. Jahrhundert hinaus die Frühe Neuzeit in Europa geprägt hat.⁴ In einem vorerst stürmischen und turbulenten Aufbruch sind dabei bekanntlich grosse Anstrengungen unternommen worden, um eine umfassende Erneuerung von Kirche und Gesellschaft in die Wege zu leiten. Die hochgesteckten Erwartungen und Hoffnungen vieler damaliger Menschen sind nun aber durch den Gang der Ereignisse zunehmend enttäuscht worden. Sowohl was Umfang und Inhalt der Reformen angeht als auch über das

⁴ Vgl. zum Nachfolgenden die ausgezeichnete Einführung von Goertz, Hans-Jürgen: Religiöse Bewegungen in der Frühen Neuzeit (= Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 20), München 1993 sowie die dort zitierte Literatur. Einen guten, leicht verständlichen ersten Gesamtüberblick über Geschichte und Theologie des weltweiten Täufertums gibt überdies Lichdi, Dieter Götz: Über Zürich und Witmarsum nach Addis Abeba. Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart, Maxdorf 1983.

einzuschlagende Tempo bei der konkreten Umsetzung der Neuerungen gehen die Meinungen immer mehr auseinander. In dieser Phase des „Wildwuchses der Reformation“ kommt es europaweit zur Bildung von radikaleren Gruppen, welche gegenüber einer in ihren Augen allzu zögerlichen und halbherzigen Reform rascher und umfassender vorgehen möchten. Streitbare und bis in die Schweiz einflussreiche Wortführer in dieser Phase sind die beiden vor allem im thüringisch-sächsischen Raum aktiven Radikalreformer Thomas Müntzer (ca.1490–1525) und Andreas Bodenstein von Karlstadt (ca.1480–1541).

Zunehmend gehen solche unzufriedenen Menschen auf Distanz zu Reformatoren wie Luther oder Zwingli, denen sie im Umgang mit den bisherigen Machthabern und Vertretern der alten Ordnung übergrosse Kompromissbereitschaft vorwerfen.

Als Täufer bzw. Wiedertäufer oder Anabaptisten werden dabei diejenigen Vertreterinnen und Vertreter dieser Bewegung bezeichnet, deren gemeinsames Kennzeichen die Verweigerung oder Geringschätzung der Kindertaufe und die Praxis der Glaubenstaufe ist. Das gegenüber dem katholischen bzw. dem sich abzeichnenden protestantischen Modell der Volkskirche entscheidend Neue ist dabei nicht so sehr die Taufform, sondern die damit verbundene Freiwilligkeit der Kirchenmitgliedschaft, welche das traditionelle Corpus Christianum und damit die Grundfesten der Gesellschaft in Frage stellt.

Namentlich im Umfeld der militärischen Niederschlagung der kommunal-revolutionären Bewegung des Bauernkrieges von 1525 wird das sich nun formierende Täuferium zum Sammelbecken von Männern und Frauen, welche von ihrer Vision einer konsequenteren Wiederherstellung des „wahren Christentums“ nicht so leicht abzubringen sind.

Dabei verbinden sich im Täuferium Elemente aus spätmittelalterlicher Laienfrömmigkeit, humanistischer Zeitkritik und latent vorhandenem Antiklerikalismus auf je sehr unterschiedliche Weise mit Impulsen aus der neuen reformatorischen Predigt und Agitation. Insgesamt können europaweit im 16. Jahrhundert wenigstens drei grosse täuferische Gruppen unterschieden werden:

Erstens die sogenannten *Schweizer Brüder*, deren hauptsächlicher Wirkungskreis vor allem die Eidgenossenschaft, das Elsass und der süddeutsche Raum darstellt. Zu ihnen ist auch das Basler Täuferium grösstenteils zuzurechnen.

Zweitens die nach der Katastrophe des sogenannten „Wiedertäuferreiches“ von Münster in Westfalen von 1535 durch den ehemaligen Priester

Menno Simons (1496–1561) wieder gefestigten und auf einen freikirchlich-gewaltlosen Kurs verpflichteten niederländischen und norddeutschen Taufgesinnten (Doopsgezinden) oder *Mennoniten*.

Drittens die namentlich aus tirolischen, süddeutschen und schweizerischen Flüchtlingen in Mähren entstandene und massgeblich von Jacob Hutter (?–1536) geprägte Gruppe der *Hutterer*, deren auffälligstes Merkmal das kommunitäre Leben auf sogenannten Bruderhöfen in Arbeits- und Gütergemeinschaft darstellt.

Dem Täufern in manchem nahe verwandt und ebenfalls zum Bereich der Radikalen Reformation zu zählen ist zum einen eine Reihe von markanten und von der Forschung meist als *Spiritualisten* bezeichneten Einzelpersönlichkeiten mit ihrem Anhang. Zu den bedeutsamsten Figuren dieser Gruppe gehören Sebastian Franck (ca.1499–ca.1542) und vor allem Caspar Schwenckfeld (1490–1561). Dem Täufern in etlicher Beziehung ebenfalls nahestehend ist die vor allem in intellektuellen Kreisen Polens und der Niederlande einflussreiche Bewegung der sogenannten *Anti-Trinitarier*, deren bekannteste Vertreter Michael Servet (1511–1553) sowie die Gebrüder Lelio (1525–1562) und Fausto Sozzini (1539–1604) sind.

Grundlegend für das schweizerische Täufern ist die am 21. Januar 1525 erstmals praktizierte Glaubenstaufe im Kreise ehemaliger Schüler und Freunde Zwinglis in Zürich. Ausgehend vom Zürcher Täuferkreis um Konrad Grebel (ca.1496–1526), Felix Mantz (1498–1527), Georg Blaurrock (ca.1492–1529), Johannes Brötli (?–1528) und Wilhelm Reublin (ca.1480–ca.1560) verbreitet sich dieser Zweig der täuferischen Bewegung bald in die Ostschweiz und in den süddeutschen Raum, via Graubünden ins Südtirol, via Basel ins Elsass und nach Bern. Manchenorts vermischen sich diese Impulse mit Anschauungen aus anderen radikalen und täuferischen Tendenzen. Dabei bilden sich je nach örtlichen Verhältnissen unterschiedliche Akzente heraus, etwa um die bedeutenden täuferischen Theologen Balthasar Hubmaier (ca.1480–1528) in Waldshut oder Hans Denck (ca.1500–1527) und Pilgram Marpeck (ca.1490–1556) im süddeutschen und schweizerischen Raum.

Für das Täufern auf eidgenössischem Territorium kommt der im schaffhauserischen Schleithem verabschiedeten „Brüderlichen Vereinigung“ von 1527, den sogenannten Schleithemer Artikeln, besondere Bedeutung zu. Mit diesem wohl von Michael Sattler (ca.1490–1527) formulierten Bekenntnis grenzt sich eine fortan als Schweizer Brüder bezeichnete grössere Gruppe sowohl innertäuferisch als auch gegenüber den Volkskirchen ab und konstituiert sich als erste evangelische Freikirche. Cha-

rakteristisches Merkmal der Schweizer Brüder ist ihr theologischer Dualismus, ihr Konzept einer dem Schriftprinzip streng verpflichteten und in ihrem Streben nach sichtbarer „Besserung des Lebens“ von der Welt zunehmend abgesonderten, gewaltlosen und leidensbereiten Gemeinde. Ihr Nonkonformismus wird vor allem spürbar in der Verweigerung von offiziellem Kirchgang und Abendmahl, von Eidschwur und Kriegsdienst. Herausgefordert sieht sich diese separatistische Tendenz der Schweizer Brüder vor allem durch täuferische Kreise in der Tradition des Pilgram Marpeck, welche eine grössere Bereitschaft zu gesellschaftlicher Kooperation und Integration vertreten und wenigstens bis 1600 auch in der Schweiz einen gewissen Einfluss zu entfalten vermögen.

Durch die radikale Kritik der Täufer an der religiös-sozialen Situation ihrer Zeit sowie vor allem an der in ihren Augen unheilvollen Allianz von Kirche und Obrigkeit ziehen sie rasch Aufmerksamkeit und Unwillen der um ihren Einfluss bangenden Behörden auf sich. Wohl versuchen diese bis ins 17. Jahrhundert hinein immer wieder, die Täufer in teils öffentlichen Disputationen von ihren Positionen abzubringen. Die Erfolglosigkeit der meisten dieser Gespräche (Zürich und Basel 1525 ff., Zofingen 1532, Bern 1538 etc.) heizt die obrigkeitliche Repression aber stets neu an.

Trotz (bzw. auch infolge) rasch einsetzender Verfolgung verbreitet sich die Bewegung bald nicht nur in der Schweiz, sondern auch quer durch Europa bis nach Russland, später auch nach Nord- und Südamerika. In der Eidgenossenschaft befinden sich im 16. Jahrhundert die meisten Täufer in den Territorien von Bern und Zürich, ferner in Solothurn, Basel, Schaffhausen, St. Gallen und Graubünden. Gefängnis, Folter, Güterkonfiskation, Verbannung und Hinrichtung (in Bern bis 1571, in Zürich bis 1614) treiben aber zumal die schweizerischen Taufgesinnten immer mehr in die geographische und soziale Isolation und in eine bisweilen auch theologische Enge. Interne Konflikte führen 1693 zur Entstehung der Gemeinschaft der Amischen.

Periodisch nachlassende Verfolgung sowie Einflüsse aus Pietismus und Erweckungsbewegung lassen die Gemeinden später wieder anwachsen, führen teilweise aber auch zum Rückzug als „Stille im Lande“.

Nachdem sich bis ins 18. Jahrhundert die niederländischen Mennoniten vehement für ihre verfolgten Glaubensgeschwister in der Schweiz eingesetzt haben, bringen erst Aufklärung und Französische Revolution den schweizerischen Täufern allmählich nachhaltigere Akzeptanz.⁵

⁵ Eine kontinuierliche Präsenz täuferisch-mennonitischer Gemeinden von den Anfängen bis in die Gegenwart gibt es in der Schweiz nur in Bern (v. a. im Emmental), obwohl

2.2. Die einzelnen Phasen

a) Die Anfänge (1525–1529)

Das Ringen um eine umfassende kirchliche und gesellschaftliche Erneuerung ist auch in Basel schon sehr früh von der Präsenz einer täuferischen Bewegung mitgeprägt worden.⁶ Nur wenige Monate nach deren erstmaligem Offenbarwerden in Zürich und im ostschweizerischen Raum wird im August 1525 auch in der Rheinstadt ein Täuferkreis entdeckt. Obwohl die Basler Behörden diese Radikalen kontinuierlich einzudämmen trachten, so geschieht dies vorerst doch mit etwas weniger Vehemenz und Konsequenz als andernorts. Dies dürfte vor allem darauf zurückzuführen sein, dass das Ringen um die kirchliche und politische Vorherrschaft zwischen Alt- und Neugläubigen hier länger angedauert hat als in benachbarten Territorien. Dieses hin und her lavierende gegenseitige Aufeinander-Fixiert-sein der beiden Hauptkontrahenten dürfte deren Aufmerksamkeit derart in Anspruch genommen haben, dass dadurch dem Täuferum während kurzer Zeit ein gewisser Handlungsspielraum eröffnet worden ist, welches dessen Ausbreitung begünstigt hat. Spätestens mit dem Durchbruch der Reformation auch in Basel kommen diese relativen Freiheiten aber nach 1529 sehr rasch zu einem Ende.

sich gerade dieser Kanton mehr als zwei Jahrhunderte lang durch eine beispiellos harte Linie hervorgetan und Hunderte von Taufgesinnten ausgewiesen hat. Die teilweise recht zahlreiche täuferische Bevölkerung auf Zürcher Territorium ist hingegen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts fast vollständig ausgeschafft worden. Auch den anderen eidgenössischen Ständen gelang es im Verlauf des 17. Jahrhunderts, die Zahl ihrer täuferischen Untertanen entscheidend zu dezimieren (Solothurn, Basel, Schaffhausen). Wichtigste Fluchtorte für verfolgte schweizerische Täufer waren bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts Mähren, später das Elsass und die Pfalz, ab dem 18. Jahrhundert zudem das Bistum Basel, der Neuenburger Jura, die Region Montbéliard, Wolhynien und Galizien, die Niederlande und Nordamerika. In etlichen der genannten Regionen und Länder halten sich auch am Ende des 20. Jahrhunderts noch Nachkommen dieser schweizerischen Taufgesinnten auf. Viele von ihnen wissen sich bis heute ihrem täuferischen Erbe verbunden und gehören zur mittlerweile weltweit als "Mennoniten" bezeichneten und eine Million Mitglieder zählenden Freikirche. In der Schweiz gibt es derzeit 15 Gemeinden in den Kantonen Bern, Basel-Stadt, Basel-Land, Neuenburg und Jura mit ca. 2500 Mitgliedern.

⁶ Vgl. dazu den Symposiums-Beitrag von Olaf Kuhr. Für das Folgende vgl. meine frühere Arbeit „Die Basler Täufer. Studien zur Vor- und Frühgeschichte“, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde, 80/1980, 5-131, v.a. pp. 39 ff., sowie die dort zitierte Literatur.

b) Die Jahre unmittelbar nach der Reformation (1529–1540)

Neben der Basler Reformationsordnung vom 1. April 1529 und dem Basler Glaubensbekenntnis vom 21. Januar 1534 stellt das umfangreiche Täufermandat vom 23. November 1530 auf Jahrzehnte hinaus die wesentlichste Grundlage für die baslerische Täuferpolitik dar. Danach gilt als täuferisch, wer die Erwachsenentaufe lehrt und praktiziert bzw. an sich geschehen lässt, wer gegen die Kindertaufe lehrt und handelt, wer bestreitet, dass Christen obrigkeitliche Funktionen ausüben sollen sowie wer Eid und Waffendienst verweigert. Als straffällig gilt aber auch, wer Versammlungen von solchen nach obigen Kriterien als täuferisch zu bezeichnenden „ellenden Rottengeistern“ besucht oder diese Personen beherbergt.

Eine erste Stufe der Bestrafung besteht in Gefangenschaft. Wer sich in der Folge von jeglichen täuferischen Positionen explizit distanziert, wird begnadigt. Wer sich einem Widerruf widersetzt, wird in einem zweiten Schritt auf ewig des Landes verwiesen. Bei einer erstmaligen Rückkehr erwartet Zuwiderhandelnde die „Schwemmung“ und erneute Ausweisung. Bei einem zweiten Wiederauftauchen allerdings soll das Todesurteil vollstreckt werden.

Tatsächlich setzt in Basel seit 1529 eine ungleich härtere und systematischere Verfolgung ein. Bereits am 29. Dezember 1529 bitten Bürgermeister und Rat von Basel die Vögte in den Ämtern beispielsweise, „hinfur kein widerteuffer mer [...] gefenglich [zu] schicken [...], sunst werden unns dy turn so voll, das wir sy nit zerteylt mechten bergen.“⁷ Am 12. Januar 1530 kommt es sodann zu einer ersten Hinrichtung in der Person des rückfälligen Bauern Hans Ludi aus Bubendorf.

Insgesamt scheint es den Behörden anhand dieser Massnahmen gelungen zu sein, den Widerstand des Basler Täuferturns im Verlauf der 1530er Jahre vorerst zu brechen. Inwiefern das vorübergehend zunehmende Schweigen der Akten tatsächlich auf einer weitgehenden Ausmerzungen der Bewegung beruht oder aber auf einem Rückzug derselben in grössere Verschwiegenheit und geographische Isolation, bedarf noch der genaueren Klärung.

Wohl sind auch aus den folgenden Jahrzehnten immer wieder einzelne Täuferinnen und Täufer bekannt. Aber zu umfangreichen Inhaftierungen,

⁷ Aktensammlung zur Geschichte der Basler Reformation in den Jahren 1519 – Anfang 1534 (ABR), hg. von Emil Dürr und Paul Roth. 6 Bde. Basel 1921 ff. Hier: IV/Nr. 277. Allein zwischen 1530 und 1534 werden in ABR gegen 90 Taufgesinnte namhaft gemacht.

Prozessen oder gar Hinrichtungen kommt es nach 1540 vorerst nicht mehr.

c) Die Jahrzehnte einer „verhältnismässig offenen Atmosphäre“ in Basel (1540–1580)

Während den Amtszeiten der beiden Nachfolger des Basler Reformators Johannes Oekolampad, den Kirchenvorstehern Oswald Myconius (1532–1552) und vor allem Simon Sulzer (1553–1585) hat Basel in einer Phase europaweit zunehmender konfessioneller Polarisierung einen eigenständigen Kurs zu steuern versucht.⁸ Traditionell zwar durchaus dem reformierten Lager zugehörig, hat man sich von Bullinger in Zürich und Calvin in Genf nicht vollends vereinnahmen lassen wollen. Was für die einen eher eine vermittelnde Politik des kirchlich-konfessionellen und theologischen Ausgleichs darstellt, ist für die andern Verrat an der reformierten oder eidgenössischen Sache und eine klare Hinwendung zum Luthertum.

In den Jahrzehnten dieses Lavierens zwischen reformiert-calvinistischem und lutheranisierendem Kurs genossen vor allem calvin-kritische Stimmen in der RheinStadt einen erheblichen Bewegungsspielraum. Aber auch manch andere nonkonformistische Gelehrte schätzen das relativ offene Klima hier. Zusammen mit der durchaus nicht nur uneigennützigem Geschäftstüchtigkeit und Listigkeit einheimischer Drucker bot sich ihnen dadurch die Möglichkeit zur Publikation eigener Schriften, wie dies zur gleichen Zeit anderswo kaum der Fall gewesen sein dürfte. Es vermag kaum zu verwundern, dass auch täuferischerseits eine erstaunlich hohe Zahl von Publikationen in Basel erschienen ist.⁹

Nun hatte das Basler Täuferium zwar von einer Wendung zum Luthertum in Basel sicher keine Besserstellung zu erwarten. Auch in lutherischen, nicht weniger als in katholischen oder reformierten Gebieten hat das Täuferium in der Regel kaum Duldung gefunden. Solange allerdings in Basel keine konfessionelle Partei entscheidend die Oberhand gewonnen hat, sondern vielmehr eine gewisse Politik der Offenheit nach verschiede-

⁸ Vgl. dazu Jecker 1998, 44 ff. und die dort angegebenen Verweise.

⁹ Erwähnt seien hier die Publikationen von sogenannten „Täufermenten“ von 1579, 1588, 1599 und nochmals anno 1687. Vgl. dazu Jecker 1998, 139 ff., 611 f. Allerdings ist Basel in späteren Jahren auch Publikationsort für massgebliche antitäuferische Literatur: Erwähnt seien Johann Heinrich Otts „Annales Anabaptistici“ von 1672, Friedrich Seilers „Anabaptista Larvatus“ von 1680 sowie Johann Jacob Wollebs „Gespräch zwischen einem Pietisten und einem Wiedertäufer“. Vgl. dazu Jecker 1998, 479 ff., 500 ff.

nen Seiten vorherrscht, solange dürfte auch ein gewisser Raum vorhanden gewesen sein für manche Aussenseiter, die sich seit den 1540er Jahren denn auch in ansehnlicher Zahl in Basel eingefunden haben. Manche dieser Aussenseiter nun versprechen entweder aufgrund ihres Reichtums oder aber dank ihrer Gelehrsamkeit für diverse baslerische Gewerbe interessant zu sein. Da nicht wenige dieser Nonkonformisten als Glaubensflüchtlinge aus dem Ausland nach Basel gekommen sind, macht sich in ihrem Umfeld ein gewisser internationaler, weltoffener Geist breit, von dem letztlich auch das Täuferum profitiert haben dürfte. In diesen meist gelehrten und teilweise sehr wohlhabenden Refugiantenzirkeln erwächst ihm eine Fürspracheinstanz, welche sich direkt oder indirekt immer wieder um einen Geist grösserer Duldsamkeit bemüht haben wird. Beim Einfluss, welchen diese Kreise seit den 1540er Jahren aufgrund ihres Ansehens, ihres Reichtums, ihrer nationalen und internationalen Beziehungen haben geltend machen können, dürften wenigstens zeitweise auch Spuren in der baslerischen Täuferpolitik spürbar geworden sein.

All dies deckt sich mit der Einschätzung des aus den Niederlanden stammenden Basler Buchdruckers Peter van Mechel, welcher bereits anfangs der 1540er Jahre geäussert hat, dass man auf Basler Territorium die Täufer zwar theoretisch nicht dulde. So sich einer aber still verhalte, so drohe kaum grosse Gefahr, und wenn man überdies wie alle andern Christen sogar zur Kirche gehe, so bestehe überhaupt kein Grund zur Sorge.¹⁰

Genau dies hat sich denn ja auch der täuferische Spiritualist David Joris aus den Niederlanden zunutze gemacht, als er sich von 1544 bis zu seinem Tod 1556 inkognito in Basel aufgehalten hat.

d) Zweite Wachstumsphase und intensivierte Verfolgung (1580–1650)

Die Zeit zwischen etwa 1580 und 1630 ist geprägt durch den Versuch der Basler Behörden, im Sinne der Durchsetzung einer klar orthodox-reformierten Kirchen- und Sozialpolitik auf grössere Einheitlichkeit im Innern zu drängen.¹¹ Gegenüber der in der Forschung allgemein als lutheranisierend bezeichneten Tendenz unter Antistes Simon Sulzer mit einem recht grossen Freiraum für non-konformistische Kreise und Einzelpersonen setzt 1586 mit dem Amtsantritt von Johann Jacob Grynäus als Oberpfarrer und dem von ihm eingeleiteten konfessionellen Kurswechsel ein unduld-sames Verhalten ein. Auch das Basler Täuferum bekommt diese schär-

¹⁰ Zitiert bei Guggisberg, Hans R.: Zusammenhänge in historischer Vielfalt: Humanismus, Spanien, Nordamerika: Eine Aufsatzsammlung. Basel/Frankfurt Main 1994, 7.

¹¹ Vgl. dazu Jecker 1998, 59 ff.

fere Gangart bald zu spüren. Im Verbund mit den andern eidgenössischen evangelischen Orten erteilt auch Basel seinen Geistlichen den Auftrag, im Rahmen von umfassenden Sozialdisziplinierungsmassnahmen sämtliche Taufgesinnten zu eruieren, zu examinieren, zu belehren und wieder in den Schoss der einen wahren Kirche der Reformierten zurückzuführen. Dieses Ansinnen gelingt allerdings trotz einer kontinuierlich enger werdenden Zusammenarbeit von politischen und kirchlichen Behörden und eines Ausbaus der Strafmassnahmen (z. B. Güterkonfiskation ab 1595) nur teilweise. Dabei ist der täuferische Protest in dieser Phase in enger Verbindung zu sehen mit dem Widerstand weiterer, vorwiegend ländlicher Bevölkerungsteile gegen die obrigkeitlichen Massnahmen zur Intensivierung der Herrschaftsdurchdringung auf dem gesamten Territorium.

Während ein Teil der Basler Täuferinnen und Täufer wenigstens äusserlich die früheren Ansichten widerruft, verharret ein anderer Teil hartnäckig auf seiner Überzeugung, taucht zeitweise unter und vermag sich erstaunlicherweise jahrzehntelang im Land zu halten.

Dabei profitieren manche Täuferinnen und Täufer von Sympathien, welche sie aufgrund ihres lokalen Engagements zugunsten der Nachbarschaft – etwa als Hebammen oder Landärzte¹² – besonders bei der ländlichen Bevölkerung geniessen. Phasenweise kommt es trotz Verfolgung sogar zu neuen Übertritten in täuferische Kreise. Vor allem Menschen, die „mit Ernst Christen sein wollen“, sehen ihre Ideale und Überzeugungen am ehesten hier verwirklicht und scheuen sich nicht, die hohen Risiken eines Beitritts in Kauf zunehmen. Für sie sind Taufgesinnte nicht bloss Ketzer und Rebellen, sondern Vorbilder, ja bisweilen geradezu neue „Heilige“! Gerade aus diesem Umfeld „ernsthafter Christen“ kommt es denn 1615 in Basel sogar zum Druck einer anonymen Schrift, welche dem Täuferum Duldung und Respekt zubilligen möchte.

Eine dritte recht ansehnliche Gruppe zieht es angesichts der sich verschärfenden Lage vor, die Heimat zu verlassen: Bis zum Ausbruch des Dreissigjährigen Krieges wenden sich diese Menschen primär nach Mähren, vereinzelt auch später noch ins Elsass, namentlich in das einen Ruf der Duldsamkeit geniessende rappoltsteinische Markkirch.

Bedingt durch die Vorrangigkeit anderer Probleme im Umfeld des nun auch Basel zunehmend tangierenden Dreissigjährigen Krieges erlahmen die Auseinandersetzungen zwischen der Basler Obrigkeit und dem Täuferum nach 1630 zunehmend und bescheren den wenigen im Land verbliebenen Taufgesinnten einige ruhigere Jahre.

¹² Zur Thematik täuferischer Landärzte vgl. a.a.O. 179 ff., 207 ff., 316 ff., 407 ff.

e) Letztes Aufblühen und weitgehendes Ende des alteingesessenen Basler Täuferturns (1650–1700)

Nach dem vorübergehenden Nachlassen der Repression flammen die anti-täuferischen Massnahmen der Behörden gegen Ende der 1650er Jahre erneut auf und läuten die nächste Phase der Auseinandersetzungen ein.¹³ Es scheint, dass die Basler Obrigkeit im Gefolge des Bauernkrieges von 1653 zunehmend bestrebt ist, im Sinne einer möglichst umfassenden Herrschaftsdurchdringung die Zügel namentlich auf der Landschaft zu straffen und das Potential künftiger Rebellion im Keim zu ersticken. So erstaunt es wenig, dass sich bald auch schon wieder einzelne übriggebliebene Basler Taufgesinnte im engmaschiger werdenden Netz der Behörden verfangen.

Verglichen mit Zürich läuft dieser zweite Versuch der baslerischen Orthodoxie zur vollständigen Ausmerzung des einheimischen Täuferturns etwas später an. Während Zürich um die Jahrhundertmitte den Widerstand der Bewegung auf seinem Territorium weitgehend gebrochen hat, läuft dieser Versuch in Basel und Bern erst einige Jahrzehnte später richtig an. Anders als Bern – aber in enger Absprache mit ihm – bleibt Basel in seinen Bestrebungen einigermaßen erfolgreich, wobei man es hier auch mit einer zahlenmässig weit weniger bedeutenden Gruppe zu tun hat.

Diese zweite Periode beginnt in Basel um die Mitte der 1650er Jahre und dauert bis etwa 1700. Sie führt zu einem recht vollständigen Ende zwar nicht jeglicher täuferischen Präsenz in Basel, wohl aber dessen, was man als alteingesessenes Basler Täuferturn bezeichnen könnte: Die wahrscheinlich letzten aktiv als Mitglieder desselben in Erscheinung tretenden Baselbieter wandern in den 1680er Jahren ins Elsass aus.

f) Neue Impulse (1700–1730)

Obschon eine eigenständige täuferische Gemeinde für die ersten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts im Baselbiet nicht nachgewiesen werden kann, fehlt es an täuferischen Bezügen im Baselbiet gleichwohl nicht. Neue Impulse werden dabei vor allem gesetzt durch die Besuche und zeitweise Rückkehr von früher ausgewanderten Baselbieter Taufgesinnten in ihrer angestammten Heimat. Bedeutsame Spuren hinterlassen aber auch die zahlreichen Durchreisen von deportierten Berner Täuferinnen und Täufnern. Zusammen mit dem wachsendem Einfluss aus dem Bereich diverser europaweiter pietistischer Strömungen entsteht auch im Raum Basel eine vielgestaltige Bewegung religiösen Non-Konformismus‘ mit teils starken

¹³ Vgl. dazu a. a. O., 429 ff.

täuferischen Bezügen. So zählt beispielsweise mit Andreas Boni aus Frenkendorf ein Baselbieter zu den Pionieren der 1708 im Wittgensteinischen begründeten Schwarzenauer Täufer.¹⁴

(Mit dem allmählichen Erlahmen der obrigkeitlichen Repressionen beginnt ab 1750 eine neue Phase in der Geschichte des Täuferturns im Raum Basel. Ab diesem Zeitpunkt lassen sich zunehmend ursprünglich aus dem Bernbiet stammende, meist jedoch aus Jura, Elsass oder Südbadischem zuwandernde und fast ausschliesslich in der Landwirtschaft tätige Täuferinnen und Täufer auf Basler Territorium nieder. Oft auf einsamen Sennhöfen, bisweilen aber auch auf Pachtbetrieben unmittelbar vor den Toren der Stadt lebend, zählen sie aufgrund ihres frommen Lebenswandels, ihres meist eingezogenen Wesens bald zu den „Stillen im Lande“.¹⁵ Sie bilden den Grundstock für die in der Folge (1780 ff.) entstehenden und bis heute existierenden beiden Täufergemeinden, die sogenannten „untere“ im Höllee im Westen Basels sowie die sogenannten „obere“, welche sich vorerst auf verschiedenen Sennhöfen im oberen Baselbiet trifft und später ihren festen Sitz auf dem Schänzli in Muttentz nimmt.)¹⁶

3. Manifestationen täuferischen Glaubens und Handelns

Täuferischer Glaube wird quellenmässig auch in Basel nicht primär durch eigene schriftliche Zeugnisse sichtbar, sondern einerseits dort, wo er in Konflikt gerät mit obrigkeitlichen Anordnungen, andererseits dort, wo sich

¹⁴ Vgl. dazu Durnbaugh, Donald F.: *European Origins of the Brethren. A Source Book on the Beginnings of the Church of the Brethren in the Early Eighteenth Century*. Philadelphia 1992, 15ff. Ich selbst arbeite derzeit an einer Studie zu Andreas Boni und den Anfängen des Pietismus in Basel.

¹⁵ Vgl. zum Begriff „Stille im Lande“ Weigelt, Horst: *Lavater und die Stillen im Lande*, Göttingen 1988, 12, welcher darunter „fromme Gruppen zwischen Spät Pietismus und Vorläufern der Erweckungsbewegung“ versteht, die sich „weitgehend, jedoch keineswegs durchgängig aus jeder kritischen Auseinandersetzung mit der Theologie und Kultur sowie mit der Politik heraushalten“, teils auch „in einer gewissen Ängstlichkeit und Phantasielosigkeit zurückgezogen ihres Glaubens leben“.

¹⁶ Ein einziges Ereignis aus dieser späteren Zeit soll infolge seiner über die Täufergeschichte hinausragenden Bedeutung wenigstens als Fussnote erwähnt werden: Im Jahre 1847 weihet die Höllee-Gemeinde in Basel-Binningen als erste nicht-landeskirchliche religiöse Gruppierung in der Schweiz eine mit offizieller Bewilligung errichtete Kapelle ein. Zum Ganzen vgl. die Artikel „Basel“, „Basel-Schänzli“ und „Basler Mennonitengemeinde“ im *Mennonitischen Lexikon*, Frankfurt am Main/Weierhof (Pfalz) 1913 ff., Bd. 1, pp. 129 ff., bzw. deren aktualisierte Übersetzungen in der *Mennonite Encyclopedia*, Scottdale 1955 ff., Bd. 1, pp. 241 ff.

einzelne Menschen von ihm beeindruckt zeigen. Die einen erfahren Täuferisches als bedrohlichen Widerstand und Rebellion gegen die bestehende Ordnung, die andern als vorbildhaft glaubwürdiges Christsein.

3.1. Im Konflikt mit der Öffentlichkeit

Zum Ersten: Die wesentlichsten Konfliktpunkte mit den kirchlichen und politischen Behörden stellen auch in Basel die Verweigerung von Gottesdienstbesuch und Abendmahl, sowie die Verweigerung des Eidschwurs und des Kriegsdienstes dar.

Neben diesen weit verbreiteten radikalen Formen der Separation gibt es im späten 16. und im 17. Jahrhundert aber auch eine Reihe aufschlussreicher täuferischer Zugeständnisse und Kompromisse. Interessanterweise wird die Kindertaufpraxis der reformierten Kirche zwar ebenfalls durchgängig kritisiert und abgelehnt. Gleichwohl lassen die meisten täuferischen Eltern aufgrund des wachsenden Druckes mit zunehmender Dauer ihre eigenen Kinder taufen – ohne selbst allerdings je dabei zu sein. Hier dürfte es primär darum gegangen sein, der Untertanenpflicht Genüge zu tun und Sanktionen auszuweichen.

Heikler ist das täuferischerseits v. a. nach 1650 ebenfalls praktizierte Zugeständnis, die eigenen Kinder zum reformierten Pfarrer in die Unterweisung zu schicken. Hier geht es nicht mehr um ein blosses Netzen von Kleinkindern, sondern um handfeste Prägung. Gab man damit nicht leichtfertig die möglichst alleinige theologische und denominationelle Einflussnahme auf den eigenen Nachwuchs preis und gefährdete so den Fortbestand der eigenen Gemeinschaft? Oder vertraute man hinsichtlich der eigenen Kinder so stark der eigenen Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft? Tatsächlich gibt es Hinweise darauf, dass täuferische Eltern auch bei ihren eigenen Kindern die Freiwilligkeit des Glaubens hoch halten und sie nicht zur eigenen Gemeinde zwingen wollten. Sie sollten prüfen und frei entscheiden können.

Dass die Zahl der Täuferinnen und Täufer im Baselbiet ab etwa 1620 kaum noch zugenommen hat, lässt sich auch noch mit einer anderen Entwicklung erklären. Es fällt auf, dass im Verlauf des 17. Jahrhunderts die täuferische Bereitschaft, gegnerische Positionen herauszufordern und öffentlich zu kritisieren, zunehmend abnimmt. Parallel dazu erlahmt der Wille bei immer mehr Taufgesinnten, in der näheren oder weiteren Nachbarschaft trotz aller Widerstände aktiv für den eigenen Glauben zu werben. So werden Glaubwürdigkeit und Vorbildhaftigkeit des eigenen Lebens zunehmend zum wichtigsten Mittel, um auf sich und die eigenen

Überzeugungen aufmerksam zu machen und allenfalls mit potentiellen Interessenten ins Gespräch zu kommen. Das Hauptaugenmerk vieler Basler Täuferinnen und Täufer richtet sich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts primär darauf, in Ruhe gelassen zu werden und ihres Glaubens leben zu können – eines Glaubens, dessen zwar abgemilderte, nach wie vor aber vorhandene obrigkeitskritische und antiklerikale Implikationen man im übrigen als möglichst ungefährlich für die Allgemeinheit darstellt.

In den Kontext einer wenigstens punktuell möglichst weitgehenden Anpassung an obrigkeitliche Forderungen passt auch eine weitere Beobachtung. Erstaunlicherweise sind in den Basler Kirchenbüchern nicht nur die Taufen, sondern auch die meisten Eheschlüsse von später als Täuferinnen und Täufer aktenkundig Gewordenen verzeichnet: Ob man auch diesen zivilrechtlich wichtigen, aber bloss einmaligen Akt noch gesetzeskonform absolvieren will, bevor man – allenfalls später – vollends zur Täufergemeinde übertritt? Tatsächlich gibt es einerseits Hinweise darauf, dass manche mit einem eigentlichen Beitritt zum Täufertum recht lange zuwarten. Möglicherweise hängt dieses Zuwarten damit zusammen, dass man einen Eheschluss noch offiziell absegnen lassen will, um nicht die Nachteile einer als illegal geltenden Verbindung in Kauf nehmen zu müssen. Denn als illegal gilt offiziell selbstverständlich jede Ehe, welche bloss im Rahmen einer täuferischen Gemeinde vollzogen worden ist. Andererseits gibt es aber auch einzelne Hinweise darauf, dass sogar bereits schon in Täufergemeinden auf ihren Glauben Getaufte später doch wieder in der reformierten Kirche heiraten. Obzwar diese letztgenannte Form eines Kompromisses von keiner täuferischen Gruppierung in Basel im untersuchten Zeitraum gebilligt worden ist, so stellt sich nun insgesamt doch die Frage, wie weit täuferischerseits im Einzelfall die Anpassung an obrigkeitliche Forderungen gehen durfte, ohne die Gemeindemitgliedschaft auf's Spiel zu setzen. Wieviel Freiraum und Akzeptanz hat für solche Zugeständnisse und Kompromisse täuferischerseits bestanden?

Leider sind die vorhandenen Quellen oft zu wenig aussagekräftig, um darüber Aussagen in der gewünschten Detailliertheit machen zu können. Gleichwohl steht fest, dass die Radikalität und Absolutheit der Absonderung von einer als böse verstandenen und erlebten Welt, wie sie in manchen Dokumenten der frühen Schweizer Brüder postuliert wird, im Verlauf des späten 16. und des 17. Jahrhunderts immer wieder durchbrochen und abgemildert wird. In einer Mischung von Überlebensstrategie und theologischer Einsicht ist kontinuierlich ausgelotet worden, wo allenfalls Kompromisse und Zugeständnisse möglich und nötig sein könnten, um vor Ort zu überleben, ohne die Substanz eigenen Glaubens zu gefährden.

Die Quellen zum Basler Täuferum weisen dabei aus, dass gerade über dieser Frage nach dem Grad und der Art und Weise der Partizipation, Kooperation und Integration in die offizielle Kirche und Gesellschaft unterschiedliche täuferische Tendenzen sichtbar werden. Auf der einen Seite sind spiritualisierende Neigungen vorhanden mit einem Gefälle hin zum Nikodemismus, wo durch weitgehende Anpassungen im Äusserlichen die innerlich geistig-geistliche Grundsubstanz gleichwohl bewahrt werden soll.¹⁷ Am anderen Ende des Spektrums ringt die strengere Fraktion der Gruppe der Schweizer Brüder mittels einer rigoroseren Gemeindedisziplin um die Aufrechterhaltung eines weit stärker dualistisch-separatistischen Ansatzes, welcher auch in äusseren Fragen Kompromissen skeptisch gegenüber steht. Einen Mittelweg zwischen Anpassung und Absonderung versuchen einige wenige Täuferinnen und Täufer zu gehen, welche darin möglicherweise dem Marpeck-Kreis nahestehen.

Die von Jesus im Johannes-Evangelium seiner Gemeinde aufgetragene Aufgabe, ganz in der Welt zu leben, ohne von der Welt zu sein, stellte für das Täuferum zumal in den Verfolgungszeiten der Frühen Neuzeit eine der grössten Herausforderungen dar. Welche Zugeständnisse konnten in der Freiheit des Evangeliums gemacht werden, wann galt es konsequent zu bleiben? Wann war es angezeigt, ein deutliches Wort zu formulieren, eine eindeutige Handlung zu tun, wann durfte oder musste geschwiegen werden? Inwieweit drückte das eigene Verhalten Treue zur biblischen Botschaft aus, und wo begann Sturheit und Besserwisserei? Inwiefern waren die Glaubensentscheidungen der täuferischen Vorfahren verpflichtend und bindend auch für die Gegenwart, inwiefern waren sie modifizierbar? Welches war im Ringen um christliche Echtheit und Glaubwürdigkeit die gute Mischung von Kontinuität und Wandel? Und wenn die verfolgungsbedingten Probleme ins Unermessliche zu steigen drohten: Wie lange sollte im eigenen Haus, im eigenen Dorf ausgeharrt werden, wann sollte eine Flucht ins Auge gefasst werden? Entsprach das Weggehen dem Willen Gottes, oder eher das Bleiben?

3.2. Respektiert und geachtet

Zum zweiten: Neben den Manifestationen täuferischen Glaubens, die primär im Konflikt mit feindlich gesinnten Obrigkeiten sichtbar geworden

¹⁷ Zur Frage von Nikodemismus und Täuferum vgl. Furner, Mark: The 'Nicodemites' in Arth, Canton Schwyz, 1530–1698. (Ms) M.A. Thesis, University of Warwick, 1994 sowie Oyer, John S.: Nicodemites Among Württemberg Anabaptists, in: Mennonite Quarterly Review 71/1997, 487–514.

sind, und welche zu den bekannten Vorwürfen des Aufruhrs, der Rebellion, der Ketzerei und Verführung geführt haben, gibt es bekanntlich immer wieder auch Sympathie zugunsten der Täufer. Manche sehen in ihnen gläubige Menschen, die mit ihrem vorbildlichen Lebenswandel das tun, was Obrigkeit und Kirche zwar verkündigen und fordern, ansonsten selbst aber kaum je praktizieren oder durchsetzen. Im Verlauf des 16. und 17. Jahrhunderts verdichtet sich in manchen Bevölkerungsteilen darum die Überzeugung, dass wer ein rechter Christ sein wolle, zu den Täufern gehen müsse. Tatsächlich haben etliche aus diesen Gründen den Schritt zum Täufern gewagt.

In einem zweiten Sinne hat dieser moralisch gute Ruf der Taufgesinnten wohl auch längerfristig gewirkt. Je weniger einzelne täuferischen Postulate von der weiteren Gesellschaft und Obrigkeit als bedrohlich empfunden worden sind, desto stärker fielen die auch von zunehmend breiteren Bevölkerungsschichten als positiv und vorbildlich eingestuften Züge täuferischer Existenz ins Gewicht. Die Stimmen häuften sich im Verlauf des 18. Jahrhunderts, welche nach einem Ende der Verfolgungen und Diskriminierungen riefen. Und auch täuferischerseits hielt man sich mit Kritik an den herrschenden Zuständen zurück und lebte zurückgezogen seines Glaubens in der Hoffnung, dabei in Ruhe gelassen zu werden. Dank Tüchtigkeit und Fleiss wurde man regional auch zu einem wirtschaftlichen Faktor, von dem nicht wenige einflussreiche Vertreter der Obrigkeit direkt profitierten und auch deswegen einer grösseren Duldsamkeit das Wort sprachen.

Inwiefern darüber hinaus die Täufer mit ihrer Ehrlichkeit, ihrem Fleiss, ihrer asketisch-genügsamen Lebensart, ihrem Verzicht auf Exzesse bei Essen und Trinken, Spiel und Vergnügen sozusagen Schrittmacherfunktion und Vorreiterrolle ausgeübt haben für die im 17. und 18. Jahrhundert seitens europäischer Obrigkeiten immer konsequenter durchgeführten Sozialdisziplinierung ihrer Untertanen, müsste noch genauer untersucht werden.

Von den einen als moralische Rigoristen und selbstgerechte Heuchler gebrandmarkt, gehasst und als Ketzer und Rebellen bekämpft; von den andern als ethische Vorbilder und wahrhaft fromme Christen heimlich und manchmal auch offen geachtet und bewundert – in dieser Spannung hatte auch das Basler Täufern zwischen Reformation und Aufklärung seinen Weg zu gehen. Manchmal zu Heiligen emporstilisiert, mussten Täuferinnen und Täufer dann aber doch immer wieder als Sündenböcke herhalten, wenn es in Zeiten der Krise und der inneren oder äusseren Bedrohung galt, nach Schuldigen Ausschau zu halten.

Ärgerlich am Täuferium blieb für die Behörden dessen vorderhand noch strikte Weigerung, sich strukturell und gesinnungsmässig vorbehaltlos für die obrigkeitlich-grosskirchlichen Anliegen einzusetzen und vereinnahmen zu lassen. Bedauernswert für das Täuferium war die fehlende Bereitschaft einer Mehrheit im Lande, diese in einem gewissen Masse durchaus anpassungswillige Andersartigkeit einer kirchlichen Minderheit nicht akzeptieren zu wollen. Dem täuferischen Versuch, Anpassung und Widerstand im Sinne einer „conforming nonconformity“ zu verbinden, war auch im 17. Jahrhundert in Basel (und in der übrigen Eidgenossenschaft) noch kein Erfolg beschieden.¹⁸ In der konfessionellen Landschaft dieser Jahre blieb das Täuferium somit ein „Fremdkörper“, der bisweilen bewundert, in der Regel aber weiterhin ausgeschieden oder gar ausge- merzt wurde.

4. Schlussbemerkungen

Der jahrhundertelange Non-Konformismus von TäuferInnen im eigenen Land konfrontierte auch die schweizerische Gesellschaft auf lange Zeit hinaus mit einer ganzen Reihe von Fragen. Trotz ihrer numerisch geringen Anzahl vermochten viele dieser Menschen ihre Zeitgenossen in einem Ausmass herauszufordern und bisweilen auch zu verunsichern, das heute erstaunen mag.

a) So stellte das *freikirchliche Gemeindemodell* der Taufgesinnten erstens eine permanente Anfrage dar an die verschiedenen Typen von Landeskirchen, wie sie auch in der Schweiz jahrhundertlang exklusiv und in engster Symbiose mit den politischen Obrigkeiten bestanden haben.

b) Die auf *Freiwilligkeit beruhende Kirchenmitgliedschaft* beim Täuferium stellte zweitens ganz generell die Frage nach der *Glaubens- und Gewissensfreiheit*: In den Augen der frühneuzeitlichen Gesellschaft war Kirchenmitgliedschaft unabdingbare Bürgerpflicht. Für die Taufgesinnten jedoch war Kirchenmitgliedschaft gebunden an eine persönliche freiwillige Glaubensüberzeugung und die Bereitschaft, dieselbe im eigenen Leben konkret umzusetzen. Dementsprechend waren zwar alle Menschen zu einem solchen Glauben herzlich eingeladen, aber niemand konnte oder durfte dazu gezwungen werden! Es musste – um des Evangeliums

¹⁸ Zum von Michael Driedger stammenden Begriff der „conforming nonconformity“ vgl. Goertz, Hans-Jürgen: Antiklerikalismus und Reformation. Sozialgeschichtliche Untersuchungen. Göttingen 1995, 109 ff.

willen! – Raum sein auch für ein Nein zum christlichen Glauben und zur Kirchenmitgliedschaft.

c) Ebenfalls verknüpft mit dieser Freiwilligkeit des Glaubens und der Kirchenmitgliedschaft ist die täuferische Praxis des „*Priestertums aller Glaubenden*“. Danach verfügt niemand über alle zum Gemeindebau nötigen Gaben und Einsichten, aber alle besitzen etwas. Der Vielfalt der Dienste entspricht die Vielfalt der Begabungen. Erst im Miteinander von Männern und Frauen kann etwas von diesem Wissen um die eigene Ergänzungsbedürftigkeit zum Tragen kommen.¹⁹

d) Parallel einher mit dieser Freiwilligkeit des Glaubens ging täuferischerseits die Ueberzeugung, dass bei den Gläubigen etwas von diesem „*Leben in Christus*“ auch äusserlich sichtbar werden würde. Gottes Geist ist eine verändernde Kraft, die im Leben von Menschen und Kirchen tatsächlich *Neues* zu schaffen vermag! Das eigene Leben sollte abzudecken versuchen, was man mit Worten zu glauben vorgab. Diese Konsequenz, dieser Mut auch zum *Non-Konformismus* bis hin zur Bereitschaft, für die eigenen Ueberzeugungen notfalls einen hohen Preis zu bezahlen hat auf Aussenstehende offenbar immer wieder sehr eindrücklich und *glaubwürdig* gewirkt!

e) Aufgrund ihrer eigenen biblischen Erkenntnis, sowie wohl auch verfolgungsbedingt fanden manche täuferischen Gemeinschaften zu ungewohnten und neuartigen Formen *geschwisterlicher Solidarität*. So waren Zeitgenossen beispielsweise immer wieder beeindruckt von der täuferischen *Fürsorge für die Armen*, aber auch der *pastoral-seelsorgerlichen Verbindlichkeit* innerhalb der eigenen lokalen, aber auch überregionalen Gemeinschaft, bisweilen sogar darüber hinaus.

f) Was durch alle Jahrhunderte hindurch immer wieder Anlass zu obrigkeitlicher Verfolgung bot, das war insbesondere die täuferische *Verweigerung von Kriegsdienst*. Wo die meisten christlichen Kirchen recht unkritisch die militärischen Aktionen ihrer eigenen Regierungen jahrhundertlang absegneten, da hielten die Taufgesinnten durch alle Zeiten hindurch etwas von der Erinnerung an einen Gott wach, der in Jesus Christus lieber sich selbst dahingab, als mit Macht und Gewalt seine Feinde zu vernichten. Feindesliebe war und ist für die Taufgesinnten darum nicht bloss

¹⁹ Über die wichtige Rolle von Frauen auch beim Basler Täufertum vgl. die zahlreichen Nennungen im Personenregister bei Jecker 1998, 647 ff., ferner auch 120 ff., 181 ff., 200 ff., 263 ff., 338 ff. etc.

Zum Ganzen vgl. nun auch die dem Thema gewidmete Ausgabe 17/1999 des Journal of Mennonite Studies, vor allem die Aufsätze von Marion Kobelt Groch, Stephen B. Boyd und Linda A. Huebert Hecht.

den Gläubigen auferlegtes neues Gebot in der Bergpredigt, sondern zentraler Ausdruck der Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen. Christsein hiess für sie, in den Fuss-Spuren eben dieses Gottes in der Welt zu leben. Die biblische Zentralität von *Friede, Versöhnung und Gerechtigkeit* soll zum Tragen kommen, zuhause und weltweit.

All dies sind Anliegen, welche die Täuferbewegung quer durch die Jahrhunderte hindurch immer wieder vertreten hat – zur Zeit und zur Unzeit! Manches davon ist auch bei ihr mittlerweile verloren gegangen oder in den Hintergrund gerückt.

Es darf auch nicht verschwiegen werden, dass gerade die Täufergeschichte voller schmerzhafter Belege ist, dass sämtliche der oben positiv formulierten Anliegen auch ihre Kehrseite haben können.

Der täuferische Mut zur Nicht-Anpassung hat bisweilen zu selbstgefälliger Besserwisserei, zu notorischem Querulantentum und zu einem Rückzug aus der Welt ins fromme Ghetto geführt; die täuferische Betonung von „Früchten der Busse“ und eines veränderten Lebens in Christus hat bisweilen zu einer krankmachenden Leistungsfrömmigkeit und unbarmherziger Gesetzlichkeit geführt.

In ihrem guten und biblisch berechtigten Sinne sind mittlerweile nun aber auch manche ursprünglichen täuferischen Anliegen von nicht-täuferischen Kirchen und Gruppierungen aufgegriffen worden.

Das Zeitalter der Kirche als einer triumphierenden Mehrheit nach konstantinischem Muster scheint vorbei zu sein – auch für Landeskirchen. Gemeinsam bewegt heute wohl alle Kirchen die Frage, was es heisst, als *Minderheit* in einer pluralistischen und individualistischen Zeit dennoch oder erst recht „Licht und Salz“ zu sein! Kirche-Sein als Minderheit – das eröffnet in der Tat neue Perspektiven: Sowohl *Gefährdungen* als auch *Chancen*. Täuferische Geschichte und Gegenwart weiss um beides ...

Dies mag ein Ansporn zur Auseinandersetzung mit dieser kirchlichen Tradition sein für etliche auch aus nicht-täuferischen Kreisen.²⁰ Ich hoffe, dass diejenigen unter uns, welche sich als Erben des Täufertums verstehen, diesbezüglich hilfreiche und ebenfalls lernbereite Gesprächspartnerinnen und -partner sein werden!

²⁰ Vgl. dazu Rügger, Heinz: Die Bedeutung einer täuferischen Präsenz in der kirchlichen Landschaft, in: Bienenberg Studienheft 1/1993, 76-89.

Auf der Suche nach Identität zwischen Tradition und Veränderung¹

Im Haupttitel dieses Symposiums steht u.a. der Begriff „Identitätssuche“. Damit befasse ich mich in meinem Beitrag. Ich tue das nicht, indem ich auf historische „Spurensuche“ gehe. Ich betrachte nicht die Vergangenheit und frage zum Schluss nach der Relevanz der Geschichte für die Identität in der Gegenwart. Vielmehr betrachte ich die Identitätssuche der Gegenwart und frage mich, inwieweit die Geschichte uns dabei eine Hilfe sein kann. Aus dieser Perspektive befasse ich mich u.a. mit folgenden Fragen:

- Was ist überhaupt Identität und was ist eine Identitätskrise?
- Inwieweit sind Geschichte, Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung identitätsstiftend?
- Welche Rolle spielen Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung in Zeiten von Identitätskrisen?
- Und daraus hervorgehend schliesslich: Welche Aufgabe fällt dabei dem Historiker, in unserem Fall dem Kirchenhistoriker zu?

Ich gehe in meinen Überlegungen von folgenden Grundüberzeugungen aus: Geschichte ist ein wesentliches identitätsstiftendes Element. In Zeiten von Identitätskrisen gewinnt der Umgang mit der Geschichte besondere Bedeutung. Daraus ergibt sich, dass in Zeiten von Identitätskrisen dem Historiker und der Historikerin eine bedeutende Aufgabe und somit auch Verantwortung zufällt. Im Hinblick auf die Kirche muss diese Aufgabe nicht nur unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten gesehen, sondern als Dienst an der Gemeinde verstanden werden.²

¹ Vortrag anlässlich des VefGT-Symposiums am Theologischen Seminar Bienenberg vom 9.–12. September 1999. Der Vortrag wurde für die Publikation an einigen Stellen überarbeitet und mit Fussnoten versehen.

² Vgl. dazu Klaus Bockmühl, Der Dienst der Theologie, in: Ders., Theologie und Lebensführung, Giessen/Basel 1982, S. 5-11.

Das Thema soll nun in vier Schritten entfaltet werden:

- (1) Ein erster Teil liefert eine Definition des Begriffs ‚Identität‘ im Sinne einer Arbeitshypothese.
- (2) In einem zweiten Teil werde ich an drei Beispielen die gegenwärtige Identitätskrise in den Gemeinden darstellen.
- (3) Ein dritter Teil führt dann eine Theorie ein, die als methodisches Werkzeug dienen kann, das Spannungsfeld zwischen Geschichte und Identitätsfindung besser zu verstehen.
- (4) Viertens werde ich einige Schlussfolgerungen ziehen, indem ich zu den Fallbeispielen zurückkehre und die Theorie anwende.

1. Was ist Identität?

1. Populär ausgedrückt ist Identität das, was ich auf die Frage „Wer bin ich?“ antworte. Entscheidend ist dabei, inwieweit das, was ich über mich sage, mit meiner Wirklichkeit übereinstimmt, wie sehr ich mich mit meiner Wirklichkeit *identifiziere*. Dem Wortsinn nach hat Identität etwas mit Gleich-sein, mit Übereinstimmung zu tun.³ Es geht also bei der Identität von Personen, oder in unserem Fall Kirchen, sowohl um die Frage nach deren ‚objektiver‘ Wirklichkeit, als auch deren Wahrnehmung und Darstellung. Als vorläufige Definition schlage ich deshalb vor: Von einer gesunden Identität ist dann zu sprechen, wenn ich mich mit meiner Wirklichkeit in hohem Masse identifiziere.⁴

2. Es fällt überdies auf, dass Identität *exklusiv* und/oder *inklusiv* begründet werden kann. Im ersten Fall differenziere ich, d.h. ich nehme mich als anders, als besonders gegenüber anderen wahr. Ich kann mich aber auch über die Gemeinsamkeiten definieren. Beides hat seine Berechtigung. Ich bin Schweizer, *nicht* Deutscher. Ich bin Mann, *nicht* Frau. Ich bin Täufer, *nicht* Lutheraner. All das definiert meine exklusive Identität. Ich bin aber auch Mensch, ich bin Europäer und ich bin Christ – ich definiere meine Identität also inklusiv. Auch hier schlage ich als Arbeitsdefinition vor, die Balance von *exklusiver* und *inklusive* Identitätsbegründung als gesund anzusehen.

³ Vgl. Art. „Identität“ in: H. Schmidt, Lexikon der Philosophie, Stuttgart 1974, S. 287.

⁴ Hier ist auf die Diskussion um die Identitätsfindung in der Psychologie hinzuweisen, insbesondere Erik H. Erikson, Identität und Lebenszyklus, Frankfurt a.M. 1966/1994.

3. Genauere Betrachtung zeigt auch, dass sich Identität aus verschiedenen Komponenten zusammensetzt. (a) Eine davon ist die Geschichte. Wir sind, was wir geworden sind. Hier wird Identität sozusagen von hinten definiert. Wir tragen unsere Geschichte mit uns. Diese Dimension der Identität hat etwas Passives, ja sogar Deterministisches an sich. Wir können an dieser Geschichte nichts ändern. Sie ist so, wie sie ist, ohne dass wir darauf in irgendeiner Weise Einfluss nehmen könnten. (b) Identität hat aber auch eine religiöse, theologische Komponente. Was wir sind, wird uns von Gott zugesprochen. „Ihr sollt mein Volk sein und ich will euer Gott sein“ ist der enorm identitätsstiftende Satz für das Volk Gottes des Alten Testaments. Nicht minder markant ist das neutestamentliche „Gott hat uns erwählt vor Grundlegung der Welt ... zur Sohnschaft und zur Erlösung“ (Eph. 1, 4-8). Besonders bemerkenswert ist der Zuspruch „Dir sind deine Sünden vergeben“, weil damit ein Weg aus der Schuld der Vergangenheit geöffnet wird. Unsere Freikirchen sind also mehr, als das, was sie durch die Geschichte geworden sind; sie sind auch, was sie von oben, durch Gottes Berufung und Sendung heute und in der Zukunft sein können.⁵ (c) Das führt schliesslich zu einer dritten, nach vorn gerichteten Dimension der Identität. Zu dem, was wir sind, gehören auch unsere Träume und Hoffnungen, unsere Sendung und unsere Vision. Diese Dimension beinhaltet eine aktive Dimension. Wir sind Mitgestalter unserer Zukunft. Dieses mitgestaltende Element ist auch Teil unserer Identität.

Diese Vorüberlegungen zum Begriff Identität werfen bereits Licht auf die Tätigkeit der Historikerin und des Historikers. Wer die Geschichte unserer Kirchen erforscht, bearbeitet nicht totes Gestein, sondern berührt die empfindlichen Wurzeln noch lebender Bäume. Unsere Forschungsarbeit ist wie ein Eingriff in dieses Wurzelwerk – und dieser bleibt nicht ohne Folgen für die Zukunft des Baumes.

2. (Täuferische) Freikirchen in einer Identitätskrise!?

Die späteren Überlegungen zum Themenkreis Identität und Geschichte basieren auf der Beobachtung, dass sich viele Kirchen/Gemeinden, denen

⁵ Vgl. dazu Bonhoeffers Gebet „Wer bin ich?“. Hier wird deutlich, dass Bonhoeffer seine Identität nicht aus der labilen Selbsteinschätzung noch aus der ebenso unsteten Fremdeinschätzung zu gewinnen vermag, sondern einzig und allein aus der Geborgenheit in Gott: „Wer ich auch bin, Du kennst mich, Dein bin ich o Gott.“ (Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, München 1952, S. 243.)

ich begegne, in einer Identitätskrise befinden; nicht zuletzt Freikirchen, die bereits ein gutes Stück Geschichte hinter sich haben.

Drei konkrete Szenen sollen diese Ausgangsthese illustrieren und gleichzeitig Fallbeispiele für die späteren Überlegungen einführen:

Szene 1: Es ist Februar 1998. Ich folge den Vorträgen eines Symposiums zum 500. Geburtstag von Konrad Grebel in Bielefeld. Organisiert wurde das Treffen von Mennoniten, die man der Gruppe der Aussiedler zurechnet. Die tiefgreifenden Veränderungen, die diese Mennoniten durch ihre Umsiedlung aus dem Gebiet der früheren Sowjet-Union nach Deutschland erleben, haben bei vielen von ihnen eine Identitätskrise ausgelöst. In dieser Identitätskrise befassen sie sich neu mit ihrer Geschichte. „Nachfolge – in der Spur bleiben“ lautet denn auch das Thema am Bielefelder Symposium. Konrad Grebel – so steht es in der Einladung – soll als „leuchtendes Vorbild“, als ein „Vater des Glaubens“ gesehen werden. Ich schaue in die Runde. Kaum jemand von den Anwesenden im Saal kann seine Wurzeln historisch auf das Schweizer Täuferturn zurückführen. Wenn schon historische Wurzeln, dann müssten die nach Russland, nach Westpreussen und nach Holland gehen. Nichtsdestotrotz, für die Schreiber der Einladung kann Grebel offensichtlich geradlinig und ungebrochen identitätsstiftend wirksam werden.

Szene 2: Ich bin dabei, die Geschichte der Evangelischen Täufergemeinden – der sogenannten Neutäufer oder Fröhlichianer – zu recherchieren.⁶ Ich besuche Gemeinden, suche Akten in Archiven, spreche mit Gemeindeleitern und interviewe ältere Geschwister. Oft begegne ich Kopfschütteln und Sätzen, wie der folgende: „Was willst du in der Geschichte graben. Wir haben uns vom Erbe Samuel Heinrich Fröhlichs doch längst abgenabelt. Wir sind, was wir heute sind, und was wir in Zukunft aus uns machen. Was soll die Beschäftigung mit unserer unrühmlichen Geschichte.“ Auch hier begegne ich einer tiefsitzenden Identitätskrise. Die Geschichte erscheint dabei gerade nicht identitätsstiftend wirken zu können. In diesen Kontext hinein habe ich die Geschichte der Evangelischen Täufergemeinden geschrieben.

Szene 3: Es ist Januar 1997. Ich sitze in der Kapelle eines katholischen Priesterseminars, ausserhalb von Kalkutta, am Boden im Kreis mit 20 bis

⁶ Bernhard Ott, Missionarische Gemeinde werden. Der Weg der Evangelischen Täufergemeinden, Uster 1996.

30 anderen Personen. Alles Mennoniten – Männer und Frauen – die sich vor der Mennonitischen Weltkonferenz in Kalkutta zu einer Konsultation zum Thema „Theologische Ausbildung“ treffen.⁷ Die Mehrzahl von ihnen kommt aus Ländern der sogenannten Zwei-Drittel Welt. Nach einem anstrengenden Tag mit Vorträgen und Diskussionen sitzen wir nach einer Abendandacht noch zusammen und diskutieren lange in die Nacht hinein. Das Thema, an dem wir uns in der Diskussion am Nachmittag festgebissen hatten, liess uns nicht zur Ruhe kommen: Was ist eigentlich mennonitische Identität? Da sind Vertreter aus Paraguay dabei, die ihre mennonitischen Wurzeln über Russland und Westpreussen zurück nach Holland verfolgen können. Da sind nordamerikanische Mennoniten dabei, deren Stammbaum zurück in die Pfalz, ins Elsass und in die Schweiz führt. Und da bin ich, ein Schweizer, der Leiter einer mennonitischen Schule ist – und nicht einmal einen mennonitischen Stammbaum aufweist. Aber da sind auch Theologinnen und Theologen aus Äthiopien, aus der Republik Kongo, aus Indonesien, Peru und natürlich aus Indien. Sie waren nie in Witmarsum und nie in Zürich. Sie heissen weder Wenger, noch Dyck, noch Janzen. Sie kennen Menno Simons, Konrad Grebel und Michael Sattler höchstens vom Hörensagen. Und sie fragen mit grosser Dringlichkeit: Was ist denn überhaupt mennonitische Identität? Die Problematik, die wir dort ausserhalb von Kalkutta diskutiert haben, ist nicht neu und auch im Rahmen der Mennonitischen Weltkonferenz wohl bekannt. In diesem Zusammenhang hat die Mennonitische Weltkonferenz die Initiative zu einem ‚Global History Project‘ ergriffen, einem Projekt, das mennonitische Geschichte global neu schreiben soll.⁸

Diese drei Szenen – es könnten problemlos weitere dazugefügt werden – zeigen auf unterschiedliche Weise, dass Identität, Identitätskrise, Geschichte, Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung zusammenhängen. Diese Zusammenhänge klarer zu sehen und von da her dann auch die Aufgabe des Historikers und der Historikerin präziser zu fassen, ist das Ziel der weiteren Ausführungen.

⁷ Dokumentation der Konsultation in Nancy R. Heisey und Daniel S. Schipani (Hg.), *Theological Education on Five Continents. Anabaptist Perspectives*, Strasbourg 1997.

⁸ Zur Grundlegung des Projektes siehe die Sondernummer von *The Conrad Grebel Review* (15/1 1997) zum Thema „Toward a Global Mennonite/Brethren in Christ Historiography“.

3. Identitätskrisen als Paradigmenwechsel

Um uns in die Lage zu versetzen, präziser zu verstehen, was in den oben geschilderten Fallstudien abläuft, und um dann auch mit grösserer Klarheit zu sehen, welche Aufgabe der Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung zufällt, benötigen wir ein methodisches Interpretationswerkzeug. Da sind gewiss verschiedene Ansätze denkbar. Es ist sicherlich nicht sonderlich originell, hier nun sogenannte Paradimentheorien als interessante und erhellende Methoden ins Feld zu führen. Meistens denkt man dabei zuerst an Thomas S. Kuhns Theorie revolutionärer Veränderungen.⁹ Auch ist bekannt, dass die Übertragung von Kuhns Theorie von den Naturwissenschaften auf andere Forschungszweige nicht unumstritten ist.¹⁰ Ich bin jedoch der Überzeugung, dass wir Kuhns Theorie nicht zu vorschnell verabschieden sollten, insbesondere in der Form, wie sie manche seiner Kritiker weiterentwickelt haben. Einer davon, der mir besonders interessant erscheint, ist der amerikanische Philosophiehistoriker und Ethiker Alsdair MacIntyre. MacIntyre nennt seinen Ansatz gelegentlich „traditions-konstituierte und traditions-konstituierende Forschung“.¹¹ Ich erachte MacIntyres Theorie als sehr erhellend, wenn es darum geht, den Zusammenhang von Tradition, Identität und Veränderungen besser zu verstehen.

Im Folgenden konzentriere ich mich vor allem auf zwei Texte von MacIntyre: Zum einen ein 1977 publizierter Artikel mit dem Titel „Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science“,¹² zum anderen das Kapitel „Rationality of Traditions“ aus seinem 1988 erschienen Buch *Whose Justice? Which Rationality?* Bereits die Begriffe in den Titeln sind Programm.

1. Einmal geht es MacIntyre primär um Wissenschaftstheorien, genauer um deren Geschichte und Veränderungen. Er schreibt u.a. im Dialog mit Thomas S. Kuhn, dessen Paradigmenwechseltheorie er aufgreift, kritisiert, aber auch weiterentwickelt. MacIntyre geht es also darum, um es in der Sprache Kuhns auszudrücken, zu verstehen, wie Paradigmenwechsel ablaufen; anders ausgedrückt, wie es dazu kommt, dass eine bestimmte

⁹ Thomas S. Kuhn, Was sind wissenschaftliche Revolutionen, München 1981.

¹⁰ Dazu u.a. Kurt Bayertz, Wissenschaftstheorie und Paradigmenbegriff, Stuttgart 1981.

¹¹ Alsdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame 1988, S. 354.

¹² Erschienen in der philosophischen Fachzeitschrift *The Monist* 60 1977, S. 453-472.

Theorie, ein bestimmter Denkraum, ein bestimmtes Weltbild, das lange Zeit gute Dienste geleistet hat, um die Wirklichkeit zu interpretieren, zunehmend diesen Dienst nicht mehr zu tun vermag und einer neuen Theorie, einem neuen Denkraum, einem neuen Weltbild Platz machen muss. Ich schlage vor, vorläufig und noch undifferenziert eine Verbindung zwischen den Paradigmenwechseltheorien von Kuhn und MacIntyre und unseren Identitätskrisen herzustellen. Das würde heissen, dass MacIntyre (und auch Kuhn) den Prozess erhellen, den wir durchlaufen, wenn eine ‚alte‘ Identität an Glaubwürdigkeit verliert, d.h. wenn wir in eine Identitätskrise kommen und gezwungen sind, unsere Identität neu zu definieren.

2. Ein zweiter Begriff von MacIntyre lautet ‚Dramatic Narrative‘, was vielleicht mit ‚Dramatische Erzählung‘ übersetzt werden könnte.¹³ MacIntyre geht davon aus – und dem ist sicher zuzustimmen – dass die Geschichte konstitutiv ist für die Identität einer Tradition. Wir sind heute, was wir geworden sind. MacIntyre geht im weiteren davon aus – und auch hier ist ihm beizupflichten – dass im Hinblick auf die Geschichte zwischen den nackten Fakten der Geschichte (wie es wirklich war) und dem Narrativ, d.h. der Darstellung dieser Geschichte, unterschieden werden muss.¹⁴ Das kann in der persönlichen Lebensgeschichte nachvollzogen werden. Meine wirkliche Lebensgeschichte und meine derzeitige Wahrnehmung und Darstellung – meine Story meines Lebens – sind nicht völlig identisch. Und wie Historiker und Historikerinnen wissen, gilt das auch für die Geschichte unserer kirchlichen Traditionen. Für MacIntyre hat eine Gemeinschaft oder eine Tradition dann eine gesunde und stabile Identität, wenn sie eine tragfähige, d.h. für sie annehmbare Darstellung ihrer Geschichte zur Verfügung hat. Identität hat also damit zu tun, dass ich mich mit meiner Geschichte identifizieren, d.h. sie bejahen und annehmen kann. Auch das lässt sich einfach im eigenen Leben sehen: Meine Lebensgeschichte ist dann identitätsfördernd, wenn es mir gelingt, die Geschichte so zu sehen, dass ich mich damit identifizieren kann. Genauso ist es im Erleben kirchlicher Traditionen. Es ist für eine gesunde und stabile Identität wichtig, dass es gelingt, die Darstellung der eigenen Geschichte so zu gestalten, dass sich eine Gemeinschaft damit identifizieren kann. Ich weiss, es ist etwas riskant, das so zu sagen, denn es könnte der Eindruck

¹³ Wenn ich im Folgenden gelegentlich den Begriff ‚Narrativ‘ gebrauche, verstehe ich ihn im Sinne MacIntyres.

¹⁴ Es geht hier um den Abschied vom naiven Realismus des Positivismus.

entstehen, als ob die Aufgabe einzig darin bestehen würde, ein akzeptables Narrativ vorzulegen.¹⁵ Darüber werden wir weiter nachdenken müssen. Es wird aber grundsätzlich deutlich, dass Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung im Zusammenhang mit Identitätskrisen eine enorme Bedeutung zukommen, und zwar, wie wir noch sehen werden, in vielfacher Weise.

3. Und nun zu einem dritten Stichwort von MacIntyre: „Epistemological Crisis“. Ähnlich wie Kuhn, sieht MacIntyre den Anfang eines Paradigmenwechsels dort, wo das herrschende Paradigma in eine Krise gerät. Er nennt dies eine ‚erkenntnistheoretische Krise‘, d.h. die geltende Theorie, der geltende Denkrahmen, das geltende Weltbild ist zunehmend nicht mehr in der Lage, die wahrgenommene Wirklichkeit zufriedenstellend zu erklären. Es kommen Zweifel auf an der Gültigkeit des herrschenden Paradigmas. Wenn wir MacIntyres Theorie auf unsere Fragen nach Identität anwenden, heisst das, dass geltende Denkweisen und Ordnungen, die sich aus der Darstellung unserer Geschichte – dem Narrativ – ergeben, zunehmend an Glaubwürdigkeit verlieren. Interessant und aufschlussreich ist nun, welche krisenauslösenden Momente MacIntyre vorschlägt:

(a) Eine Tradition gerät dann in eine epistemologische Krise – sagen wir Identitätskrise – wenn sich zwischen dem Narrativ und der historischen Wirklichkeit zunehmend eine Kluft auftut. Das führt zu Desillusionierung, d.h. Enttäuschung. Die Geschichtsdarstellung, die sich als identitätsbildend erwiesen hat, verliert ihre Autorität, weil deutlich wird, dass es eine Konstruktion ist, die weit von der historischen Wirklichkeit entfernt ist. Dass in diesem Prozess die Historiker und Historikerinnen eine wesentliche Rolle spielen, ist offensichtlich, sind sie es doch, die durch ihre Forschungsarbeit das geltende Narrativ immer wieder prüfen, gegebenenfalls in Frage stellen und korrigieren. D.h. aber, dass Historiker und Historikerinnen in einer Tradition krisenauslösend wirksam werden können. Es sei hier eingefügt – und das geht über MacIntyre hinaus –, dass es in der Geschichte unserer Freikirchen gelegentlich auch umgekehrt war: Die Gemeinschaft hat mit einem Narrativ, d.h. einem Geschichtsbild, gelebt, mit dem sie sich nur schwer identifizieren konnte, und historische

¹⁵ MacIntyre redet nicht einer pragmatischen Geschichtsdarstellung das Wort. Mit seinem Konzept einer traditions-konstituierten – traditions-konstituierenden Erkenntnistheorie will er einen Weg jenseits von Skeptizismus und Instrumentalismus aufzeigen (Epistemological Crisis, a.a.O., S. 466).

Forschung und Rekonstruktion des Narrativs haben der Gemeinschaft grossen Identitätsgewinn gegeben. Diese Wirkung hatte in der mennonitischen Geschichte Harold Benders Narrativ eines täuferischen Leitbildes.¹⁶ Die Entlarvung dieses Leitbildes als zu idealisierend hat dann aber auch wieder zu einer Enttäuschung geführt und eine gewisse Identitätskrise ausgelöst.¹⁷

(b) Neben dieser internen, aus der eigenen Tradition hervorgehenden Krisenauslösung sieht MacIntyre eine zweite, externe Möglichkeit, nämlich dann, wenn eine Tradition mit einer anderen konfrontiert wird. Dann muss eine Tradition nämlich die innere Geschlossenheit und Tragfähigkeit ihres Denkrahmens gegenüber einer anderen Tradition bewahren. Wenn diese Bewährung nicht gelingt, kommt es zu einer epistemologischen Krise. Am Beispiel der ‚Altäufer‘ (Mennoniten) und ‚Neutäufer‘ (Evangelische Täufergemeinden) kann das insbesondere in ihrer jeweiligen Wahrnehmung und Darstellung der Ereignisse zwischen 1832 und 1835 im Emmental verfolgt werden. In diesen Jahren kam es unter dem Einfluss des Erweckungspredigers Samuel H. Fröhlich zur eigentlichen Abspaltung der Neutäufer von den Altäufern. In einer Phase, in der sich Alt- und Neutäufer (noch) skeptisch gegenüber standen, versuchten die jeweiligen Geschichtsschreiber die Ereignisse aus der Wahrnehmung ihrer Gemeindegeschichte positiv-identitätsstiftend darzustellen. Währenddem der Altäufer Samuel H. Geiser schreibt, dass Fröhlich unter den Mennoniten eine „tiefgreifende Verwirrung“ bewirkt habe,¹⁸ spricht der Neutäufer Hermann Rüegger davon, dass Fröhlich unter den lauen Mennoniten eine echte Erweckung auszulösen vermochte.¹⁹ Keine der beiden Darstellungen vermag allerdings dem komplexen Sachverhalt, wie er sich aus den vorhandenen Quellen ergibt, zu genügen. Eine revidierte Darstellung der Ereignisse in der Altäufergemeinde im Emmental in den 30er Jahren des 18. Jahrhunderts fordert beide täuferischen Freikirchen heraus, ihre Identität gegenüber der täuferischen Schwesterkirche neu zu definieren.²⁰ Ähnliche Phänomene können m.E. in der Geschichte der Freikirchen im-

¹⁶ Harold S. Bender, Das täuferische Leitbild, in: Guy F. Hershberger (Hg.), Das Täufer-tum. Erbe und Verpflichtung, Stuttgart 1963, S. 31-54.

¹⁷ Zusammenfassend dargestellt bei Hans-Jürgen Goertz, Religiöse Bewegungen in der frühen Neuzeit, München 1993, S. 75-88.

¹⁸ Die Taufgesinnten Gemeinden, Courgenay 2. Aufl. 1971, S. 528

¹⁹ Die Evangelisch Taufgesinnten (Nazarener), Zürich 2. Aufl. 1962.

²⁰ Das habe ich dargelegt in Neues Licht auf die Entstehung der ‚Neutäufer‘, in: Menno-nitica Helvetica 18 1995, S. 69-90.

mer wieder beobachtet werden. Gerade wenn kleinere freikirchliche Traditionen, die über längere Zeit sehr abgesondert existierten, sich gegenüber der weiteren kirchlichen Landschaft öffnen, führt das oft in eine Identitätskrise. Diese verläuft oft genau nach dem von MacIntyre beschriebenen Muster. Die einst so stabile, aus dem Narrativ der eigenen Geschichte lebende Identität gerät ins Wanken, wenn sie sich in der Auseinandersetzung mit anderen Traditionen bewähren muss. Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn die eine Tradition stützende Theorie naiv und wenig reflektiert ist und neben konkurrierenden Traditionen bald als minderwertig erlebt wird.²¹

(c) Über MacIntyre hinausgehend ist nun aber noch auf eine dritte Möglichkeit der Krisenauflösung hinzuweisen. Sie wurde vom katholischen Theologen Hans Küng in seiner Auseinandersetzung mit Kuhns Paradigmenwechseltheorie ins Feld geführt.²² Küng macht darauf aufmerksam, dass in der Kirche – im Gegensatz zu Wissenschaft und Gesellschaft – die Rückbesinnung auf die Bibel krisenauflösend sein kann. Das ist eine ernstzunehmende Ergänzung zu Kuhn und MacIntyre. Der Ursprung aller unserer Freikirchen ist wohl dort zu suchen, wo die Rückbesinnung auf die Bibel herrschende Paradigmen in eine Krise stürzten.

4. Welche Wege sieht MacIntyre aus der Krise heraus? Er braucht dafür den Begriff „reconstruction of the narrative“. Hier unterscheidet sich MacIntyre am deutlichsten von Kuhn, der einen radikalen Bruch zwischen dem Alten und dem Neuen sieht. MacIntyre betont die Kontinuität und stellt die These auf, dass eine Gemeinschaft neu eine stabile Identität gewinnt, wenn es ihr gelingt, die Darstellung der eigenen Geschichte so neu zu konstruieren, dass die neue Darstellung als Interpretationsrahmen für

²¹ So haben z.B. die Evangelischen Täufergemeinden ihr Bekenntnis zur Wehrlosigkeit, das sie in der Schweiz vor allem durch die Verweigerung des Dienstes mit der Waffe zum Ausdruck brachten, seit den 50er Jahren langsam aber sicher aufgegeben, nicht zuletzt, weil es ihnen in der Begegnung mit anderen theologischen Traditionen nicht möglich war, ihre eigene Tradition genügend reflektiert überzeugend zu begründen. Die Verweigerung der Waffe wurde als nicht mehr nachvollziehbarer 'alter Zopf' aufgegeben. Vgl. Ott, Missionarische Gemeinde, a.a.O. S 241; sowie Bernhard Ott, Die Täufer und ihre Theologie, in: Bienenberg Studienheft 1 1993, „Alt- und Neutäufer“ – Gemeinsame Vergangenheit!? Gemeinsame Zukunft?!, S. 53-54.

²² Hans Küng, Paradigmenwechsel in der Theologie. Versuch einer Grundlagenerklärung, in: Hans Küng und David Tracy (Hg.), Theologie – wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma, Zürich/Köln und Gütersloh 1984, S. 37-75.

die Wirklichkeit Autorität gewinnt, d.h. glaubwürdig ist. Damit kommt eine weitere Aufgabe für die Historiker und Historikerinnen ins Blickfeld. Ihre Aufgabe besteht nicht nur darin, das geltende Geschichtsbild immer wieder von neuen Forschungsergebnissen her zu korrigieren – und dadurch möglicherweise eine Identitätskrise auszulösen –, sondern auch eine Rekonstruktion der Darstellung vorzulegen, die dem Anspruch genügen muss, für die Gemeinschaft wieder identitätsbildend zu wirken. Damit fällt den historisch Arbeitenden in der Kirche eine enorm wichtige, aber auch ebenso heikle Aufgabe zu.

5. In diesem ganzen Prozess eines Paradigmenwechsels, oder, wenn wir wollen, eines Weges durch eine Identitätskrise, lauern laut MacIntyre zahlreiche Gefahren. Die Konstruktion und Rekonstruktion eines Narratives ist nämlich eine delikate Sache. MacIntyre weist u.a. auf folgende Irrwege hin:

(a) Eine erste Untugend besteht darin, sich in Krisensituationen zu weigern, die historischen Fakten möglichst genau kennen zu wollen. Die erahnte Desillusionierung – ausgelöst durch die Wahrnehmung, dass das Geschichtsbild und der wahre Geschichtsverlauf so weit auseinander liegen – weckt dann oft nicht das Interesse, der Sache nun auf den Grund zu gehen, sondern fördert im Gegenteil den Wunsch, die Illusion aufrecht zu erhalten. Das führt zu der auch in unseren freikirchlichen Traditionen anzutreffenden Geschichtsverweigerung. Entweder wird eine historisch nicht mehr zu verantwortende Geschichtsdarstellung frisch und fröhlich weiterhin identitätsstiftend erzählt, oder aber man wirft jeden Sinn für Geschichte und Tradition über Bord.²³

(b) Andererseits steht eine Tradition, die in eine Krise gerät, in Gefahr, sich der anstehenden Aufgabe der kritischen Neukonstruktion des Geschichtsbildes zu entziehen und sich auf die Verteidigung des alten Paradigmas zu versteifen. MacIntyre spricht von „erfundenen epistemologi-

²³ Am Beispiel der Evangelischen Täufergemeinden kann beides gezeigt werden: Als Antwort auf die beginnende Identitätskrise in den 50er Jahren wurde 1961 die erstmals 1947 veröffentlichte Geschichtsdarstellung von H. Rügger noch einmal herausgegeben (Rügger, a.a.O.). Dabei handelt es sich um ein Narrativ, das zwar die angeschlagene Identität der Taufgesinnten zu stützen vermochte, aber in vielfacher Weise nicht dem Stand der Geschichtsforschung entspricht. Später, als Rüeggers Darstellung nicht mehr vermochte, glaubwürdig die Identität zu begründen, schlug die Stimmung in völlige Geschichtsablehnung um. Von der Vergangenheit wollten viele nichts mehr hören.

schen Verteidigungen“ und meint damit konstruierte Argumente zugunsten eines alten Paradigmas – einer Art Apologetik zur Stützung eines Auslaufmodells. Dies vermag möglicherweise im Augenblick die Krise abzuwenden, wird sich aber längerfristig als nicht tragfähig erweisen. Ein solches Verhalten ist, so MacIntyre, ein Charakteristikum einer „degenerierten Tradition“. Es scheint mir, dass dieses Phänomen in der Geschichte von Freikirchen nicht selten zu beobachten ist – nicht nur bei sogenannten konservativen Gruppierungen. Man versucht die herrschende Ordnung mit Hilfskonstruktionen zu stützen und so die drohende Krise abzuwenden, was sich allerdings nur als ein Hinauszögern erweisen wird.²⁴

(c) Abgeleitet von MacIntyres Theorie (von ihm nicht explizit ausgeführt) kann an dieser Stelle auf einen anderen Irrweg hingewiesen werden. Man mag der Versuchung erliegen, den Weg aus der Krise heraus vorschnell und pragmatisch dadurch zu ermöglichen, dass man eine idealisierte Rekonstruktion der Geschichte vorlegt, die zwar von der Gemeinschaft positiv aufgenommen und damit identitätsfördernd wirksam wird, jedoch so weit von der historischen Wirklichkeit entfernt ist, dass die Enttäuschung und damit die nächste Krise vorhersehbar ist. Dass muss als Irreführung einer Gemeinschaft abgelehnt werden.²⁵

²⁴ Auch dieses Phänomen des Paradigmenwechselprozesses ist bereits von Th. S. Kuhn dargestellt worden. Kuhn spricht davon, dass ein neu aufbrechendes Paradigma das alte dazu provozieren kann, sich noch einmal aufzubauen, was dazu führt, dass das neue Paradigma vorerst „archiviert“ werden muss – um sich später dann aber doch durchzusetzen (vgl. Küng, a. a. O., S. 58-59). Normalerweise wird ein solches Veränderungsverhalten vor allem den konservativen Evangelikalen (Fundamentalisten) zugeschrieben – etwa in James Barrs Analyse des Fundamentalismus (James Barr, Fundamentalismus, München 1981). Walter Hollenweger hat jedoch treffend darauf hingewiesen, wie sehr auch die akademische Welt, die universitäre Theologie und die ökumenische Bewegung diesen Mechanismen verhaftet sind (Walter Hollenweger, Charismatisch-pfingstliches Christentum, Göttingen 1997, S. 16; 157-158; 169; 222-224; 264-267.).

²⁵ Eine in konservativen Kreisen beliebte Spielart dieses Irrweges ist die Konstruktion eines identitätsstiftenden Narrativs, dass die gegenwärtige Gemeinschaft geradlinig mit der Urgemeinde verbindet und sich so als (einzige) treue Erben der neutestamentlichen Gemeinde darstellt. Das trifft zu für Rüeggers Darstellung der Geschichte der Evangelischen Taufergemeinden (a. a. O.), aber tendenziell z. B. auch für die darbistische Geschichtsdarstellung von John Kennedy (Die Fackel des Glaubens, Wetzlar 1977). Barr hat diesen Mechanismus der orthodoxiebegründenden selektiven Geschichtsschreibung treffend offengelegt (a. a. O., S. 168-170).

6. Wie soll denn aber eine verantwortliche und tragfähige Rekonstruktion des Narrativs aussehen? Laut MacIntyre muss eine solche Revision des Geschichtsbildes mehrere Kriterien erfüllen:

(a) Sie muss die Fragen der Gegenwart aufnehmen, d.h., die krisenauslösenden Anfragen müssen wirklich zufriedenstellend beantwortet werden. Wenn z.B. für unsere Kirchen in der Zwei-Drittel Welt die Frage brennt, wie sie sich mit einer Geschichte identifizieren können, die so sehr eurozentrisch ist, wird eine Rekonstruktion des Narrativs diese Frage beantworten müssen.

(b) Sie muss die Kontinuität mit der Tradition erklären und in das neue Narrativ integrieren. Da Identität in einem hohen Mass durch kritische Identifizierung mit der eigenen Geschichte geschieht (Annehmen von Ursprung und Vergangenheit), nimmt das identitätsfördernde Potential einer rekonstruierten Geschichtsdarstellung in dem Masse zu, wie es ihr gelingt, die Vergangenheit konstruktiv-kritisch zu integrieren.

(c) Sie muss einleuchtend darlegen, weshalb die alte Denkweise in ihrer Zeit Autorität hatte, und weshalb sie in die Krise geraten ist. Die Rekonstruktion der Geschichtsdarstellung hat sich nicht nur mit der Geschichte, sondern auch mit der Historiographie zu befassen. Anders formuliert: Die Neufassung der Erzählung darf nicht nur als Alternative neben der alten Geschichte stehen und das Werk früherer Geschichtsschreiber einfach ersetzen. Sie muss die alte Geschichtsdarstellung selber integrieren und den ‚Alten‘ einen würdigen Platz darin geben, indem sie hilft, diese in ihrer Zeit zu verstehen. Noch einmal am Beispiel des täuferischen Leitbildes von H. Bender dargestellt: Eine revisionistische Geschichtsdarstellung hat ihren Dienst noch nicht getan, wenn sie Benders Sicht demaskiert und als Alternative ein neues Geschichtsbild darstellt. Sie hat ihren Dienst erst getan, wenn es ihr gelingt, Benders Werk selber als Teil menonitischer Identitätssuche in seiner Zeit zu würdigen und in die Erzählung konstruktiv zu integrieren.

7. Damit sind wir zum Schluss in der Lage zusammenzufassen, welche beiden Hauptaufgaben MacIntyre damit den Historikern und Historikerinnen zuweist:

(a) Zum einen besteht die Aufgabe darin, den historischen Quellen so gut als möglich auf die Spur zu kommen, um einer Gemeinschaft ihre Tradition so objektiv wie möglich zugänglich zu machen, und sie so vor einer illusionären und somit krisenanfälligen Identität zu bewahren. (b) Andererseits besteht die Aufgabe darin, einer Gemeinschaft ein identitäts-

förderndes Narrativ vorzulegen, das dieser aus der Kontinuität mit ihrer Geschichte heraus eine Basis gibt, vertrauensvoll und mit stabiler Identität in die Zukunft zu gehen.

4. Konsequenzen

Wir sind nun auch in der Lage, die eingangs dargestellten Fallbeispiele im Lichte von MacIntyres Theorie noch einmal kurz zu besprechen:

1. Die Aussiedlergemeinden aus der ehemaligen Sowjet-Union sind durch die Konfrontation mit anderen Traditionen in eine Identitätskrise gestossen worden. Sie verhalten sich darin sehr unterschiedlich. Neben den beiden Extremen der völligen Aufgabe der eigenen Tradition einerseits und der verkrampften Verteidigung dieser Tradition andererseits, war das Konrad Grebel Symposium Ausdruck eines Prozesses, durch präzisere Wahrnehmung der eigenen Geschichte das identitätsfördernde Narrativ zu rekonstruieren. Die Tatsache, dass dabei eine Zürcher Täufergestalt, wie Konrad Grebel, ins Blickfeld rückte, kann positiv als Ausdruck davon gewertet werden, dass diese Gemeinschaft gewillt ist, ihr Narrativ nicht eng nur aus der eigenen biologischen Geschichte zu rekonstruieren, sondern im Rahmen der breiteren Täufergeschichte. Eine solche Rekonstruktion hat das Potential, eine Identität zu bilden, die sich nicht vornehmlich gegenüber den hier in Westeuropa ansässigen Mennoniten definiert, sondern eben gerade aus der gemeinsamen Geschichte heraus. Es kann wohl nicht geleugnet werden – mindestens, wenn man die Einladung zum Symposium liest – dass eine gewisse Gefahr besteht, in pragmatischer Absicht eine etwas idealisierte Rekonstruktion des Geschichtsbildes vorzunehmen. Ob diese Sorge berechtigt ist, muss die Zukunft zeigen. Sollte es so sein, muss damit gerechnet werden, dass eine gewisse Desillusionierung schon bald eine weitere Krise auslösen könnte.

2. Die Evangelischen Täufergemeinden waren bis zur Mitte dieses Jahrhunderts eine sehr geschlossene Gemeinschaft, die ihr identitätsbildendes Narrativ sehr einseitig in Abgrenzung zu allen anderen Christen und Gemeinden konstruiert hatte. Die Öffnung, die seit den 50er Jahren dieses Jahrhunderts zu beobachten ist, hat die ETG in eine schwere Identitätskrise geführt. Die ETG waren weitgehend nicht in der Lage, ihre Geschichte so zu rekonstruieren, dass eine Identifizierung mit ihrer Tradition möglich schien. In der Folge kam es zu einer recht deutlichen Distanzierung vom

Erbe des Gründers, Samuel H. Fröhlich, und der früheren Geschichte. Die Anleihen bei anderen Traditionen, vor allem aus dem erwecklich-evangelikalischen Raum, haben zwar eine Art neue Identität begründen können. So lange jedoch die eigene Geschichte ausgeblendet und nicht konstruktiv in die Rekonstruktion ihres eigenen Traditionsnarrativs integriert werden kann, wird es nicht gelingen, eine tragfähige neue Identität zu begründen. Was für die ETG deshalb ansteht, ist eine historisch präzise Auseinandersetzung mit ihrer Geschichte, und darauf aufbauend eine einfühlsame Rekonstruktion ihres Narrativs, die unter Einbezug einer kritischen Würdigung der eigenen Geschichte nachhaltig identitätsstiftend wirksam werden kann. Mit meiner Geschichte der ETG habe ich versucht, in diesem Sinn dazu einen Beitrag zu leisten. Ob es gelungen ist, muss die Zukunft zeigen.

5. Die Mennoniten sind, wie alle anderen Kirchen – heute in der Situation, dass der grösste Teil ihrer Mitglieder in der südlichen Hemisphäre lebt und keine direkten Bezüge zu den bislang identitätsstiftenden Orten und Namen in Europa hat. Das stellt die Kirchen in der Zwei-Drittel Welt vor ein enormes Identitätsproblem, das nun zunehmend auch von den traditionellen mennonitischen Kirchen im Westen wahrgenommen wird und die Frage nach einer globalen mennonitischen Identität stellt, die nicht mehr nur in Zürich und in Witmarsum begründet ist. Der Prozess, der auf der Ebene der Mennonitischen Weltkonferenz nun eingeleitet ist, ist äusserst komplex und schwierig. Von MacIntyre her kann mindestens der Aufgabenkatalog abgesteckt werden: Es wird insbesondere darum gehen, ein Narrativ zu entwerfen, dass mennonitische Identität nicht nur vom 16. Jahrhundert und von Europa und Amerika her definiert, sondern die Erfahrung mennonitischer Christen in Asien, Afrika und Lateinamerika gleicherweise identitätsstiftend in die Darstellung integriert. Dass dabei liebgewordene westliche Identitätsideale infrage gestellt werden, ist abzusehen.²⁶

In allem ist sichtbar geworden, dass die Aufgabe der Historiker und Historikerinnen in mehrfacher Hinsicht anspruchsvoll ist. Insbesondere

²⁶ In diesem Sinne ist die Aufgabe eines solchen Projektes auch umrissen worden von Wilbert R. Shenk, *A Global Church Requires a Global History*, und James A. Juhnke, *A Vision for a Global Mennonite History*, beide in: *The Konrad Grebel Review* 15/1 1997, S. 3-22.

macht uns MacIntyre darauf aufmerksam, dass in der Krise eine neue, tragfähige Identität nicht durch den radikalen Bruch mit der Geschichte, sondern durch eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit der Tradition begründet wird. Die Historikerinnen und Historiker stehen vor der Aufgabe, in der Rekonstruktion des Narrativs den beiden skizzierten Aufgaben nachzukommen, nämlich (a) die historischen Fakten so objektiv wie möglich offenzulegen, ohne dabei in den Fehler zu fallen, alte Geschichtsentwürfe und die durch sie gebildete Identität lediglich zu demonstrieren, und (b) eine neues Narrativ zu konstruieren, das den Gemeinden identitätsstiftend dienen kann, ohne in den Fehler zu fallen, der Pragmatik zuliebe eine realitätsfremde Rekonstruktion vorzulegen.

Zum weiteren Nachdenken und für das Gespräch gebe ich folgende Fragen zu bedenken:

1. Ist in anderen freikirchlichen Traditionen auch eine Identitätskrise wahrzunehmen?
2. Worin drückt diese sich aus?
3. Was war krisenauslösend?
4. Inwieweit war historische Forschung krisenauslösend?
5. Sind Aspekte einer ‚degenerierten Tradition‘ erkennbar (Geschichtsverdrängung, Traditionsverteidigung, pragmatische Rekonstruktionen)?
6. Welche Wege werden eingeschlagen, um neue Identität zu finden?
7. Welche Rolle spielen Historikerinnen und Historiker auf diesem Weg durch die Identitätskrise?
8. Ist es gelungen, eine Rekonstruktion der Geschichtsdarstellung zu formulieren, die sowohl die historischen Fakten ernst nimmt und gleichzeitig der Tradition Kontinuität sichert?
9. Wie gelingt es, die Identitätsfragen der Kirchen der Zwei-Drittel Welt zu beantworten?

Johannes Oekolampad und die Täufer

Konvergenzen und Divergenzen zweier ekklesiologischer Modelle in der Frühzeit der Reformation

1. Einleitung

Als mit den ersten Erwachsenentaufen im Januar 1525 die radikalen Reformer um Konrad Grebel und Felix Mantz den endgültigen Bruch mit der zwinglischen Reformation vollzogen, breitete sich die neue Bewegung von Zürich ausgehend rasch über die Eidgenossenschaft und den süddeutschen Raum aus. Schon wenige Monate nachdem im unweit von Zürich gelegenen Zollikon die erste Täufergemeinde entstanden war, hatte sich auch in Basel ein kleiner Kreis täuferisch gesinnter Christen gebildet. Im August desselben Jahres kam es zu einem ersten Gespräch zwischen ihnen und den führenden evangelischen Predigern in der Stadt am Rheinknie. Mit dabei war auch der Pfarrer von St. Martin und theologische Kopf der evangelischen Reformpartei, Johannes Oekolampad (1482–1531). Für den gebürtigen Schwaben und Weggefährten Zwinglis, der 1522 nach Basel gekommen und im darauffolgenden Jahr eine theologische Professur an der dortigen Universität erhalten hatte, war dies die erste unmittelbare und persönliche Begegnung mit Täufnern. Hatte er sich bislang nur am Rande mit der Taufproblematik befaßt, war er nun gezwungen, sich eingehender mit dem Täufern auszusprechen.¹

Das Gespräch, das Anfang August 1525 in der Leutpriesterei von St. Martin stattfand, ist insofern bedeutsam, als mit Oekolampad und jenen uns namentlich nicht weiter bekannten Täufnern erstmals zwei Anschauungen vom Wesen und Gestalt der Kirche aufeinander trafen, die ungeachtet fundamentaler Unterschiede sich dennoch in einigen Punkten auffällig berührten. Doch – und das sei an dieser Stelle es schon vorweggenommen – weder hier noch bei weiteren Auseinandersetzungen, die Oekolampad in der Folgezeit mit Täufnern führte, kam es zu einer Annähe-

¹ Zur Auseinandersetzung Oekolampads mit dem Täufern s.a. meine Monographie Olaf Kuhr, „Die Macht des Bannes und der Buße“: Kirchenzucht und Erneuerung der Kirche bei Johannes Oekolampad (1482–1531), Bern u. a. 1999 (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie 68), 131–146.

rung der unterschiedlichen Positionen, geschweige denn zu einer wirklichen Verständigung.

In meinem Vortrag möchte ich mit Ihnen einen näheren Blick auf jene kontrovers geführte Debatte zwischen Oekolampad und den Täufern werfen, welche literarisch ein Nachspiel hatte und erst zwei Jahre später 1527 ein gewisses Ende fand.² Abschließend werde ich das Ergebnis noch einmal zusammenfassen und mir einige Anmerkungen hinsichtlich der beiden miteinander konkurrierenden Ekklesiologien und ihrer Protagonisten erlauben.

2. Das Taufgespräch zu St. Martin

Bevor es im Sommer 1525 zu jener Begegnung zwischen Oekolampad und einigen Taufgesinnten kam, hatte der Basler Theologe sich schon in einem kurzen Briefwechsel mit dem Waldshuter Pfarrer Balthasar Hubmaier mit der Frage der Erwachsenentaufe befassen müssen. Hubmaier, der zu jenem Zeitpunkt noch nicht ins täuferische Lager übergegangen war, unterstützte gleichwohl im Streit zwischen Zwingli und den radikalen Zwinglianern den nach kompromißlosen Reformen drängenden Kreis um Konrad Grebel und Felix Mantz. In einem Schreiben an Oekolampad äußerte der Waldshuter Reformator Ende Januar 1525 starke Bedenken hinsichtlich der Kindertaufe und berichtete von der in Waldshut geübten Praxis, anstelle der Taufe im Gottesdienst über den Kleinkindern zu beten und lediglich dann zu taufen, wenn die Eltern im Glauben noch schwach seien und auf der Kindertaufe bestünden.

Oekolampad antwortete dem Waldshuter in zwei kurz nacheinander geschriebenen Briefen. Dabei verteidigte er nachdrücklich die Taufe unmündiger Kinder. Wenn sie in der Bibel auch nicht zwingend geboten sei, so ist sie gleichwohl auch nicht ausdrücklich verboten. Den von Hubmaier in seiner Gemeinde geübten Brauch billigt Oekolampad jedoch ausdrücklich, ja, empfiehlt ihn geradezu, wohl im Hinblick auf die zur Separation entschlossenen Zürcher Radikalen, um der Einheit willen.³

² Andere Begegnungen Oekolampads aus dieser Zeit mit Vertretern der „radikalen Reformation“, wie etwa die mit dem Spiritualisten Hans Denck, sind in diesem Zusammenhang nicht von Bedeutung bleiben daher unberücksichtigt.

³ Oekolampad an Hubmaier, Ende Januar 1525: Briefe und Akten zum Leben Oekolampads [= BrA], hg. v. Ernst Staehelin, Leipzig 1927–1934, Bd. I, Nr. 243, 356: „Placet supra modum ritus, quem servas in ecclesia; utinam arrideret omnibus!“ – Obwohl Oekolampad selbstverständlich die Kindertaufe nicht aufgegeben sehen will – das Gegenteil ist der Fall –, nimmt er damit eine vermittelnde Position ein, da in Zürich der Rat inzwischen aufgrund der Taufverweigerungen die Taufe Neugeborener verpflichtend gemacht hatte.

Diese auf Ausgleich bedachte Haltung vermochte indes die Trennung im evangelischen Lager nicht aufzuhalten. Von Zürich sich ausbreitend faßte die Täuferbewegung schon bald auch in der Stadt am Rheinknie Fuß. Frühestes Zeugnis für die Existenz einer täuferischen Gruppe in Basel ist das erwähnte Gespräch im August 1525, an dem neben Oekolampad auf Seiten der evangelischen Prediger Thomas Geyerfalk, Jakob Immeli und Wolfgang Wissenburg teilnahmen. Das Treffen wird kaum spontan zustande gekommen sein und ging vermutlich auf Initiative der Täufer zurück.⁴

Zu Beginn verlangten die Täufer eine Erklärung, warum Oekolampad öffentlich gegen sie gepredigt und sie von der Kanzel aus als sektiererisches und aufrührerisches Volk beschimpft habe. Dieser räumte zwar ein, daß er einige wenige Male gegen die „Wiedertäufer“ gepredigt habe, jedoch nie gegen einzelne Personen. Auch bekannte er, von der Existenz einer täuferischen Gruppe in Basel bislang nichts gewußt zu haben. Nach der Unterredung mit den evangelischen Predigern rühmten sich die Täufer, als Sieger aus der Begegnung hervorgegangen zu sein. Möglicherweise erfuhr erst jetzt die städtische Obrigkeit von der Existenz einer Täufergemeinde in Basel, denn nun kam es zu ersten Verhaftungen. Am 21. August waren jedoch alle Inhaftierten schon wieder auf freiem Fuß. Aufgrund der kursierenden Gerüchte über den Verlauf des Gesprächs verfaßte Oekolampad seinerseits nun einen ausführlichen Bericht über die Vorgänge. Trotz der seit Dezember 1524 für Schriften Oekolampads bestehenden Zensur, welche der Rat aufgrund der sich erhebenden scharfen Abendmahlkontroverse verhängt hatte, erschien er am 1. September 1525 bei Valentin Curio in Basel.⁵

Der Bericht Oekolampads ist die einzige Darstellung der Ereignisse, die überliefert ist. Er ist ohne Frage tendenziös. Die Ausführungen der evangeli-

Hubmaier selbst schwankte noch in dieser Zeit, und es ist zu vermuten, daß Oekolampad mit obiger Empfehlung der Waldshuter Praxis ihn unter allen Umständen von der „Wiedertaufe“ abzuhalten versuchte, freilich vergebens. Hubmaier ging Ostern 1525 mit seiner Gemeinde ins täuferische Lager über (zur Biographie Hubmaiers siehe die grundlegende Monographie von Torsten Bergsten, Balthasar Hubmaier: Seine Stellung zu Reformation und Täufertum 1521–1528, Kassel 1961).

⁴ Zu Anlaß und Datierung des Gesprächs sowie zur Chronologie der Ereignisse siehe John H. Yoder, Täufertum und Reformation in der Schweiz I: Die Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren 1523–1538, Karlsruhe 1962, 63–65; Hanspeter Jecker, Die Basler Täufer, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 80, 1980, 5–131. 39–41; zu einzelnen theologischen Aspekten des Gesprächs siehe: John H. Yoder, Täufertum und Reformation im Gespräch: Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren, Zürich 1968, 45–47. 56–58 und passim.

⁵ Ein gesprech etlicher predicanten zu Basel, gehalten mitt etlichen bekennern des wider-touffs, Basel 1525 (Oek.-Bibl., Nr. 114).

schen Prediger nehmen weiten Raum ein, während die Äußerungen der Täufer ausschließlich summarisch wiedergegeben werden. Zudem erscheinen diese meist in einem wenig vorteilhaften Licht. Zentrales Thema des Gesprächs war die Taufe. Dabei ging es insbesondere um die Begründung der Kindertaufe sowie um die Auffassung, daß nur die Taufe Gläubiger gültige Taufe sei. Die Täufer lehnten die Taufe unmündiger Kinder als nicht durch die Bibel geboten und somit als ungültig ab. Die evangelischen Prediger, allen voran Oekolampad, betonten demgegenüber, daß sie auch nicht wider die Schrift sei und vielmehr um der Liebe und um des Nächsten willen zu üben wäre. Während so auf der einen Seite von einem biblizistischen Positivismus aus argumentiert wurde, erhob Oekolampad auf der anderen Seite in dieser Frage die Liebe zum zentralen theologischen Kriterium.

Keine der streitenden Parteien war willens oder in der Lage, sich auf die Begründung der gegnerischen Seite einzulassen. Eine Annäherung der gegensätzlichen Standpunkte war unter diesen Umständen unmöglich. Selbst beim Kirchenbann, der durchaus ein gemeinsames Anliegen darstellte, zeigte sich keinerlei Verständigungsbereitschaft.⁶ Das Gespräch wurde schließlich ergebnislos abgebrochen.

Stand auch die Frage nach der rechten Taufe im Vordergrund, so ging es in dieser Auseinandersetzung doch letztlich um mehr. Die täuferische Auffassung, daß eine bewußte, subjektive Aneignung des Glaubens die Voraussetzung für die Taufe bilde und folglich der Taufakt an den Gläubigen zu wiederholen sei, hatte zur Folge, daß die Grenze zwischen Kirche und Welt neu definiert wurde. Mit dem täuferischen Kirchenverständnis stand somit nichts weniger als das *corpus christianum*, die für das christliche Mittelalter grundlegende Einheit von säkularer und kirchlicher Gemeinschaft, zur Debatte. Durch die Erwachsenentaufe drohte somit die Kirche zu einem nicht mehr die gesamte Gesellschaft umfassenden Teilbereich oder gar zu einer Minorität zu werden.

Für Oekolampad und die evangelischen Prediger war dementsprechend der täuferische Separatismus und damit verbunden die Frage nach der Sozialgestalt der Kirche das eigentliche Problem, um welches es in dieser Auseinandersetzung ging. So wurde den Täufern vorgeworfen, daß sie sich mit ihrer Taufe von der Gemeinschaft der Kirche trennen und alle anderen nicht als Christen anerkennen würden.⁷ Hierin sah Oekolampad zugleich ein

⁶ Ein gesprech etlicher predicanten, fol. B2^r; vgl. fol. B4^r.

⁷ Zum Separatismus-Vorwurf: Ein gesprech etlicher predicanten, fol. A2^r; A2^v; zum Vorwurf, die Täufer würden alle anderen nicht als Christen anerkennen: ebd., fol. B2^r; B2^v; B3^r; B4^r. – Es ist indes fraglich, ob die Täufer zu diesem Zeitpunkt bereits explizit das

schweres moralisches Vergehen, und in seiner Kritik des Täuferturns sollte er diesen Vorwurf noch mehrfach wiederholen.⁸

Daß die Basler Täufer nur ihresgleichen als Christen anerkannt hätten, geht aus dem Gesprächsbericht hingegen kaum hervor. Auch ist es wenig wahrscheinlich, daß sie bewußt separatistisch vorgingen und die Errichtung einer Minderheitenkirche anstrebten.⁹ Bedenkt man jedoch, daß das Täuferturn sich von Zürich nach Basel ausbreitete – die ersten Täufer in Basel waren, soweit man weiß, sämtliche außerhalb Basels getauft worden und standen von Anfang an in Verbindung zu den Zürcher Täufern¹⁰ –, so verwundert es kaum, daß die Basler Prädikanten versuchten, sie als etwas Fremdes auszugrenzen. Hinzu kommt, daß sie Laien waren und ihnen folglich keine Kanzeln zur Verfügung standen. Die Weiterverbreitung ihrer Anschauungen im Privaten konnte somit schnell den Vorwurf der Sektiererei („Winkelversammlungen“, „Rottierung“) hervorrufen.

Wie schon bei den Auseinandersetzungen in Zürich, so ging es auch in Basel nicht allein um die Taufe, sondern mehr als alles andere um das rechte Verständnis von Kirche. Für Oekolampad liefen die täuferischen Anschauungen unweigerlich auf eine separatistische Ekklesiologie hinaus, welche seinem Programm einer umfassenden sittlichen und religiösen Erneuerung von Kirche und Gesellschaft diametral entgegen stand. In einer längeren Schlußrede stellte er darum dem täuferischen Verständnis einen doppelten Kirchenbegriff gegenüber, indem er zwischen „zweierley gestalt von der kirchen oder Christen“ unterschied, nämlich zum einen „wie sy erkandt würdt oder werde vor den ougen gottes“, zum anderen die „kirch oder Christen nach menschlichem urteil“. Diese bereits auf Augustin zurückgehende Un-

Christsein ihrer Gesprächspartner bestritten haben. Für beide Seiten war nicht Taufe sondern allein der Glaube heilsnotwendig. Wahrscheinlicher scheint, daß mit dem Vorwurf, die Täufer würden nur ihresgleichen als Christen anerkennen, die evangelischen Prediger den täuferischen Standpunkt zu schwächen und die Täufer in die Enge zu drängen suchten.

⁸ So etwa Inn die Clag Hieremie des heligen propheten, ein schöne ußlegung, durch Joannem Oecolampadium, Basel 1545, p. 160.

⁹ So fehlt etwa jeder Hinweis auf das Denunzieren aller Obrigkeit als unchristlich, wie es dann für das separatistische Schleitheimer Täuferturn charakteristisch wurde. Zu dieser Frage vgl. auch Jecker, 47 f. Die neuere Forschung hat deutlich gezeigt, daß das frühe Täuferturn mit der Taufe zunächst keineswegs bewußt die Errichtung einer Minderheitenkirche anstrebte, sondern daß dies erst am Ende eines Entwicklungsprozesses stand, im Verlaufe dessen die Täufer in die Separation und damit in die Isolation gedrängt wurden. Siehe hierzu unter anderem: Martin Haas, Täuferturn und Volkskirche: Faktoren der Trennung, in: Zwingliana 13, 1969–73, 261–278; ders., Der Weg der Täufer in die Absonderung: Zur Interdependenz von Theologie und sozialem Verhalten, in: Umstrittenes Täuferturn 1525–1975: Neue Forschungen, hg. v. Hans-Jürgen Goertz, Göttingen 1975, 50–78.

¹⁰ Vgl. hierzu: Jecker, 40–42. 52–62.

terscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche hatte er schon in seiner Auseinandersetzung mit dem Leidener Theologen Jakob Latomus angewandt. Gegenüber den Täufer lieferte ihm der doppelte Kirchenbegriff die Argumente, mit denen er die täuferischen Anschauungen zurückweisen konnte.¹¹

Hinsichtlich der unsichtbaren Gestalt der Kirche beschränkte sich Oekolampad darauf herauszustellen, daß „die waren Christen, die durch den geist geheiligt, seind Gott und nit unß bekannt“. Wer also zur wahren Kirche gehört, ist dem menschlichen Urteil verborgen. Neben dieser unsichtbaren besitzt die Kirche für Oekolampad darum noch eine zweite, sichtbare Gestalt. Von ihr gilt, daß „wir die all [darum] für Christen halten, daß sie in der kirchen sein, so [sie] die zeichen der kirchen annemen in bekantniß deß namens Christi“. Die Zeichen der Kirche – gemeint sind Taufe und Abendmahl – dienen also dem Erkennen der sichtbaren Gestalt der Kirche. Sie sagen dagegen nichts Sicheres darüber aus, ob jemand auch wirklich zur eigentlichen, nur für Gott erkennbaren Kirche gehört.

Die Konsequenz dieser fundamentalen Unterscheidung liegt auf der Hand: Die Taufe kann nicht als Zeichen der Unterscheidung von Gläubigen und Ungläubigen dienen, wie es die Täufer verlangten. Die Forderung, eine Kirche der wahrhaft Gläubigen zu sammeln, war damit für Oekolampad theologisch abgewehrt. Kirche und Gesellschaft konnten weitestgehend zur Deckung gebracht werden, die Einheit des *corpus christianum* blieb gewährleistet.

Auch Oekolampads Deutung der Taufe als Zeichen für den Nächsten diene der Abwehr der täuferischen Ekklesiologie und zielte auf die dieser inhärenten Tendenz zu einer Minorisierung der Kirche innerhalb der Gesellschaft. War es zunächst auch unbestritten, daß allein der Glaube rechtfertige und die Taufe somit nicht heilsnotwendig sei, und lehnten beide Seiten ein sakramentales Verständnis der Taufe als Gnadenmittel ab, so erwiesen sich dennoch die Differenzen im Taufverständnis als gravierend. Oekolampad formulierte den Gegensatz in der Deutung der Taufe prägnant: „Der touff ist ein bezeügnie [sic] mer, dann ein verbindnüs zwischen den Christen, wir bezeugen im touff, das wir Christo verbunden syen.“¹² Die Taufe bezeugt demnach für Oekolampad vor allem dem Nächsten die Zugehörigkeit zu Christus und seiner Kirche. Sie ist also, wie er schon gegenüber Jakob Lato-

¹¹ Zitate hier und im folgenden: Ein gesprech etlicher predicanten, fol. B3^r-B3^v. Vgl. Ioannis Oecolampadii Elleboron, pro eodem Iacobo Latomo, Basel 1525, fol. G6^r; I4^r; I6^r.

¹² Ein gesprech etlicher predicanten, fol. B2^r.

mus betont hatte, für den Nächsten da.¹³ Eine Wiederholung der Taufe ist aus dieser Sicht somit auch dann nicht nötig, wenn der Glaube erst später hinzukommt.

Demgegenüber hatte für die Täufer die Taufe im wesentlichen die Bedeutung einer freien Selbstverpflichtung. Mit ihr gelobte man einen christlichen Lebenswandel und unterstellte sich zugleich freiwillig der Aufsicht und Zucht durch die Gemeinde. Die Taufe war also primär ein Bündnis, sie verband die Gläubigen zu einer engen Gemeinschaft. Sie galt damit als unverzichtbare Voraussetzung und Legitimation für die Ausübung von Kirchenzucht – eine Auffassung, wie sie kurz darauf der täuferische Theologe Balthasar Hubmaier in seinen Schriften näher ausführte.¹⁴

Obwohl die Taufe für beide Seiten allein einen nicht-sakramentalen Zeichencharakter besaß, bezeichnete die Taufe für sie jeweils etwas Verschiedenes. Das Argument eines Täufers, ohne die Glaubenstaufe könne man nicht wissen, wer zur Kirche zu zählen sei, und hätte folglich auch keine „macht“, „einander zustrafen“ – eine deutliche Anspielung auf Matthäus 18,15-17 –, ist für Oekolampad darum nicht zwingend.¹⁵ Da für ihn der wahre Glaube allein von Gott erkannt wird und als Christ gilt, wer getauft ist und den Glauben an Christus bekennt, ist die Anwendung des Kirchenbanns nicht an eine vorhergehende freiwillige Selbstverpflichtung gebunden.

Wenn auch die Bedeutung der Taufe umstritten ist, so zeigt sich dennoch gerade am Bann, daß beide Seiten gleicherweise von einem hohen ekklesiologischen Reinheitsideal bestimmt sind. Für Oekolampad ist der Bann, wie er der täuferischen Partei gegenüber betont, eine Funktion der Wortverkündigung der Kirche. Diese „versteinige“ die Ungehorsamen „mit dem wort gottes“ – ein Satz, der auf Seiten der Taufgesinnten kaum Widerspruch erregt haben dürfte, da auch diese über den Gemeindeausschluß hinaus weitere Zwangsmaßnahmen ablehnten.¹⁶ Prägnant formuliert Oekolampad jedoch

¹³ Ein gesprech etlicher predicanten, fol. B1^r: „Do erfindt sich, das der touff umm deß nechsten willen ist“; siehe auch: ebd., fol. B3^v; vgl. Elleboron, fol. H2^r.

¹⁴ Balthasar Hubmaier, Schriften, hg. v. G. Westin und T. Bergsten, Gütersloh 1962 (Quellen zur Geschichte der Täufer 9), 313-318, 335, 349 f.; zu Hubmaier s. a. Olaf Kuhr, Church Discipline in the Theology of Balthasar Hubmaier, MTh Ms, Edinburgh 1990, 51-54.

¹⁵ Ein gesprech etlicher predicanten, fol. B2^r.

¹⁶ Ein gesprech etlicher predicanten, fol. B4^r. Ganz ähnlich hatte sich Oekolampad schon Mitte Januar 1525 in einem Brief an Hubmaier geäußert, vgl. BrA I, Nr. 239, 345: „Nos autem videntes illos indigne agere vitam, negata mensae dominicae participatione arceamus, scripturae lapidibus profligentes.“ – Zur Position des frühen Täufertums bezüglich des Bannes s. die Übersicht bei Franklin H. Littell, Das Selbstverständnis der Täufer, Kassel 1966, 131-142.

den Gegensatz zur täuferischen Position: Nicht die Taufe sei nicht der geeignete Weg „die kirchen uffzerichten, aber durch den bann und gemeinschaft des herren nachmals, würdt der weg syn.“¹⁷

Während damit einerseits das täuferische Ideal einer Kirche der Heiligen, in der die Gläubigen von den Ungläubigen geschieden sind, deutlich verneint wird, deuten die Worte Oekolampads andererseits auf ein nicht minder hohes ekklesiologisches Ideal: Es ist dies die Abendmahlsgemeinschaft der Kirche, die ungeachtet der Frage nach den wahrhaft Gläubigen rein bleiben soll von allen, deren Lebenswandel in einem offenen und schwerwiegenden Widerspruch zur christlichen Ethik steht. Diese Reinheit ist also nicht so sehr theologisch als vielmehr ethisch bestimmt. Ziel ist es nicht, wie bei den Täufern, die Gemeinschaft der Heiligen mit der sichtbaren Kirche weitgehend zur Deckung zu bringen. Durch den Bann „die kirchen uffzerichten“ bedeutet für Oekolampad, die Sittlichkeit in der Kirche zu heben und zu einer moralischen und religiösen Besserung der Kirche und darüber hinaus der gesamten Gesellschaft zu gelangen.

3. Das Gutachten zu den Thesen des Täufers „Carlin“

Das ergebnislos abgebrochene Gespräch vom August 1525 sollte nicht das letzte sein, welches Oekolampad mit Täufern zu führen hatte. Im Stillen breitete sich das Täufertum in Basel weiter aus ungeachtet zweier Mandate, die der Basler Rat im Sommer 1526 gegen die Täufer erließ und die „Wiedertaufe“ mit der Strafe der Verbannung belegte. Im Frühjahr 1527 mahnte Oekolampad die Obrigkeit an, entschiedener gegen die Täufer vorzugehen. Es gelte, „uffrur unnd zerstörung, und viel widerwertigkeit“ zu verhindern.¹⁸ Gegenüber Zwingli klagte er zur gleichen Zeit, daß der Rat sich nicht entschlossen genug des Problems annehmen würde. Hinter dieser Milde vermutete er den Einfluß der Reformationsgegner, die auf diese Weise danach trachteten, die evangelische Partei zu schädigen.¹⁹

Eine Möglichkeit, sich gegen das Täufertum deutlich abzugrenzen, bot sich Oekolampad schließlich im Juni 1527, als der Täufer „Carlin N.“ – ver-

¹⁷ Ein gesprech etlicher predicanten, fol. B4^r.

¹⁸ Inn die Clag Hieremie, p. 160. Über die Klagelieder des Jeremia predigte Oekolampad vom 5. März bis Mitte April 1527 (Ernst Staehelin, Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads, Leipzig 1939, 419).

¹⁹ Oekolampad an Zwingli, 24. April 1527: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, hg. v. Emil Egli u.a., Berlin u.a. 1906 ff., Bd. 9, Nr. 607, 101; BrA II, Nr. 482, 60 f. – Die erwähnten Ratsmandate sind abgedruckt: Aktensammlung zur Geschichte der Basler Reformation [=AGBR], hg. v. Emil Dürr und Paul Roth, Basel 1921–1950, Bd. 2, Nr. 408, 337 und ebd., Nr. 454, 366.

mutlich handelt es sich hier um den aus Zürich stammenden Karl Brennwald²⁰ – in Basel inhaftiert wurde. Da Carlin sich offenbar bereit fand, von seinem Glauben öffentlich Rechenschaft abzulegen, sollte eine Disputation abgehalten werden, in welcher sich der Täufer vor jeweils zwei Vertretern der miteinander streitenden kirchlichen Parteien verantworten sollte. Zu diesem Zweck verfaßte Carlin vier Artikel, denen jeweils eine kurze Begründung folgte. Oekolampad verband mit der angestrebten Disputation zugleich die Hoffnung, der katholischen Polemik den Boden zu entziehen, für welche die Täufer lediglich eine Abart der evangelischen Ketzerei bildeten. Die Initiative zu dieser Disputation ging vermutlich auf Oekolampad zurück.²¹

Am 25. Juni 1527 kam es schließlich im Rathaus zu dem geplanten Treffen. Die katholischen Theologen, der Weihbischof Augustin Marius und Leonhard Rebhan von St. Peter, weigerten sich jedoch, Carlin in Anwesenheit der evangelischen Prediger – es waren dies Oekolampad und Thomas Geyerfalk – zu belehren. Diesen warfen sie vor, in den betreffenden Glaubensartikeln noch abstruser zu lehren als die Täufer, welche ohnedies nur ein von Oekolampad und den Seinen verführtes „arm völklin“ wären.²² Die geplante Disputation kam damit nicht zustande. Statt dessen verständigte man sich darauf, daß beide Parteien innerhalb von vier Tagen dem Rat eine schriftliche Stellungnahme zu den Thesen Carlins vorlegen sollten, was dann auch geschah. Das Gutachten Oekolampads erschien schließlich Anfang September bei Cratander im Druck.²³

Die vier Thesen Carlins befaßten sich außer mit der Taufe noch mit der Obrigkeit und dem Eid. Die letzte stellte den Grundsatz auf, daß ein Verführer sei, wer anders lehre und tue, als Christus gelehrt habe. Die Thesen und ihre Begründungen sind dabei ganz im Geiste des „Schleitheimer Bekennt-

²⁰ Vgl. Yoder, Gespräche, 110; Jecker, 81; AGBR 2, Nr. 654, 485 („Charly vonn Zürich“).

²¹ So mit guter Begründung Jecker (op. cit., 81-84). – Daß Carlin „sich erbotten“ habe, seinen Glauben „wider mich und andere predicanten ... christlich anzeigen“, wie Oekolampad berichtet (AGBR 2, Nr. 677, 548), mag dabei durchaus zutreffend sein. Wie der weitere Verlauf jedoch zeigt, hatten aber nur die evangelischen Prediger, nicht hingegen ihre katholischen Gegner, Interesse an einer beide Parteien involvierenden Disputation.

²² AGBR 2, Nr. 678, 581. 586.

²³ Dieses Gutachten erschien zusammen mit der im Anschluß zu besprechenden Schrift gegen Hubmaier: Unterrichtung von dem Widertauß, von der Oberkeit, und von dem Eyd, auff Carlins N. widertaußers artickel. – Antwort auff Balthasar Hubmaiärs büchlein wider der Predicanten gespräch zu Basel, von dem kinder tauß. Durch Jo. Ecolampadium, Basel 1527 (Oek.-Bibl., Nr. 145). Der erste Teil dieser Schrift ist abgedruckt: AGBR 2, Nr. 677, 547-579. Das von Augustin Marius verfaßte katholische Gutachten findet sich: ebd., Nr. 678, 579-611.

nisses“ verfaßt und gehen kaum über dieses hinaus.²⁴ Bedingt durch den systematischen Charakter der Thesen, die in übersichtlicher und durchdachter Weise die täuferische Position zum Ausdruck bringen, fallen die Entgegnungen Oekolampads bedeutend ausführlicher aus als noch im Gesprächsbericht von 1525. Die Argumentation bleibt jedoch im wesentlichen die gleiche. Neu hingegen ist die Auseinandersetzung um die Christlichkeit der Obrigkeit und um das Schwören von Eiden – ein Hinweis darauf, daß sich die Situation gegenüber 1525 gewandelt hat. Das Täufertum, insbesondere nach Schleitheim, ist nun eindeutig separatistisch ausgerichtet.

Deutlicher als im Gespräch in der Leutpriesterei von St. Martin äußert Oekolampad in seiner Auseinandersetzung mit Carlin seine Bedenken, die täuferische Taufe führe zu einer Minorisierung der Kirche. Wenn er auch einräumt, daß es nicht in der Macht der Menschen stehe, „die kind in das buch der lebendigen inzuschreiben“, so könnten sie dennoch ihre Kinder der „christlich religion“ anvertrauen, „in deren sie auch ein volck seind“. Mit der Kindertaufe steht damit für Oekolampad auch der christliche Charakter der Gesellschaft als ganzer auf dem Spiel. Deutlich spricht er den Gedanken aus, daß es ohne diese zu einem rapiden Rückgang der Kirchenmitgliedschaft kommen würde:

„Dann solt es dahin kommen, das man die kind nit taufft nach unserem ausserlichen auszerechen, so würt in kurtzem der auszerlichen christen zal weniger; würt an dem vyl gelegen sein“?²⁵

Nur auf den Glauben hin zu taufen, wie Carlin es fordere, würde bedeuten, „gar ein schmalen ingang“ in die Kirche zu machen. Christus aber, so Oekolampad habe geheißen, „allerlei volck“ durch das Wort Gottes „zu dem grossen nachtmal“ einzutreiben.²⁶

In seiner zweiten These hatte Carlin die Anschauung vertreten, daß die Obrigkeit zwar von Gott eingesetzt sei, daß es aber „den crysten nyt gepüren, obern ze sin“. Sie hätten dem Beispiel Christi zu folgen und sollten es wie er ablehnen, sich zu weltlichen Königen und Richtern machen zu lassen. Ihre Aufgabe sei es nicht, Übeltäter zu richten und zu bestrafen, sondern statt dessen „die so usserhalb dem glauben sind“ mit dem Bann auszuschließen. Damit waren Kirche und Obrigkeit so radikal voneinander geschieden, daß auch die Ausübung eines obrigkeitlichen Amtes, wiewohl grundsätzlich als legitim anerkannt, als unvereinbar mit dem christlichen Glauben galt.

²⁴ Yoder, Gespräche, 111. – Die Thesen Carlins sind abgedruckt: AGR 2, Nr. 676, 545 f.

²⁵ AGR 2, Nr. 677, 552.

²⁶ AGR 2, Nr. 677, 559.

Oekolampad pflichtet Carlin ausdrücklich bei, daß „die christen solten allein mit dem bann straffen“, und wirft den Täufern darüber hinaus sogar vor, die Bedeutung des Banns nicht recht erkannt zu haben.²⁷ Mit Nachdruck wendet er sich jedoch gegen eine derart negative Bewertung der Obrigkeit wenden, welche in der Konsequenz einen Rückzug der Christen aus der gesellschaftlichen Verantwortung bedeutete. Bislang hatte er zwar des öfteren auf die grundlegende Verschiedenheit von *ecclesia* und *magistratus* und die Verschiedenartigkeit ihrer Aufgaben hingewiesen. Dennoch konnte ihm nicht daran gelegen sein, das Aufeinanderbezogensein beider derart preiszugeben, wie dies Carlin tat.

Erstmals hatte er nun theologisch zu begründen, warum für Christen in der Ausübung eines obrigkeitlichen Amtes erlaubt war, was ihnen ansonsten verwehrt war, wie etwa die Anwendung von Gewalt. Oekolampad tut dies, indem er zunächst die Aufgaben der Obrigkeit beschreibt als „regieren, helfen unnd beschirmen witwen und weysen oder thun gerechtigkeit und das urteyl, das dann ein richter unnd herren zustat“. Sie erhält und bewahrt also die menschliche Ordnung oder stellt diese wieder her, wo sie verletzt wird. Solches gilt ihm als „göttliche empter unnd tugend“. Der „oberkeit werk“ ist somit auch „das werk gottes“. Daher können Christen an diesem Werk teilhaben, ja vielmehr ist niemand „geschickter zu regieren, niemand regiert auch basz dann christen“.²⁸

Nun hatte Carlin allein den Bann als christlich legitime Form der Strafe bezeichnet und damit alle Anwendung obrigkeitlicher Gewalt als mit christlicher Ethik unvereinbar erklärt. Demgegenüber verweist Oekolampad nun darauf, daß die „weltlich oberkeit“ nicht so sehr eingesetzt sei „umb dero willen, die auff brüderlich ermanung geben und den gemeinen friden halten“, sondern um aller Menschen willen. Da nämlich sowohl „heiden“, als auch „falsche christen“, welche „nichts umb den ban“ geben, unter den Christen lebten, blieben diese ungestraft, dürften „die christen nit oberen sein, dero mutwill zu demmen“.²⁹ Die wahren Christen bedürfen also nach dieser Argumentation Oekolampads keiner obrigkeitlichen Strafgewalt, da sie entweder den gesellschaftlichen Frieden bewahren oder aber sich durch die „brüderlich ermanung“ – ein Hinweis auf Matthäus 18,15-17 – zurechtwei-

²⁷ AGBR 2, Nr. 677, 570; ebd., 558 kritisiert Oekolampad die Vorgehensweise, nicht aber das Ziel der Täufer, eine reine Kirche aufzurichten.

²⁸ AGBR 2, Nr. 677, 566.569.

²⁹ AGBR 2, Nr. 677, 570.

sen lassen.³⁰ Da jedoch die menschliche Gemeinschaft auch Menschen einschließt, die sich entweder der Zucht der Kirche nicht unterordnen („falsche christen“) oder aber ganz außerhalb der Kirche stehen („heiden“), ist es notwendig, daß die Obrigkeit die öffentliche Ordnung und den Frieden notfalls auch mit Gewalt schützt und bewahrt.

Das Recht der Obrigkeit, zur Erfüllung ihrer Aufgabe gegebenenfalls auch Gewalt anzuwenden, hatte nun aber auch Carlin nicht grundsätzlich bestritten, wohl aber, daß Christen sich daran beteiligen sollten. Der Unterschied zwischen Oekolampad und Carlin liegt darin, daß Oekolampad am christlichen Charakter der Gesellschaft und der Möglichkeit ihrer Gestaltung im Sinne der christlichen Religion weiterhin festhält, während der Täufer diese Möglichkeit bestreitet und die politische Gestaltung der Gesellschaft dieser selbst überläßt. Für Oekolampad leben „heiden ... unter den christen“. Für Carlin dagegen leben Christen unter den Heiden und bildet die Kirche eine Minderheit.

Deutlich läßt sich hier erkennen, wie unterschiedliche soziale und biographische Erfahrungen sich in den gegensätzlichen theologischen Bewertungen der Obrigkeit widerspiegeln: Hier der um seines Glaubens willen verfolgte und vom Basler Rat inhaftierte Separatist; dort der angesehene, wenn auch nicht unumstrittene Pfarrer und Professor der Theologie, der vom selben Rat um eine Stellungnahme zu den Thesen des gefangengesetzten Täufers gebeten wurde. Oekolampad und die anderen evangelischen Prediger arbeiteten darauf hin, mit Hilfe einer christlichen Obrigkeit Kirche und Gesellschaft in Basel im evangelischen Sinne zu erneuern. Carlin und den in die Separation gegangenen Täufern war hingegen jede Möglichkeit genommen, ihren Vorstellungen einer Reformation der Kirche durch eine ihnen wohlgesonnene Obrigkeit politisch das Bestehen zu sichern.

4. Oekolampads „Antwort auff Balthasar Hubmaiers büchlein wider der Predicanten gespräch zu Basel“

Das Gutachten Oekolampads zu den Thesen Carlins erschien zusammen mit einer weiteren Streitschrift gegen einen Exponenten täuferischer Theologie: Balthasar Hubmaier. Der Waldshuter Pfarrer, der im Januar 1525 mit dem Basler über die Kindertaufe korrespondiert hatte, war noch im Frühjahr desselben Jahres ins Lager der Täufer übergegangen. Auf den von Oekolampad

³⁰ Ganz ähnlich hatte Oekolampad bereits im Jesajakommentar argumentiert; vgl. In Iesaiam prophetam hypomnematōn, hoc est, Commentariorum, Ioannis Oecolampadii Libri VI, Basel 1525, fol. 25^v.

veröffentlichten Bericht über das Basler Gespräch zwischen Täufern und Prädikanten vom August 1525 verfaßte er vermutlich noch im gleichen Jahr eine Gegenschrift. In ihr setzte er sich mit der Argumentation der Basler Prediger eingehend auseinander und suchte diese aus täuferischer Perspektive zu widerlegen. Bedingt durch seine erzwungene Flucht aus Waldshut im Dezember 1525 erschien diese Schrift jedoch erst 1527 im Nikolsburg, wo er sie nochmals überarbeitete.³¹ Nach Monaten der Flucht hatte Hubmaier im Juli 1526 in Mähren eine neue Wirkungsstätte gefunden. Mit der Veröffentlichung seines gegen Oekolampad gerichteten Traktats „Von der Kindertaufe“ war der Bruch zwischen den beiden sich bislang in gegenseitiger Achtung zugetanen Männern von Hubmaier her endgültig vollzogen. Da sich der Basler Theologe öffentlich angegriffen fühlte und meinte, die darin geäußerten Lästerungen und Unwahrheiten nicht guten Gewissens mit Stillschweigen übergehen zu können, machte er sich daran, eine ausführliche Entgegnung zu schreiben. Sie erschien im September 1527 zusammen mit dem Carlin-Gutachten unter dem Titel „Antwort auff Balthasar Hubmaiers büchlein wider der Predicanten gespräch zu Basel“.³²

Die in Schrift und Gegenschrift ausgetragene literarische Fehde zwischen den beiden Theologen nahm noch einmal die Diskussion um die Taufe auf, wie sie im Sommer 1525 in der Leutpriesterei von St. Martin geführt worden war, und vertiefte sie zugleich. Zu einer Verständigung oder Annäherung der gegensätzlichen Auffassungen kam es freilich auch hier nicht.

Die Argumentation Oekolampads ist im wesentlichen unverändert: Aufgrund der fundamentalen Unterscheidung von innerer Sache und äußerem Zeichen, die kennzeichnend für das oekolampadische Sakramentsverständnis ist, ist die Taufe ein um des Nächsten willen gegebenes Zeichen, an welcher die Zugehörigkeit zur (sichtbaren) Kirche erkannt werden soll. Da das Neue Testament nirgends verbietet, Kinder zu taufen, besteht Freiheit hinsichtlich des Zeitpunktes der Taufe, wobei die Liebe das entscheidende Kriterium bildet. Die Taufe von Kindern zu verbieten, ist jedoch gegen die Liebe.³³ Da der wahre Glaube und die göttliche Erwählung, durch welche man Glied der Kirche wird, allein Gott bekannt sind, ist zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche zu unterscheiden, nämlich zwischen der „kirch, wie sie durch die

³¹ Balthasar Hubmaier, Von dem kindertauff, Nikolsburg 1527; abgedruckt: ders., Schriften, 258-269; zur Vorgeschichte siehe: ebd., 256-258.

³² Siehe oben, Anm. 22. – Zum Zeitpunkt der Veröffentlichung war Hubmaier bereits seit einigen Wochen inhaftiert.

³³ Vgl. hierzu z. B. Antwort auff Balthasar Hubmaiers büchlein, fol. G3^v-G4^v; K4^r-K4^v.

leer unn sacrament sichtbarlich versamelt ist“, und der „onsichtbarlichen kirchen, das ist von den die wir nitt erkennen, wer die außerwelten siend“.³⁴

Es ist auffällig, wie wenig Oekolampad in diesem Zusammenhang das Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, die hier unvermittelt nebeneinander stehen, reflektiert. Ihm geht es vor allem darum, mit seinem doppelten Kirchenbegriff die täuferische Forderung nach einer reinen Kirche der Gläubigen theologisch zurückzuweisen. Ganz ähnlich verhält es sich mit der Auffassung von der Unerkennbarkeit des Glaubens und der Erwählung. Beide Lehranschauungen gestatten es Oekolampad, der täuferischen Einsicht zuzustimmen, daß die wahre Kirche zwar eine Minorität bilde, ein Weg in die Separation, wie die Täufer ihn forderten, jedoch unmöglich sei. Offen räumt er Hubmaier gegenüber ein, daß viele innerhalb der sichtbaren Kirche für Christen gehalten würden, „welche gantz nicht auff Christum gebauwen han“, also der eigentlichen, der unsichtbaren Kirche nicht angehörten.³⁵ Doch sollten nur die getauft werden, welche schon glauben, „da würd dan der Christen zal bald klein werden“³⁶ – eine Konsequenz, die es für Oekolampad unter allen Umständen zu vermeiden gilt. Die Kirche darf nicht zu einer gesellschaftliche Minorität werden.

Der Einwand, daß die Erwachsenentaufe zu einer Minderheitenkirche führe, traf Hubmaier freilich nur bedingt. Dessen Gemeinden in Waldshut und in Nikolsburg waren umfaßte jeweils einen Großteil der Bevölkerung und waren keineswegs vergleichbar mit den täuferischen Konventikeln, die Oekolampad im Auge hatte. Überhaupt zeigt die „Antwort“ des Baslers, daß dieser offenbar nur eine begrenzte Kenntnis der täuferischen Theologie Hubmaiers besaß.³⁷ Wenn er letzterem etwa vorwirft, bestritten zu haben, daß „die oberkeit ... nit Christen mag sein“,³⁸ so weist dies darauf hin, daß Oekolampad die Unterschiede, welche den täuferischen Reformator vom Schleithheimer Täufertum trennten, nicht genügend wahrnahm. Andererseits mußte er jedoch auch ein polemisches Interesse daran haben, Hubmaier in

³⁴ Antwort auff Balthasar Hubmaiers büchlein, fol. L1^v.

³⁵ Antwort auff Balthasar Hubmaiers büchlein, fol. L2^r.

³⁶ Antwort auff Balthasar Hubmaiers büchlein, fol. K1^v.

³⁷ Zur Theologie Hubmaiers siehe: Carl Sachse, D. Balthasar Hubmaier als Theologe, Berlin 1914; Christof Windhorst, Täuferisches Taufverständnis: Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie, Leiden 1976; ders., Anfänge und Aspekte der Theologie Hubmaiers, in: The Origins and Characteristics of Anabaptism: Proceedings of the Colloquium Organized by the Faculty of Protestant Theology of Strasbourg, hg. v. Marc Lienhard, Den Haag 1977, 148-168.

³⁸ Antwort auff Balthasar Hubmaiers büchlein, fol. M3^v.

die Nähe des Schleithimer Täuferturns zu rücken, um so dessen Theologie wirksam als separatistisch diskreditieren zu können.

5. Oekolampad und die Täufer: Konvergenzen und Divergenzen

Zwischen Herbst 1524 und Sommer 1527 hatte sich Oekolampad wiederholt und in zunehmenden Maße mit radikaler Kritik an der Kindertaufe auseinanderzusetzen. Zögerte er auch zunächst noch, wie er auf die Infragestellung dieser alten und bislang unbestrittenen Praxis der Kindertaufe zu reagieren habe – Zwingli gegenüber bekannte er, daß er Karlstadts mutmaßlicher Forderung nach einer Abschaffung der Kindertaufe noch nicht gutheißen könne³⁹ – so hatte er doch schon bald seinen theologischen Standpunkt in dieser Frage gefunden. Unschwer war für ihn erkennbar, daß sich in der täuferischen Kritik zugleich ein Verständnis von Reformation artikuliert, das in entscheidenden Punkten dem des Basler Theologen entgegenstand. Mit Nachdruck wandte er sich daher gegen das aufkommende Täuferturn.

Die Argumentation gegenüber den Täufern blieb dabei im wesentlichen unverändert. In seiner theologischen Kritik des Täuferturns konnte sich Oekolampad auf Überzeugungen stützen, die er unabhängig von ihnen zuvor bereits gewonnen hatte. Dies gilt namentlich für sein Sakramentsverständnis und für den doppelten Kirchenbegriff. Vor allem aber setzte Oekolampad dem täuferischen Biblizismus die Liebe als zentrales theologisches Kriterium entgegen. Nicht die formale Schriftgemäßheit einer Taufpraxis war für ihn entscheidend im Umgang mit dem neutestamentlichen Erbe sondern die Frage, was dem *regnum Christi*, was dem christlichen Gemeinwesen und dem Nächsten diene.

Deutlich zeigt sich in dieser Argumentation gegenüber den Täufern ein ethisches Gefälle, welches geradezu als ein Grundmerkmal seiner Theologie gelten darf. Der Einfluß des christlichen Humanismus, wie er ihn im Umkreis Jakob Wimpfeling (1450–1528) und später dann durch Erasmus kennengelernt hatte, blieb Zeit seines Lebens von prägender Bedeutung. Als Kontroverstheologe wie als Exeget war und blieb Oekolampad stets Ethiker. Sein Interesse galt immer auch einer *umfassenden* sittlichen Erneuerung von Kirche und Gesellschaft. Dieser Umstand war schließlich auch entscheidend dafür, daß trotz einiger Gemeinsamkeiten und Berührungspunkte mit dem Täuferturn es für ihn letztlich keine Annäherung geben konnte.

Der Streit mit den Täufern hatte zunächst die biblische und theologische Legitimität der Kindertaufe zum Gegenstand. Als weitere Themen kamen

³⁹ Siehe oben, Anm. 1.

dann das Verhältnis der Kirche zur Obrigkeit sowie die täuferische Eidesverweigerung hinzu. Erstmals sah sich Oekolampad vor die Aufgabe gestellt, trotz der erkannten grundsätzlichen Wesensverschiedenheit von *ecclesia* und *magistratus* – modern gesprochen: von Kirche und Staat – ihre gleichzeitige Komplementarität aufzuzeigen. Die Auseinandersetzung mit den Täufern ließ sowohl Gemeinsamkeiten als auch Differenzen zwischen den streitenden Parteien deutlich werden.

So bestand trotz unterschiedlicher Deutung im einzelnen grundsätzlich Einigkeit darüber, daß die Taufe ausschließlich Zeichen sei. Während die Täufer sie jedoch als Zeichen der Selbstverpflichtung deuteten, verstand Oekolampad sie als formales Zeichen der Kirchenzugehörigkeit, welches unabhängig vom Glauben des Einzelnen sei. Auch in der Bannfrage waren sich beide Seiten auffallend nahe. Sowohl die ersten Täufer in Basel als auch Carlin hatten auf das Recht der Gemeinde verwiesen, Sünder zu bannen, und die Schleitheimer «Brüderliche Vereinigung» von 1527 forderte in ihrem zweiten Artikel die Ermahnung der Sünder und den Ausschluß vom Abendmahl „nach dem befelch Christi“.⁴⁰ Oekolampad seinerseits hatte bereits in der ersten Begegnung vom August 1525 und dann erneut gegenüber Carlin auf die Bedeutung des Banns für die Reinheit und die Wiederaufrichtung der Kirche hingewiesen. In beiden Fällen diente der Verweis auf den Bann der polemischen Abwehr der täuferischen Taufe.

Lange vor seiner Begegnung mit dem Täufern war Oekolampad bereits zu der Ansicht gekommen, daß der Kirchenbann von grundlegender Bedeutung für die Erneuerung der Kirche sei. Mit der Hervorhebung des Banns nahm er also keineswegs ein Anliegen der Täufer auf. Für ihn diente Kirchenzucht nicht der Aufrichtung oder Erhaltung einer separaten Kirche, wie es beim post-schleitheimer Täufern der Fall war, sondern stand im Dienst der sittlichen Erneuerung, der „Besserung des Lebens“. Nicht die Sammlung einer Kirche der Gläubigen oder der Sündlosen durch die „Wiedertaufe“, so argumentierte Oekolampad, sondern der Ausschluß vom Abendmahl durch den christlichen Bann sei der geeignete Weg, die Kirche zu erneuern und die Sittlichkeit zu heben.

Beiden also, Täufern wie dem Basler Reformator, geht es um die Aufrichtung einer „reinen“ Kirche – doch unter gänzlich verschiedenen Vorzeichen. Der Gegensatz im Heiligkeitsideal läßt sich auf die Formel bringen: „kultische“ versus „ethische“ Reinheit der Gemeinde. Für die Täufer sollte

⁴⁰ Ein gesprech etlicher predicanten, fol. B2^r; AGBR 2, Nr. 676, 546; Brüderliche vereynigung etzlicher kinder gottes siben artickel betreffend, in: Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. 2: Ostschweiz, hg. v. Heinold Fast, Zürich 1973, 26-36: 29.

die Glaubenstaufe sicherstellen, daß nur solche zur Gemeinde gehörten, die den Glauben bewußt für sich bejaht und öffentlich bezeugt hatten. Dies setzte zum einen eine persönliche Entscheidung seitens des Gläubigen voraus, zum anderen eine gewisse Evidenz und Feststellbarkeit des individuellen Glaubens im Gläubigen. Das Schleithheimer Täuferum sah den Bann an eine vorhergehende freiwillige Selbstverpflichtung der Gläubigen gebunden. Nur die unterlagen der Zucht durch die Gemeinde, welche sich „dem herren ergeben hand, nachzuwandlen in synen botten“, und bei «allen, die in einen lib Christi touft sind worden“.⁴¹ Die Reinheit der Gemeinde beruht somit auf der sichtbaren Scheidung von „Gläubigen“ und „Ungläubigen“.

Demgegenüber war das ekklesiologische Reinheitsideal Oekolampads primär „ethisch“ bestimmt. Die Errichtung einer Kirche der Gläubigen lehnte er bewußt ab und verwies hier auf die fundamentale Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche – eine Unterscheidung freilich, welche die Täufer nicht nachvollzogen. Für ihn diente der Ausschluß vielmehr dem Ziel, durch eine Disziplinierung renitenter Delinquenten die allgemeine Sittlichkeit zu heben und eine „Besserung des Lebens“ herbeizuführen. Ihm ging es nicht darum, die persönliche Gläubigkeit sondern den konkreten Lebenswandel zu prüfen. Wiederholt warf er seinen täuferischen Gegnern vor, sie würden moralisch nicht besser dastehen. Mit ihrer „Wiedertaufe“ seien sie dem Ziel einer sittlich reinen Kirchen nicht näher gekommen.⁴² Für Oekolampad war es der falsche Weg, durch die Taufe „Gläubige“ von „Ungläubigen“ scheiden zu wollen und damit eine gesellschaftlich separierte Kirche zu begründen, wie es die Täufer forderten. Vielmehr forderte er, durch den Bann allein jene aus der Kirche auszuschließen, welche aufgrund ihres Lebenswandels nicht als Christen angesehen werden können. Die verfaßte, „sichtbare“ Gemeinde muß hier nicht – wie beim täuferischen Modell – mit der wahren, aber „unsichtbaren“ Gemeinde der Glaubenden zur Dekkung gebracht werden. Der Bann dient für Oekolampad nicht der Reinhalt-

⁴¹ Fast, Quellen, 29.

⁴² Gegen Carlin erklärt Oekolampad (AGBR 2, Nr. 677, 558, 1-6): „Und ist ein frävel ... vermeinen ein gantz rein kirch durch iren widertauff versamen, in dero niemand in ein schweren, lesterlichen fal kumm, so doch täglich sich das bey inen anderst erfindet. Christus hat uns ein ander mittel geben, namlich ein christenlichen bann, damit werde die kirch gereiniget, so vyl es n_möglich.“ Eine mangelnde moralische Reinheit der Täufergemeinden kritisiert Oekolampad auch in einer Predigt vom Frühjahr 1527 (Inn die Clag Hieremie, p. 160). Vgl. auch den Vorwurf des ethischen Perfektionismus im allerdings von Capito stark bearbeiteten Ezechiel-Kommentar, In prophetam Ezechielem commentarius D. Ioan. Oecolampadii, per Vuolfgangum Capitonem aeditus, Straßburg 1534 (Oek.-Bibl., Nr. 173), fol. 21^v.

tung einer separierten Kirche der Gläubigen, sondern der sittlichen Erneuerung der empirischen Kirche – einer Kirche freilich, deren Sozialgestalt weithin ein Produkt der mittelalterlichen Synthese von Kirche und Welt ist. Während bei den Täufern die Einheit von geistlichem und säkularem Gemeinwesen zerfällt, fallen für Oekolampad in der Praxis beide noch weithin ineinander.

Die Ekklesiologie der Täufer war exklusiv und separatistisch, die des Basler Reformators inklusiv und im wesentlichen dem Gedanken des *corpus christianum* verhaftet. Oekolampad konnte darum kaum anders, als im täuferischen Separatismus nicht nur eine weitere schmerzhaft Trennung im evangelischen Lager zu sehen, sondern – mehr noch – die unmittelbare Infragestellung einer umfassenden Reformation von Kirche und Gesellschaft, wie sie ihm vorschwebte. Trotz auffallender Gemeinsamkeiten im Sakramentsverständnis, in der Auffassung vom Bann und in der Betonung der Heiligkeit der Kirche verhinderte ein grundlegender Gegensatz im Kirchenbegriff jede Verständigung.

Diesem theologischen Gegensatz entsprach auf der soziologischen Ebene die Alternative zwischen Minderheitenkirche oder Volkskirche. Zugleich spiegeln sich in den gegensätzlichen ekklesiologischen Modellen auch ganz unterschiedliche biographische, soziale und auch religiöse Erfahrungen. Trotz gemeinsamer „Textgrundlage“, trotz des gemeinsamen reformatorischen *sola scriptura* erwiesen sich die „Kontexte“ der verschiedenen Theologien somit als derart disparat und gegensätzlich, daß eine wirkliche Annäherung und Verständigung vorn vornherein nahezu ausgeschlossen war.

Der Streit zwischen „radikaler“ und „obrigkeitlicher“ Reformation wurde unter theologisch sehr ungleichen Voraussetzungen ausgetragen. Die meisten Täufer waren Laien oder entstammten dem niederen Klerus. Sie besaßen nur sehr geringe theologische Kenntnisse. So fiel es den Theologen der Obrigkeitsreformation nicht schwer, die Auseinandersetzung theologisch für sich zu entscheiden. Auch politisch blieb der täuferischen Reformation (bis auf wenige Ausnahmen) keine Zukunft beschieden – jedenfalls nicht in der Alten Welt. Der Gegensatz der ekklesiologischen Modelle, wie sie von Johannes Oekolampad auf der einen und von seinen täuferischen Gesprächspartnern auf der anderen Seite verfochten wurden, lebt jedoch bis heute fort. Erst die Ereignisse und Umbrüche der Gegenwart, der Prozeß einer stetig fortschreitenden Säkularisierung und der gesellschaftliche Pluralismus, der alte Grenzen und Verwerfungen obsolet gemacht hat, haben einen Zugang jenseits der alten Polemiken und Argumente ermöglicht.

Basel – ein „Liebling Gottes“. Die Stadt am Rhein als Ort der Erweckungsbewegung¹

Im Herbst 1833 plagten den ehemaligen Winterthurer Kaufmann und Soldaten der „King's German Legion“ Emanuel Biedermann (1779–1836)² Sorgen bezüglich der schulischen Zukunft seines begabten Sohnes Alois. Nach Absolvierung der Winterthurer Schule stand der Wechsel auf die weiterführende Lehranstalt in Zürich an. Doch stießen die Zürcher radikal-liberalen Bewegungen, die auch vor dem Erziehungswesen nicht Halt gemacht hatten, Biedermann ab. Nach Abwägen einiger Alternativen bezog der Vater auch Basel in seine Überlegungen mit ein, zögerte aber, ob er seinen Sohn dem geradezu sprichwörtlichen Basler Pietismus aussetzen wolle. Schließlich wanderten Vater und Sohn Biedermann Ostern 1833 nach Basel, wo Alois Emanuel Biedermann (1819–1885) das Pädagogium und danach als Theologiestudent die Universität besuchte. Seit Mitte der vierziger Jahre schließlich galt er als einer der führenden freisinnigen Theologen der Schweiz.³

Emanuel Biedermanns negativ konnotierte Wahrnehmung von Basel als pietistische Stadt entsprach einer breiten öffentlichen Meinung in weiten Teilen der Schweiz und Deutschlands, die sich folgendermaßen artikulieren konnte: „Die Frömmigkeit der Basler möchte ich nicht Frömmelei oder Heuchelei nennen, wohl aber den herrschenden religiösen Geist einen trübsinnigen, lebensscheuen und egoistischen. Und daß sich bei al-

¹ Der Vortrag, den ich auf der Tagung „Freikirchliche Spuren- und Identitätssuche. Basel als Ort der Täufer und der Erweckung“ (9.9.–12.9.1999) des Vereins zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie an der Universität Münster e.V. auf dem Baselbieter Bienenberg (Schweiz) gehalten habe, wurde leicht überarbeitet und mit Anmerkungen versehen. Die verwendeten Abkürzungen richten sich nach Siegfried Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin/New York ²1992.

² Zur Person siehe Thomas K. Kuhn, Der junge Alois Emanuel Biedermann. Lebensweg und theologische Entwicklung bis zur „Freien Theologie“ 1819–1844, Tübingen 1997, 25–31.

³ Zur Person siehe Kuhn, Biedermann.

ler äußern Demuth auch eine gute Dosis geistlichen Stolzes mit einmisch, möchte ebenfalls nicht zu bezweifeln sein.“⁴

Basel galt seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert und weit ins 19. Jahrhundert hinein als eine durch pietistische Frömmigkeit geprägte Stadt.⁵ Diese Religiosität verband sich seit den 1830er Jahren mit einem politischen Konservatismus. Man sprach entweder mit Hochachtung oder aber mit Häme vom „Frommen Basel“. Doch nicht nur wegen seines religiösen Gepräges hatte Basel ein schlechtes Image. Innerhalb und außerhalb der Schweiz erschienen meist negative Stadtbeschreibungen. Das veranlaßte 1833 das schwäbische „Morgenblatt“, nach den Gründen zu fragen. Nach einer Relativierung der geläufigen Vorurteile legte die Zeitschrift für gebildete Stände die Basler Eigentümlichkeiten dar und führte mit Blick auf die Zukunft aus, Basel müsse seine Isolierung, den Zunftgeist sowie seine Engherzigkeit aufgeben, wenn jemals ein weltbürgerlicher Sinn in der Stadt erwachen sollte.

Eine wenig einladende Atmosphäre Basels kommt auch in Reisebeschreibungen zum Ausdruck, wenn von Traurigkeit und Öde in der Stadt die Rede ist. Öffentliche Belustigungen und gesellschaftliche Anlässe fanden nur in sehr beschränktem Maße statt. So hinterließ die Stadt auf manche Besucher den Eindruck eines „träumerischen Quietismus“. Der Charakter der Basler wurde gerne mit dem Hinweis auf betonte Sparsamkeit beschrieben, mit dem eine Abneigung gegenüber Luxus und Pracht in der Lebensführung einher gehe. Vielmehr achtete man in Basel auf Bequemlichkeit und einen gewissen wohnlichen Komfort, dem indes die Eleganz abgehe. Mit Ironie bedachte immer wieder der in Solothurn mit einer Auflage von 20.000 Exemplaren erscheinende „Schweizerische Bilderkalen-

⁴ So das „Morgenblatt“; zitiert bei Ludwig August Burckhardt, Der Kanton Basel, historisch, geographisch, statistisch geschildert. Beschreibung seiner Lage, natürlichen Beschaffenheit, seiner Bewohner, politischen und kirchlichen Verhältnisse und Ortschaften. Ein Hand- und Hausbuch für Kantonsbürger und Reisende. Erste Hälfte: Basel-Stadttheil, St. Gallen/Bern 1841, 126.

⁵ Zur Definition siehe Johannes Wallmann, Der Pietismus, Göttingen 1990, 7-11. Ferner siehe Kuhn, Biedermann, 59-65; Peter Weidkuhn, Strukturlinien des baslerischen Pietismus, in: SAVK 62 (1966), 160-192; Lukas Schmutz, Pietismus in Basel – Wellenbewegung einer geistigen Strömung, in: Basler Stadtbuch 1990, Basel 1991, 155-159. Zum Pietismus in der Schweiz siehe ferner Paul Wernle, Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert, 3 Bde., Tübingen 1923-1925, und Rudolf Dellsperger, Der Pietismus in der Schweiz, in: Geschichte des Pietismus, Bd. 2: Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert, hg. von Martin Brecht und Klaus Deppermann, Göttingen 1995, 588-616.

der“ des Karikaturisten Martin Disteli (1802–1844)⁶ die Stadt Basel, der sich dem Kampf gegen die aristokratisch-klerikale Richtung verschrieben hatte. Er nennt weitere charakteristische Attribute und fragte seine Leser, ob ihnen nicht der Reichtum der Basler, ihre Frömmigkeit und ihre Kochkunst bekannt seien? „Wer hätte nicht schon Gelegenheit gehabt, die Trefflichkeit ihrer Industrie in irgend einem ihrer Fabrikate zu erproben, bestände dasselbe nun in Seidenband, Missionären, Traktätchen oder Leckerli?“ Der Kalender hatte es sich zur Aufgabe gemacht, die „leuchtenden Vorzüge dieses christlich-schweizerischen Babels nicht unter den Scheffel zu stellen“.⁷

Mein Beitrag knüpft an das Projekt des Distelikalenders an, wobei ich auf die dem Kalender eigene Ironie verzichten werde. Vielmehr führe ich nach dieser Einleitung im folgenden kurz in die Geschichte und das soziale Leben Basels in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein. Anschließend wende ich mich zweitens von der Christentumsgesellschaft ausgehend der Selbstwahrnehmung des sogenannten „Frommen Basel“ zu und frage: Wie verstehen sich die Basler Frommen selber, wie interpretieren sie die zeitgenössischen historischen Ereignisse? Es geht mir dabei weniger um die Wirkung Basels nach außen, als vielmehr um das erweckte, fromme Basler Selbstverständnis. Damit nehme ich einen Aspekt der Tagung auf, nämlich die Frage nach der Identität. Auf eine ausführliche historische Darstellung der Deutschen Christentumsgesellschaft und ihrer Gründungen werde ich deshalb verzichten. Zu diesem Thema liegt ausgezeichnete Literatur vor.⁸ Im dritten Teil stelle ich kritische Äußerungen vor und frage nach der Fremdwahrnehmung. Am Schluß will ich die Gründe für Basels Rolle in der Erweckungsbewegung zusammenfassend benennen.

⁶ Siehe HBLS 2, 728.

⁷ Martin Disteli, Schweizerischer Bilderkalender für das Jahr 1844, Solothurn o. J., 31.

⁸ Grundlegend als Quellensammlung sind die beiden Bände von Ernst Staehelin, Die Christentumsgesellschaft in der Zeit der Aufklärung und der beginnenden Erweckung. Texte aus Briefen, Protokollen und Publikationen, Basel 1970 (= Staehelin I); ders., Die Christentumsgesellschaft in der Zeit von der Erweckung bis zur Gegenwart. Texte aus Briefen, Protokollen und Publikationen, Basel 1974 (= Staehelin II). Ferner siehe die Beiträge des Jahrbuches „Pietismus und Neuzeit“, Bd. 7: Die Basler Christentumsgesellschaft, Göttingen 1982; Andreas Lindt, 200 Jahre Christentumsgesellschaft in Basel, in Basler Stadtbuch 1980, Basel 1981, 133–146.

1. Politik – Gesellschaft – Religion

Die Epoche der Geschichte Basels, der ich mich nun zuwende, ist gekennzeichnet von nachhaltigen politischen Transformationsprozessen.⁹ Seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert traten immer wieder politische und gesellschaftliche Ereignisse auf den Plan, die schließlich in die größte Krise der jüngeren Basler Geschichte mündeten: in die Kantonstrennung im Jahr 1833.¹⁰ Nach drei Jahren heftigster Auseinandersetzungen zwischen der Stadt Basel und der Landschaft kam es zur Aufteilung in die beiden Halbkantone Basel-Stadt und Basel-Landschaft. Das Klima zwischen beiden Kantonsteilen blieb lange Zeit sehr vergiftet und die Stadt reagierte mit einer gewerblichen Abschließung gegenüber der Landschaft. Das Trauma der Niederlage führte Basel in eine isolierte Stellung innerhalb der Eidgenossenschaft und je nach politischer Sicht wurden die Ereignisse als Fortschritt oder als Unheil für die Stadt beklagt.

Doch was löste die Unruhen und die Kantonstrennung aus? Anfang der dreißiger Jahre hatten sich eine von den Ideen der Freiheit und Gleichheit getragene Bewegung der ländlichen Mittelschicht und ein in humanistisch-aufklärerischer Tradition stehendes liberal-konservatives Stadt-Bürgertum gegenübergestellt. Die Landschaft forderte Liberalisierung und erweiterte Partizipation an den politischen Entscheidungsprozessen. Diesen Forderungen stand die Stadt weitgehend ablehnend gegenüber, darum unterbreitete sie das erste Angebot einer Kantonstrennung.

Vergleicht man Basel indes mit anderen schweizerischen Orten, so erscheint die Stadt am Rheinknie als relativ fortschrittlich liberal-konservatives Gemeinwesen, das sein spezifisches politisches und geistiges Klima gegen einen radikalen Liberalismus zu verteidigen trachtete und dabei

⁹ Zur Geschichte Basels siehe Paul Burckhardt, *Geschichte der Stadt Basel von der Zeit der Reformation bis zur Gegenwart*, Basel 1942; ders. *Die Geschichte der Stadt Basel von der Trennung des Kantons bis zur neuen Bundesverfassung (1833–1848)*, 3 Teile, Basel 1912–1914; René Teuteberg, *Basler Geschichte*, Basel ²1988; Martin Schaffner, *Geschichte des politischen Systems von 1833 bis 1905*, in: *Das politische System Basel-Stadt*, hg. von Lukas Burckhardt u. a., Basel/Frankfurt am Main 1984, 37–53.

¹⁰ Zur Kantonstrennung siehe vor allem Martin Maurer, *Die soziale Differenzierung in Stadt und Landschaft Basel als Ursache der Kantonstrennung 1833*, Liestal 1985, dort weitere Literatur. Zur Rolle der Kirchen in den Wirren siehe Ernst Staehelin, *Die Basler Kirche in den Basler Revolutionswirren von 1830–1833*, in: *Aus fünf Jahrhunderten schweizerischer Kirchengeschichte. Festschrift für Paul Wernle*, Basel 1932, 257–298.

eine eigentümliche Religiosität ausprägte. Diese interpretierte die Kantonsstrennung als Mahnung zur Umkehr und zur Erneuerung des geistigen Lebens. Zudem förderten die häufigen gehässigen Polemiken der liberalen Presse¹¹ das Bewußtsein der Frommen, die Zeichen der Zeit erkannt zu haben. Solche Kundgebungen einer frommen sowie konservativen Sicht und eindeutiger Schuldzuweisungen hinsichtlich der Basler Wirren finden sich häufig in Predigten der frühen dreißiger Jahre. So erklärte der im basellandschaftlichen Ziefen wirkende Pfarrer Johannes Linder (1790–1853)¹² in seiner Jahrespredigt im Mai 1832 in Basel: „... wer sollte nicht weinen und wehklagen in einem Lande, das so zerrissen und verwirrt ist, wie das unsrige; in einem Lande, wo der Obrigkeit durch abtrünnige Kinder das Schwert aus den Händen gewunden worden ist, wo Bosheit und Verrath, Meineid und Raub und Mord also hausen, daß sich bald keine Gemeinde mehr findet, deren Boden nicht mit Bürgerblut getränkt ist.“¹³ Besonders schwer fiel vielen Zeitgenossen, die politischen Geschehnisse zu begreifen, weil sie mit dem Bewußtsein lebten, in ihrem Land sei die Gerechtigkeit „wie mit leuchtenden Funken übersät“ gewesen.¹⁴ Darum konnten die lokalen politischen Geschehnisse in den Kreisen der Erweckten nur als eine Art Gottesfinsternis, als Verlust des göttlichen Segens interpretiert werden. Als Beweis für diese Hypothese wurde das unselige Handeln der Basler Obrigkeit angeführt. Diese hatte nämlich einige Hochschullehrer berufen, die während der Demagogenverfolgung in Deutschland entlassen worden waren.¹⁵ Das sowohl außen- als auch innenpolitisch

¹¹ Vor allem die „Appenzeller Zeitung“, das Organ des Liberalismus und des Radikalismus bis in die Mitte der 1830er Jahre, überschüttete Basel mit polemischen und gehässigen Artikeln. Siehe dazu die „Bibliographie der Schweizer Presse unter Einschluß des Fürstentums Liechtenstein“, bearb. von Fritz Blaser, 1. Halbbd., Basel 1956, 75.

¹² Johannes Linder gehörte der Basler Sozietät der Herrnhuter an. Siehe zur Person Karl Gauss, Basilea Reformata. Die Gemeinden der Kirche Basel Stadt und Land und ihre Pfarrer seit der Reformation bis zur Gegenwart, Basel 1930, 104; ferner August Gottlieb Linder, Johannes Linder. Lebensbild eines Predigers der Basler Kirche aus der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts, Basel 1880.

¹³ Johannes Linder, Jahrespredigt, gehalten den 3. Mai 1832, Basel [1832], 4.

¹⁴ Linder, Jahrespredigt, 10.

¹⁵ Dabei handelt es sich vor allem um: Karl Follen, Wilhelm Snell, W. M. L. de Wette, Karl Beck und Wilhelm Wesselhöft. Siehe dazu Edgar Bonjour, Die Universität Basel von den Anfängen bis zur Gegenwart 1460–1960, Basel 1960; Andreas Staehelin, Geschichte der Universität Basel 1818–1835, Basel 1959, 127–130. Siehe auch Ernst Brand, Die Auswirkungen der deutschen Demagogenverfolgungen in der Schweiz, BZGAK 47 (1948), 137–208.

Widerspruch provozierende Verhalten der Obrigkeit wurde indes von zahlreichen alteingesessenen Baslern kritisiert, wobei manchmal eigene akademische Interessen die Argumentation geprägt haben dürften.

Nach der Skizzierung der politischen Gegebenheiten wende ich mich nun einigen Aspekten des gesellschaftlichen Lebens Basels im frühen 19. Jahrhundert zu.

Basel war eine Kleinstadt, obwohl die Bevölkerung in Basel in den Jahren von 1779 bis 1837 um 48 Prozent gewachsen war. Die Stadt am Rhein zählte mit ihren 24.435 Einwohnern immerhin fast doppelt so viele wie Zürich. Berlin aber hatte zum gleichen Zeitpunkt 283.000 Einwohner. Das Durchschnittsalter der Basler lag bei etwa 30 Jahren. Wirtschaftlich nahm die Seidenbandindustrie als wichtigster Arbeitgeber eine bedeutende Stellung ein.¹⁶ 1824 die begann die Mechanisierung der Basler Spinnereibetriebe und damit die erste Phase der Industriellen Revolution. Zwölf Jahre später wurde zum ersten Mal ein Wasserrad zum Betrieb von Webstühlen eingesetzt, die Dampfmaschine hielt jedoch erst 1852 Einzug. Neben der Arbeit in der Fabrik und in den Heimwerkstätten der „Posamentier“¹⁷ fanden viele Männer ihr Auskommen in einem handwerklichen Beruf.¹⁸ Charakteristisch für die Basler ökonomischen Verhältnisse ist das Nebeneinander eines Wirtschaftsliberalismus, dem sich der aufblühende Handel verschrieben hatte, und eines engen Zunftgeistes der Handwerker, dessen lange Existenz nicht aus ökonomischen, sondern allein aus politischen Gründen zu erklären ist.

¹⁶ 1837 waren hier 1478 Menschen beschäftigt, zehn Jahre später 2650, 1860 schon 6000. Zur Basler Wirtschaft siehe Peter Stolz, Stadtwirtschaft und Stadtentwicklung. Basel in den Jahrzehnten nach der Kantonstrennung (1833–1860), in: *Regio Basiliensis* 20 (1979), 165–187; ders., Technischer Wandel in der Wirtschaftsgeschichte Basels. Von der frühen Bandweberei bis zu den Anfängen der forschenden chemischen Industrie, in: *BZGAK* 81 (1981), 71–96. Über die Verhältnisse der Fabrikarbeiter Anfang der 40er Jahre gibt das „Gutachten der von der Baslerischen Abtheilung der Schweizerischen Gemeinnützigen Gesellschaft aufgestellten Kommission über die Frage betreffend die Fabrikarbeiter=Verhältnisse“, Basel 1843, Auskunft; ferner Emil Thürkauf, *Verlag und Heimarbeit in der Basler Seidenbandindustrie*, Stuttgart 1909.

¹⁷ Posamentier sind Hersteller von Borten.

¹⁸ Die am häufigsten vertretenen Handwerksgesellen waren: Schuhmacher (227), Zimmerleute (197), Schreiner (183), Maurer (156), Schneider (146). Unter den Meistern gestaltete sich das Verhältnis folgendermaßen: Metzger (93), Schuhmacher (83), Bäcker (76), Schneider (69), Schreiner (46), Küfer (42); Fischer gab es noch 12 in der Stadt.

Mit dem Bevölkerungswachstum einher ging nach einer Epoche des Stillstandes eine tiefgreifende politische, geistige und religiöse Belebung, die untrennbar mit den Namen Isaak Iselin (1728–1782) verbunden ist.¹⁹ Der aufgeklärte Philanthrop hatte durch sein Engagement in zahlreichen gemeinnützigen und patriotischen Gesellschaften das gesellschaftliche Leben Basels für das 19. Jahrhundert vorbereitet. An diese aufklärerischen Gesellschaften²⁰ sollten schließlich auch jene Sozietäten anknüpfen, die dem Erbe des Pietismus und der Erweckungsbewegung entsprangen. Das dem Pietismus und der Aufklärung eigene „soziative Motiv“²¹ ermöglichte auf der Basis der freiwilligen Entscheidung²² den Zusammenschluß mehrerer Personen zu einem bestimmten und formulierten Zweck. Nicht Beruf oder Stand, nicht Geschlecht oder Besitz waren Voraussetzung zum Beitritt, sondern die gemeinsame Überzeugung. Dies geschah seit 1780 vor allem durch die Deutsche Christentumsgesellschaft²³ mit ihren zahlreichen „Reich-Gottes-Werken“.²⁴ Obwohl sich diese Versammlungen überwiegend zur Basler Staatskirche bekannten, reichten einige wenige separatistische Tendenzen aus, die Regierung auf den Plan zu rufen. Ab

¹⁹ Ulrich Im Hof, Isaak Iselin und die Spätaufklärung, Bern/München 1967; ders., Isaak Iselin. Sein Leben und die Entwicklung seines Denkens bis zur Abfassung der „Geschichte der Menschheit“ von 1764, 2 Bde., Basel 1947; ders., Aufklärung in der Schweiz, Bern 1970.

²⁰ Siehe dazu Ulrich Im Hof, Das gesellige Jahrhundert. Gesellschaft und Gesellschaften im Zeitalter der Aufklärung, München 1982; ders. und François de Capitani, Die Helvetische Gesellschaft. Spätaufklärung und Vorrevolution in der Schweiz, 2 Bde., Frauenfeld/Stuttgart 1983; ferner Emil Erne, Die schweizerischen Sozietäten. Lexikalische Darstellung der Reformgesellschaften des 18. Jahrhunderts in der Schweiz, Zürich 1988.

²¹ Siehe zum folgenden die Ausführungen von Ulrich Gähler, „Auferstehungszeit“. Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts. Sechs Porträts, München 1991, 176–178.

²² Das Motiv der freien Entscheidung, der Wahlmöglichkeiten, in den Bewegungen des Pietismus und der Erweckungsbewegung kennzeichnet sie als eine Bewegung der Moderne. Zum Zusammenhang von Wahlmöglichkeiten und Modernität siehe Peter L. Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg im Breisgau 1992, 16 f.

²³ Dieser Name setzte sich seit 1804 endgültig durch.

²⁴ Wichtige Werke respektive Tochtergesellschaften sind u.a.: Traktatgesellschaft (1802), Bibelgesellschaft (1804), Basler Missionsgesellschaft (1815), Armenschullehrer- und Erziehungsanstalt in Beuggen (1820), „Baseler Gesellschaft zur Verbreitung des Christenthums unter den Juden“ (1820), Evangelischer Jünglingsverein (1825), „Verein zur sittlich-religiösen Einwirkung auf die Griechen“ (1826), Verein der Freunde Israels (1831), Taubstummenanstalt (1833) und die Pilgermission auf St. Chrischona (1840). Siehe dazu auch Max Geiger, Basel, Christentumsgesellschaft, in TRE 5, 276–278.

1813 mußten die Pfarrer einen Revers unterschreiben, in dem sie sich verpflichteten, die reine Lehre der Kirche zu vertreten und jeder Art von Trennung vorzubeugen, das heißt, keinem abgesonderten Kreis anzugehören.²⁵ Innerhalb der Basler Pfarrerschaft gab es Vertreter der vernünftigen Orthodoxie, der Aufklärung, Anhänger Schleiermachers sowie pietistische Geistliche, die zunehmend an Einfluß gewannen. Das kirchliche Leben Basels im frühen 19. Jahrhundert war geprägt von festgefahrenen alten Formen, deren Unzeitgemäßheit sich zunehmend zeigte. Dagegen konnte auch die seit den 1740er Jahren bestehende Herrnhuter Brüdergemeine nichts ausrichten. Zu einer Änderung und Aufwertung der Herrnhuter kam es aber 1833, als viele von der Landschaft vertriebene Pfarrer, die der Herrnhuter Sozietät angehörten, in der Stadt neue Aufgaben übernommen hatten.²⁶ Ihren publizistischen Niederschlag fand die damit einher gehende religiöse Neuausrichtung der Stadt in dem seit 1833 erscheinenden „Christlichen Volksboten“²⁷, der es sich zur Aufgabe machte, alle Ereignisse vom Standpunkt des Reiches Gottes zu beobachten. Die pietistische Bewegung stieß in diesem Kontext seit den dreißiger Jahren zunehmend auf Akzeptanz in den angesehenen und einflußreichen Basler Familien. Die Synthese von pietistisch-karitativer Religiosität und Basler Konservatismus führte zu der eigentümlichen Basler Frömmigkeit, die wesentlich von drei Faktoren bestimmt wurde: 1. Das christliche Leben sollte sich aus den politischen und weltlichen Belangen heraushalten. 2. Das individuell-religiöse und geheiligte Leben wird betont. 3. Die religiöse Haltung mündete in einen ausgeprägten diakonisch-missionarischen Einsatz dessen Ziel es war, durch Verkündigung und Förderung der Frömmigkeit soziale Probleme zu lösen.

Wie sich dieses fromme Basel selbst verstand und inwiefern es positiv gewürdigt wurde, wird im folgenden zweiten Teil dargestellt.

2. Das erwählte Basel: Identität und Selbstwahrnehmung

Am 30. August 1780 formierte sich in Basel der Engere Ausschuß der „Deutschen Christentumsgesellschaft thätiger Beförderer reiner Lehre und

²⁵ „Revers des Herrn [...] nach Anleitung des Raths-Beschlusses vom 6. October 1813“; StABS: Kirchenarchiv N 4.

²⁶ Siehe dazu Kuhn, Biedermann, 62, Anm. 80.

²⁷ Siehe dazu die „Bibliographie der Schweizer Presse unter Einschluß des Fürstentums Liechtenstein“, bearb. von Fritz Blaser, 2. Halbbd., Basel 1958, 1086. Der von 1833–1941 erscheinende „Volksbote“ galt als Symbol des Basler Konservatismus.

wahrer Gottseligkeit“ unter dem Präsidium des Theologieprofessors Johann Wernard Herzog (1726–1815).²⁸ Schon bald nach der Gründung zählte man 50 Mitglieder und die Gesellschaft wuchs kontinuierlich. Diese Basler Konstituierung einer christlichen Sozietät bereitete maßgeblich die Erweckungsbewegung in Süddeutschland und in der Schweiz vor. Sie ist untrennbar verbunden mit dem unermüdlichen Engagement des Augsburger Pfarrers Johann August Urlsperger (1728–1806)²⁹, der sich über Jahre hinweg für die Gesellschaft eingesetzt und an Beispiele aus England und Schweden angeknüpft hatte.³⁰ Der Theologe Urlsperger verfolgte ein doppeltes Ziel: Zum einen ging es ihm um die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der sogenannten Aufklärungstheologie und andererseits um die Beförderung des praktischen Christentums.³¹ Sein primäres Interesse an einer inhaltlichen Auseinandersetzung wurde indes nicht von allen Mitgliedern der Gesellschaft geteilt. Gerade die Nichttheologen äußerten ihre Bedenken. Nicht nur wegen Urlspergers Schwerpunktsetzung, sondern auch wegen spezieller trinitarischer Sonderlehren war Urlsperger theologisch umstritten, was die Ausbreitung der Gesellschaft in Deutschland erschwerte. Möglicherweise ist dies auch ein Grund, warum sich in Deutschland keine Stadt fand, wo die Zentrale der Christentumsgesellschaft hätte eingerichtet werden können. Vor allem aus Württemberg erwuchs Urlsperger Widerstand, dem er sich schließlich beugen mußte. Fortan wurde die Gesellschaft in Basel maßgeblich von Männern aus dem schwäbischen Pietismus geprägt, unter denen der Kameralist Christian Heinrich Spittler (1782–1867)³² eine herausragende und imponierende Rolle einnimmt. Spittler wurde seit seinem Amtsantritt als leitender Sekretär der Gesellschaft (1808) zu einem ideenreichen und rastlosen Initiator zahlreicher sogenannter Reich-Gottes-Werke.

Was aber intendierte die Christentumsgesellschaft? Die Zielsetzung der Gesellschaft war ursprünglich eine dezidiert antiaufklärerische sowie

²⁸ Zu seinem Lebenslauf siehe Staehelin II, 75 f.

²⁹ Zur Person siehe Thomas K. Kuhn, Johann August Urlsperger, in: BBKL 12, 940-943; dort weitere Literatur.

³⁰ Im Jahr 1698 wurde die „Society for Promoting Christian Knowledge“ in England durch Thomas Bray gegründet. Der Hofprediger Carl Magnus Wrangel rief 1771 die „Societas Svecana pro fide et christianismo“ ins Leben; Staehelin I, 3-5.

³¹ Siehe dazu seine Schrift „Beschaffenheit und Zwecke einer zu errichtenden Gesellschaft thätiger Beförderer reiner Lehre und wahrer Gottseligkeit“, Basel 1781.

³² Karl Rennstich, „... nicht jammern, Hand anlegen!“ Christian Friedrich Spittler. Leben und Werk, Metzingen 1987.

praktische. Sie verfolgte dann aber zunehmend die Förderung eines praktischen Christentums und die Vernetzung Gleichgesinnter, um der gesellschaftlichen Rechristianisierung Vorschub leisten zu können. Dazu schuf sie ein expansives kommunikatives System.³³ Auf der Basis eines ausgeprägt chiliastischen Denkens und Glaubens beabsichtigte man, dem Reich Gottes, dessen Einbrechen akut erwartet wurde, entgegenzuarbeiten. Daß diese eschatologische Stimmung geradezu öffentlichen Charakter besaß, wird durch eine Pressenotiz deutlich. „Der aufrichtige und wohlerfahrene Schweizer-Bote“ erklärte 1830 als Organ des Freisinns: „In Basel erwarten, dem öffentlichen Vernehmen nach, im Jahr 1830 viele der überfrommen Leute die Ankunft des tausendjährigen Reichs.“³⁴ Die erweckten Initiativen, wie etwa die Missionsgesellschaft oder auch die Armen Erziehungsanstalt, als Unternehmen der äußeren und inneren Mission, waren maßgeblich von dieser eschatologischen Ausrichtung geprägt. Wenn man also von Basel als dem Ort der Erweckungsbewegung spricht, muß man auch von Basel als dem Ort des Chiasmus und des Millenarismus reden. Maßgebliche Akteure, wie etwa Pfarrer Nikolaus von Brunn (1766–1849)³⁵, der zu den Mitbegründern der Basler Mission zählt, oder auch der erweckte Pädagoge Christian Heinrich Zeller (1779–1860)³⁶, der Vordenker und Inspektor der Beuggener Erziehungsanstalt, waren Chiliasten und vertraten einen ausgeprägten Postmillenarismus.³⁷ Aus dieser chiliasti-

³³ Dazu diente die Monatsschrift „Auszüge aus dem Briefwechsel der Deutschen Gesellschaft thätiger Beförderer reiner Lehre und wahrer Gottseligkeit“, die seit Januar 1783 erschien. Sie wurde 1786 durch die „Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit und Gottseligkeit“, die bis 1912 erschienen, ersetzt; Staehelin I, 10.

³⁴ Schweizerbote 7.1.1830, 4. Siehe dazu die „Bibliographie der Schweizer Presse unter Einschluß des Fürstentums Liechtenstein“, bearb. von Fritz Blaser, 2. Halbbd., Basel 1958, 897 f.

³⁵ Ernst Zaeslin, Nikolaus von Brunn einer der Gründer der Basler Mission, Basel 1906; Staehelin II, 46 f.

³⁶ Heinrich Wilhelm Josias Thiersch, Christian Heinrich Zellers Leben, 2 Bde., Basel 1876; Gottlieb Dehlinger, Christian Heinrich Zeller. Pädagoge des schwäbischen Pietismus, Stuttgart/Reutlingen 1982; Thomas K. Kuhn, Der Streit um die Zukunft. Religion und Revolution in Baden 1848/49, in: Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte (im Druck).

³⁷ Zum Begriff siehe Gäbler, Auferstehungszeit, 172 f. Stephan Holthaus, Prämillenarismus in Deutschland. Historische Anmerkungen zur Eschatologie der Erweckten im 19. und 20. Jahrhundert, in: PuN 20 (1994), 191–211; Richard Bauckham, Chiasmus IV, in: TRE 7, 737–745; siehe auch Anne Taylor, Visions of Harmony. A Study in Nineteenth-Century Millenarianism, Oxford 1987; Thomas Hase, Die religiöse Deutung von Fortschritt und Expansion im amerikanischen Postmillenarismus, in: Zeitschrift

schen Perspektive und mittels einer biblizistischen Hermeneutik wurden sowohl Geschichte als auch Gegenwart interpretiert und Zeichen des kommenden Reiches Gottes benannt. Dies ist ein wesentliches Charakteristikum des „Frommen Basel“ vor allem in den dreißiger und vierziger Jahren.

Der Einfluß der erweckten Frömmigkeit sowie die eben erwähnte eschatologische Hermeneutik prägten zunehmend die Selbstwahrnehmung der Frommen in Basel. Dieser Thematik wende ich mich nun in einem nächsten Schritt zu. Es geht also um die Frage, wie sich die Erweckten in Basel selbst verstanden, welche Rolle sie sich selber beigemessen haben. Wesentliche Aspekte dieses Selbstverständnisses läßt eine Predigt von Pfarrer Eduard Bernoulli (1795–1875)³⁸ erkennen, der 1832 aus seinem basellandschaftlichen Pfarramt vertrieben worden war und sich im selben Jahr an die Stadtbasler wandte: „O, liebe Christen in der Stadt! ... Ihr wohnt in einer gesegneten Stadt. Die Welt gibt ihr den Schmähenamen des frommen Basels. Kann es einen größern Ehrentitel geben? Es sind in Eurer Stadt manche Christen, Christen von allen Farben, könnte man sagen, so daß Jeder für die besondere Art der Auffassung des Christenthums, die ihn besonders anspricht, mit leichter Mühe Gleichgesinnte findet, an die er sich anschließen kann. Es gibt viele christliche Gesellschaften. Das Evangelium wird reichlich gepredigt.“³⁹

Bernoulli hebt mit diesen emphatischen Worten Basels Besonderheit und religiösen Pluralismus hervor. Ihre Auszeichnung liegt darin, daß Basel, anders als die revolutionäre Landschaft etwa, ein gesegneter Ort sei.⁴⁰

für Religionswissenschaft 5 (1997), 115–148, dessen Ergebnisse auch für den deutschsprachigen Raum von Interesse sind.

³⁸ Staehelin II, 41. Bernoulli gehörte der Basler Herrnhutergemeine an und leitete die „Freunde Israels“. Siehe auch Bernoullis Aufsatz „Der religiöse Zustand von Basel im Jahr 1800 und 1850“, in: KBRS 6 (1850), Nr. 7, 4.4.1850.

³⁹ Eduard Bernoulli, Jahres-Predigt gehalten zu Basel den 7. Juni 1832, Basel [1832], 15 f.

⁴⁰ So auch der gebürtige Stuttgarter Albert Ostertag (1810–1871), der 1837 Lehrer im Basler Missionshaus wurde, in seiner „Predigt über Ezechiel 33, 1–11. gehalten den 6. März 1838 in der Spital-Kirche zu Basel“, Basel [1838], 11: „Ihr Lieben! eure Stadt ist eine hochbegnadigte Stadt; allenthalben wird das Evangelium lauterlich und in der Kraft des lebendigen Gottes verkündigt, und von eurem Glauben, eurem christlichen Sinn, und eurer Wohlthätigkeit rühmet man weit und breit. Eure Stadt ist ein Benjamin und Juda unter den Stämmen Israel, und ich schätze mich glücklich, in eurer Mitte le-

Woher stammt dieser Gedanke der besonderen Qualifizierung Basels? Nicht nur Bernoulli, auch andere Prediger, wie etwa Johannes Linder, argumentieren in ihren Predigten mit Basels herausragender Stellung. Dabei gehen sie von einer spezifischen Rolle der Schweiz im Miteinander der Völker aus⁴¹, die folgendermaßen expliziert wird: Die Schweiz ist ein auserwähltes Volk Gottes, das in der Nachfolge Judas und Israels steht und darum mit besonderen Aufgaben und Segnungen betraut ist. Deshalb wird die Schweizer Geschichte anhand der Geschichte Israels interpretiert, denn so fragte Johannes Linder: „Welches Volk der Erde hat nun wohl mehr Beruf und Pflicht, in Israels Geschichte die Deutung seiner eigenen Schicksale zu lesen, wie unser Schweizervolk?“⁴² Die Parallelität zwischen dem Alpenvolk und dem Volk Gottes besteht weiter darin, daß beide in Stämme respektive Kantone unterteilt und von alters her durch „wunderbare Errettungen“ ausgezeichnet worden seien. Schließlich habe die Schweiz – wie das ursprüngliche Volk Israel – nie einem König unter-

ben zu dürfen. Ja, sie ist eine hochbegnadigte Stadt; aber es ist ein Bann im Lager, der noch nicht gelöst ist; es ist ein Gräuel in ihr, der dem Herrn mißfällt, und Ihm die Ehre raubt.“ Damit könnte die Ostertag die Basler Fasnacht gemeint haben, die er zuvor in der Predigt anspricht.

⁴¹ Siehe dazu Guy P. Marchal, Die „Alten Eidgenossen“ im Wandel der Zeiten. Das Bild der frühen Eidgenossen im Traditionsbewußtsein und in der Identitätsvorstellung der Schweizer vom 15. bis ins 20. Jahrhundert, in: *Innerschweiz und Eidgenossenschaft*, Bd. 2. Gesellschaft, Alltag, Geschichtsbild, Olten 1990, 309-403 (373-380). Marchal verweist auf Gonzague de Reynolds, der, die helvetische Aufklärung rezipierend, den Alpen eine größere Einheit stiftende Macht zuschreibt, als etwa der Rasse oder der Religion. Dabei gehe er aber über die Aufklärer hinaus und erweitere das Heil des Vaterlandes zum Heil der europäischen Völkergemeinschaft; siehe dazu a.a.O. 374. Zur Entstehung des alpinen Mythos siehe auch Ulrich Im Hof, *Mythos Schweiz. Identität-Nation-Geschichte 1291–1991*, Zürich 1991, 106-111. In den 1930er Jahren wurde auf den Mythos der Erwählung von Theologen unterschiedlicher Couleur zurückgegriffen. Siehe dazu Ulrich Gäbler, Die Schweizer – ein „Auserwähltes Volk“?, in: *Reformiertes Erbe. Festschrift für Gottfried W. Locher zu seinem 80. Geburtstag*, Bd. 1, hg. von Heiko A. Oberman u. a., Zürich 1992, 143-155, der sich Emil Brunner widmet. Hinweise zur Rezeption des Mythos durch Leonhard Ragaz bei Thomas K. Kuhn, *Reformator-Prophet-Patriot. Ulrich Zwingli und die nationale Besinnung der Schweiz bei Leonhard Ragaz*, in: *Die Zürcher Reformation: Ausstrahlungen und Rückwirkungen*, hg. von Alfred Schindler und Hans Stickleberger, Bern/Frankfurt am Main (im Druck).

⁴² Johannes Linder, *Des Vaterlandes Fall, und des Vaterlandes Trost. Zwei Bettagspredigten gehalten den 16. September 1832, Basel [1832]*, 3.

standen, sondern immer unmittelbar Gott.⁴³ Doch damit nicht genug. Linder erklärt ferner: „Und wenn Abrahams Nachkommen berufen waren, ausschließlich das Volk Gottes des alten Bundes zu sein, so hat unser Schweizervolk nicht minder den hohen Ruf, in einem besondern Sinn ein Volk Gottes zu heißen.“⁴⁴

Dieses Selbstbewußtsein konnte auch mit einem Bild des Zürcher Naturforschers Johann Jakob Scheuchzer (1672–1733)⁴⁵ beschrieben werden. Nach Scheuchzer hat es die Schweiz der besonderen Gnade Gottes zu verdanken, die Quelle aller Flüsse zu sein und gelte als Hüterin an den Quellen der Ströme, die vom Gotthard nach Europa fließen.⁴⁶ Der Basler Pfarrer Nikolaus von Brunn rezipierte dieses Bild 1837: „Wie die Bäche und Quellen, die von den Schweizerbergen herab fließen, den Grenzen mehrerer mächtigen Reiche ergiebige Lebensnahrung zuführen, so flossen auch von den Schweizergrenzen durch Baden, Württemberg, Hessenland bis nach den Niederlanden und dem nördlichsten Sachsenlande von der geistlichen Lebensquelle des göttlichen Wortes so viele Wässerung und Erquickung aus, daß auch solche Gegenden, die durch Unglauben zum Theil in Wüstungen verwandelt worden waren, liebliche Weide fanden.“⁴⁷

Von dieser herausgehobenen, geradezu heilsgeschichtlichen Rolle der Schweiz ausgehend, vom Allgemeinen zum Besonderen, schreitet schließ-

⁴³ Siehe dazu Marchal, Eidgenossen, 316 f., der mit Blick auf die mittelalterliche Eidgenossenschaft ausführt: „Da Gott die Ständeordnung eingerichtet hatte, konnte auch nur er es sein, der es den Eidgenossen ermöglichte, sich über diese Ordnung hinwegzusetzen. In der eigenständigen Entwicklung ihres Gemeinwesens erkannten daher die Eidgenossen durchaus folgerichtig Gottes Willen.“

⁴⁴ Linder, Vaterland, 3.

⁴⁵ Zu Scheuchzer siehe Karl Alban Hünermann und Hans P. Rieber, Johann Jakob Scheuchzer (1672–1733). Ein bedeutender Sohn Zürichs, Zürich 1988.

⁴⁶ Dieses Bild der Flüsse findet sich schon im frühen 18. Jahrhundert. Es wurde in der Geschichte des schweizerischen Selbstverständnisses und Nationalbewußtseins häufig aufgenommen: Siehe dazu Johann Jacob Scheuchzer, Vom St. Gothards=Berg, in: ders., Beschreibung der Natur=Geschichten Des Schweizerlands, Bd. 1, Zürich 1706, 18 f.: „Es seyn einmal die Helvetischen Länder über alle andere Europeische in ansehung der situation hoch erhoben/und strecken in den selben den Kopf über andere Berge die Gothardischen Alpfirsten. ...ich verstehe den Gothard/samt allen daher abquellenden Flüssen/Bächen/Brünnen/als so vil destillierten Wasseren/wie auch die wildesten Berge/die unfruchtbarsten Schrofen/die hartesten Felsen nicht ohne sonderbare Göttliche Vorsehung also/wie sie seyn/gestaltet/ und dahin/ wo sie stehn/gesetzt worden...“ Siehe dazu Marchal, Eidgenossen, 343 f.; Gäbler, Schweizer, 153, Anm. 53.

⁴⁷ Nikolaus von Brunn, Ein Wort zu seiner Zeit, mitgetheilet in zweien öffentlichen Vorträgen, Basel 1837, 25.

lich die Argumentation weiter zur Stadt am Rheinknie. Denn so heißt es immer wieder, in keinem Kanton der Schweiz habe man in den ersten beiden Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts soviel für die Bildung aller Bevölkerungsschichten getan wie in Basel.⁴⁸ Und mehr noch: Das Wort Gottes wurde gerade in Basel von ihren Predigern besonders reichlich und wahr verkündigt.⁴⁹ Darum zeigte sich auch der Segen Gottes markant und wirkmächtig in der Geschichte Basels: Wirtschaftliche Misere oder militärische Bedrohungen etwa verliefen glimpflicher als in anderen Teilen der Schweiz und des Auslandes.⁵⁰ Diese Bewahrung in Krisenzeiten wurde als Erweis der Nähe Gottes interpretiert. Ferner offenbare sich die Erwählung Basels, so erklärten es die Erweckten immer wieder, im gedeihlichen Wirken der Reich-Gottes-Werke und in den florierenden Sozietäten, die das Bild der Stadt so nachhaltig geprägt und evangelische Christen unterschiedlicher Denominationen und Konfessionen vereinigten hätten.

Die Blüte Basels in ökonomischer und religiöser Hinsicht, beides sah man gerne in einem unmittelbaren Zusammenhang, stärkte einerseits das Selbstbewußtsein der Basler, zog aber andererseits den Neid und die Mißgunst anderer Territorien auf sich. Auch von daher sind manche abfälligen Urteile und Polemiken gegen das „Fromme Basel“ zu erklären.⁵¹

Damit sind wesentliche positive Züge aus der Perspektive der Selbstwahrnehmung benannt worden, die freilich noch ergänzt werden könnten. Doch soll nun danach gefragt werden, wie von diesem Bewußtsein ausgehend, die Krisenjahre 1830–1833 erlebt wurden. Hier wird nämlich eine

⁴⁸ Zur Schulgeschichte Basels siehe zusammenfassend HBLS 2, 8 f.; ferner Theophil Burckhardt-Biedermann, *Geschichte des Gymnasiums zu Basel*, Basel 1889.

⁴⁹ „In keinem Kanton der Schweiz wurde mehr Fleiß auf die Bildung der untersten Klassen des Volks verwendet, nirgends lag einer Regierung der Schulunterricht mehr an. Und, was noch weit wichtiger ist: das Wort Gottes wohnte reichlich unter uns. Das Evangelium wurde rein und lauter verkündigt, und der gute Wille der Prediger, zum zeitlichen und ewigen Wohl ihrer Gemeinden nach Kräften mitzuwirken, wurde von Manchen anerkannt“; Linder, *Vaterland*, 4; siehe auch ders., *Schreiben des vertriebenen Pfarrers und Dekans an seine Gemeinde in Zyfen*, Basel 1834, 30: „... das Wort Gottes ist eine lange Zeit, und namentlich in den letzten zwanzig Jahren im Kanton Basel so reichlich verkündigt worden, als irgendwo in der Welt.“

⁵⁰ Damit spielte der Prediger u. a. auf die Bedrohung Basels im Jahr 1815 an, als von der Festung Hüningen aus französische Granaten auf die Stadt abgeschossen wurden, die aber nur geringen Schaden anrichteten; Staehelin II, 296 f.

⁵¹ So auch Johannes Linder in seiner Jahrespredigt 1832, 7: „Wie viele schöne Anstalten haben wir nicht zum Besten der Einwohner sowohl, als zur Ausbreitung des Reiches Gottes in der Nähe und Ferne! Und wenn man uns neidet um des Wohlstandes willen, so ist doch auch unsere Frömmigkeit zum Sprüchwort des Hohnes geworden.“

Interpretation der politischen Prozesse als Gerichtshandeln Gottes in den Kreisen der Erweckten ersichtlich.⁵² Daraus resultierte die Ermahnung an alle Bürger, die mit Ernst Christ sein wollen, Verantwortung zu übernehmen⁵³, um den früheren Zustand, die „selige Zeit“⁵⁴, mit Gottes Hilfe wiederherzustellen. Die Zeit der Umkehr und der Selbstkritik hatte begonnen.⁵⁵ Ausgehend von der Behauptung, in Basel sei das unsichtbare Reich Gottes in den gottseligen Anstalten sichtbar geworden, erklärte Linder beispielsweise, daß das ursprünglich erweckte Engagement zu einer bürgerlichen Selbstverständlichkeit verkommen sei. Inzwischen gehöre es zum guten Ton, eine Erbauungsstunde zu besuchen. Dementsprechend beurteilte er auch den religiösen Wert dieser Veranstaltungen als verhängnisvolle Weltoffenheit: Aus den Kindern, die sich für das Reich Gottes engagiert hätten, seien Kinder der Welt geworden, die sich öffentlichen Lustbarkeiten hingeben.⁵⁶ Als Folgen erkennt Linder nun nur noch „Schläfrigkeit, Trockenheit, geistlichen Tod und Verstockung“ in Basel.⁵⁷ Auf die Melodie des Liedes „Ach bleib uns Herr Jesu Christ“ klagte man darum im Basel der dreißiger Jahre:

„Ach Gott! sieh unser Vaterland,
Zerrissen ist der Eintracht Band;
Es herrscht Betrug, Verrath und Mord,
Und deine Diener jagt man fort“⁵⁸.

Rettung aus dieser Gottesferne konnte, so war man sich einig, nur ein dem Willen Gottes entsprechendes Verhalten bringen. In zahlreichen Bußpredigten wurde darum Zerknirschung, Reue und herzliches Verlangen nach Jesus gefordert. Durch den Verzicht auf öffentliche Belustigungen, durch

⁵² Linder, Jahrespredigt, 5: „Ich fühle nicht das innige Nahesein des HERRn, das in schweren Zeiten anderer Art schon oft meinen Geist so freudig gehoben hat!“ Auch Nikolaus von Brunn, Wort, 2, spricht vom unabwendbaren Gericht: „Ein Gericht schwebt über unsern Häuptern, das weder wesentliche Macht noch Klugheit von uns abwenden kann.“

⁵³ Siehe dazu Linder, Jahrespredigt, 8.

⁵⁴ Linder, Jahrespredigt, 10, fragte: „Welch eine selige Zeit haben wir verlebt! Das Evangelium des Friedens war das tägliche Brod, das wir genossen und austheilten; ein schönes Band der ungefärbten Bruderliebe umschlang uns größtentheils“.

⁵⁵ So Nikolaus von Brunn, Wort, 3.

⁵⁶ Linder, Jahrespredigt, 10.

⁵⁷ Linder, Vaterland, 7.

⁵⁸ Damit ist die Vertreibung zahlreicher Pfarrer von der Landschaft gemeint.

fleißige Buße und regen Gottesdienstbesuch, so hoffte man, werde sich Gott wieder Basel zuwenden.

Die Suche nach den Ursachen des göttlichen Gerichts, das sich als Kantonstrennung und ihren für Basel kostspieligen Folgen artikuliert, sowie die Besinnung auf Möglichkeiten der Erneuerung des religiösen Lebens, führten auch zu einer Abschottung der Stadt nach außen hin. Wichtige und lebendige Beziehungen in die Schweiz und ins Ausland hielten indes die zahlreichen Werke der Christentumsgesellschaft mit ihren internationalen Kontakten aufrecht. Das Bewußtsein, Mittelpunkt dieser Internationalität auch in Krisenzeiten zu sein, dürfte dem frommen Selbstvertrauen gedient haben.

3. Das Fromme Basel zwischen Anerkennung und Mißbilligung

Wie in den anfangs schon erwähnten Zeitdokumenten deutlich wurde, war Basel als fromme Stadt häufig Spott und Kritik ausgesetzt. Es galt weithin als Selbstverständlichkeit, daß Basel besondere religiöse Gegebenheiten vorzuweisen habe. Doch gab es auch Versuche, sich mit diesen propagierten Vorurteilen kritisch auseinanderzusetzen. Der Reiseführer „Ein Tag in Basel“ etwa widmet sich sogar den religiösen Verhältnissen in der Stadt und berichtet: „Die Zahl der Juden, Mennoniten, Separatisten ist klein. Diejenigen der sogenannten Pietisten (unter welcher Benennung man hier die Herrnhuter, Methodisten und überhaupt alle diejenigen begreift, welche sich von der Kirche nicht trennen, aber neben derselben noch ihre besonderen Erbauungsstunden halten) wird zwar für sehr groß angegeben, aber nach genauerer Erkundigung soll sie kaum den 1/10 Teil der Bevölkerung betragen, hingegen viele einflußreiche Mitglieder zählen.“⁵⁹ Diese nüchterne Fremdwahrnehmung des frommen Basel aus dem Jahr 1840 verwendet den Begriff „Pietisten“ in zeitgenössisch üblicher Weise.⁶⁰

⁵⁹ Ferdinand Röse, Ein Tag in Basel. Ein Fremdenführer. Kurze Darstellung der Stadt Basel und ihrer nächsten Umgebungen für Fremde und Einheimische, Basel 1840, 29.

⁶⁰ Das zeitgenössische einbändige „Conversations-Lexikon für den Handgebrauch“, dritte Ausgabe, Leipzig 1834, 615, beschreibt den Pietist als einen „Frömmelnden“, dem es vor allem auf das Äußere ankomme. Der Pietismus wird als „Frömmelei-Glaube“ abgetan, der behaupte, „die radicale Veränderung des Menschen fange mit einem Wunder, der Zerknirschung und Zermalmung des Herzens in der Buße an und endige mit – dem moralisch-guten Lebenswandel“. „Pietisterei“ schließlich ist „Andächtelei, Köpfhängerei“. Unter „Methodisten“ versteht das Lexikon eine „schwärmerische Religionssekte in England“, der es um die „Verwerfung des Gebrauchs der Vernunft und der Gelehrsamkeit in Religionssachen“ gehe (459).

Aufmerksamkeit verdient der Hinweis auf die bescheidene Quantität der pietistischen Bewegung und der Hinweis auf die wenigen einflußreichen Mitglieder für die Einschätzung der sozialen Verwurzelung der Erweckungsbewegung in Basel.⁶¹

Im Folgenden wende ich mich weiteren Fremdwahrnehmungen Basels zu. Zunächst nenne ich auswärtige Stimmen, die der Christentumsgesellschaft und ihren Vertretern zugeneigt waren und dann kritische Stimmen, die aus dem Lager aufklärerisch gesinnter Zeitgenossen kamen.

Beginnen möchte ich mit dem Votum, das meinem Beitrag den Titel gegeben hat. Die Bezeichnung Basels als einem Liebling Gottes stammt von Pfarrer Johann David Heinrich (1739–1814)⁶², einem ehemaligen Zögling des Hallenser Waisenhauses und Freundes der Herrnhuter Brüdergemeine. Heinrich strich 1809 die besondere Rolle Basels bei den Versuchen der Rechristianisierung heraus und knüpfte ebenfalls an das oben erwähnte Bild der Flüsse an, die sich in die Welt ergießen: „Was fließen nicht desfalls in B[asel], diesem Lieblinge Gottes, für Zeugnisse zusammen, die sich alsdann wie liebliche Bächlein in allerley Weltreiche und Gegenden ergießen.“⁶³

Andere auswärtige Ehrenbezeichnungen Basel finden sich vor allem im Kontext der Frage, wo sich die Zentrale der Christentumsgesellschaft etablieren sollte. Dabei wurde das ideelle und materielle Engagement zahlreicher Basler und das relativ liberale Verhalten der Obrigkeit hervorgehoben.⁶⁴ Dazu gesellten sich weniger nüchtern formulierte Beschreibungen, wenn es heißt, in Basel sitze die „Bruder-Liebe auf dem Thron“.⁶⁵ Mit diesen Prädikaten ging in Deutschland der Wunsch einher, Basel solle unbedingt der Sitz der Gesellschaft bleiben.⁶⁶ Mit Schrecken registrierte man deshalb in deutschen erweckten Kreisen das Ertönen neologischer oder aufklärerischer Stimmen in Basel.⁶⁷ Daß in diesem von der Aufklä-

⁶¹ Hinsichtlich der sozialgeschichtlichen Erforschung des „Frommen Basel“ bestehen noch erhebliche Defizite.

⁶² Staehelin II, 73 f.

⁶³ Staehelin II, 194 f.

⁶⁴ Siehe dazu Staehelin I, 199.

⁶⁵ Staehelin I, 227 f.

⁶⁶ Staehelin I, 233.

⁶⁷ Staehelin I, 350. Ein Basler Aufklärer war der ehemalige Pietist Johannes Frey (1743–1800), der sich in einer Predigt positiv „Ueber die Aufklärung“, Basel 1789, aussprach. Er fragte, warum denn die Aufklärung abgelehnt würde und nannte als Gründe: „Noch eine Ursache, warum der Aufklärung so sehr widersprochen wird, ist diese, weil der

rung weitgehend ungefährdeten Schonraum die Zentrale der Erweckungsbewegung – anders als in Deutschland – gesichert und unbedroht für das Reich Gottes arbeiten konnte, wurde als Werk göttlicher Providenz gedeutet.⁶⁸ Was man in den Basler erweckten Kreisen unter Aufklärung verstand, zeigt anschaulich eine Passage aus einer Predigt von Brunns aus dem Jahr 1837. Dabei wird insbesondere der neue Umgang mit der Bibel kritisiert und die Folgen einer allein von der Vernunft geleiteten Hermeneutik drastisch geschildert: diese führe in eine Zeit der revolutionären und politischen Verwirrung.⁶⁹ Doch wird das sich wieder ausbreitende Wort Gottes dem gesellschaftlichen Verfall wehren, wie tägliche „bedeutende Winke“ zeigten.⁷⁰

Allerdings gab es auch kritische Stimmen aus dem weiteren Dunstkreis pietistischer Frömmigkeit. Der weithin bekannte Zürcher Johann Caspar Lavater (1741–1801) kritisierte 1784 die denkerische Enge und Ängstlichkeit der Christentumsgesellschaft.⁷¹ Einige Jahre später tönte seine Beur-

Sektengeist, der sein Werk hat in den Kindern des Aberglaubens, der Schwärmerey und Heucheley, dieselbe wie ein tödliches Gift ansiehet“ (9). Nach dieser Predigt wurde er vom Predigtdienst suspendiert. Siehe dazu Sandra Gabriella Kobelt, Nonkonformist am Pranger. Die Entwicklung von Johannes Frey vom Pietisten zum Anhänger der Revolution 1743–1800, Bern/Berlin u. ö. 1998, 150–155.

⁶⁸ Staehelin I, 392–394.

⁶⁹ Von Brunn; Wort, 23 f., erklärte: „Allgemein ist es bekannt, daß in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts das theure Bibelbuch auch unter den Protestanten, welchen es doch früher die kirchliche Freiheit gab, von seiner Würde vieles verlor; ja daß sogar diejenigen unter ihnen, die sich der heil. Schrift Meister nannten, alle ersinnliche Mühe gaben, durch Entstellung der Schrift-Aussprüche, und das Einengen derselben in die Grenzen der bloßen menschlichen Vernunft, selbige ihres göttlichen Ansehens gänzlich zu berauben. Es ist aber auch eben so bekannt, daß, als die vielköpfige menschliche Vernunft schon anfieng die Siegesfahne zu schwingen, in der Meinung, sich der beschämenden Leitung der heil. Schrift entzogen, und selbst als das Licht der Völker aufgestellt zu haben, sich plötzlich in dem Herzen der meisten europäischen Nationen ein Feuer entzündete, das fürstliche Palläste und niedere Hütten verzehrte, einen Greuel der Verwüstung über die ganze Christenheit verbreitete, und noch da und dort in Flammen auflodert, welche die Luft mit unreinem Dünsten erfüllen, und gefährliche Hauptentzündung bei vielen Menschen verursachen.“

⁷⁰ Von Brunn, Wort, 27. Die Konversionen von Aloys Henhöfer (1822), Ignaz Lindl (1824) und Johannes Evangelista Goßner (1826) sowie die Erweckungsbewegung durch Martin Boos und das Wirken Leander van Eb' wurden als deutliche Zeichen des kommenden Reiches Gottes gedeutet; von Brunn, Wort, 31.

⁷¹ Staehelin I, 221. Zu Lavater siehe Horst Weigelt, Johann Kaspar Lavater. Leben, Werk und Wirkung, Göttingen 1991.

teilung etwas positiver, als er nach eigener Anschauung von einer „preiswürdigen Gesellschaft“ sprach und erklärte: „Ich achte die deutsche Gesellschaft, ungeachtet aller ihrer Mängel und Gebrechen, auf die ich mehrere Mitglieder mündlich und schriftlich aufmerksam machte, für einen wahren Segen der Menschheit, für ein Gewürz und eine Zierde der Christenheit, und ich wünsche kaum etwas herzlicher, als daß sie sich täglich [zu] läutern, [zu] vervollkommen und sich über gewissen triviale, lichtlose Ideen und abgenutzte Ausdrücke zu erheben weise, männlich und mutig genug wäre.“⁷² Das zweite Beispiel ist der sogenannte „Patriarch der Erweckung“ Johann Heinrich Jung-Stilling (1740–1817), der zwar Sympathien für die Gesellschaft hegte, 22 Jahre in Beziehung zu ihr stand und sich länger in Basel aufhielt, aber nicht Mitglied wurde. Seine Zurückhaltung begründet er mit der Sorge, die Gesellschaft könne „in falsche Pietisterei, geistlichen Stolz und Pharisäismus“ ausarten. Darin sah er sich schon 1795 bestätigt. Später führte er auch noch seine beruflichen Belastungen an. Wichtiger indes scheint seine Grundentscheidung zu sein, sich zu keiner anderen „Partei“ als der evangelisch-reformierten Kirche anzuschließen.⁷³

Wesentlich heftigere Kritik an der Christentumsgesellschaft und am „Frommen Basel“ erklang in aufklärerischen Kreisen. Beliebt war vor allem der Vorwurf, die Gesellschaft sei eine „protestantische Jesuitergesellschaft“⁷⁴. Andere warfen ihr „fanatisches Unchristentum“⁷⁵ vor. Man wollte sich am Ende des 18. Jahrhunderts nicht von einer besserwisserischen Gesellschaft zu Kindern und Schwärmern machen lassen, die bloß „Fanatismus, christlichen Stolz, Herrnhuterei und Andächteley, aber nie ein ächtes Christenthum befördern“ werde.⁷⁶ Schließlich erkannte man in der Christentumsgesellschaft eine Zwillingschwester freimaurischer Orden. Aber nicht nur solche radikalen Vorwürfe außerhalb Basel wurden laut, auch innerhalb der Stadt Basel fand ein Diskurs über Formen und Gestaltungen von Frömmigkeit und Religion statt, der vor allem durch Privatversammlungen ausgelöst worden war. Dabei stand häufig die Frage nach dem Verhältnis von kantonaler Kirche und pietistischer Konventikel

⁷² Stachelin I, 445.

⁷³ Siehe dazu Gerhard Schwinge, Jung-Stilling und seine Beziehungen zur Basler Christentumsgesellschaft, in: ThZ 44 (1988), 32–53.

⁷⁴ Stachelin I, 222.

⁷⁵ Stachelin I, 293.

⁷⁶ Stachelin I, 293.

zur Debatte. Oder mit den Worten der Zeitgenossen ausgedrückt, es wurde über den Nutzen und Schaden von sogenannten „Sekten“ diskutiert.⁷⁷ Unter Sekten verstand man jene Gruppierungen, die sich in einem mehr oder weniger lockeren Kontext zur Landeskirche positionierten.⁷⁸ Eine heftige Diskussion wurde 1837 durch die Publikation einer Predigt des Basler Spitalpfarrers Johannes Heß (1790–1865)⁷⁹ entfacht, der „Von der Natur und Wichtigkeit des geistlichen Amtes, und von der Unstatthaftigkeit und Schädlichkeit der in dasselbe von Unberufenen geschehenden Eingriffe“ gepredigt hatte.⁸⁰ In seiner Predigt betont er von Maleachi 2,7⁸¹ ausgehend einerseits den besonderen Stand der Lehrer und Seelsorger; andererseits verwirft er die Unterweisung durch nicht dazu Ordinierte. Der Obrigkeit hielt Heß in diesem Zusammenhang eine fahrlässige Haltung gegenüber dem Anwachsen von Privatversammlungen vor. Heß' antipietistische Äußerungen blieben nicht unwidersprochen. Seine Gegner versuchten die Bedeutung der sogenannten Sekten in der Kirchengeschichte aufzuzeigen und erklärten die Irreligiosität innerhalb der Kirchen zum entscheidenden Problem.⁸² Ferner klagten sie Differenzierungen bei der Beurteilung der religiösen Pluralität ein und erklärten die Entstehung der Sekten als Symptome unbefriedigter religiöser Bedürfnisse. Ja, es konnte sogar heißen:

⁷⁷ Der oben genannte Johannes Frey erklärte als Aufklärer: „Der wahre Christ, der ächte Aufklärer hält es mit keiner Sekte allein, sondern er hat alle Menschen lieb, sie mögen von einer Religionsparthei seyn, von welcher sie immer wollen; er fragt bey seinem so allgemeinen Wohlwollen nicht: ist das ein Jud oder ein Katholik, ein Protestant, Herrenhuter, ein Widertäufer?“; Frey, Predigt, 9.

⁷⁸ Zum Begriff der „Sekte“ siehe Wolfgang Marhold, Sekte, in: EKL 4, 194–197.

⁷⁹ Kuhn, Biedermann, 65–75.

⁸⁰ Gelegenheits=Predigt, gehalten am 5. März 1837, Basel o. J., 9 f.: „Auch in unserer Stadt fehlt es nicht an religiösen Privatversammlungen, in denen das Lehramt von Unwissenden geübt wird, und deren Leiter in ihrem geistlichen Dünkel weit über die ordinirten Lehrer der Kirche erhaben zu sein glauben; an Privatversammlungen, die sich nicht erblöden, zu erklären, sie hätten sich von der Staatskirche, die ihnen, diesen Armen, nicht genügte, getrennt; an Privatversammlungen, die weder die Tauf- noch die Abendmahlshandlung der öffentlichen Kirche für gültig erkennen, und daher selber sie zu halten sich herausnehmen; in denen auch Vorträge halten kann wer da will, und sich dazu berufen fühlt. Welcher Keim zu den gefährlichsten Unordnungen!“

⁸¹ „Denn des Priesters Lippen sollen die Lehre bewahren, daß man aus seinem Munde Weisung suche; denn er ist ein Bote des HERRN Zebaoth.“

⁸² [Anonym], In wiefern sind Sekten ein Übel? Wie ist denselben zu wehren, und wie die Einigkeit in der Kirche zu mehren? Einige Worte veranlaßt durch eine im Druck erschienene Gelegenheitspredigt über Maleachi 2, 7, Basel 1837.

„Sekten müssen sein, wenn Religion und Religiosität befördert werden sollen.“⁸³

In diesem Streit wird bei den Verfechtern eines weit verstandenen Priestertums aller Gläubigen und bei den Sympathisanten „freikirchlicher“ Strukturen ein demokratisches Element ersichtlich, wenn sie erklären: „Das religiöse Prinzip solcher Versammlungen ist ein republikanisch-demokratisches, und kein monarchisches oder aristokratisches, wie in der Staatskirche, wo nur Patentirte predigen dürfen.“⁸⁴ Solche Gedanken läßt der Basler Spitalpfarrer liberaler Prägung mit seiner Ämter- und Obrigkeitsorientierung vermissen.

Schließlich will ich mich noch einem notorischen und unnachgiebigen Basler Kritiker antiaufklärerischer Religiosität und erweckter Frömmigkeit zuwenden. Es ist Johann Jakob Faesch (1752–1832)⁸⁵, der Pfarrer an St. Theodor im rechtsrheinischen Kleinbasel war. Immer wieder forderte er von den antiaufklärerisch Gesinnten, sie sollten nicht das Nachdenken über die Vernunft sogleich als neologisch verwerfen.⁸⁶ Für Faesch zog nämlich jede Entfernung von der „gesunden Vernunft“ unweigerlich Nachteile mit sich.⁸⁷ Ohne sie namentlich zu nennen, wendet er sich gegen die Basler Anhänger einer vernunftfeindlichen Religion: „Nichts ist unbesonnener als die Religion auf Kosten der Vernunft zu erheben; ist doch die Vernunft die erste Offenbarung Gottes; ein vernunftloses Christenthum ist wahrer Unsinn, ist Lästerung unserer beseligenden Religion“.⁸⁸ Noch drastischer tönt der Prediger, wenn er von der „Brut der Finsterniß“ oder von der „schauerlichen Nacht des Mittelalters“ spricht, die sich überall breit mache, wo Vernunft und Wissenschaft verachtet werde, was sich vor allem bei der Traumdeuterei zeige.⁸⁹ Schließlich kritisierte Faesch das Anwachsen der zahlreichen religiösen Gruppierungen und die damit verbundenen Konsequenzen für die Stadt und sogar für die Familien.⁹⁰ Vehement

⁸³ Erwiderung auf die Gelegenheitspredigt von Herrn Spitalpfarrer Heß [...], Basel 1837, 6.

⁸⁴ Erwiderung, 8.

⁸⁵ Gauss, Basilea Reformata, 68.

⁸⁶ Johann Jakob Faesch, Zwei Predigten über die Vernunft, Basel 1817, III.

⁸⁷ Faesch, Predigten, IV.

⁸⁸ Faesch, Predigten, 11.

⁸⁹ Männer wie etwa Nikolaus von Brunn führten Bücher über ihre Traumdeutungen. J. J. Faesch, Predigt über Traumdeuterei nach Jeremias 29. v. 8, Basel 1824, 3.

⁹⁰ Faesch erklärte nämlich, Parteisucht vernachlässige die Vernunft: J. J. Faesch, Ueber die Glaubenseinheit und die Prophezeiungen unserer Tage, Basel 1829, 6.

wandte er sich auch gegen den Biblizismus, der einzelne Verse zur Belegung von persönlichen Lieblingsmeinungen benutze.⁹¹ Auch der zu häufige Gebrauch der biblischen prophetischen Bücher zu Ungunsten der Evangelien stieß auf Faeschs Widerspruch. Seine Abneigung gegen den „Sekten- und Partheigeist“ gipfelte in der Forderung an die Obrigkeit, in Basel nicht eine Toleranz amerikanischer Prägung walten zu lassen, wo zahlreiche Sekten existierten.⁹² Mit diesen Andeutungen ist zweifelsohne die Christentumsgesellschaft mit ihren Anhängern gemeint.

Mit Faesch haben wir einen deutlichen Basler Kritiker der Erweckungsbewegung kennengelernt, der nicht müde wurde, bis ins hohe Alter hinein vor den Gefahren zu warnen, die der Religion bei der Verabschiedung der Vernunft drohen.

4. Basel als Ort der Erweckungsbewegung

Die verschiedenen Wahrnehmungsweisen Basels zeigen einerseits ein befremdliches Selbstbewußtsein des „Frommen Basel“ als heilsgeschichtlicher Mittelpunkt. Andererseits war die Stadt am Rhein außerhalb der erweckten Kreise als „Liebling Gottes“ umstritten. Abschließend möchte ich nun einige Aspekte zur Klärung der Frage vorlegen, warum aber Basel eine so herausragende Stadt der Erweckung werden konnte. Den Anspruch der Vollständigkeit beanspruche ich dabei keineswegs und den Umstand, daß in Deutschland keine Stadt bereit oder in der Lage war, die Funktion der Zentrale zu übernehmen, werde ich nicht weiter beleuchten.

Da ist zum einen auf Basels lange Geschichte als Knotenpunkt für den Handel und den Verkehr von Süden nach Norden hinzuweisen. Zum anderen begünstigte seine grenznahe und verkehrsgünstige Lage am Rhein die Ausbildung eines internationalen kommunikativen Netzes. Schließlich pflegte Basel intensive Kontakte zu deutschen sowie anderen ausländischen Städten und lebte von seinem Ruf als Stadt des Humanismus und der Reformation. Neben diese Gründe tritt die Tatsache, daß schon im Ancien Régime und während der revolutionären Wirren Ende des 18. Jahrhunderts eine relativ freiheitliche und ruhige Atmosphäre in Basel zu finden war. Diese ermöglichte es, problemlos an die verbreitete vernünftige Orthodoxie sowie an die existierende pietistische Frömmigkeit anzuknüpfen, die unter anderem von Hieronymus Annoni (1697–1770) und seinem

⁹¹ Faesch, Glaubenseinheit, 10.

⁹² Faesch, Glaubenseinheit, 12.

Schüler Jakob Friedrich Meyenrock (1733–1799) vorbereitet worden war. Annoni hatte schon Mitte des 18. Jahrhunderts eine „Gesellschaft von guten Freunden“ gegründet, die wesentliche Anliegen der Christentumsgesellschaft vorweg genommen hatte. Auch Meyenrock rief mehrere Sozietäten mit ähnlichen Zielsetzungen ins Leben.

Als weiterer wichtiger Aspekt ist die schon früh einsetzende Sympathie sowie Unterstützung für ein pietistisches und erweckliches Christentum in Kreisen der Pfarrerschaft sowie an der Universität zu berücksichtigen. Dabei muß vor allem auf die zahlreichen Pfarrer der Landschaft hingewiesen werden, die auch der Herrnhuter Sozietät angehörten. Ferner war die Besetzung des Sekretariats der Christentumsgesellschaft mit Christian Friedrich Spittler von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Sein Ideenreichtum, seine Schaffenskraft und sein Durchsetzungsvermögen, das manchen seiner Zeitgenossen manchmal unheimlich wurde, verwurzelten die Christentumsgesellschaft durch ihre Tochtergesellschaften innerhalb kurzer Zeit in Basel, so daß auf diesem Wege fixiert wurde, was lange Zeit nur als Provisorium gegolten hatte.

Mit dieser Erklärung hängt eine letzte eng zusammen: Der verheißungsvolle Anfang der Christentumsgesellschaft in Basel und das ersprißliche Gedeihen ihrer Werke wurden theologisch vor allem providentiell gedeutet. Die empirisch nachvollziehbare positive Entwicklung erweckter Initiativen galt als Erweis des göttlichen Wohlgefallens und der Gnade Gottes. Damit erhielt Basel geradezu eine international anerkannte heilsgeschichtliche Funktion und Bedeutung. Wie sollte da eine andere Stadt Basel seine Rolle streitig machen, wo doch so offensichtlich war, wer der „Liebling Gottes“ ist?

„Ketzer, Rebellen, Heilige“¹ – Spuren täuferischer Existenz im Berner Herrschaftsgebiet

Ein Exkursionsbericht

Vorbemerkungen

Dass der historische Gang der Dinge im Blick auf die Entwicklung der Eidgenossenschaft nach dem *de facto*-Ausscheiden aus dem Reich mit dem Frieden zu Basel (1499)² als ein „unausgesetztes Exercitium im Gebrauch der Freiheit“³ pauschalisiert werden kann, verdeutlicht, wie problematisch sich die Anwendung moderner Termini auf frühneuzeitliche Gegebenheiten gestaltet, will man dabei nicht Gefahr laufen, einem groben Anachronismus zu unterliegen. Die nachhaltigen Auswirkungen des reformatorischen Geschehens als endgültiges Auseinanderbrechen der als Einheit verstandenen Christenheit, als Etablierung konfessionell gespaltenen Parteien und Kulturen bestimmt auch – freilich unter negativen Vorzeichen – die Geschichte der Täufer und, als Teil des Ganzen, die Geschichte des bern-emmentalischen Täufertums zwischen schweizerischer Reformation und französischer Revolution. Die die reformatorische Bewegung leitende Vorstellung vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen hatte für kurze Zeit eine von christlicher Pluralität und Individualität gekennzeichnete Gesellschaftsalternative als durchaus realistisch erscheinen lassen. Aber schon zu Beginn der Konfessionalisierung wurde deutlich, dass die „Freiheit eines Christenmenschen“ nicht als politische oder soziale Freiheit missverstanden werden durfte. Nicht allein die Geschichte der Täufer im Berner Herrschaftsgebiet war daher von gesellschaftlicher Unfreiheit bestimmt. Aber gerade die Unerbittlichkeit und Permanenz

¹ Nach: Jecker (1998).

² Dieser wird üblicherweise als „Epochengrenze“ angesetzt, obwohl es im Schwabenkrieg zwischen dem Schwäbischen Bund (von 1488) und König Maximilian, dem Inhaber der Grafschaft Tirol, auf der einen, der Eidgenossenschaft auf der anderen Seite primär um die Austragung der von Ressentiments geprägten regionalen Rivalitäten (widerspenstige „Kuhschweizer“ vs. verhasste Habsburger) ging und nur sekundär um explizite Reichsangelegenheiten.

³ So jedenfalls meint H. Helbling in seiner *Geschichte der Schweiz* (1982); allerdings sollte man diese Aussage wohl auf Grund ihres politikgeschichtlichen Kontextes mit Blick auf unsere Thematik nicht überstrapazieren.

ihrer Verfolgungen fällt doch aus dem Rahmen des frühneuzeitlich Üblichen – beispielhaft belegt durch die späte Aufhebung der Täuferkammer des Berner Rats erst im Jahre 1743. Als Nonkonformisten gerieten sie in die existentielle Spannung zwischen „Bleiben“ in ihrer Emmentaler Heimat und „Gehen“ ins Exil, zwischen staatlicher Repression vor Ort oder teils notgedrungenener Emigration, teils forciierter Deportation. Der Spannungsbogen „Ketzer, Rebellen, Heilige“, den der zitierte Titel dieses Berichts benennt, beschreibt, wie unterschiedlich und folgenreich täuferische Existenz im historischen Prozess wahrgenommen wurde. Nicht zuletzt dank Dr. Jeckers illustrativer Erklärungen vor Ort gelang es, den Exkursionsteilnehmern dieses so nachdenklich stimmende Kapitel der Täufergeschichte vor Augen zu führen.

1. Kanton Basel-Land – Liestal – Kanton Solothurn – Kanton Bern

Zur Zeit der Reformation gehörten zur Stadtrepublik Basel bereits die meisten derjenigen Gebiete, die heute den Halbkanton **Basel-Land** ausmachen. **Liestal** selbst, der Hauptort dieses Kantons, am Fuße des sich in südwestlich-nordöstlicher Richtung erstreckenden Jura gelegen, war im Schweizer Bauernkrieg (1652/53) ein Zentrum des Aufstandes, der im Entlebuch seinen Ausgang genommen hatte. Südöstlich von Liestal, in Wangen an der Aare, wirkte der Täufer Hans Jacob Boll. Als Bruch- und Steinschneider wegen seiner chirurgischen Fähigkeiten geschätzt, ließ er im Jahre 1615 in Basel, ein Jahr nach der Hinrichtung des Täufers Hans Landis in Zürich, eine Mahnschrift gegen die Täuferverfolgungen drucken, die auch im Berner Territorium Verbreitung fand.

Das stark nach Frankreich orientierte Solothurn blieb – im Unterschied zu den reformierten Städteorten Basel und Bern – katholisch. Bern war der außenpolitisch offensivste, geographisch expansivste Ort der Eidgenossenschaft, besonders gegenüber seinen westlichen Nachbarn, wie sich in der bernischen Besetzung der savoyischen Waadt im Frühjahr 1536 zeigen sollte. Täuferische Existenz ist für das Gebiet der Stadtrepublik durch eine frühe Gemeindeordnung um 1530 belegt: Drei bis vier Zusammenkünfte pro Woche, die Verpflichtung zu einer vorbildlichen Lebensführung und die praktizierte Gemeindezucht prägten ebenso das gemeindliche Leben wie der Verzicht auf Privatbesitz, die weitgehende Hierarchielosigkeit, aber auch die bemerkenswerte liturgische Partizipationsmöglichkeit von Frauen.

2. Das Emmental: Burgdorf – Lützelflüh – Trachselwald – Langnau

Neben Trachselwald ist Schloss Burgdorf der einzige noch in seinem alten Bestand erhalten gebliebene Burgbau des Emmentals. Kirchengeschichtlich über seine Bedeutung für das bern-emmentalische Täuferum hinaus ist **Burgdorf** in seiner Funktion als ein Zentrum des Berner Pietismus mit überregionaler Ausstrahlung von Interesse. So lassen sich von hier aus radikalpietistische Verbindungslinien zum Hofprediger des Grafen Ernst Casimir von Ysenburg-Büdingen, Samuel König, zum Wittgensteiner Separatisten Ernst Christoph Hochmann von Hohenau und zu den Schwarzenauer Neutäufern ziehen. Das Verhältnis von Pietisten und Täufern war jedoch keinesfalls spannungsfrei. Vielmehr war der Pietismus – gerade unter eidgenössischen Bedingungen – bemüht, sich in Abgrenzung vom Täuferum als innerkirchliche Erneuerungsbewegung zu legitimieren. Einer staatskirchlichen Außenperspektive blieb eine so differenzierende Wahrnehmung allerdings verschlossen. Beide Gruppierungen traf das gleiche Verdikt. Der Pietismus musste gegebenenfalls in Analogie zum Täuferum durch eine Politik harter Unterdrückung ausgeschaltet werden. In diesem Zusammenhang ist das Dorf **Lützelflüh** wegen seines Pfarrers Georg Thormann (1656–1708) erwähnenswert. Pietistisch motiviert schlug er in seinem Werk *Der Probier-Stein. Gewissenhafte Prüfung des Täuferthums* (1693) auf dem Höhepunkt der bernischen Täuferverfolgungen moderatere Töne an.

Wie unmittelbar die Suche nach einem *modus vivendi* einerseits und perfide Verfolgung andererseits – auch rein topographisch – beieinander liegen konnten, erweist sich im nur wenige Kilometer entfernten **Trachselwald**. Diese alte Herrschaft gelangte am Ende des 14. Jahrhunderts in den Besitz des Deutschen Ordens zu Sumiswald. Zwischenzeitlich im Zuge der Reformation säkularisiert, fiel die ehemalige Kommende erst 1698 endgültig an Bern und wurde bis 1798 als Landvogtei verwaltet. In seiner Funktion als Täufergefängnis stellt das Schloss noch heute ein unrühmliches Anschauungsobjekt dar, dessen begehare Kerkerzellen als Denk- bzw. Mahnmal der Unfreiheit die Zwangsmaßnahmen gegen die Verfolgten ins Bewusstsein riefen. Auf rechtlicher Grundlage von sich insbesondere nach den sozialen Unruhen von 1653 ständig verschärfenden amtlichen Mandaten wurden die Berner Täufer Opfer der eskalierenden obrigkeitlichen Aggression. Güterkonfiskationen, Verhaftungen durch Profofen, das Verhängen von Kopfgeldern und die dadurch geförderten Täuferhetzjagden, Ausweisungen und Ausschaffungen waren an der Tagesordnung. Über das Schicksal der Betroffenen legen autobiographische Quel-

len, zumeist retrospektivisch im niederländischen Exil verfasst, eindrucklich Zeugnis ab. Überhaupt setzten sich die niederländischen Täufer wiederholt auf diplomatischem und finanziellem Wege für ihre Glaubensgenossen ein. Das Martyrium des Täufers Haslibacher hingegen wurde im *Haslibacher-Lied* zum Gegenstand lyrischer Reflexion.

Nachdem im Erbfolgekrieg (1688–1697) die Pfalz und Anfang des 18. Jahrhunderts auch das Elsaß als Täuferrefugium ausgefallen war, blieben als Durchgangsstation bzw. Rückzugsmöglichkeit für die Verfolgten nur noch die Höhenlagen des Berner Jura im Fürstbistum Basel und das preußische Fürstentum Neuenburg⁴ bestehen. Teilweise kam es sogar zu gewaltsamen Verschiffungen nach Amerika, bei denen die ausführenden Handelsgesellschaften garantieren mussten, die vermeintlichen Delinquenten in so entlegene Gegenden zu deportieren, dass eine Rückkehr in die Eidgenossenschaft ein für allemal ausgeschlossen war. Im Ort **Langnau** ist eine täuferische Präsenz seit 1527 nachweisbar. In dieser Kontinuität steht die dortige Alttäufergemeinde Emmental, die damit wohl älteste noch existierende freikirchliche Gemeinde, deren modernes Gemeindezentrum von den Exkursionsteilnehmern besichtigt werden konnte.

3. Balsthal – Langenbruck – Waldenburg – Leuenberg

Der 1556 gestorbene spiritualistische Täufer David Joris, eine Führungsfigur der niederländischen Melchioriten und überdies Vermittler zwischen den verschiedenen Flügeln des nach den Ereignissen in Münster desolaten Täufertums, konnte nach Anfeindungen unter falschem Namen in Basel untertauchen und hielt sich unter anderem auf einem versteckten Hof in der Nähe von **Balsthal** auf. Als man nach seiner Bestattung die wahre Identität des Verstorbenen entdeckte, wurde die Exhumierung des Leichnams und dessen nachträgliche Verbrennung angeordnet – ein ganz ähnliches posthumes Schicksal also, wie es 1428 John Wyclif ereilt hatte. Der Ort **Langenbruck** war in den späten 1690er Jahren Schauplatz eines pietistischen Aufbruchs im Umkreis der Person Martin Dettwilers mit den für die Gegend so typischen „Stubenversammlungen“ auf den Höfen. Auch hier war die Trennlinie zwischen Täufern und Pietisten nicht exakt, was zu ganz eigenen Spannungen führte.

⁴ Das Fürstentum war nach dem Aussterben der französischen Familie d'Orléans-Longueville nicht an einen der von Ludwig XIV. präferierten Bewerber gefallen, sondern unterstand seit 1707 dem Hohenzollern Friedrich I.

Der pietistische Pfarrer Hieronymus Annoni (1697–1769) übernahm in **Waldenburg** 1739 seine erste Gemeinde. Er hatte auf seiner weitläufigen Europareise Tersteegen, Zinzendorf und Samuel Urlsperger kennengelernt. Es gelang ihm, in Waldenburg und später auch in MuttENZ, durch seine Versammlungen, die er werktags an bis zu vier Abenden im Pfarrhaus durchführte, den örtlichen Pietismus, der teils durch Repressionen in die Separation gedrängt wurde, teils durch die dieser Bewegung immanenten Tendenzen freiwillig von der „Mauerkirche“ getrennt war, kirchlich zu integrieren und erwecklich zu wirken. Den Sprung von der Epoche der großen und kleinen Glaubenskriege in das Zeitalter der Ökumene versinnbildlichte schließlich der passierte **Leuenberg**, der 1973 durch die Leuenberger Konkordie zum Begriff wurde.



Täuferschiff auf der Aare
(Zeichnung eines Unbekannten)

Embarcation anabaptiste sur l'Aar
(Dessin – auteur inconnu)

Täufer auf der Fahrt ins Exil, aare- und rheinabwärts zur Pfalz und in die Niederlande.

(Mit freundlicher Genehmigung des Schweizerischen Vereins für Täufergeschichte)

Die Lieder der Täufer || Spuren- und Identitätssuche am Beispiel des ersten Gesangbuches der "Schweizer Brüder" (1564)¹

Kaum etwas hat das 16. Jahrhundert so sehr bestimmt wie Gutenbergs Erfindung des Buchdruckes. Die reformerischen Bewegungen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit fanden hier das geeignete Instrument zur propagandistischen Verbreitung ihrer Ideen. Flugschriften geißelten die herrschenden Zustände und riefen zur Reform auf. Sie stellten die Basis der weiten Verbreitung reformatorischer Ideen dar. Dennoch blieben auch die alten, die traditionellen mündlichen und visuellen Formen der Kommunikation in Geltung. Für die Mehrheit der analphabetischen Bevölkerung blieben sie die weiterhin entscheidenden Kommunikationswege: Volkstümliche Prediger zogen die Massen an, radikale, den religiösen Neuerungen offen gegenüber eingestellte Handwerker informierten ihre Arbeitskollegen über die sich neu verbreitenden religiös-sozialen Ideen. Die frühen Flugblätter und Flugschriften der Reformationszeit, aber auch die volkssprachlichen Bibelausgaben, die nach und nach den Markt eroberten, waren nicht der Privatlektüre im stillen Kämmerlein vorbehalten. Sie wurden in aller Öffentlichkeit laut vorgetragen, so daß auch die nicht lesekundigen Männer und Frauen mit ihnen in Berührung kamen. Im Kontext einer vorwiegend mündlich geprägten Kultur spielt nun auch das Lied eine zentrale Rolle: Sogenannte „neue Lieder“ regen die Diskussion an, informieren und unterhalten die Menschen auf Märkten und in Wirtshäusern. Sie tragen dazu bei, daß besondere Ereignisse, aber auch die neuen Ideen weiter verbreitet werden.² Dies betrifft auch, wenn auch noch

¹ Etliche scho(e)ne Christliche Geseng / wie sie in der Gefengknüß zu Passaw im Schloß von den Schweitzer Bru(e)dern durch Gottes gnad geticht vnd gesungen worden. Psalm 139, o. O. 1564; Faksimile-Nachdruck des einzigen, in der Goshen College Library vorhandenen Exemplars: Mennonite Songbooks, German Series. 1.

* Vortrag anläßlich des Symposiums des VefGT vom 9. bis 12. September 1999 in Bienenberg/CH. Für die Drucklegung wurde der Vortrag überarbeitet und um Anmerkungen erweitert.

² Arnold C. Snyder; Linda A. Huebert, Hecht, Profiles of Anabaptist women: Sixteenth-Century Reforming Pioneers, 4. Aufl. Waterloo, Ontario 1998, S. 6 (= Studies in wo-

nicht in aller Schärfe so gesehen, die täuferischen Lieder. Auch sie sind in einer von mündlichen Kommunikationsformen geprägten Kultur bedeutende Träger und Kommunikatoren täuferischer Lehre.³ Doch nicht nur das! Das Singen täuferischer Lieder dient auch der Identitätsstiftung des Einzelnen oder der jeweiligen täuferischen Bewegung. Auf welche Weise dies geschieht, soll an einigen Liedern des ersten Gesangbuchs der sogenannten ‚Schweizer Brüder‘ exemplarisch bedacht werden.

1. Musik und Gesang im Urteil der Zeitgenossen

Obwohl die Kultur des Liedes den Alltag des gemeinen Mannes und der gemeinen Frau wesentlich bestimmte, waren musikalische Darbietungen und Liedersingen umstritten. Insbesondere das Singen weltlicher Lieder stieß auf die Kritik gelehrter Theologen. Aber auch über die Verwendung von Musik und Gesang im Gottesdienst gab es unterschiedliche Stimmen. Positiv äußert sich Luther über Musik und das Singen geistlicher Lieder. In seiner Vorrede zum Wittenberger Gesangbuch von 1524 schreibt er: „Als geystliche lieder singen gut und Gott angenehme sey, acht ich, sey keinem Christen verborgen [...] Ja auch S. Paulus solchs 1 Cor. 14 eynsetzt und zu den Collossern gepeut, von hertzen dem Herrn singen geystliche lieder und Psalmen. Auff das da durch Gottes wort und christliche leere auff allerley weyse getrieben und geu(e)bt werden“.⁴ Luther schätzt den Gesang aber nicht nur, weil durch ihn das Evangelium ‚in Schwang gebracht‘, das heißt, allseits verbreitet wird.⁵ Musik als solche hat für Luther eine positive Wirkung. Sie hilft der betrübten Seele auf und erzieht den Menschen. Als Gabe und Geschenk Gottes „machet [sie; d.Verfrin] die Leut fro(e)lich / Man vergisset dabey alles zorns / vnkeuschheit und anderer laster“. Deshalb, so Luther, habe die Musik direkt neben der Theologie zu stehen. Diese Zuordnung entspricht nach Luther der Schrift. David und alle Heiligen hätten ihre gottseligen Gedanken „in Vers / Reim

men and religion. 3). Bezüglich der Forschungssituation und der neueren Literatur über die Lieder der Täufer vgl. Ursula Lieseberg, *Die Lieder des Peter Riedemann*, Frankfurt/M 1998, S. 18-24 (= Europäische Hochschulschriften; Reihe 1: 1233); ferner L' Ausz Bundt, *le Recueil de Cantiques des Täufer*, in: *Souvenance Anabaptiste* 17 (1998), S. 38.

³ Arnold C. Snyder, *History and Theology: An Introduction*, Kitchener, Ontario 1995, S. 107.

⁴ WA 35, S. 474, 2-11.

⁵ WA 35, S. 474, 12-17.

/ vnd Gesang“ gebracht.⁶ Ihre erzieherische Wirkung macht sie vor allem für die Jugendlichen wichtig: Anstelle von ‚Buhlliedern‘ und ‚fleischlichen Gesängen‘ lernten die Jugendlichen durch geistliche Lieder etwas heilsames. Affiziert durch die künstlerisch-musikalische Gestaltung, seien sie nun auch bereit den Inhalt der Lieder, die frohmachende Botschaft des Evangeliums anzunehmen.⁷ Entsprechend spricht sich Luther für die Nutzung geistlicher Lieder aus, und zwar sowohl im privaten Bereich, in der Familien- und Hausandacht oder zur persönlichen Erbauung, als auch im Gottesdienst.

Zwingli dagegen sieht in der die Sinne affizierenden Wirkung der Musik eine Gefahr, die von wahrer Gottesverehrung ablenkt und zu „ästhetischer Selbstgenügsamkeit“⁸ einlädt. Seine Skepsis basiert auf seinen aktuellen Erfahrungen mit der in seinen Augen entleerten und veräußerlichten Gottesdienst- und Frömmigkeitspraxis des geistlichen Standes. Priester, Mönche und Nonnen singen, weil sie ihre Frömmigkeit zur Schau stellen wollen, nicht aber aus wahrer Andacht oder Gottesverehrung. Gier ist ein weiterer Beweggrund: Mönche und Nonnen singen um irdischen Lohn. Dabei verstehen viele von ihnen nicht einmal den Inhalt ihres Gesangs, geschweige denn, daß die Zuhörer von diesem Gesang irgendeinen Nutzen haben. Da wahre Gottesverehrung und Andacht ohnehin nicht im - auch noch von Gesang und ‚Tempelgemurmel‘ – begleiteten Beisammensein vieler Menschen, sondern in der einsamen Abgeschlossenheit der eigenen Kammer entstehe, und darüber hinaus die Kosten für diese unnütze Praxis zu hoch seien, schlägt Zwingli vor, auf Kirchengesang ganz zu verzichten. Kol 3 lehre „nit das pru(e)len unnd murmlen in den templen, sunder er zeigt das war gsang an, das gott gevellig ist, das wir nit mit der stimm, als der Juden senger, sunder mit dem hertzen die lob und bryß gotes singend“.⁹ Dies geschehe aber, so Zwingli, „so wir mit einandren die psalmen und lob gottes, [...] underredind, einandren damit lerind und

⁶ Vgl. dazu auch die Zitate aus Luthers Tischreden bei Lothar Steiger, Zur Hermeneutik der Kantaten Johann Sebastian Bachs, aus: Steiger, Renate und Lothar (Hg.), *Sehet! Wir gehn hinauf gen Jerusalem: Johann Sebastian Bachs Kantaten auf den Sonntag Estomihi*, Göttingen 1992, S. 11-12 (= Veröffentlichungen zur Liturgie, Hymnologie und theologischen Kirchenmusikforschung. 24).

⁷ WA 35, S. 474, 18-475, 5.

⁸ Steiger, *Hermeneutik*, S. 12.

⁹ Z II, S. 349, 27-350, 6. Zwingli zieht auch eine alttestamentliche, Stelle Amos 5, 23, vgl. ZII, 352, 22 ff., heran, um Kirchengesang abzulehnen.

warnind. Darumb wäre min ernstlicher rat, das man anstatt des psalmen-murmels die psalmen läs und sy uffschlusse und sähe den schönen sinn des heligen geists, der darinnen lyt“.¹⁰ An die Stelle unverständlichen Priestergesangs oder klösterlichen Chordienstes tritt hier, dem humanistischen Bildungsideal folgend, die von Gemeindegliedern gegenseitige Belehrung und Diskussion über die Schrift. Auch wenn sich Zwingli nie grundsätzlich gegen gottesdienstlichen Gesang, beziehungsweise Gemeindegang ausgesprochen hat, seine kritische Haltung zeitigte dennoch Konsequenzen: „Chorherrenstellen am Großmünster in Zürich (die für den Gesang im Gottesdienst verantwortlich waren)“, wandelt Zwingli „in Professuren für biblische Wissenschaft“ um. Die Chorherren und ihre Nachfolger sollten ihre Zeit nicht mit „Lichter anzünden, Weihrauch, Opfern, Plappergebet, Vigilien, heulendem Gesang, Messenklang, glänzenden Kirchenbauten, Kappenzipfel der Theologen, Kutten und Farben der Mönche vertun“, sondern ihre Zeit und Kraft in den Dienst der Schriftauslegung stellen.¹¹ Die von ihm in Ablehnung des Meßformulars entworfenen Gottesdienste verzichten auf Gesang und Orgel, eine Förderung des Gemeindegangs durch Psalmlieder oder ähnliches läßt sich nicht feststellen.¹²

Konrad Grebel schließt sich der Haltung seines frühen Weggefährten und späteren Feindes an. Scharf kritisiert er Thomas Müntzer, daß er die Messe statt sie abzuschaffen ins Deutsche übersetzt und dabei auch „nüwe tütsche gsang uffgericht“ habe. Ein solches Vorgehen sei nicht berechtigt, denn das Neue Testament enthalte keine Lehre bezüglich des gottesdienstlichen Singens. Was die Schrift aber nicht anordne, sei – wie das Singen – zu verbieten. Paulus habe die Gelehrten der korinthischen Gemeinde getadelt, weil sie in der „gmein murmletend, glich alß ob sy sungind, wie die Juden und Itali ire ding prononcierend in gsangs wiß“. In Kol 3 und Epheser 5 fordere er zwar die gegenseitige Unterrichtung und Belehrung mit Psalmen und geistlichen Liedern. So man aber singen wolle, solle „man im hertzen singen und danksagen“. Christus und Paulus schließlich hätten befohlen, die frohe Botschaft predigend und nicht sin-

¹⁰ Z II, S. 350, 6-11.

¹¹ Walter J. Hollenweger, *Interkulturelle Theologie 1: Erfahrungen der Leibhaftigkeit*, München 1979, S. 306, in Aufnahme von Z II, S. 48,28-49,1.

¹² Ulrich Gähler, *Huldrych Zwingli: Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, München 1983, S. 99.

gend zu verkündigen. Gegen die Verdeutschung der Messe und ihrer Lieder spricht nach Grebel außerdem, daß diese Traditionen für die Gläubigen ohne Nutzen gewesen seien. Wer sie, wenn auch in deutscher Fassung wieder einführe, baue einen „usserlichen schinenden glauben“, das heißt einen Glauben auf, der ohne Kraft und Wirkung bleibt. Schließlich führt Grebel auch noch die menschliche Eitelkeit als weiteres Argument gegen das Singen gottesdienstlicher Lieder an: Der „übel singt hat ein verdruß, der eß wol kan ein hoffart“. Schriftprinzip, das Anknüpfen an falsche, keine Besserung herbeiführende und deshalb nutzlose christliche Tradition und menschliche Schwäche wie Eitelkeit und Hochmut, sprechen nach Grebel somit gegen die Übersetzung der Messe und gegen das Singen deutschsprachiger Lieder im Gottesdienst. Die Messe könne nicht mit deutschen Gesängen überwunden werden, sie müsse „mit dem wort und uffsatz Christi uß gerüttet werdend. [...] dann sy ist nit von Got gepflantzet“.¹³

Grebel's Auffassungen wirkten sich nicht normativ auf andere täuferische Richtungen und ihre Theologen aus. Balthasar Hubmaier beispielsweise spricht sich eindeutig für gottesdienstlichen Gesang aus, solange als er „jm geyst vnd von hertzen“, das heißt mit innerer Andacht geschehe, die Sänger und Sängerinnen die Lieder verstünden und sie der Auferbauung der Gemeinde beziehungsweise Kirche nützten.¹⁴ Auch Peter Riedemann äußert sich positiv über das Singen geistlicher Lieder. Doch tauchen auch hier gewisse Vorbehalte auf: Wo aus Lust am Singen gesungen wird, zum eigenen Wohlgefallen oder aus eitler Selbstdarstellung, wird aus dem geistlichen Lied, das Gott gefällt, ein weltliches, ein Gottes Willen nicht entsprechendes Lied. Rechtes, Gott wohlgefälliges Singen geschieht dort, wo der Mensch in wahrer Gottesfurcht und inspiriert durch den Geist Christi singt.¹⁵ Riedemann sieht wie Zwingli und Grebel die mit dem Sin-

¹³ Zu den Zitaten siehe QGT Schweiz 1: Zürich, S. 14-15.

¹⁴ Hubmaier, Schriften, S. 274: „Des singens und lesens halb in der Kirchen bin ich wol zefriden, aber nit wie mans bißher gebraucht, wann es jm gest vnd von hertzen zu(°)geet vnd mit verstand der wort vnd zu(°)erbauung der kirchen ...“.

¹⁵ Eine frühneuhochdeutsche Wiedergabe des Textes der zweiten Auflage der ‚Großen Rechenschaft‘ (1565) ist erschienen in Mittheilungen aus dem Antiquariate von S. Calvary & Co, Bd. 1, Berlin 1870, S. 342-343: „Darumb sagen wir, das geistliche lieder zu(°)singen gu(°)t, darzu(°) auch angeneh sy vor Gott, so sy rechter weise vnd art, das ist, mit rechtem auffmercken in der forcht Gottes vnd durch dz anregen des geist Christi gesungen werden. Denn darumb werden sy geistliche lieder genennet, das sie durch

gen verbundenen Gefahren, von rechter Gottesverehrung abgelenkt zu werden, er zieht aber andere Schlußfolgerungen aus dieser Erkenntnis. Anstatt das Singen völlig zu verwerfen, leitet er zum rechten, nämlich geistlichen, vom Geist Christi inspirierten Singen an, begründet dieses mit den einschlägig bekannten neutestamentlichen Bibelstellen und unterscheidet es von anderen Formen des Singens. Anders als Zwingli, Grebel und Hubmaier hat er dabei aber offenbar nicht so sehr den Priestergesang oder den klösterlichen Chordienst im Blick, sondern die weltlichen Gesänge, Gesänge, die der bloßen Unterhaltung dienten und von Zeitgenossen als ‚Buhllieder‘ bezeichnet wurden. Gegen diese, weniger gegen die Frömmigkeitspraxis der Priester, Mönche und Nonnen gilt es sich abgrenzen. Seine Ausführungen stehen im Zeichen einer asketischen Lebenshaltung, die aller Laszivität und jedem sich Sich-Gehen-Lassen eine Absage erteilt. Unterhaltsame und gesellige Aktivitäten wie das Feiern von Festen, auf denen getanzt und gesungen wird, auf denen Alkohol konsumiert wird, oder wie das Kartenspiel, das Zutrinken im Wirtshaus schließt Riedemann für seine Glaubensgeschwister aus.¹⁶

2. Zur Praxis des Singens in den frühen täuferischen Bewegungen

Grebel's Ablehnung des gottesdienstlichen Gesangs hat ihre Spuren hinterlassen. Die frühen Schweizer Täufer berichten nicht, daß sie während ihrer Zusammenkünfte gesungen hätten. Während der Zusammenkünfte

den geist gottes, oder durch sein anregen gestellet, herfür gebracht, vnd gemacht sein. Vnd das sy auch den menschen zur gotseligkeit reitzen, und bewegen. Derhalben wie sie durch das anregen, oder angeben des geists Christi gestellet vnd gemacht seind. So müssen sy auch durch des selben geists anregen gesungen werden, sol es anders rechter weist vnd art geschehen, vnd dem menschen nützlich sein. Wo aber das nit geschicht, vnd der mensch nur aus fleischlichen lust oder vmb des wolcklingens willen singet, oder was er solches dorann su(°)chet, der verkeret sy in fleischliche vnd weltliche vnd singet nit geistliche [...] Dergleichen auch, der es vmb des klangs willen gern höret [...] höret sy im bu(°)chstabisch vnd nit geistlich, darumb auch by jm one frucht [...] Weil er sein wort dz jm zum heil, vnd reitzung zu(°) gotseligkeit geben war, zum lust des fleisches föret [...] also wird es jm in schaden verkeret, vnd wiewol es an jm selber geistlich ist. So ist es doch dem selben menschen, ietzt nit mer ein geistlich, sond' ein weltlich lied. Der es aber geistlich singet, der trachtet vnd decket einem ietzlichen wort, dorinnen auff das fleissigst nach wie weit, vnd wohin es reiche, warumb es dohin gesetzet sey. Vnd wie es jm zur besserung diene“.

¹⁶ Calvary, S. 345-347.

sei aus der Bibel gelesen worden, sei gepredigt und getauft worden.¹⁷ Die sogenannte ‚Schweizer Ordnung‘ von 1527 fordert ausdrücklich, während der Zusammenkünfte die Psalmen zu lesen.¹⁸ Der Antiklerikalismus der frühen Schweizer Täufer scheint dazu geführt zu haben, daß man wie Zwingli in Ablehnung der Messe den gottesdienstlichen Gesang verwarf. Trotzdem scheinen die Schweizer Täufer nicht völlig auf das Singen von Liedern verzichtet zu haben. In seinem Brief an den Rat von Zürich vom 8. Oktober 1525 schreibt der Landvogt zu Grüningen über die Gefangenname eines Täufers: „Also setzt ich in uf minß knechtß roß unnd fu(e)rten der undervogt unnd ich in mit unß [...] Und lu(e)fend im so fil lüt nach, jung und alt nach, warlich wunderbarlich. Da fieng er an und sang uf dem roß“.¹⁹ Die Lieder von Felix Mantz, Jörg Blaurock oder Othmar Rots sprechen ebenfalls dafür, daß man – zumindest außerhalb der Zusammenkünfte – auch schon unter den frühen Schweizer Täufersang.²⁰ Allerdings bleiben die Belege insgesamt eher spärlich, so daß man davon auszugehen hat, daß der Gesang innerhalb des frühen Schweizer Täuferturns keine große Rolle spielte.

Anders verhält sich dies mit dem in der Nachfolge Hans Huts stehenden Täuferturn in Mittel- und Süddeutschland sowie in Österreich. Aus den Verhören der Thüringer Täufer geht hervor, daß man während der Zusammenkünfte Psalmen, Lobgesänge und ein vermutlich von Hans Hut stammendes Abendmahlslied sang.²¹ Die zahlreichen Lieder süddeutscher

¹⁷ QGT Schweiz I: Zürich, S. 95. 97. 99. 101.

¹⁸ Ernst Müller, Geschichte der bernischen Täufer, Frauenfeld 1895, S. 37-38; bes. S. 37. Zu ihrer Entstehung und Bezeichnung als ‚Schweizer Ordnung‘ vgl. Werner O. Packull, Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments during the Reformation, Baltimore, London 1995, S. 37-46. Im Anhang Packull, Hutterite Beginnings, S. 303-315, druckt Packull eine englische Übersetzung ab.

¹⁹ QGT Schweiz I: Zürich, S. 110. Ob Johannes Brötli wie Clasen, Anabaptism: A Social History, 1528–1618. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany, Anabaptism, Ithaca, London 1972, S. 343, behauptet, Zollikon mit einem fröhlichem Lied auf den Lippen verlassen hat, ist fraglich. Brötli schreibt an die Zollikoner Gemeinde, QGT Schweiz I: Zürich, S. 45, er habe Zollikon fröhlich verlassen, er habe nicht geweint, sondern gesungen. Das Singen ist hier wohl metaphorisch zu deuten. Brötli will damit seine fröhliche Stimmung zu Ausdruck bringen.

²⁰ Rudolf Wolkan, Die Lieder der Wiedertäufer, Berlin 1903, S. 8 f. 14. Zu dem aus dem Jahr 1532 stammenden Lied Othmar Rots vgl. QGT Schweiz II: Ostschweiz, S. 469-472.

²¹ Paul Wappler, Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526–1584, Jena 1913, S. 248. 357. 350 (= Beiträge zur neueren Geschichte Thüringens. 2).

Täufer wie Georg Wagners, Jörg Steinmetzers und Eucharius Binders, Johannes Leupold und Ludwig Hätzers oder der österreichischen Täufer Leonard Schiemer und Hans Schlaffer sprechen hier für eine Tradition des Liedersingens.²² Vereinzelt melden sich sogar Frauen als Liederdichterinnen zu Wort: So die beiden nordtiroler Täuferinnen Anna Mallerin und Ursula Ochsentreiberin, die in Hall im Inn ertränkt wurden oder aber die Marpeck Anhängerin Walpurga von Pappenheim.²³ Eine bedeutende Rolle für die Entstehung täuferischer – und zwar sowohl der hutte-rischen als auch späteren schweizerischen Liedkultur – spielen die 1529 nach Mähren ausgewanderten Anhänger Philipp Pleners. Auf sie geht die erste Sammlung täuferischer Lieder zurück, die von so unterschiedlichen Gruppierungen wie den Hutterern, den Schweizer Täufern und den Menoniten rezipiert wird.²⁴ Innerhalb der frühen mittel-, süddeutsch und österreichischen Täuferbewegungen gehört das Liedersingen zum Alltag täuferischer Existenz. Die aus den genannten Gebieten nach Mähren geflüchteten Täufer haben, gestützt durch Hubmaiers und Riedemanns positive Beurteilung geistlicher Lieder, weiter an dieser Tradition festgehalten.

Leider sind unsere Kenntnisse über die konkrete Praxis des Liedersingens begrenzt: Wurden Lieder beispielsweise auf Missionsreisen gesungen, um Mitmenschen auf sich aufmerksam zu machen? Oder – wie heute noch bei den Hutterern – auch während der eher informellen Zusammen-

²² Wolkan, Lieder der Wiedertäufer, S. 10-13.

²³ Vgl. Wolkan, Lieder der Wiedertäufer, S. 15 f. Das Lied von Walpurga von Pappenheim ist in den Ausbund von 1583 eingegangen, vgl. Ausbund, fol. 351-353. Der Ausbund enthält daneben einige Lieder über zeitgenössische weibliche Märtyrerinnen vgl. fol. 61-68. 96-101. 135-138. Eine dieser Frauen wird als ‚Lehrerin‘ der Täufer bezeichnet, vgl. fol. 62. Zur Rolle der Frau in der hutterischen Liederdichtung vgl. Hecht, Women in Hutterite Song Book, aus: Snyder; Hecht, Profiles of Anabaptist Women, S. 222-243. Sämtliche hutterische Lieder, so Hecht, Women, S. 225, seien von Männern gedichtet wurden, Lieder von Frauen fehlen hier ganz, Märtyrerlieder über Frauen nennen mit einer Ausnahme nicht die Namen der hingerichteten Täuferinnen. Stark vertreten sind demgegenüber biblische Frauengestalten, die den Täuferinnen als positives, so Susanna oder negatives, so beispielsweise Loths Frau, vorgestellt wurden. Zum Ausbund siehe weiter unten, S. 10 f.

²⁴ Siehe dazu weiter unten, S. 10 ff.

künfte der Gemeindeglieder?²⁵ Vielleicht sogar während der Arbeit? Maßgeblich dürften die Umstände gewesen sein: Für die in Mähren relativ gesichert und in größeren Gemeinschaften lebenden Täufer boten sich mit Sicherheit andere Möglichkeiten des gemeinsamen Singens als für die kleinen Taufergemeinschaften in den Gebieten des Reiches, die ständig mit ihrer Auflösung und Verfolgung zu rechnen hatten.

Viele, wenn nicht gar die meisten Lieder entstehen erst im Kontext unmittelbarer Verfolgung, im Kontext von Gefängnis, Vertreibung und Hinrichtung:²⁶ Eine frühe österreichische Quelle berichtet, der Gefangene Kunz Viechtner verharre immer noch in seinem täuferischen Irrtum, was man daran erkennen könne, daß er „*deutsche* Lieder laut gesungen, als man mit dem Kreuz gingen“, also Priester oder Mönche Bittgänge mit vorgehaltenem Kreuz – und lateinischen Gesängen? – abgehalten haben.²⁷ Das Singen deutscher Lieder erweist sich hier als Ausdruck des Widerstandes gegen eine traditionelle, vom verhaßten geistlichen Stand praktizierte Frömmigkeit, der man nichts mehr abgewinnen kann, der man vielmehr die eigenen, wahrhaft geistlichen Lieder, die eigene rechte Frömmigkeit entgegenschreiben muß.²⁸ Freudig singend machen sich die 1535 aus Auspitz vertriebenen Philippischen Brüder auf den Weg.²⁹ Laut Psalmen und Loblieder singend verlassen die 1539 ausgewiesenen Heilbronner Täufer die Stadt. Ausweisung, Vertreibung: Singen ist Zeichen des Protestes. Singen ist aber noch mehr, Singen ist auch öffentliche Kundgabe dieser Vertreibung und Werbung für die eigene Sache, Appell an die Zeitgenossen, sich von einer Welt, die die Unschuldigen verurteilt, ab-

²⁵ Linda A. Huebert Hecht, *Women in the Hutterite Song Book*, aus: Arnold C. Snyder; Linda A. Huebert Hecht, *Profiles of Anabaptist women: Sixteenth-Century Reforming Pioneers*, 4. Aufl. Waterloo, Ontario 1998, S. 224-225.

²⁶ Hier findet sich ein, wenn nicht gar der ‚Hauptsitz‘ ihrer Entstehung. Dies gilt insbesondere von den Liedern Peter Riedemanns. Die meisten seiner Lieder stammen aus der Gmundener beziehungsweise Hessener Gefangenschaft. Dabei hat Riedemann seine Traktate, die ‚Gmundener Rechenschaft‘ und die sogenannte ‚Große Rechenschaft‘ als Grundlage für die Lieder genutzt. Zum Teil finden sich hier bis ins wortwörtliche reichende Übereinstimmungen. Zum Ganzen vgl. Lieseberg, Riedemann, S. 39-99. 41. 72.

²⁷ Vgl. QGT 14: Österreich 3, S. 51, 25 u. 59.

²⁸ Deutlich tritt dies auch in den Briefen Jeronimus Käls hervor, s. weiter unten, S. 134-135; s. a. S. 136.

²⁹ Packull, *Hutterite Beginnings*, S. 89.

und sich den Täufern zuzuwenden.³⁰ Gerade letzteres ist nicht zu unterschätzen: Viele Täufer wurden von ihren Zeitgenossen wegen ihrer Tugendhaftigkeit geschätzt, an vielen Orten gab es mehr oder weniger heimliche Sympathisanten, zum Teil wurden auch unbescholtene Bürger und hoch angesehene Ratsmitglieder davon erfaßt.³¹ Die Standhaftigkeit der Täufer und Täuferinnen, ihr Eintreten für ihren Glauben beeindruckte die Zeitgenossen. Manch' einer oder eine, der oder die der Hinrichtung eines Täufers beigewohnt hatte, schloß sich kurze Zeit danach den Täufern an. Auch die Vertreibung eigentlich als besonders tugendhaft geltender Bürger, ließ Zweifel an den Maßnahmen der Obrigkeit aufkommen und öffnete für die täuferische Botschaft.³² Für manche Obrigkeit war dies keine einfache Situation, zumals auch deshalb nicht, weil sich einige Obrigkeiten selbst mit der Durchführung der königlichen Mandate gegen die Täufer schwer taten.³³ Die älteste Chronik der hutterischen Brüder berichtet, daß die Gegner der Täufer zutiefst dadurch verunsichert wurden, daß ihre Opfer auf dem Weg zur Hinrichtung Lieder anstimmten und fröhlich in den Tod gingen.³⁴ Manches Mal sei es vorgekommen, daß die Gefangenen so fröhlich sangen, „that their enemies outside the prison became much more fearful than the prisoners inside“.³⁵ Die Chronik erklärt dies

³⁰ Nach Angaben der Ältesten Chronik, vgl. Adolf Mais, Der Überfall von Steinabrunn im Jahre 1539 (Beitrag zur Kenntnis der Wiedertäuferverfolgungen in Niederösterreich und ihrer Quellen), aus: K. Lechner, Festschrift zum hundertjährigen Bestand des Vereins für Landeskunde von Niederösterreich und Wien I, Wien 1964, S. 307, sollen die Bewacher der 1539 in Steinabrunn gefangenen Täufer, die auf den Weg nach Triest geschickt wurden, um dort in die Galeeren als Arbeitssklaven eingeschifft zu werden, die Täufer aufgefordert haben „sie solten für Stat vnd Märckt nit so stillschweigend fürüberziehen, sonder iren Glauben im Gsang bekennen vnd sunst auskündigen“.

³¹ Packull, Hutterite Beginnings, S. 161 f., 185, hat dies für Tirol herausgearbeitet.

³² In der frühen Zeit der täuferischen Bewegungen war es um diese Tugendhaftigkeit nun nicht immer zum Besten bestellt. Täufer störten Predigten oder beschimpften die Priester. Allerdings scheint dieses Handeln bis auf die Betroffenen kaum jemand gestört zu haben. Vielmehr stießen die frühen Täufer mit ihrem Handeln auf das Wohlwollen ihrer Zeitgenossen. Zu diesen Phänomenen vgl. Hans-Jürgen Goertz, Antiklerikalismus und Reformation. Sozialgeschichtliche Untersuchungen, Göttingen 1995, S. 104 f; ferner Packull, Hutterite Beginnings, S. 171-181.

³³ Vgl. so zum Beispiel Landgraf Philipp von Hessen, in dessen Territorien kein einziger Täufer hingerichtet wurde.

³⁴ The Hutterian Brethren (Hg.), The Chronicle of the Hutterian Brethren, Vol. I, Rifton, New York, 1987, S. 223.

³⁵ Chronicle I, S. 74. Natürlich berichtet die älteste Chronik nicht neutral über diese Ereignisse, sondern nimmt Partei für die Hutterer. Auch wenn die Chronik hier bezüglich

mit dem Wissen der Peiniger um die Unschuldigkeit ihrer Opfer. Jedoch dürfte diese Angst auf Seiten der Gegner auch mit dem Inhalt der Täuferlieder zu tun gehabt haben: Viele Lieder prophezeien den Verfolgern der Täufer ewige Verdammnis und malen sie mit Hilfe der Johannesapokalypse plastisch aus.³⁶ Daß sich manch' ein Richter, Gefängniswärter und Henker angesichts solcher Szenarien Sorgen um sein ewiges Leben machte, ist nicht unwahrscheinlich.

Auf Seiten der verfolgten Täufer diente dieses Singen im Gefängnis oder auf dem Weg zur Hinrichtung aber auch dem gegenseitigen Trost und der Vergewisserung eigener Standhaftigkeit und Treue zu Gott. Immer wieder stellen die Lieder heraus, daß auf das irdische Leiden in Kürze ewige Freuden folgen werde: Darum „O Welt merck eben / lieber hie leid / ein kleine zeyt / wirt dir Gott sein Reich geben.“³⁷ Die Briefe, die Jeronimus Käls an seine im Wiener Gefängnis von ihm getrennt einsitzenden Mitgefangenen Michael Seifensieder und Hans Oberecker schrieb,³⁸

der Furcht der Gegner übertreiben mag, einen Funken Wahrheit dürfte diese Notiz enthalten.

³⁶ Wie es denen ergeht, die sich nicht den Täufern anschließen beziehungsweise rückfällig werden, das heißt, das ‚Malzeichen des Tieres annehmen und den Menschen gehorchen‘ beschreibt Etliche schöne Geseng, S. 73: „Sonder nur leid vnd grosse klag / die da wirt treffen an dem tag / daß sie haben angnommen / deß Thiers malzeychen in der zeyt / darzu vollbracht alle bößheit / werden sie da jr zungen / vor grossem schmerztem essen thon / also zeygt vns Johannes an / der Tod von jn wirt weichen / ob sie jn schon begeren breit / ku(e)ndens nit sterben in der zeyt / mu(e)ssens inns feuwrig Teiche“. Von der Rache an den Verfolgern vgl. a. a. O., S. 84: „Deren wil ich gedencken / die euch beleidigt hon / wil jn dafu(e)r eyschencken / einen zwifachen lohn [...] In abgründt wil ich senden / all die mit dem Sathan / die euch von mir wolten wenden / vnd hand euch leyds gethan / Dieselben werden haben / groß quel und hertenleid / all hie von disem tage / ja biß in ewigkeit“. Ähnlich auch a. a. O., S. 58: „Da ist jr plag / auff einen tag / gar schnell vber sie kommen / qual / pein vnd tod / sie trffen hat / in schmerztem essen jr Zungen / all da sie Gott geschlachtet hat / zur speiß den Vo(e)geln gmeine / an jenen tag / facht an jr klag der Gottlosen in peine“.

³⁷ Etliche scho(e)ne Geseng, fol. 47. 33. 35 (nicht allein der Glaube sondern auch das Leiden und Sterben um des Wortes Gottes willen sei den Gläubigen gegeben, wer mit Christus leidet wird mit ihm ewige Freude haben); fol. 48 (Verkürzung der Trübsal, damit die Auserwählten selig werden) fol. 9 (Sterben und Tod als Garant für das ewige Leben).

³⁸ Jeronimus Käls, erster Schulmeister der Hutterer, gehörte zu den wenigen ersten Hutterern, die über eine universitäre Bildung verfügten. Im Januar 1536 wurde er auf seinem Weg von Mähren nach Tirol zusammen mit den beiden anderen, Hans Oberecker, einem Zimmermann, und Michael Seifensieder, einem Studenten, gefangen genom-

bestätigen dies: Gegen die Gerüchte, seine Glaubensbrüder seien vom täuferischen Glauben abgefallen und den Spott der Aufseher, die Gefangenen versuchten durch ihre Singerei lediglich ihre Angst zu vertreiben, lobt Käls: „Ich frey mich von gantzem Hertzen, wenn ich euch im Herren singen höre, sonnderlich, dich mein lieber Brueder Michael. Wenn du zu der Nacht sungest, so verstee ich schier alle Wort, wenn ich eben aufloß vnnd du gar bey dem Fenster sitztest. Ich bit dich, mein holdseeliger lieber Brueder, weckh mich Schleffriger öffter auf mit deinem Gsannng inn dem Herren Christo Jesu“³⁹ [...] „Weiter, o du mein hertzlieber Prueder, ich lig nit, wan ich dich hör singen. Ja, auch spricht dem lieber Prueder Hänssel also. Es lacht mir mein Hertz, wen ich dein guetten Gruess vnd Wunsch hör, vnd deinen hertzlichen Trost. Ja, ich pit dich treulich, mein Brueder Michael, weckh mich offft mit deiner Stimmb“⁴⁰ In einem anderen Brief an seinen Mitgefangenen Bruder Hans schreibt er: „Nämlich vnsers lieben Brueder Michels halben. Ich hab ein grosse Freid seinenthalben, die ich nit sagen kann. Vnd wan ich ihn hör singen, sonderlich wan er mir den Grueß des Herren einpeutt, so springt mir mein gantz Herz vor Freiden, wie Johannes in dem Bauch der Elisabeth. Das gibt mir ein Zaichen, das er den Herren Jesum Christum in seinem Hertzen tragt“⁴¹ Auch Käls Briefe deuten auf die mit dem Singen verbundene Protesthaltung hin. Seine Glaubensbrüder ermuntert Käls zum Singen, „sonnderlich, dieweil es dem Sathan so wee thuet, [...], dieweil sie mainen, sie haben vns das Reden gspeert, das wir nit aneinander sollen trösten, so last vns schreien, das vnns der Halß kracht“⁴². Wenn die ‚Gotteslästerer‘, gemeint sind wohl die zur Belehrung herbeigeschickten Mönche und Priester, „anheben zu lestern und zue schwätzen, so heb ich an zu tichten wie ein Taub, damit ich die gottlosen Wort nit hör. Der Herr lern euch sein Gesang singen“⁴³ Der

men. Im März 1536 wurden sie hingerichtet. Zu ihnen und ihrem Schicksal, vgl. Packull, Hutterite Beginnings, S. 258-268.

³⁹ Adolf Mais, Gefängnis und Tod der in Wien hingerichteten Wiedertäufer in ihren Briefen und Liedern, in: Jahrbuch des Vereins für die Geschichte der Stadt Wien 19/20 (1963/64), S. 114.

⁴⁰ Mais, Wiedertäufer, S. 122.

⁴¹ Mais, Wiedertäufer, S. 125 f.

⁴² Die geht aus einem anderen Brief hervor. In ihm fordert Käls dazu auf, sich nicht vom Singen abhalten zu lassen und schreibt, Mais, Wiedertäufer, S. 122 f. „Sie haben mir woll etlich Mall verpotten. Sonderlich als den Götzen hereinschlaipffen, da schrey ich heraus zu den Pfaffen, wie lang er Gott mit seinem Pägschier wolt lestern“.

⁴³ Mais, Wiedertäufer, S. 114.

Haß auf die Verfolger stiftet hier an, nicht nur Lieder zu singen, sondern sogar zu dichten. Man will die Worte und Gesänge der Gegner nicht mehr hören, setzt an ihre Stelle eigene Worte und Gesänge. Worte und Gesänge, die in einer Situation äußerster Gefährdung Identität erinnern und bewahren.

Eine wichtige Rolle spielen die im Gefängnis gedichteten und gesungenen Lieder auch für die Hinterbliebenen und zwar sowohl für die Gemeinde als auch für die Familie, vor allem aber für die zurückbleibende Ehefrau: Als tröstendes Abschiedsgeschenk schickt Jeronimus Käls ein Lied an seine Ehefrau Treindl. Sie möge dieses Lied zur Erinnerung an ihn singen.⁴⁴ Als Zeichen seiner besonderen Wertschätzung und Liebe sendet er ein weiteres Lied an eine andere Frau, Justina N., die mit ihm zusammen in der Erziehung der hutterischen Kinder tätig gewesen war.⁴⁵ Auch der 1540 in Hessen einsitzende Peter Riedemann schickt, wenn auch schweren Herzens, sein ‚Gesangbüchlein‘ als Abschiedsgeschenk an seine Frau weiter.⁴⁶ Als erste Rezipienten und Kommunikatoren treten hier die sonst eher im Hintergrund stehenden Frauen in den Blick: Leonard Sailer soll Jeronimus Käls Frau eine Melodie lehren, damit sie das ihr zugeschickte Lied auch singen könne.⁴⁷ Peter Riedemann bittet seine Frau, das Gesangbuch an eine andere Frau weiterzugeben, falls sie selbst nichts damit anfangen könne.⁴⁸

3. Das erste Gesangbuch der ‚Schweizer Brüder‘

Einige der frühen Täuferlieder wurden als Flugblätter publiziert. Die zunehmende und besonders heftige Verfolgung in den Jahren 1529–1532 zwingt jedoch dazu, die Lieder nur noch handschriftlich und natürlich auch mündlich zu tradieren.⁴⁹ Mit der Zeit entstehen erste Sammlungen

⁴⁴ Mais, Wiedertäufer, S. 127.

⁴⁵ Mais, Wiedertäufer, S. 100: „Mein liebe Schwester, wir deine drew Brueder schickhen dir hie ein Lobgesang, in vnserm Glawben gesungen. Wir hetten dir gern etwas anders geschickht zw ainem Zaichen vnserer Lieb gegen dir. Wir schickhen dir, was wir vermugen, vnsern gantzen Reichtumb vnd vnser gantzes Hertz“.

⁴⁶ Hutterische Episteln I, S. 237.

⁴⁷ Mais, Wiedertäufer, S. 127.

⁴⁸ Hutterische Episteln I, S. 237.

⁴⁹ Einzelblattdrucke gibt es von Binder, Schiemer, Schlaffer und Hubmaier, vgl. Wolkan, Lieder der Wiedertäufer, S. 10–12; zu diesem Sachverhalt allgemein auch Clasen, Anabaptism, S. 344–345.

von Liedern. Zu den ältesten dieser Sammlungen gehört die der 1535 in Passau gefangen gesetzten Täufer, das sogenannte ‚erste Gesangbuch der Schweizer Brüder‘.⁵⁰ Diese Sammlung, die 1564 unter dem Titel „Etliche scho(e)ne Christliche Geseng / wie sie in der Gefengnknüß zu Passaw im Schloß von den Schweitzer Bru(e)dern durch Gottes gnad geticht vnd gesungen worden“ im Druck erschien, ist in doppelter Hinsicht interessant. Zum einen, weil sie einen lebendigen Eindruck gelebter Frömmigkeit und Theologie dieser im Passauer Schloß gefangenen Täufer vermittelt, zum anderen, weil viele Lieder dieser Sammlung sowohl von den Hutterern, als auch von den Mennoniten als auch von den Schweizer Täufern rezipiert und in eigenen Liederbüchern weiter tradiert wurden.⁵¹ Wir haben hier gewissermaßen einen Grundbestand von Liedern und damit auch von Frömmigkeit und Theologie vorliegen, der von so unterschiedlichen Täuferbewegungen wie Mennoniten, Hutterern und Schweizer Brüdern geteilt wurde. Enge Berührungen lassen sich dabei zwischen dem Gesangbuch der Schweizer Täufer von 1583, dem „Ausbund Etlicher scho(e)ner Christlicher Geseng“⁵² und dem oben genannten Liederbuch feststellen.

⁵⁰ Packull, Hutterite Beginnings, S. 89.

⁵¹ Wolkan, Lieder der Wiedertäufer, S. 42-43. Wolkan kannte die Ausgabe von 1564 noch nicht.

⁵² Ausbund Etlicher scho(e)ner Christlicher Geseng / wie die in der Gefengnuß zu Passaw ... o. O. 1583. Petrus Dathenus, Vorsitzender des Frankenthaler Gesprächs, erwähnt schon 1571, vgl. Bender, Art. Hymnology, S. 870, eine Liedersammlung mit einem ähnlichen Titel, nämlich „ein geistliches Liederbuch, der Ausbund“. Bender, ebd., vermutet es könne sich dabei um eine frühe, noch nicht bekannte Ausgabe des Ausbund von 1583 handeln. Möglicherweise hätten die Schweizer Täufer das Passauer Gesangbuch von 1564 als Ausbund bezeichnet. Meines Erachtens handelt es sich bei dem von Dathenus erwähnten Gesangbuch um ein drittes Gesangbuch, das einen ähnlichen Titel wie der Ausbund von 1583 trägt. Es handelt sich hierbei um das Buch „Ein außbunt / Scho(e)ner geistlicher Lieder, auß dem Alten vnd Newen Testament Testament ...“ Leider enthält diese aus der Bibliotheca Palatina stammende, heute in der Bibliothek des Vatikans unter der Sign. V 954 (ted. 1538) verzeichnete Ausgabe keine Angaben zum Druckort oder Datum. Der Fundort, nämlich die Bibliotheca Palatina könnte darauf hindeuten, daß dies Ausgabe schon früh in der Pfalz verbreitet war und so auch die Beteiligten des Frankenthaler Gesprächs von ihr wußten. Das Gesangbuch ist kaum als täuferisches Gesangbuch zu erkennen, da es keine Märtyrerlieder enthält und sich seine Polemik als ‚typiquement lutherienne‘, vgl. Claude Baecher, L’Ausbund ou Chants des Prisons, in: Mennonitica Helvetica 15/16 (1992/93), S. 172, Anm. 3, erweist. Dennoch handelt es sich um ein frühes täuferisches – und zwar mennonitisches – Gesangbuch. Die Vorrede entspricht zum Teil wortwörtlich der ins Deutsche übersetzten Vorrede der ‚Veelderhande Liedekens‘, die auch in die Ausgabe des

Bis auf zwei Lieder ist das Liederbuch der Passauer Gefangenen komplett in den Ausbund von 1583 eingegangen.⁵³ Der Ausbund von 1583 stellt eine im wesentlichen um Märtyrerlieder⁵⁴ erweiterte Sammlung des Liederbuches der Passauer Gefangenen dar. Aus diesem Grund wird die Sammlung der Passauer Täufer oftmals auch als Erstauflage des Ausbund oder aber als ‚erstes Gesangbuch der Schweizer Täufer‘⁵⁵ bezeichnet. In gewisser Weise ist dies aber problematisch, denn bei den Liederdichtern, sofern sich ihre Identität überhaupt erschließen läßt, handelt es sich nicht um Täufer Schweizer Herkunft, sondern um ehemalige Anhänger Philipp Pleners, die sogenannten Philippischen Brüder. Die Verfolgungswelle in Mähren im Jahr 1535 hatte diese Täufer veranlaßt, wieder in ihre ehemaligen Herkunftsgebiete in Süddeutschland, genauer nach Baden-Württemberg (Heidelberger Gegend, Rheinebene, Heilbronner, Stuttgarter und Esslinger Gegend) zurückzukehren. Auf ihrer Durchreise durch Passau wurden sie dabei gefangen genommen. Einige von ihnen blieben mehrere Jahre eingekerkert, einige starben im Gefängnis, anderen gelang die Flucht beziehungsweise sie wurden wahrscheinlich sogar freigelassen.⁵⁶ Da Philipp Plener in seinen ersten Jahren unter dem Einfluß der Schweizer Täufer gestanden und auf seinem Weg durch Süddeutschland entsprechende Lehren verbreitet hatte, war es für die wieder freigekommenen Philipper ein leichtes, sich den in Süddeutschland, insbesondere in der Esslinger Gegend verbliebenen Täufer Schweizer Prägung anzuschließen.

‚Schönen Gesangbüchleins‘, vgl. Wolkan, Lieder der Wiedertäufer, S. 90. 96, einging. Darüber hinaus enthält dieses Liederbuch, zumindest den Titeln nach, zahlreiche Lieder aus dem ‚Schönen Gesangbüchlein‘. Weitere Nachforschungen, insbesondere ein Vergleich mit der bisher als frühesten bekannten Ausgabe des ‚Schönen Gesangbüchlein‘ (Stadtbibliothek Trier, Sign. Z I 23; 8°), wären hier notwendig. Möglicherweise handelt es sich hierbei ja um die Erstausgabe des ‚Schönen Gesangbüchleins‘. Wolkan, Lieder der Wiedertäufer, S. 118, Anm. 1, wußte zwar von der Existenz dieses Liederbuches, hat es aber nicht eingesehen. Zum Ausbund vgl. außerdem John H. Yoder, *Four Hundred Years with the Ausbund*, Scottdale 1964.

⁵³ So auch Packull, *Hutterite Beginnings*, S. 89. Das eine Lied ‚Wir schreien zu dir Herre Gott‘, fol. 28-29, thematisiert die Vertreibung aus Mähren und die Praxis der Gütergemeinschaft. Das andere Lied ‚Freut euch ihr Christen alle‘, fol. 83-85, spricht ebenfalls die Verfolgung an und verheißt ewige Freude angesichts kurzer irdischer Qual.

⁵⁴ Der Ausbund fügt dabei Lieder sowohl von Märtyrern wie Schiemer, Schlaffer, Blaurock als auch Lieder über Märtyrer oder Märtyrerinnen wie die über das Martyrium der beiden Schwestern von Beckum, vgl. a. a. O., fol. 83-96, bei.

⁵⁵ Bender, Art. Hymnology, in: ME II, S.870; ferner Packull, *Hutterite Beginnings*, S. 89.

⁵⁶ Packull, *Hutterite Beginnings*, S. 91.

Einer der Vorsteher der Esslinger Gemeinde war ein gewisser Jörg Scherer. Bis 1559 leitete er das Geschick der Gemeinde. Ein Jörg von Ingersheim und ein gewisser Hans Schmid aber sollen zu den Mitautoren des Passauer Liederbuches gehört haben. Sollte also Jörg von Ingersheim mit Jörg Scherer identisch gewesen sein, dann hätte man hier eine Verbindung zu der Gruppe, die wahrscheinlich das Gesangbuch der Passauer Gefangenen finanziell ermöglichte oder aber gebrauchte. Es handelt sich hierbei um eine süddeutsche, aber wohl unter dem Einfluß der Schweizer Täufer stehenden Täufergruppe. Auch zwei anderen Autoren, nämlich Michael Schneider (Yetelhauser), der von Philipp Plener selbst noch als Vorsteher einer der nach Süddeutschland zurückkehrenden Gruppen eingesetzt worden war, und seinem Assistenten Hans Beck oder Peck (Pfeifer) gelang es, aus der Gefangenschaft freizukommen. Da ihre Lieder schon in der Sammlung von 1564 enthalten sind, werden sie sich vermutlich ebenfalls den Täufern Schweizer Prägung angeschlossen haben. Da Michael Schneider darüber hinaus aus Weil am Rhein in der Nähe Basels stammte, gab es hier möglicherweise auch konkrete Verbindungen zu den Täufern Schweizer Herkunft. Obwohl ursprünglich philippischen Ursprungs, könnten so die Lieder der Passauer Gefangenen über Mähren und das Rheinland in den Besitz der Schweizer Täufer gelangt sein.⁵⁷ Die Vorrede des 1564 gedruckten Gesangbuches weist darauf hin, daß es sich bei dem Liederbuch nicht um ein Schweizer Liederbuch im strengen Sinn handelt. Sie bezeichnet die Liederdichter als „dise Bru(e)der (so man die Schweitzer nennet)“, ⁵⁸ hat also noch im Bewußtsein, daß es sich hierbei um eine Gruppe von Täufern handelt, die man – aufgrund ihrer Glaubensüberzeugungen – nur als solche bezeichnet.⁵⁹ Genau dies aber, deutet darauf hin, daß die Sammlung und Herausgabe dieser Lieder vermutlich gerade nicht durch „Schweizer Täufer“ erfolgt ist. Denn dann hätte es wohl eher heißen müssen „von uns Schweizer Brüdern“. Dafür spricht auch, daß ein Lied, das die Gütergemeinschaft in Mähren preist, nicht in den

⁵⁷ Zum Ganzen vgl. Packull, Hutterite Beginnings, S. 89-95.

⁵⁸ Etliche scho(e)ne Geseng, fol. A4.

⁵⁹ Eingeführt wurde diese Bezeichnung Ende der 30er Jahre durch die Hutterer, um sich polemisch gegen Gruppen abzugrenzen, die sich ihren Glaubensüberzeugungen, vor allem der Praxis der Gütergemeinschaft nicht anschließen wollten. Vgl. dazu Packull, Hutterite Beginnings, S. 287-289.

Ausbund von 1583 eingegangen ist.⁶⁰ Berücksichtigt man nun auch noch, daß die Bezeichnung ‚Schweizer Brüder‘ Ende der 30er Jahre von den Hutterern eingeführt wurde, um sich polemisch gegen solche Gruppen (vor allem die Philipper) abzugrenzen, die sich ihren Glaubensüberzeugungen, insbesondere aber der hutterischen Praxis der Gütergemeinschaft nicht anschließen wollten, dann spricht einiges dafür, daß die Sammlung und Herausgabe dieses Liederbuches in Mähren geschah und zwar durch eine Gruppe, die die Bezeichnung ‚Schweizer Täufer‘ zwar kannte, dem Schweizer Täuferum auch nahestand, aber diese Bezeichnung intern nicht für die Kennzeichnung der eigenen Gruppe verwendete. Friedmann und mit ihm neuerdings Packull vermuten, daß dies die Gruppe um Hans Fuhrmann gewesen sein könnte. Hans Fuhrmann gehörte zu den in Passau eingekerkerten Täufern, wurde aber nach 9 Jahren durch den Fürsten von Jämnitz aus dem Passauer Gefängnis freigekauft und kehrte nach Mähren zurück. Vielleicht war er es ja, der die Lieder der Passauer Täufer mit nach Mähren nahm. Dann wären aber die Lieder des ‚ersten Schweizer Gesangbuches‘ zuerst in Mähren gesungen und gesammelt worden und von dort weiter ins Rheinland und in die Schweiz verbreitet worden.⁶¹ Es ist ein Erbe der unter dem Einfluß der Schweizer Täufer stehenden Philippischen Brüder, die zu Beginn der 40er Jahre als eigenständige Gruppierung von der Bildfläche der Geschichte verschwanden, indem sie im Schweizer Täuferum aufgingen. Hier wäre auch die Brücke, die erklärt, wie es dazu kommen konnte, daß die Schweizer Täufer, die in ihrer Anfangszeit dem Gesang skeptisch gegenüberstanden, plötzlich selbst im Besitz von Liederbüchern sind. Vermutlich haben die Philipper diese Tradition des Liedersingens mit in das Schweizer Täuferum eingebracht.⁶²

Wie gesagt, diese erste Sammlung der Lieder sogenannter ‚Schweizer Brüder‘ besteht zum großen Teil aus Liedern der in Passau 1535 eingekerkerten Gefangenen. Inwieweit diese Lieder von diesen Personen erst im Gefängnis gedichtet wurden oder aber schon mitgebracht und dort nur gesungen wurden, läßt sich nur schwer ausmachen. Nicht alle Lieder ent-

⁶⁰ So auch John Oyer, Michael Schneider: Anabaptist Leader, Hymnist, Recanter, in: MQR 65 (1991), S. 278, n. 62.

⁶¹ Packull, Hutterite Beginnings, S. 97-98.

⁶² Auf diese Frage hat mich Dr. Hans-Peter Jecker hingewiesen.

halten konkrete Hinweise auf die Passauer Gefängnissituation.⁶³ Welche Lieder enthält nun aber dieses Gesangbuch und wodurch gewinnt es seinen besonderen Charakter? Zunächst einmal ist zu sagen, daß wir hier ganz unterschiedliche Lieder finden: Aufgrund der Gefängnissituation stehen natürlich Klage- und Bittlieder⁶⁴ im Vordergrund, daneben gibt es aber auch missionarisch ausgerichtete Lieder⁶⁵, die die Außenwelt auffordern von dem bisherigen sündhaftem Leben abzustehen und sich den Täufern zuzuwenden, sowie ‚dogmatische‘ Lieder wie beispielsweise ein Lied, das das Wesen der Trinität besingt,⁶⁶ ein Vater-Unser Lied,⁶⁷ Lieder über die christliche Liebe,⁶⁸ einige Lieder thematisieren das Verhältnis von Gesetz von Evangelium,⁶⁹ Taufe, Abendmahl, ‚reine Gemeinde‘ und die Frage der Gemeindezucht.⁷⁰ An diesem Punkt unterscheidet sich das erste Schweizer Gesangbuch nicht von anderen täuferischen Liederbüchern. Die wichtigsten täuferischen Lehren und Anschauungen werden hier zusammengestellt und für den alltäglichen Gebrauch zugänglich gemacht. Man könnte vielleicht sagen, daß ein solches Gesangbuch katechetische Schriften und Bekenntnisschriften ersetzt beziehungsweise ergänzt.

Dennoch lassen sich einige markante Unterschiede zu späteren Liederbüchern ausmachen: Zum einen legt das erste Schweizer Gesangbuch, und dies entspricht der Hochschätzung der Psalmen im Bereich der süddeutschen Täuferbewegungen, einen großen Wert auf Psalmlieder,⁷¹ zum anderen, und dies unterscheidet es vom Ausbund von 1583, enthält diese erste Liedersammlung keine Märtyrerlieder, die über das Schicksal einzelner Täufer und Täuferinnen erzählen, also keine historischen Lieder oder Zeitungslieder. Dies hängt natürlich damit zusammen, daß die vorstehende Sammlung eine Sammlung der Passauer Gefangenen ist und man deshalb Lieder anderer Autoren nicht aufgenommen hat. Dennoch

⁶³ Dazu gehört aber beispielsweise das Lied ‚Mit Freuden wo(e)lln wir singen‘, Etliche geseng, fol. 39-41, über dessen einzelne Strophen die Initialen der Liederdichter angegeben sind.

⁶⁴ So beispielsweise Etliche scho(e)ne Geseng, fol. 82-83.

⁶⁵ Etliche scho(e)ne Geseng, fol. 43-47.

⁶⁶ Etliche scho(e)ne Geseng, fol. 5-8.

⁶⁷ Etliche scho(e)ne Geseng, fol. 50-51.

⁶⁸ Etliche scho(e)ne Geseng, fol. 11-13.

⁶⁹ Etliche scho(e)ne Geseng, fol. 20-23.

⁷⁰ Etliche scho(e)ne Geseng, fol. 20-23. 25-27. 32-33. 54-59.

⁷¹ Dazu siehe auch oben, S. 7.

bleibt die Frage, warum man nicht daran ging, das Schicksal der Passauer Gefangenen in Liedform zu bringen. Dies hängt einerseits mit der besonderen Geschichte der Passauer zusammen: Ein großer Teil von ihnen wurde nämlich nicht hingerichtet, sondern entkam oder wurde sogar freigelassen. Die Notwendigkeit einer Darstellung des Märtyrergeschicks entfiel einfach, eine Gefangenschaft ohne Martyrium aber war offenbar nicht darstellenswert. Zum anderen aber könnte sich darin auch eine gewisse Distanz zu historischen Liedern oder Zeitungsliedern ausdrücken, vielleicht, weil diese Lieder immer auch über einen gewissen Unterhaltungswert verfügten. Lieder, zumal wenn es sich um geistliche Lieder handelt, sollten nun aber, dies ist zumindest den Äußerungen Riedemanns zu entnehmen, nicht unterhalten, sondern belehren, erziehen und zum Teil sicher auch trösten.

Trotz der verschiedenen angesprochenen Themen und Liedgattungen kann man einen Tenor, einen Ton ausmachen, der die Lieder des ersten Gesangbuches insgesamt durchdringt und der sich in der Gefangenschaftssituation gründet. Fast alle Lieder sprechen in irgendeiner Weise die Verfolgung an. Da heißt es in einem Lied von Michael Schneider: „Wir schreyen zu dir Herre Gott / vnd klagen dir all vnser not / die vns jetzt thut begegnen / in Thur(e)nen vnd in blo(e)cken / darein man vns thut stecken“.⁷² Neben dieser Beschreibung der Erfahrung der Gefangennahme nimmt Schneider auch Bezug auf die Vertreibung der in Gütergemeinschaft lebenden mährischen Täufer im Jahre 1535. Voller Klage bittet er: „Herr dein volck ist jetzt gar zerstrewt, O wehe des aller gro(e)sten leids [...] Erlo(e)ß dein volck auß Teuffels band / vnd fu(e)hr sie wider in dein Land“.⁷³ Und in einem anderen Lied heißt es: „Was wir dich bitten thon / thu dein volck nit verlassen / in disem jammerthal / alle Welt thut vns hassen / grausam vber die massen / verfolgt vns vberall“.⁷⁴ Die Verfolgung wird, so zeigt es das vorstehende Zitat, als ‚vber die maßen‘, also unangemessen und maßlos erfahren. Deutlicher kommt dies im folgenden Zitat zum Ausdruck: „Der Widerchrist / fast wu(e)ten ist, so man jm nit wil glauben / er tobt vnd wu(e)t / hat gar kein gu(e)t / mit pein thut er hart trawen / ist einer fromm / gibt nichts darumb / thut er in bald angreifen /

⁷² Etliche scho(e)ne Geseng, fol. 29. Zu Schneider als Autor dieses Liedes, vgl. Packull, Hutterite Beginnings, S. 91. 93.

⁷³ Etliche scho(e)ne Geseng, fol. 30.

⁷⁴ Etliche scho(e)ne Geseng, fol. 31.

mit pein on maß / vnd marter groß / ob er jn mo(e)cht abreissen“.⁷⁵ Be-
klagt wird also nicht nur der Sachverhalt der Verfolgung, sondern die be-
sondere Härte, mit der die Obrigkeiten gegen die Täufer vorgehen: ohne
Güte und ohne Maß. Darüber hinaus klingt hier auch der Vorwurf der Un-
gerechtigkeit an: Verfolgt werden die Frommen, das heißt diejenigen, die
sich der bürgerlichen Tugenden befleißigen, sprich rechtschaffene Bürger
und Bürgerinnen sind, die sich nichts haben zu Schulden kommen las-
sen.⁷⁶

Genau an dieser ‚Sündlosigkeit‘ und ‚Fromkeit‘ entzündet sich in den
Augen der Passauer Täufer der Haß einer Welt, die Gottes Wort nicht
mehr hören will und verachtet. Wer Gottes Wort hört und danach lebt, so
heißt es in einem anderen Lied, wird ‚geschlachtet‘.⁷⁷ Dabei sehen sich
die Gefangenen in einer guten Tradition: Von Abel, über Jakob, David
und Susanna bis zu Christus⁷⁸ und bis in die eigene Gegenwart hinein hat
es eine solche Verfolgung der Frommen gegeben. Frommsein und Verfol-
gung stehen in einer das Wort Gottes verachtenden Welt in einem not-
wendigen Zusammenhang, sie bedingen einander, denn die Welt läßt sich
nicht gern und unwidersprochen an Gottes Wort erinnern. Deuten die Pas-
sauer Täufer ihre Gefangenschaft einerseits als eine haßerfüllte Reaktion
der Welt auf ihre eigene Unfähigkeit und Unwilligkeit, Gottes Wort für
sich anzunehmen, so sehen sie andererseits darin auch eine besondere
Prüfung Gottes. Gott „probiert“ den Glauben der Frommen, testet die
Wahrhaftigkeit dieses Glaubens.⁷⁹ Die Verachtung der Welt gegenüber
dem Wort Gottes und die daraus resultierende Verfolgung der Frommen
haben für die Passauer Offenbarungscharakter. Sie sind nicht nur einfache
geschichtliche Phänomene, sondern, zusammen mit anderen Phänomenen
wie Krieg, Pestilenz, Teuerung und kriegерische Auseinandersetzungen

⁷⁵ Etliche scho(e)ne Geseng, fol. 46.

⁷⁶ Zum Begriff der ‚Frommkeit‘ als Bezeichnung bürgerlicher Rechtschaffenheit und Tu-
gendhaftigkeit, vgl. Heide Wunder, „Iusticia, Teutonicе fromkeyt.“ Theologische
Rechtfertigung und bürgerliche Rechtschaffenheit. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte
eines theologischen Konzepts, Aus: Moeller, Bernd (Hg.), Die frühe Reformation in
Deutschland als Umbruch. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reforma-
tionsgeschichte 1996. In Gemeinschaft mit Stephen E. Buckwalter Gütersloh 1998,
S. 327 (=Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte. 199).

⁷⁷ Etliche scho(e)ne Geseng, fol. 31. 33.

⁷⁸ Etliche scho(e)ne Geseng, fol. 82. 34.

⁷⁹ Etliche scho(e)ne Geseng, fol. 24.

und Unruhen,⁸⁰ als Zeichen der Endzeit zu deuten. Hier offenbart sich das Wirken des Antichrist: Durch seine widergöttlichen Gesetze, die unter Gewaltandrohung einzuhalten sind und seine Verkehrung des göttlichen Wortes versucht er, die Menschen von Gott zu entfernen. Nicht Gott, sondern er selbst will angebetet werden. Die Welt, die gegen die Frommen vorgeht, ist in den Augen der Passauer dem verführerischen Wirken des Widerchristen schon auf den Leim gegangen, folgt seiner gegen das Wort Gottes gerichteten Logik. Das Wirken des Antichrist macht damit die Gegenwart zu einer Krisenzeit im doppelten Sinne des Wortes, zu einer Zeit der Unterscheidung und zu einer Zeit der Entscheidung, zu einer Zeit der Entscheidung für Gott und gegen den Machtanspruch des Widerchristen oder für den Widerchristen gegen Gottes Anspruch auf den Menschen. Zu einer Zeit der Unterscheidung, denn nach Auffassung der Passauer läßt sich der Antichrist erkennen: Er fordert Fastenregeln, lehnt die Ehe als gute Gabe Gottes ab beziehungsweise verhindert Ehen durch komplizierte Regelungen der Verwandtschaftsgrade, er trägt die Tonsur, hält an der Kindertaufe und der Realpräsenz im Abendmahl fest und umgibt sich mit Bildern von Heiligen.⁸¹ Wer seiner Scheinfrömmigkeit⁸² folgt, auf den wartet ewige Verdammnis.⁸³ Wer sich gegen ihn und seine Gesetze wehrt, erfährt zwar irdische Verfolgung, dafür aber, am Ende der Zeit, auch ewiges Heil.⁸⁴

In der ausgewogenen Situation der Gefangenschaft knüpfen die Passauer Täufer an den frühen reformatorischen Antiklerikalismus an und verbinden ihn mit den Aussagen der Apokalyptik. Was im allgemeinen Bewußtsein als richtig gilt, nämlich die Verfolgung von Ketzern oder aber die Einhaltung bestimmter Regeln der Frömmigkeit, offenbaren die Täufer als Werk des Widerchristen. Sie decken auf, wer hier unter dem Schein der Frömmigkeit in Wahrheit am Werke ist. Sich selbst dagegen, die von der Gesellschaft als widergöttlich verleumdet und verfolgt werden, sehen sie auf der richtigen, der göttlichen Seite der Wahrheit stehen. Dabei ordnen sie sich in die lange Tradition biblischer Märtyrer- und Märtyrerinnen-gestalten ein. Identität wird hier gesucht und gefunden über biblische

⁸⁰ Etliche scho(e)ne Geseng, fol. 47.

⁸¹ Etliche scho(e)ne Geseng, fol. 43-47.

⁸² Etliche scho(e)ne Geseng, fol. 43.

⁸³ Etliche scho(e)ne Geseng, fol. 47.

⁸⁴ Etliche scho(e)ne Geseng, fol. 46. 47.

Märtyrervertradition.⁸⁵ Identität wird hier aber auch über ein klares ‚Freund-Feind‘, über ein ‚Schwarz-Weiß‘ Denken gesucht.⁸⁶ Ähnlich wie in der Johannes Apokalypse⁸⁷ scheint dies der einzige mögliche Weg zu sein: Identität wird bewahrt, indem die Identität und Legitimität der Angreifer negiert wird. Eine die Täufer verfolgende Obrigkeit und ihre Geistlichkeit hat in den Augen der Passauer Täufer nicht nur ihre göttliche Legitimation verloren, sie ist vielmehr der Ausweis der Widergöttlichkeit schlechthin, ist gleichzusetzen mit dem Antichristen. Schärfer kann eine Kritik an den höchsten Repräsentanten der gesellschaftlichen Ordnung wohl kaum ausfallen. Verständlich aber wird sie, wenn man die Schärfe der Verfolgung berücksichtigt. Die Gewißheit auf der Seite Gottes zu stehen, die Aussicht auf das ewige Leben, während auf die Gegner die ewige Verdammnis zukommt, erklärt die immer wieder von ihren Gegnern hervorgehobene Fröhlichkeit angesichts des bevorstehenden Todes: „Sie tantzen vnd springen in das feuer, sehend das glitzend schwert mit vnerschrockem hertzen, reden und predigen dem volck mit lachendem munt, sie singen Psalmen vnd andere gesang, bis in die seel außgeet, sterben mit freu(e)den, als weren sie bey einer fro(e)lichen gesellschaft, bleyben starck, getro(e)st vnnd stanndhaftig biß in todt“.⁸⁸ Die Lieder waren ein Instrument, sich dieser Gewißheit immer wieder neu zu vergewissern, seine Identität angesichts der Situation der Gefährdung immer wieder neu zu erinnern und zu bewahren.

⁸⁵ Diesen Hinweis verdanke ich Prof. Dr. Werner Klän.

⁸⁶ Das trifft natürlich nicht nur auf die Täufer, sondern gerade auch auf die Verfolger der Täufer zu.

⁸⁷ Zu diesen Überlegungen vgl. auch Jürgen Ebach, Apokalypse. Zum Ursprung einer Stimmung, in: Einwürfe 2, S. 48-54.

⁸⁸ So einer der Gegner der Täufer, der Wiener Bischof Johannes Fabri (1478–1541) in seinem Buch „Von Aydschwo(e)ren“, zitiert nach Wolkan, Lieder der Wiedertäufer, S. 21.

Predigt zum Symposium des VefGT am 12.09.1999

In der Auseinandersetzung mit unserem täuferischen Erbe ist festzustellen, daß Gott keine Enkel, nur Söhne und Töchter hat. Im Bezug auf menonitische Identität heißt das, daß jede Generation neu die Traditionen des Täufertums überprüfen und sich aneignen muß. Mir fällt im Gespräch immer wieder auf, daß über friedenskirchliche Positionen viel Unsicherheit herrscht. Doch mich fordern die Positionen der Täufer immer wieder in meiner Nachfolge heraus. Fragen wie „*Was sind Merkmale mennonitischen-täuferischen Christseins?*“, „*Warum bin ich (nicht) mennonitische(r) Christ(in)?*“ fungieren neu als Dynamit, die Stärken und Schwächen von Nachfolge zu entdecken. Die Täufer des 16. Jahrhunderts waren bereit zum öffentlichen Konflikt. Sie waren in ihren Positionen radikal. Tausende haben für ihren Glauben ihr Leben gelassen. Sie hatten teil an großen sozialen Bewegungen. *Was hat für sie Nachfolge bedeutet? Was hat sie darin und in ihrer Spiritualität bestärkt? Was hat ihnen geholfen, radikal und doch ausgewogen zu sein?*

Die ersten Täufer und Täuferinnen trafen sich in ihren Häusern zum Bibelstudium und Gebet und dort gewann ihre Vision der Nachfolge Gestalt. Sie glaubten, daß Christen Nachfolger Jesu im täglichen Leben sein müßten. Ihre Sicht basierte auf der Lehre und dem Leben Jesu. Sie fühlten sich gerufen, als Botschafter der Liebe und als Friedensstifter zu leben. Das schloß auch das Miteinander-Teilen und die Fürsorge füreinander ein. Sie lebten einfach und manche teilten alles. Diese Radikalität war für die europäische Gesellschaft des 16. Jahrhunderts bedrohlich.

Grundlage ihrer gelebten Nachfolge war und ist auch heute die Überzeugung, daß **Gottes Feindesliebe uns Beispiel ist und uns herausfordert.** „*Gott aber hat seine Liebe zu uns darin erwiesen, daß Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren... Da wir mit Gott versöhnt wurden durch den Tod seines Sohnes, als wir noch (Gottes) Feinde waren ...*“ Röm 5: 8.10

Gott selbst hat den ersten Schritt getan, er hat die Versöhnung zwischen Gott und Mensch bewirkt. Denn wir sind Feinde Gottes, weil wir uns als sündige Menschen gegen Gott aufgelehnt haben. Aber Gott ist uns einseitig entgegengekommen und hat alle Kosten der Wiedergutmachung übernommen. Er schafft Rechtfertigung für uns. Jesu stellvertretender Tod am

Kreuz ist deshalb das Herzstück unseres Eintretens für den Verzicht auf Gewalt.

Jesus gebot seinen Nachfolgern, ihre Feinde zu lieben. Das Kreuz hat gezeigt, daß Gott das Handeln seiner Feinde mit leidender Liebe beantwortet. Das ist auch für uns eine Möglichkeit zu handeln. Die Gemeinde erfährt Feindesliebe als Gabe und Aufgabe.

Grundlage ihrer gelebten Nachfolge war und ist auch heute die Überzeugung, daß **das Menschsein Jesu für die Nachfolge Bedeutung hat:**
„Ich habe euch ein Beispiel gegeben, dem ihr folgen sollt.“ Joh. 13:15

Das apostolische Glaubensbekenntnis geht von der Geburt Jesu sofort weiter zu seinem Leiden und Sterben. Wir versuchen, Kreuz und Auferstehung im Zusammenhang mit Jesu Lehre und Leben zu begreifen. Warum starb Jesus am Kreuz? Beeinhaltete sein Leben soviel Konfliktstoff für die damals Herrschenden, daß er eine Gefahr für sie darstellte? Wenn ja, hat das Konsequenzen für uns?

Christsein ist eine Teilhabe am Kreuzesweg Christi, die im Teilsein am Leib Christi sichtbar wird. Gemeinde ist die Voraussetzung für das Leben in der Nachfolge. Wir brauchen einander und versuchen als Gemeinde, unser Handeln immer wieder am Handeln Gottes auszurichten. Dabei machen wir Fehler und brauchen Gottes Vergebung. Aber es fördert auch unsere Radikalität.

Konkret? Jesus ist die Verkörperung Gottes, deswegen hat sein Menschsein für uns Bedeutung. Sein Leben hat daher für uns Vorbildcharakter in ethischen Entscheidungen.

Wir bemühen sich in der täglichen Umsetzung, daß Nachfolge die Ablehnung der modernen Götter des Nationalismus, Rassismus und Materialismus beinhaltet. Das ist nicht einfach, denn auch wir übernehmen oft umgeprägt zeitgeistliche Prägungen. Ich brauche deshalb die Gemeinschaft mit Geschwistern und die Arbeit an der Bibel und an unserem Lebensstil. Nur so können wir miteinander Jesus ähnlicher werden.

Grundlage ihrer gelebten Nachfolge war und ist auch heute die Überzeugung, daß **Freiwilligkeit Bedingung für eine tragfähige Gemeinschaft ist:**

„Wenn einer von euch einen Turm bauen will, setzt er sich dann nicht zuerst hin und rechnet, ob seine Mittel für das ganze Vorhaben ausreichen? Sonst könnte es geschehen, daß er das Fundament gelegt hat, dann aber den Bau nicht fertigstellen kann.“ Lk 14:28 f.

Die Friedenskirche versteht sich als eine Versammlung von Menschen, die den Glauben an Jesus Christus ernstnehmen und ihm nachfolgen. Dabei spielt die Taufe eine wesentliche Rolle. Sie ist ein Zeichen der freiwilligen Entscheidung für Christus aufgrund Gottes Einladung und eine Entscheidung für die Gemeinde. Die Taufe ist öffentliches Zeugnis für die Umkehr zu Christus. Wer Jesus nachfolgen will, muß die Kosten überschlagen. Niemand kann zur Nachfolge gezwungen werden. Taufe beinhaltet daher das Sündenbekenntnis, das Nachfolgelöbnis und das Versprechen gegenseitiger geschwisterlicher Ermahnung. Die Bereitschaft, sich gegenseitig in der Nachfolge zu unterstützen und zurechtzubringen, kann nicht vorausgesetzt werden. Sie wird freiwillig erklärt, weil sie als bewußte Verpflichtung eingegangen wird. Wo das ernstgenommen wird, ist die Mitarbeit in der Gemeinde durch gleiche Rechte und gleiche Verantwortung aller gekennzeichnet, auch wenn es verschiedene Gaben gibt.

Welche lebhaften Auswirkungen hat dieses Verständnis?

Einer der frühesten Täufer, Hans Denck, sagte:

„Niemand vermag Christus wirklich erkennen, außer er folgt ihm mit seinem ganzen Leben.“

Authentischer Glaube muß sich im täglichen Leben ausdrücken. Das bedeutet für mich immer wieder, ehrlich zu sein, Entschuldigungen auszusprechen, wenn sie angebracht sind; mir ins Leben hineinsehen zu lassen. Eben auch dann, wenn ich schlechte Laune habe, mich unter Druck fühle, wenn es schief läuft – oder auch wenn es gut läuft. Es braucht immer wieder die radikale Ausrichtung am Leben und der Lehre Jesu. Nachfolge bedeutet dann nicht nur Selbstdisziplin, das wäre Überforderung. Nachfolge ist angewiesen auf gegenseitige Korrektur, auf die Gemeinschaft, in der man Verantwortung füreinander übernimmt. Als Mennonitin habe ich meine Bereitschaft erklärt, Ermutigung und Ermahnung in der Gemeinde zu erhalten und selber zu geben. Das umfaßt die Fürsorge füreinander, auch in Krisenzeiten und den gemeinsamen Dienst in der Welt. Hier geht es um langen Atem und das Aushalten von Schwierigkeiten, von Prozessen der Veränderung.

Weil Jesus zwischen Gott und Menschen und unter den Menschen Frieden gestiftet hat, verstehen sich Täufer und Mennoniten als Friedensstifter, die Gewaltlosigkeit zu leben versuchen. Auch das ist eine große Herausforderung. Wie gehe ich mit Konflikten um? Wie kommt Nachfolge hier zum Tragen?

„Seht zu, daß, wenn ihr euren Bruder sündigen seht, ihr nicht an ihm vorbeigeht ..., sondern wenn sein Fall heilbar ist, so richtet ihn ... wieder auf durch liebereiches Ermahnen und brüderliches Unterrichten, ehe ihr euch zum Essen, Trinken, Schlafen oder irgendetwas anderem begeht.“

Menno Simons, 1541 (nach ihm wurden die Mennoniten benannt)

Für uns Täufer und Mennoniten ist Zugehörigkeit und Zusammengehörigkeit kennzeichnend. Das ist Schwäche und Stärke zugleich. Schwäche, weil wir als Familienkirche eine hohe soziale Kontrolle ausüben und wie eine geschlossene Gesellschaft wirken können. Stärke, weil persönliche Nähe und Gemeinschaft möglich sind. Das ist einladend und ermutigend, manchmal auch erschreckend. Es läßt erleben, wie der Glaube an Jesus Christus in sichtbare und erfahrbare Geschwisterschaft übersetzt werden kann.

Hier kommt eine Entdeckung der frühen Täufer zum Tragen: die Bedeutung der sogenannten „Regel Christi“. So bezeichneten sie den Mt 18:15-20 geschilderten Prozeß des Ansprechens und LöSENS von Konflikten. Er verläuft in drei Schritten: Vom Gespräch unter vier Augen, über die Hinzuziehung von Zeugen bis zur Beteiligung der ganzen Gemeinde. Entscheidend ist es, den Kontext der Vergebung und des Gesprächs zu beachten, in dem diese Regel steht. Das Ziel ist nicht Ausschluß, sondern die Wiedergewinnung des Bruders und der Schwester, nicht Abbruch, sondern Wiederherstellung der Gemeinschaft. Ursprünglich stand der Ausschluß oder Bann im Zusammenhang der Gewaltfreiheit: im Vergleich zur großkirchlichen Praxis im damaligen Umgang mit Ketzern stellt der Ausschluß eine gewaltlose Alternative dar.

Nachfolge mit dem ganzen Leben umschließt auch die Art, wie wir Entscheidungen herbeiführen. Gott will mit uns versöhnte Gemeinschaft leben und die Gemeinde ist der Ort, das miteinander einzuüben und zu bezeugen. Dabei ist nicht in erster Linie die Befriedigung individueller religiöser Bedürfnisse gemeint. Aus der Autorität des LöSENS und Bindens (Mt 18:18) folgt auch, das Wesen der Gemeinde als Ort der ethischen Entscheidung, zu sehen. Die Aufgabe der Aktualisierung von Jesu Wort und Weg bleibt nicht allein dem Gewissen des einzelnen überlassen, sondern geschieht in der gemeinsamen Auslegung des Wortes Gottes. Die Entscheidungsfindung ist ein Prozeß mit dem Ziel des Konsenses. Jedes Gemeindeglied soll daran beteiligt sein. Die Schrift, die Gegenwart des Geistes und die versammelte Gemeinde sind Elemente des Entscheidungspro-

zesses. Entscheidungen werden einmütig getroffen. Uneinigkeit ist ein Zeichen, daß die Entscheidung noch nicht reif ist. Da braucht es Geduld. Doch Friedenskirche bewährt sich im Umgang mit Minderheiten, auch in den eigenen Reihen. Das Ziel der Einmütigkeit wurzelt in der Verheißung der Gegenwart Christi. Im Einigwerden wird das Wirken des Geistes offenbar. Voraussetzung dieser Art der Entscheidungsfindung ist natürlich eine überschaubare Gemeinde.

In der täuferisch-mennonitischen Geschichte verlor man immer wieder das Ziel der Korrektur und des Wiedergewinnens aus dem Auge; wurde rigide und gesetzlich. Oder ließ Machtzentrierung zu. Daher ist eine gesunde Skepsis gegenüber der Gemeindedisziplin angebracht. Klar ist auch: Das Konsensverfahren produziert langwierige Entscheidungsprozesse, die dem gesellschaftlichen Trend entgegenstehen.

Auch wenn Theorie und Praxis oftmals auseinanderklaffen, bin ich doch überzeugt von dieser Art, wie Gemeinde gelebt werden kann. Und ich bin deshalb Mennonitin geworden, weil ich mich positiv herausgefordert fühle und froh bin, in meiner Nachfolge in dieser Art unterstützt zu werden und anderen Unterstützung zu geben.

Christus mit meinem ganzen Leben zu folgen.

Dazu gehört das intellektuelle Verständnis von dem, was Gott getan hat, die Auseinandersetzung mit diesem Gott, der seine Feinde liebt – und der damit so ganz anders ist als mir manchmal lieb ist. Denn er fordert die Nachahmung, die Bereitschaft, seinem Beispiel zu folgen.

Aber dazu gehört auch das wesensmässige Ergriffensein dazu, die Erfahrung tief in mir drinnen, selber geliebt zu sein.

Die Einübung und Umsetzung von Nachfolge gelingt mir hier und da, wenn ich in eine Gemeinschaft von Gleichgesinnten – oder besser: von Menschen, die Gleiches wollen – eingebunden bin. Diese Gemeinschaft verhilft mir zu realistischer Einschätzung, sie bietet mir nicht wenige Reibflächen. Aber in ihr wird auch meine Überzeugung von und meine Begegnung mit dem Gott voller Liebe genährt und ermöglicht. In der geschwisterlichen Gemeinschaft kann ich Ausgewogenheit lernen, mich Herausforderungen stellen und Spiritualität be-greifen. Wie die frühern Täufer erlebe ich, daß das meine Nachfolge mit meinem ganzen Leben be-stärkt.

Amen.

Zur Vereinigung evangelischer Freikirchen (VEF)

Karl Heinz Voigt

Freikirchen und Ökumenische Bewegung

[[Die Bildung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen zwischen Stockholm (1925) und Lausanne (1927).¹

Am 14. April 1926 wurde in Leipzig die Vereinigung Evangelischer Freikirchen in Deutschland (VEF) gebildet. Dieses Datum liegt nicht zufällig genau zwischen der ökumenischen Weltkonferenz für Praktisches Christentum (Life and Work) in Stockholm 1925 und der Lausanner Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung (Faith and Order) 1927.

„Freikirche“ – ein problematischer Begriff

Eine kurze Vorerwägung ist notwendig. Der Begriff „Freikirche“ wirft – ähnlich wie die Begriffe Landeskirche und Volkskirche mit dem Hinweis auf territoriale Ansprüche – erhebliche theologische Probleme auf. Eine geschichtliche Erklärung mit dem Rückgriff auf das 19. Jahrhundert als Gegenbegriff zu Staatskirche reicht nicht aus. Freikirchen sind ebenfalls nicht zum beschreiben als „Auchkirchen“, als „Nebenkirchen“ oder gar als „Sonderkirchen“. Alle diese Begriffe suggerieren, als gäbe eine (Haupt-)Kirche, von der her sich alle anderen definieren. Besonders in theologischen Lexika bedient man sich gerne des Begriffs der „Sonderkirche“ und erweckt den beschriebenen Eindruck eines Hauptstroms, der viele Nebenströme speist. Das entspricht freilich nicht dem reformatorischen Ansatz, der zur Klärung des Selbstverständnisses auf das „sola scriptura“ zurückweist. Unter dieser Vorgabe sind alle sogenannten Freikirchen nichts anderes als evangelische Kirchen.

Aus der Sicht der unterschiedlichen „Freikirchen“ selber ist zu bemerken, daß einige, je nach theologischem Standort, für sich den Begriff „Freikirche“, andere aber den Begriff „Kirche“ ablehnen. Die heutige „Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche“ (SELK) zu Beispiel, –

¹ Innerhalb der Zitate kursiv vorgenommene Hervorhebungen sind aus dem jeweiligen Originaltext übernommen; Unterstreichungen innerhalb von Zitaten hat der Autor eingefügt.

obgleich sie nicht zur VEF gehört, sei das hier erwähnt, – lehnt den Begriff Freikirche für sich strikt ab. Sie definiert sich als selbständig und kann dieses ja wohl nur im Blick auf die Kirchen innerhalb des Lutherischen Weltbunds beziehen, dem sie „selbständig“ gegenübersteht. Bei der Betrachtung der jungen Geschichte stößt man bei ihren Vorgängerkirchen auf Bezeichnungen wie Altlutheraner, Selbständige, Renitente, Bekenntniskirche, sogar auf Freikirche. In diesem kleinen Beitrag kann ich nicht differenzieren und benutze auch für die SELK den ungeliebten Notbegriff „Freikirche“. Ähnlich wie bei der SELK kann man die Bezeichnung „Freie evangelische Gemeinden“ nur in dem Sinn verstehen, daß sie sich gegenüber den sie umgebenden „Kirchen“ als „frei“ verstehen, denn liberal sind sie gewiß nicht. Bei ihnen wie bei den Baptisten begegnet man dem Begriff „Kirche“ nicht frei von Gefühlen, die Assoziationen wecken wie: Kirchenregierung, Hierarchie, Abhängigkeit, Bürokratie und Überorganisation. Der Begriff „Kirche“ wird nicht immer wertfrei verwendet. Eigenartigerweise sind die Baptisten, die sich organisatorisch, wie die Freien evangelischen Gemeinden, als ein „Bund“ von Gemeinden verstehen, die einzige VEF-Mitgliedskirche, die den Begriff „freikirchlich“ in ihrem mißverständlichen Kirchennamen trägt, der oft mit einer Klammer erläutert wird: „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten)“. Freilich ist diese Kunstformulierung, die für sie den eindeutigen Namen „Bund der Baptistengemeinden“ abgelöst hat, ein Kompromiß aus einer nicht organisch gewachsenen Zusammenführung verschiedener autonomer Gemeinschaften während des Nationalsozialismus. Andersherum führt die „Evangelisch-methodistische Kirche“ als einzige von den elf heute in der VEF mitarbeitenden „Freikirchen“ das Wort „Kirche“ in ihrem Namen. Anläßlich der Kirchenvereinigung 1968 zwischen der Evangelischen Gemeinschaft und der bischöflich-methodistischen Kirche gab es eine Diskussion, ob für die Zukunft die Bezeichnung Kirche oder Freikirche gewählt werden solle. Man entschied sich mit guten theologischen Gründen für den jetzigen Namen.

Trotz aller Vorhalte benutze ich in der folgenden Skizze den Begriff „Freikirche“ ohne jeweils zu differenzieren. Er scheint mir um ein vielfaches besser als jene Formulierung, die die sonst theologisch wohlbedachte Vereinigte Evangelisch Lutherische Kirche (VELKD) wählte, um auch die Freikirchen zu klassifizieren. Sie gab dem wichtigen „Handbuch Reli-

giöse Gemeinschaften“ einen mißratenen Titel,² weil die Freikirchen keine Religiösen Gemeinschaften, sondern evangelische Kirchen sind. Freilich achtet die VELKD selber genau darauf, daß sie aus Rom – und auch sonst – als „Kirche“ bezeichnet wird.

Freikirchen und Ökumenische Bewegung

Es sind nicht alle Freikirchen Teil des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK). Da gibt es erhebliche Unterschiede. Aber sie sind – bei allen Unterschieden – doch ein Teil der ökumenischen Bewegung. Das allen Freikirchen gemeinsame Selbstverständnis als Denomination, also das Bewußtsein, nicht eine einzig dastehende Konfession zu sein, sondern als ein Zweig neben anderen am Baum der einen Gemeinde Jesu Christi zu wirken, schuf von Anfang ihres Bestehens an die theologische Grundvoraussetzung. Der früheste Weg des weltweiten Zusammenwirkens mit den evangelistisch-missionarischen Kräften in anderen Kirchen bot die Evangelische Allianz, an der alle ursprünglichen VEF-Kirchen Anteil hatten.³ – Wer sich selbst darüberhinaus als „Bibelbewegung“ versteht, wie es die Baptisten tun, oder wer an der Mission Gottes in der Welt teil hat, – ob im Rahmen der Lausanner Bewegung, mit dem ÖRK oder auch mit beiden, – der ist Teil der weltweiten Bewegung, die durch das Evangelium ausgelöst ist.

Heute sehen die damaligen Mitglieder der freikirchlichen Arbeitsgemeinschaft die frühe Geschichte der freikirchlichen Vereinigung im Blick auf deren Verhältnis zur Ökumene ziemlich unterschiedlich.⁴ Diese Schau

² Horst Reller (Hg.), Handbuch Religiöse Gemeinschaften. Freikirchen, Sondergemeinschaften, Sekten, Weltanschauungen, Missionierende Religionen des Ostens, Neureligionen, 1985³.

³ Karl Heinz Voigt, Die Evangelische Allianz als ökumenische Bewegung. Freikirchliche Erfahrungen im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1990. – Bemerkenswert ist die unterschiedliche Beteiligung der einzelnen Freikirchen an den Weltkonferenzen der Ev. Allianz in Genf (1861), Amsterdam (1867), New York (1873), Basel (1879), Kopenhagen (1884) und Florenz (1891).

⁴ Baptisten und Freie ev. Gemeinden gehören dem Ökumenischen Rat der Kirchen nicht an; die EmK ist im Rahmen ihrer weltweiten Kirche Gründungsmitglied. Die Baptisten und die EmK gehören der Konferenz Europäischer Kirchen an, die Freien ev. Gemeinden unterhalten keine Beziehungen. Die beiden Erstgenannten sind Gründungsmitglieder der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, der Bund Freier ev. Gemeinde arbeitet dort gastweise mit. Die EmK ist als erste nicht-territorial organisierte Kirche Mitglied der Leuenberger Kirchengemeinschaft, die Baptisten führen zur Zeit Gespräche, die Freien Gemeinden konzentrieren sich auf die Ev. Allianz, in der die beiden anderen Kirchen von Anfang an mitgearbeitet haben. Vgl. die neuere Lite-

ist gewiß auch in der Neigung begründet, die Vergangenheit mit den Augen von heute zu sehen.

Eine verlässliche Geschichte der Vereinigung Evangelischer Freikirchen gibt es bisher nicht. Einzelne Kurzdarstellungen⁵ heben – je nach kirchlichem Interesse – besonders heraus, daß es zur Bildung dieser Arbeitsgemeinschaft kam, weil die Freikirchen in der Weimarer Zeit endlich *als Kirchen anerkannt* werden wollten und ihre *neugewonnenen Rechte einklagen* konnten. Besondere Probleme ergaben sich aus der *Schulgesetzgebung*. Erst nach einem mühevollen Kampf ist es gelungen, von Teilen der Deutschen Evangelischen Kirche als „*bekenntnisverwandt*“ angesehen zu werden. Dadurch konnten die Kinder von freikirchlichen Eltern am Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen teilnehmen. Daneben werden die unangenehmen Probleme herausgestellt, die es mit der Bestattung von Freikirchlern auf landeskirchlichen Friedhöfen gab, weil nicht selten Verbote gegenüber Freikirchlern ausgesprochen wurden. Sprachen freikirchliche Pastoren ein Gebet, so wurden sie wegen Hausfriedensbruch angeklagt. „*Friedhofsstreit*“ war das Stichwort.⁶ Schließlich mußten die

ratur: Paul Beasley-Murray/Hans Guderian, *Miteinander Gemeinde bauen*. Ein anderer Weg, Kirche zu sein. Wuppertal/Kassel 1995, 190-198; Peter Strauch, *Typisch FeG*. Freie evangelische Gemeinden unterwegs ins neue Jahrtausend, Witten 1997, 145-161; Hermann Sticher/Hans Martin Steckel (im Auftrag des Kirchenvorstands), *Die Evangelisch-methodistische Kirche und die ökumenische Bewegung*, EmK heute, Heft 56, 1988; *Ökumenische Verantwortung. Eine Handreichung für die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK)*, hg. von der Kirchenleitung der SELK, 1994.

⁵ Heinrich Wiesemann, *Fünzig Jahre Vereinigung evangelischer Freikirchen*. In: *Konferenz der Vereinigung evangelischer Freikirchen Berlin 1976*. Stuttgart 1977, S. 60-62. Auch in: *Der Gärtner*, 1976, S. 212 f. Anders: Karl Heinz Voigt, *Geschichtlicher Rückblick auf die Anfänge der VEF*, in: *Der Gärtner*, 1976, S. 333-335. Zuletzt nennt Erich Geldbach, *Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF)* in: *EKL*³, Bd. 4 (1996), Sp. 1136 f. als Zweck u.a. die gemeinsame Vertretung „gegenüber der sich formierenden Ökumene, „und“ der Deutschen Evangelischen Kirche ...“, ohne auf Einzelheiten eingehen zu können. Hans Schwarz, *Freikirche*, TRE, Bd. 11 (1983), S. 558-560. Freikirchen in Deutschland, hält die Vereinigung Ev. Freikirchen nicht für erwähnenswert.

⁶ Ein Beispiel solcher Vorgänge ist dokumentiert in einem Schriftwechsel zwischen dem Ev. Gemeindekirchenrat in Jastrow (bei Schneidemühl), der Vereinigung Ev. Freikirchen und dem Ev. Oberkirchenrat in Berlin. EZA, Bestand 1/A2 465. Der Ev. Gemeindekirchenrat in Jastrow hatte am 18.3.1930 der Evangelischen Gemeinschaft nach einer Beerdigung mitgeteilt, daß „der Gemeindekirchenrat als Bestimmungsberechtigter über den evangelischen Friedhof das Predigen von Gemeinschaftspredigern auf dem Friedhof verbietet und nur ein kurzes Gebet gestattet.“ Dadurch war – neben vielen vergleichbaren Fällen, bei denen es zu gerichtlichen Auseinandersetzungen in meh-

Freikirchen, teilweise gegen den Widerstand der Landeskirchen, ihre *Körperschaftsrechte* durchsetzen.⁷ Der bedeutsame *Aspekt ökumenischen Ringens* ist bisher wenig beachtet worden. Dieses Defizit soll hier ausgeglichen werden.

Zur Vorgeschichte der Vereinigung Evangelischer Freikirchen

Die ersten Begegnungen zwischen Vertretern der Freikirchen fanden im Rahmen der Evangelischen Allianz statt.⁸ Besondere interfreikirchliche Beziehungen gab es zunächst nicht. Vielleicht spielten aus den USA mitgebrachte Vorbehalte eine gewisse Rolle. Gelegentlich gab es zwischen Methodisten und Baptisten Taufdiskussionen. Es ist auch nicht ausgeschlossen, daß – weil die methodistischen Kirchen von Anfang an mit allen reformatorischen Kirchen zusammenwirken wollten⁹ – sie keine speziellen freikirchlichen Beziehungen suchten. Zu ersten offiziellen und verbindlicheren Kontakten kam es durch landeskirchliche Ausgrenzung. Die von der Londoner ‚Sunday School Union‘ zur Unterstützung der Sonntagsschularbeit für Deutschland bereitgestellten Gelder nahmen die Landeskirchen für sich in Anspruch, obwohl die englischen Spenden auch aus den Freikirchen kamen.¹⁰ Man kann es sich kaum vorstellen: englische Freikirchler unterstützen die in Deutschland vom Staat finanzierten Landeskirchen, während diese die Kreise der Freikirchen mit allen Mitteln einzuschränken versuchen, sogar durch die Sonntagsschule! Der Protest gegen die landeskirchliche Praxis führte 1891 zur ersten ‚Bundeskonzferenz der Sonntagsschulen der außerstaatskirchlichen christlichen Gemeinschaften‘, die nun auch von England aus unterstützt wurden. Auf Anregung der ‚Sunday School Union‘ kam es zur Bildung eines ‚Bundeskomitees der freikirchlichen Sonntagsschulen‘, das 1896 eine Geschäftsord-

rerer Instanzen wegen Hausfriedensbruchs kam – erneut das Verhältnis zwischen den Landes- und den Freikirchen belastet worden.

⁷ Der spätere Bischof Otto Dibelius hat sich öffentlich in seinem bekannten Werk „Das Jahrhundert der Kirche“ (1927) ablehnend geäußert. Die methodistische Reaktion: Bernhard Keip, *Sekte und Kirche*, Bemerkungen zu O. Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche*, in: *Wächterstimmen*, 53. Jg. (1927), S. 34-45, auch S. 101-110. Dazu: O. Dibelius, *Noch einmal: Sekte und Kirche*. In: *Wächterstimmen*, 53. Jg. (1927), S. 70-75.

⁸ Voigt, (wie Anm. 2).

⁹ Karl Heinz Voigt, *Warum kamen die Methodisten nach Deutschland? Eine Untersuchung über ihre Motive*. Beiträge zur Geschichte der EmK Bd. 4., Stuttgart 1984⁴.

¹⁰ Zur landeskirchlichen Sonntagsschularbeit vgl. Wilhelm Bröckelmann, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL)*, Bd. 15 (1999), Sp. 361-367 und Albert Woodruff, *BBKL* Bd. 14, (1998), Sp. 66-70.

nung annahm und damit zur ersten festorganisierten Zusammenarbeit führte. Wie die Landeskirchen den Sonntagsschul-Missionar Wilhelm Bröckelmann anstellen konnten, waren nun auch die Freikirchen in der Lage, gemeinsam einen Sonntagsschul-Missionar anstellen. Der erste in einer längeren Reihe war der bekannte Baptist Eduard Scheve.¹¹ Später gab es auch ein „Kartell freikirchlicher Jugendbündnisse“, auf das hier nicht eingegangen werden kann. Es weist in ähnlicher Weise auf zwischenkirchliche Probleme im Zusammenhang internationaler Beziehungen hin.

Während des Ersten Weltkrieges kam es zum zweiten Schritt gemeinsamer Arbeit. Wieder spielte die internationale Verflochtenheit und der Druck von außen eine entscheidende Rolle. Die Berliner Allianz hat ziemlich am Anfang des Krieges die Freikirchler ausgeschlossen. Die gesellschaftliche Stimmung gegenüber den angelsächsischen Ländern war aufgeheizt. „Angelsächsisches Gewächs“ war ein diskriminierendes Schlagwort, mit dem man die internationalen Freikirchen isolierte. Diese sahen sich 1915 in Berlin gezwungen, eine „Vaterländische Kundgebung“ abzugeben.¹² Die Verfeimten bildeten schon 1914 einen „Freikirchlichen Predigerbund von Berlin und Umgegend“ und veröffentlichten 1914 Satzung und Programm.¹³

Dieser Bund ist die Zelle, aus der sich am 14. Dezember 1916 der „Hauptausschuß evangelischer Freikirchen“ in Berlin¹⁴ gebildet hat.¹⁵ Über die Veranlassung bemerkte der Berichtersteller im Tone vaterländischer Hingabe, die Freikirchen haben „die traurige Erfahrung gemacht, daß, während ihre Jünglinge, Männer und Väter Schulter an Schulter mit allen deutschen Brüdern für König und Vaterland kämpfen, bluten und

¹¹ Eduard Scheve, Dem Herrn vertrauen. Blüten und Früchte eines Lebens für Gemeinde, Mission und Diakonie, zusammengetragen von Günter Balders, 1979, S. 152 (mit einigen Erinnerungslücken und entsprechenden Ungenauigkeiten).

¹² Vaterländische Kundgebung des Bundes freikirchlicher Prediger von Berlin und Umgegend. Text in: Der Evangelist, Sonntagsblatt der methodistischen Kirche, 66. Jg. (1915), S. 112.

¹³ Der Name wechselt zwischen „Umgebung“ und „Umgegend“. Ich halte mich an ein mir vorliegendes „Programm 1914“, auf dem für vier Treffen mit Themen und Namen der Referenten angekündigt sind und eine Satzung in vier Punkten gedruckt ist. Beteiligt waren damals: Baptisten, Evangelische Gemeinschaft, Freie ev. Gemeinden und Methodisten.

¹⁴ Wiesemann, (wie Anm. 4) gibt irrtümlicherweise Köln an.

¹⁵ Wilhelm Kuder, Ein freikirchlicher Bund. In: Der Evangelist, 67. Jg. (1917), S. 12 f.; auch: Wächterstimmen, Theologische Zeitschrift zur Stärkung und Aufmunterung in der Reichsgottesarbeit, 47. Jg. (1917), S. 55.

sterben, es Leute gibt, die sich nicht scheuen, uns Freikirchliche an unsrer nationalen Gesinnung und Ehre anzutasten und in krassen Verleumdungen gegen uns zu kämpfen. Vorkommnisse letzterer Art gaben daher die Veranlassung zu einem Zusammenschluß der deutschen Freikirchen, um sich gegenseitig zu stärken in dem Kampf gegen religiöse Unduldsamkeit und Ungerechtigkeit.“¹⁶ Der Hinweis auf die religiöse Unduldsamkeit zeigt den tiefen Schmerz.

Am 14. Dez. 1916 waren von 21 eingeladenen Delegierten 14 mitten im Krieg nach Berlin gekommen. Die Versammlung wählte den bekannten Baptisten Friedrich Wilhelm Simoleit¹⁷ zum Vorsitzenden, der zunächst auch die treibende Kraft war, und den Methodisten Heinrich Schaedel¹⁸ zum Schriftführer. Ferner gehörten dem Vorstand an: die Pastoren Dietrich Treppmann und Max Richter¹⁹ (Ev. Gemeinschaft), Prediger E. Ostermoor und Kaufmann Rudersdorf (Freie ev. Gemeinden), Landgerichtsrat Rausch (Bapt.) und Prediger Wilhelm Kuder (Meth.). Eine Satzung bestimmte, daß die Delegierten von ihren entsendenden Kirchen zu wählen waren und der Hauptausschuß sich einmal jährlich treffen sollte. Als Aufgabenbeschreibung sind folgende Stichworte notiert: Wehrpflicht für freikirchliche Prediger, Sicherung des kirchlichen Eigentums, Erlangung von Korporationsrechten, Öffentlichkeitsarbeit in Verbindung mit der Tagespresse und durch Herausgabe von Schriften, die Friedhofsfrage, die Schulfrage, Überlegungen im Blick auf ein gemeinsames Organ. Hinzu kam der Wunsch, untereinander eine intensivere Beziehung aufzubauen und „gegen die unheilvollen Mächte des Unglaubens und der Finsternis gemeinsam vorzugehen.“ F. W. Simoleit unternahm als Vorsitzender eine Reise nach Skandinavien, um dort die Freikirchen zu besuchen. Diese Reise war für die Zukunft wichtig, weil der schwedische Bischof Nathan Söderblom im Zusammenwirken mit dem dortigen Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen ökumenisch offen arbeitete. Ein in Stockholm erlassener Aufruf zum Frieden trug auch die Unterschriften von Jakob Byström, einem Baptisten, K. A. Jansson,²⁰ einem Methodisten, und dem Reichstagsabgeordneten W. Gullberg vom Schwedischen Missionsbund, der mit dem Bund Freier ev. Gemeinden in Deutschland in

¹⁶ Kuder, (wie Anm. 14).

¹⁷ Zu F. W. Simoleit: G. Balders, Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptisten-gemeinden in Deutschland, 1834–1984, Wuppertal/Kassel 1984, S. 361 f.

¹⁸ H. Schaedel, BBKL, Bd. 8 (1995), Sp. 1505–1508.

¹⁹ M. Richter, BBKL, Bd. 7 (1995), Sp. 252–254.

²⁰ Telegramm K. A. Jansson an die Norddeutsche Konferenz 1920, Verhandlungen der Norddt. Konferenz in Zwickau 1920, S. 117.

Verbindung stand.²¹ Nach dem Ende der Kriegshandlungen schrieben die schwedischen Freikirchen umgehend einen versöhnlichen Brief, um die Brücken wieder zu bauen.²² Sofort nach dem Krieg ergriff Simoleit die Initiative und schrieb zusammen mit dem Schriftführer, da man als Hauptausschuß nicht zusammenkommen konnte, Briefe an die Freikirchenleitungen, in denen er freikirchliche Forderungen an die neue Reichsregierung und an das preußische Kultusministerium formulierte.²³ Vorher hatte er schon „Ein Mahnwort an die Freikirchlichen“ veröffentlicht.²⁴ Ein vorliegendes Manuskript mit der Überschrift „Welche Möglichkeiten bestehen gegenwärtig für die Freikirchen in Gross-Berlin zur gemeinsamen Arbeit. – Vortrag gehalten vor dem freikirchlichen Predigerbund von Berlin am 2. März 1920“ schließt sich an diese Überlegungen an und zeigt, daß der dortige „Bund“ neben dem Hauptausschuß weiterbestand. War man in Schweden zu ökumenischen Stellungnahmen bereit, so gab es in Deutschland lediglich eine inner-freikirchliche Ökumene. Allein die deutsche Abteilung des Weltbunds für internationale Freundschaftsarbeit der Kirche war mit Friedrich Siegmund-Schultze den Freikirchen gegenüber offen und auch wegen der internationalen Kontakte an einem Zusammenwirken interessiert. Aber diese ökumenische Vereinigung erfuhr innerhalb der Landeskirchen mehr Ablehnung als Unterstützung.

Sowohl Simoleits Besuch in Dänemark, Schweden und Norwegen, aber auch die Kontakte zum Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen in Deutschland und Schweden mit dem führenden Bischof Söderblom zeigen, daß sich hier bereits ökumenische Außenbeziehungen anbahnten.

Bethesda Konferenz von Kopenhagen 1922

Für die Organisation der Vereinigung Evangelischer Freikirchen bekam die Kopenhagener Bethesda-Konferenz eine gewisse Bedeutung. Darum soll hier kurz auf sie eingegangen werden. Diese Konferenz steht in eng-

²¹ Heinz-Adolf Ritter (Übers.), Die Freien evangelischen Gemeinden in Europa und Übersee, Witten 1966, S. 66-76.

²² Der Brief ist veröffentlicht in: Aus der Arbeit des Hauptausschusses Evangelischer Freikirchen, Der Evangelist, 68. Jg. (1918), S. 389.

²³ Die Forderungen finden sich in: Aus der Arbeit des Hauptausschusses, Der Evangelist, 68. Jg. (1918), S. 389 f. Vier Forderungen Simoleits, ebd., S. 372.

²⁴ F. W. Simoleit, Ein Mahnwort an die Freikirchlichen. In: Der Evangelist 68. Jg. (1918), S. 5 f. In diesem Zusammenhang ist auch der Beitrag des Schriftführers im freikirchlichen Hauptausschuß zu beachten: Heinrich Schaedel, Die Reichsverfassung und die Freikirchen, in: Der Evangelist 69. Jg. (1919), S. 284-286.

stem Zusammenhang mit der Nachkriegshilfe, die insbesondere die amerikanischen Kirchen nach dem Ersten Weltkrieg geleistet haben. Insgesamt ist sie heute kaum beachtet. Am 21. Nov. 1921 hat in New York durch die Initiative des damaligen ‚Federal Council of the Churches of Christ in America‘ eine Tagung unter dem Thema ‚Conference on American responsibility towards European Protestantism‘ stattgefunden. Die amerikanischen Kirchen beschlossen, den Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund zu bitten, eine ‚Konferenz zur Prüfung der Lage des Europäischen Protestantismus‘ einzuberufen. Alles spricht dafür, daß der ökumenisch engagierte methodistische Bischof John L. Nuelsen,²⁵ der in Verbindung mit einer umfangreichen Nachkriegs-Hilfsaktion, die weit über die Grenzen der methodistischen Kirche hinausreichte und der dafür kreuz und quer durch Europa reiste, an der Tagung in New York teilnahm. Durch seine Mitarbeit in einigen Kommissionen des amerikanischen Christenrates hatte er die Chance, dort angesichts der kirchlichen Lage in Deutschland freikirchliche Belange vertreten. Die ab 1922 aufgenommene Mitgliedschaft im Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund, die Nuelsen ebenfalls vorangetrieben hatte, kam allen Freikirchen in Verbindung mit der Tagung auch noch zu statten.

Vom 10. bis 12. August 1922 trafen sich in Kopenhagen 72 Vertreter von 37 europäischen Kirchen 20 verschiedener Länder, um Wege für eine Koordination der laufenden Hilfsmaßnahmen zu suchen. Es kam den deutschen Freikirchen zugute, daß diese Konferenz in Amerika vorbedacht worden war. Damit war sichergestellt, daß aus Deutschland nicht allein die damalige Deutsche Evangelische Kirche mit den Vorarbeiten betraut wurde und daß zugleich die Teilnahme nicht auf jenen Kreis beschränkt blieb, zu dem lediglich die vom Kirchenbund als „Kirchen“ anerkannten Landeskirchen zählten. Am 10. Juli 1920 hatte Reinhard Moeller an Robert Gardiner nach New York einen erstaunlichen Brief geschrieben. Reinhard Moeller war als Präsident des preußischen Oberkirchenrates geborener Vorsitzender des Kirchenausschusses, der seinerzeit das wichtigste Organ der Deutschen Ev. Kirche war. Robert H. Gardiner war ein für die Einheit der Kirche engagierter Rechtsanwalt, der der anglikanischen Kirche angehörte und von ihr seit 1910 beauftragt war, ehrenamtlich die Fragen von Glauben und Kirchenverfassung weltweit voranzutreiben. In dieser Sache hatte er zwei Briefe nach Deutschland geschrieben, um schon bald nach dem Krieg Vorbereitungen für eine weltweite Zusammenarbeit unter Einbeziehung der deutschen Kirchen in Gang zu setzen.

²⁵ J. L. Nuelsen, BBKL Bd. 6 (1993), Sp. 1049-1052. ADB, Bd. 19 (1999), S. 371.

Ein Brief ging an den deutschen Zweig des Weltbunds für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen, dessen Sekretär Friedrich Siegmund-Schultze weltweit die erste ökumenische Adresse in Deutschland war. Der Weltbund hatte den Brief nach einer Diskussion ohne große Hoffnung an den Deutschen Ev. Kirchenausschuß weitergeleitet. Er sah sich aus formalen Gründen nicht in der Lage, für die Kirchen zu sprechen, obwohl es kein anderes ökumenisches Gremium in Deutschland gab. Den über den Weltbund an den Kirchenausschuß-Vorsitzenden Präsident Moeller gelangten Brief hat dieser schnell beantwortet. Es lag in seinem und des Kirchenausschusses Interesse, die ökumenischen Auslandskontakte nicht an eine international und national ökumenisch tätige Vereinigung, die zudem mit dem nicht gerade bequemen Siegmund-Schultze an der Spitze agierte, zu verlieren, sondern die Sache ausschließlich bei seiner Behörde festzumachen. Den zweiten Brief schrieb der anglikanische Gardiner an den Kirchenausschuß. Diesen beantwortete Präsident Moeller erst am 10. Juli. Er teilte Gardiner in seiner Eigenschaft als Vorsitzender des Kirchenausschusses offiziell mit,

„daß im September 1919 in Dresden *das gesamte evangelische Deutschland* – vertreten durch die Kirchenregierungen und Synoden seiner Landeskirchen, *durch seine sonstigen Kirchengemeinschaften*, durch seine großen kirchlichen Vereinigungen und durch hervorragende Persönlichkeiten des kirchlichen Lebens aus allen Schichten der Bevölkerung – sich im deutschen Evangelischen Kirchentag föderativ [sic] zusammengeschlossen und bestätigt hat, daß der bereits bestehende Deutsche Evangelische Kirchenausschuß insbesondere auch *die Vertretung des deutschen Protestantismus in übernationalen kirchlichen Fragen* wahrzunehmen habe. Der Kirchenausschuß ist hiernach in der Tat diejenige kirchliche Stelle, welche über *die an das evang. Deutschland gerichtete Einladung* zur World Conference zu entscheiden hat ...“²⁶

Nach dieser Kritik an Gardiner, sich an den Weltbund gewandt zu haben, werden dann die Bedenken gegen eine Beteiligung des „gesamten evangelischen Deutschlands“ an den Einheitsbestrebungen festgemacht an „Verfolgungen in Wort und Tat, denen ganz besonders gerade der Protestantismus der deutschen Reformation seitens anderer christlichen Kirchengemeinschaften seit vier Jahrhunderten und, Gott sei es geklagt, noch bis in die jüngste Zeit ausgesetzt war.“ Weitere Bedenken, die Moeller nannte,

²⁶ Brief Moeller an Robert Gardiner, New York. Landeskirchliches Archiv der Bremischen Ev. Kirche (BEK), Bestand A. 553. 13.

sind „unwahre Vorwürfe und Verleumdungen“ während des Krieges, weiter der Vertrag von Versailles, die Hungerblockade, die Entsendung farbiger Besatzungstruppen durch Frankreich nach Deutschland und schließlich die Problemen der deutschen Missionsarbeit, auch in der „angelsächsischen Machtsphäre“, während des Krieges und danach. In einem früheren Brief, den er als Reaktion auf Gardiners Einladung an Siegmund-Schultze geschrieben hatte, wies Moeller auch noch auf die „Aburteilung des deutschen Kaisers, unseres Glaubensgenossen“, als einen Grund der Zurückweisung hin. Dies wurde aber am 10. Juli wieder zurückgenommen. Nach der Übermittlung dieser Positionen fuhr Moeller in seinem Brief fort:

„Wir bezweifeln in keiner Weise, daß die christlichen Kirchen der feindlichen Länder während des Weltkrieges in ihrer Heimat Christenglauben und Christenliebe im weitesten Umfange betätigt haben, aber in den oben erwähnten Punkten steht das evangelische Deutschland vor so schwerwiegenden und traurigen Tatsachen, daß eine Zusammenkunft mit Vertretern der Kirchengemeinschaften der feindlichen Länder *für das evangelische Deutschland* mit dem Gebot christlicher Wahrhaftigkeit nicht vereinbar sein würde. Unsere evangelischen deutschen Landeskirchen sind auch als Volkskirchen zu sehr mit dem Geschehe unseres deutschen Volkes verbunden, als daß sie sich über die furchtbaren Geschehnisse der letzten sechs Jahre hinwegsetzen könnten, als wären sie nicht geschehen. Sie sind dem deutschen evangelischen Volk und für dasselbe verantwortlich. Indem der Deutsche Evangelische Kirchenausschuß einmütig auf diesen Standpunkt sich hat stellen müssen und an ihm auch gegenüber dem freundlichen Schreiben Euer Hochwohlgeboren vom 24. April des Jahres festhalten muß, empfindet er tief den Schmerz, [sich] den gewiß aus christlichem Geist heraus geborenen Bestrebungen auf einen inneren Zusammenschluß der Christenheit gegenüber zurückhalten zu müssen. Haben wir auch in dem furchtbaren Leid und dem schweren Unrecht, das unserem Vaterland zugefügt ist, Gottes Fügung zu erblicken, so können wir diese nur dahin deuten, daß Seine Stunde für einen einheitlicheren Zusammenschluß der gesamten Christenheit uns noch nicht gekommen ist.“²⁷

Dieser Brief mußte in New York anders verstanden werden, als er vom Präsidenten des Ev. Oberkirchenrats gemeint war. Natürlich waren in Amerika Methodisten und Baptisten protestantische Christen und natür-

²⁷ Ebd.

lich zählten die baptistischen Gemeinden und die methodistischen Kirchen zu den „evangelischen Kirchen“. Aus amerikanischer Sicht konnte man erwarten, daß sie in der Mitteilung über Dresden unter den „sonstigen Kirchengemeinschaften“ gemeint waren, die sich – in amerikanischer Sicht – auch mit in einem „Kirchenbund“, also einem National Council, zusammengeschlossen haben. Aber das war in Deutschland damals undenkbar. Kirchen waren aus der Sicht des Kirchenausschusses der Deutschen Ev. Kirche, der die ökumenischen Anliegen vertrat, nur jene, die als vorherige Staatskirchen diesen Status mit in die Republik gebracht hatten. Sie vertraten selbstverständlich den gesamten deutschen Protestantismus mit allen seinen „Kirchengemeinschaften“. Methodisten und Baptisten zählten zu den nichtdeutschen Sekten. Darum sah man es geradezu ein natürliches Recht an, wenn der Deutsche Evangelische Kirchenausschuß „die Vertretung des deutschen Protestantismus in übernationalen kirchlichen Fragen wahrzunehmen“ sich berechtigt fühlte.

Der Brief beinhaltet eine Absage sowohl an die Freikirchen wie an den Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen, der aber in den ökumenischen Beziehungen stärker aktiv war, als irgendeine landeskirchliche Behörde.

Diese Vorgaben sind für die innerdeutschen ökumenischen Beziehungen bis zur Gründungsversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 bestehen geblieben.

Wie ungeheuerlich die Mitteilung der Alleinvertretung in ökumenischen Fragen durch den Ev. Oberkirchenrat nach New York war, wird erst erkennbar, wenn man die ökumenische Nachkriegsszene von Berlin nur ein wenig ins Blickfeld nimmt. Wahrscheinlich sah sich die der Monarchie noch zugetane Kirchenregierung, die sich selbst 1922 beim Mord am deutschen Außenminister Walther von Rathenau noch in Schweigen hüllte, umso mehr zur Feststellung ihres ökumenischen Anspruchs genötigt, nachdem sie erlebt hatte, wie in Berlin Repräsentanten der methodistischen Weltkirche, u. a. Bischof John L. Nuelsen, von der demokratischen Regierung Friedrich Eberts empfangen wurden und der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen dazu maßgebliche Hilfestellung gegeben hatte. Bei diesem Besuch von methodistischen Theologen und Laien ging es um die Einleitung einer europaweiten, die kirchliche Arbeit weit übersteigende Hilfsmaßnahme im vom Krieg ruinierten Europa, die mit den Vertretern des Staates koordiniert werden sollte.

Die Kopenhagener Vorbereitungen lagen also trotz dessen Anspruchs nicht in den Händen des Kirchenausschusses, sondern in den Händen des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes. Dessen Sekretär, Pfarrer

Adolf Keller, gab auch den Kopenhagener Vorbereitungsband ‚Zur Lage des europäischen Protestantismus‘ heraus. Darin sind Beiträge von dem ökumenisch aufgeschlossenen Missionsvertreter A. W. Schreiber für die Landeskirchen, von Dr. E. Ziemer, Breslau, für die Lutherischen (Frei-) Kirchen,²⁸ von Unitäts-Direktor Otto Uttendörfer für die Herrnhuter und von Prediger Theophil Mann für den Hauptausschuß der Evangelischen Freikirchen Deutschlands enthalten.²⁹ Es lag nahe, den methodistischen Pastor Theophil Mann,³⁰ der schon viel internationale ökumenische Erfahrungen gesammelt hatte, durch den Hauptausschuß der Freikirchen auch zur Teilnahme an der Konferenz zu nominieren. Das ging problemlos, weil die Vorbereitungen durch den Schweizer Ev. Kirchenbund erfolgten, in den die methodistische Kirche bereits im gleichen Jahr aufgenommen wurde³¹ und dessen Sekretär der in Zürich lebende methodistische Bischof Nuelsen lebhaft kirchliche und persönliche Kontakte pflegten. Wie sich später zeigen wird, war man in Deutschland noch lange nicht so weit, auch die methodistischen Kirchen in den Kirchenbund aufzunehmen.

Wer war Theophil Mann (1872–1939)?

Der methodistische Pastor sammelte schon in seiner Kindheit erste ökumenische Erfahrungen, als sein Vater, Prediger-Seminardirektor in Frankfurt, sich intensiv an den Studentenkonferenzen beteiligte, aus denen sich die Deutsche Christliche Studentenvereinigung (DCSV) entwickelte, und Gäste dieser Versammlungen im Hause Mann ein- und ausgingen. Von 1905 bis 1908 war Theophil Mann nach verschiedenen Gemeindediensten als Sekretär der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung (DCSV) tä-

²⁸ Sie sind heute in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) vereinigt.

²⁹ Th. Mann schrieb, nachdem er über die umfangreichen Hilfen berichtet hatte u. a.: „Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die erwähnten Freikirchen, soweit sie selbst in Betracht kommen, keinen Anspruch auf Hilfe durch eine Gesamtktion des Protestantismus erheben. Sie sind aber gerne bereit, ihre Stimme mit abzugeben zugunsten der evangelischen Kirchen und Liebeswerke, die sich in größerer Not als wir selbst befinden.“ In: A. Keller, Zur Lage des europäischen Protestantismus, 1922, S. 30.

³⁰ Theophil Mann, BBKL, Bd. 5 (1993), Sp. 684–688. Die engen Beziehungen zu Siegmund-Schultze und zum deutschen Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen war außerordentlich nützlich und hilfreich.

³¹ An eine entsprechende Aufnahme in den Deutschen Evangelischen Kirchenbund (DEKB), den die methodistischen Kirchen – wie in der Schweiz – angestrebt hatten, war damals nicht zu denken. Dazu: Karl Heinz Voigt, Ein ökumenischer Deutscher Evangelischer Kirchenbund? 75 Jahre nach dem Dresdner Kirchentag 1919. In: epd-Dokumentation Nr. 15/1994 vom 21. März, Anhang.

tig, die als Teil des Christlichen Studentenweltbunds eine der Wurzeln der Ökumenischen Bewegung ist. Er gehörte der Studentenvereinigung seit 1893 an. Während des Krieges war er nochmals vollzeitlich für die DCSV tätig, insbesondere um Akademikern unter den Soldaten Literatur zuzusenden. Nach der früheren Teilnahme an der „Ersten Internationalen Studenten-Missions-Konferenz“ 1897 in Liverpool war er ein engagiertes Mitglied im Vorstand des „Studentenbunds für Mission“, der in enger Beziehung zur DCSV stand und zeitweise dessen Bedeutung überstieg. Aber auch im DCSV-Vorstand wirkte Mann mit an der Ablösung des eigenwilligen, patriarchalischen Vorsitzenden Graf Eduard von Pückler. Seinen ökumenischen Horizont weitete er durch die Teilnahme an den studentischen Weltbundtagungen in Tokio (1907), Konstantinopel (1911) und Lake Mohonk/USA (1913), wo er als Mitglied des Weltbund-Vorstands, dessen Präsident John Mott war, gleichzeitig Leiter die deutsche Delegation leitete. Seine hauptamtliche Mitarbeit im Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirche führte zu einer persönlichen Freundschaft mit Friedrich Siegmund-Schultze, dem wohl gegenüber den Freikirchen aufgeschlossensten Ökumeniker in den 20er Jahren. Th. Mann war die treibende Kraft zur Bildung der VEF und nahm nach Kopenhagen 1922 an den ökumenischen Weltkonferenzen von Stockholm (1925) und Lausanne (1927) teil. 1938 wurde er von Dr. Willem A. Vissert't Hooft, als nicht vom Kirchenausschuß, in den vorbereitenden Ausschuß für die Bildung des Ökumenischen Rates der Kirchen berufen, lehnte dies jedoch ab, um jüngeren Mitarbeitern den Weg frei zu geben. Mann arbeitete auch in der Organisation des „Verbandes der Freikirchlichen Diakonissenhäuser“ mit, dessen Vorsitzender er schon vor der Bildung der VEF war.³²

Als Ergebnis der Kopenhagener Tagung wurde eine „Europäische Zentralstelle für kirchliche Hilfsaktionen“ unter der Leitung des reformierten Pfarrers Adolf Keller mit dem Sitz in Zürich eingerichtet. Es wurden vier „Kommissare“ als Repräsentanten dieser zentralen Hilfsleitstelle eingesetzt: Der methodistische Bischof Nuelsen, der spätere Generalsekretär der Baptist World Alliance James Rushbrooke, John A. Morehead, ab 1923 Direktor des National Lutheran Council und der offensichtlich reformierte Dr. Fleming, denn schon in Kopenhagen stellten die Reformierten ein Viertel aller Delegierten. Diese sollte nun die Auslands-Hilfen für die

³² Vgl. dazu: Karl Heinz Voigt, Beziehungen zwischen dem deutschen Zweig der Methodistenkirche in Europa und der Ökumenischen Bewegung. In: Michel Weyer (Hg.), Der kontinentaleuropäische Methodismus zwischen den beiden Weltkriegen. Beiträge zur Geschichte der EmK Bd. 36, 1990, S. 155-188.

europäischen Kirchen koordinieren. Das hieß, die laufenden Hilfsmaßnahmen sollten nicht mehr als innerkirchliche Anliegen gesehen werden, in der amerikanischen Baptisten deutschen Baptisten und amerikanischen Methodisten deutschen Methodisten ihre Gaben zur Verteilung zur Verfügung stellten. Es wurde versucht, ökumenisch wirksam zu werden. Dazu mußten jedoch die entsprechenden Strukturen geschaffen werden. Die europakundigen amerikanischen Freikirchler hatten dafür gesorgt, daß „die einzelnen evangelischen Kirchen eines Landes einen *interdenominationalen* Ausschuß“³³ einsetzen mußten, der gleichzeitig als nationaler Verteiler-Ausschuß in Verbindung mit der Schweizer Zentralstelle fungieren sollte. Die Schweiz hatte einen „Evangelischen Kirchenbund“, aber in Deutschland war man noch lange nicht soweit.³⁴ In Ermangelung einer ökumenischen Zentrale bildete der Deutsche Evangelische Kirchenausschuß im Frühjahr 1923 eine „Deutsche Zentralstelle für kirchliche Hilfsaktionen“. Die Formulierung des rückblickenden Geschäftsberichtes des Deutschen Evangelischen (Landes-)Kirchenausschusses zeigt, daß die Aufnahme der Freikirchler aufgrund der ausländischen Forderungen erfolgten. Es heißt nach der Auflistung der Namen von landeskirchlichen Vertretern: „Es wurde beschlossen, noch je einen Vertreter der Freikirchen aufzunehmen, um der Zentralstelle den gewünschten interdenominationalen Charakter zu sichern [...]“³⁵ Man nahm notgedrungen einige Freikirchler in das Leitungsgremium der ‚Deutschen Zentralstelle‘ auf. Von ökumenischer Gesinnung ist noch nichts zu merken. Der freikirchliche Hauptausschuß entsandte Prediger Bernhard Weerts,³⁶ Berlin, damals Vorsitzender der Vereinigten Bundesverwaltung, der auch die internationalen Kontakte der Baptisten pflegte. Für die Brüder-Unität gehörte Prediger William Breutel, Berlin-Neukölln, und für die sog. Altlutheraner Superintendent Beyreiß, Berlin, der „Deutschen Zentralstelle für kirchliche Hilfsaktionen“ an. In der „Europäischen Zentralstelle“ mit Sitz in der

³³ Dieses ist eine typisch freikirchliche Formulierung: konfessionell ist durch das ökumenisch offene denominationell ersetzt.

³⁴ Praktisch kam es dazu erst unter ähnlich sich wiederholenden Bedingungen nach dem Zweiten Weltkrieg mit der Gründung des Hilfswerks der Evangelischen Kirchen und 1948 der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen. Vgl.: Ulrike Schuler, Die Evangelische Gemeinschaft. Missionarische Aufbrüche in gesellschaftlichen Umbrüchen. emk studien, Bd. 1, Stuttg. 1998, S. 222-262.

³⁵ Anlage zum Geschäftsbericht des Präsidenten des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses D. Moeller: Die Beziehungen des Kirchenbundes zu den internationalen kirchlichen Einheitsbestrebungen. In: Verhandlungen des ersten Deutschen Evangelischen Kirchentages (14.-17.6.1924 in Leipzig), 1924, S. 33.

³⁶ Zu: Bernhard Weerts, G. Balders, (wie Anm. 17), S. 365.

Schweiz wirkte der Methodist Th. Mann mit.³⁷ In Amerika wurden die Mittel für diese Arbeit unter engagierter Mithilfe von Bischof Nuelsen im Zusammenwirken mit Pfarrer Adolf Keller, die beide ihren Dienstsitz in Zürich hatten, eingeworben.³⁸

Die Bethesda-Konferenz und die „Deutsche Zentralstelle für kirchliche Hilfsaktionen“ waren die ersten offiziellen ökumenischen Außen-Vertretungen, die – nach der Genfer Vorkonferenz für Stockholm von 1920 – durch die Freikirchen gemeinsam wahrgenommen wurden. Noch gab es in dieser Frage keine innerfreikirchlichen Probleme. Die Möglichkeit zu diesem ökumenischen Mitwirken war gegeben, weil die Freikirchen noch nicht vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß unabhängig waren. Das sollte sich, nachdem die Deutsche Ev. Kirche wieder auf der ökumenischen Bühne erschien, bald ändern.

Die Vorbereitungen für Stockholm 1925

In seinem Stockholmer Referat führte der ökumenisch engagierte Professor Adolf Deißmann 1925 aus: „Wir wollen niemals vergessen, daß vor Stockholm Bethesda lag, und daß Stockholm das, was es ist, nicht ohne Bethesda wäre.“³⁹ An der ersten Weltkonferenz für Praktisches Christentum vom 19.–30. Aug. 1925 nahmen 661 offizielle Delegierte von Kirchen aus 37 Ländern teil. Darunter waren einige Freikirchler aus Deutschland.

Wie kamen die Freikirchler nach Stockholm?

An der ersten vorbereitenden Konferenz, die bereits vom 9. bis 12. August 1920 in Genf stattfand, waren die deutschen Landeskirchen aus ganz verschiedenen Gründen noch nicht wieder offiziell vertreten. Zu tief saß der Schock des verlorenen Krieges und der ersten Nachkriegserfahrungen. Der international erfahrene Wilhelm A. Schreiber bemerkte 1921:

„In Deutschland haben die *internationalen kirchlichen Bestrebungen*, die schon Jahrzehnte vor dem Krieg einsetzten, bis jetzt wenig Verständnis und Förderung, dagegen *viel* Mißtrauen und *Widerspruch* gefunden [...]. Die Stellung weiter kirchlicher Kreise Englands und Amerikas gegenüber Deutschland, namentlich das

³⁷ Vgl. auch: Vortrag Mann 1929 in der Zentralstelle über die VEF, vorhanden in: Landeskirchenamt Detmold, Rep. II (Tit.10) Nr. 10 Konsistorialakten.

³⁸ A. W. Schreiber, Die Ökumenische Bewegung der Gegenwart. Sonderdruck aus: Kirchliches Jahrbuch 1929, Gütersloh 1929, S. 27.

³⁹ Adolf Deißmann, Die Stockholmer Weltkonferenz. Amtlicher deutscher Bericht, Berlin 1929, S. 484.

Schweigen der offiziellen Kirchen gegenüber der Vergewaltigung deutscher Missionen, nicht minder gegenüber dem Versailler Mordfrieden, der Hungerblockade und der ‚Schwarzen Schmach‘ hat dann nicht wenige alte Freunde der Einheitsbestrebungen in das Lager der Gegner geführt, zumal jetzt immer klarer wird, daß der Anglikanismus sich anschickt, aus dem Siege des Angelsachsentums über das Deutschtum die Folgerungen zu ziehen und die Führung der christlichen Welt zu übernehmen.“⁴⁰

Schreiber nahm an der Genfer Tagung teil, aber der offizielle Kirchenausschuß lehnte 1920 die Einladung zur ökumenischen Konferenz mit dem Hinweis ab, „die Gemeinschaft mit Kirchengemeinschaften der feindlichen Länder“ sei vorerst ausgeschlossen.⁴¹ Das traf natürlich auch die Freikirchen im eigenen Land hart, deren internationale Beziehungen und Verbindungen zu den angelsächsischen Schwesterkirchen gerade in dieser Nachkriegszeit verstärkt öffentlich wirksam wurden. Trotzdem nahm der methodistische Superintendent F. H. Otto Melle⁴² im Jahr seiner Wahl zum Direktor des Predigerseminars an der Genfer Tagung teil. Lehnten die Landeskirchen eine Teilnahme ab, so entsandte der Hauptausschuß der Freikirchen ihn als dessen offiziellen Vertreter.⁴³ Neben ihm nahm Bischof Nuelsen als Mitglied der „Kommission für internationale Gerechtigkeit und freundschaftliche Beziehungen“ des US-National Council und als Vertreter vom amerikanischen Zweig des Weltbunds für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen teil. Während schon im Vorfeld von Genf am 10. Dez. 1919 im Deutschen Arbeitsausschuß des Weltbunds für Freundschaftsarbeit eine Diskussion über die Teilnahme an der Genfer Konferenz stattfand und der einflußreiche F. A. Spiecker meinte: „Die [Landes-]Kirchen würden nicht mitgehen. Bei dem Versuch sie einzuladen, würden wir eine glatte Ablehnung erfahren.“⁴⁴ Dagegen teilte in der gleichen Sitzung der Baptist Simoleit, Vorsitzender des freikirchlichen Hauptausschusses, mit: „Die Freikirchen“, die eine eigene Einladung erhalten haben, „hätten diese Anfrage bejaht. Prediger Simoleit begründete

⁴⁰ A. Wilhelm Schreiber, Internationale kirchliche Einheitsbestrebungen, Leipzig 1921, 6 f.

⁴¹ Reinhard Frieling, Der Weg des ökumenischen Gedankens. Zugänge zur Kirchengeschichte. Kleine Vandenhoeck-Reihe, Göttingen 1992, S. 52.

⁴² F. H. Otto Melle, BBKL, Bd. 5 (1993), Sp. 1226-1229.

⁴³ Schreiber, (wie Anm. 39), S. 21; vgl. auch: Ruth Rouse/S.C. Neill, Geschichte der Ökumenischen Bewegung, Göttingen 1957, Bd. 1, S. 172.

⁴⁴ Protokoll Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen vom 10.12.1919 B 28. In: EZA, Bestand D III c. Vgl. Anm. 26.

diese Haltung mit dem Hinweis auf die andauernden freundschaftlichen Bemühungen der Bruderkirchen in den feindlichen Ländern, eine Verständigung und Einigung herbeizuführen.“⁴⁵

Söderblom, der in Schweden auf die Einbeziehung der Freikirchen in die Stockholmer Vorbereitungen bedacht war, hat darauf gedrängt, daß sie auch schon in Genf vertreten seien.

Es ergibt sich die Frage, wie sich diese unterschiedlichen ökumenischen Positionen zwischen den Kirchen in Deutschland vor Stockholm ausgewirkt haben.

1922 trat im Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß ein Wandel gegenüber Stockholm ein. Am 27. Mai wurde beschlossen, eine Einladung anzunehmen. Daraufhin wurden am 20. Juli 1922 vier deutsche Vertreter für das Stockholmer Exekutiv-Komitee benannt: Prof. A. Deißmann (Berlin), Bischof Ludwig Ihmels (Leipzig), Präsident Reinhard Moeller und Reichsgerichtspräsident Walter Simons, der als Gegner des Versailler Vertrags dort die deutsche Delegation angeführt hatte. Das bedeutete, daß die 1921 von der Ökumene optierten landeskirchlichen Mitglieder wieder ausscheiden mußten. Damit fehlte den Freikirchen die freundschaftliche Vertretung durch Friedrich Siegmund-Schultze, der mit A. W. Schreiber und Th. Kaftan bisher mitgearbeitet hatte. Andererseits übernahm nun nicht gerade zum Vorteil der innerdeutschen ökumenischen Entwicklung der Kirchenausschuß „die offizielle Vorbereitung für Deutschland.“⁴⁶ Im September 1923 stellte Hermann Kapler als Präsident des Ev. Oberkirchenrats in Berlin auf der vorbereitenden Amsterdamer Sitzung für Stockholm fest: Es erscheint „für deutsche Verhältnisse weder nötig noch zweckmäßig, [...] weitere neue Organisationen speziell für die Zwecke der ‚Allgemeinen Konferenz‘ zu gründen.“⁴⁷ Obwohl seine Behörde vor Amsterdam Erhebungen über die Nicht-Landeskirchen angestellt hatte, wurde in den Amsterdamer Referat Kaplers von 1923 die innerdeutsche Ökumene ausgeblendet. Schon bei der Organisierung des Ausschusses für die Zentralstelle hatte man die Zurückhaltung, einen *ökumenischen* Ausschuß bilden zu müssen, bei den Landeskirchen verspürt, konnte sich aber wegen der Auslandshilfe aus den Freikirchen Amerikas damals nicht verweigern. Für Stockholm lag es nun in der Hand des Deutschen Evangeli-

⁴⁵ Ebd. – Hier muß man auch an seine Skandinavien-Reise erinnern.

⁴⁶ Der Deutsche Ev. Kirchenbund in den Jahren 1924–1927. Geschäftsprotokoll des Deutschen Ev. Kirchenausschusses (DEKA) zum Kirchentag 1927, Berlin 1927, S. 45.

⁴⁷ Hermann Kapler, Was hat die evangelische Kirche in Deutschland an Vorarbeit für die „Allgemeine Konferenz für praktisches Christentum (Life and Work)“ geleistet? EZA, Bestand 1/A2/114.

schen [Landes-]Kirchenausschusses, wie sich die Zusammensetzung der deutschen Delegation zur ersten ökumenischen Weltkonferenz gestalten würde.

Prof. Johannes Schneider (1857–1930),⁴⁸ Leiter des Kirchenstatistischen Amtes, auch Honorarprofessor für Kirchenkunde an der Berliner Universität, stellte für die Delegierung Unterlagen zusammen. Anfang 1924 notierte er: „Ein Verband der Freikirchen, – nicht zu verwechseln mit dem Delegierten-Convent der luth. Freikirchen –, ist während der Kirchenaustrittsbewegung geschlossen zum Zweck gemeinsamer Stellungnahme; er ist lockerer Natur. Ob er noch besteht, habe ich nicht ermitteln können.“⁴⁹ Mennoniten, Methodisten, Baptisten, Neuapostolische, Darbysten und Adventisten wurden darin nicht gerade in professioneller Weise zugeordnet. Die Evangelische Gemeinschaft und die Freien ev. Gemeinden, Mitglieder im freikirchlichen Hauptausschuß, der übrigens mit einer Kirchenaustrittswelle nichts zu tun hatte, waren überhaupt nicht im Blickfeld. Der erste Vorschlag für die Beschickung von Stockholm lautete: 42 Delegierte aus unierten Kirchen, 31 aus lutherischen, je einer aus der reformierten Kirche, den lutherischen Freikirchen und der Brüder-Unität. Die VEF-Kirchen sind nicht erwähnt. Man wußte zu dieser Zeit schon, daß in Stockholm ein methodistischer Vertreter vom dortigen „Free Church Cooperating Council“ im Vorbereitungsausschuß mitwirkte. Der Platz reicht nicht, um die innerlandeskirchlichen Probleme aufzuzeigen: Furcht vor angelsächsischem Übergewicht und von ihnen vertretenen „religiösen Kulturoptimismus“, dazu aus landeskirchlich-deutscher Sicht die Ablehnung des Völkerbunds, und schließlich die Frage der politischen Zuverlässigkeit, die für die deutsche Delegation zu einer Art Fraktionszwang führte. Wenn es in den Debatten von Stockholm um nationale politische Fragen gehen würde, müßte notfalls die deutsche Delegation „im Fall einer unerträglichen Provokation geschlossen abreisen.“⁵⁰ Was bedeutete angesichts einer solchen Situation die Teilnahme international orientierter Freikirchler für die deutsche Delegation? Auch an der „Zentralisierung der Berichterstattung“, die von der negativen Bewertung der Konferenz in der deutschen Öffentlichkeit ausging, konnten und wollten sich die Freikirchler nicht beteiligen.

⁴⁸ Nicht zu verwechseln mit dem baptistischen Professor Johannes Schneider (1895–1970).

⁴⁹ Vorbereitung Stockholmer Konferenz, EZA, Bestand 1/A2/113.

⁵⁰ Sitzungsprotokoll DEKA vom 25. Juni 1925. Hanns Kerner, Luthertum und Ökumenische Bewegung für Praktisches Christentum 1919–1926, Gütersloh 1987, S. 176.

Der Internationale Arbeitsausschuß, der die Tagung von Stockholm vorbereitete, hatte 1924 in Birmingham Deutschland endgültig 66 Delegierte zugestanden, „deren Wahl dem Kirchenausschuß übertragen war.“⁵¹ An der folgenden Vorbereitungssitzung in Zürich 1925 war man immer noch interessiert, möglichst Delegierte vieler Kirchen zu gewinnen. So wurde z. B. bedauert, daß die baptistische und methodistische Kirche Rußlands sich noch nicht gemeldet hatten, ähnlich war das deutsche Bistum der Altkatholiken noch nicht berücksichtigt.⁵² Man ging im internationalen Vorbereitungsausschuß offensichtlich selbstverständlich davon aus, daß die Freikirchen aus Deutschland unter den 66 möglichen Delegierten berücksichtigt würden.

Wie war die Lage in Deutschland? Die Freikirchen hatten die Absicht, drei Vertreter zu entsenden. Nominiert waren: der Baptist Bernhard Weerts, Prediger Colestin Schuler von der Ev. Gemeinschaft und der Methodist Theophil Mann, dazu gab es zwei Stellvertreter: Jakob Millard (Freie ev. Gemeinden) und Bernhard Keip⁵³ (Methodist).⁵⁴ Neben der Brüdergemeine, von der man im Kirchenausschuß nicht wußte, ob sie vielleicht aus Schweden direkt eingeladen war, und der „ev.-lutherischen Freikirche“ stellte der Kirchenausschuß der Deutschen Evangelischen Kirche „dem Verband der evangelischen Freikirchen Deutschlands“ schließlich einen Platz zur Verfügung. Der Kirchenausschuß hatte auch schon personelle Vorstellungen: Kirchenrat Nagel (luth. Freikirche), Theophil Mann (Hauptausschuß der Freikirchen) und Bischof D. Jensen (Brüder-Unität) lagen im Blickfeld. Kirchenamts-Präsident Kapler teilte am 20. Januar 1925 dem Hauptausschuß der Freikirchen mit, daß die VEF-Kirchen einen gemeinsamen Abgeordneten entsenden können. Darauf antwortete Th. Mann und ließ das Kirchenbundesamt wissen, daß die Freikirchen „durch den Beschluß des D.E.K. in eine sehr schwierige Lage versetzt worden“ seien, weil der Hauptausschuß „nur eine Art Geschäfts- und Vermittlungsstelle der genannten vier durchaus selbständigen Freikirchen“ sei. Mann teilt gleichzeitig mit, daß die Freikirchen sich inzwischen direkt an Bischof Söderblom gewandt haben mit der Anfrage, „ob nicht Deutschland einige weitere Sitze bewilligt werden könnten, damit wir we-

⁵¹ Brief Deutscher Ev. Kirchenausschuß an Kirchenregierungen vom 20.1.1925. EZA, Bestand EOK Gen. XII 142, Bd. I.

⁵² Prot. der Sitzung der Europäischen Sektion zur Vorbereitung der Konferenz für Prakt. Christentum, Zürich 22./23. April 1925, EZA, Bestand I/A2/113.

⁵³ B. Keip, BBKL Bd. 3 (1992), Sp. 1300-1302.

⁵⁴ Th. Mann, Die allgemeine Konferenz für praktisches Christentum, in: Evangelist, 74. Jg. (1924), S. 327.

nigstens unsere drei Abgeordneten entsenden können.“⁵⁵ Am 9. Mai übermittelte Mann nach einer Freikirchensitzung dem Berliner Kirchenbundesamt, daß er nun selbst als deren Abgeordneter gewählt sei. Als Stellvertreter wird jetzt F. W. Simoleit benannt. Auch die Anfrage in Stockholm führte zu einem Teilerfolg. Das dortige Vorbereitungsbüro hat fünf weitere Teilnehmerkarten für Vertreter deutscher Freikirchen zugesagt, die jedoch keinen Delegierten-Status bekommen können. Für Quartiere haben die Stockholmer Freikirchen ebenfalls gesorgt. Daraufhin hat der Hauptausschuß als Beobachter nominiert: Prediger F. W. Simoleit, Prediger Celestin Schuler, Superintendent B. Keip, Prediger Carl Dreßler (Baptist, Berlin) und Fabrikant Johannes van den Kerkhoff, (Freie ev. Gemeinden, Velbert).⁵⁶ Die lutherischen Freikirchen hatten Kirchenrat Nagel 1924 als Teilnehmer benannt, aber später ihre Zusage aus Bekenntnisgründen wieder zurückgezogen.⁵⁷ Darauf überließ die Kirchenausschuß den freigewordenen Platz dem freikirchlichen Hauptausschuß, den F. W. Simoleit nun einnahm.⁵⁸

In Deutschland haben die Freikirchen eine Konfrontation mit den Landeskirchen nie gesucht. Th. Mann hielt im Vorfeld von Stockholm, „eine Vereinbarung zur Erzielung eines möglichst reibungslosen Nebeneinander, und gewissen Fällen eines fruchtbaren Miteinander als wünschenswert und notwendig.“ Er fügte aber realistisch hinzu: „Eine solche Vereinbarung wird nur dann möglich und wirksam sein, wenn beide Seiten einander das Daseinsrecht zugestehen und sich, was die besondere Art und Aufgabe betrifft, das nötige Verständnis entgegenbringen.“⁵⁹

Außer den bereits genannten waren neben Bischof J. L. Nuelsen (Zürich), der eine der Hauptpredigten an den drei Sonntagen hielt,⁶⁰ Prediger Reinhold Kücklich als Vertreter der „Evangelical Church“⁶¹ in den USA in Stockholm. Ebenso taucht in der Liste der amerikanischen Sektion „Reverend Bernhard Keip“ auf. Beide waren über die jeweilige Gesamtkirche,

⁵⁵ Brief Th. Mann an DEKA vom 16.2.1925, EZA Bestand 1/A 113.

⁵⁶ Brief Th. Mann an DEKA vom 9.5.1925, EZA Bestand 1/A 113.

⁵⁷ Kerner, (wie Anm. 50), S. 175.

⁵⁸ Schreiben DEKA an Kirchenregierungen vom 17.7.1925, Archiv BEK, Bestand A 552/1.

⁵⁹ Th. Mann, Landeskirche und Freikirche. Sätze zur Förderung einer sachlichen Aussprache. In: Evangelist, 75. Jg. (1925), S. 493.

⁶⁰ J. L. Nuelsen, Predigt: Einheit in der Mannigfaltigkeit (1. Kor. 12,27). In: Die Stockholmer Weltkonferenz. Amtlicher Deutscher Bericht, Hg. v. Adolf Deißmann, Berlin 1926, S. 386-389.

⁶¹ Die Evangelische Gemeinschaft führte in den USA nach einer Kirchenvereinigung von 1922 bis 1946 den Namen „Evangelical Church“.

deren kirchliche Hauptsitze in den USA waren, benannt. Außerdem war der methodistische Prediger Heinrich Holzschuher als Pressevertreter akkreditiert. Der Verlauf der Konferenz trägt für unser Thema wenig aus. Lediglich ein Diskussionsbeitrag von Th. Mann zu den „Methoden der praktischen Zusammenarbeit der Kirchengemeinschaften“ ist hier zu erwähnen. Mann schrieb selber, er habe seinen Text „im Einvernehmen mit den anderen freikirchlichen Abgeordneten“ vorgetragen.⁶² Darin hatte er u.a. im Blick auf die Weiterarbeit für die „Freikirchen Deutschlands und des europäischen Kontinents“ einen Platz im ‚Fortsetzungsausschuß‘ gefordert. Damit hatte er keinen Erfolg. Schon in Stockholm wußte Mann, daß es nach der Rückkehr in die Heimat nicht immer leicht sein werde, die Konsequenzen aus der gemeinsamen Arbeit allen verständlich zu machen. Er führte in seinem Diskussionsbeitrag aus: Trotz der

„ausgesprochenen Bereitwilligkeit zur Mitarbeit wird es uns, wir wollen das ganz offen aussprechen, nicht immer leicht sein, in allen unseren Kirchen für die große und so mannigfach zusammengesetzte Konferenz und ihre Notwendigkeit freudige Zustimmung zu wecken. Es werden uns Gewissensbedenken aus der anderen Auffassung vom Wesen der Kirche Jesu Christi entgegengehalten werden, es wird uns Mißtrauen entgegengebracht werden in der Erinnerung daran, daß unsere Kirchen bis vor nicht langer Zeit vielfach mißachtet und bekämpft, ja rechtlos und der Verfolgung ausgesetzt waren [...] Und wir werden den Einwand widerlegen müssen, daß man unsere Mitarbeit im Grunde gar nicht wolle.“⁶³

Das Selbstverständnis der deutschen Landeskirchen kam in Stockholm am klarsten darin zum Ausdruck, daß Präsident H. Tieleman, wie ein freikirchlicher Berichterstatter aufmerksam bemerkte, emphatisch äußerte: „[...] ein Beweis für die Glaubensstärke *des deutschen Protestantismus* läge in der Tatsache, daß *alle protestantischen Kirchen sich im Kirchenbund geeinigt* hätten.“ Der Kommentator fügte verletzt hinzu: „Die Freikirchen [...] waren für ihn Luft.“⁶⁴

Im ‚Fortsetzungsausschuß‘ fanden sie natürlich keinen Platz. Siegmund-Schultze schrieb dem methodistischen Redakteur Heinrich Holzschuher Ende 1926: „Charakteristisch dafür, daß ein wirkliches Verstehen

⁶² Th. Mann, Von der Weltkonferenz für praktisches Christentum. In: Der Evangelist, 75. Jg. (1925), S. 645

⁶³ Ebd. S. 625

⁶⁴ Heinrich Holzschuher, Die Weltkonferenz von Stockholm, In: Der Christliche Apologet, 87. Jg. (1925), S. 1162.

[zwischen Landeskirche und Freikirchen] noch nicht Platz gegriffen hatte, war ja das offizielle Verhalten der Kirchenkreise gegen die Freikirchen in und nach Stockholm. Trotz wiederholter Vorstellungen, die ich den maßgeblichen Herren mündlich gemacht habe, ist es nicht gelungen, daß der Kirchenausschuß einen Vertreter der Freikirchen in den Fortsetzungsausschuß von Stockholm entsandte.⁶⁵

Allein in der Erstattung von Kosten wollte sich die Deutsche Evangelische Kirche großzügig zeigen. Sie teilte den Freikirchen mit, daß auf die beiden von ihnen entsandten offiziellen Delegierten innerhalb der Delegation aus Deutschland 137,84 Mark entfallen. Der Präsident des Kirchenamtes bot den Freikirchen an, ihren Anteil aus zur Verfügung stehenden Mitteln zu übernehmen. Man muß wissen, daß das Kirchenamt 40.000,- Mark für die Reise der deutschen Delegierten vom Auswärtigen Amt erhalten hatte.⁶⁶ Ohne dies zu wissen, lehnten die Freikirchen das Anerbieten ab und zahlten ihren Beitrag. Intern wurde als Begründung vorsichtig notiert, daß „die Form der Zusammenarbeit oder Mitbeteiligung am Fortsetzungswerk von Stockholm noch nicht geordnet ist.“⁶⁷ Mehr als vier Jahre nach Stockholm, am 28./29. Nov. 1929, beschloß der Kirchenausschuß, „einen Freikirchler unter die Stellvertreter [!] in der Delegation des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes im Ökumenischen Rat aufzunehmen.“⁶⁸ Dieser Beschluß kam nicht ohne Einfluß aus dem Ausland zustande. Th. Mann wurde vom Hauptausschuß der Freikirchen benannt.⁶⁹

Die Bildung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen

Schon Anfang der zwanziger Jahre wurde Th. Mann vom Hauptausschuß beauftragt, Vertreter der Freikirchen gegenüber dem Berliner Kirchenbundesamt mit seinem für Ökumene zuständigen Kirchenausschuß zu sein. Gleichzeitig arbeitete er im Auftrag des Hauptausschusses in der ‚Europäischen Zentralstelle für kirchliche Hilfsaktionen‘ mit. In einem Schreiben an die Süddeutsche Konferenz der methodistischen Kirche schrieb er im Frühjahr 1924, daß unter den Freikirchen durch die Arbeit des Hauptausschusses eine rege Zusammenarbeit besteht. Danach führte er weiter.

⁶⁵ Brief Friedrich Sigmund-Schultze an Heinrich Holzschuher vom 10.12.1926. EZA, Bestand O II y 1.

⁶⁶ Kerner, (wie Anm. 50), S. 297, Anm. 40.

⁶⁷ Prot. Geschäftsführender Ausschuß (GA) der VEF vom 12.4.1927.

⁶⁸ Protokoll DEKA vom 28./29. Nov. 1929, Punkt 6b. EZA, Bestand A2/465.

⁶⁹ Bericht des GA der VEF vom 21.2.1930, S. 7.

„ [...] dieses Zusammenarbeiten der evangelischen Freikirchen Deutschlands sollte einheitlicher und damit wirksamer gestaltet werden, einmal um der [vorher in diesem Brief] genannten und der vielleicht noch entstehenden gemeinsamen Unternehmungen willen, dann aber auch zur kraftvollen Vertretung des deutschen Freikirchentums, einerseits den im Deutschen Evangelischen Kirchenbund zusammengeschlossenen Kirchen gegenüber und andererseits im Hinblick auf die verschiedenen Einheitsbestrebungen im Weltprotestantismus [...]. Zu diesem Zweck möchte ich vorschlagen, nicht nur, daß wir uns als Bischöfl. Methodistenkirche rege an diesen Arbeitsgemeinschaften beteiligen, sondern daß wir dem Hauptausschuß evang. Freikirchen Deutschlands, vornehmlich im Blick auf die Weltkonferenz in Stockholm, die Einberufung einer ‚Evang. Freikirchlichen Konferenz für Deutschland‘ im Frühjahr 1925 nahelegen, mit dem Wunsch, daß diese Konferenz durch regelmäßige Tagungen, etwa alle zwei Jahre, eine bestehende Einrichtung im deutschen Freikirchentum werden möge.“⁷⁰

Damit war ein folgenreicher Anstoß gegeben. Die methodistischen Konferenzen sowohl in Süddeutschland wie in Norddeutschland bildeten für die kommenden Jahre ‚Ökumene-Ausschüsse‘, die auch die Initiative von Th. Mann aufnahmen. Offensichtlich haben auch die anderen Freikirchen seine Anregungen aufgegriffen. Am 5./6. Mai 1925 traf sich in der zentralen methodistischen Kirche Berlins, die mit Hilfe des amerikanischen Konsul Joseph A. Wright⁷¹ gebaut worden war und schon manche internationale ökumenische Sitzung beherbergte, unter Vorsitz von Präsident Reinhold Kücklich d.Ä.⁷² ein „erweiterter Hauptausschuß“. 36 Vertreter von vier Freikirchen waren anwesend. Nachdem die Prediger B. Keip (Methodist), Prediger Dreßler (Baptist), Prediger R. Kücklich d. Ä. (Ev. Gemeinschaft) und Prediger E. Ostermoor (Freie ev. Gemeinden) aus ihren Kirchen berichtet hatten, hielt Th. Mann ein Referat über „Die deutschen Freikirchen und die Weltkonferenz für praktisches Christentum in Stockholm“. Er führte auf das eigentliche Thema dieser Sitzung hin. Sie wurde unter der Frage behandelt: „Ist ein engerer Zusammenschluß der deutschen Freikirchen wünschenswert und was kann dazu geschehen?“ Wieder führte Mann in die Fragestellung ein. Er schaute zurück auf die

⁷⁰ Verh. der 29. Sitzung der Jährlichen Konferenz der Bischöflichen Methodistenkirche in Süddeutschland, 1924, S. 87.

⁷¹ Joseph A. Wright, BBKL Bd. 14 (1998), Sp. 98-102.

⁷² Reinhold Kücklich d.Ä., BBKL Bd. 4 (1992), Sp. 743-745.

bisherigen Erfahrungen, erörterte, ob die bisherigen Formen heute noch genügen, und stellte die Frage nach einem neugeordneten und neugearteten Zusammenschluß. Nach der Debatte wurde auf Antrag von F. H. Otto Melle (Methodist) und Fabrikant van den Kerkhoff (Freie ev. Gemeinden) beschlossen: „Der zur Konferenz versammelte erweiterte Hauptausschuß erkennt die Notwendigkeit an, daß die deutschen Freikirchen in engere Fühlung zwecks Vertretung gemeinsamer Interessen kommen.“⁷³ Es wird ein Arbeitsausschuß mit je zwei Vertretern der vier beteiligten Kirchen gewählt,⁷⁴ der folgende Vorarbeiten leisten soll:

1. Eine Satzung entwerfen;
2. In kürzester Frist einen Freikirchentag zur Beschlußfassung über die Satzung einzuberufen;
3. Die im Ausschuß vertretenen Körperschaften zu ersuchen, ihre Vertreter, die aufgrund der neuen Satzung den Ausschuß bilden werden, bis zum Freikirchentag zu ernennen, bzw. zu bestätigen.⁷⁵

Die beteiligten Kirchen haben sich schnell auf den 18. November 1925 als Datum für die konstituierende Sitzung geeinigt. Dieser Termin wurde kurzfristig aus unerfindlichen Gründen auf den 29. April 1926 verschoben. An diesem Tag wurde in der baptistischen Kirche in Leipzig die „Vereinigung Evangelischer Freikirchen“ konstituiert. Weil die rechtlichen Kompetenzen der neuen Vereinigung noch nicht klar genug definiert waren, haben sich die norddeutschen Methodisten noch ein Jahr zurückgehalten, aber 1927, nachdem es „Ausführungsbestimmungen“ zur Satzung gab, ihre endgültige Zustimmung gegeben. Theophil Mann legte den methodistischen Konferenzen 1927 einen ausführlichen Bericht über die Tätigkeit der VEF vor. Er behandelte die Friedhofsfrage, Körperschaftsrechte in Preußen, Schulfragen und eine Neuherausgabe der Lutherbibel. Dazu kamen drei ausgesprochen ökumenische Anliegen: (1) Die Bereitschaft, bei der Neuausgabe der Lutherbibel in einer vom Kirchenbundesamt einzuberufenden Arbeitsgruppe mitzuarbeiten. (2) Die Fortsetzungsarbeit von Stockholm. B. Keip war inzwischen zum Freikirchenvertreter im

⁷³ Verh. der Nordd. Konferenz der Bischöfl. Methodistenkirche, 1925, S. 73 ff.

⁷⁴ Es handelte sich um: Th. Mann und B. Keip (Ersatzmann F. H. Otto Melle) von der bischöflich-methodistischen Kirche, Carl Dreßler und Paul Reiner (Ersatzmann Friedrich Füllbrandt) vom Bund der deutschen Baptisten, R. Kücklich d.Ä. und O. Ortmann (Ersatzmann W. Quack) von der Ev. Gemeinschaft, sowie Ed. Ostermoor und Joh. v. d. Kerkhoff (Ersatzmann K. Bussemer) vom Bund Freier ev. Gemeinden. R. Kücklich wurde zum Vorsitzenden, Th. Mann zum Schriftführer gewählt.

⁷⁵ Verhandlungen der Norddeutschen Konferenz der Bischöfl. Methodistenkirche, 1925, S. 73 ff.

‚deutschen Ausschuß des Internationalen Sozialen Instituts‘, der nach Kopenhagen 1922 organisiert worden war, berufen worden. (3) Die Frage der Vertretung der Freikirchen an der für den August einberufenen Lausanner Konferenz für ‚Glaube und Kirchenverfassung‘. Dort sollten Carl Neuschäfer⁷⁶ (Baptist, seit 1922 Studiendirektor des Predigerseminars in Hamburg), Dr. J. W. E. Sommer⁷⁷ (Dozent am Predigerseminar der methodistischen Kirche, Frankfurt) und Johannes Schempp d.J.⁷⁸ (Direktor des Predigerseminars der Ev. Gemeinschaft in Reutlingen) die Freikirchen vertreten. Im Bereich von Glaube und Kirchenverfassung war es für die Freikirchen leichter, im Internationalen wie im Deutschen Fortsetzungsausschuß mitzuarbeiten. Das hatte einen ganz einfachen Grund. Die Deutsche Evangelische Kirche war nach der Verfassung nicht berechtigt, in theologischen Fragen aktiv zu werden. Dies hatten die einzelnen Landeskirchen sich wegen ihrer unterschiedlichen Bekenntnis-Bindung selber vorbehalten. Also sah sich das Kirchenbundesamt auch nicht in der Lage, Delegierte zu benennen. Infolgedessen kam es durch den EKD-Vorläufer nicht zu einer „amtlichen“ Delegation. Das schuf für die Freikirchen den nötigen Spielraum, auch selber entscheiden zu können, wovon sie auch sogleich Gebrauch machten.⁷⁹

Zum ursprünglichen Selbstverständnis

Zunächst ist zu bemerken, daß die Vereinigung Ev. Freikirchen keine Union im Auge hatte, sondern den Begriff der „Vereinigung“ im Sinne von „vereinigt zu einer Arbeitsgemeinschaft autonomer Kirchen“ verstand. Die theologischen Unterschiede besonders im Bereich der Ekklesiologie waren zu fundamental. Schaut man die theologischen Selbstver-

⁷⁶ Zu Carl Neuschäfer: G. Balders, (wie Anm. 17), S. 354.

⁷⁷ J. W. Ernst Sommer, BBKL Bd. 10 (1995), Sp. 778-785.

⁷⁸ Johannes Schempp d. J., BBKL Bd. 9 (1995), Sp. 144-147.

⁷⁹ Soweit ich ermitteln konnte haben im Internationalen Fortsetzungsausschuß mitgearbeitet: Bischof John L. Nuelsen, Dozent J. W. Ernst Sommer und Direktor Johannes Schempp d. J., sowie Bischof D. Paul Theodor Jensen (Brüder-Unität). Im Deutschen Fortsetzungsausschuß haben mitgearbeitet: Bischof Dr. John L. Nuelsen, Dozent J. W. Ernst Sommer, Studiendirektor Carl Neuschäfer, Direktor Johannes Schempp d. J., der selten anwesend war, sowie der mennonitische Professor Benjamin H. Unruh. Vgl.: Joachim Held, Mitglieder und Mitwirkende in den Leitungsgremien des Ökumenischen Rates der Kirchen und seiner Vorläuferbewegungen. In: Hans Vorster (Hg.), Ökumene lohnt sich – 50 Jahre ÖRK, Frankfurt 1998, (Beiheft zur Ök. Rundschau 68), 1998, S. 363-408. Karl Heinz Voigt, Mitglieder und Mitwirkende in den Leitungsgremien des Ökumenischen Rates der Kirchen und seiner Vorläuferbewegungen. In: Ebd., S. 409-412.

ständnisse von Kirche und Gemeinde an, dann muß man über das Wunder einer solchen Arbeitsgemeinschaft staunen. Die Bildung der VEF markiert innerhalb des deutschen Protestantismus den Punkt, an dem Denominationen mit unterschiedlichen theologischen Selbstverständnissen als Kirchen in eine verbindliche Arbeitsgemeinschaft eingetreten sind. Es scheint, als sei die VEF das erste ökumenische Gebilde überhaupt, in dem vier autonome Kirchen, bevollmächtigt durch ihre jeweiligen kirchlichen Organe, 1926 eine verbindliche Gemeinschaft eingegangen sind. Es waren: der Bund der Baptistengemeinden, der Bund Freier evangelischer Gemeinden, die Evangelische Gemeinschaft und Bischöfliche Methodistenkirche. Unter der Überschrift „Zweck der Vereinigung“ formulierte die damalige, übrigens auch dem landeskirchlichen Kirchenbundesamt im Zusammenhang einer offiziellen Mitteilung über die Konstituierung der freikirchlichen Vereinigung übersandte „Satzung“,⁸⁰

„Zweck der Vereinigung ist die Förderung eines brüderlichen Verhältnisses der angeschlossenen Freikirchen (bzw. Gemeindeverbände) untereinander und die Wahrnehmung und Pflege gemeinsamer freikirchlicher Interessen nach außen, unter Festhaltung der besonderen Eigenart und kirchlichen Ordnung der angeschlossenen Freikirchen (bzw. Gemeindeverbände).“⁸¹

Die Formulierung war so weit gefaßt, daß sie genügend Arbeitsmöglichkeiten für die eigentümliche Gemeinschaft von zwei kongregationalistischen Bündeln mit independenten Gemeinden und zwei weltweit connexional organisierten Kirchen eröffnete. Freilich kam es schon in den zwanziger Jahren zu Differenzen, besonders im Blick auf das Verhältnis zur Ökumenischen Bewegung. Während die methodistischen Kirchen ökumenisch führend mitwirkten, war die Mehrzahl der Vertreter der Freien evangelischen Gemeinde eher kritisch und versuchte, die diesbezüglichen Kreise der VEF einzuschränken, was jedoch damals die Bedeutung und Rolle der VEF deutlich eingeengt haben würde.

⁸⁰ Brief VEF an DEKA v. 2.8.1926, unterzeichnet von Albert Hoefs (Vors.), Fabrikant Joh. van den Kerkhoff (2. Vors.) und Theophil Mann (Schriftführer). EZA, Bestand A2/464. Kerkhoff, der sich um Rechtsfragen verdient gemacht, schied später aus. In dem Zusammenhang kam es 1932 zu einer Krise zwischen dem Bund Freier ev. Gemeinden und der VEF.

⁸¹ Satzung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen in Deutschland (vom April 1926). Die Formulierung „Freikirchen (bzw. Gemeindeverbände)“ deutet an, daß die kongregationalistischen Bünde (besonders die Freien ev. Gemeinden) damals noch gegenüber dem Begriff Freikirche mindestens zurückhaltend waren.

Hat sich das Verhältnis Landeskirche-Freikirche durch die ökumenische Bewegung verändert?

Diese Frage wird hier für die zwanziger Jahre gestellt, in denen die Tagungen von Stockholm und Lausanne stattfanden und die Freikirchen erstmals offiziell Kontakte zu den Landeskirchen fanden. Sie soll an Beispielen, die für die Geschichte der Vereinigung Ev. Freikirchen bedeutungsvoll waren und in den freikirchlichen Gemeinden erlebt und erlitten wurden, erläutert werden, nämlich im Zusammenhang schulpolitischer Überlegungen und den traurigen „Friedhofsstreitigkeiten“.

Die Voraussetzung zur Teilnahme von Kindern aus freikirchlichen Familien am konfessionellen Religionsunterricht innerhalb der öffentlichen Schulen setzte ein gewisses Maß an Anerkennung der Freikirchen voraus. Mehrere Jahrzehnte waren freikirchliche Gemeinden von den damaligen Staatskirchen im besten Falle ignoriert, in der Regel aber als Sekte diskriminiert und durch die Verdächtigung als angelsächsische Eindringlinge an den Rand einer nationalistisch empfindenden Gesellschaft gedrängt worden. Nach dem Ende der Monarchie mußten die Freikirchen ab 1918 ihre Rechte erkämpfen. Der methodistische Bischof Nuelsen hatte seine Mitarbeiter zu mutigen Schritten in der neuen Republik ermuntert.⁸² Nun ging es u.a. darum, wie innerhalb des Staates und im Einvernehmen mit den maßgebenden Kirchen unter dem Einfluß der aufbrechenden ökumenischen Bewegung Einvernehmlichkeit in schulpolitischen Fragen erzielt werden konnte. Dazu trafen sich die Landeskirchen am 11./12. Juni 1928 in Eisenach. Das Berliner Kirchenbundesamt hatte bei allen „Landeskirchenregierungen“, kein positives Wort für freikirchliche Ohren, eine Umfrage durchgeführt, und ausführliche Stellungnahmen zur Frage des Verhältnisses von Landeskirche und Freikirche eingeholt. In der Auswertung kam es 1928 zu folgender Schlußbemerkung:

„Zusammenfassend läßt sich sagen, daß eine sehr beachtliche Zahl Kirchenbehörden die Anerkennung der Freikirche als Kirche rundweg ablehnt, einige sie kaum für empfehlenswert oder für bedenklich halten und wieder ein sehr beachtenswerter Teil die Frage für einige Kirchen bejaht. Zu diesen Freikirchen gehört in erster Linie die Bischöfliche Methodistenkirche und da, wo sie in größeren Gemeinden vorhanden ist, die Evangelische Gemeinschaft sowie auch der Bund freier evangelischer Gemeinden nicht darbystischen Ur-

⁸² J. L. Nuelen, Der Methodismus in Deutschland nach dem Kriege, o. J. (1917/18).

sprungs. Auch der Bund der Baptistengemeinden wird hinzugerechnet [...].“⁸³

Der hannoversche Landesbischof August Marahrens hielt in der Sitzung des Kirchenbundesrates am 11./12. Juni 1928 ein Referat über „Das Verhältnis der evangelischen Landeskirchen zu den in der ‚Vereinigung der evangelischen Freikirchen in Deutschland‘ zusammengeschlossenen Freikirchen.“⁸⁴ Darin stellte er folgenden Leitsatz auf: Unter Berücksichtigung vorher aufgestellter Kriterien wird

„a) die Frage, ob die freikirchliche Religionsgemeinschaft als Kirche anzuerkennen ist, bezüglich der bischöflichen Methodistenkirche nach Geschichte, innerem Leben und gegenwärtiger Verfassung bejaht, bezüglich der evangelischen Gemeinschaft für möglich gehalten, bezüglich des Bundes deutscher Baptisten und der freien evangelischen Gemeinden aber wegen ihres independentistischen Charakters verneint.

b) die Frage, ob eine freikirchliche Religionsgemeinschaft als bekenntnisverwandt angesehen werden kann, bezüglich der 4 in der ‚Vereinigung der evangelischen Freikirchen in Deutschland‘ zusammengeschlossenen Freikirchen bejaht.“⁸⁵

Freilich blieben die Thesen des hannoverschen lutherischen Bischofs nicht unwiderrprochen. Präsident Dr. Kapler wehrte sich gegen eine Anerkennung von Freikirchen als Kirchen. Dies könne wohl nur rechtlich gemeint sein, aber nicht theologisch. Wir können in unseren Überlegungen nicht „von dem biblischen oder reformatorischen Begriff der Kirche [ausgehen], sondern nur von der Frage, ob die Bezeichnung als Kirche nach Recht, Geschichte und Sprachgebrauch als gerechtfertigt anzuerkennen ist oder nicht“.⁸⁶ Kapler konnte schon vorher „nur dringend befürworten, daß das Referat und die Verhandlungen darüber nicht in das zum Druck gelangende Protokoll aufgenommen werden, sondern als ein Sonderprotokoll, das lediglich für die Kirchenregierungen bestimmt ist“.⁸⁷ Wilhelm Diehl,

⁸³ Bericht über die Äußerungen der oberen Kirchenbehörden über die Freikirchen (Sekten) in Deutschland. Sitzung des Kirchengausschusses am 15./16. März 1928. Erstellt von B. Scholz. EZA, Bestand A2/464.

⁸⁴ Vertrauliches Sonderprotokoll, S. 13-23. EZA, Bestand A2/256.

⁸⁵ Ebd., S. 17. An anderer Stelle des Marahrens-Referates wird erläutert, daß bekenntnisverwandt nicht bekenntnisgleich ist.

Die Irvingianer (heute Katholisch-apostolische Gemeinden), Adventisten, Darbyisten, die „offenen Brüder“ werden den „Sekten“ zugerechnet.

⁸⁶ Ebd., S. 25.

⁸⁷ Ebd.

Prälat der hessischen Kirche, hatte größte Bedenken im Blick auf eine Vervielfältigung der Thesen überhaupt. Die darin entfaltete

„Anschauung vom Verhältnis der Landeskirchen zu den Freikirchen hält er für unrichtig. Letzten Endes komme dies von dem Kirchenbegriff, von dem die Thesen ausgehen, und der zu beanstanden sei. Wenn auch die Reichsverfassung die alte Scheidung von Kirchen und Religionsgesellschaften nicht mehr kenne, so scheide der Staat in praxi doch *tatsächlich* zwischen den *privilegierten, bodenständigen* Kirchen und den übrigen Religionsgesellschaften. Wenn der Staat in der Folgezeit einzelnen dieser Gesellschaften mehr Recht denn vorher geben wolle, so könne man dagegen nicht viel machen. Ganz abwegig aber sei es, wenn die Initiative zur Anerkennung von Freikirchen und Sekten als ‚Kirchen‘ von den privilegierten Kirchen ausgehe. Die Kirchen entfernten sich dadurch von der Verpflichtung, die Gott in der Geschichte ihnen als *Volkskirchen* auferlegt habe. Die Freikirchen und Sekten seien nichts Bodenständiges, sondern durch Absplitterung von den Kirchen entstandene Grössen. Wenn die Kirchen sie als ‚Auchkirchen‘ anerkennen, begeben sie sich von der ihnen durch Gott in der Geschichte auferlegten Mission weg und beginnen damit, selbst Sekten zu werden. Er müsse vor solchen, aus Amerika stammenden und dorthin als ein Land ohne große kirchliche Geschichte passenden Anschauungen und Massnahmen dringend warnen. Sie passten nicht nach Deutschland.“⁸⁸

Präsident Dr. Freiherr von Heintze sprach insbesondere zur Frage der Körperschaftsrechte für die Freikirchen, um die die Methodisten und die Evangelische Gemeinschaft mit der preußischen Regierung rangen. Er warnte davor, daß von dem Referat etwas öffentlich werden könnte. Denn im Falle einer Befürwortung würden wir „unserer eigenen Staatsregierung in den Arm fallen, die in vertraulicher Besprechung mit Vertretern sämtlicher preussischer Landeskirchen ihrer Auffassung, dass eine Einschränkung der Verleihung im kirchlichen Interesse dringend erwünscht sei, offenen Ausdruck verliehen hat“.⁸⁹

Im Schlußwort nach seinem bemerkenswerten Vortrag resümierte Bischof Marahrens:

„Selbstverständlich betrachte ich die in dem Referat vorgetragene Lösung als einen Versuch, allerdings als einen Versuch, der nicht

⁸⁸ Ebd., S. 26.

⁸⁹ Ebd., S. 24.

nur den grundsätzlichen Erwägungen das volle Recht einräumt, sondern, wie eine eingehende Prüfung zeigen würde, auch der geschichtlichen Entwicklung und den praktischen Ueberlegungen umfassend Rechnung trägt“.⁹⁰

Nach einer längeren Debatte entschloß man sich, den einzelnen Kirchenregierungen das Material ohne besondere Empfehlung zur Kenntnis zu bringen unter Hinweis auf drei besonders wichtige Aspekte: der Frage nach der Anerkennung von Freikirchen durch die Landeskirchen als Kirche, den Überlegungen zum Einverständnis mit der Formulierung „bekenntnisverwandt“ und den Erwägungen zur Verleihung von Körperschaftsrechten.

Am zweiten Tag der Eisenacher Verhandlungen stand die Frage „der Friedhofsstreitigkeiten zwischen den evangelischen Landeskirchen, Freikirchen und Sekten“ auf der Tagesordnung. Landesbischof Marahrens hielt erneut einen Vortrag, dem auch eine Dokumentation der Vereinigung Ev. Freikirchen zugrunde lag. Darin wurden aus den vergangenen fünf Jahren 24 Fälle dokumentiert: 5 von den Methodisten, 8 von den Baptisten, 6 (7) von der Evangelischen Gemeinschaft, 3 von den Freien ev. Gemeinden und 1 aus einer darbystischen Gemeinde. Auch die sich hier anschließende Debatte führte nicht zu gemeinsamen Richtlinien für die Landeskirchen. So beschloß das Gremium, auch diese nicht zu veröffentlichen Unterlagen „den Kirchenregierungen zur weiteren Erwägung mitzuteilen und ihnen zu empfehlen, im Einzelfalle tunlichstes Entgegenkommen zu bezeigen“.⁹¹

Aus der Sicht der einzelnen Gemeindeglieder in den Freikirchen hatte sich die Lage auch nach Stockholm und Lausanne noch wenig verändert. Kirchenpolitisch muß man allerdings die Wirkungen der freikirchlichen Initiativen bewundern. Sie haben es geschafft, daß der Deutsche Evangelische Kirchenausschuß sich in der Lutherstadt Eisenach zwei Tage nach intensiver Vorbereitung und mit gründlichen Referaten ausführlich mit dem Verhältnis der Landeskirchen zu den Freikirchen befaßte. Dies muß man als einen Erfolg der Vereinigung Ev. Freikirchen werten und als einen wichtigen ökumenischen Schritt in Deutschland, selbst unter der Bedingung, daß Beschlüsse nicht erreicht wurden und die Freikirchen selber von diesen Debatten kaum etwas erfuhren.⁹²

⁹⁰ Ebd. S. 27.

⁹¹ Ebd. S. 37.

⁹² Die neue Arbeit: Helga Hiller, Ökumene der Frauen. Anfänge und frühe Geschichte der Weltgebetstagsbewegung in den USA, weltweit und in Deutschland, bestätigt einerseits die Situation der innerdeutschen Ökumene am Beispiel des Weltgebetstag in

Ergebnisse und Erwägungen

(1) Der 1920 im Berliner Zentrum der politischen Macht gebildete *Hauptausschuß der Freikirchen* war zunächst eine Solidargemeinschaft, um die Kirchen und ihre Mitglieder im Taumel nationaler Empfindungen vor der Diskriminierung zu schützen, mit dem „Feind“ im Bunde zu stehen. Nach dem Ende des Ersten Weltkriegs und dem Ende von Monarchie und Staatskirchentum hat der weitsichtige Hauptausschuß aufmerksam wichtige Arbeit geleistet, um unter den neuen politischen und gesellschaftlichen Bedingungen den Status der Freikirchen in der Gesellschaft und gegenüber den früheren Staatskirchen neu zu definieren. Die enormen Aktivitäten, getragen von wachen Gliedern aller vier Freikirchen, sind ein deutliches Zeichen, freikirchliche Identität nicht als staats- und gesellschaftsfeindlich zu definieren, wie es ihnen oft unterstellt wurde, sondern als konsequent staatsunabhängig.

Der Hauptausschuß zeigte seinen Freikirchen, daß kirchenleitende Tätigkeit neben der Verkündigung des Evangeliums im Feld des gesellschaftspolitischen Engagements im Interesse der Menschen überhaupt, im Interesse der eigenen Kirchenglieder und im Interesse der Freikirchen auch durch die Sicherung von öffentlichen Rechten nötig ist.

(2) Die Bildung der *Vereinigung Ev. Freikirchen* 1926 ist nicht von den ökumenischen Konferenzen in Kopenhagen 1922, insbesondere nicht von Stockholm (1925), aber auch nicht von Lausanne (1927) zu trennen. Die vier evangelischen, staatsfreien Minderheitenkirchen brauchten eine gemeinsame Vertretung insbesondere gegenüber dem Kirchenausschuß der Deutschen Evangelischen Kirche, der die internationale Vertretung ökumenischer Belange an sich zu ziehen gewußt hat. Dadurch waren die in sich international organisierten und ökumenisch damals stärker als die Landeskirchen aktiven Freikirchen, insbesondere die methodistischen, aber auch die baptistische, abhängig von der in ökumenischen Angelegenheiten damals äußerst national und restriktiv orientierten Deutschen Ev. Kirche. Neben dem dadurch notwendigen Nachdruck in der freikirchlichen Vertretung gegenüber den Landeskirchen war es notwendig, innerhalb der Freikirchen ein Organ zu schaffen, das – ziemlich gewagt! – für die Freikirchen gemeinsame Beschlüsse insbesondere über Beauftragungen für ökumenische Außenvertretungen fassen konnte. Tatsächlich wur-

der Ökumene der Frauen und zeigt andererseits welche überraschenden Ergebnisse eine überkonfessionelle und internationale Erforschung der Geschichte ans Tageslicht fördern kann.

den innerhalb der einzelnen Mitgliedskirchen, soweit ich das ermitteln konnte, die erfolgten Delegierungen für ökumenische Ausschüsse, Gremien und Konferenzen respektiert. Das ist im Rückblick für alle beteiligten Kirchen überraschend, lag aber offensichtlich schon im gesellschaftlichen Trend, der schließlich zum sog. „Führerprinzip“ führte.

(3) Die Erfahrungen der Gründungsphase können mithelfen, den Weg der *Freikirchen während der Zeit des Nationalsozialismus* zu erhellen; gerade auch in ihrem Verhältnis zu anderen evangelischen Kirchen und Bewegungen (Deutsche Christen wie Bekennende Kirche).

Ich will einige Aspekte kurz erwähnen:

– Durch die Situation der zwanziger Jahre waren die VEF-Kirchen in den ökumenischen Gremien gemeinsam vertreten. Die Delegierungen erfolgten jeweils durch den Hauptausschuß, notfalls sogar durch den Geschäftsführenden Ausschuß. Das bedeutete, daß sich die autonomen Freikirchen selber die Möglichkeit von Delegierungen hatten aus der Hand nehmen lassen. Ich weiß nicht, ob bei den Entsendungen nach Oxford und Edinburgh 1937 die einzelnen Freikirchenleitungen zu anderen Entscheidungen gekommen wären als die VEF-Gremien. Aber Tatsache ist, daß sich die VEF-Vorsitzenden in Ermangelung einer kirchlichen Rückbindung bei ihren Verhandlungen mit Kirchen und Staat zunehmend freier in ihren Entscheidungen gefühlt haben, auch gegenüber dem Gesamtpräsidium der VEF. Es ist daran zu erinnern, daß die Delegierten an ökumenischen Tagungen amtlich jeweils als Delegierte der VEF und nicht der einzelnen Kirchen registriert wurden. Das änderte sich erst nach Amsterdam 1948.

– Die Einbindung der VEF-Delegierungen in den Deutschen Ev. Kirchenausschuß ist in seinen Konsequenzen für die Entsendung nach Oxford 1937 mit dem nachfolgenden Eklat zu bedenken. In den zwanziger Jahren haben sich die Freikirchen eine Beteiligung in der „deutschen Delegation“ erkämpfen müssen. Weil das spätere (Landes-)Kirchliche Außenamt unter Bischof Theodor Heckel 1937 an Entsendungen nach Oxford (Praktisches Christentum) und Edinburgh (Glaube und Kirchenverfassung) interessiert war, die landeskirchliche Delegation aber wegen des Entzugs von Pässen solidarisch absagte, wurden nunmehr die Freikirchen-Vertreter fast hofiert. Sollten sie nun, nachdem sie ihrem früheren Ziel der Respektierung

durch die Landeskirchen so nahe waren, absagen? Leider haben die freikirchlichen Verhandlungsführer das gefährliche Spiel nicht durchschaut.⁹³

– Die durch die VEF eingeleitete Auseinandersetzung um die Frage der Anerkennung als „bekenntnisverwandt“ hat die zwischenkirchliche Wirklichkeit Ende der zwanziger Jahre noch einmal aufleuchten lassen. Angesichts dieser Lage muß man im Blick auf die Hinwendung zur Bekennenden Kirche die besorgte Anfrage des methodistischen Superintendenten Keip verstehen, der etwa zur Zeit der Barmer Synode 1934 bei landeskirchlichen Freunden anfragte, wo die Methodisten ihr Kirchenschifflein festmachen können. Er erinnerte in seiner Anfrage im Blick auf die Bekennende Kirche besorgt daran, daß gerade diejenigen, die bisher das Bekenntnis in den Vordergrund stellten, für die Freikirchen seit langer Zeit die schärfsten Kritiker gewesen seien.

(4) Aus heutiger Sicht waren die Bildung von Hauptausschuß und Freikirchen-Vereinigung mutige Schritte gesellschaftlich wacher Personen innerhalb ihrer Kirchen, die übrigens nicht von den „Kirchenleitungen“ ausgingen. Langfristig hat die Gemeinschaft jedoch dazu beigetragen, „die Freikirchen“ nicht mehr differenziert zu sehen, wenigstens im Bewußtsein zu haben, daß es einen kongregationalist-independenten Flügel und einen bischöflich-methodistischen Flügel gibt, ganz abgesehen von der begrüßenswerten Erweiterung durch sehr unterschiedliche Kirchen, die sich in den letzten Jahren vollzogen hat. Es ist eine verheißungsvolle Aufgabe, daß die traditionelle Vereinigung sich jetzt als ein Organ erweist, durch das bisher zurückhaltende und „verborgene“ kleinere Freikirchen sich über die VEF an die größere ökumenische Gemeinschaft herantasten, wenigstens nicht ähnlich in Ablehnung leben, wie die traditionellen Freikirchen es bis zur Bildung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen mußten.

Voraussetzung dazu war, daß die Freikirchen sich selber im Laufe der zunehmenden Arbeitsgemeinschaft gegenseitig besser kennengelernt und gewiß auch voneinander gelernt haben. Die methodistischen Kirchen, die traditionell einseitig soteriologisch orientiert sind, haben sich der Frage nach der Kirche nicht nur im Zusammenhang mit den Studien im Rahmen von Glaube und Kirchenverfassung gestellt, sondern auch im Gespräch mit den kongregationalistisch-independentistischen Gemeindebünden.

⁹³ Karl Zehrer, Evangelische Freikirchen und das ‚Dritte Reich‘, Berlin (Ost) 1986, S. 43 ff; Andrea Strübindt, Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im ‚Dritten Reich‘, Neukirchen-Vlyn 1991, S. 233 ff.

(5) Die VEF hat – vielleicht unbewußt – in ihrer Geschichte an einem *Modell* gearbeitet, in der *unterschiedlich strukturierte Kirchen miteinander Gemeinschaft* haben und gemeinsam arbeiten können.

Das Leuenberger Modell der Kirchengemeinschaft setzt den Konsens in der Lehre voraus, aber bedingt auch – mehr oder weniger unausgesprochen – eine strukturelle Kompatibilität. Die Ev.-methodistische Kirche ist das erste Leuenberger Mitglied, das in seiner Geschichte nicht mit dem Territorialprinzip verbunden war, sondern überstaatliche Kirchenstrukturen kennt. Auch aufgrund der Tatsache, daß es zwischen verfaßten Kirchen und Gemeindebünden mit autonomen Gemeinden bisher keine kompatiblen Strukturen gibt, ist es bisher für Leuenberg und kongregationalistisch organisierte Bünde schwer, eine theologisch legitime, verbindliche Form von Kirchengemeinschaft zu organisieren.

Die VEF-Gemeinschaft besteht weniger in einem umfassenden Lehrkonsens, man denke nur an die Tauffrage, aber sie hat eine Basis in der „ökumenischen Liebe“, die, geschenkt von dem einen Geist, von vornherein alle miteinander verbindet. Aus dieser geschenkten Liebe erwächst für alle, die sie empfangen haben, die Verpflichtung, nach Strukturen zu suchen, die zu einer verbindlichen und verpflichtenden Gemeinschaft führen, in der die wachsende Koinonia sich bewähren kann. Die Frage, was es bedeutet, daß die Erkenntnis Stückwert bleibt, aber die Liebe nicht vergeht, ist ökumenisch bisher kaum diskutiert. Nach meiner Meinung ist dieses ein wesleyanisch-methodistischer Ansatz für ökumenische Gemeinschaft: sie geht von der geschenkten Liebe aus und sucht auf dieser Basis im Sinne der Konvergenz nach möglichen gemeinsamen Aussagen auch in der Lehre.

(6) Schließlich zeigt der Rückblick nach Kopenhagen 1922, daß der ökumenische Fortschritt nicht garantiert ist. Wie *wenig* die Kirchen *im Miteinander gelernt* hatten, zeigte sich nach 1945, als es wieder um einen gemeinsamen Weg der Annahme und Weitergabe von Hilfswerksgaben ging und immer noch keine ökumenischen Strukturen vorhanden waren.⁹⁴

(7) Im Blick auf die zukünftige Arbeit der VEF scheint es mir notwendig, wie 1925 einen neuen Schritt der Zusammenarbeit zu riskieren, sofern die VEF mehr sein soll als eine Plattform zum Austausch von Erfahrungen

⁹⁴ Vgl. neben Schuler, (wie Anm. 35) auch: Johannes Michael Wischnath, Kirche in Aktion. Das Evangelische Hilfswerk 1945–1957 und sein Verhältnis zu Kirche und Innerer Mission, AKIZ B14, Göttingen 1986, S. 104 ff.

und zur Koordinierung laufender Tätigkeiten und Vertretungen in bestimmten Bereichen von Kirche und Öffentlichkeit.

Der veränderte Status der Freikirchen in der Gesellschaft, die Arbeitsweise der bundesweiten Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen, insbesondere auch die neben ihr gestaltete Arbeit von Bischofskonferenz und Rat der EKD mit vielen öffentlichen Stellungnahmen und, in manchen Fragen das freikirchliche Selbstverständnis, erfordern eine Diskussion über einen neuen gemeinsamen Schritt.

Neben der schriftgebundenen Verkündigung des Evangeliums und der evangelistisch-missionarischen Bereitschaft ist zu erwägen, ob nicht die VEF für die Freikirchen eine kaum genutzte Ebene ist, um in gesellschaftlichen Fragen – ähnlich wie die VEF-Gründer – wieder aktiver zu werden. Ich denke an drei besondere Verpflichtungen:

1. *Gemeinsame Stellungnahmen* zu gesellschaftlichen Fragen (z. Zt. läuft die öffentliche Debatte um den Schutz des Sonntags, ein altes freikirchliches Thema)
2. *Der Schutz der Mitglieder von Freikirchen vor Benachteiligungen* (z. B. die gesetzlichen Regelungen zum Einzug von Kirchgeld durch Landeskirchen auch von Freikirchlern; die Teilnahme an der Diskussion um die sog. „Kultursteuer“ für Nicht-Kirchensteuer-Zahler).
3. *Die Sicherung und Wahrnehmung eigener Rechte als Kirchen*, die Körperschaften öffentlichen Rechts sind, innerhalb der Gesellschaft (z.B. die Teilnahme bei Anhörungen durch die Bundes- oder Landesregierungen: Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“ und Enquete-Kommission zu Fragen der Sekten und Neureligionen.)

Diese Herausforderungen setzen voraus, daß die VEF wie bisher einen wechselnden, repräsentierenden Präsidenten haben kann, daß aber ein geschäftsführender Sekretär kontinuierlich aktiv und aufmerksam für das Präsidium tätig ist. Dies scheint mir auch für die geplante „Berliner Vertretung“ von entscheidender Bedeutung zu sein.

Schlußbemerkung

Eines ist gewiß: Die VEF hat in der jungen deutschen Ökumene eine Rolle gespielt, die weder innerhalb der Freikirchen noch in der innerdeutschen Ökumene bisher gesehen worden ist.⁹⁵ In unserer Zeit des radikalen

⁹⁵ Vgl. dazu: Hans Vorster (Hg.), (wie Anm. 79) mit dem Beitrag von Wolfgang Müller, Geliebte, ärgerliche Ökumene. Beobachtungen und Anmerkungen aus einer „Nichtmitgliedskirche“, der natürlich nur einen freikirchlich-kongregationalisten Aspekt auf-

gesellschaftlichen Umbruchs, der sich auf alle Kirchen auswirkt, können die Freikirchen ihren Beitrag leisten, wenn sie sich ihres Auftrags, ihrer Segnung und ihrer selbst bewußt sind, bleiben oder wieder werden.

zeigt. Ähnlich hat das Themenheft der Ökumenischen Rundschau 1949–1998: 50 Jahre ACK bedauerlicherweise auf eine Aufarbeitung dieser Geschichte, an die man offensichtlich nicht gerne erinnert wird, verzichtet.

Die Vereinigung Evangelischer Freikirchen auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft?

Perspektivische Anmerkungen zur neuen Präambel der VEF.

Fast unbemerkt und kaum wahrgenommen von der ökumenischen Öffentlichkeit haben die Mitgliedskirchen der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF)¹ im November 1998 einen Text verabschiedet und ratifiziert, der zukünftig als Präambel der Ordnung und Satzung der VEF² vorgestellt werden soll. Dabei hat dieser, bisher noch unveröffentlichte Grundlagentext durchaus Beachtung und Interesse verdient, markiert er doch einen erheblichen Schritt zu einer stärkeren Profilierung und Identitätsschärfung der VEF.

Obwohl die VEF für sich in Anspruch nehmen kann, der *älteste interdenominationalle Zusammenschluß in Deutschland* zu sein, ist sie in ihrem ökumenischen Gewicht relativ beschränkt und in ihrem theologischen Profil eher blaß geblieben.³ Bereits 1916 hatten vier Freikirchen bzw. freikirchliche Gemeindebünde, und zwar die Bischöfliche Methodistenkirche, die Evangelische Gemeinschaft, der Bund Freier evangelischer Gemeinden und der Bund der Baptistengemeinden einen „Haupt-

¹ Zur VEF gehören derzeit als Mitglieder die Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden (AMG), der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG), der Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFEG), die Evangelisch-methodistische Kirche (EmK), die Heilsarmee (HA), die Kirche des Nazareners (KdN) und der Mülheimer Verband Freikirchlich-Evangelischer Gemeinden (MVFEG). Gastmitglieder sind der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP), die Evangelische Brüderunität – Herrnhuter Brüdergemeine (BU), die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten (STA) und seit kurzem der Freikirchliche Bund der Gemeinde Gottes. Vgl. die Informationsbroschüre: VEF – Vereinigung Evangelischer Freikirchen. Stuttgart 1997.

² Ordnung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen von 1991, die nach der Wiedervereinigung die Ordnungen der VEF in der alten Bundesrepublik und der VEF in der DDR aus dem Jahr 1979 ablöste. Text abgedruckt in: VEF (Hg.), Berichte aus der Arbeit 1988–1991. Stuttgart 1992. S. 12 ff.

³ Zur Geschichte der VEF vgl. bes. K. H. Voigt, Freikirchen und ökumenische Bewegung. Die Bildung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen zwischen Stockholm (1925) und Lausanne (1927), s. in diesem Band Freikirchenforschung 1999, S. 151–187; s. a. E. Geldbach, Freikirchen, Erbe, Gestalt und Wirkung. Göttingen 1989. S. 248 f.

ausschuß Evangelischer Freikirchen“ gebildet. Daraus ging 1926 die „Vereinigung der Evangelischer Freikirchen in Deutschland“ hervor.

Die VEF als ein freikirchliches Zweck- und Aktionsbündnis

Die VEF war dabei vornehmlich als ein *Zweck- und Aktionsbündnis zur besseren Wahrnehmung gemeinsamer freikirchlicher Belange und Interessen* gedacht. Das galt sowohl für die Entstehungsphase selbst, als die Freikirchen nicht nur gegen demagogische und stigmatisierende Sektenvorwürfe sowie gegen gesellschaftliche Diskriminierungen zu kämpfen hatten, sondern auch wegen ihrer z.T. angloamerikanischen Wurzeln und internationalen Verflechtungen mit dem Verdacht einer „undeutschen“ und unpatriotischen Gesinnung konfrontiert wurden und sich gemeinsam dagegen zur Wehr setzten.⁴ Auch später nach dem 1. Weltkrieg, während der Weimarer Republik, standen die Wahrung und Vertretung gemeinsamer Interessen im Vordergrund. Damals war man bestrebt, im Zuge der neuen republikanischen Verfassungsbildung als Religionsgemeinschaften mit Körperschaftsrechten anerkannt zu werden, um so eine rechtliche Gleichstellung und Gleichbehandlung mit den in der Monarchie privilegierten Staatskirchen zu erreichen. Während der NS-Zeit bemühten sich die Freikirchen in der VEF vereint um die Sicherung ihrer organisatorischen Unabhängigkeit angesichts innerkirchlicher und staatlicher Bestrebungen zur Bildung einer Deutschen Reichskirche.

Hinzu kam, daß die VEF für die *ökumenische Einbeziehung und Beachtung der Freikirchen* eine wichtige Rolle spielte. Durch die VEF wurden die Vertreter der Freikirchen für die deutschen Delegationen bei den internationalen Konferenzen nominiert. Dies betraf insbesondere die Kon-

⁴ So wird ausdrücklich als Begründung und Veranlassung für die Gründung des Hauptausschusses im Jahre 1916 darauf verwiesen, daß „es Leute gibt, die sich nicht scheuen, uns Freikirchliche an unserer nationalen Gesinnung und Ehre anzutasten und in krassen Verleumdungen gegen uns zu kämpfen“. Auf diesem Hintergrund stand die Gründung der freikirchlichen Assoziation nicht gerade unter einem günstigen Vorzeichen, ging es doch darum, die eigene patriotische Gesinnung mit dem Ziel der gesellschaftlichen Anerkennung „beweisen“ zu müssen. Dies führte zu teilweise fatalen und kompromittierenden Verlautbarungen und Erscheinungen im Bereich der Freikirchen. Voigt ebd.; wie auch auch A. Strübind, *Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptisten-gemeinde im „Dritten Reich“*. Neukirchen 1991. S. 108 ff.

ferenzen von Stockholm 1925, Lausanne 1927 und Oxford 1937 mit ihren Vorbereitungs- und Fortsetzungstagungen bzw. -ausschüssen.⁵

Nach 1948, als unter Beteiligung der VEF-Kirchen die *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK)* gegründet wurde, waren es dann andere Themen und Fragen, mit denen sich die VEF schwerpunktmässig befaßte: Vokationsvereinbarungen für freikirchlicher Religionslehrer/-innen, freikirchliche Sendeanteile im Rundfunk und Fernsehen, Anstellungsregelungen für freikirchliche Mitarbeiter/-innen in diakonischen Einrichtungen anderer Kirchen (sogenannte „ACK-Klausel“) sowie aktuelle Fragen im Verhältnis zum Staat und zu den großen Kirchen.⁶

Dabei sind im Laufe der Zeit mit dem Ausbau und der Fortentwicklung einzelner schon früh etablierter VEF-Gremien sowie der Festigung zwischenkirchlicher Gesprächs- und Beratungsstrukturen einige *Arbeitsinstrumente* entwickelt worden, die sich für die Förderung und Vertretung gemeinsamer freikirchlicher Anliegen als nützlich und hilfreich erwiesen haben.⁷

War und ist die VEF also ein reiner Interessenverband, der aus Nützlichkeitserwägungen gegründet wurde und ausschließlich kirchenpolitische Ziele und Absichten verfolgt?

⁵ Auf diese weithin unbekannte ökumenische Anwalts- und Vorreiterrolle der VEF weist insbesondere Voigt hin. Er zeigt dabei zugleich auf, auf welche Ignoranz und Unwilligkeit diese freikirchlichen Vorstöße bei dem Evangelischen Kirchenbund stießen, der sich und die ihm angehörenden Landeskirchen als authentische und alleinige Vertretung des deutschen Protestantismus in der Ökumene verstand. Voigt, ebd.

⁶ Aus jüngerer Zeit ist die verstärkte, bald flächendeckende Erhebung des besonderen Kirchgelds durch die evangelischen Landeskirchen in sogenannten „glaubensverschiedenen Ehen“ zu erwähnen. Unter diese Rubrik fallen nach bestehender Gesetzeslage groteskerweise auch Angehörige der evangelischen (!) Freikirchen, weil die Freikirchen nicht zu den kirchensteuererhebenden Kirchen gehören. Ein Recht, das ihnen im übrigen als KdöR prinzipiell zusteht, worauf sie aber bewußt verzichten.

⁷ Zu erwähnen sind hier neben dem Präsidium der VEF die verschiedenen VEF-Arbeitsgruppen (u.a. die AG Rundfunk und Fernsehen), die kontinuierliche Delegation von VEF-Vertreter/-innen in zwischenkirchliche Arbeitsgremien und insbesondere die Einrichtung der Diakonischen Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Kirchen, in der sich die Diakonischen Werke der evangelischen Landeskirchen, einiger VEF-Kirchen mit denen der SELK und der Alt-Katholischen Kirche zusammengeschlossen haben. Hinzu kam die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen als ständiges ökumenisches Gesprächsforum mit den anderen christlichen Kirchen und seit Anfang der neunziger Jahre regelmäßige Kontaktgespräche des VEF-Präsidiums mit dem Rat der EKD.

An teilweise pointierten und korrigierenden Verweisen auf die *geistliche Dimension der freikirchlichen Gemeinschaft* hat es nie gefehlt.⁸ Schon in den Anfängen der VEF war von der „Pflege des brüderlichen Verhältnisses“ die Rede. So hieß es bereits bei der Konstituierung des „Hauptausschusses“ von 1916, daß die freikirchliche Vereinigung neben der Interessenvertretung nach aussen auch dazu helfen sollte, die ihr angeschlossenen Freikirchen „als Glieder des Leibes Christi einander näherzubringen, einander besser zu verstehen und kennen zu lernen, gegenseitig einander mehr zu achten und zu lieben“.⁹

Damit wurde die Realität einer tieferen, geistlichen Zusammengehörigkeit der VEF-Kirchen zwar deutlich benannt, aber eine genauere Antwort auf die Frage nach dem Selbstverständnis der VEF-Gemeinschaft wurde damit nicht gegeben. Sie blieb weitgehend offen und letztlich ungeklärt.¹⁰

Was war und ist die theologische Identität der VEF? Worin liegt sie begründet und worin äussert sie sich? Hat sie auch Relevanz für die Verhältnisbestimmung der Freikirchen zueinander?

Zugespietzter gefragt: Worin besteht bei aller Verschiedenheit der *gemeinsame und verbindende theologische und ekklesiologische Grundkonsens* zwischen den der VEF angehörenden Freikirchen? Wie weit reicht er und was bedeutet er für die vorhandenen Verschiedenheiten?

Ein Schritt zur theologischen Profilierung

Unter dem Stichwort „Was uns verbindet“ werden in einer offiziellen Selbstdarstellung der VEF gerade die theologischen Faktoren, die geistlichen Gemeinsamkeiten und lehrmässigen Übereinstimmungen, herausgestellt und betont: der eine Herr (Christusbekenntnis), das eine Wort (Bibel

⁸ So betonte u.a. der frühere Präsident der VEF, Präses K.H. Knöppel (BFEG), in seinem Tätigkeitsbericht für das VEF-Präsidium unter Hinweis auf die theologischen Voraussetzungen der Zusammenarbeit, daß die VEF „mehr als eine Interessengemeinschaft für freikirchliche Anliegen“ sei. VEF (Hg.), *Berichte aus der Arbeit 1984 bis 1987*. Stuttgart 1988. S. 4.

⁹ Zitiert nach *Der Evangelist*, Sonntagsblatt der methodistischen Kirche, 67. Jg (1917), S. 12 f; vgl. Voigt, ebd.

¹⁰ Diese Unklarheit spiegelt sich auch in der aktuellen Selbstdarstellung der VEF wieder, wenn es dort heisst, daß die VEF ihren Mitgliedskirchen und Gastkirchen eine „Plattform für das Gespräch über gemeinsame Anliegen und zur Zusammenarbeit auf wesentlichen Gebieten kirchlicher Lebensäußerung“ biete, und dann eher nachklappend angefügt wird: „Damit trägt sie dazu bei, die Einheit im Glauben sichtbar auszudrücken.“ VEF-Vereinigung Evangelischer Freikirchen, ebd. S. 7.

als Lehrautorität), der persönliche Glaube, die Gemeinde der Glaubenden, der Auftrag zur Mission und die Hoffnung auf den wiederkommenden Herrn.¹¹ Ähnliche Kennzeichen und Gemeinsamkeiten werden in der bestehenden VEF-Ordnung als grundlegende Voraussetzungen für die Mitgliedschaft benannt.¹²

In der neuen Präambel der VEF-Ordnung wird nun unverkennbar an diese *inhaltlichen Qualifizierungen* angeknüpft. Damit werden die theologischen und geistlichen Ansätze deutlich verstärkt und als grundlegend und vorrangig gewichtet. An manchen Stellen werden sie in bemerkenswerter Weise ergänzt und präzisiert.¹³

Schon der eröffnende Satz hebt hervor, daß sich die Vereinigung Evangelischer Freikirchen als „Gemeinschaft evangelischer Gemeindebünde und Kirchen“ versteht, die „durch den Herrn Jesus Christus untereinander verbunden sind“.¹⁴

Das ist im Vergleich zu manchen, eher pragmatisch und funktional ausgerichteten Selbstdefinitionen eine deutliche und markante Profilierung.

Basis und Quelle der in der VEF sichtbar werdenden und erkennbar werdenden Gemeinschaft sind also nicht analoge Interessen oder ähnliche Problemlagen und Schwierigkeiten aufgrund eines gemeinsamen kirchlichen Minderheitsstatus. Vielmehr geht es um eine tiefere und substantiellere Verbundenheit, nämlich um die durch Christus begründete Glaubensgemeinschaft und die wesenhafte *Zusammengehörigkeit in der gemeinsamen Gliedschaft am einen, unteilbaren Leib Christi*.

¹¹ VEF-Vereinigung Evangelischer Freikirchen, ebd. S. 6.

¹² „Mitglied in der Vereinigung können Freikirchen werden, die die Bibel als verbindliche Grundlage für Lehre und Leben anerkennen, die den persönlichen Glauben an Jesus Christus als Heiland und Herrn von ihren Gemeindegliedern erwarten und die Jesus Christus als Haupt der Gemeinde und Herrn der Welt bekennen.“ Ordnung VEF, § 3.1.

¹³ Hintergrund und Anlaß für eine verstärkte Klärung des Selbstverständnisses der VEF war die Aufnahme neuer Mitglieds- und Gastkirchen. Im Zuge dieses Erweiterungsprozesses und weiterer Anfragen nach Mitgliedschaft in der VEF wurde im November 1995 vom VEF-Präsidium eine Arbeitsgruppe eingesetzt, die Vorschläge für eine Präambel erarbeiten sollte. Ergänzend dazu wurden Richtlinien über die Mitgliedschaft bzw. Gastmitgliedschaft in der VEF erstellt.

¹⁴ Diese und die weiteren Zitate der Präambel entstammen der bisher unveröffentlichten, von den Mitgliedskirchen ratifizierten und vom Präsidium der VEF am 26./27.11.1998 in Bad Blankenburg verabschiedeten Fassung. Der Text wird im Anhang dokumentiert.

Beschreibung verbindender Gemeinsamkeiten

Unter dem Vorzeichen der in Christus bestehenden koinonia und einer durch ihn bedingten und konstituierten Einheit werden anschliessend sieben Kennzeichen genannt, die diese geistliche Gemeinschaft und Verbundenheit näher charakterisieren und in ihrer inhaltlich-lehrmässigen Seite konkreter füllen und entfalten.

Als erstes wird die singuläre und normative Autorität der Hl. Schrift angeführt: Die Freikirchen und Gemeindebünde in der VEF „erkennen in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments Gottes Wort als Grundlage und alleinige Richtschnur ihrer Verkündigung, ihrer Lehre und ihres Lebens.“

Klingt schon hier eine *Bekräftigung des reformatorischen Schriftprinzips* an, so wird die Einordnung der Freikirchen in die evangelisch-reformatorische Kirchenfamilie im Folgenden noch verstärkt und ausdrücklich unterstrichen. Nach dem *Bekenntnis zu Jesus Christus* „als Haupt der Gemeinde sowie als Herrn und Heil der Welt“ heisst es von den Freikirchen: „Mit allen Kirchen der Reformation bezeugen sie die *Errettung der Sünder um Jesu Christi willen aus Gottes freier Gnade allein durch den Glauben*.“

Das Adjektiv „evangelisch“ hat also für die Freikirchen keinen dekorativ-beliebigen, sondern einen unverzichtbaren und qualifizierenden Wert. Es bringt eine grundlegende theologische Verortung und Verwurzelung zum Ausdruck. Die reformatorischen Grundüberzeugungen sind auch für die Freikirchen konstitutiv und verpflichtend. In Übereinstimmung mit der reformatorischen Tradition bestätigen die Kirchen der VEF die grundlegende und für ihre Gemeinschaft tragende *Gültigkeit der evangelischen „Soli“ (sola scriptura, solus Christus, sola gratia, sola fide)*.

Doch dabei bleibt es nicht. Die folgenden Kennzeichen lassen im Rahmen dieses evangelischen Grundkonsenses zugleich auch die *spezifischen freikirchlichen Akzentsetzungen und Propria* erkennen.

Die Freikirchen in der VEF „verstehen die Kirche bzw. Gemeinde Jesu Christi als Gemeinschaft der Gläubigen, geschaffen durch das Wort Gottes und gestaltet als Lebens- und Dienstgemeinschaft im Sinne des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen.“ Und ergänzend lautet das vierte Kennzeichen für die in der VEF zusammengeschlossenen Kirchen: „Sie erwarten von den Gliedern ihrer Gemeinden ein Bekenntnis des persönlichen Glaubens an Jesus Christus sowie die ernsthafte Bereitschaft, ihr Leben dem Willen Gottes entsprechend zu führen.“

Das verbindende Profil freikirchlicher Ekklesiologie wird mit diesen Sätzen deutlich markiert. Es ist gekennzeichnet durch eine bewußte Betonung und dezidierte Aufnahme der bei den reformatorischen Großkirchen vernachlässigten Wesensbestimmung der Kirche als „congregatio et communio fidelium“. Kirche, als die durch das Wort geschaffene Gemeinde, ist die aus der schöpferischen Wirkung und Zielbestimmung dieses Wortes hervorgehende „Gemeinschaft der Glaubenden“, die eine „Lebens- und Dienstgemeinschaft“ intendiert.

Der Begriff „Freikirche“ wird von den in der VEF zusammengeschlossenen Kirchen weniger als äussere, kirchensoziologische Kategorie oder als strukturelles Organisationsmodell verstanden, sondern betontermassen als inneres theologisches Kirchenprinzip. Zum freikirchlichen Verständnis von Kirche gehört der *Grundsatz der auf dem persönlichen Christusbekenntnis basierenden Gemeindemitgliedschaft und die bewußte und verbindliche Gemeinschaft in der Nachfolge Christi*.

Ein Grundsatz der im Bereich des Kirchengliedschaftsverständnisses einen deutlichen und signifikanten Kontrast zu anderen, eher kollektivistisch und territorial strukturierten oder auch sakramental orientierten Kirchen darstellt. Die Zugehörigkeit zu Kirche und Gemeinde hat eine bewußte, personal verankerte und verantwortete Qualität und Basis. Sie hat Entscheidungscharakter. Kirchengliedschaft impliziert die individuell vollzogene, durch das Wirken des Hl. Geistes ermöglichte Antwort des Glaubens.

Verbunden damit ist das *gemeindegestaltende Prinzip des allgemeinen Priestertums*. Nicht vom Amt und einer ihm beigemessenen Zentral- und Sonderstellung her, sondern von der Herrschaft Christi und der in ihr begründeten und ihr gemässen Gaben- und Dienstvielfalt in der Einheit des Geistes wird das Kirchesein verstanden. Freikirchen verstehen sich weniger als Amtskirchen und ihre Gemeinden damit als pastorale Betreuungsobjekte, sondern als „Lebens- und Dienstgemeinschaft“ d.h. als inklusive Gemeinschaft der gemeinsam Berufenen und vielfältig Begabten, als partizipatorische Gemeindekirche.

Das nächste der angeführten Kennzeichen erinnert an den historischen und aktuell gültigen Kontrast zu den ehemaligen Staatskirchen. Für die VEF-Kirchen gilt: „Sie halten an der rechtlichen und organisatorischen Unabhängigkeit vom Staat fest und finanzieren ihre Arbeit durch freiwillige Beiträge der Mitglieder.“

Eine *konsequente Trennung von Staat und Kirche* ist für die Freikirchen wesensnotwendig und unerlässlich. Die Betonung der kirchlichen

Eigenständigkeit geschieht dabei in einer unverkennbaren Aufnahme der „Zwei-Regimenten-Lehre“ und ihrer grundsätzlichen Unterscheidung zwischen dem Rechts- und Machtbereich des Staates und der geistlichen Weisensordnung der christlichen Gemeinde. Jede Vermengung und Vermischung führt zu Unklarheiten und Unfreiheiten. Kirchesein steht für die freikirchliche Tradition im Widerspruch zu einer Verquickung mit politischer Machtausübung und staatlichem Zwangshandeln. Dieses Erbe mit seinen grundlegenden Unterscheidungsmerkmalen gilt es auch heute zu bewahren und zu leben. Das Prinzip der Selbstfinanzierung wird dabei als ein Signum freikirchlicher Unabhängigkeit verstanden.

Ob das alternative Modell der Kirchenfinanzierung das einzige Merkmal für die geistliche Freiheit und Unabhängigkeit einer Freikirche ist oder ob dies nicht noch mehr einschließt, bleibt allerdings zu fragen. Es wäre zudem zu prüfen, ob Vereinbarungen und Verträge mit staatlichen Institutionen für Freikirchen damit von vorn herein obsolet und prinzipiell ausgeschlossen sind.¹⁵ Diese Fragen bedürfen sicher noch einer differenzierten und sachbezogenen Klärung. Sie stellen sich um so mehr, als bei den Freikirchen die institutionelle Trennung vom Staat oft genug mit gesellschaftlichem Rückzug und (un-)politischer Abstinenz verknüpft war.¹⁶

Diesem naheliegenden Mißverständnis will offensichtlich das sechste der angeführten Kennzeichen der VEF-Kirchen begegnen und entgegenwirken.

Die Freikirchen „treten ein für die Menschenrechte, insbesondere für Glaubens- und Gewissensfreiheit, und übernehmen ein ihren Möglichkeiten entsprechendes Maß an Verantwortung für alle Menschen.“

Mit der Anführung der Glaubens- und Gewissensfreiheit erinnern die Freikirchen an eine elementare Seite ihrer eigenen Geschichte. Als religiöse Minderheiten, die zeitweise selbst Verfolgung und Diskriminierung durch autokratische und staatskirchlich verfaßte Gemeinwesen ausgesetzt waren, wissen sie um den fundamentalen Stellenwert der Religionsfreiheit. Teile der freikirchlichen Bewegung gehörten mit ihrer Opposition

¹⁵ Im Bereich der Diakonie sind derartige Vereinbarungen für freikirchliche Werke und Träger auf der Grundlage des staatlichen Subsidiaritätsprinzips ganz selbstverständlich und unerläßlich.

¹⁶ Damit war auch in manchen freikirchlichen Traditionen eine tendentielle und teilweise sehr ausgeprägte Kulturverachtung verbunden. Auf diesem Hintergrund ist das im Frühjahr 1999 vorgestellte, erste gemeinsame Impulspapier von VEF und EKD „Gestaltung und Kritik. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert.“ von besonderer Bedeutung. EKD-Texte 64. Hannover/Frankfurt 1999.

gegenüber staatskirchlicher Intoleranz zu den Vorkämpfern der Gewissens- und Glaubensfreiheit.¹⁷ Doch dieses freikirchliche Spezifikum wird hier nicht isoliert und beziehungslos erwähnt, sondern ausdrücklich verknüpft mit einem umfassenderen Zusammenhang, nämlich dem einer grundlegenden Weltverantwortung. Ein genereller *Einsatz für die Menschenrechte* und die gemeinsam wahrgenommene Verantwortung für die Menschen wird zum expliziten Mandat und zur ausdrücklichen Dimension freikirchlicher Existenz erklärt. Eine Aussage, die als gemeinsames Kennzeichen aller VEF-Kirchen vor einigen Jahren vermutlich in dieser Deutlichkeit noch nicht denkbar gewesen wäre.

Worin diese Hinwendung zur Welt und der Auftrag an der Gesellschaft ihren tiefsten Grund und ihre eigentliche Quelle haben, macht die siebte und letzte der freikirchlichen notae deutlich: „Ihre Hauptaufgabe sehen sie (=die Freikirchen) darin, das Evangelium von der Liebe Gottes zu allen Menschen in Wort und Tat zu verkünden.“

Die *missionarische Sendung* ist die eigentliche und zentrale Berufung und Bestimmung der Kirche Jesu Christi. In der Teilhabe an dem Sendungsauftrag Christi sehen die Freikirchen darum auch den Kern und die Mitte ihrer Berufung und Bestimmung. Als solche, die überwiegend aus den Erweckungsbewegungen hervorgegangen sind, waren die Freikirchen schon immer und teilweise primär missionarische Bewegungen.¹⁸ Die evangelistische Verkündigung, der Ruf zum Glauben, verbunden mit dem diakonischen Engagement waren von Beginn an elementare und unverwechselbare Merkmale freikirchlicher Existenz und freikirchlichen Wirkens. Auch heute behält dieses pointierte und zugleich ganzheitliche missionarische Verständnis in der Beschreibung und Vergewisserung freikirchlicher Identität seine bleibende und verpflichtende Gültigkeit.

Bekundung gegenseitiger kirchlicher Anerkennung

Die Reihe der angeführten gemeinsamen Kennzeichen bietet eine knappe und prägnante Darlegung freikirchlicher Fundamentalartikel. Im Zusammenhang des neuen Grundlagentextes dient sie dazu, die Gemeinschaft

¹⁷ Darauf weist insbesondere Geldbach, S. 45 ff hin.

¹⁸ Dies gilt insbesondere für die methodistische Bewegung, die bei Wesley eigentlich weniger auf eine eigene Kirchwerdung als vielmehr auf eine evangelistische Durchdringung der Bevölkerung und eine geistliche Erneuerung der Kirchenglieder zielte. Ein starker missionarischer Impetus findet sich ebenso bei anderen Freikirchen. z. B. den Herrnhutern (Zinzendorf), den Baptisten (J. G. Oncken) wie auch den Freien evangelischen Gemeinden (H. H. Grafe und der Evangelische Brüderverein).

und die Verbundenheit in Christus, der die VEF Ausdruck verleihen möchte, als gemeinsamen Lehrkonsens näher und genauer zu beschreiben. Die Schlußsätze greifen noch einmal dezidiert auf diesen Ansatz der Präambel zurück und ziehen daraus Schlußfolgerungen für das Verhältnis der Kirchen zueinander. „Die Mitglieder der Vereinigung Evangelischer Freikirchen erkennen sich gegenseitig als Teil der einen Kirche Jesu Christi an und wollen der wesenhaften Einheit dieser Kirche durch ihre Gemeinschaft sichtbar Ausdruck verleihen.“ heißt es da.

Damit wird die geistliche Dimension der freikirchlichen Gemeinschaft noch einmal ausdrücklich unterstrichen und zugespitzt. Die Kirchen der VEF wollen der übergreifenden und wesenhaften Einheit der Kirche Jesu Christi Ausdruck und Gestalt verleihen. Die VEF will als ein Stück Sichtbarmachung der Einheit des Leibes Christi verstanden werden. Das heißt, sie will mehr sein als ein pures Zweck- und Aktionsbündnis. Ausdrücklich und in dieser Weise ungewöhnlich wird mit der bekundeten Gemeinschaft sogar eine *gegenseitige Anerkennung als Teil der Kirche Jesu Christi* verbunden und darin eingeschlossen.

Angesichts dieser Aussagen stellt sich aber um so mehr die Frage, was diese Bezeugung einer gegenseitigen Anerkennung als „Teil der Kirche Jesu Christi“ beinhaltet? Welche Implikationen und Konsequenzen sind damit verbunden? Was schließt die kirchliche Anerkennung ein und was umfaßt sie im einzelnen?

Wenn damit mehr als eine praktische Zusammenarbeit gemeint ist, dann müßte es doch auch das unmittelbare „*ekklesiale*“ *Verhältnis der Freikirchen zueinander* betreffen, also die Fragen nach der gottesdienstlichen und eucharistischen Gemeinschaft, der Anerkennung von Taufen, Ämtern und Mitgliedschaften.

Ist die VEF auf einem solchem Weg zu mehr Verbindlichkeit und formeller Kirchengemeinschaft?

Die Notwendigkeit von Klärungen und Konsequenzen

In der Vergangenheit hat es immer wieder vereinzelte Rufe nach einem stärkeren „Zusammenrücken der Freikirchen“ gegeben, ja es gab gezielte, allerdings mehr durch äussere Umstände veranlaßte Bestrebungen und Versuche einer korporativen Vereinigung.¹⁹ Heute ist man sicher weit von

¹⁹ Während des Dritten Reiches wurden in der VEF Verhandlungen und Gespräche über die Bildung einer Deutschen Freikirche im Gegenüber zur Deutschen Reichskirche diskutiert. Aus diesen Gesprächen in den Jahren 1937–1941, an denen auch die Freien

solchen fusionistischen Unionsvorstellungen entfernt. Dies wäre aufgrund der bestehenden Unterschiede sicher auch kaum denkbar und realisierbar. Sie betreffen ja nicht nur die strukturellen Unterschiede zwischen presbyterial-kongregationalistischen Gemeindebünden (z. B. AMG, BEFG und BFeG) und mehr synodal bzw. episkopal verfaßten (EmK) und weltweit eingebundenen (STA, KdN) Freikirchen. Auch divergierende Formen der Tauf- und Abendmahlspraxis²⁰ sowie andere Unterschiede in geistlicher Prägung und bei ökumenischen Positionen und Einbindungen sind hier zu nennen. Ganz abgesehen von einem in freikirchlichen Kreisen sehr ausgeprägten, mit diesen Verschiedenheiten verknüpften Eigenbewußtsein.

Und doch kann und darf die *Bekundung einer gegenseitigen kirchlichen Anerkennung nicht einfach folgenlos bleiben, wenn sie nicht belanglos werden will*. Sie erfordert weitere Präzisierungen und vertiefende Klärungen. Sie braucht theologische Gespräche, die sie weiter füllen und konkretisieren und damit glaubhaft und verbindlicher machen.

Doch genau hier scheint ein Problem und eine Schwierigkeit der VEF zu liegen. Während einzelne Freikirchen mit anderen Kirchen durchaus *Lehrgespräche* und daraus resultierend Verständigungen und Vereinbarungen suchen, die im Einzelfall bis zur Erklärung dezidiert Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft reichen,²¹ sind solche kirchlichen Dialoge

evangelischen Gemeinden und vereinzelt auch die Methodistische Kirche beteiligt waren, ging schließlich die Vereinigung von Baptistengemeinden und Brüdergemeinden (BfC) zum Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden hervor. Vgl. Strübind, ebd. S. 285 ff.

²⁰ In der EmK und bei den Herrnhutern wird in der Regel die Kindertaufe praktiziert, bei täuferischen Freikirchen (AMG, BEFG, BFeG) die Glaubenstaufe, ebenso bei den pfingstlerischen Freikirchen (MVFE, BFP). Die Heilsarmee kennt weder eine eigene Abendmahlsfeier noch praktiziert sie die Taufe.

²¹ Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft wurde 1987 zwischen EmK und VELKD (bzw. Gliedkirchen der EKD) vereinbart. Die Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden führte ebenfalls Gespräche mit der VELKD, mit dem Ergebnis einer gegenseitig bekundeten eucharistischen Gastbereitschaft (1996). Ausserdem ist die Evangelisch-methodistische Kirche Mitglied der Leuenberger Kirchengemeinschaft (LK). Zwischen dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und der Leuenberger Kirchengemeinschaft (LK) haben inzwischen erste Gespräche begonnen. Die Herrnhuter Brüdergemeine ist assoziiertes Mitglied der EKD. Daneben sind internationale Dialoge auf übernationaler Ebene mit anderen Kirchen und Kirchengemeinschaften zu nennen, in die Baptisten, Methodisten, Mennoniten, Adventisten und Pfingstler z.T. über ihre Weltgemeinschaften bzw. Weltbünde involviert sind. Vgl. dazu die Textsammlung „Dokumente wachsender Übereinstimmung“ Bd. 1 und 2. Hg. von H. Meyer und H. J. Urban u. a. Paderborn /Frankfurt 1983 und 1992; H. Brandt und J. Rothermundt (Hg.), Was hat die Ökumene gebracht? Fakten und Perspektiven. Gütersloh 1993. Cor-

von anderen noch gar nicht betrieben worden. Ob sie mangels Gelegenheit bisher nicht durchgeführt wurden oder aber überhaupt angestrebt bzw. als nötig und hilfreich erachtet werden, bleibt dabei offen. Unter Hinweis auf ein fehlendes kirchenleitendes Gesamtorgan und einem daraus resultierenden Mangel an kirchenrechtlich verbindlicher Verankerung werden solche kirchlichen Vereinbarungen jedenfalls von stark kongregationalistischen Gemeindebünden nur sehr zurückhaltend angegangen und nur in Grenzen überhaupt als praktikabel angesehen.²²

So ist es nicht verwunderlich, daß auch der *innerfreikirchliche Dialog kaum über Ansätze hinausgekommen* ist.²³ Man begnügt sich eher, so scheint es, mit einem generellen Einverständnis im Wesentlichen, ohne dabei einzelne Konvergenzen und Divergenzen konkreter in den Blick zu nehmen.

So bleibt es bei manchen *Unklarheiten und Widersprüchlichkeiten*. Von einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“, die freikirchlichen Einheitsvorstellungen am ehesten entsprechen würde, ist bei genauerem Hinsehen auch in der VEF nur bedingt und ansatzweise zu sprechen.

So ist es schon paradox, daß angesichts der Betonung grundlegender ekklesiologischer Gemeinsamkeiten beim *Kirchengliedschaftsprinzip* („Gemeinschaft der Glaubenden“) gerade in diesem Bereich bestehende Unterschiede bis heute weiterhin trennend wirken. Trotz der Vorordnung der gemeinsamen Gliedschaft am Leib Christi ist bei einem Wechsel von einer Freikirche in eine andere eine Übernahme und Anerkennung von

nelia Nußberger (Hg.), *Wachsende Kirchengemeinschaft – Gespräche und Vereinbarungen zwischen evangelischen Kirchen in Europa*. Bern 1992.

²² Dies scheint insbesondere für den BFeG zu gelten. Andere kongregationalistischen Gemeindebünde wie die AMG und der BEFG sehen in ihrer Struktur allerdings, wie ihre Praxis zeigt, weniger ein Hindernis für offizielle Lehrgespräche.

²³ Einen gewisse Ausnahme und zugleich einen (offensichtlich vergeblichen) Vorstoß dazu bildet ein Vorgang aus dem Jahr 1989. Nach ihrer Vereinbarung über eine Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft mit der VELKD erklärte die EmK, daß sie einen ergänzenden, für die VEF-Kirchen geltenden analogen Passus in ihre Kirchenordnung aufnehmen werde. Der betreffende Passus legt in Bezug auf die Kanzelgemeinschaft ausdrücklich fest, daß für Verkündigungsdienste neben Beauftragten der eigenen Kirche auch „Amtsträger und Beauftragte der in der Vereinigung Evangelischer Kirchen zusammengeschlossenen Mitgliedskirchen sowie Amtsträger und Beauftragte solcher Kirchen (eingeladen werden können), mit denen Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft vereinbart ist.“ Kirchenordnung der EmK, § 221. Stuttgart 1998. S. 126. In einem Brief setzte der Bischof der EmK die anderen VEF-Kirchen darüber in Kenntnis und bat sie zugleich darum, eine ähnliche Formulierung in ihre Ordnungen aufzunehmen.

Mitgliedschaft und Kirchenzugehörigkeit nur beschränkt möglich. Unterschiedliche und in Spannung zueinander stehende Taufverständnisse, die den Rang von konfessionellen Identitäten haben, lassen dies auch weiterhin nicht zu.²⁴ Sie führen nicht zu einheitlichen, sondern zu differierenden Aufnahmeprinzipien.

Dies steht in auffälligem Kontrast zu einer praktizierten *Abendmahls-gemeinschaft*, die für die Freikirchen – ganz im Gegensatz zu anderen kirchlichen Traditionen – letztlich kein Problem darstellt.²⁵ Und auch eine prinzipielle *Anerkennung der Ämter und Dienste*, die einen wechselseitigen Kanzeltausch und andere Formen des Zusammenwirkens ermöglicht, ist für die Freikirchen kein Hindernis.²⁶

²⁴ In der jüngsten Erklärung der Bundesleitung des BEFG zum „Verhältnis von Taufe und Gemeindemitgliedschaft“, die auf der Bundeskonferenz (=Synode des BEFG) im Mai 1999 in Oldenburg bestätigt wurde, wird ausdrücklich bekräftigt, daß innerhalb des BEFG die Gläubigentaufe Voraussetzung für die Aufnahme bleibt. Allerdings wird in der Erklärung eingeräumt, daß es einige Gemeinden gibt, „die in seelsorgerlichen Ausnahmefällen anders verfahren und vereinzelt Christen als Mitglieder aufnehmen, die sich gewissensmässig an die Säuglingstaufe gebunden fühlen“. Von seiten der Bundesleitung wird den Gemeinden jedoch empfohlen, für diesen Personenkreis eine „offizielle Freundesliste“ anzulegen. „Damit lassen wir die Christen, die bei uns eine geistliche Heimat suchen, aber aufgrund unseres Tauf- und Gemeindeverständnisses nicht Mitglied werden können, unsere Liebe und Annahme spüren.“ Im ersten Textentwurf war noch von „Gastmitgliedschaft“ die Rede. Der Text der Erklärung ist dokumentiert in „Blickpunkt Gemeinde“ 1/98, S.2 f; vgl. a. „Die Gemeinde“ 11-12 /1999, S. 41. In den ebenfalls täuferisch orientierten Mennonitengemeinden und den Freien evangelischen Gemeinden ist im Unterschied dazu eine Aufnahme von Personen, die als ehemalige Mitglieder einer anderen Kirche als Säuglinge getauft wurden und an dieser Taufe als für sie gültig und verbindlich festhalten, möglich.

²⁵ Alle Freikirchen praktizieren im Prinzip, wenn auch mit unterschiedlichen Färbungen, eine offene Kommunion auf der Basis des gemeinsamen Christusbekenntnisses, zu der auch Christen aus anderen Kirchen eingeladen sind. So heißt es auch in der oben zitierten Erklärung der Bundesleitung des BEFG zu „Taufe und Gemeindemitgliedschaft“: „Wir begegnen den Christen anderer Kirchen mit Liebe und Respekt, weil sie wie wir durch Gottes Gnade Glieder am universalen Leib Jesu Christi sind. Das begründet unsere Gemeinschaft untereinander und drückt sich auch darin aus, daß wir andere Christen einladen, das Abendmahl mit uns zu feiern.“

²⁶ Wobei allerdings strukturelle Unterschiede in Form und Funktion der Ämter nicht übersehen werden dürfen. Eine Ordination und Dienstbeauftragung bei der Heilsarmee schließt z.B. im Kontrast zu den anderen Freikirchen den gesamten Bereich von Taufe und Abendmahl aus. Hinzu kommen auch unterschiedliche Haltungen zur Frauenordination. Während EmK, BEFG, Heilsarmee und AMG Frauen zum Pastorendienst ordinieren, wird dies im BFeG, dem MVFEG und anderen VEF-Kirchen bisher nicht praktiziert.

Ansätze für ein innerfreikirchliches Lehrgespräch

Ein Gespräch über diese hier ansichtig werdenden *Disparitäten und Unausgeglichenheiten* wäre angebracht und seine Notwendigkeit läge auf der Hand. Doch manchmal hat man den Eindruck, daß ein Gespräch über diese Fragen eher tunlichst vermieden wird, als daß es gewagt wird, vielleicht aus der Sorge, aufbrechende theologische Kontroversen und Differenzen nicht verkraften zu können.

Dabei gäbe es durchaus richtungsweisende Gesprächsmodelle, auf die zurückzugreifen wäre. Vor allem die *Vereinbarung über die Kirchengemeinschaft zwischen Waldensern, Methodisten und Baptisten in Italien von 1990* könnte dafür anregende und hilfreiche Impulse bieten.²⁷ Solche und ähnliche theologische Verständigungen in ihrer Übertragbarkeit auf die deutschen innerfreikirchlichen Verhältnisse zu prüfen und dafür fruchtbar zu machen, wäre der Sache dienlich und der Mühe wert.²⁸

Dabei kann es nicht um eilfertige Nivellierungen gehen. Jede Freikirche hat ein Recht, mit ihrer Tradition ernstgenommen zu werden. Jede hat in dieses Gespräch etwas Eigenes einzubringen.²⁹

Auch soll der *Stellenwert eines dogmatischen Lehrkonsenses* nicht überbewertet werden. Für Freikirchen haben Dogmen und Bekenntnisse nie im Zentrum ihres Lebens gestanden. Sie hatten immer nur einen funktionalen und untergeordneten Stellenwert, zumal die Berufung auf sie und der Umgang mit ihnen vielfach im Gegensatz zu einer lebendigen christozentrischen Spiritualität stand und gelegentlich mit sophistischer Spitzfindigkeit und doktrinärer Sterilität verbunden war.

Hinzu kommt, daß nach freikirchlicher Sichtweise die *Einheitsfrage nie Selbstzweck* sein kann und zur Beschäftigung der Kirchen mit sich selbst führen darf, sondern letztlich auf eine glaubwürdigere gemeinsame

²⁷ Dokumentiert in Cornelia Nußberger, ebd. S. 155 ff. Vgl. dazu E. Schütz, Das leidige Gespräch mit den Baptisten über die Taufe. ÖR 44 (1995), S. 194 ff und R.W. Burkart, Überlegungen zur Frage der Taufe bei Übertritten zu Kirchen und Gemeinden aus der taufgesinnten Tradition. In Materialdienst der ÖC 20/1993.

²⁸ Zu einem eher negativen Fazit in Bezug auf die Vereinbarung in Italien und ihre Übertragbarkeit kommt aus baptistischer Sicht U. Swarat, Anfragen an die baptistische Aufnahmepraxis aus ökumenischer und seelsorgerlicher Perspektive mit dem Versuch einer Antwort. Blickpunkt Gemeinde 1/98, S. 5 ff.

²⁹ Ein beachtenswertes Beispiel für eine solche innerfreikirchliche Diskussion, die die unterschiedlichen Ansätze und Akzentuierungen im Verständnis freikirchlicher Ekklesiologie deutlich erkennen läßt, bilden die verschiedenen Stellungnahmen zu der Ekklesiologie-Studie des DÖSTA „Kirchen in Gemeinschaft“. Theol. Gespräch (Freikirchliche Beiträge zur Theologie) 1/95.

Wahrnehmung des einen gemeinsamen Auftrags an der Welt zielt. Diese Perspektive war und bleibt für Freikirchen im ökumenischen Gespräch immer leitend und bestimmend.

Aber damit sind theologische Klärungen und Differenzierungen nicht überflüssig und unerheblich geworden. Auf sie kann und darf nicht leichtfertig und vorschnell verzichtet werden. Sie tragen vielmehr dazu bei, die *Substanz und das Gewicht öffentlich deklarerter und erfahrener Einheit und Gemeinschaft in seiner geistlichen Trag- und Reichweite* deutlicher zu erfassen und zu begründen und damit auch ein Stück zu bewahrheiten. Nicht zuletzt in dem Bemühen theologischer Verständigung zeigt sich die Glaubwürdigkeit gegenseitiger geschwisterlicher Achtung. Auch das innerfreikirchliche Lehrgespräch bietet, vielleicht noch mehr als andere ökumenische Gespräche, die Chance, Verschiedenheiten in einem neuen und vertieften Licht zu sehen und daraus für alle Seiten hilfreiche Klärungen und Einsichten zu gewinnen.³⁰

Erwartungen und Herausforderungen einer wachsenden ökumenischen Bedeutung

Ein solcher theologischer Klärungsprozeß entspräche jedenfalls durchaus einer gewachsenen Rolle und Erwartung, die der VEF von außen verstärkt zukommt. Im Bereich der innerdeutschen Ökumene hat die VEF in den letzten Jahren an Beachtung und Gewicht gewonnen. Angesichts eines unübersichtlichen Anwachsens einer Vielzahl kleiner, autonomer, meist charismatischer Gruppierungen, hat die *Zugehörigkeit zur VEF* geradezu indikatorische Funktion und dient immer mehr als *Zeichen kirchlicher Seriosität* („Gütesiegel“). Faktisch jedenfalls erweist sie sich als aussagekräftiges Abgrenzungskriterium in der Sektendiskussion.³¹

³⁰ Instruktive Anregungen und Ansätze dazu enthält u. a. der Beitrag von R. W. Burkart „Die Taufe als zwischenkirchliches Problem“. Unveröffentlichtes Manuskript eines Referates, das 1994 auf der Jahrestagung der VEF in Hannover gehalten wurde.

³¹ Dies schlägt sich z. B. nieder in dem gemeinsam von ACK und VEF herausgegebenen Text „Die christlichen Kirchen und die Sekten“ (Texte aus der Ökumenischen Centrale 1). 2. überarb. Aufl. Frankfurt 1999. Auf dem Hintergrund einzelner Sektenvorwürfe, denen sich manche der kleineren Freikirchen im Rahmen der Scientology-Debatte und der damit verknüpften teilweise sehr diffusen öffentlichen Sektendiskussion ausgesetzt sahen, werden in dieser Information die für den christlichen Geltungsbereich zentralen inhaltlichen, theologischen Unterscheidungsmerkmale herausgestellt. Kirchen, die den gemeinsamen Glauben an Christus teilen und keinen Exklusivitätsanspruch erheben, verdeutlichen dies durch ihre Bereitschaft und Offenheit für ökumeni-

Auch wenn dieses Bewertungsverfahren im Stil eines „sortierenden Patentierungsprinzips“ durchaus sehr ambivalente und ausgrenzende Züge annehmen kann und insofern keineswegs unproblematisch ist, wird daran trotzdem deutlich und ablesbar, daß die VEF im zwischenkirchlichen Bereich als eine bedeutsame Referenzgrösse betrachtet wird.³²

Darum ist es auch nur zu begrüßen, wenn in der neuen VEF-Präambel die *ökumenische Verpflichtung* zur internen engen Zusammenarbeit ausdrücklich durch ein darüber hinausgehendes „aufrichtiges Bemühen, die Gemeinsamkeiten mit anders geprägten Kirchen besser zu erkennen und zu stärken“, ergänzt wird.³³

Damit wird jeder elitären Exklusivität, die den Freikirchen ja manchmal angehängt und nachgesagt wurde, unmißverständlich der Boden entzogen. Vielmehr wird unterstrichen, was schon an anderer Stelle von seiten der VEF betont wurde: „Freikirchen verstehen sich nicht als die allein wahre Gestalt von Kirche. Sie bemühen sich, durch intensive Mitarbeit in zwischenkirchlichen Einrichtungen zur Einheit der Christen und zum glaubwürdigen Zeugnis der Kirchen beizutragen.“³⁴

Schon aufgrund ihrer geringen Grösse werden die Freikirchen gemeinsam viel eher und stärker wahrgenommen und gehört als jede einzelne Freikirche für sich. Die VEF trägt insofern als *gesamtfreikirchliches Sprach- und Handlungsorgan* dazu bei, die unverzichtbare und manchmal heilsam störende freikirchliche Stimme im Miteinander der Kirchen zu verstärken und gewichtiger zu machen.

Damit aber steigt auch die Notwendigkeit der Profilierung und internen Selbstklärung. Die neue Präambel könnte eine Basis dazu sein. Sie

sche Zusammenarbeit. Ein exklusiver sektiererischer Wahrheits- und Sendungsanspruchs dagegen ist mit ernsthaft praktizierter Ökumene nicht vereinbar.

³² Der Stellenwert und die Einschätzung der VEF wird auch daran deutlich, daß in der ACK die Freikirchen traditionellerweise als eine „Konfessionsfamilie“ betrachtet werden, was z.B. bei Mandatsverteilungen eine Rolle spielt, aber andererseits auch zu durchaus schwierigen Zuordnungen, problematischen Typologien und Kategorisierungen führt (sowohl innerfreikirchlich zwischen kongregationalistisch/methodistisch sowie in Bezug auf die Altkatholische Kirche und die SELK mit ihrem eigenen, von dem VEF-Kirchen abweichenden Selbstverständnis).

³³ In der gegenwärtigen VEF-Ordnung wird die Aufgabe der VEF folgendermassen umschrieben: „Die Aufgabe der Vereinigung besteht insbesondere in der Förderung des Verhältnisses und der Zusammenarbeit der Freikirchen untereinander, in der Vertiefung und Pflege guter Beziehungen zu anderen Kirchen und in der Vertretung gemeinsamer Belange nach aussen.“ § 2.2.

³⁴ VEF-Vereinigung Evangelischer Freikirchen, ebd. S. 5.

bietet ein solides Fundament, auf dem weitere Schritte der Vertiefung und Verständigung angegangen werden können.

Anhang: Präambel zur Ordnung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen

Die Vereinigung Evangelischer Freikirchen versteht sich als eine Gemeinschaft evangelischer Gemeindebünde und Kirchen, die durch den Herrn Jesus Christus untereinander verbunden sind. Ihre Verbundenheit zeigt sich insbesondere durch folgende gemeinsame Kennzeichen:

- Sie erkennen in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments Gottes Wort als Grundlage und alleinige Richtschnur ihrer Verkündigung, ihrer Lehre und ihres Lebens.
- Sie bekennen Jesus Christus als Haupt der Gemeinde sowie als Herrn und Heil der Welt. Mit allen Kirchen der Reformation bezeugen sie die Errettung der Sünder um Jesu Christi willen aus Gottes freier Gnade allein durch den Glauben.
- Sie verstehen die Kirche bzw. Gemeinde Jesu Christi als Gemeinschaft der Gläubigen, geschaffen durch das Wort Gottes und gestaltet als Lebens- und Dienstgemeinschaft im Sinne des Priestertums aller Gläubigen.
- Sie erwarten von den Gliedern ihrer Gemeinden ein Bekenntnis des persönlichen Glaubens an Jesus Christus sowie die ernsthafte Bereitschaft, ihr Leben dem Willen Gottes entsprechend zu führen.
- Sie halten an der rechtlichen und organisatorischen Unabhängigkeit vom Staat fest und finanzieren ihre Arbeit durch freiwillige Beiträge der Mitglieder.
- Sie treten ein für Menschenrechte, insbesondere für Glaubens- und Gewissensfreiheit, und übernehmen ein ihren Möglichkeiten entsprechendes Maß an Verantwortung für alle Menschen.
- Ihre Hauptaufgabe sehen sie darin, das Evangelium von der Liebe Gottes zu allen Menschen in Wort und Tat zu verkündigen.

Die Mitglieder der Vereinigung Evangelischer Freikirchen erkennen sich gegenseitig als Teil der einen Kirche Jesu Christi an und wollen der wesenhaften Einheit dieser Kirche durch ihre Gemeinschaft sichtbar Aus-

druck verleihen. Sie verpflichten sich, diese Gemeinschaft durch enge Zusammenarbeit zu vertiefen. Zugleich bemühen sie sich aufrichtig, die Gemeinsamkeiten mit anders geprägten Kirchen besser zu erkennen und zu stärken.

Astrid Giebel

Diakonie im deutschen Baptismus zwischen „öffentlicher Volksdiakonie“ und „bekennderer Gemeindediakonie“ von den Anfängen bis 1957 – einige Thesen¹

1. Wesentlich stärker als bisher angenommen, partizipierten die Gründer-väter (und -mütter) des deutschen Baptismus an der Erweckungsbewegung. Verwoben in ihr Beziehungsgeflecht nahmen sie sich mit anderen Erweckten geistig-religiöser Nöte an, aus denen ihrer Anschauung nach wirtschaftliche und soziale Verelendung resultierte. Angesichts der sozialen Probleme ihrer Zeit, griffen die Entgegnungen der Baptisten (Sonntagsschulen, Enthaltensamkeitsbewegung u. a.) – strukturelle Ursachen außer acht lassend – zwar zu kurz, bewirkten jedoch lokal und mit Signalfunktion für andere Orte eine Verbesserung der Lebenssituation für eine Reihe von Menschen. Die im landeskirchlich-lutherischen Kontext auf Unverständnis treffende Gründung von sogenannten „Gemeinden gläubig getaufter Christen“ – mit der ärgerlichen Begleiterscheinung des Verlustes von motivierten Kirchenmitgliedern – zog eine weitgehende Loslösung der baptistischen Gründer aus dem Konnex der Erweckungsbewegung nach sich. Künftig bildete die Gemeinde die Mitte ihres theologischen Denkens und übergemeindlichen missionarischen Wirkens, wobei Diakonie als originäre Aufgabe der Gemeinde verstanden wurde. Empirisch läßt

¹ Die Veröffentlichung der Dissertation von Astrid Giebel zur *Diakonie im deutschen Baptismus* erfolgt im Frühjahr 2000.

Zum Spannungsfeld von ‚bekennderer Gemeindediakonie‘ und ‚öffentlicher Volksdiakonie‘ vgl. Johannes Degen, *Hilfekultur vor Ort – Zur Gemeindediakonie im Kontext der Volksdiakonie*, in: Kleinert, Ulfried, *Mit Passion und Profession: Zukunft der Gemeindediakonie*, Neukirchen-Vluyn 1992, 34 f.: „Bei allen Richtungsentscheidungen im Gesamtbereich von Kirche und Diakonie sind zwei Optionen mit im Spiel: der Weg der ‚bekennderen Gemeindediakonie‘ und der Weg der ‚öffentlichen Volksdiakonie‘. Beiden Optionen entspricht jeweils eine Strategie hinsichtlich der Diakonie: entweder bewußte Rücknahme der Mitverantwortung der Diakonie in einem flächendeckenden, staatlich gewährleisteten Sozialwesen oder die qualifizierte, christliche Tradition und konkrete gesellschaftliche Situation ernst nehmende Mitwirkung in einem entwicklungsbedürftigen Sozialstaat. Also – entweder ‚bekennderer Gemeindediakonie‘ oder ‚öffentliche Volksdiakonie‘.“

sich in der Gründergeneration des deutschen Baptismus – bedingt in einem gut funktionierenden Hilfesystem – die Verknüpfung von Bekehrung, Aufnahme in die Gemeinde und sozialem Aufstieg nachweisen.

2. Verfolgungen der Baptisten in Deutschland bewirkten eine zunehmende Solidarisierung ihrer ausländischen Schwesterkirchen. Politische Interventionen englischer und amerikanischer Baptisten förderten die Anerkennung, und ihre finanzielle Unterstützung die Ausbreitung der deutschen Baptisten. Begründet in andauernden Repressalien und Anfeindungen setzte im deutschen Baptismus ein Prozeß der fortwährenden Akkomodation an den Staat ein. Durchgängig kann fortan Rückwärtsgewandtheit in Bezug auf Herrschaftsstrukturen und gesellschaftliche Verhältnisse konstatiert werden. Einer kirchlichen Isolation traten die Baptisten u. a. durch Mitbegründung der Deutschen Evangelischen Allianz mit anderen Erweckten entgegen. Obwohl selbst in der Auswanderermission tätig, konnte die Leitung des deutschen Baptismus eine Auswanderung aufgrund religiöser Verfolgung weitgehend nicht gutheißen („Wer glaubt, der flieht nicht“). Bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg hinein erwiesen sich dann aber vor allem die Gruppen der ausgewanderten deutschen Baptisten in Amerika als immense Förderer des Baptismus in Deutschland und in Notlagen als Beistand von kaum zu übertreffendem Altruismus.

3. Ohne nachweisbare prämillenniaristisch-chilastische Tendenzen waren die Baptisten bis in die Kaiserzeit hinein von Gemeindegründungsfragen, missionsstrategischen Plänen und strukturellen Überlegungen zeitlich und kräftemäßig in Anspruch genommen. Über das Unterfangen hinaus, einen neuen Gemeindebund aufzubauen, wirkten die Baptisten nach ihren Möglichkeiten punktuell in die Gesellschaft hinein und kooperierten ansatzweise mit einzelnen sich sozialen Nöten annehmenden Vereinen (u.a. auch der Inneren Mission). Vorrangig aber wurden nach der Maxime von Gal 6,10 („Laßt uns Gutes tun an jedermann, allermeist aber an des Glaubens Genossen“) Strukturen der Fürsorge *innerhalb* der Gemeinde weiter ausgebaut oder in paragemeindlichen Vereinsstrukturen (Jünglings-, Jungfrauen- u. a. Vereine). Tendentiell wurde Mission der Diakonie vorgeordnet.

4. Institutionelle Zweitstrukturen entwickelten sich, als sich – analog zu den Landeskirchen – der Baptismus der Einführung eines weiblichen Diakonats verschloß. Einerseits bildeten die entstehenden Mutterhäuser mit

ausgeprägten autonomen Strukturen Eigenwelten, die selbst Gemeinde abbildeten, andererseits wurde „die stille Diakonisse der Tat“ mehr und mehr als Stütze von Ortsgemeinden entdeckt. Durch ihre Mitarbeit in der kommunalen Gemeindepflege, in staatlichen und konfessionellen Krankenhäusern und Altenheimen, in der Gefährdeten- und Gefängnisfürsorge u.a.m. trug baptistische Mutterhausdiakonie – parallel zu landeskirchlichen Mutterhäusern – zum Aufbau des Wohlfahrtsstaates bei und förderte die Hinwendung zur öffentlichen Volksdiakonie. Bemerkenswert ist in den jeweiligen Anstaltsgeschichten die Rolle von Einzelpersonlichkeiten, ihr Potential und Durchsetzungsvermögen, ihre Beharrlichkeit und Kreativität, mit deren Vorhandensein Werke standen oder fielen.

5. Kaum unterscheidbare Ausprägungen von landeskirchlicher und freikirchlicher Mutterhausdiakonie ließen den Anschluß der baptistischen Mutterhäuser an den Central-Ausschuß für die Innere Mission reibungslos von statten gehen. In anderen Verbänden wie dem Evangelischen-Reichs-Erziehungs-Verband verunmöglichten Vorbehalte die Kooperation mit baptistischen Gruppierungen. Angesichts ihrer Minderheitensituation schlossen sich zur gemeinsamen Interessensvertretung freikirchliche Mutterhäuser zu einem Verband zusammen.

6. Überwiegendes Versagen und vereinzelte Bewährung kennzeichnen baptistische Diakonie im ‚Dritten Reich‘. Konform gehend mit dem insgesamt zur Akkomodation an den NS-Staat tendierenden Baptismus wurde – z. T. bedingt durch personelle Verflechtungen in den Leitungsgremien – die NS-Ideologie weitgehend unkritisch rezipiert. Selbst von Repressionen beispielsweise durch die NSV und „braunen Schwestern“ betroffen, wurde in den baptistischen Gemeinden und Mutterhäusern keine Sicht für die Nöte von entrechteten, der Verfolgung und Vernichtung preisgegeben Bevölkerungsgruppen entwickelt und keine Widerstandsbereitschaft gezeigt. Unkritisch wurden dem NS-Staat Loyalitätsbekundungen entgegengebracht, Forderungen der NSV nachgegeben und rassistische Schulungsprogramme sowie die Einführung des Arierparagraphen durchgeführt. In der sog. ‚Judenfrage‘ divergierte das Verhalten der baptistischen Mutterhäuser.

7. Nach dem Zusammenbruch des ‚Dritten Reiches‘ wurde angesichts horrender Notlagen in solidarischer Gemeinschaft innerhalb der Gemeinden aber auch darüber hinaus Gegenseitigkeitshilfe geleistet. Die eigentli-

che Hilfe für die im Nationalsozialismus zum Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) zusammengeschlossenen deutschen Baptisten- und Brüdergemeinden setzte dann – nach Sondierung der Lage durch amerikanische und englische ‚Brüder‘ und Baptisten – mit Eintreffen der ausländischen Hilfsgüter ein. Diese ermöglichten es, zahlreiche „Missionarische Sozialdienste“ zu gründen, die breiten Schichten der Bevölkerung zugute kamen. In Anlehnung an das von Eugen Gerstenmaier formulierte Programm ‚Wichern Zwei‘² wurde im BEFG die politische Dimension von Diakonie und die Verankerung der Diakonie in der Gemeinde (wieder-) entdeckt. Verstärkt wurden der Weg in die ‚öffentliche Volksdiakonie‘ eingeschlagen. Das wechselvolle Miteinander von Landes- und Freikirchen unter dem Dach des 1945 gegründeten Hilfswerks der Evangelischen Kirche(n) mündete 1957 in die – bis in die Gegenwart hinein bewährte – Zusammenarbeit in der Diakonischen Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Kirchen in Deutschland.³

8. Die Freikirchen in Europa sehen sich noch immer großen kirchlichen Gegenübern ausgesetzt, die – sie schier erdrückend – den Anspruch erheben, für die jeweilige Nation insgesamt zu stehen. Eine „seit Jahrzehnten bewährte ökumenische Verbundenheit“ in der Diakonie ist im Europäischen Kontext noch keine Selbstverständlichkeit, sondern eine Besonderheit. In Deutschland ist das partnerschaftliche Miteinander von freikirchlicher und landeskirchlicher Diakonie gekoppelt mit einer Unerkennbarkeit und Profillosigkeit freikirchlicher Diakonie. Der Name der Dachorganisation ‚Diakonisches Werk der EKD‘, dem alle freikirchlichen Diakoniewerke und diakonischen Einrichtungen (darunter auch die des BEFG) angeschlossen sind, verrät keinem Außenstehenden, daß bestimmte Unterorganisationen des Diakonischen Werkes nicht zur EKD gehören. Gegenwärtig können – ablesbar an vielen diakonischen Projekten jüngerer Entstehungsdatums – im BEFG Strömungen wahrgenommen werden, die die Gemeindediakonie wieder in den Mittelpunkt des Interesses rücken. Zugute kommen dabei den Gemeinden ihre flexiblen und demokratisch angelegten Strukturen und angesichts einer weitgehenden Verbürgerlichung zumindest noch die Erinnerung an sozialen Schichten, aus denen sich ihre Vorfahren rekrutierten. Die zahlreichen von der Mutterhausdiakonie, von

² Vgl. Eugen Gerstenmaier, *Wichern Zwei. Zum Verhältnis von Diakonie und Sozialpolitik*, in: Herbert Krimm, *Das diakonische Amt der Kirche*, Stuttgart 1953.

³ Vgl. FS 40 *Jahre Diakonische Arbeitsgemeinschaft evangelischer Kirchen 1957–1997*, Stuttgart 1997.

Vereinen, Gemeinden oder Gemeindeverbänden betriebenen Diakonischen Einrichtungen im Dienste der ‚öffentlichen Volksdiakonie‘ (Krankenhäuser, Heime, Sozialstationen, Kindergärten, u.a.m.) befinden sich nach einer Ausbauphase in den 70er und 80er Jahren angesichts wirtschaftlicher und finanzieller Entwicklungen gegenwärtiger in der Orientierungsphase.

Insgesamt bewegt sich baptistische Diakonie nach einem kurvenreichen Weg von ‚bekennender Gemeindediakonie‘ zur ‚öffentlichen Volksdiakonie‘ nun im Balanceakt zwischen ‚bekennender Gemeindediakonie‘ und ‚öffentlicher Volksdiakonie‘, – m. E. eine gesunde Mischung.

„Als die Väter noch Freunde waren“!

Geistliche Bewegungen zur Mitte des 19. Jahrhunderts im Bergischen Land

In diesem Buch berichte ich über die vorgeburtliche Geschichte von vier Evangelischen Freikirchen, also aus einer Zeit, *Als die Väter noch Freunde waren*. Die vier Freikirchen – „Freikirchen“ in Anführungszeichen, um einer Diskussion um unterschiedliche Selbstverständnisse vorzubeugen – sind: die Adventisten, die Baptisten (des Bergischen Landes), die Brüderversammlungen und die Freien evangelischen Gemeinden. Ich berichte zudem über die folgenschweren Geschehnisse, die den Vätern ihre Freundschaft kostete, sozusagen über die Geburtswehen, wie etwa: baptistische und darbystische Krise im Evangelischen Brüderverein. Zweifellos ist die deutsche Evangelische Kirche die Wiege der genannten „Freikirchen“. Das betone ich gegenüber dem herkömmlichen Verständnis, als wären sie reine Importprodukte aus Amerika, England und Frankreich.

Indem ich das sage, präzisiere ich sogleich: die kirchlichen Konventikel zur ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die mit dem amtskirchlichen Angebot nicht zufrieden waren, wurden die eigentlichen Geburtsstätten der freikirchlichen Bewegung. Noch präziser: Die ersten freikirchlichen Gedanken wurden in den tersteegenschen Erbauungsvereinen gedacht, die sich der Kirche entfremdet hatten. Da solche Gedanken nach und nach auch umgesetzt wurden, lag seltsamerweise gerade an dem Widerstand der Amtskirche, die von ihrem Selbstverständnis her „Separatismus“ witterte. Diese Konventikel, die sich als Versammlung derer, „die mit Ernst Christen sein wollen“ verstanden, wurden in einer Art „reformatorischen Gegenbewegung“ zur Wiege des Freikirchentums und das besonders im Raum des Reformiertentums! Hier konnten Männer wie Werth, Herring, Lindermann u. a., die schon seit der Mitte der vierziger Jahre gesonderte Abendmahlsgemeinschaften gegründet und insofern die „klimatischen Bedingungen“ für das Aufwachsen der freikirchliche Bewegung vorbereitet hatten, in die Öffentlichkeit hinaustreten und schon vor 1848 die ersten freikirchlichen Gemeinschaften gründen.

Wer wußte bis dahin außer Max Goebel 1854 schon etwas Gewisses über Johann Heinrich Werth? Ja, Gustav Ischebeck hat ihn anfangs unseres Jahrhunderts in die freikirchliche Forschung eingeführt und ihn fälsch-

licherweise zu einem frühen Darbyaner, Darbysten, Plymouthbruder oder Exklusiven – wie man damals sagte – gemacht, der er aber keineswegs war. Im Archiv der Rheinischen Mission fand ich zum Erstaunen der Archivarin Frau Faulenbach die eigenhändige Jugendbiografie von Werth und die tragische Geschichte seines Ausscheidens als Missionar, übrigens, weil nachträglich herausgekommen war, daß er sich schon zu seiner Ausbildungszeit – verbotenerweise – verlobt hatte. Weil das ein Präzedenzfall war, häuften sich die Gutachten über vier Aktenordner.

Eine ähnliche Irreführung durch Ischebeck besteht in dem Bild, das er über den weithin vergessenen Julius Anton v. Poseck entworfen hat. Dieser war ja nun wirklich ein Darbyaner von besonderem Kaliber, so daß Spätere sich von ihm absetzten. Vertrat er doch – im Gefolge von John Nelson Darby – eine nahezu an Perfektionismus grenzende Heiligkeitslehre samt einer schroffen, ausgrenzenden Ekklesiologie. Ischebeck läßt ihn zum Beispiel schon 1844 darbystische Versammlungen halten, wiewohl er erst 1848 bekehrt wurde, im Zusammenhang der 600 Jahrfeier des Kölner Doms, als ein Stein herunterfiel und ein Mädchen an eben der Stelle tötete, an der er eben noch gestanden hatte. Endlich fand ich auch die Bestätigung dieses Unfalls durch die weltliche Presse. Durch die konsistorialen Befragungen aus Koblenz, die in der Regel zweimal im Jahr stattfanden, wurde mir durch das Landeskirchliche Archiv in Düsseldorf eine ganze Anzahl von darbystischen Versammlungen im Bergischen Land bekannt, die v. Poseck zu einer Zeit gründete, als Carl Brockhaus noch voll zum Brüderverein stand.

Am 15. Mai 1852 gab der Brüderverein eine „Erklärung“ ab gegen die „undisziplinierten Taufgesinnten“. Was das eigentlich für Leute waren, wußte man bis dahin nicht. Wer kannte schon Friedrich Herring und Johann Heinrich Lindermann? Wiederum waren es die Akten des Rheinischen Konsistoriums in Koblenz, die mir eine „Taufbewegung“ zeigten, die Ende 1852 mindestens 700 Anhänger hatte, also zu einer Zeit, als von Hamburg aus gerade die Köbner-Gemeinde in Barmen in der Gasstraße mit ihren sieben Leuten gestartet wurde. Sogar in Berlin interessierte man sich für diese Baptisten im Bergischen Land, weil englische Diplomaten beim König interveniert hatten, daß Baptisten im deutschen Staat verfolgt würden. Und da man von oben an bis unten hin alles sorgfältig bürokratisch abfragte, was baptistisch aussah, so kam auch die „Bergische Taufbewegung“ mit ihren zahlreichen taufgesinnten Gemeinden zum Vorschein.

Und was die Brüderversammlungen betrifft, so gebe ich eine neue Deutung der Anfänge. Ernst Brockhaus, der Sohn von Carl Brockhaus, hat hier über Ischebeck, Eyllenstein und Meister die bisherige Forschung bestimmt. Doch darin irrt sich Ernst Brockhaus – und alle seine Nachfolger – daß er Heinrich Thorens schon von 1850 an zum darbystischen Lehrmeister der Brüder macht. v. Poseck war es, der die darbystische Krise im Brüderverein auslöste! Und Carl Brockhaus – als „Agent“ für die Lehrbrüder verantwortlich – machte sich zum Fürsprecher derjenigen, die von Posecks Düsseldorfer Heiligkeitslehren übernommen hatten; ich sage: er machte sich zum Fürsprecher, ohne besagte Lehren zu teilen – und geriet folglich in die Schußlinie von Hermann Heinrich Grafe und all derer, die mit ihm den perfektionistischen Lehren widerstanden – und das waren schließlich fünfundvierzig gegen sieben, also die überwiegende Mehrheit des Brüdervereins. Beachtlich ist auch, daß – wiewohl v. Poseck schon ab Mitte 1852 in Barmen darbystische Versammlungen abhielt – Carl Brockhaus sich doch nicht mit ihm zusammentat, sondern erst im Mai 1853 eine eigene Versammlung in der Deweerstraße in Elberfeld gründete.

Schließlich durfte ich auch noch den Stammvater der deutschen Adventisten, besser Sabbatisten wiederentdecken. Dr. Daniel Heinz, damals noch in Bogenhofen in Österreich, jetzt in Friedensau, stellte mir vor 2 Jahren die Frage: Kennen Sie Lindermann? Als ich bejahte und dies und das erzählte, sagte er: Das ist unser Gründervater. Und da ließ es mir natürlich keine Ruhe, diesen Mann näher kennenzulernen. Ich fand ihn dann schon 1846 als Kolporteur der Bergischen Bibelgesellschaft, bald darauf 1848 als Evangelist der Evangelischen Gesellschaft, Anfang 1850 als Grafes Privatevangelist und im Juni 1850 als ersten Lehrbruder des Brüdervereins. Aus allen drei Organisationen trat er nach kurzer Zeit protestierend aus. 1852 gehörte er zu den Vätern der „Bergische Taufbewegung“ und 1856 drängt er schon Richtung Sabbathalten. Seine neuen Gemeinden nahmen zusehends Konturen an und gaben sich gemeindliche Strukturen. Um 1875 treten dann sabbatfeierende Gemeinden in Vohwinkel, Solingen und Mönchen-Gladbach in die Öffentlichkeit, völlig unbeeinflusst von dem amerikanischen Adventismus. Als Ellen Gould White 1887 zum ersten Mal ins Rheinland kam, erfuhr sie in Vohwinkel zu ihrem großen Erstaunen, daß es hierzulande einige Leute gebe, die schon seit 1875 den Sabbat hielten. So ist ja der Lindermannsche Adventismus oder besser Sabbatismus via Bergische Bibelgesellschaft, Evangelische Gesellschaft, Evangelischer Brüderverein und „Bergische Taufbewegung“ eine eigenartige, späte Frucht der deutschen Erweckungsbewegung!

Die freikirchliche Landschaft in Deutschland. // Untersuchungen über die räumliche Verteilung der Freikirchen

1. Religions- oder Kirchengographie

Bibelwissenschaftler und Kirchengeschichtler schicken ihren Untersuchungen gelegentlich ein Kapitel „geographische Grundlagen“ voraus, das die Aufgabe hat, die Schauplätze historischer Ereignisse und Prozesse, gleichsam die Kulisse der anschließend behandelten Geschichte, zu beschreiben. Es ist offensichtlich, dass sich alle Entwicklungen der menschlichen Gesellschaft nicht abstrakt, in einem luftleeren Raum abspielen, sondern dass sie notwendigerweise an einem konkreten Ort, in einem konkreten Raum stattfinden. Dieser Ort oder Raum ist aber nicht zufällig Schauplatz des Geschehens, sondern einerseits gibt es immer einen oder mehrere bestimmte Gründe, warum es hier und nicht woanders stattfindet, andererseits hat die Natur des Ortes (in einem weiteren Sinne, der die „Kultur“ einschließt) oder des Raumes Auswirkungen auf den Verlauf des Geschehens, und drittens wirkt das Geschehen auf den Raum zurück. Die Phänomene, die in einem solchen Wechselverhältnis zur Geschichte und zur gesellschaftlichen Entwicklung stehen, sind dabei nicht auf sichtbare, physiognomisch fassbare (also etwa Relief, Vegetation, Klima, Siedlungs- und Verkehrsstruktur) beschränkt, sondern schließen z.B. ökonomische, soziale und politische Strukturen ein, die die jeweiligen Orte und Räume kennzeichnen.

Neue religiöse Bewegungen und auch neue Kirchen entstanden und entfalteten sich an bestimmten Orten und in bestimmten Räumen. Sie breiteten sich aus in einige Gebiete, in andere hingegen nicht. In ersteren waren und geistige, politische, ökonomische und soziale Strukturen vorhanden, die für eine Akzeptanz der Bewegung günstig waren, in den anderen nicht. So konnte z.B. die neupietistische Erweckungsbewegung des vorigen Jahrhunderts gut in kleinbäuerlich-industriellen Mischgebieten Fuß fassen, die einem rapiden Wandel ausgesetzt waren. Dazu gehören etwa Württemberg, das Bergische Land, das Siegerland, der Lahn-Dill-Raum, das Vogtland und das Erzgebirge. Diese Räume sind noch heute Hochburgen etwa der Gemeinschaftsbewegung in der Evangelischen Kirche und einiger Freikirchen. Aber auch die räumliche Distanz, die eine wichtige Kategorie geographischen Denkens und Argumentierens ist,

spielt eine große Rolle: Wie alle Informationen müssen auch religiöse Botschaften und Bewegungen von einem Ort zu einem anderen transportiert werden, wenn sie dort angenommen werden sollen. Bei der Untersuchung solcher Prozesse können Erkenntnisse der sozialgeographischen Innovations- und Diffusionsforschung nutzbar gemacht werden (siehe etwa HANNEMANN 1975, GEIPEL 1996). Aufgabe einer Religions- oder Kirchengeographie ist es also, diese Prozesse zu erfassen, zu beschreiben, zu verstehen oder zu erklären sowie ihre Bestimmungsgründe zu identifizieren. Sie ist jedoch in erster Linie keine historische Wissenschaft, sondern geht von der Gegenwart (in diesem konkreten Fall: von der heutigen räumlichen Verbreitung der Kirchen und Religionsgemeinschaften) aus, stellt sich aber als Aufgabe, das Verbreitungsmuster zu erklären. Hierzu wird man notwendigerweise in die Vergangenheit hineingehen müssen, da alles Vorhandene Gewordenes ist.

Zum Verhältnis der Geschichte und der Sozialwissenschaften auf der einen und der Geographie auf der anderen Seite ist in diesem Zusammenhang an die Diskussion über die Bedeutung der Kategorie Raum sowie ihre jeweilige Relevanz für die Erklärung sozialwissenschaftlicher Phänomene anzuknüpfen, die gegenwärtig in den angelsächsischen Sozialwissenschaften geführt wird (siehe etwa die Arbeiten von Anthony Giddens, zusammenfassend auch WERLEN 1997). Obwohl der Raum als solcher kein Explanans darstellt, kann er keinesfalls vernachlässigt werden. Vielmehr gilt: „The spatial‘ is not just an outcome; it is also part of the explanation“ (MASSEY & ALLEN 1984, 4).

Die Kirchengeschichte wird als eine der zentralen Disziplinen der theologischen Wissenschaft angesehen. Dem zugrunde liegt die Überzeugung, dass Gottes Wirken in der Geschichte, wenn auch oft verborgen, feststellbar ist. Gott handelt zu (von ihm) bestimmten Zeiten an und mit von ihm berufenen Menschen. Offensichtlich ist, dass er aber genauso an (von ihm) bestimmten Orten handelt, an und mit Menschen, die in einem konkreten Raum leben. So wie der Begriff Kairos („göttliche Zeit“) in der Theologie eine Rolle spielt, gibt es auch einen „göttlichen Ort“, an dem sich bestimmte heils- und profangeschichtliche Ereignisse abspielen. Diese raum-zeitlichen Zusammenhänge gilt es zu untersuchen. Für die römisch-katholische Kirche sind zum Beispiel Wallfahrtsstätten solche Orte, an denen sich Gott in besonderer Weise geoffenbart hat, und die entsprechend häufig aufgesucht werden. Dieses Phänomen, auch als „Religionstourismus“ bezeichnet, wurde zum Beispiel von Religionsgeographen untersucht (RINSCHKE 1990).

Ob man die Disziplin, die sich mit ihnen beschäftigt (HENKEL 1992, RINSCHDE 1999), mit dem bisher üblichen Namen Religionsgeographie belegt oder für die christlichen Religionsgemeinschaften parallel zur Kirchengeschichte den Begriff Kirchengographie wählt, kann hier zunächst offen bleiben. Im deutschen Sprachraum ist letzterer bisher nicht gebräuchlich. Im Englischen wird von „geography of religion“ und von „denominational geography“ gesprochen. Die Verwendung des Begriffs Kirchengographie ist mir bisher nur im Schwedischen und Niederländischen bekannt (GUSTAFSSON 1971, HOEKVELD 1974).

Am Anfang, vielleicht sogar im Zentrum religionsgeographischer Forschung muss die Erfassung und Darstellung der räumlichen Verbreitung der Religionsgemeinschaften sowie die Untersuchung ihrer Gründe stehen. Diese fehlt bisher in der deutschen Religionswissenschaft und Theologie, aber auch in der Geographie. Lediglich für die beiden großen Kirchen liegen hier einzelne Arbeiten vor, die auf die Territorialgliederung im Deutschen Reich nach der Reformation, das Prinzip „cuius regio, eius religio“ und den Augsburger Religionsfrieden von 1555 verweisen (CLESS 1972, SCHÖLLER 1986, HENKEL 1988). Durch die Industrialisierung seit dem 19. Jahrhundert, die eine Zuwanderung von Katholiken in protestantische Gebiete und umgekehrt mit sich brachte (SCHMIDTCHEN 1973), entstanden konfessionell gemischte Ballungsgebiete, und die Ansiedlung der Vertriebenen nach dem Zweiten Weltkrieg (MENGES 1959), die allgemein gestiegene Mobilität und die Zuwanderung von Angehörigen anderer Religionen und Konfessionen hat die alte klare Konfessionskarte weiter verwischt. Trotzdem ist noch eine deutliche räumliche Zweiteilung Deutschlands in der Karte der beiden großen Konfessionen zu beobachten, wobei man heute die Konfessionslosen mit einem Anteil von 26 % an der Gesamtbevölkerung als dritte „Großkonfession“ betrachten muss. Sie dominiert in den Neuen Bundesländern.

Für andere Länder liegen hier mehr Arbeiten vor: In den USA spricht man von einer eigenständigen „denominational geography“ (ZELINSKY 1961, SIPHER 1981, PARK 1994, S. 75 ff.). Bekannt ist einmal das „Mormonenland“ mit Utah als Zentrum, zum anderen der „Bible Belt“ im Südosten der USA, wo sich konservative Protestanten räumlich stark konzentrieren. Die Fülle dieser Studien ist sicher auch auf die schon historisch gesehen ganz anders, nämlich sehr pluralistisch aussehende religiöse Landschaft in Nordamerika zurückzuführen. Aber auch für europäische Länder gibt es entsprechende Arbeiten. Hier seien nur als Beispiele Frankreich (BOULARD 1954), England (GAY 1971), Schweden (GUSTAFSSON 1971) und die Niederlande (KNIPPENBERG 1992) erwähnt. Eine solche

Bestandsaufnahme im Rahmen der Habilitationsschrift des Autors über die Missionen und Kirchen in Sambia (HENKEL 1989) war der Ausgangspunkt für den Gedanken, eine ähnliche Studie für Deutschland anzugehen. Untersuchungen der räumlichen Verteilung der Religionsgemeinschaften bzw. Kirchen waren in Zeiten „religiöser Monopole“ weniger wichtig, gewinnen aber mit zunehmender religiöser Pluralisierung, wie sie gegenwärtig in Deutschland stattfindet, an Bedeutung (vgl. HUMMEL 1994, HUBER 1998). Diese Pluralisierung zieht immer sowohl eine soziale als auch eine räumliche Differenzierung nach sich.

2. Daten und Methoden

Für die sieben Voll- und die vier Gastmitglieder der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) und die anderen im VEFGT vertretenen Freikirchen wurden von den Kirchenleitungen die Daten über die Mitgliederzahlen aller einzelnen Gemeinden zur Verfügung gestellt, in der Regel zum Zeitpunkt 31.12.1995 (Tabelle 1).

Tab. 1: GRUNDDATEN DER FREIKIRCHEN (Stichdatum 31.12.1995)

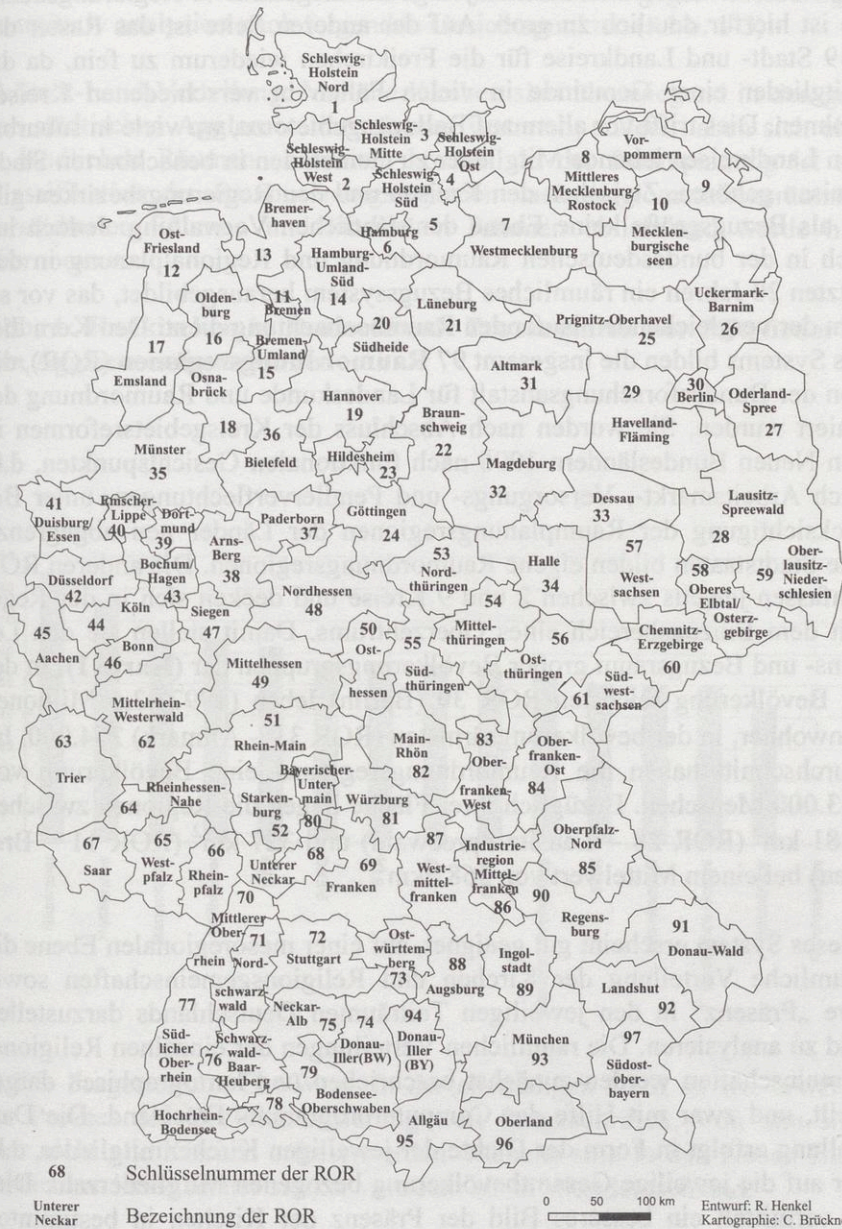
	Anzahl der Mitglieder	Anteil an Ges.-Bev. (%)	Dissimilari-tätsindex	Anteil in NBL (mit Berlin) ¹	Anteil in Agglomer.-räumen ²
BEFG	87.926	0,107	23,9	18,7	56,5
BfeG	30.277	0,037	49,6	3,3	54,7
EmK ³	65.850	0,080	52,7	30,6	50,2
Heilsarmee	2.848	0,004	52,3	11,1	76,0
Mennoniten ⁴	20.581	0,026	65,3	1,3	65,5
Mülheimer	3.900	0,005	70,0	9,2	63,9
Nazarener	1.943	0,003	84,4	15,5	84,9
BFP ⁵	27.691	0,034	34,5	10,8	61,5
Gemeinde Gottes ⁹	2.247	0,003	74,8	0,0	49,4
Herrnhuter ³	7.213	0,009	73,0	40,0	42,1
STA	34.900	0,043	19,6	25,9	56,4
Altutheraner ^{3,8}	45.469	0,056	45,2	18,9	49,6
Altreformierte ³	6.896	0,008	98,7	0,0	0,0
VEF ⁶	285.379	0,349	24,7	18,8	56,1
Pfingstkirchen ⁷	39.354	0,048	33,2	11,5	62,4

- 1) Anteil der jeweiligen Mitglieder der Kirche, der in den Neuen Bundesländern (einschl. Berlin) lebt. Der Anteil der Gesamtbevölkerung der Neuen Bundesländer (mit Berlin) an der Gesamtbevölkerung Deutschlands betrug 1995: 21,6%.
- 2) hier leben 51,6 % der Gesamtbevölkerung (1995)
- 3) einschl. getaufter Kinder
- 4) Die zur AMG (Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden) gehörenden und die weiteren im Mennonitischen Jahrbuch 1997 angegebenen Gemeinden sowie die Gemeinden des BTG (Bund Taufgesinnter Gemeinden).
- 5) mit Volksmission entschiedener Christen, einschließlich „befreundeter Gemeinden“ und Ausländergemeinden
- 6) Voll- und Gastmitglieder
- 7) Mitglieder des Forums Freikirchlicher Pfingstgemeinden (FFP): BFP, Gemeinde Gottes (Urbach), Ecclesia, Mülheimer Verband, Vereinigte Missionsfreunde und Apostolische Kirche/Urchristliche Mission
- 8) SELK, Evangelisch-Lutherische Freikirche (ELFK) und Lutherische Kirche in Baden
- 9) Freikirchlicher Bund der Gemeinde Gottes (Fritzlar)

Sie wurden zunächst als EXCEL-Dateien gespeichert. Da sich die Freikirchen hinsichtlich ihrer räumlichen Organisationsformen zum Teil beträchtlich unterscheiden (Vereinigungen – BEFG und STA, Konferenzen und Distrikte – EmK, Kreise – BFeG, Regionen – BFP), wurde entschieden, die statistischen Daten der jeweiligen Religionsgemeinschaften auf die staatliche Verwaltungsgliederung zu beziehen und sie auch so darzustellen, damit die Vergleichbarkeit gewährleistet ist. Diese ist auch eingeschränkt durch die unterschiedliche Definition von Mitgliedschaft: Die Mehrzahl der VEF-Kirchen praktizierten die Gläubigentaufe und nimmt nur Jugendliche oder Erwachsene als Mitglieder auf, aber Methodisten und Herrnhuter taufen Kinder, die damit auch statistisch erfasst werden. Ein Hauptanliegen der Untersuchung besteht darin, die Präsenz der einzelnen Religionsgemeinschaften in den verschiedenen Regionen Deutschlands in Form der Dichte zu analysieren, also der auf die jeweilige (Gesamt-)Einwohnerzahl bezogenen Mitgliederzahl. Da die Einwohnerzahlen jedoch nur für die staatlichen Verwaltungseinheiten vorliegen, müssen sich die Mitgliederzahlen ebenfalls auf diese beziehen.

Die Daten sollen in Karten dargestellt werden, die für ganz Deutschland aussagekräftig und gleichzeitig übersichtlich sein müssen. Die Ebene

Raumordnungsregionen Stand 1996



Karte 1

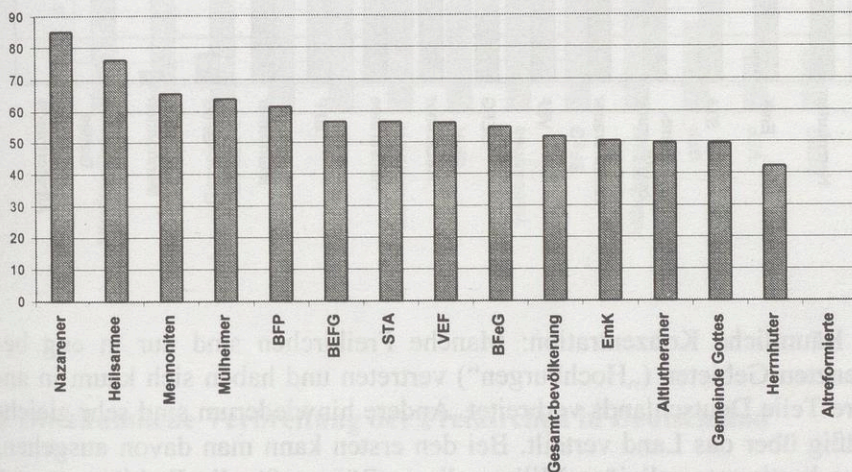
der 16 Bundesländer als auch diejenige der insgesamt 40 Regierungsbezirke ist hierfür deutlich zu grob. Auf der anderen Seite ist das Raster der 439 Stadt- und Landkreise für die Freikirchen wiederum zu fein, da die Mitglieder einer Gemeinde in vielen Fällen in verschiedenen Kreisen wohnen. Dies trifft vor allem auf Ballungsgebiete zu, wo viele in suburbanen Landkreisen lebende Mitglieder zu Gemeinden in benachbarten Stadtkreisen gehören. Zwischen den Kreisen und den Regierungsbezirken gibt es als Bezugsgröße keine Ebene der staatlichen Verwaltung. Jedoch hat sich in der bundesdeutschen Raumordnung und Regionalplanung in den letzten 20 Jahren ein räumliches Bezugssystem herausgebildet, das vor allem der vergleichenden laufenden Raumbeobachtung dient. Den Kern dieses Systems bilden die insgesamt 97 **Raumordnungsregionen** (ROR), die von der Bundesforschungsanstalt für Landeskunde und Raumordnung definiert wurden. Sie wurden nach Abschluss der Kreisgebietsreformen in den Neuen Bundesländern 1996 nach funktionalen Gesichtspunkten, d.h. nach Arbeitsmarkt-, Versorgungs- und Pendlerverflechtungen, unter Berücksichtigung der Raumplanungsregionen der Länder neu abgegrenzt. Die Stadtstaaten bilden eigene Raumordnungsregionen. Die anderen ROR umfassen jeweils zwischen 2 und 9 Kreise und decken sich in der Regel mit dem Einzugsbereich eines Oberzentrums. Damit stellen sie den Lebens- und Bezugsraum großer Bevölkerungsgruppen dar (**Karte 1**). In der an Bevölkerung reichsten ROR 30 (Berlin) leben (1997) 3,5 Millionen Einwohner, in der bevölkerungsärmsten (ROR 31 – Altmark) 254.000. Im Durchschnitt haben die Raumordnungsregionen eine Bevölkerung von 843.000 Menschen. Bezüglich ihrer Fläche liegen die Regionen zwischen 7181 km² (ROR 28 – Lausitz-Spreewald) und 327 km² (ROR 11 – Bremen) bei einem Mittelwert von 3681 km².

Dieses System erscheint gut geeignet, auf einer mesoregionalen Ebene die räumliche Verteilung der Kirchen und Religionsgemeinschaften sowie ihre „Präsenz“ in den jeweiligen Teilräumen Deutschlands darzustellen und zu analysieren. Die räumlichen Verteilungen der einzelnen Religionsgemeinschaften werden zunächst beschrieben und kartographisch dargestellt, und zwar mit Hilfe des Computerprogramms FreeHand. Die Darstellung erfolgt in Form der Dichte der jeweiligen Kirchenmitglieder, d.h. der auf die jeweilige Gesamtbevölkerung bezogenen Mitgliederzahl. Diese vermittelt ein besseres Bild der Präsenz der Kirchen in bestimmten Räumen als die absoluten Zahlen.

Weiterhin werden die einzelnen Gemeinschaften gegenwartsbezogen quantitativ analysiert nach folgenden Gesichtspunkten (Abb. 1-3):

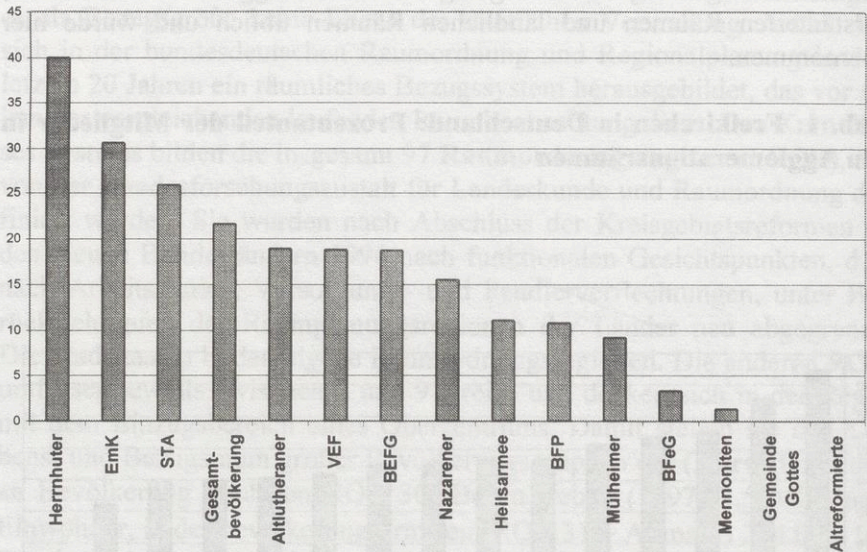
a) Stadt-Land-Verteilung: Manche Kirchen sind überwiegend in den großen städtischen Agglomerationsräumen vertreten, andere haben sich eher in ländlichen Räumen ausbreiten können. In der Raumplanung ist die Klassifikation der Raumordnungsregionen nach Agglomerationsräumen, verdichteten Räumen und ländlichen Räumen üblich und wurde hier übernommen.

Abb. 1: Freikirchen in Deutschland: Prozentanteil der Mitglieder in den Agglomerationsräumen



b) Die Fragestellung Ost-West: In der ehemaligen DDR ist wie erwähnt der Prozess der Dechristianisierung weit fortgeschritten. Von ihm sind aber nicht alle Kirchen erfasst worden. Manche sind in den Neuen Bundesländern heute relativ stärker vertreten als in Westdeutschland.

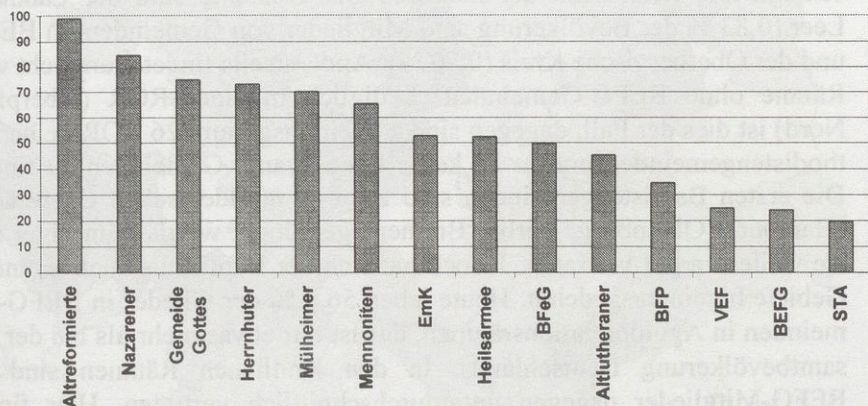
Abb. 2: Freikirchen in Deutschland: Prozentanteil der Mitglieder in den Neuen Bundesländern (einschl. Berlin)



c) Räumliche Konzentration: Manche Freikirchen sind nur in eng begrenzten Gebieten („Hochburgen“) vertreten und haben sich kaum in andere Teile Deutschlands verbreitet. Andere hinwiederum sind sehr gleichmäßig über das Land verteilt. Bei den ersten kann man davon ausgehen, dass bestimmte religiöse Milieus dieser Räume für die Etablierung und Konsolidierung der Gemeinschaften verantwortlich sind, bei letzteren liegt möglicherweise eine bewusste Missionsstrategie zugrunde. Das Maß der räumlichen Konzentration bestimmter Bevölkerungsgruppen in Teilräumen eines Gesamttraums wird mit dem in der Sozialgeographie gebräuchlichen sogenannten Dissimilaritätsindex (DI) bestimmt. Er macht es möglich, das Ausmaß der räumlichen Konzentration im Vergleich zur räumlichen Verteilung der Gesamtbevölkerung quantitativ zu erfassen, wobei vor allem beim Vergleich der verschiedenen Gemeinschaften und

bei zeitlichen Längsschnitten aufschlussreiche Ergebnisse zutage treten. Der Wert liegt zwischen 0 und 100. 0 bedeutet eine gleichmäßige räumliche Verteilung der Mitglieder der jeweiligen Freikirche, das heißt eine genau der Gesamtbevölkerung entsprechende, 100 eine totale räumliche Konzentration in einer einzigen Raumordnungsregion.

Abb. 3: Dissimilaritätsindizes der Freikirchen



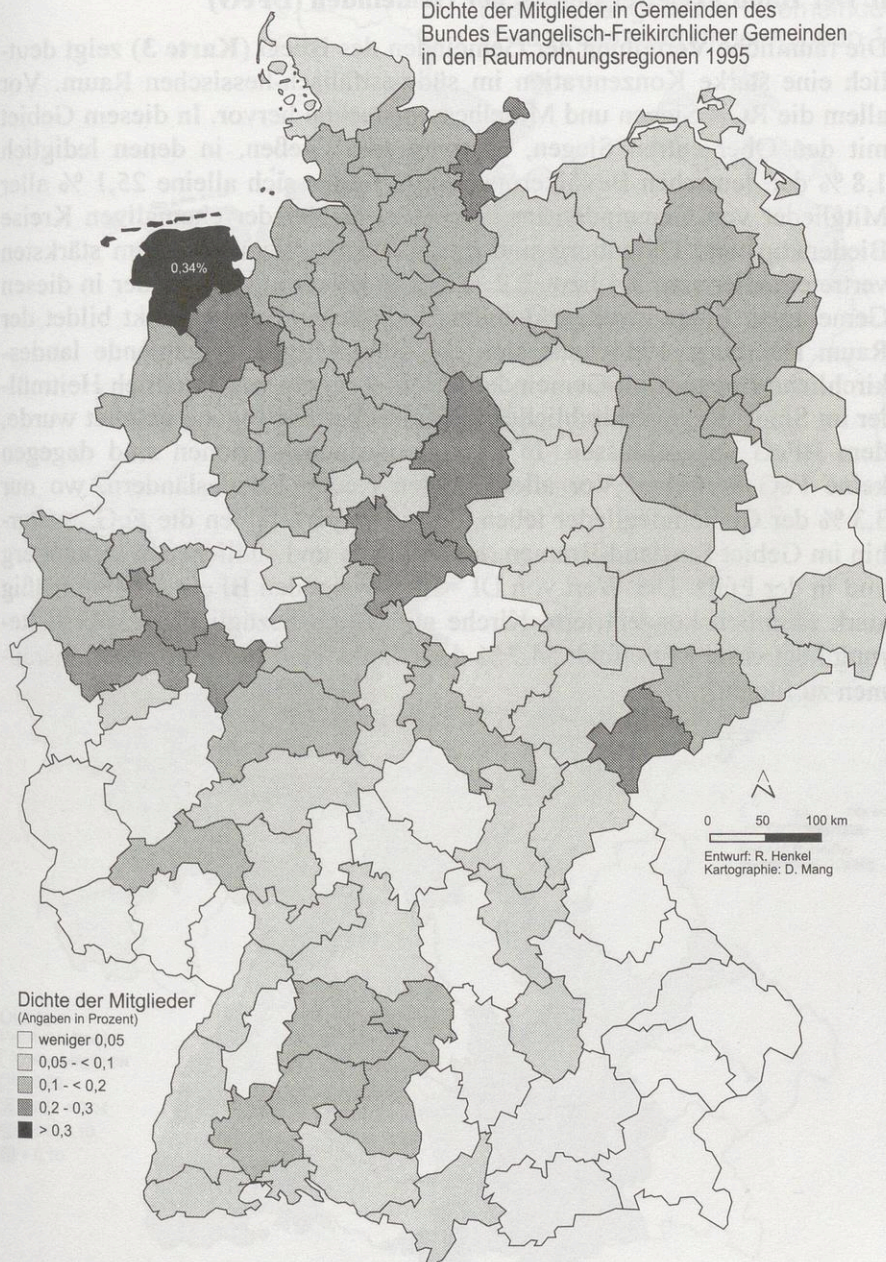
3. Die räumliche Verbreitung der Freikirchen in Deutschland

Bei der Betrachtung und Interpretation der Verbreitungskarten der Freikirchen ist zu berücksichtigen, dass gleiche Dichtesignaturen auf verschiedenen Karten nicht die gleiche Bedeutung haben und damit die Karten untereinander nicht direkt miteinander verglichen werden können. Bedingt durch die unterschiedlichen Größen der Freikirchen bedeuten die angegebenen Dichtekategorien verschiedenes. Die Karten stellen also lediglich die relative Dichte jeweils einer Kirche dar. Beim direkten Vergleich muss daher darauf geachtet werden, dass immer auch die Legenden mitgelesen werden.

a. Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG)

Karte 2 lässt zunächst erkennen, dass der BEFG eine überwiegend norddeutsche Kirche ist. Hochburgen sind neben dem Raum Ostfriesland/Oldenburg, Lübeck und Braunschweig das Bergische Land und auch noch, trotz der Austrittswelle (nach der Wende) der hier stark konzentrierten Brüdergemeinden, Südwest-Sachsen. Andererseits gibt es „baptistische Niemandsländer“ vor allem in überwiegend katholischen Gebieten: Bayern, der Raum Aachen/Trier/Saarland sowie Münsterland und Sauerland). Trotzdem sind die Mitglieder des BEFG relativ gleichmäßig über Deutschland verteilt, was sich in einem niedrigen DI von 23,9 niederschlägt. Die Kreise mit der höchsten BEFG-Dichte sind der Landkreis Leer (0,83 % der Bevölkerung sind Mitglieder von Gemeinden im BEFG) und der Oberbergische Kreis (0,70 %). Andererseits findet man nicht viele Räume ohne BEFG-Gemeinden. Lediglich in einer ROR (Oberpfalz-Nord) ist dies der Fall, dagegen sind z. B. in insgesamt 26 ROR keine Methodistengemeinden und in 32 keine Freie evang. Gemeinden zu finden. Die ersten Baptistengemeinden sind zwar in norddeutschen Großstädten (Hamburg, Oldenburg, Berlin, Bremen) gegründet worden, und hier sind sie weiterhin gut vertreten. Jedoch hat sich der Baptismus auch in andere Gebiete hinein ausgedehnt. Heute leben 56,5 % der Glieder in BEFG-Gemeinden in Agglomerationsräumen, das ist nur etwas mehr als bei der Gesamtbevölkerung Deutschlands. In den ländlichen Räumen sind die BEFG-Mitglieder dagegen unterdurchschnittlich vertreten. Hier finden sich lediglich Gemeinden mit 8,9 % der Mitglieder (bei der Gesamtbevölkerung 13,5 %). 18,7 % der Mitglieder in BEFG-Gemeinden leben in den Neuen Bundesländern (einschl. Berlin), das sind etwas weniger als bei der Gesamtbevölkerung.

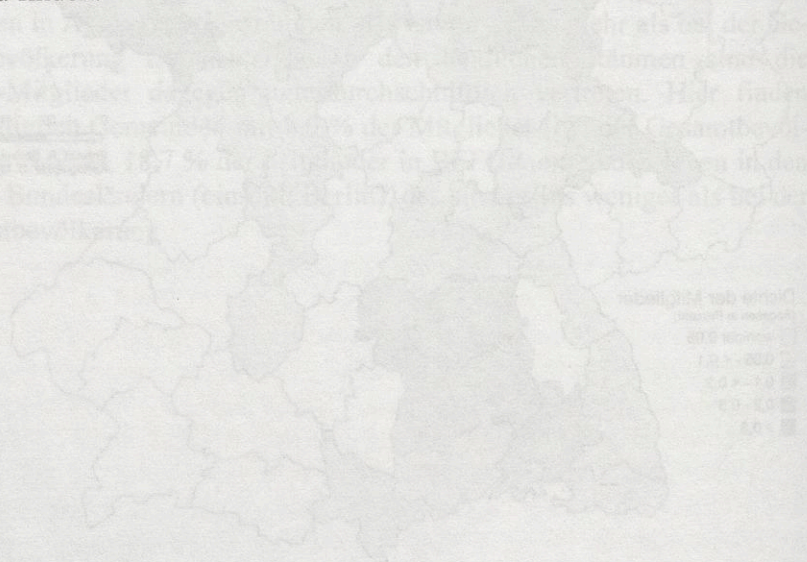
Dichte der Mitglieder in Gemeinden des
Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden
in den Raumordnungsregionen 1995



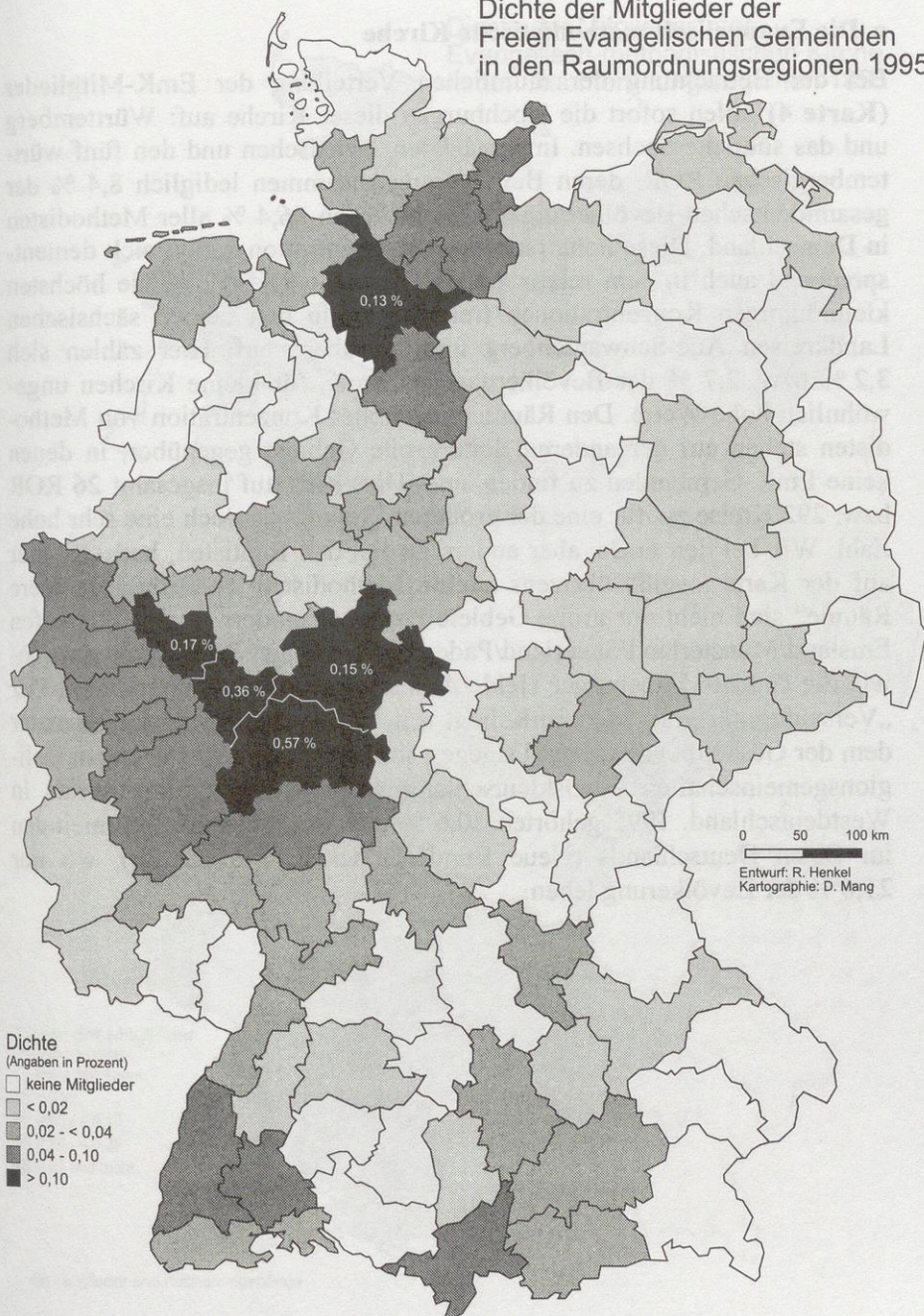
Karte 2

b. Der Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFeG)

Die räumliche Verteilung der Gemeinden des BFeG (**Karte 3**) zeigt deutlich eine starke Konzentration im südwestfälisch-hessischen Raum. Vor allem die ROR Siegen und Mittelhessen stechen hervor. In diesem Gebiet mit den Oberzentren Siegen, Marburg und Gießen, in denen lediglich 1,8 % der deutschen Bevölkerung leben, finden sich alleine 25,1 % aller Mitglieder von Gemeinden im BFeG. Im Gebiet der ehemaligen Kreise Biedenkopf und Dillenburg sind die Freien ev. Gemeinden am stärksten vertreten. Hier sind 3,4 bzw. 2,2 % der Bevölkerung Mitglieder in diesen Gemeinden. Einen zweiten kleineren räumlichen Schwerpunkt bildet der Raum Hamburg. 1934 hatte sich die 3000 Mitglieder zählende landeskirchliche Holstenwall-Gemeinde in Hamburg, die von Friedrich Heitmüller im Sinne der innerkirchlichen Gemeinschaftsbewegung geleitet wurde, dem BFeG angeschlossen. In 32 Raumordnungsregionen sind dagegen keine FeG vertreten. Vor allem in den Neuen Bundesländern, wo nur 3,3 % der Gemeindeglieder leben, und in Bayern fehlen die FeG, weiterhin im Gebiet Emsland-Bremen, im östlichen und südlichen Württemberg und in der Pfalz. Der Wert von $DI = 49,6$ weist den BFeG als eine mäßig stark räumlich konzentrierte Kirche aus. Auch bezüglich der Verstädterung liegt er im Mittelfeld: 54,7 % der Glieder sind in Agglomerationsräumen zu finden.



Dichte der Mitglieder der Freien Evangelischen Gemeinden in den Raumordnungsregionen 1995

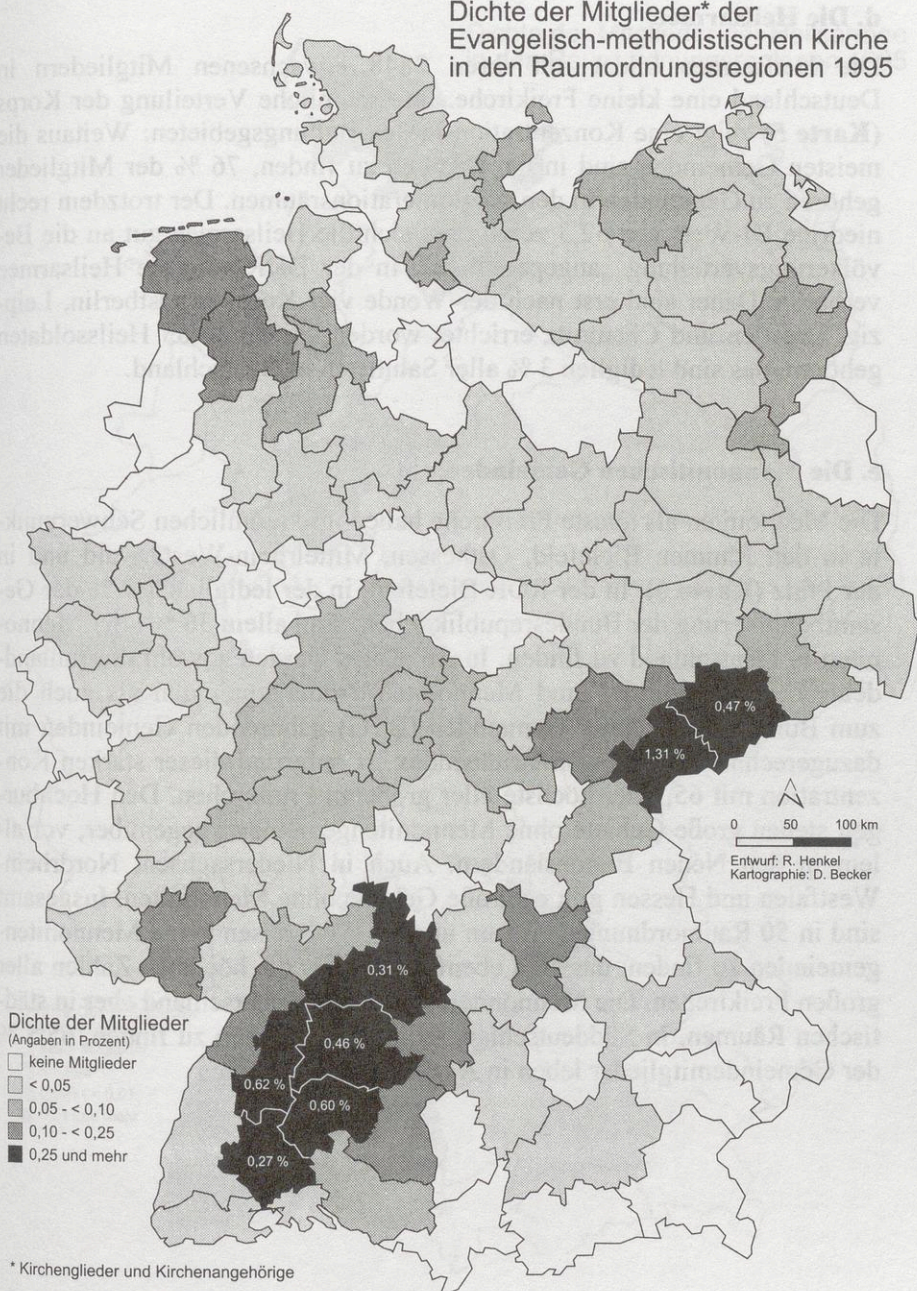


c. Die Evangelisch-methodistische Kirche

Bei der Betrachtung der räumlichen Verteilung der EmK-Mitglieder (**Karte 4**) fallen sofort die Hochburgen dieser Kirche auf: Württemberg und das südliche Sachsen. In den beiden sächsischen und den fünf württembergischen ROR, deren Bevölkerung zusammen lediglich 8,4 % der gesamtdeutschen Bevölkerung ausmacht, leben 56,4 % aller Methodisten in Deutschland. Diese hohe räumliche Konzentration äußert sich dementsprechend auch in dem relativ hohen Wert von $DI = 52,7$. Die höchsten kleinräumigen Konzentrationen treten dabei in den beiden sächsischen Landkreisen Aue-Schwarzenberg und Annaberg auf. Hier zählen sich 3,2 % bzw. 2,7 % der Bevölkerung zur EmK, für kleine Kirchen ungewöhnlich hohe Werte. Den Räumen mit hoher Konzentration von Methodisten stehen auf der anderen Seite große Gebiete gegenüber, in denen keine EmK-Gemeinden zu finden sind. Dies trifft auf insgesamt 26 ROR bzw. 292 Kreise zu, für eine der größeren Freikirchen doch eine sehr hohe Zahl. Wie bei den FeGs, aber anders als bei den Baptisten, bedeutet hier auf der Karte „weiß“ übrigens „keine Methodisten“. „Methodistenleere Räume“ sind nicht nur große Gebiete Bayerns, sondern auch ein Streifen Emsland/Münsterland/Sauerland/Paderborn/Göttingen/Nordthüringen sowie die Gebiete Lüneburger Heide/Altmark und Aachen/Trier/Bonn. Der „Verstädterungsgrad“ der EmK liegt mit 50,2 % nur unwesentlich unter dem der Gesamtbevölkerung. Dagegen sind sie als eine der wenigen Religionsgemeinschaften in Ostdeutschland relativ stärker vertreten als in Westdeutschland. 1995 gehörten 30,6 % der Methodisten zu Gemeinden im Osten Deutschlands (Neue Bundesländer einschl. Berlin), wo nur 21,6 % der Bevölkerung leben.



Dichte der Mitglieder* der Evangelisch-methodistischen Kirche in den Raumordnungsregionen 1995



* Kirchenglieder und Kirchenangehörige

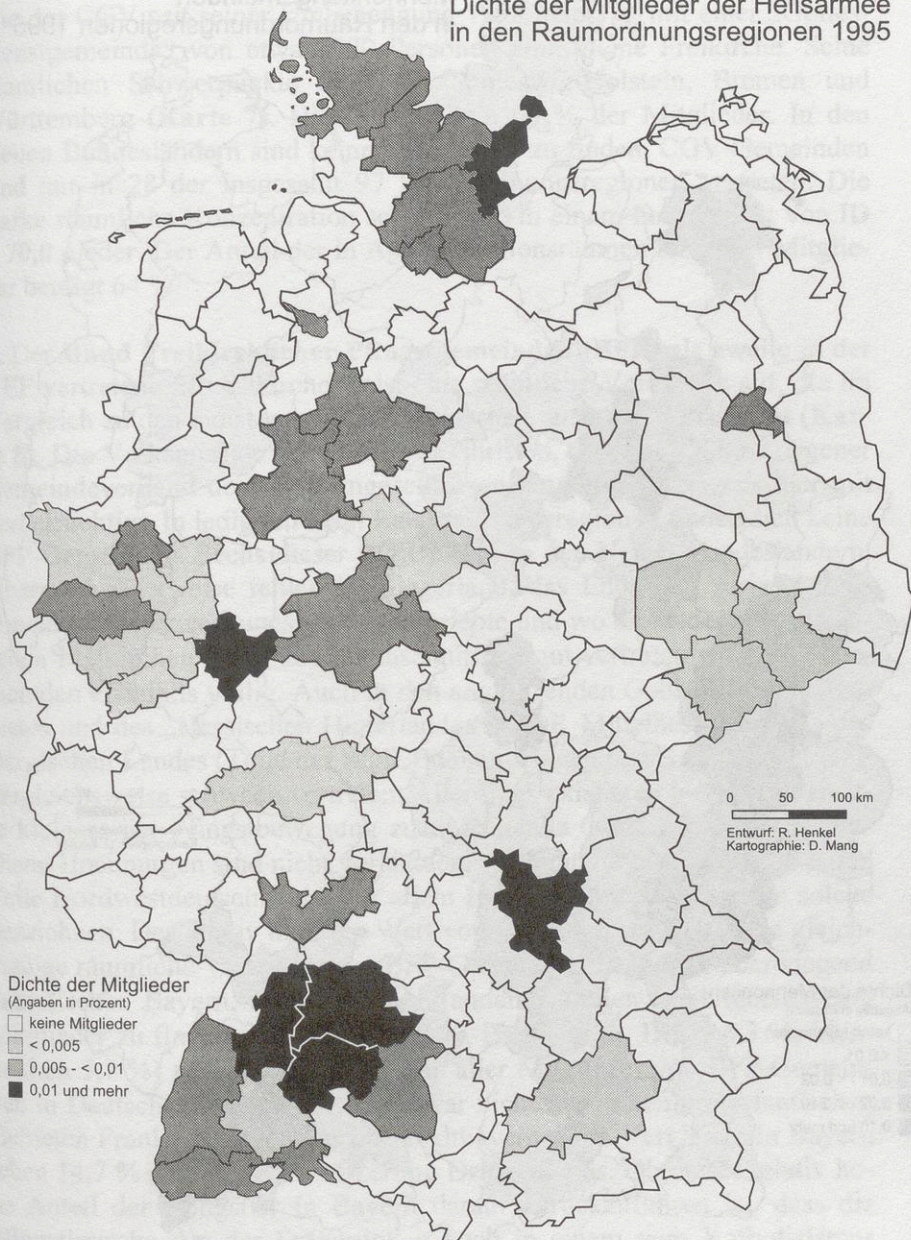
d. Die Heilsarmee

Die Heilsarmee bildet mit ihren 2848 erwachsenen Mitgliedern in Deutschland eine kleine Freikirche. Ihre räumliche Verteilung der Korps (**Karte 5**) zeigt eine Konzentration in den Ballungsgebieten: Weitaus die meisten Gemeinden sind in Großstädten zu finden, 76 % der Mitglieder gehören zu Gemeinden in den Agglomerationsräumen. Der trotzdem recht niedrige DI-Wert von 52,3 zeigt, dass sich die Heilsarmee gut an die Bevölkerungsverteilung „angepasst“ hat. In der DDR war die Heilsarmee verboten. Daher sind erst nach der Wende vier Korps in Ostberlin, Leipzig, Dresden und Chemnitz errichtet worden, zu denen 85 Heilssoldaten gehören, das sind lediglich 3 % aller Salutisten in Deutschland.

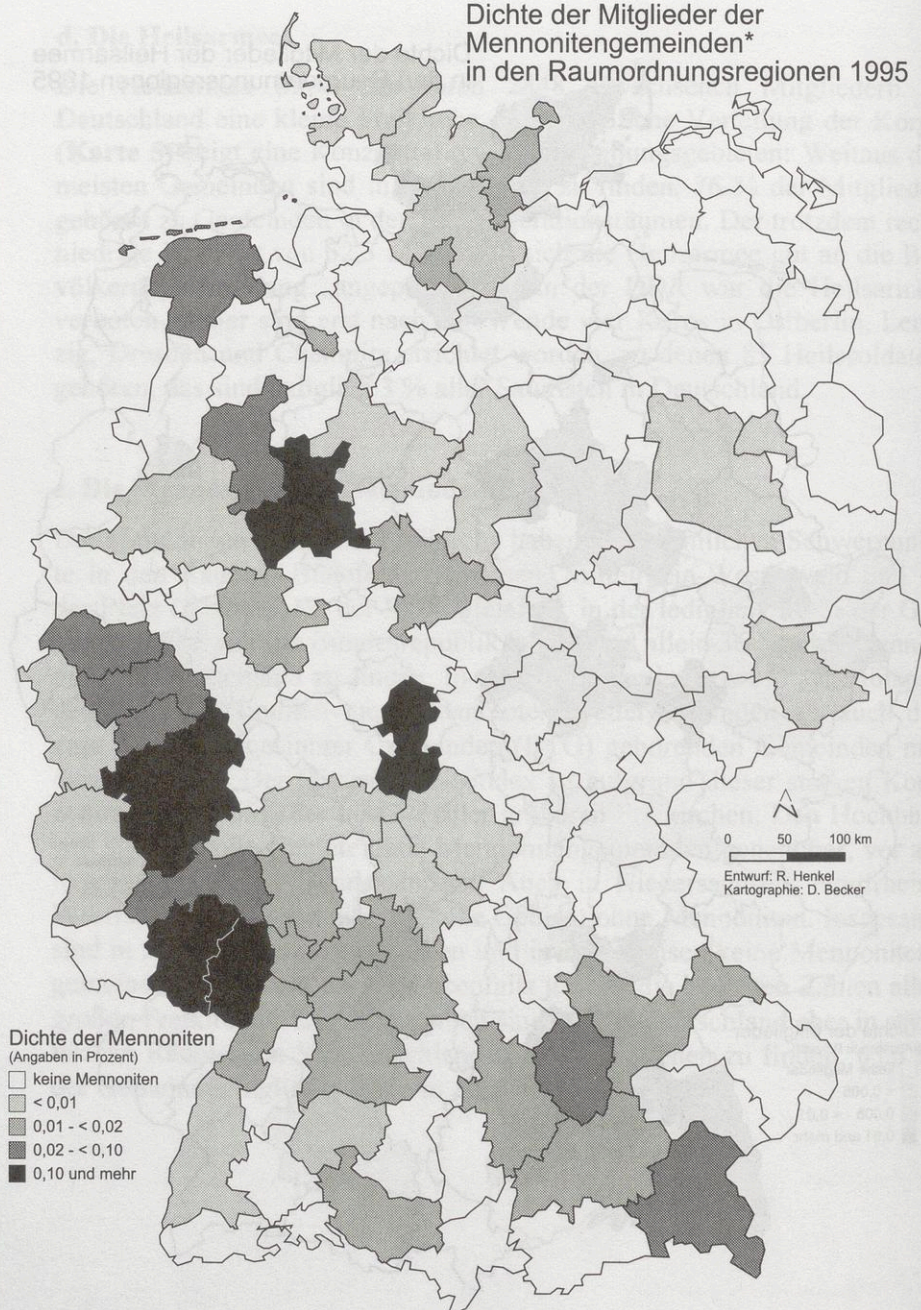
e. Die Mennonitischen Gemeinden

Die Mennoniten als älteste Freikirche haben ihre räumlichen Schwerpunkte in den Räumen Bielefeld, Osthessen, Mittelrhein-Westerwald und in der Pfalz (**Karte 6**). In der ROR Bielefeld, in der lediglich 1,9 % der Gesamtbevölkerung der Bundesrepublik leben, sind allein 36 % aller Mennoniten in Deutschland zu finden. In der Karte wurden sowohl die rußland-deutschen Mennoniten- und Mennoniten-Brüdergemeinden als auch die zum Bund Taufgesinnter Gemeinden (BTG) gehörenden Gemeinden mit dazugerechnet. Der Dissimilaritätsindex ist aufgrund dieser starken Konzentration mit 65,3 der höchste aller größeren Freikirchen. Den Hochburgen stehen große Gebiete ohne Mennonitengemeinden gegenüber, vor allem in den Neuen Bundesländern. Auch in Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen und Hessen gibt es große Gebiete ohne Mennoniten. Insgesamt sind in 50 Raumordnungsregionen und in 361 Kreisen keine Mennonitengemeinden zu finden; das sind ebenfalls jeweils die höchsten Zahlen aller großen Freikirchen. Die Mennoniten sind in Norddeutschland eher in städtischen Räumen, in Süddeutschland eher in ländlichen zu finden. 65,5 % der Gemeindemitglieder leben in Agglomerationsräumen.

Dichte der Mitglieder der Heilsarmee in den Raumordnungsregionen 1995



Dichte der Mitglieder der Mennonitengemeinden* in den Raumordnungsregionen 1995

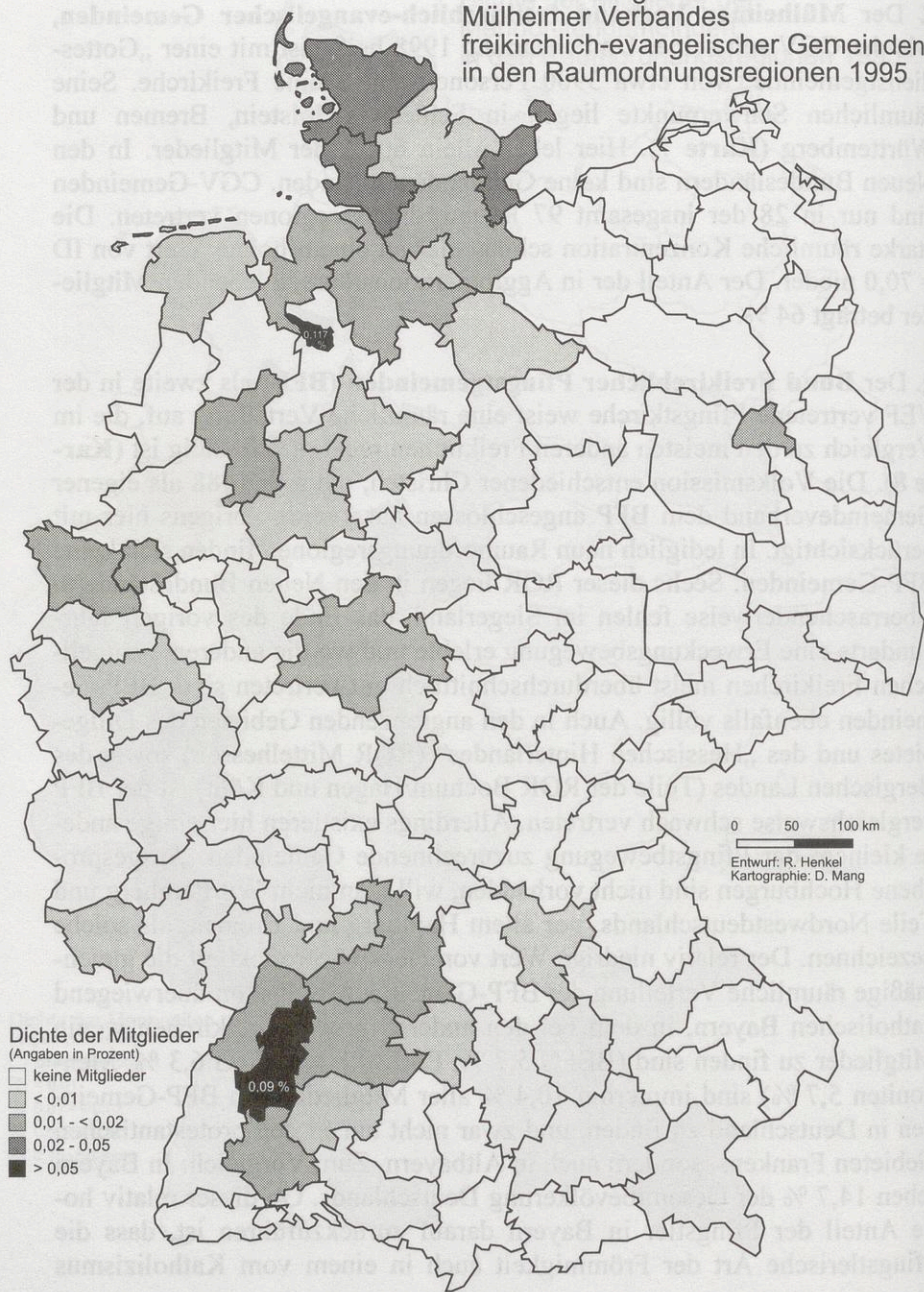


* Im Mennonitischen Jahrbuch 1997 genannte Gemeinden und Bund Taufgesinnter Gemeinden (BTG)

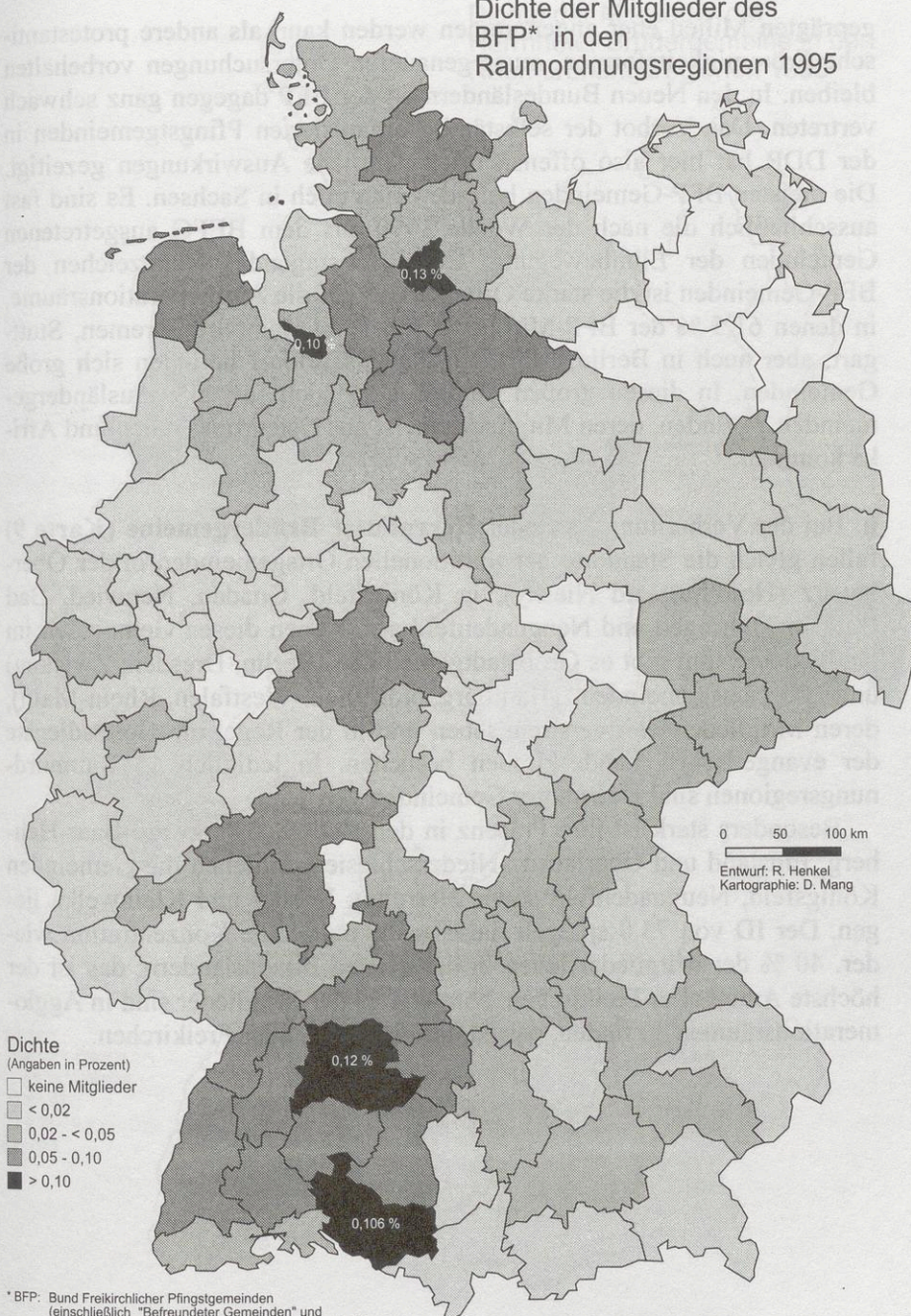
f. Der **Mülheimer Verband freikirchlich-evangelischer Gemeinden**, wie der CGV seit seiner Umbenennung 1998 heißt, ist mit einer „Gottesdienstgemeinde“ von etwa 3900 Personen eine kleine Freikirche. Seine räumlichen Schwerpunkte liegen in Schleswig-Holstein, Bremen und Württemberg (**Karte 7**). Hier leben allein 60 % der Mitglieder. In den Neuen Bundesländern sind keine Gemeinden zu finden. CGV-Gemeinden sind nur in 28 der insgesamt 97 Raumordnungsregionen vertreten. Die starke räumliche Konzentration schlägt sich in einem hohen Wert von $ID = 70,0$ nieder. Der Anteil der in Agglomerationsräumen lebenden Mitglieder beträgt 64 %.

g. Der **Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP)** als zweite in der VEF vertretene Pfingstkirche weist eine räumliche Verteilung auf, die im Vergleich zu den meisten anderen Freikirchen recht gleichmäßig ist (**Karte 8**). Die Volksmission entschiedener Christen, die sich 1988 als eigener Gemeindeverband dem BFP angeschlossen hat, wurde übrigens hier mit berücksichtigt. In lediglich neun Raumordnungsregionen finden sich keine BFP-Gemeinden. Sechs dieser ROR liegen in den Neuen Bundesländern. Überraschenderweise fehlen im Siegerland, das Ende des vorigen Jahrhunderts eine Erweckungsbewegung erlebte und wo die anderen evangelischen Freikirchen meist überdurchschnittlich gut vertreten sind, BFP-Gemeinden ebenfalls völlig. Auch in den angrenzenden Gebieten des Dillgebietes und des „Hessischen Hinterlandes“ (ROR Mittelhessen) sowie des Bergischen Landes (Teile der ROR Bochum/Hagen und Köln) ist der BFP vergleichsweise schwach vertreten. Allerdings existieren hier einige andere kleinere der Pfingstbewegung zuzurechnende Gemeinden. Ausgesprochene Hochburgen sind nicht vorhanden, will man nicht Württemberg und Teile Nordwestdeutschlands, vor allem Hamburg und Bremen, als solche bezeichnen. Der relativ niedrige Wert von $DI = 34,5$ reflektiert die gleichmäßige räumliche Verteilung der BFP-Gemeinden. Selbst im überwiegend katholischen Bayern, in dem bei den anderen großen Freikirchen wenig Mitglieder zu finden sind (BEFG 5,7 %, EmK 4,8 %, BFeG 6,3 %, Menoniten 5,7 %) sind immerhin 10,4 % aller Mitglieder von BFP-Gemeinden in Deutschland zu finden, und zwar nicht nur in den protestantischen Gebieten Frankens, sondern auch in Altbayern. Zum Vergleich: In Bayern leben 14,7 % der Gesamtbevölkerung Deutschlands. Ob dieser relativ hohe Anteil der Pfingstler in Bayern darauf zurückzuführen ist, dass die pfingstlerische Art der Frömmigkeit auch in einem vom Katholizismus

Dichte der Mitglieder des Mülheimer Verbandes freikirchlich-evangelischer Gemeinden in den Raumordnungsregionen 1995



Dichte der Mitglieder des BFP* in den Raumordnungsregionen 1995



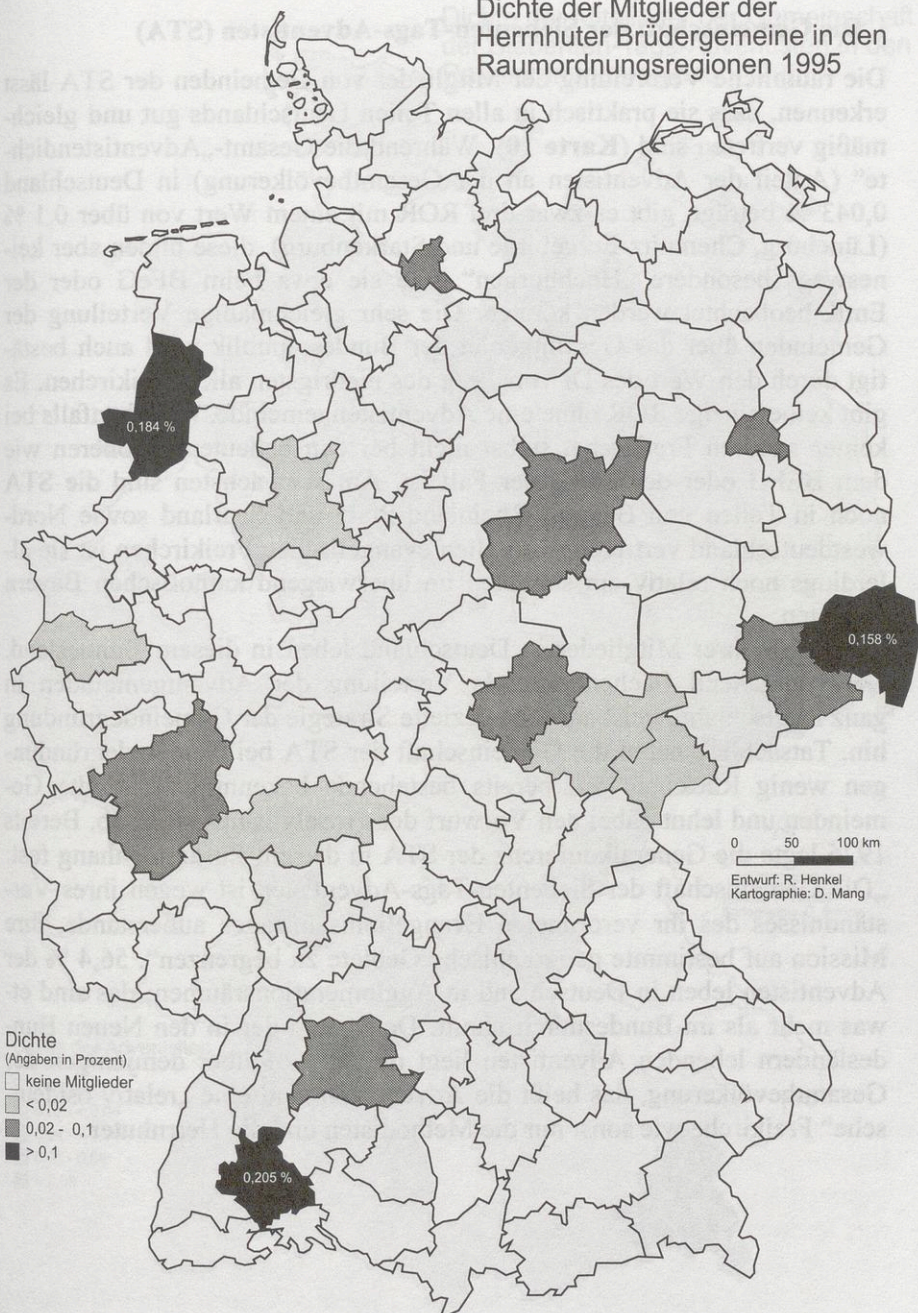
* BFP: Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden
(einschließlich "Befreundeter Gemeinden" und
Gemeinden der Volksmission entschiedener Christen)

geprägten Milieu eher angenommen werden kann als andere protestantische Frömmigkeitsformen, muss genaueren Untersuchungen vorbehalten bleiben. In den Neuen Bundesländern ist der BFP dagegen ganz schwach vertreten. Das Verbot der selbständig organisierten Pfingstgemeinden in der DDR hat hier also offensichtlich deutliche Auswirkungen gezeitigt. Die meisten BFP-Gemeinden befinden sich noch in Sachsen. Es sind fast ausschließlich die nach der Wende 1990 aus dem BEFG ausgetretenen Gemeinden der Elimbewegung. Ein herausragendes Kennzeichen der BFP-Gemeinden ist die starke Orientierung auf die Agglomerationsräume, in denen 61,5 % der BFP-Mitglieder leben. In Hamburg, Bremen, Stuttgart, aber auch in Berlin, München und Düsseldorf befinden sich große Gemeinden. In diesen großen Städten sind auch fast alle Ausländergemeinden zu finden, deren Mitglieder meist aus Osteuropa, Asien und Afrika kommen.

h. Bei der Verbreitungskarte der **Herrnhuter Brüdergemeine (Karte 9)** fallen gleich die Standorte der traditionellen Ortsgemeinden in der Oberlausitz (Herrnhut und Niesky), in Königsfeld, Gnadau, Neuwed, Bad Boll, in Thüringen und Neugnadenfeld auf. Neben diesen Gemeinden im ländlichen Raum gibt es Großstadtgemeinden (Berlin, Dresden, Zwickau) und „Bereichsgemeinden“ (Hamburg, Nordrhein-Westfalen, Rhein-Main), deren Mitglieder weit verstreut leben und in der Regel die Gottesdienste der evangelischen Landeskirchen besuchen. In lediglich 15 Raumordnungsregionen sind Herrnhuter Gemeinden vertreten.

Besonders stark ist ihre Präsenz in den ROR Schwarzwald-Baar-Heuberg, Emsland und Oberlausitz-Niederschlesien, in denen die Gemeinden Königsfeld, Neugnadenfeld sowie Herrnhut, Niesky und Kleinwelka liegen. Der ID von 73,0 spiegelt diese große räumliche Konzentration wieder. 40 % der Mitglieder leben in den Neuen Bundesländern; das ist der höchste Anteil aller Freikirchen. Nur 42,1 % der Mitglieder sind in Agglomerationsräumen zu finden, das ist der niedrigste aller Freikirchen.

Dichte der Mitglieder der Herrnhuter Brüdergemeine in den Raumordnungsregionen 1995

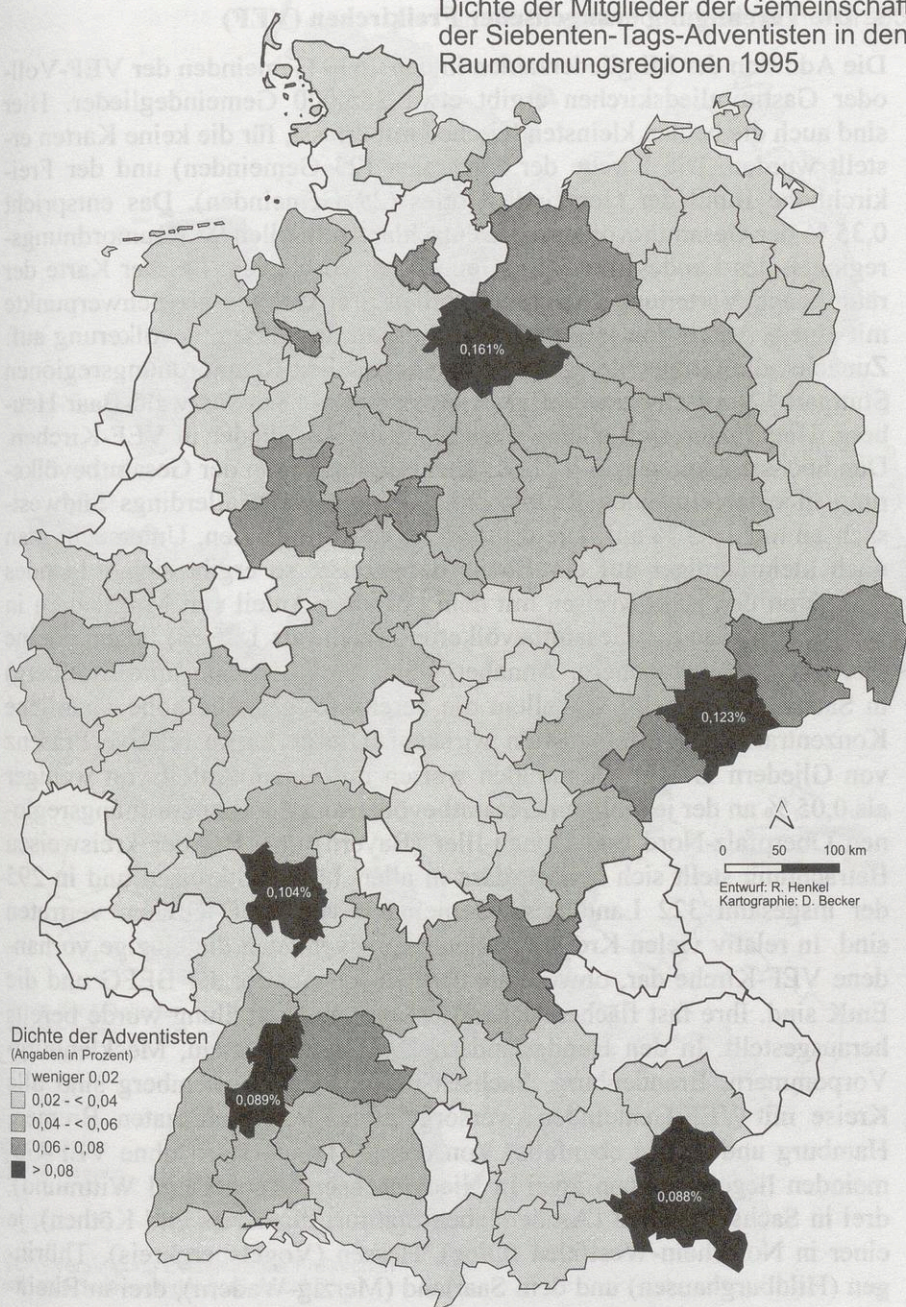


i. Die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten (STA)

Die räumliche Verbreitung der Mitglieder von Gemeinden der STA lässt erkennen, dass sie praktisch in allen Teilen Deutschlands gut und gleichmäßig vertreten sind (**Karte 10**). Während die Gesamt-„Adventistendichte“ (Anteil der Adventisten an der Gesamtbevölkerung) in Deutschland 0,043 % beträgt, gibt es zwar drei ROR mit einem Wert von über 0,1 % (Lüneburg, Chemnitz-Erzgebirge und Starkenburg), diese bilden aber keineswegs besondere „Hochburgen“, wie sie etwa beim BFeG oder der EmK beobachtet werden können. Die sehr gleichmäßige Verteilung der Gemeinden über das Gesamtgebiet der Bundesrepublik wird auch bestätigt durch den Wert des DI von 19,6, des niedrigsten aller Freikirchen. Es gibt keine einzige ROR ohne eine Adventistengemeinde, was ebenfalls bei keiner anderen Freikirche, selbst nicht bei den bedeutend größeren wie dem BEFG oder der EmK, der Fall ist. Am schwächsten sind die STA noch in Teilen von Bayern, Rheinland-Pfalz und Saarland sowie Nordwestdeutschland vertreten. Von allen evangelischen Freikirchen ist sie allerdings noch relativ am stärksten im überwiegend katholischen Bayern vertreten:

12,8 % ihrer Mitglieder in Deutschland leben in diesem Bundesland. Die weitgehend flächendeckende Verteilung der Adventgemeinden in ganz Deutschland weist auf eine gezielte Strategie der Gemeindegründung hin. Tatsächlich nahm die Gemeinschaft der STA bei Gemeindegründungen wenig Rücksicht auf bereits bestehende bekenntnisverwandte Gemeinden und lehnt dabei den Vorwurf der Proselytismus strikt ab. Bereits 1926 legte die Generalkonferenz der STA in diesem Zusammenhang fest: „Die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten ist wegen ihres Verständnisses des ihr verordneten Evangeliumsauftrages außerstande, ihre Mission auf bestimmte geographische Gebiete zu begrenzen“. 56,4 % der Adventisten leben in Deutschland in Agglomerationsräumen; das sind etwas mehr als im Bundesdurchschnitt. Der Anteil der in den Neuen Bundesländern lebenden Adventisten liegt mit 25,9 % über demjenigen der Gesamtbevölkerung, das heißt die Adventisten sind eine „relativ ostdeutsche“ Freikirche wie sonst nur die Methodisten und die Herrnhuter.

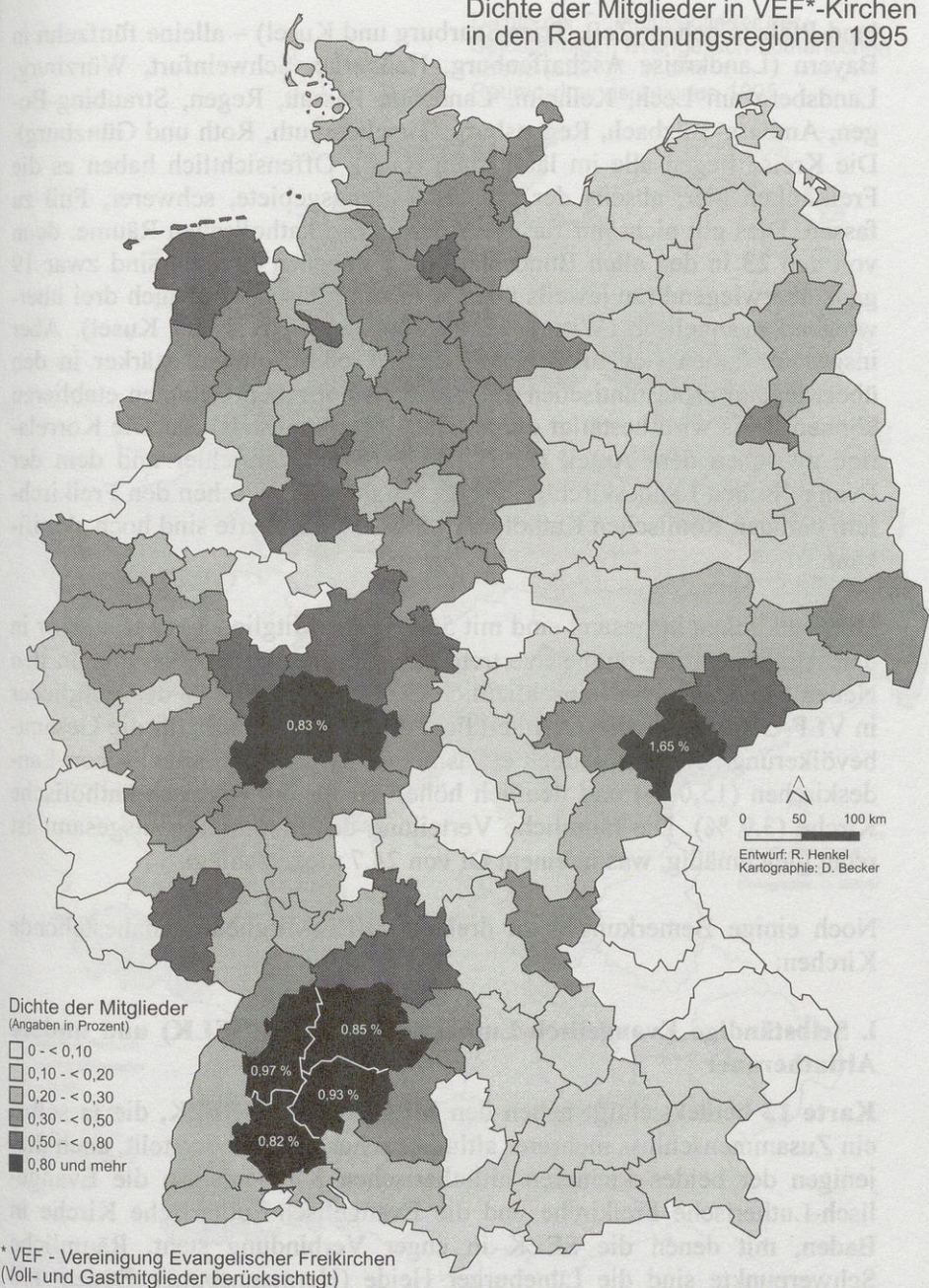
Dichte der Mitglieder der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in den Raumordnungsregionen 1995



k. Die Vereinigung evangelischer Freikirchen (VEF)

Die Addition der Mitgliederzahlen in den 2639 Gemeinden der VEF-Voll- oder Gastmitgliedskirchen ergibt etwa 285.000 Gemeindeglieder. Hier sind auch die beiden kleinsten Kirchen mit erfasst, für die keine Karten erstellt wurden: Die Kirche der Nazarener (23 Gemeinden) und der Freikirchliche Bund der Gemeinde Gottes (29 Gemeinden). Das entspricht 0,35 % der Gesamtbevölkerung Deutschlands. In allen 97 Raumordnungsregionen des Landes sind VEF-Gemeinden vorhanden. Bei der Karte der räumlichen Verteilung (**Karte 11**) fallen drei Gebiete als Schwerpunkte mit einem Anteil von jeweils über 0,8 % an der Gesamtbevölkerung auf: Zunächst die Gruppe der vier württembergischen Raumordnungsregionen Stuttgart, Nordschwarzwald, Neckar-Alb und Schwarzwald-Baar-Heuberg. Hier finden sich alleine über 13 % der Mitglieder in VEF-Kirchen. Den höchsten Anteil von VEF-Kirchenmitgliedern an der Gesamtbevölkerung in einer einzelnen Raumordnungsregion weist allerdings Südwestsachsen mit 1,65 % auf. Die dritte ROR ist Mittelhessen. Untersucht man noch kleinräumiger auf der Ebene der Kreise, so ergibt sich folgendes Bild: Von den zehn Kreisen mit dem höchsten Anteil von Mitgliedern in VEF-Kirchen an der Gesamtbevölkerung (mehr als 1,25 %) liegen alleine vier (Aue-Schwarzenberg, Annaberg, Stadtkreis Zwickau und Stollberg) in Sachsen. Hier wird vor allem die bereits festgestellte hohe räumliche Konzentration der Methodisten wirksam. Die geringste relative Präsenz von Gliedern in VEF-Gemeinden weisen mit einem Anteil von weniger als 0,05 % an der jeweiligen Gesamtbevölkerung die Raumordnungsregionen Oberpfalz-Nord und Donau-Ilser (Bayern) auf. Bei der kreisweisen Betrachtung stellt sich heraus, dass in allen 117 Stadtkreisen und in 295 der insgesamt 322 Landkreise Gemeinden von VEF-Kirchen vertreten sind. In relativ vielen Kreisen stellen die Adventisten die einzige vorhandene VEF-Kirche dar, obwohl sie deutlich kleiner als der BEFG und die EmK sind. Ihre fast flächendeckende räumliche Verteilung wurde bereits herausgestellt. In den Bundesländern Schleswig-Holstein, Mecklenburg-Vorpommern, Brandenburg, Sachsen und Baden-Württemberg sind alle Kreise mit VEF-Gemeinden „versorgt“, die drei Stadtstaaten Bremen, Hamburg und Berlin ebenfalls. Von den 27 Landkreisen ohne VEF-Gemeinden liegen – neben zwei in Niedersachsen (Vechta und Wittmund), drei in Sachsen-Anhalt (Aschersleben-Staßfurt, Saalkreis und Köthen), je einer in Nordrhein-Westfalen (Olpe), Hessen (Vogelsbergkreis), Thüringen (Hildburghausen) und dem Saarland (Merzig-Wadern), drei in Rhein-

Dichte der Mitglieder in VEF*-Kirchen in den Raumordnungsregionen 1995



land-Pfalz (Cochem-Zell, Trier-Saarburg und Kusel) – alleine fünfzehn in Bayern (Landkreise Aschaffenburg, Haßberge, Schweinfurt, Würzburg, Landsberg am Lech, Kelheim, Landshut, Passau, Regen, Straubing-Bogen, Amberg-Sulzbach, Regensburg, Tirschenreuth, Roth und Günzburg). Die Kreise liegen alle im ländlichen Raum. Offensichtlich haben es die Freikirchen hier, abseits der großen Ballungsgebiete, schwerer, Fuß zu fassen. Dies gilt nicht nur für die überwiegend katholischen Räume, denn von den 23 in den alten Bundesländern gelegenen Kreisen sind zwar 19 ganz überwiegend (zu jeweils über 70 %) katholisch, aber auch drei überwiegend evangelisch (Wittmund, der Vogelsbergkreis und Kusel). Aber insgesamt haben sich die evangelischen Freikirchen viel stärker in den überwiegend protestantischen als in den katholischen Gebieten etablieren können. Dies wird bestätigt durch eine Korrelationsanalyse: Die Korrelation zwischen dem Anteil der Evangelischen Freikirchler und dem der Evangelischen Landeskirchler beträgt + 0,66, der zwischen den Freikirchlern und den Römischen Katholiken - 0,67. Beide Werte sind hoch signifikant.

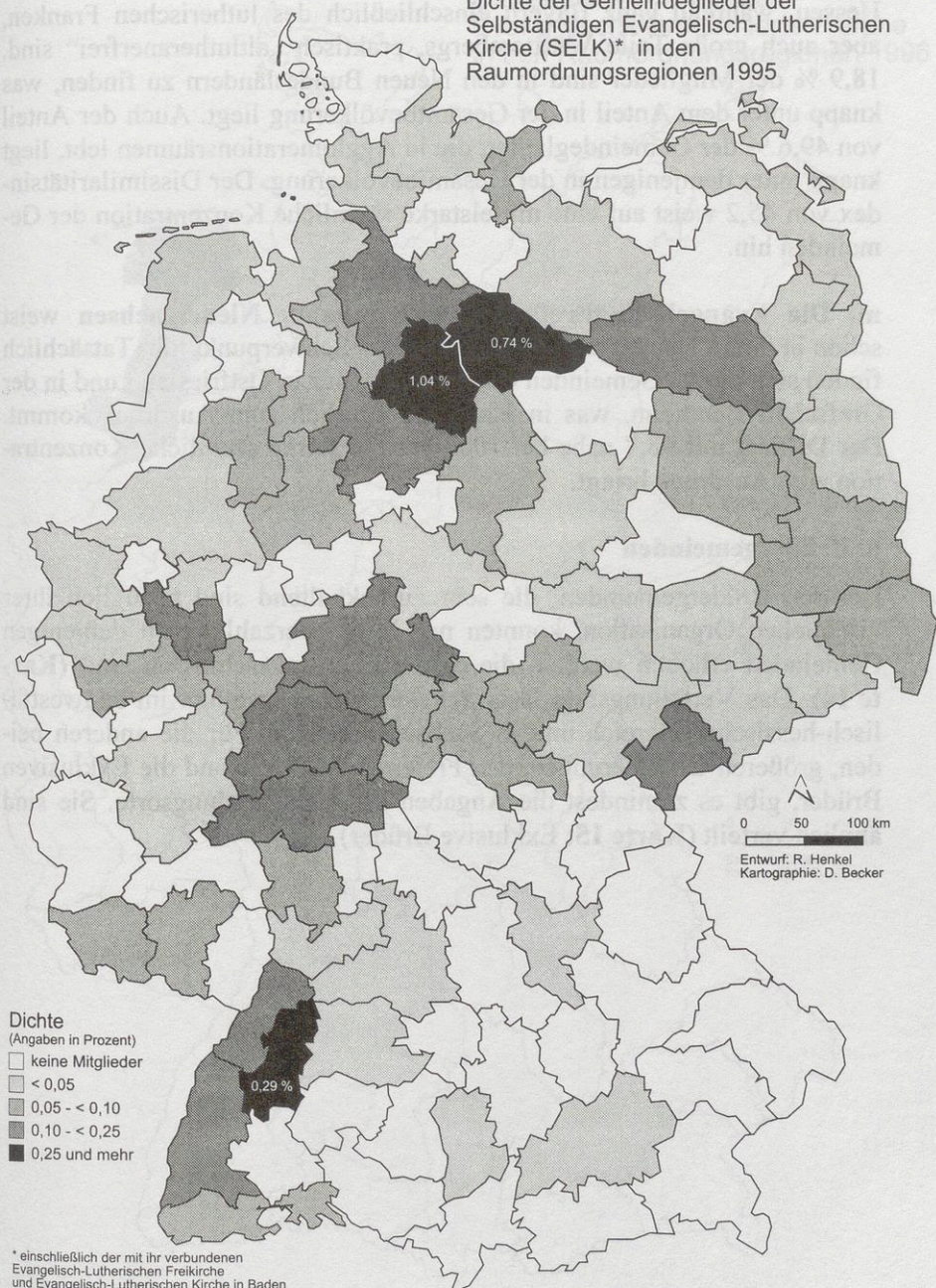
Die Freikirchen insgesamt sind mit 56,1 % der Mitglieder etwas stärker in den Agglomerationsräumen vertreten als die Gesamtbevölkerung. In den Neuen Bundesländern (einschließlich Berlin) leben 18,8 % der Mitglieder in VEF-Gemeinden; dieser Anteil liegt etwas niedriger als für die Gesamtbevölkerung (21,6 %), jedoch etwas höher als für die evangelischen Landeskirchen (15,0 %) und deutlich höher als für die Römisch-katholische Kirche (3,9 %). Die räumliche Verteilung der Freikirchler insgesamt ist recht gleichmäßig, was in einem DI von 24,7 niederschlägt.

Noch einige Bemerkungen zu drei den VEF-Mitgliedern nahestehende Kirchen:

1. Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK) und andere Altlutheraner

Karte 12 berücksichtigt neben den Mitgliedern der SELK, die ja selbst ein Zusammenschluss mehrerer altlutherischer Kirchen darstellt, auch diejenigen der beiden kleineren altlutherischen Kirchen, also die Evangelisch-Lutherische Freikirche und die Evangelisch-Lutherische Kirche in Baden, mit denen die SELK in enger Verbindung steht. Räumliche Schwerpunkte sind die Lüneburger Heide (Hermannsburg), Baden und

Dichte der Gemeindeglieder der
Selbständigen Evangelisch-Lutherischen
Kirche (SELK)* in den
Raumordnungsregionen 1995



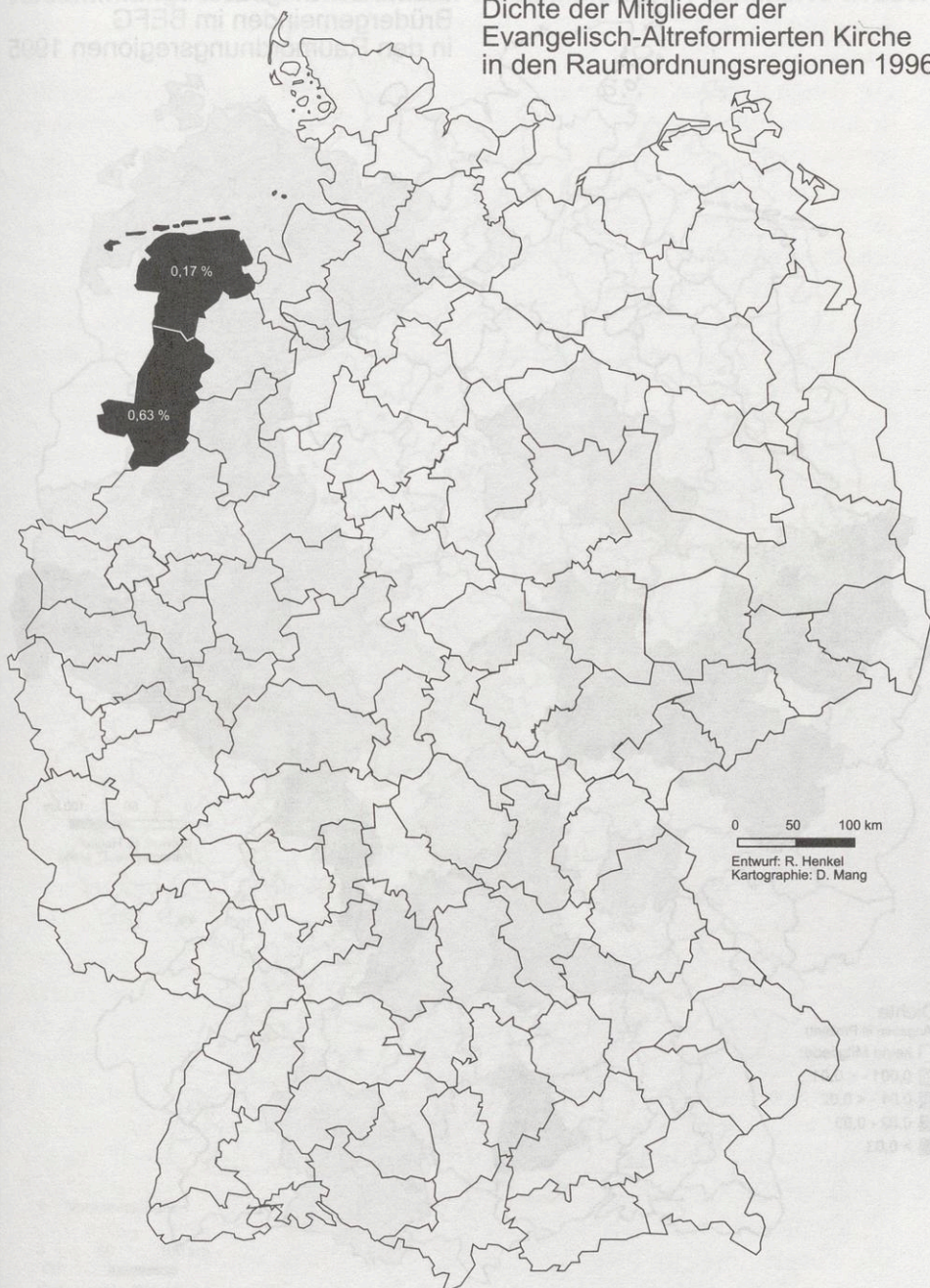
Hessen, während ganz Bayern einschließlich des lutherischen Franken, aber auch große Teile Württembergs, praktisch „altlutheranerfrei“ sind. 18,9 % der Mitglieder sind in den Neuen Bundesländern zu finden, was knapp unter dem Anteil in der Gesamtbevölkerung liegt. Auch der Anteil von 49,6 % der Gemeindeglieder, die in Agglomerationsräumen lebt, liegt knapp unter demjenigen in der Gesamtbevölkerung. Der Dissimilaritätsindex von 45,2 weist auf eine mittelstarke räumliche Konzentration der Gemeinden hin.

m. Die Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen weist schon in ihrem Namen auf ihren räumlichen Schwerpunkt hin. Tatsächlich finden sich die 13 Gemeinden dieser Kirche nur in Ostfriesland und in der Grafschaft Bentheim, was in **Karte 13** deutlich zum Ausdruck kommt. Der DI liegt mit 98,7 nahe bei 100, was die starke räumliche Konzentration zum Ausdruck bringt.

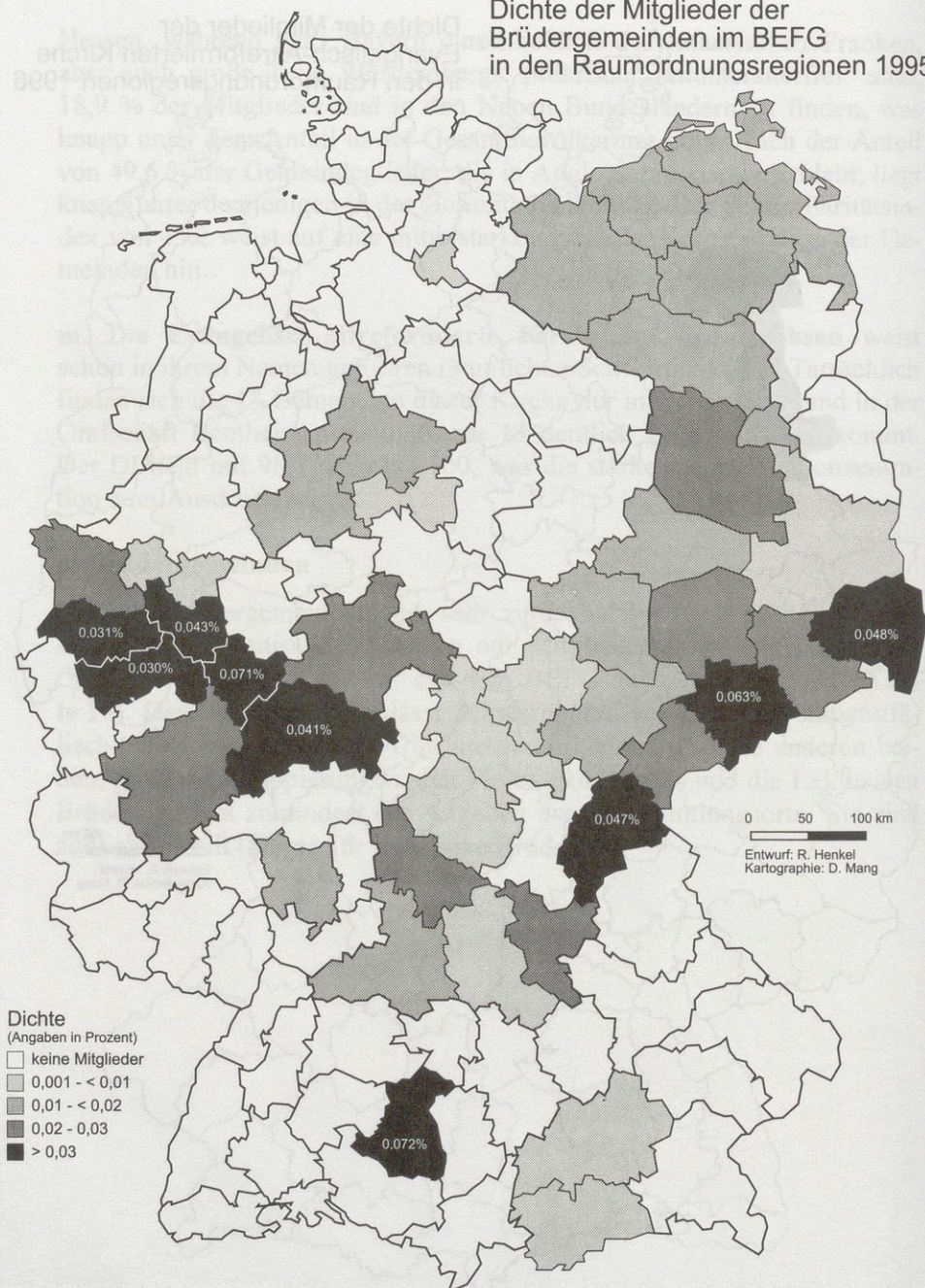
n. Brüdergemeinden

Bei den Brüdergemeinden, die sehr zurückhaltend sind bezüglich ihrer kirchlichen Organisation, konnten nur Mitgliederzahlen von denjenigen Gemeinden erhoben werden, die dem BEFG angeschlossen sind (**Karte 14**). Das Verteilungsbild lässt Schwerpunkte vor allem im südwestfälisch-hessischen Bereich und in Sachsen erkennen. Für die anderen beiden, größeren Gruppierungen, den Freien Brüderkreis und die Exklusiven Brüder, gibt es zumindest die Angaben der Versammlungsorte. Sie sind ähnlich verteilt (**Karte 15: Exklusive Brüder**).

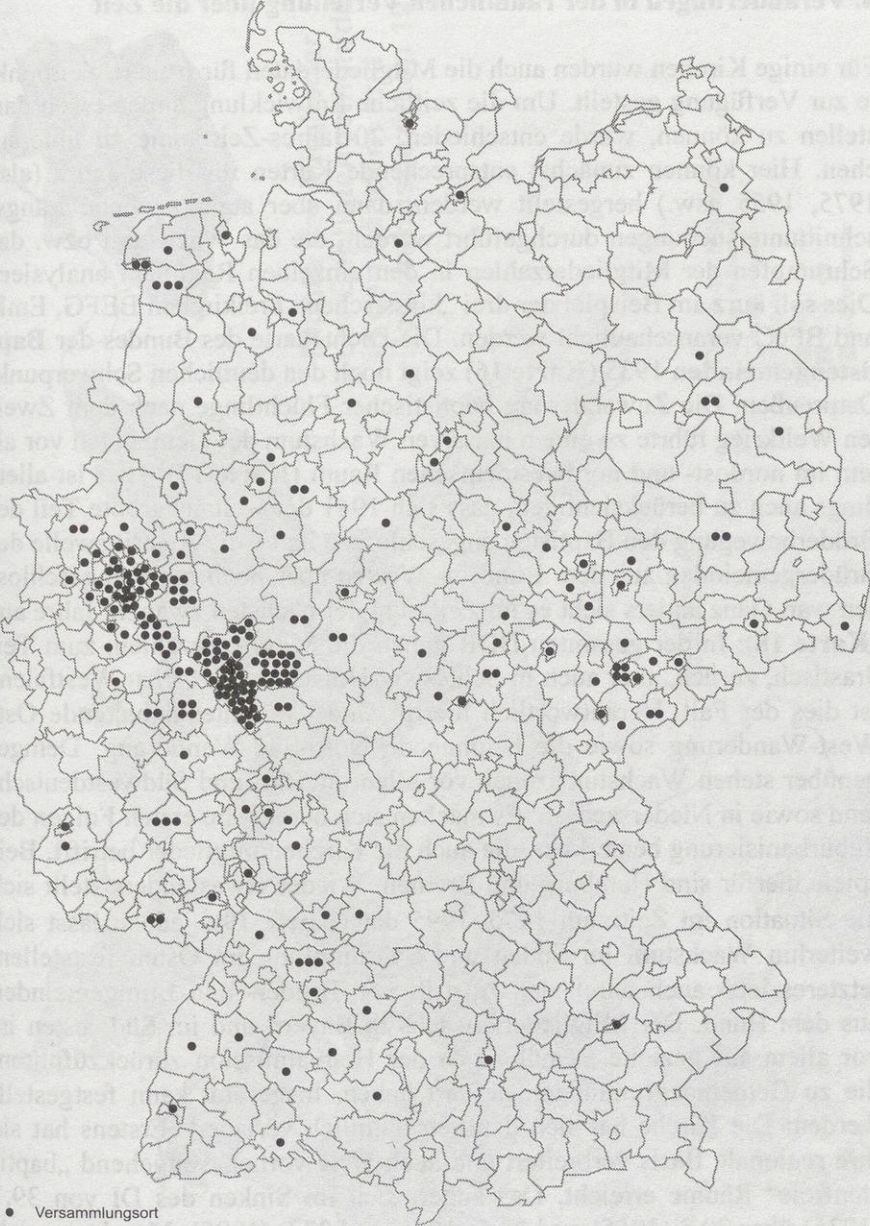
Dichte der Mitglieder der Evangelisch-Altreformierten Kirche in den Raumordnungsregionen 1996



Dichte der Mitglieder der Brüdergemeinden im BEFG in den Raumordnungsregionen 1995



Versammlungsorte der Christlichen Versammlungen ("Exklusive Brüder")



● Versammlungsort

0 50 100 km

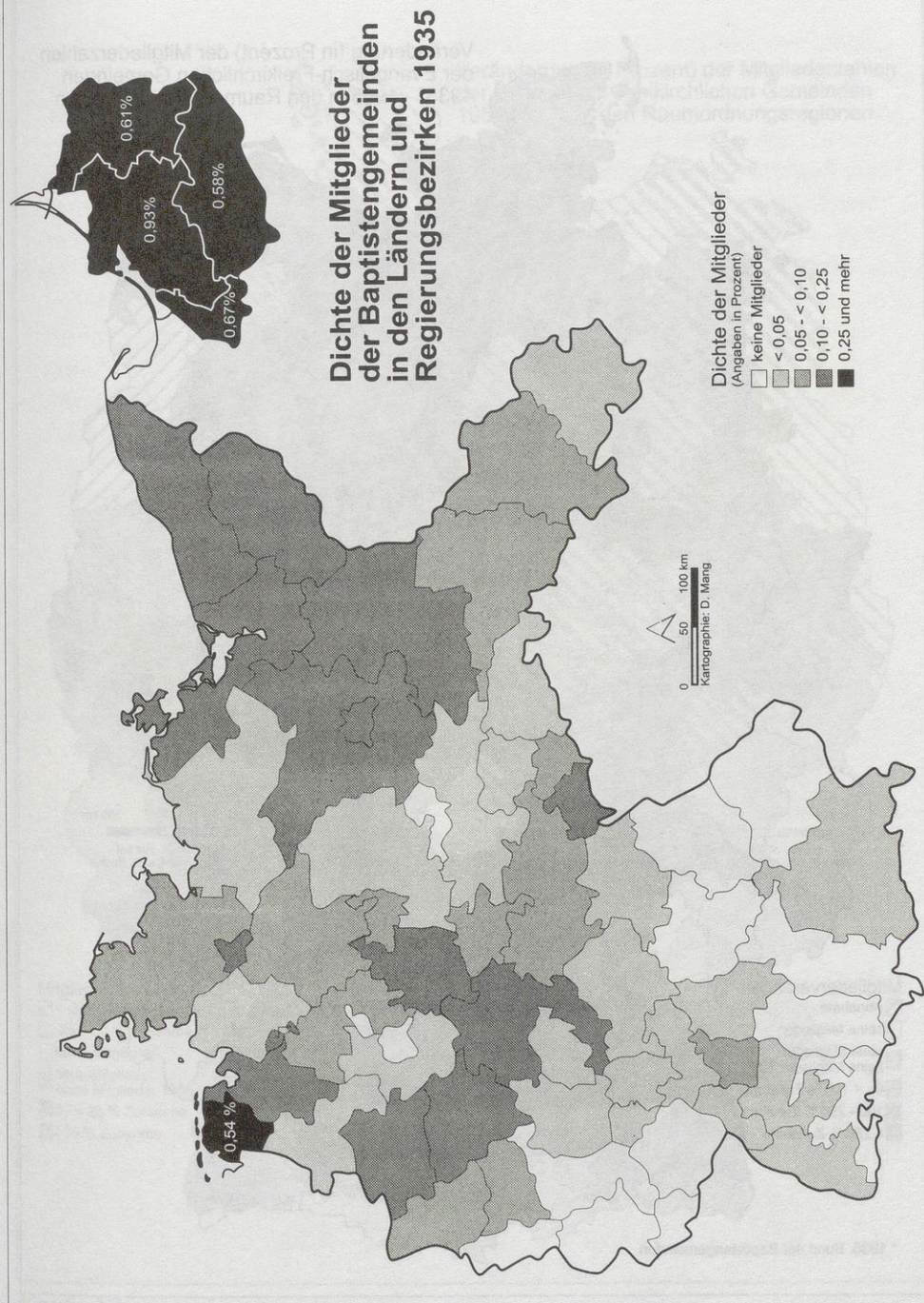
Kartographie: D. Becker

Quelle: Angaben der Christlichen Schriftenverbreitung Hückeswagen

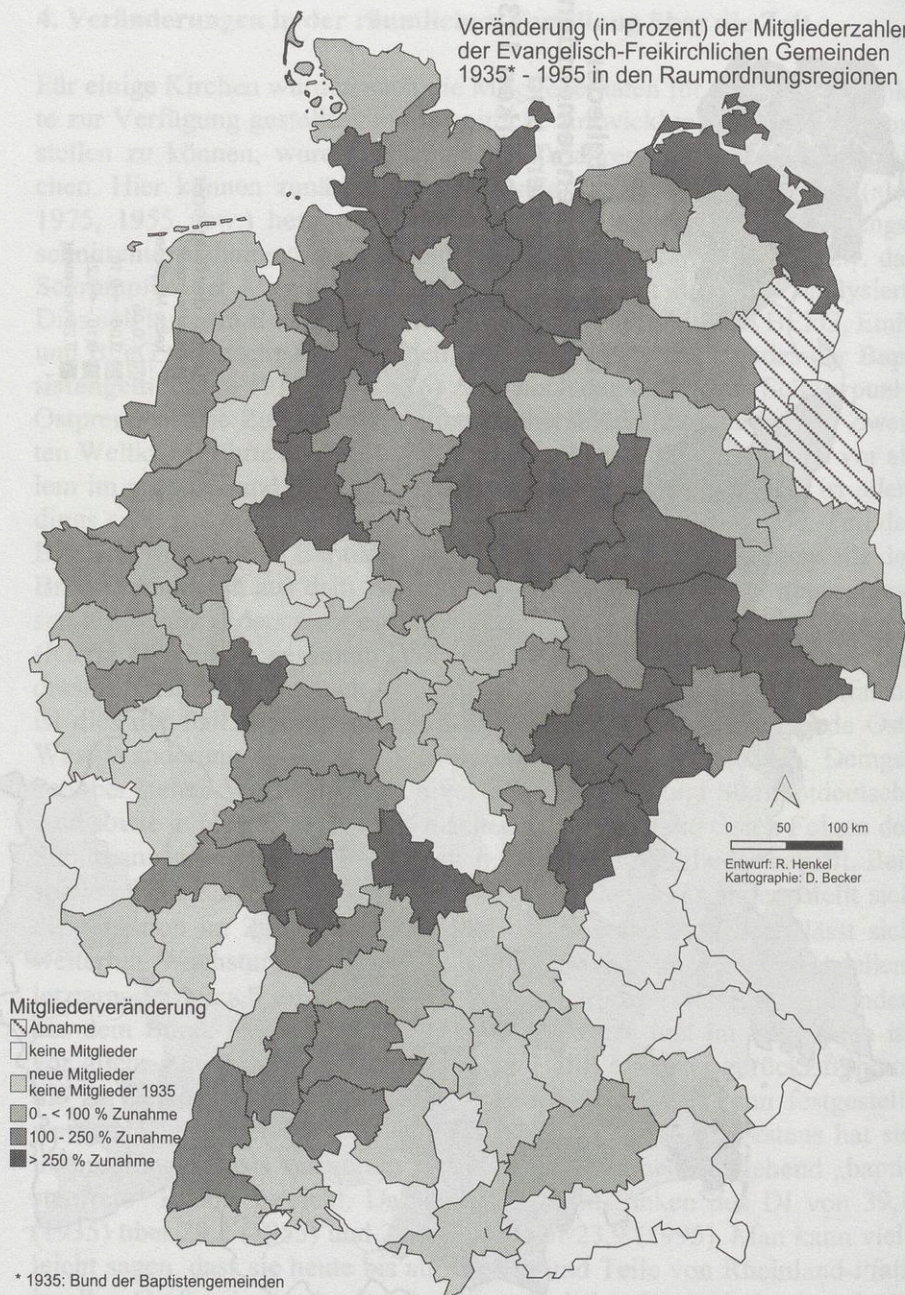
Karte 15

4. Veränderungen in der räumlichen Verteilung über die Zeit

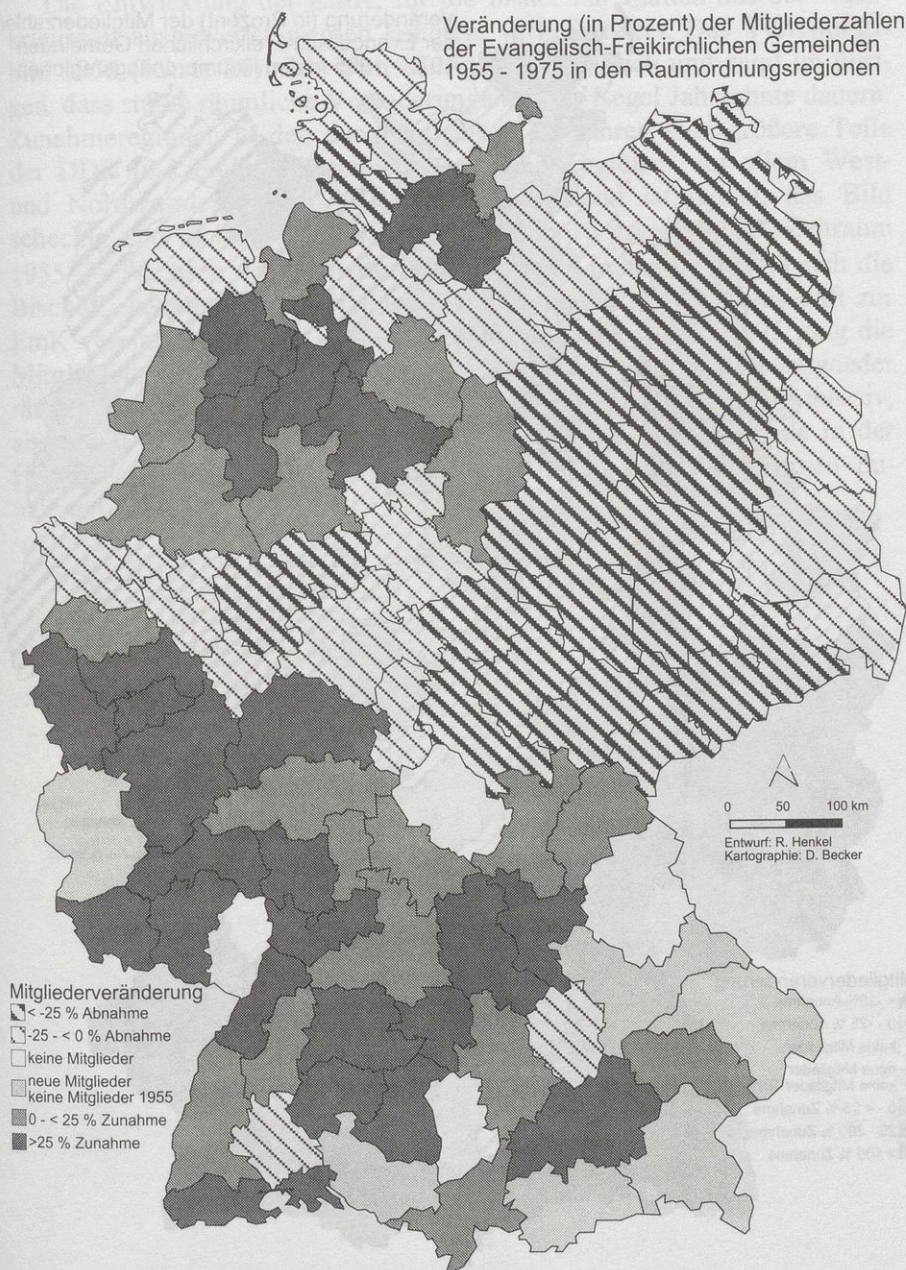
Für einige Kirchen wurden auch die Mitgliederdaten für frühere Zeitpunkte zur Verfügung gestellt. Um die zeitliche Entwicklung angemessen darstellen zu können, wurde entschieden, 20-Jahres-Zeiträume zu untersuchen. Hier können zunächst entsprechende Karten für diese Jahre (also 1975, 1955 usw.) hergestellt werden, dann aber auch zeitliche Längsschnittuntersuchungen durchgeführt werden, die das Wachstum bzw. das Schrumpfen der Mitgliederzahlen in den einzelnen Regionen analysiert. Dies soll kurz am Beispiel der drei „klassischen“ Freikirchen BEFG, EmK und BFeG veranschaulicht werden. Die Dichtekarte des Bundes der **Baptistengemeinden** 1935 (**Karte 16**) zeigt noch den deutlichen Schwerpunkt Ostpreußen. Die Zuwanderung baptistischer Flüchtlinge nach dem Zweiten Weltkrieg führte zu einem massiven Wachstum der Gemeinden vor allem im nordost- und nordwestdeutschen Raum (**Karte 17**). Hier ist allerdings auch zu berücksichtigen, dass sich 1941 der weitaus größte Teil der Brüderbewegung den Baptisten angeschlossen hatte, die Austrittswelle der Brüdergemeinden aus dem Bund im Westen aber noch nicht abgeschlossen war. Ganz anders sieht es im Zeitraum der nächsten zwanzig Jahre aus (**Karte 18**): In der gesamten DDR gehen die Mitgliederzahlen, zum Teil drastisch, zurück, aber auch in Schleswig-Holstein und Teilen Westfalens ist dies der Fall. Verantwortlich hierfür sind die weiter anhaltende Ost-West-Wanderung sowie die beginnende Nord-Süd-Wanderung. Demgegenüber stehen Wachstumszonen vor allem in Süd- und Südwestdeutschland sowie in Niedersachsen. Es machen sich bereits die ersten Folgen der Suburbanisierung bemerkbar, die auch die Kirchenmitglieder betrifft. Beispiele hierfür sind Hamburg und Bremen. Wieder etwas anders stellt sich die Situation im Zeitraum 1975–1995 dar (**Karte 19**), jedoch lässt sich weiterhin Wachstum im Süden und Schrumpfung im Osten feststellen, letzteres jetzt auch durch den Austritt von Brüder- und Elimgemeinden aus dem Bund. Der Mitgliederzuwachs in Bayern und im Südwesten ist vor allem auf gezielte Bemühungen der Heimatmission zurückzuführen, die zu Gemeindegründungen geführt haben. Insgesamt kann festgestellt werden: Die Kirche hat sich deutlich räumlich verlagert. Erstens hat sie ihre regionale Basis verbreitert und auch viele vorher weitgehend „baptistenfreie“ Räume erreicht. Das äußert sich im Sinken des DI von 39,1 (1935) über 29,8 (1955) und 28,5 (1975) auf 23,9 (1995). Man kann vielleicht sagen, dass sie heute bis auf Bayern und Teile von Rheinland-Pfalz in allen Großregionen des Landes verwurzelt ist. Ganz eindeutig schwächer ist ihre Position jedoch in Ostdeutschland geworden.



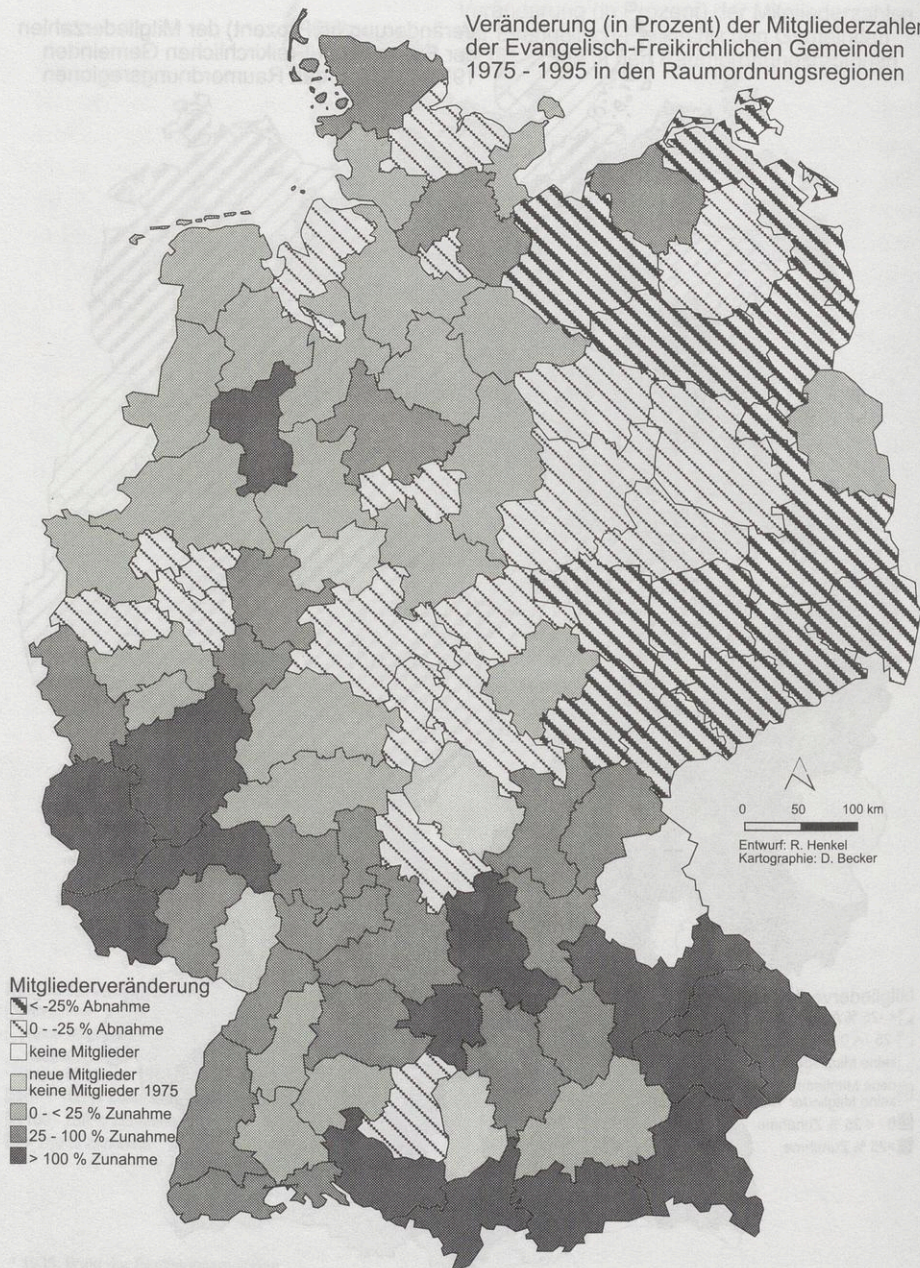
Veränderung (in Prozent) der Mitgliederzahlen
der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden
1935* - 1955 in den Raumordnungsregionen



Veränderung (in Prozent) der Mitgliederzahlen
der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden
1955 - 1975 in den Raumordnungsregionen



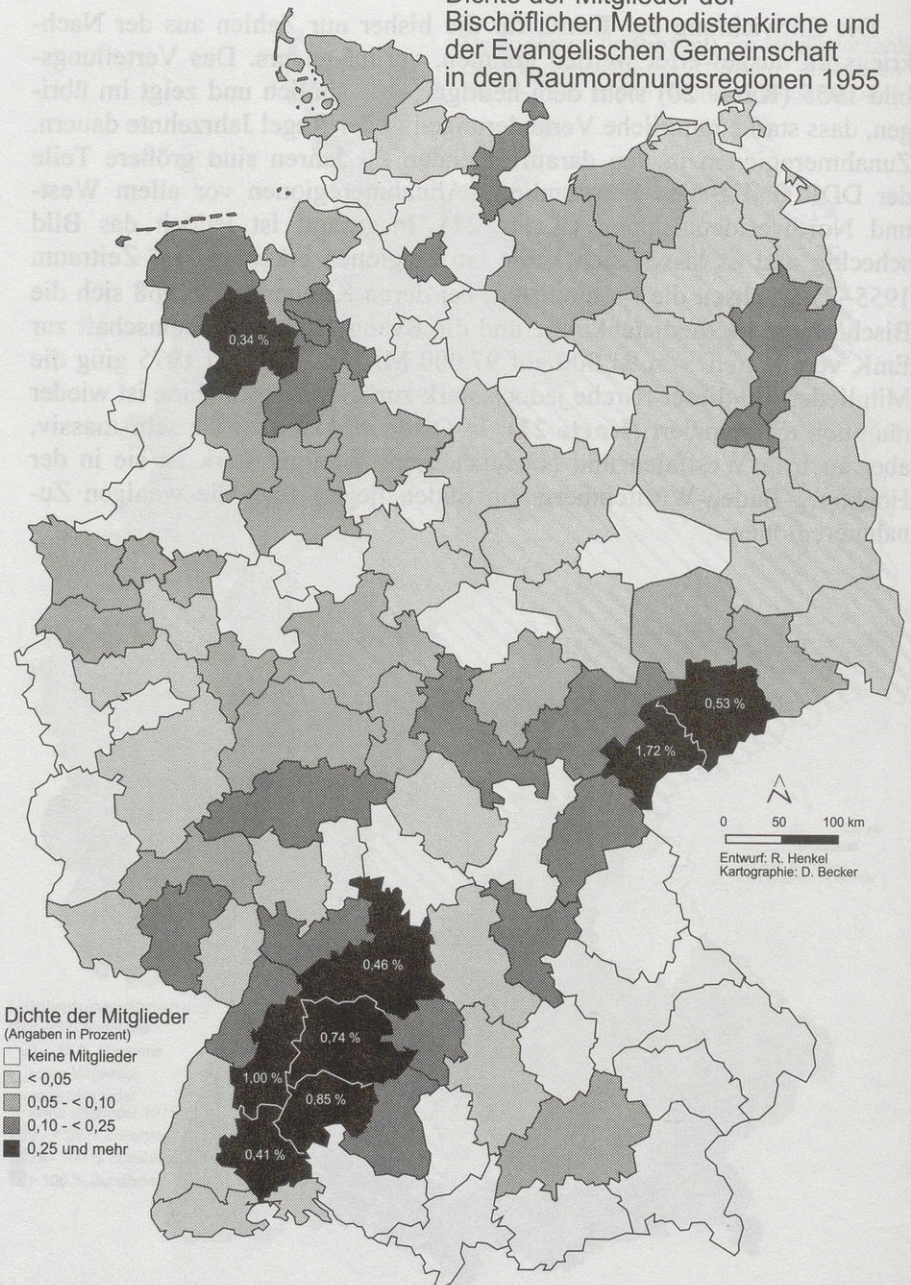
Veränderung (in Prozent) der Mitgliederzahlen
der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden
1975 - 1995 in den Raumordnungsregionen



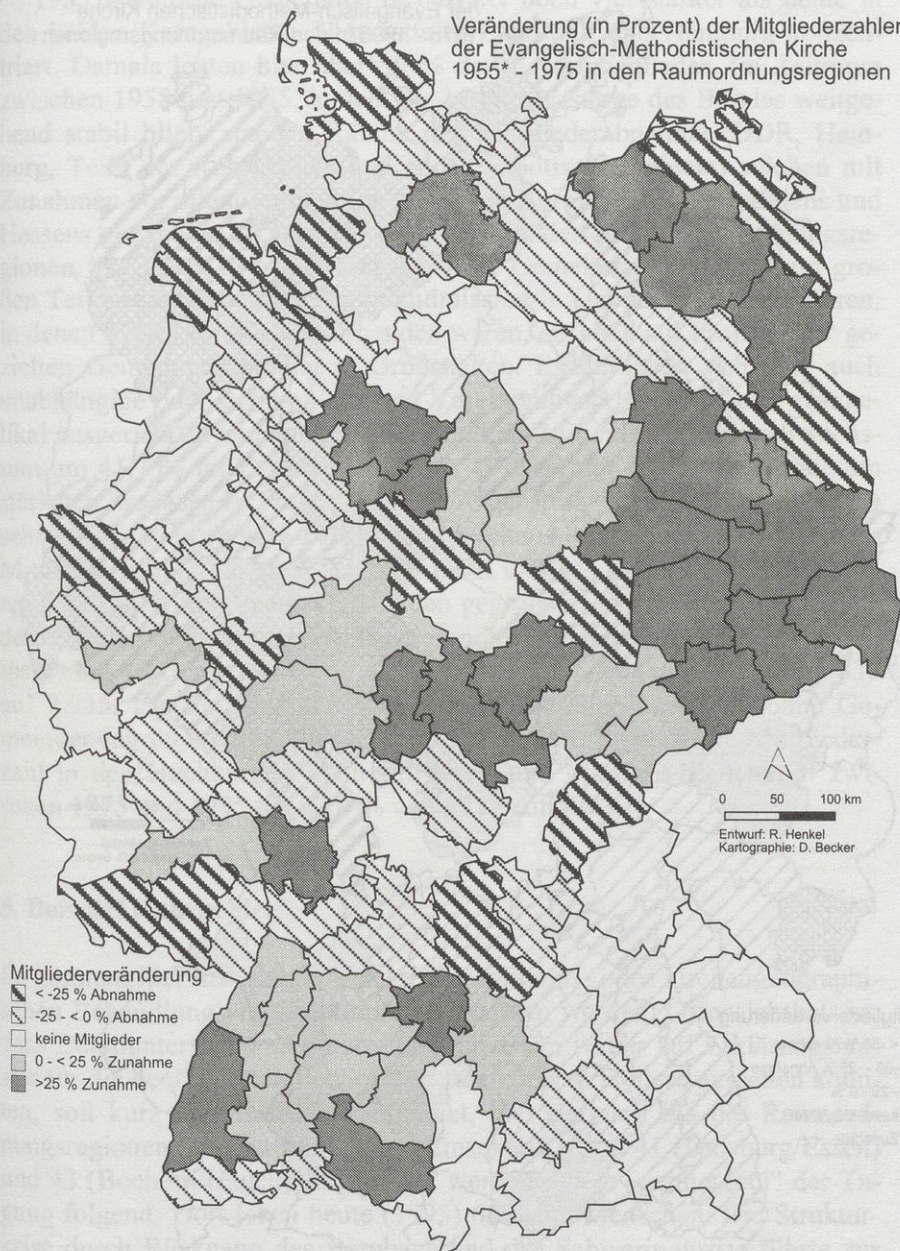
Die Entwicklung der **EmK**, für die bisher nur Zahlen aus der Nachkriegszeit ausgewertet werden konnten, verlief anders. Das Verteilungsbild 1955 (**Karte 20**) sieht dem heutigen sehr ähnlich und zeigt im übrigen, dass starke räumliche Veränderungen in der Regel Jahrzehnte dauern. Zunahmeregionen in den darauffolgenden 20 Jahren sind größere Teile der DDR und Baden-Württemberg, Abnahmeregionen vor allem West- und Nordwestdeutschland (**Karte 21**). Insgesamt ist jedoch das Bild scheckig und es lassen sich keine Großregionen erkennen. Im Zeitraum 1955–75 wuchsen die Methodisten, bei deren Kirchenunion 1968 sich die Bischöfliche Methodistenkirche und die Evangelischen Gemeinschaft zur EmK vereinigten, von 91.000 auf 97.000 Mitglieder. Nach 1975 ging die Mitgliederzahl dieser Kirche jedoch stark zurück. Die Abnahme ist wieder räumlich differenziert (**Karte 22**): In Ostdeutschland ist sie sehr massiv, aber auch in Westfalen und Niedersachsen. Weniger stark ist sie in der Hochburg Baden-Württemberg. Im Süden liegen auch die wenigen Zunahmeregionen.



Dichte der Mitglieder der
Bischöflichen Methodistenkirche und
der Evangelischen Gemeinschaft
in den Raumordnungsregionen 1955

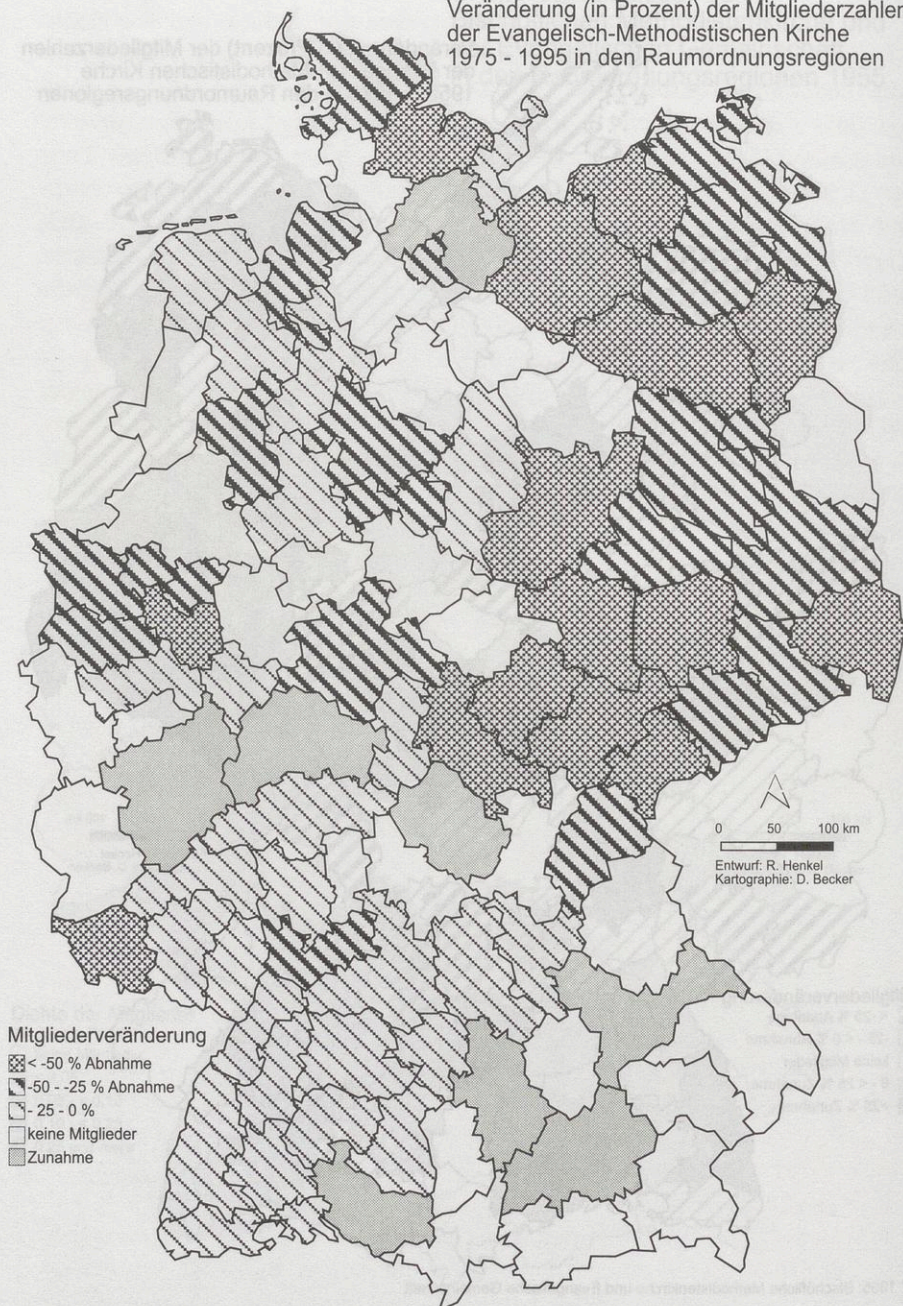


Veränderung (in Prozent) der Mitgliederzahlen
der Evangelisch-Methodistischen Kirche
1955* - 1975 in den Raumordnungsregionen



* 1955: Bischöfliche Methodistenkirche und Evangelische Gemeinschaft

Veränderung (in Prozent) der Mitgliederzahlen
der Evangelisch-Methodistischen Kirche
1975 - 1995 in den Raumordnungsregionen

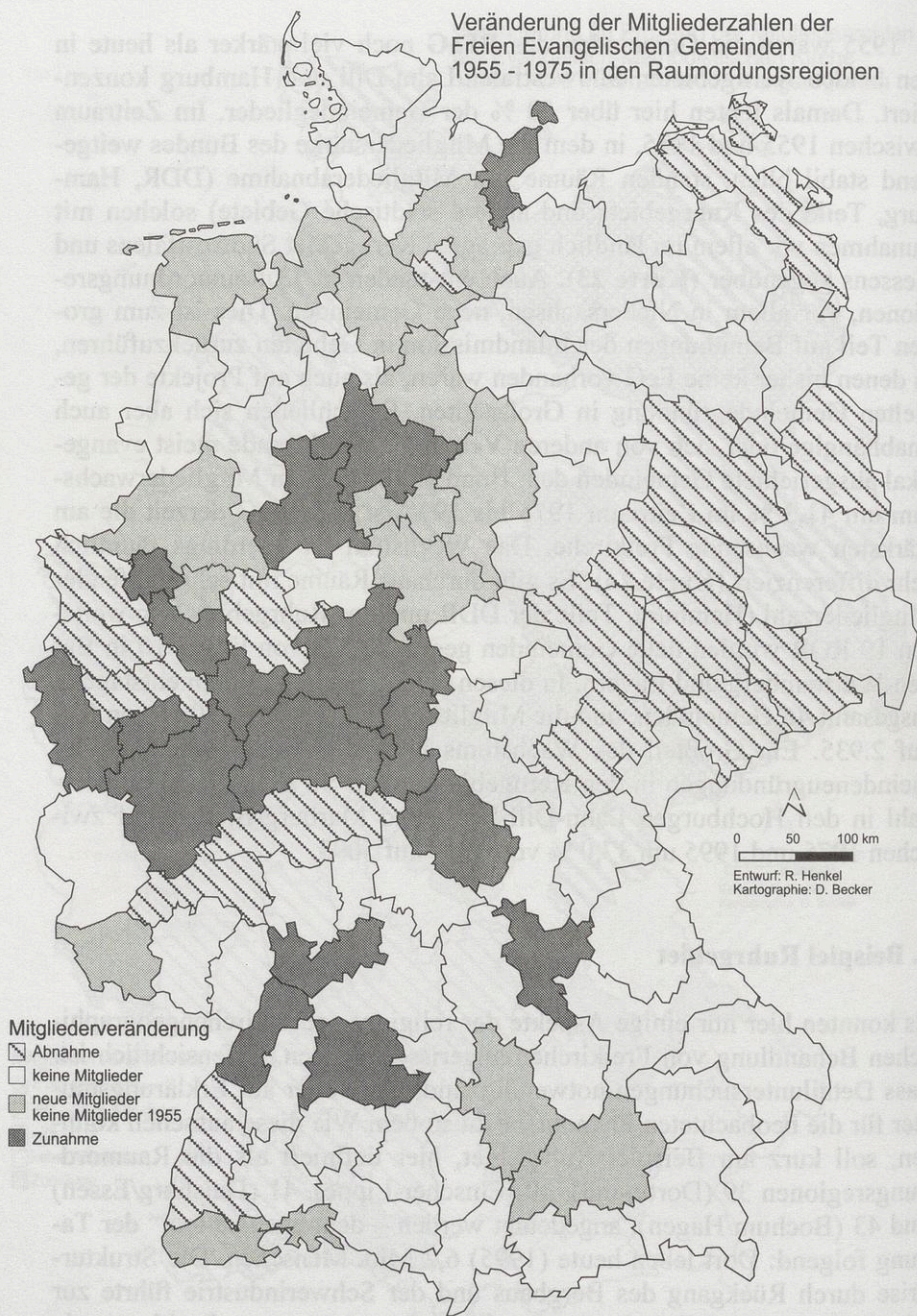


1955 waren die Gemeinden des **BFeG** noch viel stärker als heute in den beiden Kerngebieten Südwestfalen/Lahn-Dill und Hamburg konzentriert. Damals lebten hier über 50 % der Gemeindeglieder. Im Zeitraum zwischen 1955 und 1975, in dem die Mitgliederstärke des Bundes weitgehend stabil blieb, standen Räume mit Mitgliederabnahme (DDR, Hamburg, Teile des Ruhrgebiets und andere städtische Gebiete) solchen mit Zunahmen vor allem im ländlich geprägten Kerngebiet Südwestfalens und Hessens gegenüber (**Karte 23**). Auch entstanden in 13 Raumordnungsregionen, vor allem in Niedersachsen, neue Gemeinden. Dies ist zum großen Teil auf Bemühungen der Inlandmission in Gebieten zurückzuführen, in denen bisher keine FeG vorhanden waren, als auch auf Projekte der gezielten Gemeindegründung in Großstädten. Es schließen sich aber auch unabhängige oder sich von anderen Vereinigungen lösende meist evangelikal ausgerichtete Gemeinden dem Bund an. Mit einem Mitgliederwachstum um 41,3 % im Zeitraum 1975 bis 1995 ist der BFeG derzeit die am stärksten wachsende Freikirche. Das Wachstum ist allerdings räumlich sehr differenziert (**Karte 24**): Es gibt durchaus Räume mit schrumpfender Mitgliederzahl (Hamburg, Teile der DDR und des Ruhrgebiets). In weiteren 19 ROR wurden neue Gemeinden gegründet. Davon liegen 10 in Baden-Württemberg und Bayern. In diesen beiden Bundesländern entstanden insgesamt 46 Gemeinden, und die Mitgliederzahl stieg um 250 % von 838 auf 2.935. Ein Großteil des Wachstums fand allerdings auch ohne Gemeindeneugründungen in den Kerngebieten statt. So stieg die Mitgliederzahl in den Hochburgen Lahn-Dill-Kreis und Marburg-Biedenkopf zwischen 1975 und 1995 um 37,0 % von 3717 auf 5093.

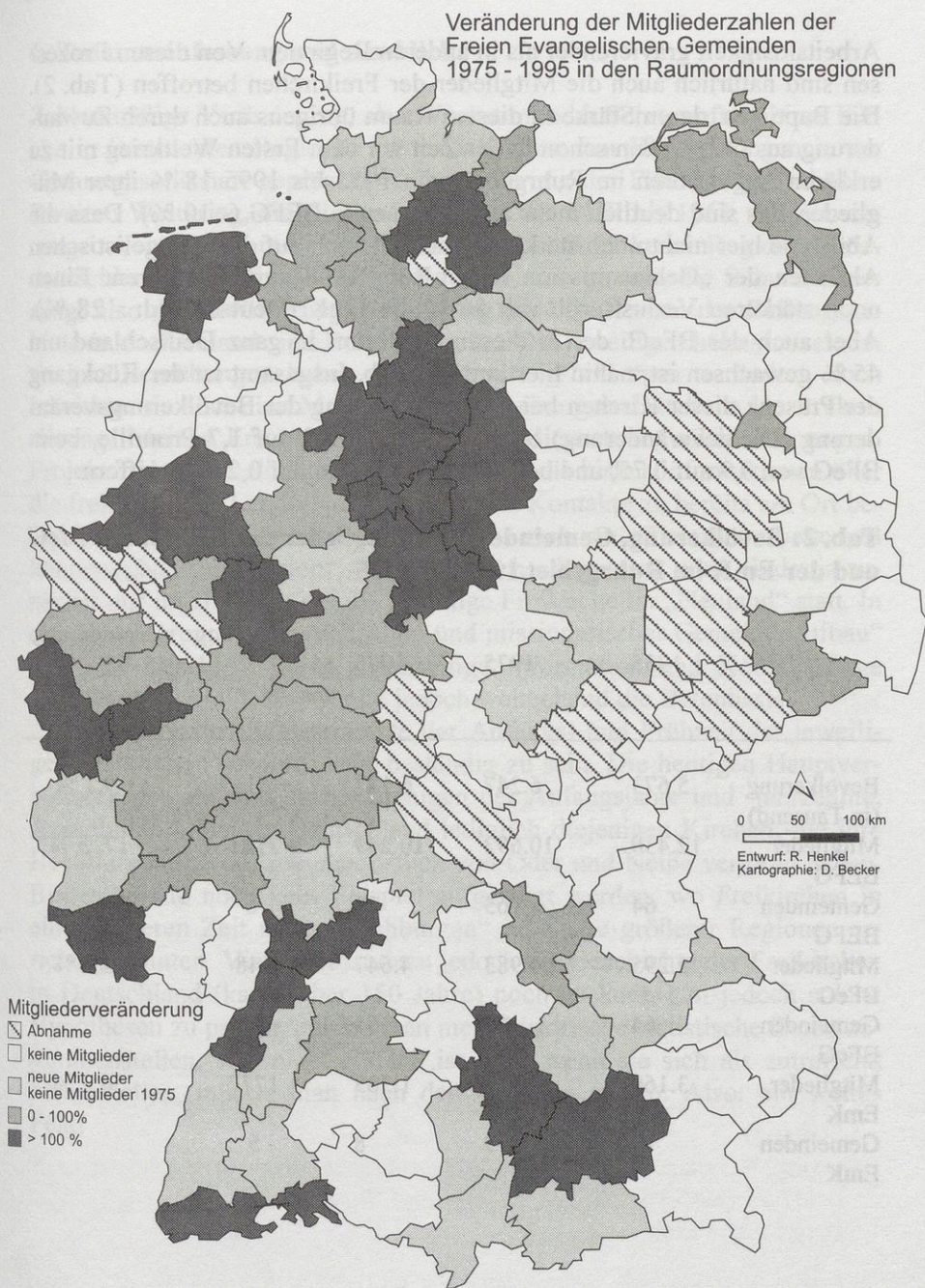
5. Beispiel Ruhrgebiet

Es konnten hier nur einige Aspekte der religions- oder kirchengeographischen Behandlung von Freikirchen angerissen werden. Offensichtlich ist, dass Detailuntersuchungen notwendig sind, um weiter auf Erklärungsmuster für die beobachteten Phänomene zu stoßen. Wie diese aussehen könnten, soll kurz am Beispiel Ruhrgebiet, hier definiert als die Raumordnungsregionen 39 (Dortmund), 40 (Emscher-Lippe), 41 (Duisburg/Essen) und 43 (Bochum/Hagen), angedeutet werden – dem „genius loci“ der Tagung folgend: Dort leben heute (1995) 6,2 Mio. Menschen. Die Strukturkrise durch Rückgang des Bergbaus und der Schwerindustrie führte zur Abwanderung vor allem junger Familien. Trotzdem waren Probleme wie

Veränderung der Mitgliederzahlen der
Freien Evangelischen Gemeinden
1955 - 1975 in den Raumordnungsregionen



Veränderung der Mitgliederzahlen der
Freien Evangelischen Gemeinden
1975 - 1995 in den Raumordnungsregionen



Arbeitslosigkeit gravierender als in anderen Regionen. Von diesen Prozessen sind natürlich auch die Mitglieder der Freikirchen betroffen (Tab. 2). Die Baptisten, deren Stärke in diesem Raum übrigens auch durch Zuwanderung aus Ostpreußen schon in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg mit zu erklären ist, verloren im Ruhrgebiet von 1955 bis 1995 18 % ihrer Mitglieder, das sind deutlich mehr als der gesamte BEFG (- 10 %). Dass die Abnahme hier nicht noch stärker ausfiel, ist auch auf die evangelistischen Aktionen der „Gebietsmission Rhein-Ruhr“ 1968 zurückzuführen. Einen noch stärkeren Verlust erlitt mit 56 % die EmK (Deutschland: - 28 %). Aber auch der BFeG, der in diesem Zeitraum in ganz Deutschland um 45 % gewachsen ist, nahm hier um 12 % ab. Insgesamt ist der Rückgang der Präsenz dieser Kirchen bei Berücksichtigung der Bevölkerungsveränderung (Dichteveränderung) beim BEFG von 2,2 auf 1,7 Promille, beim BFeG von 0,9 auf 0,75, und bei der EmK von 0,6 auf 0,2 zu beziffern.

Tab. 2: Bevölkerung, Gemeinden und Mitglieder des BEFG, des BFeG und der EmK im Ruhrgebiet 1955 bis 1995

	1955	1975	1995	Veränderung 55-95 absolut	Veränderung 55-95 prozentual
Bevölkerung (in Tausend)	5.673	6.247	6.187	+ 514	+ 9,1 %
Mitglieder BEFG	12.430	10.692	10.249	- 2181	- 17,5 %
Gemeinden BEFG	64	65	70	+ 6	
Mitglieder BFeG	5.295	4.983	4.647	- 648	- 12,2 %
Gemeinden BFeG	64	59	51	- 13	
Mitglieder EmK	3.160	2.415	1.383	- 1777	- 56,2 %
Gemeinden EmK	13	9	8	- 5	

6. Zusammenfassung und Ausblick

Zahlenmäßige Veränderung, also Wachstum oder Schrumpfung einer Kirche in bestimmten Regionen ist zunächst von den Entwicklungen in der Gesamtgesellschaft geprägt. Die Zuwanderung der Flüchtlinge nach dem Zweiten Weltkrieg, die Abwanderung aus der DDR bis 1961, die Wanderungen von Norddeutschland in die wirtschaftsstärkeren Regionen Süddeutschlands, die Abwanderungen aus Krisenregionen, die Suburbanisierung, also die Bevölkerungsverlagerung aus den Kernen der Ballungsgebiete in das Umland sind Beispiele dafür. Die jeweiligen heimatmissionarischen Bemühungen haben das Verbreitungsbild zwar verändert, doch bewirken sie eher eine Modifizierung als eine grundsätzliche Umstrukturierung. Meines Erachtens sollten bei missionsstrategischen Planungen, Projekten der Gemeindegründung etc. mehr als bisher Informationen über die freikirchliche Landschaft eingeholt und Kontakte zu bereits am Ort bestehenden Freikirchen hergestellt werden, auch um effizienter arbeiten zu können. „Neulandmission“, wie sie ja auch oft genannt wird, findet ja zunächst nur im Hinblick auf die jeweilige Freikirche im „Neuland“ statt. In der Arbeitsgruppe „Evangelisation und missionarischer Gemeindeaufbau“ der VEF geschieht diese gegenseitige Information und Kontaktpflege zwar ansatzweise. Bisher fehlte jedoch weitgehend die Datenbasis.

Die regionalen Schwerpunkte der Anfangs- und Frühzeit der jeweiligen Freikirchen scheinen sehr beständig zu sein. Die heutigen Hauptverbreitungsgebiete sind auch diejenigen der Anfangsjahre und -jahrzehnte. Ausnahmen bilden in Deutschland lediglich diejenigen Kirchen, die ihre Hochburgen in den Gebieten östlich von Oder und Neiße verloren haben. Bisher konnte noch kein Beispiel aufgezeigt werden, wo Freikirchen in einer späteren Zeit neue „Hochburgen“ im Sinne größerer Regionen errichten konnten. Vielleicht ist dazu jedoch die Geschichte der Freikirchen in Deutschland (kaum über 150 Jahre) noch zu kurz. Um jedoch solche Hypothesen zu prüfen, müsste man mehr historische statistische Daten zusammenstellen, was nicht einfach ist. Und wenn sie sich als zutreffend herausstellen, müsste man nach den Gründen fragen. Also: ein weites Feld!

Literatur:

- BOULARD, Fernand 1954: Premiers Itinéraires en Sociologie Religieuse. Paris: Editions Ouvrières (deutsch: Wegweiser in die Pastoralsoziologie, Mainz 1960).
- CLESS, H. 1972: Regionale Gliederung der Bevölkerung nach der Religionszugehörigkeit. *Wirtschaft und Statistik*, 12, S. 679-684.
- GAY, J. 1971: Geography of Religion in England. London: Duckworth.
- GEIPEL, R. 1996: Evangelische in Bayern – ein Indikator für sozialräumliche Prozesse. *Ztschr. f. Bayerische Kirchengeschichte*, 65, S. 105-141.
- GUSTAFSSON, Berndt 1971: Svensk kyrkogeografi. Med samfundsbeskrivning. Lund: Gleerups.
- HANNEMANN, M. 1975: The Diffusion of the Reformation in Southwestern Germany 1518–1534. The University of Chicago, Dept. of Geography, Research Paper No. 167.
- HENKEL, Reinhard 1988: Zur räumlichen Konfessionsverteilung und zu den regionalen Unterschieden der Kirchlichkeit in der Bundesrepublik Deutschland. In: *Geisteshaltung und Umwelt* (Hg. W. Kreisel) (= Abhandl. z. Geschichte der Geowissenschaften und Religion/Umwelt-Forschung, Band 1), Aachen: Alano/edition herodot, S. 285-306.
- HENKEL, Reinhard 1989: Christian Missions In Africa. A social geographical study of the impact of their activities in Zambia (= *Geographia Religionum*, 3). Berlin: Dietrich Reimer.
- HENKEL, Reinhard 1992: Religionsgeographie. In: *Evangelisches Kirchenlexikon*, 3. Auflage (Hg. E. Fahlbusch, J.M. Lochman, J. Mbiti, J. Pelikan und L. Vischer), Göttingen und Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, Band 3, 1992, Sp. 1551-1553.
- HOEKVELD, G. A. 1974: De verhouding van de godsdienstgeografie tot de cultuur – en kerkgeografie; enkele overwegingen. In: J. Hinderink & M. de Smidt (red.): *Een social-geografisch spectrum*. Opstellen aangeboden aan Prof. Dr. A. C. de Vooy. Utrecht: Elinkwijk.
- HUBER, Wolfgang 1998: Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.
- HUMMEL, Reinhart 1994: Religiöser Pluralismus oder Christliches Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft. Darmstadt. Wissenschaftl. Buchgesellschaft.

- KNIPPENBERG, Hans 1992: De Religieuze Kaart van Nederland. Omvang en geografische spreiding van de godsdienstige gezindten vanaf de Reformatie tot heden. Assen/Maastricht: Van Gorcum.
- MASSEY, D., J. ALLEN (eds.) 1984: Geography matters! Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- MENGES, Walter 1959: Wandel und Auflösung der Konfessionszonen. In: Die Vertriebenen in Westdeutschland. Ihre Eingliederung und ihr Einfluss auf Gesellschaft, Wirtschaft, Politik und Geistesleben (Hg. E. Lemberg, F. Edding). Kiel: Hirt, Band 3, S. 1-22.
- PARK, Chris C. 1994: Sacred Worlds. An introduction to geography and religion. London and New York: Routledge.
- RINSCHADE, Gisbert 1990: Religionstourismus. *Geographische Rundschau*, 42, S. 14-21.
- RINSCHADE, Gisbert 1999: Religionsgeographie. Braunschweig: Westermann.
- SCHMIDTCHEN, Gerhard 1973: Protestanten und Katholiken. Bern und München.
- SCHÖLLER, Peter 1986: Konfessionen und Territorialentwicklung. *Westfälische Geogr. Studien*, 42, S. 61-86.
- SOPHER, David E. 1981: Geography and religion. *Progress in Human Geography*, 5, S. 510-524.
- WERLEN, Benno 1997 (3. Aufl.): Gesellschaft, Handlung und Raum. Grundlagen handlungsgeographischer Sozialgeographie. Stuttgart: Steiner.
- ZELINSKY, Wilbur 1961: An Approach to the Religious Geography of the United States: Patterns of Church Membership in 1952. *Annals, Association of American Geographers*, 51, S. 139-193.

Archive und Bibliotheken

Archiv der Brüder-Unität (Unitätsarchiv)

Das Unitätsarchiv ist das zentrale Archiv der weltweiten Brüderunität. Es wurde 1764 gegründet und besitzt die Bestände der zentralen Leitungsorgane der Herrnhuter Brüdergemeine ab 1722. Auch das Haus- und Familienarchiv des Grafen von Zinzendorf gehört zu unseren Beständen. Für die europäische Unitätsprovinz sind wir Provinzialarchiv.

wichtigste Bestände:

- * Hausarchiv des Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, (1720–1760).
- * Unitätsältestenkonferenz, 1764–1894. Oberbehörde der weltweiten Brüder-Unität.
- * Missionsdepartement der Unitätsältestenkonferenz, 1764–1899. Leitung der Mission der Brüdergemeine.
- * Unitätsvorsteherkollegium, 1764–1894. Finanz-, Wirtschafts- und Rechtsabteilung der Unitätsältestenkonferenz.
- * Missionsdirektion, 1899–1931, und Herrnhuter Missionsdirektion, 1931–1945.
- * Direktion der Europäisch-Festländischen Brüder-Unität, 1894–1945.
- * Unitätsbibliothek. Spezialbibliothek zur Herrnhuter Brüdergemeine (100.000 Bände).
- * Musikaliensammlung, ca. 1740–1900.
- * Gemäldesammlung, (ca. 700 Stücke)
- * Nachlässe und verschiedene kleinere Bestände.

Öffnungszeiten

Das Unitätsarchiv hat am Montag, Dienstag, Donnerstag und Freitag von 8.00–16.30 Uhr geöffnet. Am Mittwoch öffnen wir um 8.30 Uhr.

Erreichbarkeit

Herrnhut liegt an der B 178 zwischen Löbau (10 km) und Zittau (13 km). Parkmöglichkeiten bestehen am Zinzendorfplatz. Von Löbau und Zittau fahren Busse nach Herrnhut. Die Hausadresse ist Zittauer Strasse 24.

Benutzungskonditionen

Das Unitätsarchiv ist öffentlich zugänglich. Benutzer werden gebeten, einen Antrag auf Archivbenutzung auszufüllen. Akten, die jünger sind als 50 Jahre, sind nur mit der Genehmigung der Kirchenleitung (Direktion der Evangelischen Brüder-Unität) einzusehen. Die Benutzung im Lesesaal ist im Prinzip kostenlos.

Anschrift

Postanschrift: Postfach 21, 02745 Herrnhut.

Hausanschrift: Zittauer Strasse 24, 02747 Herrnhut.

Telefon: 035873-48731.

Fax: 035873-48766.

email: archiv@ebu.de.

Archiv der Evangelisch-altreformierten Kirche in Niedersachsen

Das Archiv der Synode der Ev.-altref Kirche in Niedersachsen wird seit etwa 1980 aufgebaut. Es ist zum einen das laufende Archiv der Synode und des Synodalverbandes Grafschaft Bentheim. Fünf Jahre nach ihrer Erstellung sollen alle Unterlagen von Ausschüssen und Synoden dem Archiv übergeben werden.

Im Archiv sind zum anderen auf etwa 15 bis 20 lfd. m. fast sämtliche Unterlagen aus der Geschichte der EAK seit 1838 in Original oder Kopie vorhanden. Kirchliche Zeitungen, z.B. Der Grenzbote (seit 1883, teils nur auf Mikrofiche, insgesamt über 3000 Nummern) und etwa tausend gedruckte Predigten aus verschiedenen altreformierten monatlichen Predigtreihen bilden einen Grundbestand. Protokolle der Synoden seit 1849 (handschriftlich und getippt), Gedenkbücher, Gemeindegeschichten und Streitschriften ergänzen

das Bild. Besonders stolz sind wir auf über tausend kopierte Polizeiberichte, Gerichtsurteile, Anfragen, Bittschriften und Beschwerdeschriften. Sie wurden aus den verschiedensten Archiven und aus Privatbesitz gesammelt, abgetippt, registriert und ausgewertet. Sie stammen vor allem aus der Zeit von 1860 bis 1900. Es sind auch eine Reihe Originalbescheide vor allem zur Frage der bis 1951 verweigerten Korporationsrechte vorhanden. Presseartikel liegen seit 1956 vor.

Das Archiv des Jugendbundes ist mit aufgenommen. Es enthält Unterlagen, Berichte, Arbeitsmaerialien und Schreiben aus der vereinsmäßig organisierten Jugendarbeit seit etwa 1920 sowie den monatlichen Jugendboten, eine achtseitige Jugendzeitung seit 1924.

Fast alle alten und neuen Unterlagen aus dem Archiv sind über ein elektronisches Suchprogramm erschlossen, das allerdings noch verbesserungsfähig ist. Wir arbeiten mit „Works“.

Alfried Gülker hat 1990 und 1993 auf 38 Seiten den Bestand des Archivs aufgelistet. Sie sind für Interessierte gegen Erstattung der Portokosten erhältlich. Gülker war als ABM-Kraft maßgeblich am ersten Aufbau des Archivs beteiligt. Das Archiv befindet sich in einem eigens dafür eingerichteten Archivraum in den Gebäuden der Evangelisch-altreformierten Gemeinde Wilsum in der Grafschaft Bentheim, nahe der niederländischen Grenze. Der Einzugsbereich der EAK ist vor allem auf die Grafschaft Bentheim und Ostfriesland beschränkt. Es gibt sehr alte Beziehungen nach Görlitz und Breslau zu den dortigen Freien Gemeinden. Die EAK sind seit 1923 eng mit den Gereformeerden Kerken in Nederland verbunden.

Weitere Informationen beim Archivar der EAK

Pastor Dr. G. J. Beuker, Bath. Diek 3, 49846 Hoogstede.

E-mail: Beuker@t-online.de

Die EAK stellen sich unter „[http\\www.altreformiert.de](http://www.altreformiert.de)“ im Web vor.

Bibliotheken und Archive aus täuferisch-mennonitischem Kontext in der Schweiz

a) Archiv der Konferenz der Mennoniten der Schweiz

Anschrift: Archiv der Konferenz der Mennoniten der Schweiz
Chapelle de Jeangui
La Tanne
CH-2720 Tramelan

Bestände: Literatur, handschriftliche Zeugnisse und Alltagsgegenstände, welche die Geschichte der Schweizerischen Täufer- und Mennonitengemeinden von den Anfängen bis in die Gegenwart illustrieren.

Erwähnenswert sind grössere Bestände an Voll- und Teilbibeln (worunter als ältestes Stück eine Froschauerbibel von 1534), Gesang- und Psalmenbücher, Erbauungsliteratur und Märtyrerbüchern aus dem 16.–18. Jahrhundert (insgesamt ca. 320 Titel von vor 1900). Ferner Rechnungsbüchlein der Armendiener aus Täufergemeinden, Mitgliedsregister, Briefe, Protokolle, Täufermandate etc.

Vorhanden ist auch eine vollständige Serie der Zeitschrift der Mennoniten der Schweiz, des „Zionspilgers“ bzw. der späteren „Perspektive“.

Kontaktadresse: Michel Ummel
Le Saucy 12
CH-2722 Les Reussilles
Tel/Fax: 032-487 64 33
Mummel@bluewin.ch

b) Bibliothek des Theologischen Seminar Bienenberg

Anschrift: Theologisches Seminar
Bienenberg, CH-4410 Liestal
Tel 061 901 45 01
Fax 061 901 45 04

Bestände: knapp 15.000 Titel (ohne Zeitschriften)

V. a. theologische Literatur (Exegese, Biblische Theologie, Systematische Theologie (Dogmatik und Ethik), Gemeindepraxis, Seelsorge, Kirchengeschichte, Kirchenkunde etc.). Ein wichtiger Akzent liegt auf älterer und neuer

rer deutsch-, französisch- und englischsprachiger Literatur aus täuferisch-mennonitischem sowie friedenskirchlichem Kontext.

Kirchengeschichtlich am breitesten dokumentiert ist die Geschichte der täuferisch-mennonitischen Gemeinden sowie des Pietismus und der Erweckungsbewegung, u. a. mit einer Reihe von älteren Drucken aus dem 16., 17. und 18. Jahrhundert.

Kontaktadresse: Hanspeter Jecker
Bienenberg, CH-4410 Liestal
Tel 061 901 45 01
Fax 061 901 45 04
jecker@bienenberg.ch

c) *Dokumentationsstelle des Schweizerischen Vereins für Täufergeschichte (SVTG)*

Anschrift: Dokumentationsstelle SVTG
Bienenberg
CH-4410 Liestal

Bestände: knapp 3.000 Titel (inkl Zeitschriften)

Sammlung von Werken mit Bezügen zur Geschichte des Täuferturns in der Schweiz vom 16. Jahrhundert bis in die Gegenwart, sodann aber auch zum weltweiten Täufer-Mennonitentum (Handbücher, Lexika, alte Drucke (Bibeln, Gesangbücher, Erbauungsbücher, Märtyrerbücher etc.), ältere und neuere Sekundärliteratur, Kopien von handschriftlichem Material aus diversen staatlichen und täufergemeindlichen Archiven, Sammelordner mit diversen Zeitungs- und Zeitschriftenartikeln etc.

Erwähnenswert sind z. B. eine Froschauerbibel aus den 1530er Jahren, diverse Märtyrerspiegel aus dem 18. Jahrhundert, eine vollständige Berleburger-Bibel, verschiedene Editionen des Ausbund etc.

Kontaktadresse: (wie unter Theologisches Seminar)

Kirchenarchiv der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche

Aus der Archivordnung

Die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK) unterhält bei der Luth. Theol. Hochschule Oberursel ein Kirchenarchiv. Für dieses Archiv gilt wie für alle Archive innerkirchlicher Stellen in der SELK die „Ordnung zum Schutz des Archivguts der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (Archivordnung)“ vom 12.06.1999.

Der Auftrag des Kirchenarchivs der SELK liegt in der Sicherung, Erhaltung und Erschließung desjenigen Archivguts, das die kirchliche Arbeit und deren Wirksamkeit dokumentiert, das für die theologische oder historische Forschung und Lehre von Bedeutung ist und das die Verfolgung rechtlicher Ansprüche durch die Kirche ggf. erleichtern kann. Das Kirchenarchiv hat die Benutzbarkeit des Archivguts zu gewährleisten und den Schutz vor dem Zugriff Unbefugter, vor Beschädigung und Vernichtung sicherzustellen. Als Archivgut gelten Unterlagen, die bei den kirchlichen Stellen, insbesondere Gemeinden, Werke, Einrichtungen und Dienststellen der SELK oder deren Rechts- und Funktionsvorgängern entstanden sind, die von der SELK erworben oder an sie abgegeben oder ihr auf Dauer überlassen worden sind (Deposita). Unterlagen sind private und amtliche Hand- und Druckschriften jeder Art, Pläne, Karten, Plakate, Siegel, Bild-, Film-, und Tondokumente sowie elektronische Informations- und Datenträger.

Zwischen dem Kirchenarchiv der SELK und den Archiven innerkirchlicher Stellen besteht Kooperation. Sofern die Unterlagen der einzelnen Archive nicht mehr für die Erfüllung laufender Aufgaben benötigt, die jeweiligen Schutzfristen eingehalten und die Unterlagen für archivwürdig erachtet werden, können diese dem Kirchenarchiv zur Archivierung überlassen werden.

Aus den Archivbenutzungsvorschriften

Bei berechtigtem Interesse kann Dritten das Archivgut zu kirchlichen, amtlichen, wissenschaftlichen oder privaten Zwecken zugänglich gemacht werden. Für die Benutzung muß an die für die Verwaltung des Archivs zuständige Stelle ein schriftlicher Antrag gestellt werden, aus dem der Benutzungszweck und die Weise der Ergebnisauswertung hervorgehen. Der Benutzer ist verpflichtet, die Benutzungsvorschriften einzuhalten, die SELK von allen Ansprüchen freizustellen und schutzwürdige Belange Dritter zu

beachten. Die zuständige Stelle entscheidet über den Antrag; sie kann die Benutzungsgenehmigung während der Benutzung einschränken oder aufheben, wenn Grund zur Annahme besteht, daß der SELK oder Dritten durch die Benutzung Nachteile entstehen oder die üblichen Schutzvorschriften nicht eingehalten werden.

Die Benutzung des Archivs findet unter Aufsicht statt, die Mitnahme oder Zusage sowie die Veräußerung von Archivgut sind ausgeschlossen. Das Archivgut ist mit Sorgfalt zu behandeln und darf in keiner Weise verändert werden. Die Reproduktion von Archivgut bedarf der Genehmigung. Die Verwertung der Forschungsergebnisse muß dem im Antrag angegebenen Benutzungszweck entsprechen, ggf. muß ein neuer Antrag gestellt werden. Die benutzten Quellen sind bei Veröffentlichung der Forschungsarbeit nachzuweisen. Dem Archiv sind (unabhängig von ihrer Veröffentlichung) zwei Belegexemplare der Arbeit des Benutzers zur Verfügung zu stellen.

Die Benutzung des Archivs ist grundsätzlich gebührenpflichtig. Die Höhe der Gebühren richtet sich nach der jeweils geltenden Archiv-Gebührenordnung der EKD. Gebühren werden nicht erhoben bei Benutzern aus dem Bereich der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen, bei staatlichen und kommunalen Dienststellen, bei Personen oder Stellen, die von ihnen selber überlassenes Material benutzen, sowie für Auskünfte in vertretbarem Umfang. Der Benutzer haftet für die Verletzung von Urheber- und Persönlichkeitsrechten sowie für alle im Archiv verursachten Schäden.

Adresse

Kirchenarchiv der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche bei der
Lutherischen Theologischen Hochschule Oberursel

Altkönigstraße 150

61440 Oberursel/Taunus

Tel: 06171/24340 (Hochschul-Sekretariat)

Leiter des Archivs: Prof. Dr. Werner Klän (Lehrstuhl für Kirchengeschichte)

Das Archiv der Freien evangelischen Gemeinde Wuppertal-Barmen

Ob es sich im eigentlichen Sinn um ein Archiv handelt, muss erst noch festgestellt werden. Es handelt sich mehr um Sammlungen unter bestimmten Gesichtspunkten. Immerhin ist die Gemeinde 1854 gegründet; somit also durch viele Kriegswirren hindurch gegangen; und zuletzt noch im 2. Weltkrieg total durch Fliegerbomben ab- und ausgebrannt. Zum Glück waren manche Gemeindeakten nicht im Gemeindehaus, so dass diese im Verlauf der letzten Jahre gesammelt und an geeigneter Stelle im wiederaufgebauten Haus zusammengeführt werden konnten.

Nun zu den Sammlungen:

1. Vom Evangelischen Brüderverein (der ja in gewisser Weise Vorläufer der Freien evangelischen Gemeinde war):
Gründungs- und Sitzungsprotokolle sowie das Vereinsblatt „Säemann“ von 1850–1900 (Jahrgänge gebunden).
2. Von der Gemeindegründung Freie evangelische Gemeinde 1854:
Alle Protokolle der Sitzung der männlichen mündigen Brüder (heute Mitgliederversammlungen bis dato), Kassenbücher und Jahresabrechnungen.
Zum anderen: alle Predigten (handschriftlich) von Heinrich Neviandt, die er in seinem Leben gehalten hat; des weiteren Predigten von Friedrich Koch (handschriftlich).
3. Vom Gründer der Gemeinde sind wir im Besitz seiner Tagebücher 1850–1869 und auch Kleinschriften aus der Gründerzeit.
4. Des weiteren Sammlungen über andere Gemeinden, Sekten u.ä., Nazizeit, Diakonie-Verein Bethanien, Allianz Mission, Bund Freier evangelischer Gemeinden sowie auch Aufsätze über theologische Fragen und Streitfragen.
5. Ein kleines Bild-Archiv schliesst sich an – teils Diapositive.
6. Einige wenige Nachlässe von Gemeindegliedern werden auch noch aufbewahrt.
7. Diverse Ordner mit Gemeindeakten von Mitgliederpersonalien und Prediger-Berufungen, gesammelte „Gärtner – Christsein heute“ von 1947/48.
8. Ein weiterer Schwerpunkt der Sammlungen bezieht sich auf Bücher und andere Veröffentlichungen über die Gründung des Bundes Freier evan-

gelischer Gemeinden und derjenigen der Gemeinde Unterdörnen. Es gibt eine kleine Sammlung von Bibelauslegungen sowie über theologische Sachthemen. Nicht zu vergessen sind zahlreiche Jubiläums-Schriften und allgemeine Kirchengeschichte – insbesondere des Wuppertaler Raumes, sowie noch zahlreiche Festschriften über Gemeindejubiläen u.a. Als letztes ist eine Sammlung von Lebensbeschreibungen christlicher Personen zu erwähnen.

Archivar: Karl Dittmar, Eschenstr. 137 42283 Wuppertal

Archiv: Freie evangelische Gemeinde, Unterdörnen 77
42283 Wuppertal-Barmen

Archiv der Freien evangelischen Gemeinde Haan

Die relativ kleinen Bestände rechtfertigen kaum den Namen „Archiv“. Es handelt sich vielmehr um eine Sammlung der verschiedensten Dokumente zur Geschichte der Gemeinde.

Das 100jährige Jubiläum der Gemeinde im Jahr 1993 gab den Anstoß dazu, die Bestände zu ordnen.

Protokollbücher der Sitzungen von Leitungskreisen und Ausschüssen der Gemeinde sind ab Ende des vergangenen Jahrhunderts nahezu lückenlos vorhanden.

Ein Namen- bzw. Sachregister konnte leider noch nicht angefertigt werden. Einige Auszüge befinden sich in den im folgenden genannten mehr als 60 Dateien.

Hier ist ein großer Teil der Geschichte der Gemeinde festgehalten. Die Titel der Dateien nennen die einzelnen Arbeitsgruppen der Gemeinde sowie die unterschiedlichsten, auch übergemeindlichen, Aktivitäten und Kontakte. Jede Datei hat drei Untergruppen mit Inhalten zu den jeweiligen Themen

- a) aus dem Gemeindebrief,
- b) aus Sitzungsprotokollen,
- c) aus anderen Dokumenten.

Analog zu den Nummern der Dateien sind die Dokumente und Bestände geordnet.

Archiviert wurden auch Fotos, Dias, Tonbänder, Videos und Pressemitteilungen.

Als Beispiel werden nachstehend einige Datei-Titel genannt:

Älteste, Äußere Mission, Bibelwochen, Büchertisch, Chöre, Diakonie, Evangelisationen, Feiern, Feste, Freizeiten, Finanzen, Haus- und Grundbesitz, Hauseltern, Inlandmission, Jugendarbeit, Jungscharen, Pastoren, Sonntagschule, usw.

Archivbetreuer: Horst Neeb, Am Ideck 12, 42781 Haan

Archiv: Freie evangelische Gemeinde Haan,
Ellscheiderstr. 40-46, 42781 Haan

Buchbesprechungen

Olaf Kuhr, Die Macht des Bannes und der Buße. Kirchengzucht und Erneuerung der Kirche bei Johannes Oekolampad (1482–1531). Basler und Berner Studien zur hist. und systemat. Theologie, Bd. 68, Peter Lang, Bern u. a. 1999, 316 S.

Wie kann eine verweltlichte Kirche Gemeinde Jesu Christi werden? Das war die Frage der Reformatoren und ist ein bis heute aktuelles Problem. Leidenschaftlich darum gerungen hat Johannes Oekolampad (1482–1531). Olaf Kuhr stellt diesen „wenig beachteten“, aber doch oft genannten Basler Reformator in seiner von der Universität Basel angenommenen Dissertation vor und schildert den Zwiespalt, in dem er als im Denken seiner Zeit Befangener steht. Klar war ihm, es gibt eine echte und eine falsche Kirche (95). Ein Mensch, dessen Leben im Widerspruch zum christlichen Glauben steht, kann der Kirche Christi nicht angehören. Aber gute Werke sind auch nicht unbedingt ein Kennzeichen rechten Glaubens. Eine Trennung von Gläubigen und Ungläubigen lehnt er ab, weil es zu einem Konventikelwesen führt. Weil Gottes Wort zur Gemeinde führt, kann Gemeinde Jesu für ihn auch kein freiwilliger Zusammenschluss von Menschen sein. Er kann sich auch nur *eine* Kirche in einem Territorium vorstellen. Den Namen der Stadt, der er innerlich am meisten verbunden war, Basel, leitete er ab von Basileus, König. Sie sei die Stadt des himmlischen Königs, keinem anderen untertan (103). Wo anders könnte die wahre Kirche wohl besser verwirklicht werden als in dieser Christiana respublica? Aber leider klafften auch hier die real existierende und die „eigentliche“ Kirche weit auseinander!

Die „eigentliche“ Kirche hat einen überzeitlichen, spirituellen Charakter. Ihr gehören auch die Erwählten an, die noch vor Christi Kommen lebten (97/98). Die Menschen von heute aber sind Wesen von Fleisch und Blut mit eigenen Vorstellungen und Leidenschaften.

Wie kann daraus – das ist unsere Eingangsfrage – Gemeinde Jesu werden? Oekolampads Antwort: Durch Kirchengzucht und Buße kommt es zur Erneuerung der Kirche und zur Hebung der Sitten (185). Wer aber soll sie vollziehen? Das katholische Priestertum war ein schlechtes Vorbild. Eine „antiklerikale“ Gemeinde kann er sich auch nicht vorstellen. Zu ihr gehören unverständige „Frauen, Kinder oder eines großen Teils des Pöbels“, Volk, das zum großen Teil „von Leidenschaften umhergetrieben wird und der Urteilskraft entbehrt“ (187). Das würde zu einer Willkürherrschaft füh-

ren. Soll der Staat eingreifen? Der Obrigkeit kommt keine Verantwortung für das geistliche Reich zu! Die Verkündigung muss frei sein von staatlicher Beschränkung, wenn auch durch die Predigt die bürgerliche Ordnung nicht aufgehoben wird (106). Allerdings darf die Obrigkeit doch um der bürgerlichen Ordnung willen – wenn auch sehr behutsam – Häretiker bestrafen (10). Später wird er schärfer: die Obrigkeit soll falsche Propheten nicht dulden, sondern „fromme Lehrer“ einsetzen. Noch später muss ihm sein Straßburger Kollege Bucer vorhalten, er lege mehr die Härte der Kirchenväter an den Tag als die Milde des Apostels Paulus (204). Weil aber nach seiner Meinung nur durch die Kirchenzucht die „Hebung der Sitten“ (185) möglich sei, schuf er eine zentrale Bannbehörde, der Pfarrer und die wiederentdeckten „Ältesten“ angehörten. Aber auch ihr war kein Erfolg beschieden. Tatsächlich ist zu Oekolampads Zeit nur eine einzige Exkommunikation vollzogen worden (219).

Hätte aber ein Ausschluss aus der Kirche ohne weitere obrigkeitliche Maßnahme genützt? Würde die Obrigkeit nicht strafen, würden die „Wiedertäufer“ ständig im Bann leben – und sie wollten sich doch unbedingt von der Kirche trennen. Andererseits: würde nur die Obrigkeit strafen, wäre das eine Schmach für die Kirche. „Wer gestern ein ‚Wiedertäufer‘ und ‚ein stinkender Ehebrecher‘ gewesen sei, könne dann nämlich ohne vorherige Buße und Versöhnung mit der Kirche am Abendmahl teilnehmen. Ohne Kirchenzucht werde jeder auf üble Weise der Kirche widersprechen können“ (229).

Dieser „Zwiespalt“ ist die Tragödie Oekolampads, die der Verfasser deutlich macht. In seinem Obrigkeitsverhältnis steht Oekolampad zwischen Luther und Erasmus (109).

Mit den Täufern war er sich einig, daß die Taufe nur ein „Zeichen“ sei, aber wofür? Für ihn ein formales Zeichen der Kirchenzugehörigkeit unabhängig vom Glauben des Einzelnen, für die Täufer dagegen ein Zeichen der Selbstverpflichtung zu einem Leben mit Christus (144).

Auch Kinderkatechese und Confirmation mit der Verpflichtung zu einem christlichen Leben führten nicht weiter. Wo es wirklich zu Disziplinierungen kam, betraf es Pfarrer. Der Basler Reformator blieb also letztlich machtlos gegen die Sittenlosigkeit, gegen die er ankämpfte. Schafft aber die christliche Verkündigung heute mehr?

Oekolampad starb nach kurzer Krankheit am 23. November 1531, wenige Wochen nach Zwinglis Tod auf dem Schlachtfeld bei Kappel. Er hatte nur rund zweieinhalb Jahre Zeit, in Basel zu wirken.

Ein Pastor und Seelsorger liest die Arbeit Kuhrs mit Anteilnahme und Fragen an die eigene Arbeit. Sachlich hätte der Rezensent gern etwas erfahren über die Begegnung Oekolampads mit Thomas Müntzer. Hätte das das Thema gesprengt? Leider fehlt ein Namen- und Sachregister, denn es lohnt sich, noch oft in dem Buch nachzuschlagen.

Manfred Bärenfänger

Oskar Föller, Pietismus und Enthusiasmus – Streit unter Verwandten. Geschichtliche Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit. Kirchengeschichtliche Monographie (KGM) Bd. 4, R. Brockhaus, Wuppertal TVG 1998, 250 S.

Für seine Heidelberger Dissertation „Charisma und Unterscheidung. Systematische und pastorale Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit im katholischen und evangelischen Bereich“ hat Oskar Föller eine Fülle Material zusammengetragen, das zugunsten der systematisch-pastoralen Ausrichtung „auf der Strecke bleiben“ mußte. Das bringt er hier in einer „kirchengeschichtlichen Nachlese“.

Der Verfasser ist sich klar: „den Pietismus als *solchen* hat es *nicht* gegeben. Er *war* eine vielschichtige Bewegung.“ (13) Ihr geht es um das Ideal des Urchristentums, die persönliche Heilerfahrung, das Warten auf ein neues und reicheres Geisteswirken, sowie die Erwartung der Wiederkunft Christi und des Tausendjährigen Reiches. Entscheidenden Anstoß bekam sie durch den als „Vater des Pietismus“ in die Geschichte eingegangenen Philip Jacob Spener (1635–1705) mit seiner Programmschrift „Pia Desideria“ (fromme Wünsche).

In der Frühzeit des Pietismus gab es noch keine ekstatischen Geisterfahrungen. Sie kommen erst auf in Verbindung mit dem Streit zwischen Orthodoxie und Pietismus und den Leipziger Unruhen um August Hermann Francke (61). Das „Bemühen um eine vom Heiligen Geist unmittelbar geleitete Gemeinde“ (14) führte zu „außerordentlichen enthusiastisch-charismatischen Phänomenen“. Darum wird der Enthusiasmus auch als „radikaler Pietismus“ bezeichnet. Tatsächlich gibt es zwischen dem „radikalen“ und dem „kirchlichen“ Pietismus Überschneidungen und Querverbindungen. Der Verfasser geht den frühen ekstatischen Erscheinungen nach. Neben zeitlich begrenzten Ereignissen bekommen Personen wie Hochmann von Hohenau (1669–1721) und Gemeinden der „Inspirierten“ in Isenburg-Büdingen und Berleburg im Wittgensteinischen weitreichende Bedeutung. Interessant ist die grundsätzliche Bejahung der im Neuen Te-

stament genannten Gaben. Verlegenheit aber breitet sich aus bei der Beurteilung real existierender ekstatischer Erscheinungen durch herausragende Persönlichkeiten, die für die Vielfalt des „Pietismus“ bedeutsam sind: Spener, Francke, Lange, Heineccius, Bengel, Oetinger, Hochmann von Hohenau, St. George de Marsay, Tersteegen, Zinzendorf, Dippel, Edelmann und Jung-Stilling. Natürlich fehlt nicht der Ausblick auf die Gegenwart, in der das Fragen und Wägen dessen, was sich als Äußerung des Heiligen Geistes aus gibt, aktuell ist wie eh und je.

Manfred Bärenfänger

Ernst Schrupp, *Leben ist Begegnung. Erfahrungen, Erkenntnisse, Konsequenzen eines Zeitzeugen*. R. Brockhaus, Wuppertal 1999, 159 S.

Der Landwirtssohn aus dem Wuppertaler Beyenburg wurde im ersten Kriegsjahr des Ersten Weltkrieges in eine „normale“ freikirchliche Familie hineingeboren. Zehn Tage vor dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges, den er mehrmals verwundet bis zuletzt als Offizier miterlebte, heiratete er. Mit Herzblut berichtet er von seinem innerlich zu verarbeitendem und verarbeitetem Erleben. Er beginnt mit den „verlorenen Jahren“ vom 18. bis 30. Lebensjahr. Das Reflektieren über die Zeit des Nationalsozialismus ist wertvoll, weil hier ein Zeitzeuge Einblick gibt in das Denken, Bangen, Wagen und Versagen einer bürgerlichen, von freikirchlicher Frömmigkeit geprägten Familie. „Es gab vielfältig quälende Gewissenskonflikte in einem absoluten Unrechtsstaat unter skrupellosen Machthabern.“ Die Tochter eines Nachbarn bekannte: „Ich persönlich – im Dritten Reich noch ein Kind – bin meinem Vater immer dankbar für seine Entscheidung gewesen. Ich denke, dass der lebende Vater – auch nach 1945 – wichtiger war als der Märtyrer.“ Der aber hatte bis zu seinem Tode darunter gelitten, sich schriftlich verpflichtet zu haben, sich nicht mehr negativ über das NS-Regime zu äußern. (23)

Der Verfasser gehörte dem auf der „schwarzen Liste“ stehenden „Sternbriefkreis“ an, war Mitglied der COV (Christlichen Offiziers-Vereinigung), der späteren Kornelius-Bruderschaft. Durch sie erfuhr er geistliche Hilfe in schwerer Zeit und neue Orientierung nach dem Zusammenbruch: „Für mich begann jetzt eine neue Zeit mit deutlicher Zielsetzung.“ Er studierte in Wuppertal und Bonn Theologie. Dabei wurde er von Bonhoeffer und Barth geprägt. Bald gehörte er zu den Mitgründern der SMD (Schüler- und Studentenmission in Deutschland), die sich bewusst als missionarisch ausgerichtete Alternative zur Studentengemeinde versteht, und wurde

ihr Leiter. Aus dieser Arbeit wurde er schon 1948 als Lehrer an die Bibelschule Wiedenest berufen. Er war mitbeteiligt an der Umwandlung in das „Missionshaus Bibelschule Wiedenest“ und erlebte den neuen Aufbruch in die Weltmission gestaltend mit. Als weite Teile der Missionsgesellschaften ihre Aufgabe im vorwiegend sozialen Engagement sahen, rief er die evangelikal Missionen in Deutschland zur AEM (Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen) zusammen.

Seine „Erfahrungen, Erkenntnisse, Konsequenzen“ (so der Untertitel seines Buches) sind praktisch gelebte evangelikale Theologie. Darum ist sein Leben auf ein Ziel ausgerichtet, nimmt das Verhältnis zu Israel, nimmt nüchterne Zeitbeobachtung aber auch das Generationenproblem einen breiten Raum ein. Er ist nicht nur Beobachter, sondern persönlich getroffen, als ein Sohn bekannte: „Ich kann nicht mehr so glauben wie ihr und in der Gemeinde und in der Bibel ...“. (103) Was er lehrte, mußte sich in harten Schicksalsschlägen bewähren. Hier berichtet ein Zeitzeuge als durch „Anfechtung, Gebet und Meditation“ geformter Theologe.

Manfred Bärenfänger

Helmut Lahrkamp, Unter dem Krummstab. Münster und das Münsterland nach dem Westfälischen Frieden bis zum Sturz Napoleons. Aschendorff Verlag, Münster 1999, 280 S., mit 326 teils farbigen Bildern und Dokumenten, fester Einband

„*Pax optima rerum – Friede ist das höchste Gut*“, jubelten die Menschen, als der „Westfälische Friede“ geschlossen worden war. Nur was folgte, war alles andere als ein „ewiger Friede“! Helmut Lahrkamp schließt mit diesem Werk eine Wissenslücke, die sein im gleichen Verlag 1998 erschienenes, viel beachtetes Buch „Dreißigjähriger Krieg, Westfälischer Friede“ hinterläßt. Es schildert wieder gut lesbar und mit einem reichen Bildteil ausgestattet die folgende Zeit bis zum Sturz Napoleons, die Zeit absolutistischer Herrschaft auch der Kirchenfürsten.

Acht Fürstbischöfe regierten in diesem Zeitraum das Hochstift Münster, vier von ihnen waren Kurfürst und Erzbischof von Köln, einer hat das Hochstift Münster in seinen fünf Amtsjahren nie betreten. Außer Zweien waren alle Herren mehrerer Bistümer. Die Bischofswahl war damals eine Angelegenheit ungeheurer Bestechungsgelder an die Wahlkapitel. Trotz des Verbotes der „Simonie“ galt sie damals nicht als anstößig. Der Preußenkönig Friedrich II. nannte Clemens August von Bayern, der achtzehnjährig 1719 Bischof von Münster und Paderborn, 1722 Kurfürst und Erzbischof von Köln.

schof von Köln wurde und ebenfalls die Bistümer Hildesheim und Osnabrück übernahm, „Monsieur de Cinqéglises“ (Herr von Fünfkirchen).

Christoph Bernhard von Galen, stammte aus protestantischer Familie. Interessant, wie viele „Konvertiten“ damals in führende Stellungen kamen! 1651, drei Jahre nach dem „Friedensschluss“ übernahm er das Bistum und bemühte sich aus ehrlicher Überzeugung, die Reformen des Konzils von Trient durchzuführen. Volksnahe Katechese und regelmässige Sonntagspredigt sollten der Bevölkerung die Glaubenswahrheiten nahebringen. Schäden, die der große Krieg gerissen hatte, suchte er zu beseitigen [28]. Dennoch war seine Zeit fast ununterbrochen gekennzeichnet durch kriegsrische Auseinandersetzungen. Als „Bomben-Bernd“ und „Kanonenbischof“ ist er in die Geschichte eingegangen. Es gelang ihm, die protestantischen Enklaven zu beseitigen, seinem Fürstbistum eine Vormachtstellung im Nordwesten zu schaffen und in „eine geschlossen katholische Landschaft“ [28] zu verwandeln.

Der Paderborner Bischof Ferdinand von Fürstenberg übernahm als Galens Nachfolger in seinen letzten fünf Lebensjahren auch das Bistum Münster. Dieser hochgebildete Humanist bemühte sich, mit den Nachbarn im Frieden zu leben, Kunst, Wissenschaft und geistliches Leben zu fördern, aber für Münster war seine Amtszeit zu kurz.

Soviel hatte man aus den Verheerungen des Dreißigjährigen Krieges gelernt, daß „*Menschenwürde nicht mehr so verachtet war*“ [164]. Kriegsrische Auseinandersetzungen sollten sich nur noch gegen militärische Ziele richten. Der Siebenjährige Krieg aber wurde für Münster „*die schwerste Katastrophe zwischen Täuferreich und dem Zweiten Weltkrieg*“ [161]. Der französische Stadtkommandant beschwerte sich schriftlich über die „*illoyale Kriegsführung*“ [159] der Preußen und der münstersche Staatsminister Franz von Fürstenberg stellte fest, „*daß Europa seit der Verwüstung der Pfalz dafür kein Beispiel bringen könne*“ [165].

Die katholische „Adelskirche“ des „Ancien régime“ hatte offenbar wenig geistliche Antriebskräfte mehr [151]. Die Geistlichen Fürstentümer galten als rückständig [175]. Mit der Französischen Revolution veränderten sich die Verhältnisse. Napoleon konfiszierte die linksrheinischen Gebiete und entschädigte die Fürsten für ihre an Frankreich gefallenen Ländereien mit säkularisiertem Kirchengut. Unter Napoleon hob der Reichsdeputationshauptschluss 112 deutsche Kleinstaaten auf. Die Bevölkerung wurde nicht gefragt. Das Bistum Münster fiel zunächst an Preußen, wurde von 1806 bis 1810 im „Königreich Westphalen“ von Kassel aus regiert, gehörte dann zu Frankreich und wurde 1815 endgültig Hauptstadt der

preußischen Provinz Westfalen. Das „Heilige Römische Reich Deutscher Nation“ hatte schon 1806 aufgehört zu existieren.

Manfred Bärenfänger

Rüdiger Hauth, Hexen, Gurus, Seelenfänger. Einblicke in die Welt moderner Sekten. R. Brockhaus (RBtaschenbuch Bd. 573), Wuppertal 1999, 208 S.

Rüdiger Hauth, Beauftragter für Sekten und Weltanschauungsfragen der Evangelischen Kirche von Westfalen, legt einen aktualisierten Überblick vor über religiöse Bewegungen der Gegenwart. In drei Kapiteln „Der Osten kommt in den Westen“, „Zu den Sternen und darüber hinaus“, „Neue Hexen – neue Heiden“ schildert er mit großer Sachkenntnis östliche Religiosität wie Gurusimus, Yoga, Karma- und Reinkarnationslehre, die im „christlichen“ Abendland in seinen Medien sich großen Interesses erfreuen und längst eine große Anziehungskraft bewiesen haben.

„Jede sektiererische Offenbarung und pseudowissenschaftliche Theorie, spiritistische Jenseitskundgabe oder erfundene UfoGeschichte scheint für bestimmte Zeitgenossen attraktiv genug zu sein, um sich von ihr in den Bann ziehen und betören zu lassen.“ [S.66]. Die offenkundige „Markt“-Lage schildert er an den Beispielen der modernen „Rosenkreuzer“, „Universelles Leben/Heimholungswerk Christi“ und „Scientology“ – „nachchristlichen“ Gruppierungen, die über die christliche Lehre hinausgehen wollen.

Noch wenig auffällig, aber doch erkennbar, ist der Aufbruch betont christentumfeindlichen Heidentums, sei es durch den Wicca-(Hexen)-Kult oder den Rückgriff auf das germanische Heidentum. Das ist um so erstaunlicher, als sogar *Alfred Rosenberg* in seinem „*Mythos des XX. Jahrhunderts*“ unseligen Angedenkens der Meinung war, Odin und Thor seien tot und hätten nie existiert. Wer konfrontiert wird mit den populären Einwendungen gegen die „unwissenschaftlichen“ Berichte in der Bibel und ihre Ethik, wundert sich, zu welchen verworrenen Gedankengebilden und welcher sklavischen Unterordnung unter fragwürdige Autoritäten „aufgeklärte“ Menschen, selbst Akademiker, fähig sind und skurrile Wunderberichte kolportieren.

Berichte von Betroffenen und authentisches Material geben einen guten Einblick. Wertvoll sind die jeweils klaren „Beurteilungen aus christlicher Sicht“ am Ende einer jeden Darstellung.

Manfred Bärenfänger

100 Jahre Friedensau 1899–1999, Festschrift. Theologische Hochschule Friedensau, [An der Ihle 19, 39291 Friedensau], Redaktion: Dieter Leutert, 57 S.

Chronik Friedensau, Von der Klappermühle zur Theologischen Hochschule 1899–1999, Johannes Hartlapp, Redaktionelle Bearbeitung Renate Poller, 60 S., Bildband mit festem Einband

B. Oestreich, H. Rolly, W. Kabus (Hg.), Glaube und Zukunftsgestaltung. Festschrift zum Hundertjährigen Bestehen der Theologischen Hochschule Friedensau. Aufsätze zu Theologie, Sozialwissenschaften und Musik, Peter Lang Verlag, Frankfurt a. M. u. a. 1999, 434 S.

Festschrift Marienhöhe. 75 Jahre 1999. Schulzentrum Seminar Marienhöhe [Auf der Marienhöhe 32, 64297 Darmstadt, Tel.: 06151-5391. 114], 52 S.

Dr. Daniel Heinz (Red.), Adventisten machen Schule – 50 Jahre Seminar Schloss Bogenhofen 1949–1999. Wegweiser-Verlag, Wien 1999, 119 S.

Die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten feiert runde Jubiläen: 100 Jahre „Friedensau“, 75 Jahre Schulzentrum Marienhöhe Darmstadt und 50 „Schloss Bogenhofen“, das österreichisch/schweizerische Gegenstück zu Friedensau. Fünf Festschriften würdigen diese Ereignisse, drei der Theologischen Hochschule Friedensau bei Magdeburg, je eine dem Schulzentrum Marienhöhe und dem Theologischen Seminar und Oberstufenrealgymnasium Schloss Bogenhofen, St. Peter/Hart bei Braunau.

„Friedensau“ ist eine freikirchliche Besonderheit: ein adventistisches Dorf, also eine politische Einheit, mit einer staatlich anerkannten Hochschule für die Bereiche Theologie, Sozialwissenschaften und Musik. Daneben gibt es ein Altenheim und ein modernes Tagungszentrum. Dieses Gebilde hat manche Wandlung erlebt, aber auch zwei Diktaturen überlebt. Verständlich, daß sich hier das freikirchliche Proprium mit dem Staat berührt. Das wird in der „Festschrift“ deutlich, in der Dieter Leutert vor der eigentlichen Geschichte Friedensaus als Dankesschuld im 1. Kapitel „In memoriam Prof. Dr. Erhard Hübener (1881–1958)“ den Landeshauptmann der Provinz Sachsen und ersten Ministerpräsidenten von Sachsen-Anhalt würdigt. Dieser Liberaldemokrat hat sich bei der sowjetischen Militärregierung und gegen die Tendenzen der werdenden DDR dafür eingesetzt, daß die Hochschule nach dem Kriege wieder erstehen konnte. – Unter der letzten und zugleich ersten frei gewählten DDR-Regierung bekam die Hochschule im September 1990 ihre staatliche Anerkennung.

Adventisten geht es um ein gesundes, ganzheitliches Menschenbild. Darum wird Theologie immer im Kontext betrieben. Auf dem 1899 erworbenen Mühlengelände wurden darum neben der Ausbildungsstätte, die die eigenartige Bezeichnung „Industrie- und Missionsschule“ trug, gleichzeitig ein Sanatorium, das heutige Altenheim, errichtet und ein Industrieunternehmen, der Deutsche Verein für Gesundheitspflege (DE-VAU-GE), das sich später in Lüneburg zu dem lebensreformerischen „Grano vita“ entwickelte.

In Friedensau befinden sich auch das „Historische Archiv der Siebenten-Tags-Adventisten in Europa“ und ein Institut für Biblische Archäologie und Altes Testament.

Eine reichbebilderte „Chronik“ „veranschaulicht“ in vorzüglicher Ausstattung mit reichem Bild- und Dokumentenmaterial diese wirklich „einzig-artige“ Geschichte.

Vom hohen wissenschaftlichen Niveau dieser – neben der Lutherischen Theologischen Hochschule Oberursel – einzigen freikirchlich-theologischen Hochschule in Deutschland mit staatlich anerkannten Abschlüssen zeugt die im Europäischen Verlag der Wissenschaften Peter Lang, Frankfurt/M. herausgebrachte Festschrift „Glaube und Zukunftsgestaltung“, die Beiträge nicht nur von Adventisten enthält. Sie gliedert sich in die drei in Friedensau unterrichteten Bereiche Theologie, Sozialwissenschaften und Musik. Drei Aufsätze aus dem Bereich „Theologie“ sind in englischer Sprache. Einige Exegesen alt- und neutestamentlicher Texte geben Einblick in die biblisch-theologische Arbeit. Der Friedensauer Kirchengeschichtler und Sozialtheologe Dr. Thomas Domanyi schreibt über „Die Stellung des Paulus zur Sklaverei“, der Lektor für Hebräisch an der Martin-Luther-Universität Halle geht der nicht nur die Israelreisenden interessierende Frage nach, ob das Erleben des Landes der Bibel zu recht als „Fünftes Evangelium“ bezeichnet werden kann. Der Kirchengeschichtler (und Mitglied des VefGT) Johannes Hartlapp, der einleitend die „100 Jahre Ausbildung in Friedensau“ skizziert hat, schildert für alle Freikirchen in ähnlicher Weise bedeutsam „Siebenten-Tags-Adventisten und die Herausforderung der Weimarer Republik“.

Aus dem Bereich „Sozialwissenschaften“ sei das Phänomen „Bene Israel Indiens“ besonders erwähnt: eine kleine Gruppe schiffsbrüchiger jüdischer Flüchtlinge überlebt in Indien ohne Kontakt mit dem Judentum und ohne gerettete Bibel über 1500 Jahre durch vererbte jüdische Gebräuche! Die weiteren Themen dieses Abschnittes sind: „Die Gemeinde und ihre soziale Verantwortung“, „Christliche Gemeinwesenarbeit als Zukunftsgestal-

tung“, „Jugend und Gewalt“, „Therapie Suchtkranker und Suchtprävention – wichtige Aufgaben christlicher Sozialarbeit“, „Söhne und Vaterbilder“, „Singles: Ein soziologischer Beitrag zur Seelsorge, Gemeindepädagogik und Sozialarbeit“.

Im Abschnitt „Musik“ werden die Themen behandelt: „Das Amt des Berufsmusikers in biblischer Zeit“, „Musik und Theologie – Chancen einer Partnerschaft“, „Mystik und geistliches Singen bei Tersteegen“, „Neue Kultur – eine Anfrage an Kirche und Gesellschaft: Gedanken zur gegenwärtigen Kulturdebatte“.

Das Advent Bildungs- und Erziehungswerk e.V. unterhält in Darmstadt ein Schulzentrum, das eine Realschule, ein Gymnasium und ein Kolleg für anerkannte Abschlüsse auf dem Zweiten Bildungsweg und ein Internat umfasst. Bis zur deutschen Wiedervereinigung war hier auch das Theologische Seminar der Gemeinschaft der Siebententags-Adventisten in der Bundesrepublik. Nach der Wende wurde es mit der dortigen Ausbildungsstätte zur Hochschule Friedensau zusammengelegt. Das bedeutete für die „Marienhöhe“ zunächst einen schmerzlichen Einschnitt, der jetzt aber wohl überwunden ist.

Diese konfessionelle Privatschule, die aber allen offen steht, ist ein anschauliches Kapitel Freikirchengeschichte. 1921 wurde die erste Schule in Kirchheim/Teck eröffnet, schon ein Jahr später, 1922, war ein ehemaliges Kurhaus in Bad Aibling (Bayern) ihr Domizil. Religiöse Intoleranz machte aber die Entfaltung dieser Schule in Süddeutschland unmöglich. 1924 konnte eine ehemalige Tanzschule bei Darmstadt erworben werden. Damit beginnt die spannende und wechselvolle Geschichte der „Marienhöhe“. 1939 musste der Privatschulunterricht eingestellt werden, nur die Werkstätten blieben noch eine Zeit lang erhalten. 1948 begann der Wiederaufbau, der ein ständiger Ausbau wurde. Das Hessische Kultusministerium genehmigte für den gymnasialen Zweig und das Kolleg die Ausbildung bis zum Abitur.

Die ganzheitliche Pädagogik nach adventistischen Grundsätzen entfaltete auch hier ein breitgefächertes Bildungsangebot, das mancherlei Wandlungen durchmachte

Nur halb so alt wie „Friedensau“ ist „Schloss Bogenhofen“, das Ausbildungszentrum für die österreichischen und deutschschweizerischen Adventisten. Für diese hervorragend gestaltete, reich gebildete Festschrift zeichnet Dr. Daniel Heinz, Friedensauer Archivar und VefGT-Beiratsmitglied, verantwortlich. Die Ausbildungs- und Erziehungsgrundsätze sind die gleichen wie in Friedensau. Neben der theologischen Ausbildung gibt es

ein zur „Matura“ (Abitur) führendes Internatsgymnasium, das zu den fünf besten privaten Oberrealgymnasien Österreichs zählt. Daneben gibt es in Verbindung mit dem Goethe-Institut den Kursus „Deutsch als Fremdsprache“. Die musikalische Ausbildung hat einen anerkannt hohen Stand. Auch andere Ausbildungsziele wurden zeitweilig versucht, etwa ein Handelslehrgang. In der Nachkriegszeit waren handwerkliche Betriebe angegliedert, die den Schülern die Möglichkeit boten, für ihren Unterhalt zu sorgen. Daraus wurde ein heute nicht mehr mit der Schule verbundenes Industrieunternehmen. Die ursprünglich zum Schloss gehörende Landwirtschaft wurde nach einer Unterbrechung zu einer biologischen Gärtnerei.

Gerade vor dem kulturellen Hintergrund Österreichs ist das Auf und Ab dieses Bildungszentrums bedeutsam und interessant zu lesen.

Manfred Bärenfänger

Jahrbuch für evangelikale Theologie (JETH), 12. Jahrgang, 1998. Hg. im Auftrag des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT Deutschland) und des Arbeitskreises für biblisch erneuerte Theologie (AfbeT Schweiz) von Reinhard Frische, Rolf Hille, Heinz-Werner Neudorfer (Gesamtredaktion) und Helge Stadelmann (Buchinformation). R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1998, 340 S.

Jahrbuch für evangelikale Theologie (JETH), 13. Jahrgang, 1999. Hg. im Auftrag des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT Deutschland) und des Arbeitskreises für biblisch erneuerte Theologie (AfbeT Schweiz) von Reinhard Frische, Rolf Hille, Helge Stadelmann, Heinz-Werner Neudorfer (Gesamtredaktion) und Jochen Eber (Buchinformation). R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1999, 288 S.

Das Anliegen dieser Jahrbücher ergibt sich aus den Namen der Herausgeber-Arbeitsgemeinschaften. Einer auf die Bibel als letzter Autorität gegründeten Theologie wissen sich die Freikirchen verpflichtet. Darum finden sich Mitglieder des VefGT unter den Mitarbeitern dieses Jahrbuches. Der Jahrgang 1998 besteht aus zwei etwa gleich umfangreichen Teilen. Sieben Aufsätze gehen auf z. Zt. aktuelle Fragestellungen ein: Ralf Albrecht: Sühne und Stellvertretung in Jes 53; Mark Seifrid: Gottes Gerechtigkeit im Alten Testament und bei Paulus; Heinz-Werner Neudorfer: Bemerkungen zur Theologie der Stephanusrede; Eckhard J. Schnabel: Urchristliche Glossolalie; Ulrich Wendel: Bibelarbeit über Apg 2,42-47. Karsten Lehmkuhler geht der Verwendung des Zitates „Geschichte durch Geschichte überwinden“ nach. Die Relativität der Geschichte, die Troeltsch

beschworen hat, will „christologisch beantwortet werden“. Wilhelm Faix beschließt den Aufsatzteil mit „Entwicklungspsychologische Erkenntnisse (der frühen Kindheit) und ihre Bedeutung für Familie und Gemeinde“.

Der zweite Teil enthält eine ausführliche „Buchinformation“ zu den klassischen theologischen Disziplinen. Beachtlich ist die Aktualität der Rezensionen! Von den 82 besprochenen Büchern des Jahrbuchjahrgangs 1998 sind 1998 9, 1997 49, 1996 19, 1995 3 und je 1 1994 bzw. ohne Jahresangabe herausgekommen oder ausgeliefert worden. Wertvoll ist die gelegentliche Ergänzung durch „Weitere Literatur“ aus dem gleichen Zeitraum.

Was über den vorigen Jahrgang gesagt ist, gilt auch für den folgenden. Der Aufsatzteil enthält fünf Arbeiten. Die erste, von dem Löwener Dozenten Hendrik Je Koorevaar „Beltschazzars Sprache. Der Wechsel von Hebräisch zu Aramäisch im Buch Daniel“ soll im nächsten Heft fortgesetzt werden. Beat Weber steuert „Lob und Klage in den Psalmen des AT als Anfrage und Herausforderung an unsere Gebets- und Gottesdienstpraxis“ bei, Wilfried Haubeck „Gottes Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit des Menschen“, Heinrich von Siebenthal „Die syntaktische Rolle von theopneustos in 2 Tim 3,16“, August Strobel „Die gemeinsame Kalenderbasis von Qumran und Heliopolis. Zur rechnerischen Tiefenstruktur archäologischer Fakten“. Besonders beachtenswert ist die von Elisabeth Bockmühl, St. Chrischona, gekürzte Übersetzung dreier amerikanischer „evangelikaler“ Theologen Mark Noll, Cornelius Plantinga Jr. und David Wells „Evangelikale Theologie heute: eine Standortbestimmung“. Leidenschaftlich beklagen sie „*Das intellektuelle Versagen der amerikanischen Evangelikalen*“. „*Der Grund ist, daß die modernen amerikanischen Evangelikalen, bei aller Dynamik und allem Erfolg auf der populären Ebene, es weithin verpasst haben, ein ernstzunehmendes intellektuelles Niveau beizubehalten.*“ [S. 78].

Noch umfangreicher als im Jahrgang 1998 ist die „Buchinformation“. Auf 200 Seiten (81-281) sind 96 Bücher ausführlich und sachlich-kritisch rezensiert, davon 71 aus dem Erscheinungsjahr 1998 und 4 aus dem laufenden 1999!

Manfred Bärenfänger

Peter Schmidtsiefer, Kirche und Gesellschaft im Wilhelminischen Kaiserreich. Eine Analyse der Zeitschrift „Licht und Leben“ (1889–1914). Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte, Bd. 139, Rheinland-Verlag, Köln 1999, 597 S.

„Licht und Leben“ (L+L) ist die Zeitschrift der Gemeinschaftsbewegung innerhalb der Landeskirchen. Mit ungeheurem Fleiß hat der Verfasser dieser Dissertation versucht, die „Mentalität“ dieser pietistischen Bewegung in einer Zeit großen gesellschaftlichen und industriellen Umbruchs, in der 2. Hälfte des 19. und dem Beginn des 20. Jahrhunderts, zu schildern.

Um die Geschichte der deutschen Gemeinschaftsbewegung zu verstehen, setzt der Verfasser bei Wicherns Anstoß zur „Inneren Mission“ 1848 ein und der ihr nahestehenden „Evangelischen Gesellschaft für Deutschland“. Die Niederlage Napoleons bereitete geistig den Boden zu für das Entstehen geistlich erwecklicher Bewegungen. Diese verschiedenen Strömungen wurden durch die Gnadauer Konferenz 1888 institutionalisiert. Die ursprünglich für den Wuppertaler Raum von der Evangelischen Gesellschaft für Deutschland herausgegebene Zeitschrift L+L wurde schnell zu dem verbindenden Organ einer über den deutschsprachigen Raum hinaus gewachsenen „Licht-und-Leben-Gemeinde“ und bildete so etwas heraus wie ein „System gemeinschaftsbewegter Frömmigkeit“, für die der strenge Biblizismus, der die Bibel als Tatsachensystem verstand, typisch ist. Daneben steht als zweite Offenbarungsquelle die Natur und ihr Verständnis. Immer geht es um Erweckung und die Erfahrungsfrömmigkeit, die die Zeiterscheinungen deutet. Die hier beschriebene Frömmigkeits-„Mentalität“ trifft nicht nur auf die Gemeinschaftsbewegung zu, sondern auf die meisten durch die Evangelische (besser: Evangelikale!) Allianz verbundenen Christen auch in den verschiedenen Freikirchen, zu denen die Gemeinschaften eine gewisse Nähe haben. Der freikirchliche Rezensent fühlt sich beim Lesen in die Zeit vor dem großen Paradigmenwechsel nach dem Zweiten Weltkrieg zurück versetzt!

„Die Kehrseite des Selbstverständnisses“ ist die „Abgrenzung von den Gebildeten“. Der Verfasser sieht die Leserschaft von L+L als „Kleinbürgertum“, zwischen Proletariat und Bildungsbürgertum angesiedelt. Diese Schau zieht sich – soziologisch sehr interessant – durch das ganze Buch. Es gibt zwar auch Arbeiter in den Gemeinschaften, aber sie kommen in L+L kaum vor. Nur allmählich bildet sich auch ein industrielles Kleinbürgertum. Das Grundmodell zur allgemeinen Beurteilung ist die Kleinfamilie, deren „Verfall“ mit Besorgnis beobachtet wird. Ihre Gegner sieht die Zeitschrift im Katholizismus, in der Sozialdemokratie und der Bourgeoi-

sie. Gespalten ist das Verhältnis den Juden gegenüber. Neben einem auffälligen Antisemitismus steht der Glaube an das Volk Gottes.

Mit großem Interesse liest sicher nicht nur der Freikirchler das 7. Kapitel „Erlösung durch das Reich: Nation und Nationalismus“ [S. 378ff]. Der Kaiser ist der Vater der deutschen „Nationalfamilie“. Als dem Volk von Gottes Gnaden Gegebener hat die deutsche Nation natürlich eine heilbringende Sendung für die Welt. Die Kolonialpolitik schafft dem Volk Raum, ist aber auch eine große Möglichkeit zur Mission. Kriege sind zwar „etwas Fürchterliches“ aber doch auch „unvermeidlich“ [S. 478]. Die Konsequenz daraus ist die Ablehnung des Parlamentarismus, der gerade in der englischen Frömmigkeit ganz anders verankert ist. Um der Objektivität willen wäre eine Gegenüberstellung englischer Äußerungen aus evangelikalen Kreisen interessant, zumal L+L in den Engländern Blutsverwandte sieht. Für die deutsche „kleinbürgerliche Mentalität“ ist „*„Reich“ im doppelten Sinne zu verstehen, als deutsches Kaiserreich und als Reich Gottes*“ [S. 534]. Dies Verständnis hatte eine fatale Langzeitwirkung, die sich in der Akzeptanz der „gottgegebenen Obrigkeiten“ auch in der Form von zwei Diktaturen zeigten.

Für die wünschenswerte weite Verbreitung dieses Buches spricht der gemessen am Umfang äußerst günstige Preis. Eingeschränkt wird diese Empfehlung allerdings durch den Stil. Einerseits hätte eine Raffung der stets sehr ausführlich behandelten Kapitel der Qualität keinen Abbruch getan, andererseits wäre für die Nichtspezialisten eine deutlichere Erläuterung genannter Ereignisse hilfreich. Wer weiß, was es mit der für den Kaiser so kritische „Daily-Mail-Affäre“ unter Reichskanzler Bülow [S. 398 f.] auf sich hat, oder mit der elsässischen „Zabern-Affäre“ 1913 [S. 465] und der „zweiten Marokko-Krise“ [S. 477]? Man hat auch nicht den Eindruck, daß das Schwelgen in sehr oft entbehrlichen Fremdwörtern eine karrierende Demonstration kleinbürgerlicher Mentalität ist.

Manfred Bärenfänger

Thomas Leßmann, Verantwortete Gnade. Auswertung pastoralen Dienstes in einer kleiner werdenden Kirche. Medienwerk der Evangelisch-methodistischen Kirche, Emk-Studien 2, Stuttgart 1998, 177 S.

Sie reiten nicht mehr „mit Pferd und Bibel durch die Prärie“, die Methodistenprediger. Als Pastoren sind sie nicht nur in Deutschland etabliert und mindestens die (ehemalige) Nordwestdeutsche jährliche Konferenz hat in 25 Jahren 46 % ihrer Glieder verloren und einer ihrer Pastoren kennt

„noch nicht einmal um eine Handvoll Leute [...] die sagen oder gesagt haben, unter dem Einfluß von X habe ich mich bekehrt“ [S. 130]. Thomas Leßmann, methodistischer Pastor dieser Konferenz, ist beunruhigt und unbefriedigt wegen der Negativmeldungen in den jährlichen Superintendentenberichten über mehr als zwei Jahrzehnte und den darin gemachten kaum effektiven Vorschlägen. Im Rahmen des Doctor-of-Ministry-Programmes hat er sich in den Jahren 1994 bis 1998 dieser Problematik gewidmet, dabei zehn aktive Pastoren und Pastorinnen aus drei Altersgruppen zu dieser Situation mit einer Fragebogenaktion interviewt. Die anonymisierten, oft sehr persönlichen Antworten legt er mit diesem Buch vor.

Der Verfasser schildert an Hand der Superintendentenberichte die Bemühungen der Konferenz, mit dem „statistischen Niedergang“ fertig zu werden. Dann geht er dem biblischen und heutigen Leistungsverständnis nach und stellt seine Fragebogen vor. Dabei geht es um die persönliche Berufung und ihre heutige Gewissheit, Arbeitsziele und die Anfechtung durch den statistischen Rückgang, Krisen und ihre Bewältigung, Motivation und Demotivation, Pastorenleitbild, Kirchliche Struktur und Sendung.

Manche Antwort versteht sich nur aus der kircheninternen Situation, mit anderer kann sich auch ein Freikirchler befreundeter Denomination identifizieren: „Und ich denke, daß ich kaum in eine Gemeinde einladen kann und auch in eine Kirche einladen kann, die nur dabei ist, ihre Wunden zu schlecken und zu trauern, was sie früher doch alles mal hatte.“ [S. 122]. Die selbstkritischen Fragen nach „methodistischer Ekklesiologie“ [S. 159/160] und ihrem Amtsverständnis zu beurteilen, steht einem Außenstehenden nicht zu. Die Lösungsvorschläge des Verfassers sind Konjunktive „müßte“, „wäre“, „könnte“ [z.B. S. 158-160]. Der Buchtitel mutet an wie eine Ergänzung des im Verlagshinweis am Buchende empfohlene Werk von Bischof und Seminardirektor der EmK „*Gelebte Gnade, Grundriß einer Theologie der EmK*“.

Manfred Bärenfänger

Hanspeter Jecker, Ketzer – Rebellen – Heilige. Das Basler Täuferium von 1580–1700, Liestal 1998, 664 S.

Die höchst wertvolle und umfassende Studie wurde 1997 von der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel als Dissertation angenommen. Sie widmet sich der Spätphase der Entwicklung der Basler Täufergemeinden in den Jahren 1580–1700, also einem Zeitraum, der gewöhnlich nicht wahrgenommen oder stereotyp als Verkümmern oder Stagna-

tion abgetan wird. Basel ist gleichwohl ein Nebenschauplatz der täuferischen Geschichte, doch gerade darin liegt das Reizvolle an diesem Buch, nicht zuletzt deshalb, weil hier Fragen, wie es zu einer Konsolidierung und zum Überleben der Täuferbewegung kam und welche überregionalen und internationalen Beziehungen sich aufzeigen lassen, im Mittelpunkt stehen. Es soll das Typische an relativ versprengten Täufergruppen aufgezeigt werden.

Die Vorgehensweise des Vf., der als Dozent in der mennonitischen Bildungsstätte „Bienenberg“ bei Basel arbeitet, ist chronologisch-diakron (S. 35). Es wird eine äußerst feine Detailarbeit geliefert, die auf einer gründlichen Auswertung von einer erstaunlich großen Zahl von Archivmaterialien beruht, wobei nur Weniges aus täuferischer Feder stammt. Die Materialien und ihre Auswertungen sind derartig umfangreich, daß das vorliegende Buch Spiegel einer ungeheuren Fleißarbeit darstellt.

Die Arbeit zeigt, daß in der ersten Phase zwischen 1580 und 1630 eine umfassende Sozialdisziplinierung einsetzte, die versuchte, alle Taufgesinnten zu examinieren, zu belehren und in die reformierte Kirche zurückzuführen. Dies gelang nur teilweise, weil ein Teil der Täufer hartnäckig auf ihren Überzeugungen beharrte. Sie tauchten zwar unter, konnten sich aber im Lande halten, während andere die Heimat verließen. Während des 30-jährigen Krieges blieben die Taufgesinnten vorübergehend verschont, doch kommt es im Gefolge des Bauernkrieges von 1653 wiederum zu neuen Maßnahmen gegen sie. Das Täufertum kommt allerdings in den 1680er Jahren zum Erliegen. Die dritte Phase erfaßt neue Taufgesinnte, die nicht mehr in einer direkten Kontinuität zu den Anfängen stehen. Die Einflüsse kommen offenbar aus dem Bernischen Täufertum.

Die Anhängerzahlen sind minimal, Berufe, die vorherrschen, sind Kleinbauern, Dorfhandwerker, gelegentlich auch Wundärzte, die große Sympathie genießen und sich länger halten können als andere. Interessant ist auch, daß Frauen sich sehr oft kompetent und schlagfertig in den Verhören äußern. Täufer waren stets in der Illegalität. Sie fielen auf, weil sie den geforderten Kirchgang unterließen, nicht am Abendmahl teilnahmen und Eid (in der Eidgenossenschaft!) sowie Kriegsdienst ablehnten. Es kann aber auch zu erstaunlichen Kompromissen kommen, so z. B. daß täuferische Eltern durch Verwandte oder Freunde ihre Kinder taufen lassen und sie sogar auch zum kirchlichen Unterricht schicken. Es kommt vor, daß Eltern diese Schritte mit dem Argument rechtfertigen, ihre Kinder sollten selbst entscheiden. Wenn dennoch ein hoher Prozentsatz dieser Kinder später dem Täufertum zuneigte, so ist das nach Meinung des Vf. ein Beleg

für die hohe Glaubwürdigkeit und Vorbildhaftigkeit der Täuferinnen und Täufer. Allerdings ist auch auffallend, daß im Verlauf des 17. Jahrhunderts die Bereitschaft abnimmt, andere Positionen zu hinterfragen, um dadurch neue Anhänger zu gewinnen. Es geht mehr darum, in Ruhe leben zu können. Kritisch wird es auch bei der Frage der Eheschließung, weil eine nicht offiziell eingegangene Ehe als illegal galt.

Je länger je mehr greift eine Überlebensstrategie. Weil allgemein die obligatorische Kindertaufe abgelehnt wird, hat man folgerichtig von Kirchenmitgliedschaft eine andere Vorstellung, die auf Freiwilligkeit beruht und die deshalb auch die Forderungen nach Glaubensfreiheit beinhaltet. Als weiterer Kritikpunkt der Täufer an der Volkskirche ist der Verzicht auf Gemeindedisziplin zu nennen und drittens wird die enge Verbindung mit der politischen Obrigkeit kritisiert. Es sind dies also Forderungen der Täufer, die sich offensichtlich seit den Anfängen in Zürich durchgehalten haben. Auch ist der hohe ethische Standard Anzeichen dafür, daß sich eine andere Forderung der Täufer, nämlich die Besserung des Lebens sichtbar werden zu lassen, behauptet hat. In den Augen der Obrigkeit ist natürlich auch die Ablehnung des Eidschwurs im Zusammenhang mit der jährlich stattfindenden Huldigung in der Eidgenossenschaft ein Ärgernis, nicht minder auch die Verweigerung des Kriegsdienstes.

Die zentrale Lage Basels hat es auch mit sich gebracht, daß, abgesehen von Buchdruckern, die immer wieder auch täuferisches Schrifttum druckten, internationale Verbindungen offensichtlich sind. Dies betrifft nicht nur Auswanderungen in das Elsaß, in die Pfalz und in die Niederlande, sowie nach Mähren mit gelegentlichen Rückwanderungen, sondern hatte auch eine gewisse Solidarität innerhalb des Täufertums zur Folge. Wanderbewegungen lassen sich beobachten, insbesondere in Zeiten, in denen der obrigkeitliche Druck groß wird. Im Zusammenhang der Verfolgungen lassen sich aber auch sehr starke Schwankungen in der Beurteilung beobachten. Es kommt zu Solidarisierungseffekten innerhalb eines dörflichen Kontextes, aber auch dazu, daß nicht alle Angehörige der Obrigkeit sich zu allen Zeiten gleichermaßen von den non-konformistischen Täufern bedroht fühlen. Dennoch ist die Unduldsamkeit und Härte der Obrigkeit beachtenswert; es ist doch wohl auch Hinweis darauf, daß hier sozialpathologische Vorgänge zu beobachten sind. Man müßte schließlich ja die Frage stellen, warum eine so kleine Zahl von Menschen, die an bestimmten Punkten abwichen, ein so großes Gefahrenpotential darzustellen schienen. Welche sozialen Mechanismen greifen hier? Warum wird die soziale Gefahr an der Tauffrage aufgehängt? Warum sieht man eine Welt zusammenbrechen

oder die gesamte Sozialordnung auf der Kippe, wenn es zu Taufen von glaubenden Menschen kommt?

Der Titel des Buches ergibt sich aus den Eingruppierungen der Täufer als Ketzer seitens der Kirchen, als Rebellen seitens der Obrigkeit und als Heilige seitens einiger Menschen, die in ihnen ethische Vorbilder und wahrhaft fromme Christen erblickten. Dennoch wurden die Heiligen auch immer wieder Sündenböcke, wenn es Zeiten der Krisen gab.

Das hervorragend gestaltete Buch weist eine umfangreiche Bibliographie auf, und man kann seinen Inhalt mit Hilfe eines ausführlichen Registers erschließen.

Erich Geldbach

Hans-Georg Tanneberger, Die Vorstellung der Täufer von der Rechtfertigung des Menschen (Calwer Theologische Monographien, Reihe B, Bd. 17), Stuttgart 1999, 269 S.

Die breite und selbst in der Öffentlichkeit kontrovers geführte Diskussion um die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung zwischen dem Lutherischen Weltbund und der römisch-katholischen Kirche hat gezeigt, wie schwierig eine Einigung in der Zentralfrage der Reformation ist. Die im Wintersemester 1996/97 von der Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität als Dissertation angenommene Arbeit hat daher einen höchst aktuellen Bezugspunkt. Ausgangspunkt der Studie zur „Vorstellung“ (nicht: „Lehre“) der Täufer der Reformation von der Rechtfertigung sind drei Thesen:

1. Die Täufer haben sich kaum mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre beschäftigt;
2. Die Täufer haben sie als richtig anerkannt;
3. Die Täufer haben sie abgelehnt oder völlig abgewandelt, wobei die Frage der Heilsaneignung für sie so bedeutsam war, wie für die Reformatoren.

Der Vf. favorisiert die dritte These. Begründet wird sie vor allem damit, daß die Täufer dem Leben Vorrang vor der Lehre gaben. Das läßt sich in zwei Richtungen entfalten: 1. Die Täufer legten auf einen hohen sittlichen Lebenswandel großes Gewicht, was selbst ihre Gegner anerkennen mußten; 2. Sie vermißten die Besserung des Lebens bei den Lutherischen, denn „ein schleendorn bringe kein weindreubel“ (wie der Schmied Adam Angersbach nach Matth. 7,16 erklärt, TA Hessen, S. 43). Die Konsequenz war, daß man sich in beiderseitiger Polemik erging. Der untadelige Lebenswandel der Täufer galt den reformatorischen Theologen als scheinhei-

lig, weil falsche Lehre nur Scheinheiligkeit hervorbringen kann. Vom unmoralischen Lebenswandel des Kirchenvolkes schlossen die Täufer ihrerseits auf Versagen bzw. Halbherzigkeit der Reformatoren.

Allerdings trifft man vielfach in den Täuferquellen auf den Umstand, daß die Täufer das „solus Christus“, das „sola fide“ und das „sola gratia“ der Reformatoren bejahen – vom „sola scriptura“ gilt das ohnehin –, die Reformation also voraussetzen, was sich vor allen Dingen auch in der gemeinsamen Ablehnung der katholischen Kirche zeigt, die für die Täufer eine radikal verfallene Kirche darstellte. Diese Gemeinsamkeiten in zentralen Aussagen der Reformatoren werden in der Untersuchung nicht verschwiegen, aber heruntergespielt oder sogar verfälschend interpretiert (S. 15, wo TA Hessen, 40, statt 4 angegeben wird und die Aussage Rincks in der Darlegung seines Gegners zitiert wird, nicht aber in dessen Richtigstellung, S. 6). Freilich liegen bei den Täufern andere Schwerpunkte vor, wie mit Recht betont wird, was sich z. B. im Sündenverständnis, in der Lehre vom freien Willen und nicht zuletzt in der Ekklesiologie niederschlägt. Ob und wie man aber methodisch die lutherische Rechtfertigungslehre als Maßstab an täuferische Äußerungen anlegen kann, die oft nur Gelegenheitsäußerungen oder Verhören, aber keinen ausgefeilten theologischen Abhandlungen entsprangen, ist eine offene methodische Frage, die noch dadurch erweitert werden könnte, wenn man fragt, ob die „normalen“ lutherischen Prediger (also nicht die Reformatoren selbst) die Rechtfertigungslehre verstanden hatten oder ob nicht gerade durch deren mißverständliche Rechtfertigungspredigten der Ausgangspunkt des Angriffs der Täufer auf den Lebenswandel des Kirchenvolkes bezeichnet ist.

Der Vf. geht behutsam mit den unterschiedlichen Strömungen im Täufertum um und untersucht im Hauptteil die Schweizer Brüder, Balthasar Hubmaier, Hans Denck, Hans Hut und seine Schüler, Pilgram Marpeck und seinen Kreis und schließlich das melchioritisch-mennonitische Täufertum (Hoffman, Bernhard Rothman, Menno Simons, Dirk Philips). Bis auf die Hutterer, deren Chronik an einigen Stellen zitiert wird, ist die gesamte Bandbreite des reformatorischen Täufertums vertreten. Der Vf. kommt zu dem Ergebnis, daß in der Frage der Rechtfertigung des Menschen eine einheitliche Linie im frühen Täufertum nicht vorhanden sei. Dennoch aber resümiert er, daß die wichtigsten Repräsentanten „in zentralen Punkten der Rechtfertigung sehr ähnliche Positionen“ einnahmen, so daß man dennoch von einer einheitlichen Theologie sprechen könne. Der Eindruck, daß diese Darlegung nicht ganz frei von einem Widerspruch ist, drängt sich auf. Unter dieser Voraussetzung zeigt der Vf., daß die täuferischen Vorstellungen

von der Rechtfertigung „außer gewissen terminologischen Ähnlichkeiten mit der lutherischen Rechtfertigungslehre nichts gemein hat“ (S. 27). Der Vf. sieht im Kooperationsmodell zwischen Gott und den Menschen (freier Wille, Bund), in der Sündenlehre, in der unterschiedlichen Christologie, die nach täuferischer Anschauung Christus als Erlöser *und* Vorbild betrachtet und daher den Glauben auf andere Art akzentuiert, sowie in der völlig unterschiedlichen Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium so divergierende Punkte, „daß sich die Täufer im Bereich der Rechtfertigung nicht auf reformatorischem Boden bewegen, sondern lediglich den theologischen Gehalt verschiedener Frömmigkeitsströmungen des späteren Mittelalters tradiert und artikuliert haben. Den Wahrheitsgehalt dieser Vermutung nachzuweisen, bleibt weiteren Forschungen vorbehalten“ (S. 249). Dieses Resümee am Schluß des Buches gibt sich bescheiden, und vermutlich ist es richtig, daß mit dieser vorliegenden Untersuchung noch nicht das letzte Wort gesagt ist. Ob man so pauschal, wie es der Vf. tut, die Theologie der Täufer einordnen kann, bleibt in der Tat ein offenes Feld für die Forschung.

Erich Geldbach

Manfred Büttner/Frank Richter (Hg.), Beziehungen zwischen Religion (Geisteshaltung) und wissenschaftlicher Umwelt (Theologie, Naturwissenschaft und Musikwissenschaft). Eine Standortbestimmung. Festschrift zum zehnjährigen Bestehen der Gesellschaft zur Förderung der Religion/Umwelt-Forschung und zum 75. Geburtstag von Manfred Büttner. Referate, gehalten auf dem Festsymposium vom 3. bis 5. Juli 1998 in Bochum (=Geographie im Kontext, Band 5). Peter Lang Verlag, Frankfurt a. M. u. a. 1999.

Der Bochumer Religionswissenschaftler bzw. Theologe, Geograph und Musiker bzw. Musikwissenschaftler Manfred Büttner ist ein sehr vielseitig interessierter und in seinem fortgeschrittenen Alter noch sehr aktives Mitglied des VEfGT. Dies spiegelt vorliegende Veröffentlichung wieder. Der Band umfasst zwölf Beiträge unter der Überschrift „Religion und Religionen“, zehn zum Thema „Naturwissenschaft, Technik und Theologie in Geschichte und Gegenwart“ und fünf über „Religion und Musik. Kirchliche Bläsermusik“. Für den an den Freikirchen interessierten Leser sind von besonderem Wert folgende Artikel: H. Tank-Schieferdecker stellt die vom Mennonitentum herkommenden sehr konservativen Old Order Amish in Ohio und Indiana (USA) als eine Gruppe dar, die unter einem großen

Anpassungsdruck steht. Die von J. Reimer beschriebenen freikirchlichen Aussiedler aus der ehemaligen Sowjetunion (überwiegend Baptisten und Mennoniten, aber auch Adventisten und Pfingstler) finden sich in Deutschland in einer neuen sozioökonomischen und religiösen Umwelt wieder, versuchen jedoch überwiegend an ihren mitgebrachten Strukturen beizubehalten und tun sich daher mit der Integration schwer. M. Bärenfänger gibt einen Überblick über die Stellung der Freikirchen in der deutschen Gesellschaft in jüngster Vergangenheit und Gegenwart und zitiert dabei u.a. weniger bekannte recht freikirchenfeindliche Äußerungen von Karl Barth. Die Brüder-Unität und ihr Bischof Jan Comenius (1592–1670) sind Gegenstand von insgesamt vier Beiträgen. Einige Artikel beschäftigen sich mit dem Verhältnis von Christen und Muslimen in Deutschland (T. Jähnichen, W. Eggeling) und in Griechenland (H. Kandler). Aufschlussreich ist der Beitrag von A. Borsdorf über die religiösen Veränderungen in Lateinamerika, die in Deutschland gar nicht so sehr bekannt sind. Hier verliert der bisher dominierende Katholizismus zunehmend an Boden, zum einen an synkretistische und neuheidnische Bewegungen, zum anderen aber auch an die Pfingstkirchen und an evangelikal-charismatische Gruppen. Der Titel des Beitrags von J. Fennema wird manchen Theologen stutzig machen: „Über die Beziehung der Theologie zu den Wissenschaften“! Soweit mir bekannt, beansprucht die Theologie ebenfalls, eine Wissenschaft zu sein!

Schwer nachvollziehbar an der Konzeption des Bandes ist, dass ein vielseitig interessierter Wissenschaftler *alle* seine Interessengebiete in einem Band ausbreitet, eine Vorgehensweise, die Büttner nicht zum ersten Mal an den Tag legt. Der Titel des Buches wirkt dementsprechend auch reichlich kompliziert bis unverständlich. Bei allem Respekt vor der breiten wissenschaftlichen Leistung M. Büttners gehören aus der Sicht des Rezensenten einfach Beiträge über „Die historische Entwicklung der Umweltproblematik in der mitteldeutschen Chemieregion Leipzig-Halle-Bitterfeld“ (F. Baumann) und „Zur Professionalisierung der kirchlichen Bläserarbeit“ (M. Büttner) nicht in ein und dasselbe Buch. Sie folgen sogar direkt aufeinander!

Reinhard Henkel

August Jung, Als die Väter noch Freunde waren: Aus der Geschichte der freikirchlichen Bewegung. R. Brockhaus, Wuppertal 1999. 198 S.

Jung bringt Licht in das Dunkel der Vorläufer der Freikirchen im Rheinland Mitte des 19. Jahrhunderts, indem er von den frühen Gemeindegrün-

dungsinitiativen durch H. C. Werth in Essen-Haarzopf (1847) und Krefeld (1846), von Friedrich Herring in Hückeswagen (1844) und Solingen (1847–50), von Johann Heinrich Lindermann und Julius Anton v. Poseck berichtet. Diese Gemeinden, die auch tauften und das Abendmahl feierten, können als Vorläufer der erst Jahre später gegründeten bekannten Freikirchen gelten.

Die wichtigsten Personen dieser „Freikirchen vor den Freikirchen“ waren nach Jung Lindermann, Herring und v. Poseck. Lindermann führte ein bewegtes Leben. Er war zunächst Kolporteur der Bergischen Bibelgesellschaft, dann Evangelist der Ev. Gesellschaft, ab 1850 Privatevangelist von H. H. Grafe, dann Bibellehrer des Ev. Brüdervereins, ab 1851 einer der Führer der „Bergischen Taufbewegung“ und Leiter der „Getauften Christen-Gemeinden“ und am Ende seines Lebens ab den 60er Jahren Anhänger der Sabbatlehre und damit Vorläufer des Adventismus. Lindermann hatte große Schwierigkeiten, sich irgendwelchen Vorgesetzten unterzuordnen. Seine Kreise galten als Konkurrenz zu den „Hamburger Baptisten“.

Herring, Ziehvater der „Evangelischen Brüdergemeinden“ vor 1850, in diesem Jahr ebenfalls Evangelist des Ev. Brüdervereins, ließ sich 1851 von Julius Köbner im Wuppertal taufen, wollte aber ebenfalls keine Baptisten-gemeinde in Abhängigkeit von Hamburg gründen. Vielmehr wirkte er als Leiter von ca. 10 unabhängigen „Gemeinden Jesu Christi“ (später: „Gemeine der getauften Christen“) in Solingen, Remscheid, Wermelskirchen und anderen Orten des Bergischen Landes. Herring ließ sich 1852 noch einmal aufgrund neuer Erkenntnisse taufen, diesmal in fließendem Wasser, was jedoch viele Anhänger verwirrte und Lindermann zum Leiter der „Bergischen Taufbewegung“ werden ließ. 1855 wanderte Herring in die USA aus.

Jung korrigiert vor allem das bisherige Bild von *J. A. von Poseck*, der nach seiner Meinung der eigentliche und selbständige Begründer der „darbyistischen“ Versammlungen im Rheinland gewesen sein soll, später aber in der Brüderbewegung in Ungnade fiel und totgeschwiegen wurde. V. Poseck bekehrte sich erst 1848 (nicht 1844), wurde dann als Herausgeber von Darby-Schriften bekannt und gründete von Düsseldorf aus (deshalb „Düsseldorfer Darbyaner“) schon ab 1851 die ersten „darbyistischen Versammlungen“ in Hilden (nicht 1849, wie bisher angenommen), Haan, Benrath, Ohligs, Rheydt u. a., d. h. lange vor der Gründung der ersten Brüdergemeinde durch Carl Brockhaus in Elberfeld im Jahre 1853. Schon in Hilden feierte man das Brotbrechen sonntäglich. Jung nimmt an, daß v. Poseck die Praxis der Glaubenstaufe – die ja im Gegensatz zur Kindertaufe der engli-

schen Brüderbewegung stand – von der „Bergischen Taufbewegung“ übernommen und für seine Kreise verbindlich gemacht habe. Jung belegt auch, daß Carl Brockhaus erst Mitte des Jahres 1852 durch v. Poseck (nicht wie bisher angenommen von Thorens seit 1850) zum „Darbysmus“ gekommen sei und sich unter seinem Einfluß vom Brüderverein getrennt habe. V. Poseck habe eine perfektionistische Heilungslehre vertreten, nicht jedoch der spätere Darbysmus um Brockhaus, der sich deshalb im Wuppertal auch nicht den Versammlungen v. Posecks angeschlossen habe. Nach Jung besitzt der extreme v. Poseck das „Erstgeburtsrecht“ am Entstehen der darbytischen Versammlungen im Rheinland und war folglich auch verantwortlich für die Spaltung im Evangelischen Brüderverein. Carl Brockhaus sei jedoch wesentlich gemäßigter gewesen und habe einen „sanften“ Darbysmus vertreten.

Der letzte Teil des Buches gibt auf fast 50 Seiten verschollene Dokumente, Briefe und Kleinschriften aus der Feder der Genannten wider. Literatur-, Personen- und Ortsverzeichnis runden den Band ab. Insgesamt erscheinen mir einige Schlußfolgerungen des Buches zu gewagt und absolut. Leider fehlt auch eine geeignete Hinführung und eine bündelnde Zusammenfassung der Ergebnisse. Trotzdem: diese Arbeit bietet viele Anregungen, manchen Zündstoff und vor allem neue Erkenntnisse über die „vorgeburtliche“ Geschichte der Freikirchen in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Sie zeigt die Berechtigung von Neugründungen freikirchlicher Gemeinden ebenso wie die sektiererische und separatistische Verengung mancher Extremisten, die zu einer Zerfledderung dieser freikirchlichen Anfänge führte.

Stephan Holthaus

Klaus J. Hoffmann, Der Geist und das Wasser. Ein Gesprächsbeitrag über die Geistestaupe und ihr Verhältnis zur Wassertaupe in der Bibel und im deutschen Protestantismus. Verlag C.M. Fliß, Hamburg 1998, 102 S., kart.

Der Verfasser, ehemaliger evangelischer Pfarrer, jetzt zum Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden gehörend und Mitglied unseres Vereins, legt dieses Bändchen als Ergänzung zu seinem Buch „Der Streit um die Taufe“ (1989) vor.

Im 1. Kapitel schildert er zunächst den biblischen Befund:

Das NT kennt zwei Taufen, die Wasser- und die Geistestaupe (auch wenn letzterer Begriff nicht als Substantiv, sondern nur in Verbform vorkommt).

Nachdem er auf die Wertungen dieses Befunds in den verschiedenen kirchlichen und theologischen Traditionen eingegangen ist, versucht er eine „harmonische Definition“ der Geistestaufe, die m. E. allerdings ein wenig zu harmonisch ausgefallen ist, so daß er über allgemein akzeptierte Erkenntnisse der „Geistestaufe als Ereignis und Prozeß“ nicht hinauskommt. Sie wirkt „Heiligung und Indienstellung, Nachfolge und Frucht, Ausübung von Gnadengaben und Bezeugung der frohen Botschaft sowie Lobpreis ...“ (S. 28). All dies sind allgemeine christliche Anliegen, auch wenn sie von anderen nicht unter den Begriff „Geistestaufe“ subsummiert werden! – Wassertaufe und Geistestaufe haben laut Hoffmann ihren je eigenen Stellenwert und erfolgen ohne Festlegung auf eine zeitliche Abfolge. Was die spannende Frage nach der Zungenrede als Erweis der Geistestaufe angeht, so bleibt der Verfasser recht vage und referiert lediglich, sie sei für „konservative Pfingstler“ (gibt es auch „liberale“?) das „äußere Erkennungszeichen“ (S. 33), spricht dann allerdings auch vom „biblisch nachweisbaren Anspruch der sogenannten Pfingstgläubigen“ (S. 35).

Nach kirchengeschichtlichen Rückblicken in die Zeit der Reformation (Luther, Schwenckfeld) und den frühen Pietismus (Herrnhut), geht es im 2. Kapitel um den „Methodismus und die Pfingstbewegung“. Den Methodismus und die weithin von ihm geprägte Heiligungsbewegung deutet der Verfasser als eine „pfingstliche Vorstufe und zugleich ein wichtiges Zwischenglied zur heutigen Pfingstbewegung“ (S. 77), wobei sein Bedauern mitschwingt, daß große Teile des Methodismus nur vorübergehend pfingstlich inspiriert waren.

Hoffmann argumentiert apologetisch und im Ganzen auch ökumenisch und irenisch, von ein paar Seitenhieben abgesehen, die er den Evangelikalen (gemeint sind wohl vor allem Gemeinschafts- und manche Allianzkreise) versetzt. Das Buch will und kann zum weiteren Gespräch anregen. Es läßt manche Fragen offen, z.B. wie der Verfasser die „fundamentalistische Glaubensbewegung innerhalb der Pfingstbewegung“ (S. 74) beurteilt.

Ein Kuriosum am Rande: Katholiken und Baptisten finden sich in der gemeinsamen Gruppe derer wieder, die Wasser- und Geistestaufe eng mit einander verbinden – die einen allerdings „ganz sakramental“, die anderen „weniger sakramental“ (S. 22).

Wolfgang Müller

Günter Wieske/Heinrich Löwen (Hg.), Sie folgten Jesus nach. Lebensbilder, die Mut machen. PLUS-Verlag GmbH, Bornheim/Bonn 1999

Acht Autoren zeichnen auf knapp 100 Seiten die mutigen und in ihrem grenzenlosen Vertrauen auf Gottes Führung vorbildhaften Spuren in den Lebenswegen von neun taufgesinnten Männern nach. Der Bogen wird in einem Zeitraum von 500 Jahren Kirchengeschichte von den täuferischen Gründervätern Felix Mantz, Balthasar Hubmaier und Menno Simons über den englischen Baptistenprediger John Bunyan zu den Gründern der deutschen Baptistenbewegung, Johann Gerhard Oncken und Julius Köbner hin zu den rede- und schreibgewandten Missionaren und Evangelisten Charles Hadden Spurgeon, Wassilij G. Pawlow und schließlich Billy Graham geschlagen. Das bis hin zum Martyrium standhafte Auftreten dieser Christen wird auch in der gesellschaftlichen und kirchlichen Verflechtung dargestellt.

Der in Untertitel und Einleitung des Buches formulierten Absicht der Autoren, „richtungweisende“ christliche Vorbilder zur „Stärkung“ des Glaubens und „Ermutigung“ der Gemeinde-Zeitgenossen vorzustellen, entspricht der erzählende, je nach Verfasser teilweise erbauliche, bisweilen auch apologetische Stil der Ausführungen. Die in den Kapitelüberschriften stichpunktartigen Angaben zu Lebensdaten und Lebenswegen der geistlichen Väter erleichtern eine schnelle Einordnung und machen gespannt auf die folgenden Ausführungen. Dieses Taschenbuch ist insgesamt recht informativ, eignet sich gut zum Einstieg in die vielschichtige Geschichte des Täuferturns und regt zum Weiterstudium an. Insofern wären weiterführende Literaturhinweise hilfreich.

Ulrike Schuler

Hans-Jürgen Goertz, Konrad Grebel. Kritiker des frommen Scheins 1498–1526. Eine biographische Skizze, Hamburg 1998, 167 S.

Wenn sich einer der führenden Täuferforscher im deutschsprachigen Raum im Jubiläumsjahr 1998 erneut mit dem Lebenswerk Konrad Grebels auseinandersetzt, dann kann man sich darüber freuen und darf gespannt auf den Erkenntnisgewinn sein. Hans-Jürgen Goertz legt mit seiner biographischen Skizze ein für historische Laien gut verständliches Buch vor, das durch seine lebendige Sprache zum Durchlesen ermuntert. Der beschauliche Einband und die Kürze der Darstellung (167 Seiten) verraten eine breite (frei-)kirchliche Leserschaft als den eigentlichen Adressatenkreis.

Dem Verfasser geht es nicht um eine neue wissenschaftliche Annäherung an den Lebensweg Grebels, vielmehr faßt er in dieser Kurzbiographie zahlreiche Ergebnisse früherer Forschungen zusammen. Ziel des Buches scheint zu sein, einer wissenschaftlich nicht vorgebildeten Leseöffentlichkeit ein ganz bestimmtes Lebensbild des Täuferführers Konrad Grebel einzuprägen.

Gerade dieses pädagogische Interesse läßt kritisch danach fragen, welches Bild hier skizziert wird. Das Motto, unter dem die Ausführungen stehen, ist bereits im Vorwort deutlich erkennbar. Dort wird in wenigen Sätzen das Leben Grebels unter dem Motiv des „Scheiterns“ zusammengefaßt. „Das war das kurze Leben eines unangepaßten, eigenwillig-radikalen Menschen. Unvorstellbar, was aus einem solchen Leben werden kann“ (S. 8). Bereits in der Hinführung klingt die radikale Revision der durch die mennonitische Forschung generierten sogenannten „normativen“ Charakterisierung des frühen Täuferniums an, die Grebel seinerzeit als heldenhafte Vorkämpfer einer freikirchlichen Vision betrachtete. Und tatsächlich scheint nach der Lektüre dieser biographischen Skizze die Wirkungsgeschichte Grebels und anderer früher Täufergestalten für die täuferische Freikirchengeschichte rätselhafter als zuvor, wenn nicht gar als eine Ironie der Geschichte.

Wie in der Einleitung dargelegt, sucht Goertz bei Grebel keine biographisch-leitmotivische „Vision“, sondern betont wiederholt das Fragmentarische und Unabgeschlossene dieses Lebens, besonders im Blick auf dessen religiöse Überzeugungen. Der konkrete Lebenslauf des frühen Täufers scheint nach dieser Darstellung und in betontem Gegensatz zur früheren Forschung viel eher rezeptiv und situativ gebunden zu sein, als von konsequent und gradlinig verfolgten theologischen Überzeugungen geprägt. Grebel entscheide sich in den verschiedenen Auseinandersetzungen mit kirchlichen und weltlichen Obrigkeiten situationsabhängig und widersprüchlich. Damit verbindet der Autor eine dezidiert theologische Interpretation, wonach Grebel – je nach Lage der Dinge – mal eine „volkskirchliche“ und dann eine „freikirchliche“ Ekklesiologie favorisiert habe.¹ Wenn man einerseits so vehement den fragmentarischen und insgesamt unabgeschlossenen Charakter des Lebens Konrad Grebels sowie die Inkonsistenz seiner theologischen Konzeption hervorhebt, dann ist man über die Sicherheit des Biographen erstaunt, der hier ekklesiologische Entwürfe wie

¹ Die begriffliche Unterscheidung von „Volkskirche“ und „Freikirche“ im 16. Jahrhundert ist anachronistisch und sollte in einer historischen Darstellung nur mit äußerster Behutsamkeit verwendet werden!

„Volkskirche“ und „Freikirche“ sich ablösen sieht. Der sozialhistorischen Forschung, deren Protagonist Goertz ist, ist es m. E. bisher nicht gelungen, ihre Hypothese eines gravierenden Umbruchs in den ekklesiologischen Vorstellungen der frühen Schweizer Täufer anhand der Quellen plausibel zu machen oder gar nachzuweisen. Dem fragenden Forscher stünde mancher Konjunktiv besser an. Die methodologischen Prämissen dieser Richtung der einstmals „neueren Täuferforschung“ können hier nur angedeutet werden und sind an anderer Stelle ausführlicher zu hinterfragen.²

Zur Darstellungsweise: Das Buch gliedert sich übersichtlich neben einem Vor- und Nachwort, einer Einleitung sowie einer beigelegten Auswahlbibliographie in vier der biographischen Chronologie folgende Kapitel und einem fünften Kapitel, das eine resümierende Deutung präsentiert.

Das elterliche Milieu, vor allem aber das Studentenleben Grebels wird unter der Überschrift „Lob und Leid“ ausführlich geschildert. Dadurch erhält der Leser einen guten Einblick in das soziale Milieu Grebels sowie in die Möglichkeiten einer bürgerlichen Sozialisation in der beginnenden reformatorischen Bewegung Zürichs. Schade allerdings, daß Grebels Ausbildung lediglich unter dem Aspekt des Versagens und des wenig erfolgreichen Verlaufs seiner Studien hervortritt, die er schließlich ohne Abschluß abbrach. Für die frühe Reformations- und Täuferbewegung in Zürich erwiesen sich nämlich gerade Grebels durch das Studium erworbenen vielfältigen Kontakte zu führenden Humanisten als überaus wichtig. Die enge Vernetzung mit den humanistischen Gelehrten über ihre kommunikativen Foren, die sogenannten „Sodalitäten“, sollte in der Erforschung des frühen Täuferturns stärker in den Blick genommen werden.

Die im zweiten Kapitel dargestellten antikerikalischen Agitationen in Zürich lassen ein anschauliches Bild der frühen reformatorischen Bewegung entstehen. Besonders zu begrüßen ist, daß Goertz die Person Zwinglis in nachvollziehbarer Weise einem ganzen Kreis reformerischer Kräfte zuordnet. „Die reformatorische Wende wurde nicht von Zwingli vorweggenommen und von seinen Anhängern nachvollzogen, nein, sie ereignete sich im gemeinsamen Widerspruch gegen den altgläubigen Klerus und in Kommunikation mit Freunden und Anhängern. Sie war ein Gemeinschaftserlebnis.“ (S. 42). Die ausführliche Schilderung des Fortgangs der Zürcher Reformation einschließlich des Zürcher Umlands ist dann stark von den

² Ich habe die Problematik dieses Ansatzes in meiner 1998 als Habilitationsschrift in Heidelberg eingereichten Studie über das frühe Täuferturn in der Schweiz ausführlich dargelegt („Eifriger als Zwingli ...“ Die Frühe Täuferbewegung in der Schweiz. Eine Revision des revisionistischen Täuferbildes).

Thesen der „Gemeindereformation“ Peter Blickles geprägt. Die hohe Bedeutung der reformatorischen Bibelkreise für das frühe Täuferturn wird m. E. von Goertz dabei zu wenig beachtet und darauf reduziert, daß sie zur Solidarisierung von stadt- und landzürcher Reformation beitrugen. Dadurch erscheinen die späteren Täufer nicht als Gruppe, sondern stärker als individualistische „Einzelkämpfer“, deren innerer Zusammenhalt, wie er bei der Deutung des Müntzerbriefes zutage tritt, dem Leser nicht transparent wird. In der ganzen Darstellung wird das kohäsive Element der Radikalen und ihre Organisationsform nicht recht deutlich. Die Solidarität zur landzürcher Bewegung scheint für den Leser das einzige soziale Element des Zusammenhalts zu sein.

Die sozialhistorische Forschung wurde in den vergangenen Jahrzehnten nicht müde, die Bedeutung des „Zehntstreits“ für die reformatorische Bewegung herauszustellen. Eine eingehende Untersuchung zur Zehntproblematik im Blick auf die späteren Täufer steht allerdings noch aus. So läßt sich m. E. eine vermeintlich „führende Rolle“ der Zehntverweigerer Simon Stumpf bzw. Wilhelm Reublin, die Goertz im Blick auf ein Petitionsschreiben von sechs Landgemeinden konstatiert, anhand der Quellen schwerlich belegen. Von besonderem Reiz ist dagegen die Interpretation der sogenannten „zweiten Disputation“, die, wie Goertz zurecht herausstellt, den eigentlichen Bruch Zwinglis mit seinen radikalen Gefolgsleuten markiert. Die Kontroverse führt Goertz nicht auf ein differierendes Schriftverständnis, sondern auf das unterschiedliche politische Erfahrungsmilieu zurück. Die Trennung Grebels und seiner Gefolgsleute von Zwingli war demnach im Grunde keineswegs die Folge theologischer Diskrepanzen, sondern entwickelte sich aus der Solidarität mit der politischen Reformation auf dem Lande. War Grebel in früheren revisionistischen Untersuchungen im Gegensatz zu Reublin, Brötli und Stumpf noch als Vertreter der stadtzürcher Radikalen herausgestellt worden, so erscheint er in der Darstellung des Verfassers – immerhin trotz seiner bildungsbürgerlichen Sozialisation! – als Vorkämpfer der landzürcher Gemeindereformation.

Während Goertz den Einfluß Thomas Müntzers, zu dem von seiner Seite zahlreiche Veröffentlichungen vorliegen, auf die Radikalen besonders hervorhebt, vernachlässigt er m. E. die wesentlich bedeutendere Wirkung der Schriften Karlstadts auf die Lehrentwicklung des frühen Täuferturns. In seiner Interpretation des Müntzerbriefes erhält die wiederholte Betonung, daß es sich hierbei in keiner Weise um eine „freikirchliche“ bzw. separatistische Konzeption handelt, nahezu den Charakter eines Credo. Alle theologischen Topoi, die einen separatistischen Tenor in den ekklesiologi-

schen Ausführungen nahelegen, werden von Goertz konsequent übergangen oder uminterpretiert. Dies gilt vor allem für die Bedeutung der Kirchenzucht.

Im vierten Kapitel wird die Entwicklung bis hin zu ersten Gläubigentaufe kenntnisreich beschrieben und farbig geschildert. Leider bietet Goertz keine einleuchtende Begründung, warum es im Januar 1525 überhaupt zur ersten Gläubigentaufe in Zürich kommt. Noch verwunderlicher ist, daß die Ereignisse in Zollikon, der ersten Täufergemeinde, von ihm fast völlig übergangen werden. Goertz hält lediglich beiläufig, daß die entstehenden Gemeinden sich nicht als alternative separatistische Gemeinden verstanden. Den Beweis für dieses weitreichende Urteil, das der These eines zweiphasigen Täuferturns vor und nach dem Bauernkrieg entspricht, bleibt er hier jedoch schuldig. Sehr breit wird dagegen die Verknüpfung vom Täuferturn mit den Bauernunruhen beschrieben. Dementsprechend profiliert er Grebel als politischen Aufrührer im Grüninger Amt, obwohl die Quellen über sein dortiges Wirken wenig Gesichertes hergeben und m. E. auch keine weiteren Zeugnisse über eine theologische Neuorientierung Grebels in Fragen der Ekklesiologie vorliegen. Goertz sieht Grebel, Mantz, Reublin und Blaurock, „die schon in Zürich erste Vorkehrungen getroffen hatten, sich auf eine abgesonderte, leidensbereite Sonderkirche einzustellen“, in der Gunst der Stunde 1525 im Sinne einer volksskirchlichen“ Reformation streiten. Das ist eine kühne Hypothese, die wahrlich Anlaß zur kontroversen Diskussion bietet.

Im fünften Kapitel schließt sich eine bereits die gesamte Darstellung durchziehende „Deutung“ von Leben und Werk Konrad Grebels an. Für Goertz war er nicht der Gründer des Schweizer Täuferturns, er hat den Täufern keine bleibenden Ideen hinterlassen, war weder ein origineller theologischer Kopf noch Seelsorger. Dafür attestiert ihm Goertz Hartnäckigkeit, leidenschaftlichen Einsatz für die Wahrheit und die Befähigung eines kritischen Agitators. Grebels reformatorische Leitgedanken faßt der Autor in sieben Unterpunkten zusammen. In dieser Zusammenstellung finden sich überraschenderweise nun doch klassische theologische Topoi wie Bekehrung, Heiligung, Priestertum aller Gläubigen, Schriftprinzip, Kirchenzucht, Glaubenspraxis, kirchliche Ordnungen, Trennung von Kirche und Staat, die aber seltsam artifiziell erscheinen, da sie in der vorausgehenden historischen Bestandsaufnahme nicht entwickelt wurden. Das „antiklerikal konzipierte Gedankengebäude“, das dem staunendem Leser nun zum Schluß vor Augen steht, wird jedoch von Goertz selbst wieder durch den Hinweis auf bleibende Widersprüche und den provisorischen Charakter

der Lehrentwicklung im frühen Täuferturn eingeholt. Die biographische Skizze endet mit einer nachdenkenswerten Laudatio auf eine „Theologie des Provisorischen.“

Abgesehen von den Schlußgedanken treten in dieser Kurzbiographie theologische Motive und Glaubensüberzeugungen völlig in den Hintergrund. Der gewichtigsten These des Buches, wonach die unterschiedlichen theologischen Positionen Zwinglis und Grebels sich daraus ergaben, daß der eine „im Rahmen städtischer Ordnung“ dachte bzw. handelte, während der andere für kommunale Selbstbestimmung agierte, greift zu kurz. Diesem Reduktionsmus ist methodologisch und erkenntnistheoretisch zu widersprechen. Im Blick auf die Täuferforschung gilt es religiöse Einsichten, die durch die Beschäftigung mit der Bibel und dem christlichen Glauben gewonnen werden, neben den sozialen Bedingungen eines Menschenlebens als gleichrangige Triebfedern menschlichen Handelns zu würdigen.

Andrea Strübind

Helga Hiller, Ökumene der Frauen. Anfänge und frühe Geschichte der Weltgebetstagsbewegung in den USA, weltweit und in Deutschland. Mit vielen Quellen. Deutsches Weltgebetstagskomitee 1999, 455 S.

Das spannende Buch gliedert sich nach einer Einleitung durch die Autorin, die in Amerika und Europa viele Quellen erschlossen hat, in drei große Abschnitte. Zunächst wird die Vorgeschichte und Geschichte des Weltgebetstags in den USA von 1800 bis 1950 dargestellt. (S. 25-106). Daran schließt sich das Hauptkapitel „Von methodistischen Anfängen bis zur ökumenischen Feier in West und Ost“ an und beschreibt die Geschichte des Weltgebetstags der Frauen in Deutschland von 1927 bis 1960 (S. 106-205). Schließlich folgen 162 Quellentexte, die geschickt ausgewählt sind. Sie werden gewiß die weitere Erforschung anregen und vielleicht helfen, frühe Zeitzeugen zu befragen. Der größere Teil dieser Texte sind Übersetzungen aus Amerika mit nicht wenigen Beziehungen zu den methodistischen Kirchen und baptistischen Bünden, die manchmal nur dem Kenner der amerikanischen Szene als solche erkennbar sind. Neben den Veröffentlichungen aus landeskirchlichen Archiven in Deutschland sind auch Texte aus dem Herrnhuter Archiv und besonders aus verschiedenen Zeitschriften der methodistischen Kirche zusammengetragen. Am Schluß des Buches ist neben einem Quellenverzeichnis vor allem eine Übersicht mit den Daten, Themen, Autorinnen und Herkunftsländer der Weltgebetstagsordnung von 1920 bis zum Jahre 2002 (deutsch und englisch) von Interesse.

Die Autorin, Helga Hiller, ist Pfarrerin der Württembergischen Landeskirche. Nach Studium der evangelischen Theologie und Vikariat in Deutschland hatte sie ein Studienjahr am United Theological Seminary der methodistischen Kirche in Dayton/Ohio. Zehn Jahre war sie ökumenisch in der Frauenarbeit in Stein bei Nürnberg tätig. Seit 1984 ist sie Pfarrerin in Kornwestheim. Dem nationalen und internationalen Weltgebetstagskomitee gehört sie seit vielen Jahren an.

Man kann Helga Hiller und den Frauen zu diesem Buch nur gratulieren. Es ist, soweit ich das übersehen kann, in dieser chronikartigen Publikation zum ersten Mal in Deutschland gelungen, Kirchengeschichte international zu erfassen und auch geschichtlich bedingte konfessionelle Vorgaben zurückzustellen. Sogar in den großen deutschen theologischen Lexika wird immer wieder die Gesamtgeschichte der Kirchen an dem kirchlich-konfessionellen Hauptstrom orientiert, beschrieben als „evangelische Kirche“, und entsprechend die anderen Kirchen, die ja auch evangelische Kirchen sind, als „Sonderkirchen“ dargestellt. Frau Hiller hat sich nicht von diesem traditionellen vorökumenischen Schema einfangen lassen, sondern konsequent die internationalen ökumenischen Linien ausgezogen. Der amerikanische Teil der Weltgebetstagsgeschichte ist nicht nur „die Vorgeschichte“ für das, was dann in Deutschland geschah, sondern sie wird breit angelegt dargeboten. Es ist typisch, daß die Geschichte um 1800 mit einer baptistischen Frau, Mary Webb, die an den Rollstuhl gefesselt war, beginnt. Sie zählte zu den Gründerinnen der ersten Frauengesellschaft zur Unterstützung der Mission (S. 27). Damit beginnen auch die Quellen (1-3, S. 209-211). Die deutsche Geschichte des Weltgebetstags beginnt 1927 bei den methodistischen Frauen in Deutschland und Österreich. Die tapfere und unermüdliche Luise Scholz in Berlin, die zeitweise die Präsidentin des Weltbunds methodistischer Frauen war und die eine zentrale Rolle in den Anfängen der deutschen Weltgebetstagsarbeit zwischen 1927 und 1950 spielt, wird gewürdigt. Das Buch regt an, der Frage weiter nachzugehen, wo und wie die Weltgebetstage in den Freikirchen begangen wurden und woran es gelegen hat, daß die innerdeutschen ökumenischen Beziehungen so lange auf sich Warten ließen. Vielleicht gibt die vorliegende Studie auch unserem VefGT einen Impuls, die recht unterschiedliche Rolle der Frauen in unseren Kirchen und Bünden einmal genauer unter die Lupe zu nehmen.

Weite Teile der Veröffentlichung unterstreichen den in diesem Jahrbuch publizierten Beitrag „Freikirchen und Ökumene“ (S. 151-187).

Ich wünsche der Arbeit von Pfarrerin Hiller in den Freikirchen wie in den Landeskirchen eine starke Beachtung, weil sie erkennbar macht, wie fruchtbar sich lebendige ökumenische Gemeinschaft für die jeweiligen Partnerkirchen auswirken kann und weil sie zugleich daran erinnert, daß wir etwas versäumen, wenn wir uns der größeren Gemeinschaft mit Christen und Christinnen anderer Kirchen verschließen.

Karl Heinz Voigt

Walter Persson, In Freiheit und Einheit. Die Geschichte des Internationalen Bundes Freier evangelischer Gemeinden. Aus dem Englischen übersetzt von Heinz Adolf Ritter, bearbeitet von Gerhard Hörster, Bundes Verlag 1999, 480 S., mit einem Bild-Anhang (Amerikanischer Originaltitel: *Free and United. The Story of the International Federation of Free Evangelical Churches*, 1998.)

Der Autor dieser bemerkenswerten Geschichte stellt die Entwicklungen und Erfahrungen des Internationalen Bundes Freier evangelischer Gemeinden (IBFeG) von Anfang an in einen weiten Horizont. Zunächst zeichnet er seine Beobachtungen über Veränderungen in der Gesellschaft und der Weltchristenheit in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf. Er erinnert an die Kriege- und Nachkriegszeit (1939 und 1945 ff), erwähnt die aufkommende „Entwicklungshilfe“ im Zusammenhang der zunehmenden Globalisierung und führt schließlich die Linie bis zum Fall der Berliner Mauer weiter. Kirchlich weist Persson auf tiefgreifende Umgestaltungen innerhalb der Christenheit hin: In Folge der von dem methodistischen Ökumeniker John Mott stark geförderten Weltmission sei die Christenheit jünger und ärmer geworden, der Ökumenische Rat der Kirchen wurde 1948 in Amsterdam gebildet, die Lausanner Bewegung nahm ihre Tätigkeit auf, das Zweite Vatikanische Konzil veränderte das Bild der römisch-katholischen Kirche. Diese weitreichenden Veränderungen bilden den Rahmen, in den Walter Persson die Bildung und Wirksamkeit des IBFeG stellt. Er erweist sich insofern als ein hervorragender Interpret dieser Geschichte, als er selbst von 1974–1986 Generalsekretär und von 1986–1994 Präsident dieser Vereinigung gewesen ist. Als erfahrener kirchenleitender Theologe beschreibt der Schwede auf dem Hintergrund seiner Zugehörigkeit zum Schwedischen Missionsbund im Umfeld der skandinavischen Staatskirchentradition das Profil Freier evangelischer Gemeinden. In fünffacher Weise interpretiert er „*Frei*“. „*Evangelisch*“ meint auf biblischer Basis. „*Gemeinde und Bund*“, die er unter einer Überschrift zusammenbündelt,

entfaltet er sie als (1) nicht Sekten, (2) als ökumenisch, (3) jedoch nicht grenzenlos, (4) es folgt das Gemeindeverständnis und Hinweise auf (5) Nationale Organisationen und (6) Zusammenarbeit. In einem weiteren Kapitel wird, wie es von einem Bund autonomer Gemeinden zu erwarten ist, die Bedeutung der Ortsgemeinden entfaltet.

Das Leben der heutigen Freien ev. Gemeinden stellt er in den Zusammenhang eines geschichtlich langen Stromes und greift hinter die Reformation zurück, erwähnt eine Anzahl Bewegungen (Pietismus, Erwekungsbewegung) und Kirchen (Waldenser, Hussiten, Quäker, usw.). Ähnlich weit greift der Autor in seinem Kapitel „Die Bibel und die Gemeinden“ aus, der in gleicher Weise das Kapitel „Das Lied der Glaubenden“ folgt, über den deutschen H. H. Grafe und andere europäische Textdichter der Freien evangelischen Gemeinden hinaus bezieht er u.a. auch die Brüder John und Charles Wesley, den großen Engländer Isaac Watts und N. L. v. Zinzendorf mit ein. Die gleiche Beobachtung kann man in dem Kapitel über die Erwekungsbewegungen machen: Europa, Nord-Amerika und Asien wie Afrika. Erst nach der Vorstellung dieses weiten Feldes wird die Entstehung und Festigung des IBFeG ausführlich geschildert. Namen werden genannt, beeinflussende Faktoren erkennbar gemacht, die Rolle der jungen Generation beim Aufbruch zu internationaler Gemeinschaft gewürdigt, Debatten über theologische Unterschiede erwähnt und schließlich eine Zukunftsperspektive gezeichnet. Sie markiert, „Warum es einen Internationalen Bund geben muß“ (S. 195-225) und wagt „Eine Theologie für den Internationalen Bund“ (S. 226-246). Schließlich geht sie auf die „Auslands-Mission“ ein, wieder mit einem historischen Diskurs über den in Deutschland umstrittenen Fredrik Fransson (1852–1908)³. Die Darstellung der gegenwärtigen Situation in den früheren totalitären Staaten gibt einen knappen und aufschlußreichen Einblick in die dortige Arbeit. Diese Darstellung wird im Anhang durch eine Übersicht der 28 Mitgliedsbünde von Belgien bis Vereinigten Staaten von Amerika ergänzt (S. 340-438), der eine Auflistung von Theologischen Seminaren in 11 Ländern folgt (S. 439-462). Außerdem umfaßt der Anhang eine Übersicht über die Strukturen und Leitungskräfte (S. 289-303) und eine „Chronik“, die mit der Bildung der ersten Freien ev. Gemeinde in Bern 1829 beginnt und mit der 15. Vollversammlung des IBFeG 1998 abschließt (S. 304-339).

Es handelt sich hier um ein äußerst informatives Werk. Einerseits ist es eine Art Handbuch über die Verbundenheit der autonomen Gemeinden in-

³ August Jung, Vom Kampf der Väter, Fredrik Frason (!) und seine Missionsmethoden, S. 77-140, Biographische Anmerkungen: Frederik (!) Franson, S. 265.

nerhalb des IBFeG, andererseits erfaßt es Aspekte ihrer Geschichte und Darlegungen über ihre Theologie. Jede dieser Perspektiven hätte eine Würdigung verdient. Da das im Rahmen dieses Beitrags nicht möglich ist, lenke ich die Aufmerksamkeit in diesem ökumenischen Jahrbuch der Freikirchenforschung auf die Frage der zwischenkirchlichen Beziehungen. Zunächst atmet die Anlage dieses Werkes einen weiten ökumenischen Geist, der die Freien evangelischen Gemeinden nur im Kontext der gesamten Geschichte der Christenheit – was immer das ist – sehen will. Nicht der Geist der Abgrenzung hat den Autor erfüllt. Er schenkt dem angstfreien, Gottes in die Wahrheit führenden Geist Vertrauen und findet darin eine erfreuliche Weite. Der Autor beschreibt zwar die Zurückhaltung von Mitgliedern im BFeG gegenüber dem Ökumenischen Rat der Kirchen, aber er billigt nicht alle Vorurteile. Er nimmt z. B. das Argument auf, der Ökumenische Rat könnte sich zu einer „Weltkirche“ entwickeln und bemerkt dazu, daß dies eine Meinung sei, „die in der Verfassung des Weltrates der Kirchen keinerlei Grundlage hat.“ (S. 36). Auch die Befürchtung des Synkretismus nimmt er auf und die Erfahrung, daß einige Mitgliedsbünde im Internationalen Bund noch heute von Kirchen unterdrückt werden, die zum Weltrat der Kirchen gehören. Aber der Gemeindebund in Schweden sei ökumenisch eingestellt und darum auch seit der Gründung 1948 in Amsterdam Mitglied des Ökumenischen Rates in Genf. Der weitsichtige Persson sieht die Ökumene als „Instrument“, um Freiheit zu gewinnen. Im Rückblick bekennt er: „Seit damals hat unsere Mitgliedschaft bedeutet, daß wir als anerkannte Kirche unseren Standpunkt durchhalten konnten, der es möglich machte, unsere Überzeugung von einer evangelikalen und freien Gemeinde innerhalb aller anderen Kirchen im Weltrat der Kirchen zur Sprache zu bringen ... Die Mitgliedschaft im World Council of Churches gab manchmal die Gelegenheit, die Ungerechtigkeiten ins Gespräch zu bringen, unter der z. B. die Freien evangelischen Gemeinden in Griechenland und Bulgarien zu leiden hatten und noch haben ...“ (S. 37) Persson stützt seine These mit einigen konkreten Beispielen ab. Paul E. Larsen, der Präsident des IBFeG hat 1995 ausgesprochen, daß er „seine verschärfte Aufmerksamkeit ...“ darauf richten will, daß die Nähe zu Christus und das Gebet um die Einheit, auch ein „ökumenisches Verlangen“ hat (S. 56). Einer der beiden schwedischen Zweige des IBFeG ist in vielen zwischenkirchlichen Verbindungen engagiert: Dem schwedischen Christenrat (der wohl unserer AcK entspricht), dem Freikirchenrat, der Bibelgesellschaft, dem ökumenischen Frauenrat und anderen Vereinigungen. Als Gründungsmitglied internationaler ökumenischer Körperschaften gehört er dem Nordi-

schen Ökumenischen Rat an, der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), dem Reformierten Weltbund (übersetzt mit Welt-Allianz Reformierter Kirchen) und dem Weltrat der Kirchen mit Sitz in Genf. Es legt sich die Frage nahe, ob die ökumenische Offenheit der Freien evangelischen Gemeinden in Schweden im Zusammenhang steht mit der führenden ökumenischen Persönlichkeit des lutherischen Erzbischofs Nathan Söderblom, der in den frühen Anfängen der Ökumenischen Bewegung den schwedischen Freikirchenrat bewußt anerkannt (und dann in die Vorbereitungen der ersten Konferenz von „Life and Work“ in Stockholm 1925 mit einbezogen hat. Auf diese Weise ist sein Einfluß sogar bis in die Vorgeschichte der Vereinigung evangelischer Freikirchen in Deutschland hinein wirksam geworden. Allerdings spielt für die Nachkriegsökumene in Deutschland auch die herbe, aber zwischenkirchlich integrierende Persönlichkeit von Martin Niemöller eine maßgebliche Rolle, die solche Folgerungen nicht hervorzu- bringen ausreichte. Trotzdem, eine Untersuchung über die Gründe unterschiedliche Positionen wäre für die Freikirchenforschung ein interessantes Projekt. Ganz davon abgesehen, daß Präses Karl Heinz Knöppel innerhalb der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland sehr aktiv die Vorbereitungen für das Jahr mit der Bibel vorangetrieben hat, so daß erkennbar wird: auch in unserem Lande gibt eine gute Basis des Vertrauens.

Noch einmal: Das Buch enthält viele Einsichten und Informationen, die hier nicht angesprochen werden können. Wer sich über Theologie, Geschichte, Struktur und Ausbreitung der Freien evangelischen Gemeinden authentisch informieren will, der kann an diesem Buch, das man durchaus als kommendes Standardwerk bezeichnen kann, nicht vorübergehen. Es bleibt am Schluß zu bemerken, daß die deutsche Ausgabe dem weit über seine „Kirche“ hinaus bekannten früheren Bundsvorsteher der FeG in Deutschland, Wilhelm Gilbert DD, gewidmet ist, dem der gegenwärtige Präses des Bundes in Deutschland, Peter Strauch, in seinem Vorwort gebührende Worte der Anerkennung widmet. Es ist dem Übersetzer Heinz-Adolf Ritter ein Wort der Anerkennung zu sagen, der die Mühe auf sich genommen hat, dieses umfangreiche Werk für die deutschen Leser zugänglich zu machen.

Karl Heinz Voigt

Derek J. Tidball, **Reizwort Evangelikal. Entwicklung einer Frömmigkeitsbewegung**. Deutsche Ausgabe herausgegeben von Dieter Sackmann. Vorwort Walter Klaiber und Einführung des Herausgebers, Christliches Verlagshaus, Stuttgart 1999, 400 S.

Das Buch des baptistischen Autors, übersetzt von einem methodistischen Theologen, erscheint im Christlichen Verlagshaus. Es zielt auf den Leser im evangelikalen wie im nicht-evangelikalen Bereich, weil es auf einer sachlichen Basis Informationen bietet, die für beide Seiten anregend, teilweise herausfordernd sind.

Dieter Sackmann, früherer Dozent für Praktische Theologie am methodistischen Predigerseminar, hat dem Buch eine umfangreiche Einführung beigegeben (S. 11-44), um das Buch eines englischen Autors mit dem kirchlichen Kontext in Deutschland zu verbinden.

Nach weiteren Geleitworten und einer Einführung des Verfassers, der sich selber als ein Theologe mit einer reichen denominationellen Tradition evangelikaler Prägung vorstellt, beginnt er, zunächst die „Geschichtlichen Wurzeln“ der evangelikalen Bewegung auf dem Hintergrund eines heute weltweiten grandiosen Fortschritts bloßzulegen. Er beschreibt darin zugleich, wie sich die evangelikale Bewegung selbst versteht: weltweit, überkonfessionell und in einem guten Sinne pluralistisch („Evangelikale Vielfalt“). Danach streift der Autor kurz, wie evangelikale Frömmigkeit neben anderen Strömungen in Bewegung ist und erwähnt: Katholizismus, Liberalismus und Fundamentalismus. Schließlich wirft er einen Blick auf die Kritiker der evangelikalen Bewegung, unter denen sich auch „evangelikale Abweichler“ befinden. Danach werden die Wurzeln aufgedeckt. Wesley und Whitefield und die Anfänge des Methodismus innerhalb der anglikanischen Kirche werden genannt, dann William Carey, der Gründer der Baptistischen Missionsgesellschaft. Innerhalb der Kirche von England werden Samuel Walker von Truro in Cornwall, wo der Methodismus besondere Erfolge erzielte, William Grimshaw und andere genannt. Der inneranglikanische Einfluß der methodistischen Bewegung schimmert durch. 1795 kam es zur Londoner (anglikanischen) Missionsgesellschaft, die auch früh Basler Missionare aus Deutschland aussandte. 1799 wurde die Religiöse Traktatgesellschaft gegründet, 1804 folgte die Britische und Ausländische Bibelgesellschaft. Weitere Einflüsse im 19. Jahrhundert werden aufgezählt. Schließlich wird auf Charles G. Finney, D. L. Moody, Robert P. Smith hingewiesen. Sie bestimmen die zweite evangelikale Erweckung,

die u. a. in die berühmte Keswick-Bewegung (mit ihren Auswirkungen auf die Blankenburger Allianz-Konferenz) einmündet. Schließlich werden am Anfang des 20. Jahrhunderts Verbindungen hergestellt zu Reuben A. Torrey, zu Gipsy Smith und Evan Roberts. Dabei kann die auch nach Deutschland wirkende Erweckung von Wales 1905 nicht unberücksichtigt bleiben, genauso wie die danach aufbrechende Pfingstbewegung. Neben diesem einflußreichen Strom auf der britischen Insel wird dann die Geschichte der Evangelikalen in den USA kurz, aber auch hier zeitlich weit ausholend beschrieben: Sie beginnt mit den Männern der Ersten Großen Erweckung: Jonathan Edwards und George Whitefield, aber auch Gilbert Tennent, Samuel Davies und David Brainard. Die Linie wird bis zu Billy Graham und Charles Fuller ausgezogen, einschließlich „Jugend für Christus“ und dem Aufstieg der „Neuen Christlichen Rechten“ mit Jerry Falwell und Pat Robertson.

In diesem historischen Teil ist bemerkenswert, wie – was man allein an der genannten Personen und Institutionen erkennen kann, – alles, was wir traditionell als Erweckungsbewegung, Heiligungsbewegung und Evangelisationsbewegung bezeichnen, – auch im evangelikal orientierten „Evangelischen Lexikon für Theologie und Gemeinde“, – findet hier seinen Platz innerhalb der evangelikalen Geschichte seinen Platz. Es entsteht ein Bild der evangelikalen Bewegung, das bestimmt ist von dem Willen zur Integration, der Vielfalt, der Reichtums. Hier wird nicht auf Abgrenzung hin gearbeitet, weder konfessionell (Schrift und ‚konfessionelles‘ Bekenntnis), noch wird der Kampf geführt mit der Ankündigung neuer Bekenntnis-Kirchen/Gemeinden. Wenn man die wesleyanischen Wurzeln der evangelikalen Bewegung ernst nimmt, dann kann man sie nicht als eine Bekenntnis-Bewegung der „reinen Lehre“, die es zu verteidigen gilt, sehen, sondern als eine Bewegung, die sich aus Liebe denen zuwendet, denen Gottes Mission gilt. Aber da führen deutschen Wurzeln neben angelsächsischen, wie die Begegnung deutscher Evangelikaler mit dem Weltevangelikalismus in der Vergangenheit gelegentlich aufregend gezeigt hat, ein anderes Verständnis. Man kann kaum „*evangelical*“ mit „Evangelikal“ gleichsetzen. Wenn es durch dieses Buch gelingt, die deutsche evangelikale Bewegung stärker dem historischen Ursprung anzunähern, dann wird es eine enorme Aufgabe erfüllen können, die vielleicht auch in Deutschland den Raum schaffen hilft, den sie nach den Darstellungen Tidbells in anderen Ländern bereits gefunden hat und immer mehr findet. Sackmanns freundliche Einleitung will helfen, diese Brücke zu finden.

Im zweiten Teil des Buches werden evangelikale Lehrinhalte beschrieben: Evangelikale und die Bibel (S. 139-162), Evangelikale und die Erlösung (S. 163-183), Evangelikale und die Bekehrung (S. 184-209), Evangelikale und die Letzten Dinge (S. 210-233), Evangelikale und die Kirche (S. 234-258), Evangelikale und soziales Handeln (S. 259-281) sowie Evangelikale und Spiritualität (S. 282-305). Die hier entfaltenen Grundanliegen evangelikaler Theologie sind gerade für die Kritiker der Bewegung eine konzentrierte Information, die nicht davor zurückschreckt, auch Schwächen zuzugeben und Defizite zu benennen. Man lese z. B. die Hinweise auf die Rolle der Ekklesiologie und die beiden Abschnitte „Anti-Ökumenismus“ und „Pro-Ökumenismus“ (S. 251 ff). In einem abschließenden Kapitel stellt der Autor seine Erwägungen zu Evangelikalismus heute und morgen vor. Die englische Sicht ist – wie die Sprache des Autors – erfrischend. Bibliographie, Sach-, Namen- und Bibelstellenregister schliessen den Band ab. Besonders erwähnt sei, daß der Übersetzer die Anmerkungen eines jeden Kapitels mit deutschsprachigen „Lesevorschlägen“ beginnt, da die zitierte Literatur naturgemäß überwiegend englisch-amerikanischen Ursprungs ist.

Noch mal: Kritiker und Evangelikale können von diesem Buch profitieren. Vielleicht kann es helfen, Verurteilungen und Anmaßungen zu überdenken und damit dem Evangelium selbst den Weg bereiten, die Herzen und Köpfe derer zu erreichen, für die es die frohe Botschaft schlechthin ist.

Karl Heinz Voigt

George Raymond Beasley-Murray, Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart. R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1998 (Nachdruck der 1. Auflage J. G. Oncken Verlag 1968), 546 S.

Nach 30 Jahren ist dieses Standardwerk des baptistischen Theologen, übersetzt von Prof. Dr. Günter Wagner, z. Zt. in Rüschlikon (Schweiz), neu erschienen. Eine ausführliche Besprechung ist für die nächste Ausgabe der FREIKIRCHENFORSCHUNG vorgesehen.

Bibliographie 1998 zur Geschichte der Freikirchen (mit Nachträgen)

A. Bibliographie

1. Bibliographie 1997 zur Geschichte der Freikirchen (mit Nachträgen).
In: Freikirchenforschung 8 (1998), S. 262-290

B. Übergreifende Darstellungen und Sammelwerke

Selbständige Veröffentlichungen

2. *Büttner, Manfred*: Geographie und Theologie. Zur Geschichte einer engen Beziehung. Frankfurt, Bern ua.: Lange 1998, 161 S.
3. *Kappes, Michael und Michael Faßnacht (Hg.)*: Grundkurs Ökumene. Ökumenische Entwicklung - Brennpunkte - Praxis. Bd 2: Materialien für eine Seminarreihe, Kevelaer: Butzon 1998, 150 S. (Bd 1: Theologische Grundlagen, 1994)

Aufsätze, Artikel

4. *Beintker, Michael*: Christus darstellen. Die kirchliche Identität des Protestantismus in Europa. In: Ev. Kommentare 6 (1998), S. 350f
5. *Bienert, Wolfgang*: Die Kirche der Zukunft - ökumenisch? Zum Verhältnis der ACK und des DÖSTA. In: Ökumenische Rundschau 1 (1998), S. 52.
6. *Fick, Ulrich*: Der Klang des Neuen. Die Vielfarbigkeit der Christenheit hat zugenommen. In: Ev. Kommentare 6 (1998), S. 352-355
7. *Motel, Hans-Beat*: Was erwarten die Freikirchen von der ACK? In: Ökumenische Rundschau 1 (1998), S. 29-34
8. *Plauer, Friedrich Götz*: Die Krise als Chance sehen. Von der Volkskirche zur Minderheitskirche. In: Ev. Kommentare 1998, S. 347-349
9. *Railton, Nicholas M.*: German Free Churches and the Nazi Regime. In: The Journal of Ecclesiastical History 1 (1998), S. 85-139
10. Winzeler, Christoph. „Fremde Religionen in der Schweiz unter Gesichtspunkten der Religionsfreiheit und des Religionsverfassungsrechts“. In: Zeitschr. für Schweizer. Recht N.F. 117 (1998), 237-261.

C. Übergreifende Sachthemen

Selbständige Veröffentlichungen

11. *Beasley-Murray, George*: Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart. Aus dem Englischen von Günter Wagner. Wuppertal: Brockhaus 1998, 546 S. (1. Aufl. Kassel 1968)

Aufsätze

12. *Fleischer, Roland*: Begegnungen von Baptisten und Juden in Südosteuropa. Das Leben des Judenmissionars Moses Richter (1899-1967) - Von Kischineff nach London. In: Freikirchen-Forschung 8 (1998), S. 205-229
13. *Geldbach, Erich*: Der etwas andere Melanchthon. Unzeitgemäße Anmerkungen zum Melanchthon-Jahr, in: ZThG 3, 1998, 102-111.
14. *Geldbach, Erich*: Der Vatikan und die ‚unaussprechliche Tragödie‘ der Shoah, in: MdKI 49, 1998, 51-53.
15. *Geldbach, Erich*: Wandlungen des Taufverständnisses in den Volkskirchen. In: Blickpunkt Gemeinde 1, 1998, 21-27.
Rezeption von Karl Barths Taufverständnis und der Lima-Erklärung zur Taufe in den Volkskirchen
16. *Geldbach, Erich*: Zur Öffentlichkeitsrelevanz der Freikirchen. In: Freikirchen-Forschung 8 (1998), S. 38-51
17. *Heinrichs, Wolfgang*: Das Judenbild im Protestantismus des deutschen Kaiserreichs (1871-1918). Ein Beitrag zur Mentalitätsgeschichte des deutschen Bürgertums in der Krise der Moderne. In: Freikirchen-Forschung 8 (1998), S. 189-204
18. *Marquardt, Manfred*: Freikirchliche Aspekte einer politischen Ethik. In: Freikirchen-Forschung 8 (1998), S. 52-71
Vortrag zum Symposium „Biblische Ethik des Politischen“ des VefGT am 24.9. 1998
19. *Vom Orde, Klaus*: Die erweckliche Predigt im 19. Jahrhundert. In: ZThG 3 (1998), S. 278-293
Darstellung der Predigttradition der Erweckungsbewegung am Beispiel von Ludwig Hofacker, Charles G. Finney und Elias Schrenk.

20. *Padberg, Lutz E. v.:* Der Westfälische Friede von 1648: Ein Sieg für Frieden und Toleranz? In: Freikirchen-Forschung 8 (1998), S. 1-15
21. *Smid, Menno:* Religionsfrieden und Religionsfreiheit - das gab es in Ostfriesland schon 1599. In: Freikirchen-Forschung 8 (1998), S. 22-37
22. *Strübind, Andrea:* 'Nehmt einander an' (Röm 15, 7.13). Predigt anlässlich der ökumenischen Friedensvesper der ACK am 24.10.1997 in Münster. In: Freikirchen-Forschung 8 (1998), S. 16-21
23. *Voigt Karl Heinz:* Vor neunzig Jahren: ökumenische Friedensfahrt nach England - Landeskirchler, Freikirchler und Katholiken in einem Boot. In: Freikirchen-Forschung 8 (1998), S. 230-232
24. *Voigt, Karl Heinz:* 1947 - der erste Weltgebetstag der Frauen nach dem Krieg. In: Freikirchen-Forschung 8 (1998), S. 233-236
25. *Weyel, Hartmut:* 'Pax optima rerum' - Ist der Pazifismus die Konsequenz biblisch-theologischer Friedensethik? In: Freikirchen-Forschung 8 (1998), S. 116-150

D. Einzelne Freikirchen

Evangelisch-Altreformierte Kirche

Selbständige Veröffentlichungen

26. Emsländische Geschichte 6; Redaktion Dr. Christof Haverkamp, Helmut Lensing, Dr. Stefan Remme. Hg. von der „Studiengesellschaft für Emsländische Regionalgeschichte, Meppen 1998, Enthält folgende Porträts von Gerrit Jan Beuker, Jan Bavinck (Pastor, 1826-1909), S. 123-126; Henricus Beuker (Dozent, 1834 - 1900) S. 141-145; Wiard Bronger (Pastor, 1870-1936), S. 164-166; Hendrik de Cock (Pastor, Kirchengründer, 1801-1842), S. 195-196; Egbertus Kolthoff (Pastor, 1870-1954), S. 231-233; Arend Naber (Laienprediger, 1818-1887), S. 259-262; Harm Hindrik Schoemaker (Laienprediger, Kirchengründer, 1800-1881) S. 315-318; Jan Berend Sundag (Pastor, Kirchengründer 1810-1893), S. 334-336

27. *Gerrit Jan Beuker*: Treue Zeugen. Geistesgeschichtliche Lebens-
erzählung. Ursprünglich Louwrens Penning, Schriftsteller in Bun-
de, Weener und den Niederlanden 1854 – 1927, Iets uit mijn leven.
Verlag J. Sollermann, Leer 1998, 120 S.

Der bekannte niederländische Schriftsteller Louwrens Penning beschreibt in seiner Lebensgeschichte die Anfänge der altreformierten Gemeinde Bunde. Sein Vater war hier von 1861 bis 1869 erster Pastor. Das Buch gibt einen Eindruck vom Leben und Denken der ersten Altreformierten und ihrer Umgebung von 1860 bis 1880. - Im Anhang finden sich Kurzbiographien von Pastor Hendrik de Cock (1801-1842), nach dem die Altreformierten wohl auch als die „Kokschen“ bezeichnet werden, von Pastor Frans Michels Penning (1818 – 1869), Pastor Jan Berend Sundag (1810 – 1893) sowie dem Schriftsteller Louwrens Penning (1854 – 1927).

Aufsätze, Artikel

28. *Beuker, Gerrit Jan*: Abspaltung und Toleranz. Zur Entstehung der Ev.-altref. Kirche in Niedersachsen. In: Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte 96 (1998), S. 77 – 87.
29. *Beuker, Gerrit Jan*: Jahrbuch Gereformeerde Kerken 1998. In: Der Grenzbote 108 (1998), S. 86 (mit statistischer Übersicht über die Gemeinden der EAK)
30. *Beuker, Gerrit Jan*: 100 Jahre Görlitz – Laar. In: Der Grenzbote 108 (1998), S. 106
31. *Koch, Karl*: „Herrliches Gebet vor und nach Tisch“. Der katholische Martyrer Karl Leisner als Gast von Pastor Kolthoff in Veldhausen. In: Der Grenzbote 108 (1998), S. 92f
32. *Vennegeerts, Wilhelm*: Treue Zeugen. Eine Lebenserzählung mit Anhang. In: Der Grenzbote 108 (1998), S. 90
33. *Wiggers, Dieter*: 150 Jahre EAK Wilsum. In: Der Grenzbote 108 (1998), S. 74

Evangelische Brüder-Unität

Bibliographien, Archive

34. *Peucker, Paul Martin*: Bibliographische Übersicht der Neuer-scheinungen über die Brüdergemeine. In: Unitas Fratrum Heft 44, Königsfeld 1998, S. 159-172

35. *Peucker, Paul Martin*: Sammlungstätigkeit in Archiven: Das Uni-tätsarchiv in Herrnhut. In: Archive und neue Medien. Der Samm-lungsauftrag der Archive. 5. Bayerisch-Sächsisches Archivars-treffen 20.-22. März 1998 in Regensburg. Vorträge. München: Generaldirektion der Staatlichen Archive Bayerns, 1999. 46-50

Selbständige Veröffentlichungen

36. *Dvorak, V.J. und J.B.Lasek (Hg.)*: Comenius als Theologe. Beiträ-ge zur Internationalen wissenschaftlichen Konferenz „Comenius‘ Erbe und die Erziehung des Menschen für das 21. Jahrhundert“, Prag: Nadace Comenius 1998, 263 S.
37. *Freeman, Arthur J.*: An Ecumenical Theology of the Heart. The Theology of Count Nicholas Ludwig von Zinzendorf. Bethlehem – Winston-Salem: Moravian Church in America, 1998. vi + 346 S.
38. *Jung, Martin H.*: Frauen des Pietismus. Von Johanna Regina Ben-gel bis Erdmuthe Dorothea von Zinzendorf. Zehn Porträts. Güters-loh 1998
Darin Henriette Katharina von Gersdorff, E. D. v. Zinzendorf und Anna Nitschmann
39. *Kunick, Hans-Jürgen*: Die Königsfelder Zinzendorfschulen in der Zeit des Nationalsozialismus. Geschichte der Schulen 1933-1944, 128 S. (zugleich als Unitas Fratrum Heft 43)
40. *Podmore, Colin*: The Moravian Church in England, 1728-1760. Oxford: Clarendon Press 1998, 332 S.
41. *Sorg, Theo*: Leuchtzeichen am Wege. Mit den Losungen leben. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler 1998, 138 S.

Aufsätze, Artikel

42. *Frühauf, Stefan*: Die Früauf im Dienst der Herrnhuter Brüder-gemeine. Von Gotha nach Amerika, Dänemark und Rußland. In: Archiv für Familiengeschichtsforschung. März 1998, S. 48-56
43. *Gärtner, Burkhard und Hans-Beat Motel*: Die Entstehung der Losungen. In: Unitas Fratrum 44 (1998): 133-141
44. *Kohls, Winfred A.*: The Function of Hospitality and Economic Enterprise as Reflected in Herrnhuts Management of its Congre-gation in Russia. In: Transactions of the Moravian Historical So-ciety 30 (1998), S. 75-97 (Betrifft die Gemeinde Sarepta)

45. *Krieger, Martin*: Vom 'Brüdergarten' zu den Nikobaren. Die Herrnhuter Brüder in Südasien. In: Der Indische Ozean in historischer Perspektive. Hg. von Stephan Conermann. Hamburg: E.B. Verlag 1998, S. 209-244
46. *Reichel, Hellmut*: Zinzendorfs Studienzeit in Wittenberg. Eine Vorlesung von Gerhard Reichel. In: *Unitas Fratrum* 44 (1998): 9-94
47. *Schneider-Böklen, Elisabeth*: Henriette Louise von Hayn (1724-1782). Die Herrnhuter Liederdichterin. In: *Unvergessen - Gedenktage* 1999. Hg. von Kurt Rommel. Stuttgart: Quell V. 1998, S. 57-63
48. *Schneider, Hans*: Zur Datierung der Sammlung von Zinzendorfs »Freiwillige Nachlese«. In: *Unitas Fratrum* 44 (1998): 95-106.
49. *Sommer, Elisabeth*: Gambling with God. The Use of the Lot by the Moravian Brethren in the Eighteenth Century. In: *Journal of the History of Ideas* 1998, S. 267-286
50. *Stead, Geoffrey*: Crossing the Atlantic: The Eighteenth-Century Moravian Experience. In: *Transactions of the Moravian Historical Society* 30 (1998), S. 23-36
51. *Weigelt, Horst*: Georg Matthäus Holbig und die Herrnhuter Brüdergemeine. Der mißlungene Versuch einer Integration in die Brüdergemeine in der Wetterau. In: *Pietismus und Neuzeit* 24 (1998), S. 116-129

Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden / Baptisten

Selbständige Veröffentlichungen

52. *Andjelic, Milenko*: Christlicher Glaube als prophetische Religion. Walter Rauschenbusch und Reinhold Niebuhr. Frankfurt ua 1998, 213 S.
W. Rauschenbusch, amerikanischer baptistischer Theologe deutscher Abstammung, als Vorbild für Niebuhrs prophetische Theologie
53. Baptistengemeinde *Augsburg* 1923-1998. Augsburg 1998, 46 S.
54. *Nittnaus, Lothar*: Baptisten - Herkunft und Geschichte in *Basel*. Allschwil 1998, 115 S. (Maschinenschrift)
55. *Woggon, Frank*: 'Kirche im Hof - Gemeinde für Menschen'. 100 Jahre illustrierte Geschichte der Evangelisch-Freikirchlichen Ge-

- meinde in *Berlin-Charlottenburg*. Berlin 1998, 83 S.
56. 1845-1995. 150 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden - Baptisten - in *Bremen* und umzu. Hg. von der Kreuzgemeinde Bremen. Bremen 1998, 186 S.
 57. 50 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde *Celle* 1948-1998. Celle 1998, 50 S.
 58. *Graham, Billy*: So wie ich bin. Die Autobiographie. Giessen 1998, 760 S.
 59. 100 Jahre Baptistengemeinde *Harburg*. Hamburg 1998, 59 S.
 60. *Meyer, Paul*: [Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde] *Herchen* und Gerressen 1868-1998. Windeck-Gerressen 1998, 32 S.
 61. Vom Lokomotivdepot zum Gemeindezentrum. Eine Kirche unter Dampf. *Kelsterbach* 1998, 24 S.
 62. Festschrift 50 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde *Landshut*. Landshut 1998, 28 S.
 63. Festschrift zum 60. Geburtstag von Vorsteher Dr. Wolfgang *Lorenz*. Hg. vom Diakoniewerk Bethel. Berlin 1998.
Eine Sammlung von Predigten und Vorträgen aus den Jahren 1993 bis 1998
 64. Festschrift zur Einweihung der Kreuzkirche. Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde *Mainz*. Mainz 1998, 40 S.
 65. 1948-1998. 50 Jahre Evangelisch - Freikirchliche Gemeinde - Baptisten - *Neubrandenburg*. Neubrandenburg 1998, 35 S.
 66. *Neidhardt, Christoph (Redaktion)*: 75 Jahre Baptisten-Gemeinde Nürnberg 1923-1998. Nürnberg: P.Athmann 1998, 119 S.
 67. *Reinke, Joost* und Jürgen Tischler: Dynamisch leiten. Entwurf eines freikirchlichen Leitungsverständnisses. Bonn 1998, 122 S.
 68. Spur der Liebe. 125 Jahre Christliche Wohnstätten *Schmalkalden*. Schmalkalden 1998, 77 S.
 69. *Schreiber, Tilman*: Die soteriologische Bedeutung der Auferweckung Jesu Christi in gegenwärtiger systematischer Theologie. Diss. Frankfurt, Berlin, Bern ua. 1998, 296 S.
In seiner Dissertation bei Prof. O.H. Pesch erörtert der ev.- freikirchliche Pastor die Heilsbedeutung der Auferstehung von Bultmann bis Pannenberg und am Rande auch den Ansatz des baptistischen Theologen Thorwald Lorenzen.

70. Was hast du, das du nicht empfangen hast. Dr. Eduard *Schütz* zum 70. Geburtstag. Hg. von Harald Becker ua. Berlin 1998, 188 S. (mit Auswahlbibliographie und Kurzbiographie)
Dr. Schütz war 1963-1985 Dozent für Systematische Theologie am Theologischen Seminar des Bundes Ev.-Freikirchlicher Gemeinden, seit 1978 dessen Direktor.
71. *Jelten, Margarete*: Wurzeln und Anfangszeit der Gemeinde *Templin*. Entwurf zu einem historischen Bericht. Bremerhaven 1998, 41 S.
72. *Wendel, Ulrich*: Gemeinde in Kraft. Das Gemeindeverständnis in den Summarien der Apostelgeschichte. Neukirchen 1998, 303 S. Die Hamburger Dissertation eines Pastors im Bund Ev.-Freikirchlicher Gemeinden.
73. *Wieske, Günter*: Gemeindepädagogik in der Praxis. Bornheim 1998, 190 S.

Aufsätze

74. *Bärenfänger, Manfred*: Wege zueinander finden. Ökumenische Anfänge miterlebt. In: Die Gemeinde 7 (1998), S. 30f
75. *Brot, Damian*: 'Wenn Essiggurken Seelen hätten...' In: Sonntag 32 (1998), S. 28-31
Kurzportrait der Baptisten durch den katholischen Autor in einer katholischen Kirchenzeitung.
76. *Dziewas, Ralf und Bernd Wittchow (Bearb.)*: Fertig für die Zukunft? Beiträge zum Umgang mit den Akten der Staatssicherheit in der ehemaligen DDR (Voten von Joachim Gauck, Michael Holz, Christoph Müller, Johannes Rosemann). In: ZThG 3 (1998), S. 206-246
77. *Eisenblätter, Winfried*: Die Juden und die 'Menschenrechte'. In: Was hast du (= Nr. 70), S. 159-165
78. *Fornacon, Frank*: Vor und hinter den Barrikaden. In: Die Gemeinde 4 (1998), S. 4-6
Skizze des politischen Bewußtseins der Baptisten in Deutschland
79. *Fornacon, Frank*: Eingeschränkte Perspektiven - die Juden im Blickfeld der Baptisten. In: Die Gemeinde 17 (12998), S. 4-6
80. *Geldbach, Erich*: Ein Positionspapier zum ‚Petrusdienst‘ aus baptistischer Sicht. In: Theol. Quartalschrift 178, 1998, 141-149.

81. *Geldbach, Erich*: Zur Frage der Autonomie der Ortsgemeinde im Baptismus. In: Harald Becker, Erich Geldbach, Kurt Jägemann, Gerhard Neumann, Erhard Rockel (Hg.), Was hast du – das du nicht empfangen hast. Dr. Eduard Schütz zum siebzigsten Geburtstag, Berlin (WDL-Verlag) 1998, 9-20.
82. *Geldbach, Erich*: Licht- und Schattenseiten des Independentismus. In: Blickpunkt Gemeinde 22/4 (1998), 20-26.
83. *Großmann, Siegfried*: Gebet als persönliches Gespräch mit Gott. In: Una Sancta 4 (1998), S. 294-298
84. *Großmann, Siegfried*: Christliche Identität in der Orientierungskrise der Postmoderne. In: Theologisches Gespräch 1 (1998), S. 2-10
85. *Lotz, Denton*: Der Baptistische Weltbund. In: Una Sancta 1 (1998), S. 14-18
86. *Lütz, Dietmar*: Gesandt in eine nachchristliche Gesellschaft. In: Was hast du (= Nr. 70), S. 105-120
87. *Mallau, Hans-Harald*: 'Gott ist einer!' Zentrale Aussagen des Jahwe-Glaubens. In: ZThG 3 (1998), S. 256-265
88. *Niedballa, Thomas*: Der Baptismus als Familien-System ohne Beziehungen. In: ZThG 3 (1998), S. 30-52
89. *Nißlmüller, Thomas*: 'Der beliebige Mensch'. Postmoderne Strategievirtualität. In: ZThG 3 (1998), S. 294-322
90. Oncken-Archiv des Bundes Ev.-Freikirchlicher Gemeinden. In: Freikirchen-Forschung 8 (1998), S. 240-242
91. *Pohl, Adolf*: Gedächtnis und Vermächtnis. Persönliche Erinnerungen an 25 Jahre AGCK in der DDR. In: Ökumenische Rundschau 1 (1998), S. 80-86
92. *Rösler, Klaus*: 'Die Bibel hat die Schuld daran'. Die gemeinsamen Wurzeln von Diakonie und Baptismus. In: Die Gemeinde 19 (1998), S. 4f
93. *Rosemann, Johannes*: Tradition - theologischer Schrittmacher oder geistlicher Bremser? Was es vom 'Erbe der Väter' zu bewahren gilt. In: ZThG 3 (1998), S. 19-29
94. *Russell, David S.*: Baptists in Central and Eastern Europe in the Post-War Years. Recollections and Reflections. In: The Baptist Quarterly 4 (1997), S. 193-201
95. *Schreiber, Tilman*: Taufe und Mitgliedschaft in der Praxis der

- Freikirchlichen evangelischen Gemeinde Soest. In: Was hast du (Nr. 70), S.36-45
96. *Schütz, Eduard*: Tauferinnerung und Taufaufschub. Wege ökumenischer Verständigung? In: ZThG 3 (1998), S. 72-85
 97. *Schütz, Eduard*: Die Zwei-Reiche-Lehre der Barmer Theologischen Erklärung 1934. In: Freikirchen-Forschung 8 (1998), S. 72-85
 98. *Spangenberg, Volker*: Was glauben wir heute? Thesen. In: ZThG 3 (1998), S. 323-332
 99. *Stanullo, Irmgard*: Meine Erfahrungen mit der Ökumene. In: Ökumenische Rundschau 1 (1998), S. 112-115
 100. *Strübind, Andrea*: Die freikirchliche Forderung nach „Trennung von Staat und Kirche“ angesichts diktatorischer Systeme. In: Freikirchen-Forschung 8 (1998), S. 86-106
 101. *Strübind, Andrea*: Thesenpapier zur Zusammenarbeit von Landeskirchen und Freikirchen. Vorlage im Synodalausschuß für Ökumene und Mission der Ev. Kirche in Berlin-Brandenburg im Oktober 1994. In: ZThG 3 (1998), S. 247-252
 102. *Strübind, Kim*: Etappen der 'Vergegnung'. Christentum und Antisemitismus. Mit Anhang: Zum Verhältnis von Juden und Christen. Eine Handreichung für die Gemeinden des Bundes Ev.-Freikirchlicher Gemeinden. In: ZThG 3 (1998), S. 161-201
 103. *Swarat, Uwe*: Anfragen an die baptistische Aufnahmepraxis aus ökumenischer und seelsorgerlicher Perspektive mit dem Versuch einer Antwort. In: Blickpunkt Gemeinde 1 (1998), S. 5-13
 104. *Swarat, Uwe*: Das Schriftverständnis im Baptismus. In: Theologisches Gespräch 2 (1998), S. 46-57
 105. *Wittchow, Bernd*: Johannes Schneider. Ein baptistischer Exeget und Lehrer. In: ZThG 3 (1998), S. 83-101
 106. *Woggon, Frank*: 'Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch'. Gottesdienst als Seelsorge. In: ZThG 3 (1998), S. 131-160
 107. *Wolf, Christian*: Der Kompromiß als Möglichkeit christlicher Ethik. In: Was hast du (=Nr. 70), S. 90-104

Evangelisch-Methodistische Kirche

Selbständige Veröffentlichungen

108. *Bolleter, Heinrich (Vorwort):* Kirche und Welt am Beginn des dritten Jahrtausends/ Church and World at the Beginning of the third Millenium. Dokumente der dritten internationalen Konsultation der Evangelisch-methodistischen Kirche, Wien/ Österreich 31. März bis 5. April 1998
Enthält folgende Beiträge (ohne die Bibelarbeiten):
Kenneth L. Carder, Is the Church still of God?, S. 62-74; William B. Oden, Response to Bishop Kenneth L. Carder, S. 75-78; Manfred Marquardt, What does Constitute Authority in the Church?, S. 79- 86; Thomas Langford, Church and Authority, S. 87-93; Minding what We Say: Rhetoric in Christian Conference, S. 94-106; James Logan, Speaking the Truth in Love, S. 107-114; Michel Weyer, Welche Einheit streben wir als Evangelisch-methodistische Kirche an?, S. 115-128; Helmut Nausner, What Kind of Unity Are We United Methodists Striving at?, S. 129-138; Robert J. Harman, Some Legitimate Expectations for Institutional Reform and Renewal of Mission, S. 139-152; Patrick Streiff, Struktur - eine Kirche gestaltet durch Gnade, S. 153-165; Ders., Structure - a Church formed by Grace, S. 166-175. Anhang: Berichte von Arbeitsgruppen.
109. *Leßmann, Thomas:* Verantwortete Gnade. Auswertung pastoralen Dienstes in einer kleiner werdenden Kirche. Stuttgart: Christliches Verlagshaus 1998 (emk studien 2), 177 S.
Ein Diskussionbeitrag zur Analyse der Situation in der Ev.-methodistischen Kirche auf Grundlage historischer u. theologischer Erwägungen.
110. *Schuler, Ulrike:* Die Evangelische Gemeinschaft. Missionarische Aufbrüche in gesellschaftlichen Umbrüchen. Stuttgart: Christl. Verlagshaus 1998, (emk studien 1), 490 S.
Die Dissertation untersucht die Evangelische Gemeinschaft (EG) als eine methodistisch geprägte Gemeinschafts- und Evangelisationsbewegung im Zusammenhang mit drei gesellschaftlichen Umbruchphasen: die Gründung der EG um 1800 in Nordamerika, ihre Deutschlandmission ab 1850, sowie - als Forschungsschwerpunkt - die deutsche Nachkriegszeit 1945-1961, u.a. die Frage der Entnazifizierung, das 'Missionarische Aufbauprogramm' mit Wirtschaftsunternehmen des Hilfswerks, Aufbau des Jugendwerks, Identitätsfindung im atheistischen Staat der DDR.
111. *Voigt, Karl Heinz:* Kirche mit Gemeinden aus Glaubenden und

Suchenden. Wer kann Kirchenglied in der Evangelisch-methodistischen Kirche werden? Stuttgart: Christliches Verlagshaus 1998, (EmK-Forum 11), 76 S.

Rückerinnerungen an das methodistische Modell von Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden und Suchenden mit der Fragestellung methodistischer Identität.

Aufsätze, Artikel

112. *Barthel, Jörg*: Die Last des Amtes oder: Von rechter und falscher Klage, Predigt (Numeri 11, 4-34). In: Theologie für die Praxis, 24. Jg. (1998), Nr. 1, S. 64-73.
113. *Bolleter, Heinrich*: Zur Situation des Sprengels von Mittel- und Südeuropa der EmK. In: Una Sancta 1997, S. 125-130
114. *Ebner, Jochen*: Rezension zu Karl Heinz Voigt, Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche und Landeskirchlicher Gemeinschaft. In: Theologische Beiträge, Febr. 1998, S. 51f.
115. *Eschmann, Holger*: Dem Teufel ins Gesicht lachen. Logotherapeutische Krisenintervention und Ratschläge Martin Luthers gegen die Anfechtung im Vergleich. In: Pastoraltheologie Jg. 87 (1998), S. 35-46.
116. *Eschmann, Holger*: Burnout! Die Gefahr der inneren und äußeren Emigration aus dem Dienst. In: Theologie für die Praxis Jg. 24 (1998), S. 132-141.
117. *Held, Martin (u.a.)*: Mitglieder und Mitwirkende in den Leitungsgremien des Ökumenischen Rates der Kirchen und in seinen Vorläuferbewegungen. Aus den evangelischen Landeskirchen und der zusammenwachsenden Evangelischen Kirche in Deutschland sowie aus deutschen Freikirchen. In: Ökumene lohnt sich. Dankesgabe an den ÖRK zum 50-jährigen Bestehen, Frankfurt/M. Lembeck-Verlag, 1998, 363-408.
Darin sind auch freikirchliche Teilnehmer aus Deutschland erfaßt.
118. *Hoffmann-Dietrich, Thomas*: Kirchenfinanzen in der ehemaligen DDR. Zur Problematik des finanziellen Überlebens kirchlicher Organisationen in einer säkularisierten Umwelt. Volkskirche und Freikirche im Vergleich am Beispiel der evangelisch-methodistischen Kirche in Jena. In: Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, 19. Jg.

- (1998), Heft 2, S. 13-20
119. *Hole, Joe*: Der Weltrat methodistischer Kirchen. In: *Una Sancta* 1 (1998), S. 10-13
 120. *Klaiber, Walter*: John Wesley und das orthodoxe Verständnis vom Heil. In: *Orthodoxie in Begegnung und Dialog*. Festschrift für Metropolit Augoustinos, Theophano-Verlag 1998, S. 313-327.
 121. *Klaiber, Walter*: Die Einheit der Kirche und der Wille Gottes. Evangelisch-methodistisches Positionspapier zum Gespräch über den Primat des Papstes. In: *Theol. Quartalschrift* 2/1998, S. 131-140.
 122. *Klaiber, Walter*: Die "alte" und die "neue" *Gute Nachricht*. Ein Vergleich anhand des Römer- und Galaterbriefes. In: *Die neue Gute Nachricht Bibel*, Stuttgart 1998, 48-61.
 123. *Klaiber, Walter*: Gottes bedingungsloses Ja. Predigthilfe zu Röm 3,21-28 (29-31), Reformationsfest 1998. In: *Zuversicht und Stärke*, Reihe II/6, 1998, 52-60.
 124. *Klaiber, Walter*: Methodisten, Methodismus. In: *LThK*³, Bd. VII, Sp. 203f.
 125. *Klaiber, Walter*: Missionarische Ökumene - ökumenische Mission. In: *Ökumenische Rundschau* Jg. 47 (1998), S. 291-306.
 126. *Klaiber, Walter*: Grußwort für die Vereinigung Ev. Freikirchen anlässlich der Jubiläumsveranstaltung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen zu ihrem 50-jährigen Bestehen und Dienst am 10./11.3.1998 in Hofgeismar. In: *epd-Dokumentation* Nr. 24/1998 vom 8. Juni 1998, Ökumene - unverzichtbarer Faktor der Zukunftsgesellschaft, S. 16f
 127. *Klaiber, Walter*: Uneins in der Rechtfertigungslehre. In: *podium* 8/1998 (August), S. 1f. Auch in: *epd-Dokumentation: Rechtfertigung* 12, Nr. 37/1998, S.33.
 128. *Lange, Martin*: Ökumene in der DDR - Einige Erfahrungen. In: *Weg und Gestalt. Der Ökumenische Rat Berlin-Brandenburg. Beiträge zum Gespräch über die Ökumene*, herausgegeben vom Ökumenisch-Missionarischen Institut des Ökumenischen Rates Berlin-Brandenburg aus Anlaß des 50jährigen Bestehens des Weltkirchenrates in Genf. Red.: Constanze Kraft, Berlin: WDL-Verlag, 1998, 47-52.

129. *Marquardt, Manfred*: Revolution II, theologisch-ethisch. In: TRE, Bd. 29 (1998), S. 126-131.
130. *Marquardt, Manfred*: Christian Conversion: Connecting Our Lives With God. In: R. L. Maddox (Hg.), Rethinking Wesley's Theology for Contemporary Methodism, Nashville/USA, 1998, S. 99-111.
131. *Marquardt, Manfred*: Bekehrung/Konversion: V. Systematisch, 1. Religionsphilosophisch und V. Systematisch, 2. dogmatisch. In: RGG⁴, Bd. 1, 1998, Sp. 1235f.
132. *Marquardt, Manfred*: Biblizismus. In: RGG⁴, Bd. 1, 1998, Sp. 1553f.
133. *Nanko, Ulrich*: Rezension zu Karl Heinz Voigt, Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche und Landeskirchlicher Gemeinschaft. In: BWKG 97. Jg (1997), S. 274-276.
134. *Nausner, Helmut*: Die Bischöfliche Methodistenkirche in Österreich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und ihre Haltung zum Nationalsozialismus. In: Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, 19. Jg. (1998), Heft 1, S. 28-43.
135. *Nausner, Helmut*: Versöhnte Verschiedenheit. In: Theologisch-praktische Quartalsschrift, Linz. 131. Jg. (1983), S. 307-317.
136. *Nausner, Helmut*: Apostolische Tradition. In: Ökumenisches Forum. Grazer Hefte für konkrete Ökumene Nr. 16, 1993, S. 235-247.
137. *Nausner, Helmut*: Das Verständnis von Einheit in der methodistischen Tradition. In: Ökumenisches Forum. Grazer Jahrbuch für konkrete Ökumene, Nr. 18, 1995, S. 245-251.
138. *Nausner, Helmut*: Spiritualität in der Tradition der Evangelisch-methodistischen Kirche. In: Ökumenisches Forum. Grazer Jahrbuch für konkrete Ökumene, Nr. 19. 1996, S. 79-84.
139. *Nausner, Helmut*: John Wesley - ein Reformator? Christliche Vollkommenheit als Lebensthema. In: Rudolf Zinnhobler (Hg.), Was bedeutet uns die Reformation, Linzer Philosophisch-theologische Reihe, Bd. 2, S. 99-127
140. *Nausner, Helmut*: Der offene Weg mit Gott. Heiligung. Stuttgart: Christliches Verlagshaus 1998, (EmK-Forum 13), 53 S.
Heiligung in der Tradition John Wesleys als Aufgabe für heute.
141. *Orde, Klaus vom*: Rezension zu: Karl Heinz Voigt, Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche und Landes-

- kirchlicher Gemeinschaft. In: *European Journal of Theology* VII/1998, 159-162.
142. *Ordnung, Carl*: Meine Mitarbeit in der CFK (Prager Christlichen Friedenskonferenz). Beitrag zu einer Podiumsdiskussion in Prag. In: *Freikirchenforschung* 1997, S. 168-173.
 143. *Schieck, Lothar*: Texttreue?! - Ein paar unzeitgemäße Bemerkungen. In: *Theologie für die Praxis*, 24. (1998), Nr. 1, S. 15-50.
 144. *Schuler, Ulrike*: Podiumsdiskussion zum Thema 'Christliche Friedenskonferenz'. Einführung zum Thema. In: *Freikirchen-Forschung* 1997, 154-167.
 145. *Sticher, Hermann*: Rezension zu Ulrike Schuler, Die Evangelische Gemeinschaft. Missionarische Aufbrüche in gesellschaftlichen Umbrüchen. In: *Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche*, 19. Jg. (1998), Heft 2, S. 21f; auch in: *podium*, Sept. 1998, S. 11.
 146. *Stolze, Jürgen*: Kohelet und die Frauen. In: *Theologie für die Praxis*, 24. Jg. (1998), Nr. 1, S. 51-73.
 147. *Streiff, Patrick*: Struktur - eine Kirche gestaltet durch Gnade. In: *Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche*, Jg. 19 (1998), H. 2, S. 3-12.
 148. *Voigt, Christof*: Die Sprache. Die Wahrheit. Der Verlust der Erzählungen. In: *Theologie für die Praxis*, 24 (1998), Nr. 1, S. 3-14
 149. *Voigt, Karl Heinz*: Ein früher Baustein zum Ökumenischen Rat Berlin. Der Gottesdienst zum Weltgebetstag der Frauen 1947. In: *Weg und Gestalt. Der Ökumenische Rat Berlin-Brandenburg, Beiträge zum Gespräch über die Ökumene*, hg. vom Ökumenisch-Missionarischen Institut des Ökumenischen Rates Berlin-Brandenburg aus Anlaß des 50jährigen Bestehens des Weltkirchenrates in Genf, Red.: Constanze Kraft, Berlin: WDL-Verlag 1998, 79-84. Der Beitrag zeigt, daß die ökumenische Geschichte des Weltgebetstags entgegen den Feiern von 1999 (50 Jahre) bereits 1947 beginnt.
 150. *Voigt, Karl Heinz*: Evangelisch-methodistische Kirche (EmK). In: Michael Klöcker/Udo Tworuschka (Hg.), *Handbuch der Religionen. Religionen und Glaubensgemeinschaften in Deutschland*. Landsberg am Lech: Günter Olzog V. 1998, II - 2.2.2.5, S. 27-31.
 151. *Voigt, Karl Heinz*: Wendezeit: Ein neues Zeitalter zwischenkirchlicher Beziehungen - 10. März 1948: Gründung der ACK. In: *epd*

- für die kirchliche Presse v. 18. Febr. 1998, 16f. - Nachdrucke in: Hannoversche/Niedersächsische Kirchenzeitung vom 1.3.1998; Bremer Kirchenzeitung 6/98 vom 15.3.1998; Evangelischer Bund. Beiträge zur ev. Orientierung, Nr. 1/1998, S. 3.
152. *Voigt, Karl Heinz*: Klein, aber fein. 21. März: "Kirche des Nazareners", 40 Jahre in Deutschland. In: epd für die kirchliche Presse Nr. 10. vom 4. März 1998.
 153. *Voigt, Karl Heinz*: Ökumenischer Fortschritt zwischen Kirchenpolitik und 'reiner Lehre'. Was hat uns die EmK-EKD-Ökumene gebracht? Zehn Jahre Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft - Erinnerungen und Einsichten. In: Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte der EmK, 19. Jg. (1999), Heft, S. 3-27; auch in: Freikirchenforschung 1997, S. 115-136.
 154. *Voigt, Karl Heinz*: Ökumene in der Diakonie. 150 Jahre Anlauf. In: 40 Jahre Diakonische Arbeitsgemeinschaft evangelischer Kirchen. Vertretung der "Freikirchen" im Diakonischen Werk der EKD, 1957-1997, herausgegeben von der Diakonischen Arbeitsgemeinschaft, Stuttgart 1998, S.56-63; auch in: Freikirchen-Forschung 1999, S. 145-153 (dort mit Anmerkungen).
 155. *Voigt, Karl Heinz*: "...mithelfen beim Aufbau des Reiches Gottes". Vortrag beim Festakt im Diakonischen Werk der EKD, Stuttgart, anlässlich des Jubiläums '40 Jahre Diakonische Arbeitsgemeinschaft evangelischer Kirchen' am 24. 10. 1997. In: Freikirchen-Forschung 1997, S. 137-144.
 156. *Voigt, Karl Heinz*: Landeskirchler, Freikirchler und Katholiken in einem Boot. 26. Mai vor fünfzig Jahren: Ökumenische Friedensfahrt nach England. In: epd für die kirchliche Presse, Nr. 20 vom 13. Mai 1998, S. 13f
 157. *Voigt, Karl Heinz*: Walenski, Erich. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 13 (1998), S. 212f.
 158. *Voigt, Karl Heinz*: Walz, Johannes. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 13 (1998), S.308-311.
 159. *Voigt, Karl Heinz*: Warren, William F. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 13 (1998), S.375-379.
 160. *Voigt, Karl Heinz*: Weiss, Ludwig D. Carl. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 13 (1998), S. 676-682.
 161. *Voigt, Karl Heinz*: Weling, Anna Thekla. In: Biographisch-Biblio-

- graphisches Kirchenlexikon. Bd. 13 (1998), S. 710-715.
Gründerin des Allianzhauses in Blankenburg/Thüringen.
162. *Voigt, Karl Heinz*: Wesley, Charles. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 13 (1998), S. 895-914.
163. *Voigt, Karl Heinz*: Wesley, John. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 13 (1998), S.914-976.
Erstmals mit einer sehr umfassenden Bibliographie deutschsprachiger Literatur.
164. *Voigt, Karl Heinz*: Whitefield, George. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 13 (1998), S. 1011-1020.
165. *Voigt, Karl Heinz*: Wobith, Richard. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 13 (1998), S.1462-1464.
166. *Voigt, Karl Heinz*: Weitbrecht, Johann J. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 13 (1998), S.695-697.
167. *Voigt, Karl Heinz*: Wimmer, August Gottlieb. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 13 (1998), S.1349-1355.
168. *Voigt, Karl Heinz*: Wollpert, Johann Georg. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 14 (1998), S. 50-54.
169. *Voigt, Karl Heinz*: Woodruff, Albert. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 14 (1998), S. 66-70.
Wichtig für Sonntagsschule/Kindergottesdienst.
170. *Voigt, Karl Heinz*: Wrangel, Carl Magnus. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 14 (1998), S. 81-88.
Lutherischer Propst unter den eingewanderten Schweden in Amerika mit Kontakten zu John Wesley.
171. *Voigt, Karl Heinz*: Wright, Joseph Albert. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 14 (1998), S. 98-102.
US-Konsul in Berlin, der als Methodist seine Kirche in schwierigen Situationen unterstützte.
172. *Voigt, Karl Heinz*: Wunderlich, Ehrhardt Friedrich. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 14 (1998), S. 174-177.
173. *Voigt, Karl Heinz*: Wunderlich, Friedrich. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 14 (1998), S. 177-189.
174. *Voigt, Karl Heinz*: Zauleck, Paul. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 14 (1998), S. 359-364.
Wichtig für den Schritt von der freikirchlichen Sonntagsschule zum landeskirchlichen Kindergottesdienst.

175. *Voigt, Karl Heinz*: Ziemann, Heinrich Peter. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 14 (1998), S.471-475.
176. *Voigt, Karl Heinz*: Achard, Charles August Clément. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 14 (1998), S. 678-680.
177. *Voigt, Karl Heinz*: Ahrens, Wilhelm Heinrich. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 14 (1998), S. 689-691.
178. *Voigt, Karl Heinz*: Andel, Adrian van. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 14 (1998), 707-712.
179. *Voigt, Karl Heinz*: Bader, Carl. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 14 (1998), S. 734-738.
180. *Voigt, Karl Heinz*: Berger, Johannes. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 14 (1998), S. 751-755.
181. *Voigt, Karl Heinz*: Bruns, Ahlerd Gerhard. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 14 (1998), S. 838-842.
182. *Voigt, Karl Heinz*: Theodor Christlieb, die methodistischen Kirchen und die Gemeinschaftsbewegung. Ist die Bezeichnung 'Neupietismus' für die 'Gnadauer' haltbar? In: Monatshefte für Ev. Kirchengesch. des Rheinlands 45./46 (1996/1997), S. 283-319.
183. *Voigt, Karl Heinz*: J. G. Pfeleiderers Amerika-Reise 1880 und seine ökumenischen Erfahrungen. Beobachtungen im Vorfeld der Gemeinschaftsbewegung. In: BWKG 97. Jg. (1997), S. 98-128.
184. *Voigt, Karl Heinz*: Die Care-Pakete und unsere Antwort. 50 Jahre 'Bruderpfennig'. In: unterwegs Nr. 36/1998, S. 15.
185. *Voigt, Karl Heinz*: John Wesleys Hilfswerk für Küstrin. In: unterwegs 40/1998, S.4.
186. *Voigt, Karl Heinz*: Mitglieder und Mitwirkende in den Leitungsgremien des ÖRK und seinen Vorläuferbewegungen. 2. Aus den methodistischen Kirchen. In: Hans Vorster (Hg.), Ökumene lohnt sich. Dankesgabe an den ÖRK zum 50-jährigen Bestehen. Frankfurt/M.: Lembeck Verlag. S. 409-412.
187. *Weyer, Michel*: Die Entstehung eines deutschen Methodismusbildes im achtzehnten Jahrhundert. In: Theologie für die Praxis, 24. Jg. (1998), Nr. 1, S. 64-102.

Freie evangelische Gemeinden

Selbständige Veröffentlichungen

188. *Ritter, Heinrich-Adolf*: Leben heißt lernen. Notizen aus dem Bund Freier evangelischer Gemeinden. Witten: Bundes-V. 1998

Aufsätze, Artikel

189. *Betz, Ulrich*: Gepredigte und gelebte Liebe Gottes. Das Hamburger Werk von seinen Anfängen bis zum Tod Friedrich Heitmüllers (Zur Geschichte der Freien ev. Gemeinden in Deutschland, Folge 5). In: Christsein Heute 106, Nr. 15, S. 466-469
190. *Heinrichs, Wolfgang*: Der Entmenslichung verfallen. Die Reichspogromnacht vor 60 Jahren. In: Christsein Heute 105, Nr. 23, S. 716f.
191. *Heinrichs, Wolfgang*: Vorabend einer neuen Reformation. Die Gründung Freier evangelischer Gemeinden als Antwort auf die Herausforderungen einer Gesellschaft im Wandel (Zur Geschichte der Freien ev. Gemeinden in Deutschland, Folge 1). In: Christsein Heute 106, Nr. 8, S. 234-236
192. *Heinrichs, Wolfgang*: Gemeinde der Glaubenden. Hermann Heinrich Grafe und die Gründung einer ersten Freien evangelischen Gemeinde (Zur Geschichte der Freien ev. Gemeinden in Deutschland, Folge 2). In: Christsein Heute 106, Nr. 10, S. 300-303
193. *Schröder, Michael*: 'Einander dienen, rathen, hülfreich Hand bieten'. Die Bundesgründung [der Freien evangelischen Gemeinden] 1874: Herausforderung für uns heute? (Zur Geschichte der Freien ev. Gemeinden in Deutschland, Folge 3). In: Christsein Heute 106, Nr. 8, S. 232-233
194. *Schröder, Michael*: Quo vadis? Die Auseinandersetzung zwischen der Wuppertaler und der Wittener Richtung am Ende des 19. Jahrhunderts (Zur Geschichte der Freien ev. Gemeinden in Deutschland, Folge 4). In: Christsein Heute 106, Nr. 13, S. 366-367
195. *Weyel, Hartmut*: Typisch Freie evangelische Gemeinde. Der Versuch, Gemeinde gemäß der Bibel und zeitgemäß zu sein. In: Christsein Heute 106, Nr. 8, S. 228-231

Mennoniten siehe auch Täuferturn

Selbständige Veröffentlichungen

196. *Brednich, Rolf Wilhelm:* Die Hutterer - Eine Alternative Kultur in der modernen Welt. Freiburg: Herder, 1998, 157 S.
197. *Dyck, Arnold:* Hochfeld. Ein Steppendorf im Bürgerkrieg - Ukraine 1918/19. Uchte: Sonnentau Verlag, 1998, 128 S.
198. *Epp, Ingrid, und Dyck, Harvey L.:* The Peter Braun Russian Mennonite Archive, 1803-1920. Toronto: University of Toronto Press, 1996, 215 S.
199. *Epp, George K.:* Geschichte der Mennoniten in Rußland. Bd. I. Deutsche Täufer in Rußland. Die Glaubensgemeinschaft der Mennoniten und die Gütergemeinschaft der Hutterischen Brüder. Lage: Logos Verlag, 1997, 247 S.
200. *Epp, George K.:* Geschichte der Mennoniten in Rußland. Bd. II. Die Gemeinschaft zwischen Fortschritt und Krise. Lage: Logos Verlag, 1998, 271 S.
201. *Ester, Peter:* De stillen op het land: Kleine sociologie van de Amish in Amerika. Kok Agora, Syntax Publishers, 1997, 160 S.
202. *Good, Merle und Pellman Good, Phyllis (Hg):* What Mennonites are thinking 1998. Intercourse, Good Books, 1998, 306 S.
203. *Heidebrecht, Hermann:* Fürchte dich nicht, du kleine Herde: Mennoniten in Russland und Sowjetunion. Bielefeld, Christlicher Missions-Verlag, 1999, 144 S.
204. *Hildebrandt, Julia; Klassen, Heinrich; Wölk, Gerhard:* Aber wo sollen wir hin? Briefe von Rußlandmennoniten aus den Jahren ihrer Gefangenschaft, Verbannung und Lagerhaft in der Sowjetunion. Frankenthal: Hirtenstimme, 1998, 307 S.
205. *Keim, Albert N.:* Harold S. Bender (1897-1962). Scottdale, Herald Press, 1998, 592 S.
206. *Klassen, Peter P.:* „Und ob ich schon wanderte ...“ Geschichten zur Geschichte der Wanderung und Flucht der Mennoniten von Preußen über Rußland nach Amerika. Bolanden: Mennonitischer Geschichtsverein 1997, 319 S.
207. *Klassen, Peter P.:* Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien. Bd. 2, Siedlungen, Gruppen und Gemeinden in der Zerstreuung. Bolanden: Mennonitischer Geschichtsverein, 1998, 458 S.

208. *Kniss, Fred*: Disquiet in the Land. Cultural Conflict in American Mennonite Communities. New Brunswick: Rutgers University Press 1997, 257 S.
209. *Kraybill, Donald B. und Nolt, Steven N.*: Amish Enterprise. From Plows to Profits. Baltimore: Johns Hopkins University Press 1995, 300 S.
210. *Moelleken, Wolfgang W. und Moelleken, Melita A.*: Aus dem Leben niederdeutscher Mennoniten. Marburg: N. G. Elwert 1996, 324 S.
211. *Perterer, Andrea D.*: Der Kulturraum der Hutterer in Nordamerika: Wandel der Lebensformen einer Religionsgruppe im Spannungsfeld zwischen Tradition und Modernisierung. Augsburg: Wißner Verlag 1998, 341 S.
212. *Redekop, Calvin, Ainlay, Stephen C. und Siemens, Robert*: Mennonite Entrepreneurs. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1995, 291 S.
213. *Reimer, Johannes*: Bis an die Enden Sibiriens. Aus dem Leben und Wirken des Ostjaken Missionars Johann Peters. Lage: Logos Verlag 1998, 155 S.
214. *Schäfer, Gudrun (Hg)*: Die Speisung der Hunderttausend. Die Hilfe der Mennoniten nach dem Zweiten Weltkrieg. Landau: Knecht Verlag 1997, 204 S.
215. *Scott, Stephen*: An Introduction to Old Order and Conservative Mennonite Groups. Intercourse: Good Books 1996, 252 S.
216. *Ströhmman, Gerd*: Erziehungsrituale der Hutterischen Täufergemeinschaft: Gemeindepädagogik im Kontext verschiedener Zeiten und Kulturen. Münster: Lit Verlag 1998, 409 S.
217. *Swander, Mary*: Out of This World. A Woman's Life among the Amish. New York: Viking Press 1995, 276 S.
218. *Toews, Paul (Hg)*: Mennonite Idealism and Higher Education. Fresno: Center for Mennonite Brethren Studies 1995, 164 S.
219. *Warkentin, Jakob (Hg)*: 50 Jahre Kolonie Neuland Chaco – Paraguay (1947–1997). Asunción: Artes Gráficas Zamphirópolis 1997, 225 S.
220. *Weber, Jürgen*: Die Altamischen in Kanada. Geschichte und sakralisierte Identität einer weltabgewandten religiösen Gemeinschaft. Hamburg: Verlag Dr. Kovac 1996

221. *Zimmermann Ummble, Diane*: Holding the Line. The Telephone in Old Order Mennonite and Amish Life. Baltimore: Johns Hopkins University Press 1996, 192 S.

Aufsätze, Artikel

222. *Ainlay, Stephen und Kniss, Fred*: Mennonites and Conflict. Re-Examining Mennonite History and Contemporary Life. In: Mennonite Quarterly Review 72 (1998) S. 121-140
223. *Beck, Ervin*: Plain and Fancy. A Review of Research in Mennonite Folk Arts. In: Mennonite Quarterly Review 71 (1997), S. 69-91
224. *Biesecker-Mast, Gerald J.*: Mennonite Public Discourse and the Conflicts over Homosexuality. In: Mennonite Quarterly Review 72 (1998), S. 275-300
225. *Bush, Perry*: The Flexibility of the Center. Mennonite Church Conflict in the 1960s. In: Mennonite Quarterly Review 72 (1998), S. 189 – 206
226. *Driedger, Eckbert*: Wie der Neubau der Mennonitischen Forschungsstelle entstand. In: MGBI 55 (1998), S. 148 -151
227. *Enns, Fernanda*: Mennoniten als Teil der einen weltweiten Kirche. In: Mennonitisches Jahrbuch 1998, S. 97-100
228. *Frieß-Reimann, Hildegard*: Mennonitische Agrarreformer in Rheinhessen. In: MGBI 55 (1998), S. 33-46
229. *Funk, Harold*: Today's Church Buildings in the Anabaptist-Mennonite Tradition. In: Mennonite Quarterly Review 73 (1999), S. 355-365
230. *Graybill, Beth*: Mennonite Women and Their Bishops in the Founding of the Eastern Pennsylvania Mennonite Church. In: Mennonite Quarterly Review 72 (1998), S. 251-274
231. *Janzen, John*: Anabaptist-Mennonite Spaces and Places of Worship. In: Mennonite Quarterly Review 73 (1999), S. 151-166
232. *Junke, James C.*: Shaping Religious Community Through Martyr Memories. In: Mennonite Quarterly Review 73 (1999), S. 546-556
233. *Klassen, Peter J.*: Barriers to Emigratin from Prussia. In: Mennonite Quarterly Review 72 (1998), S. 84 - 95
234. *Kopp, Karl*: Mennonitische Vielfalt. In: Mennonitisches Jahrbuch 1998, S. 45-56
235. *Leaman, David E.*: Politicized Service and Teamwork Ten-sions:

- Mennonite Central Committee in Vietnam. In: Mennonite Quarterly Review 71 (1997), S. 544-570
236. *Loewen, Royden*: Mennonite „Repertoires of Contention“. Church Life in Steinbach, Manitoba and Quellenkonlonie, Chihuahua, 1945 – 1975. In: Mennonite Quarterly Review 72 (1998), S. 301-320
237. *Neufeld Harder, Lydia*: Postmodern Suspicion and Imagi-nation. Therapy for Mennonite Hermeneutic Communities. In: Mennnoite Quarterly Review 71 (1997) S. 267-284
238. *Nolt, Steve*: Problems of Collectivity and Modernity. Mid-century Mennonite Conflict Involving Life Insurance and Biblical Hermeneutics. In: Mennonite Quarterly Review 72 (1998), S. 207-224
239. *Regehr, T.D.*: Historians and the Canadian Mennonite Experience. In: Mennonite Quarterly Review 73 (1999) S. 443-469
240. *Regehr, T.D.*: Spirituality in Recent Mennonite Writing. In: Mennonite Quarterly Review 71 (1997), S. 594-602
241. *Ruth, John*: „Only a House ... Yet it Become“. Some Mennonite Traditions of Worship Space. In: Mennonite Quarterly Review 73 (1999), S. 235-256
242. *Schlabach, Theron F.*: Discipleship, Generational Change and the Practice of Mennnonite History. In: Mennonite Quarterly Review 73 (1999), S. 427-442
243. *Schmidt, Corinna*: Wie nehme ich die Ökumene wahr? In Ökumenische Rundschau 1/1998, S. 116
244. *Schritt, Sebastian*: Heinrich Johann Freyse's Renovation of the Krefeld Mennonite Church. In: Mennonite Quarterly Review 73 (1999), S. 193–214
245. *Schritt, Sebastian*: und alles schien lustbar überrascht“. Die Mennonitenkirche in Krefeld und ihr Umbau 1843. In: MGBI 55 (1998), S. 47-63
246. *Springer, Keith*: Mennonite Debates About Church Archi- tecture in Europe and America. Questions of History and Theology. In: Mennonite Quarterly Review 73 (1999), S. 306-322
247. *Swartzentruber, Elaine K.*: Marking and Remarking the Body of Christ: Toward a Postmodern Mennonite Ecclesiology. In: Mennonite Quarterly Review 71 (1997) S. 243-266

248. *Thiesen, John D.*: First Duty of the Citizen. Mennonite Identity and Military Exemption in Prussia, 1848-1877. In: Mennonite Quarterly Review 72 (1998), S. 161-188
249. *Thiessen Nation, Mark*: A Comprehensive Bibliography of the Writings of John Howard Yoder. In: Mennonite Quarterly Review 71 (1997), S. 93-146
250. *Toews, Paul*: The American Mennonite Search for a Usable Past. From the Declensive to the Ironic Interpretation. In: Mennonite Quarterly Review 73 (1999), S. 470-484
251. *Waltner, Gary*: Vergangenheit und Zukunft der Mennonitischen Forschungsstelle. In: MGBI 55 (1998), S. 141-147
252. *Yoder, Paton*: A Controversy Among the Amish Regarding the Rebaptism of Mennonites, 1820-1845: A Newly Discovered Document. In: Mennonite Quarterly Review 73 (1999), S. 87-106

Quäker

- 252a. *Caspers, Ute*: Wie nehme ich die Ökumene wahr? In: Ökumenische Rundschau 1/1998, S. 104
253. *Renken, Fritz*: DDR-Quäker als Brückenbauer zwischen Ost und West, im Sinne historischer Voraussetzungen ihres Staatsverständnisses. In: Freikirchen-Forschung 8 (1998), S. 151-176

Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche

Selbständige Veröffentlichungen

254. *Ahlers, Peter H. F.*: Die Freie Evangelisch-Lutherische Synode in Südafrika (FELSISA). Pretoria 1998, 19 S.
255. *Joerz, Jerald C. (Hg.)*: Church and ministry. The collected papers of the 150th anniversary theological convocation of the Lutheran Church - Missouri Synod. St. Louis, Mo. 1998, 265 S.
256. Festschrift zum 25. Kirchweihjubiläum der Evangelisch-Lutherischen St. Marienkirche zu Berlin Zehlendorf, Riemeisterstr. 10-12: am Sonntag Septuagesimae, 8. Februar 1998. [Hrsg. vom Pfarramt der Evangelisch-Lutherischen St. Mariengemeinde]. Berlin 1998, 67 S.

257. Lutherische Christen und Juden: Dokumentation zum Selbstverständnis und zu den Zielsetzungen des Arbeitskreises der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche für Zeugnis unter den Juden e.V. Hrsg. vom Arbeitskreis der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche für Zeugnis unter den Juden. Hannover: Kirchenbüro der SELK 1998, 39 S.
258. Lutherische Theologische Hochschule Oberursel 1948 - 1998. Festschrift zum 50jährigen Jubiläum. Oberursel 1998 (Oberurseler Hefte Erg.-Bd. 3), 213 S.
259. *Stolle, Volker / Jan Wild*: Zum Beispiel Stolp - Slupsk. Lutherische Kontinuität in Pommern über Bevölkerungs- und Sprachwechsel hinweg. Oberursel 1998 (Oberurseler Hefte 36), 48 S.
260. 100-jähriges Kirchweihjubiläum der Evangelisch-Lutherischen Dreieinigkeitsgemeinde Rabber. 23. Oktober 1898 - 1998. [Hrsg. vom Kirchenvorstand der Evangelisch-Lutherischen Dreieinigkeitsgemeinde Rabber]. Rabber 1998, 89 S.

Aufsätze, Artikel

261. *Baur, Jörg*: Gemeindevortrag: Evangelisch-lutherisch! Von Sinn und Recht konfessioneller Eindeutigkeit im Zeitalter der Ökumene. In: Lutherische Theologie und Kirche 22 (1998), S. 118-125
261. *Heinrich, Hermann*: Ludwig Harms und die Katechismusfrage, untersucht vor dem Hintergrund des Hannoverschen Katechismusstreits. In: Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte 96 (1998), S. 197-228
262. *Sasse, Hermann*: Die Autorität der Schrift bei den Kirchenvätern. In: Lutherische Beiträge 3 (1998), S. 94-95
263. *Solberg, Terje*: Kirketukten i Den Evangelisk Lutherske Frikirke. Et historisk riss. In: Ung teologi 31 (1998), S. 59-75
264. Stellungnahme der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche zur "Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (Römisch-Katholische Kirche - Lutherischer Weltbund). In: Lutherische Beiträge 3 (1998), S. 188-195
265. *Stolle, Volker*: Wenn der Katechismus vom biblischen Wortlaut abweicht. Zugleich ein Beitrag zum 125-jährigen Jubiläum der Niederhessischen Renitenz. In: Lutherische Theologie und Kirche 22 (1998), S. 65-84

Siebenten-Tags-Adventisten

Selbständige Veröffentlichungen

266. *Heinz, Daniel (Hg.):* Adventisten machen Schule. 50 Jahre Seminar Schloß Bogenhofen 1949-1999. Wien: Wegweiser V. 1999, 119 S.
267. *Heinz, Daniel:* Ludwig Richard Conradi. Missionar, Evangelist und Organisator Siebenten-Tags-Adventisten in Europa. Frankfurt: P. Lang 1998, 3. Aufl. 138 S.

Aufsätze, Artikel

268. *Heinz, Daniel:* Heinrich J. Löbsack. Pioneer, President and Poet of the Adventist Church in Russia, 1870-1938. In: Journal of the American Historical Society of Germans from Russia 21 (1998), S. 11-16
268. *Heinz, Daniel:* Adventisten und Militärdienst in Rußland, 1890-1917. In: Dolgij put' rossijskogo pazifisma (Der lange Weg des Pazifismus in Rußland). Hg. von Tatjana Pawlowa. Moskau: Rossijskaja Akademija Nauk 1997, S. 172-176
269. *Heinz, Daniel:* Auf daß sie alle eins seien. Haben Adventisten ein Glaubensbekenntnis? In: Adventecho, April 1998, S. 10-12

Täuferium

Selbständige Veröffentlichungen

270. *Friesen, Abraham:* Erasmus, the Anabaptists, and the Great Commission. Grand Rapids, Eerdmans, 1998, 196 S.
271. *Görtz, Hans-Jürgen:* Konrad Grebel: Kritiker des frommen Scheins. 1498-1526. Eine biographische Skizze. Bolanden: Mennonitischer Geschichtsverein 1998, 167 S.
272. *Gross, Leonard (Übersetzer und Hg.):* Prayer Book for Earnest Christians. Scottdale: Herald Press 1997, 151 S.
(Übersetzung des Täuferischen *Die Ernsthafte Christenpflicht.*)
273. *Harrison, Wes:* Andreas Ehrenpreis and Hutterite Faith and Practice. Kitchener: Pandora Press, 1997, 273 S.
274. *Jecker, Hanspeter:* Ketzer-Rebellen-Heilige: Das Basler Täufer-

- tum von 1580-1700. Liestal: Verlag des Kantons Basel-Landschaft, 1998, 664 S.
275. *Koolman, Jacobus ten Doornkaat*: Dirk Philips, Friend and Colleague of Menno Simons, 1504-1568. Kitchener, Pandora Press, 1998, 234 S. (Aus dem Holländischen von William E. Keeney übersetzt und von C. Arnold Snyder herausgegeben)
 276. *Lichdi, Diether-Götz*: Konrad Grebel und die frühe Täuferbewegung. Lage: Logos Verlag 1998, 223 S. (Väter der Täuferbewegung Bd 2)
 277. *Liechty, Daniel (Übersetzer und Hg.)*: Early Anabaptist Spirituality: Selected Writings. New York: Paulist Press 1994, 304 S.
 278. *Lieseberg, Ursula*: Die Lieder des Peter Riedemann. Studien zum Liedgut der Täufer im 16. Jahrhundert. Frankfurt: Peter Lang 1998, 209 S.
 279. *Longenecker, Stephen (Hg.)*: The Dilemma of Anabaptist Piety. Bridgewater: Forum for Religious Studies 1997, 237 S.
 280. *Mattern, Marlies*: Leben im Abseits. Frauen und Männer im Täuferum (1525-1550). Eine Studie zur Alltagsgeschichte. Frankfurt: Peter Lang 1998, 265 S.
 281. *Mellink, A.F. (Hg.)*: Kerkhistorische Bijdragen Deel XVII: Documenta Anabaptistica Neerlandica, VII. Friesland (1551-1601) und Groningen (1538-1601). Leiden: E.J. Brill 1995, 248 S.
 282. *Schröder-Kappus, Elisabeth und Wagner, Wolfgang*: Michael Sattler. Ein Märtyrer in Rottenburg (1490-1527). Tübingen: TVT Medienverlag 1998, 62 S.

Aufsätze, Artikel

283. *Altepeter, Lawrence J.*: The Asceticism of Menno Simons. In: Mennonite Quarterly Review 72 (1998), S. 69-83
284. *Bärenfänger, Manfred*: Ein Versager macht Geschichte. Konrad Grebel, der erste Täufer. In: Die Gemeinde Nr. 21 (1998), S. 53
285. *Biesecker-Mast Gerarld J.*: Spiritual Knowledge, Carnal Obedience, and Anabaptist Discipleship. In: Mennonite Quarterly Review 71 (1997), S. 201-226
286. *Bräuer, Siegfried*: „Sind beyde diese Briefe an Münzer abgeschickt worden?“ Zur Überlieferung der Briefe des Grebelkreises an Thomas Müntzer vom 5. September 1524. In: MGBI 55 (1998), S. 7-24

287. *Fast, Heinold*: Wer taufte Grebel? Zu H.W. Meihuizens Deutung der Quellen. In: MGBI 55 (1998), S. 73-84
288. *Foth, Peter J.*: Bin ich 'täuferisch'? In: Mennonitisches Jahrbuch 1998, S. 11-16
289. *Friesen, Abraham*: Present at the Inception. Menno Simons and the Beginnings of Dutch Anabaptism. In: Mennonite Quarterly Review 72 (1998), S. 351-388
290. *Gregory, Brad S.*: Prescribing and Describing Martyrdom. Menno's *Troestelijke Vermaningen* and *Het Offer Des Herren*. In: Mennonite Quarterly Review 71 (1997), S. 603-613
291. *Grieser, D. Jonathan*: Anabaptism, Anticlericalism and the Creation of a Protestant Clergy. In: Mennonite Quarterly Review 71 (1997), S. 515-543
292. *Jecker, Hanspeter*: Täuferwege: Durch den Baselbieter Jura. In: Mennonitisches Jahrbuch 1998, S. 69-72
293. *Klaiber, Roswitha*: Die Schriftbilder von Konrad Grebel. Versuch einer Analyse. In: Mennonitisches Jahrbuch 1998, S. 77-82
294. *Krauß, Wolfgang*: Täuferwege: Mit Michael Sattler unterwegs. In: Mennonitisches Jahrbuch 1998, S. 57-62
295. *Meyer, Albert J.*: Toward an Anabaptist Theology of Institutions. In: Mennonite Quarterly Review 71 (1997), S. 411-420
296. *Miller, Caleb*: An Anabaptist Theory of Moral Obligation. In: Mennonite Quarterly Review 71 (1997), S. 571-593
297. *Oyer, John S.*: Early Forms of Anabaptist *Zeugnis* After Sermons. In: Mennonite Quarterly Review 72 (1998), S. 449-454
298. *Oyer, John S.*: Nicodemites Among Württemberg Anabaptists. In: Mennonite Quarterly Review 71 (1997), S. 487-514
299. *Packull, Werner O.*: „We Are Born to Work Like the Birds to Fly“. The Anabaptist-Hutterite Ideal Woman. In: Mennonite Quarterly Review 73 (1999), S. 75-86
300. *Packull, Werner O.*: An Early Hutterite Account of Anabaptist Founders. In: Mennonite Quarterly Review 72 (1998), S. 53-68
301. *Reschly, Steven D.*: Gütergemeinschaft und Geschlecht. Die Amischen zwischen den hutterischen Brüdern und dem nord-amerikanischen Kapitalismus. In: MGBI 55 (1998), S. 25-32
302. *Rothkegel, Martin*: Die älteste hutterische Schulordnung: Ein Ordnungszettel von 1558. In: MGBI 55 (1998), S. 85-106

303. *Sawatzki, Walter:* Anmerkungen zu 500 Jahre Konrad Grebel. In: Mennonitisches Jahrbuch 1998, S. 73-76
304. *Smid, Menno:* Täuferwege in Emden. In: Mennonitisches Jahrbuch 1998, S. 63-67
305. *Stayer, James M.:* The Passing of the Radical Moment in the Radical Reformation. In: Mennonite Quarterly Review 71 (1997) S. 147-152

E. Verwandte Strömungen, Werke und Gruppen

Evangelikalismus und protestantischer Fundamentalismus

Aufsätze, Artikel

306. *Geldbach, Erich:* Verunsicherte Rationalisten auf der Suche nach Halt. Die Geburt des Fundamentalismus in den Vereinigten Staaten. In: Die Gemeinde 7 (1998), S. 4-6
307. *Geldbach, Erich:* 'Evangelisch', 'Evangelikal' and Pietism: Some Remarks on Early Evangelicalism and Globalization from a German Perspective. In: A Global Faith. Essays on Evangelicalism and Globalization. Hg. von Mark Hutvchinson and Ogbu Kalu. Sydney 1998, S. 156-180
308. *Holthaus, Stephan:* Plädoyer für einen biblischen Fundamentalismus. In: Die Gemeinde 7 (1998), S. 32f
309. *Müller, Ulrich:* Endzeitspiele. Religiöser Fundamentalismus im Musiktheater. In: Ev. Kommentare 12/1998, S. 675f

Glaubensmissionen

Selbständige Veröffentlichungen

310. *Brandl, Bernd:* Die Neukirchener Mission. Ihre Geschichte als erste deutsche Glaubensmission. Köln 1998, 517 S. (SVRKG 128)
311. Theologie - Mission - Verkündigung. Festschrift zum 60. Geburtstag von Helmut Egelkraut. Hg. von Jürgen Steinbach und Klaus W. Müller. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft 1998, 147 S. (Edition afem - mission academics 6)
312. *Wetzel, Klaus:* Wo die Kirchen wachsen. Der geistliche Aufbruch

in der Zwei-Drittel-Welt und die Folgen für das Christentum. Wuppertal: Brockhaus 1998, 117 S.

Aufsätze

313. *Altman, Peter-Johannes*: Mission als Werbung. In: ZThG 3 (1998), S. 15
314. *Krumenacker, Yves*: Les Mission Protestantes au XVIIIe siècle (1690-1790). In: Etudes Théologiques et Religieuses 73 (1998), S. 37-60

Pfingstkirchen und Charismatische Erneuerung

Selbständige Veröffentlichungen

315. *Bially, Gerhard*: Wenn Warten sich lohnt. Erweckung in Pensacola. (Mit einem Vorwort von Wolfram Kopfermann.) 2. erweiterte und aktualisierte Ausg., Lüdenscheid/Düsseldorf 1998, 212 S. Seit Juni 1995 hat ein erwecklicher Aufbruch in der Brownsville "Assembly of God"-Gemeinde von Pensacola/Florida Hunderttausende von Menschen angezogen. Beleuchtet werden u.a. die historischen, soziologischen und theologischen Wurzeln der Erweckung.
316. *Deutscher Bundestag, Referat Öffentlichkeitsarbeit (Hrsg.)*: Endbericht der Enquete-Kommission "Sogenannte Sekten und Psychogruppen": Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen in der Bundesrepublik Deutschland. (Mit einem Vorwort der Vorsitzenden der Kommission, Ortrun Schätzle, MdB.) Bonn 1998, 494 S.
Die Befürchtungen mancher Freikirchler, jetzt vermehrt kontrolliert und in die Grauzone der Sekten gerückt zu werden, wird von dem Endbericht nicht bestätigt. Statt dessen soll in Zukunft bei amtlichen Veröffentlichungen auf den Begriff "Sekte" ganz verzichtet werden.
317. *Föller, Oskar*: Pietismus und Enthusiasmus. Streit unter Verwandten. Geschichtliche Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit. Wuppertal 1998, 250 S.
318. *Hocken, Peter*: Die Strategie des Heiligen Geistes? (Mit einem Vorwort von Pater Benedict M. Heron O.S.B.) Ravensburg 1998, 303 S.
Dr. theol. Peter Hocken, seit 1988 als erster Katholik leitender Sekretär

der "Society for Pentecostal Studies", zeigt, daß die evangelikale, die Heiligungs-, die Pfingst- und die charismatische Bewegung nicht als Gegenpole zu den historischen Kirchen aufzufassen sind, sondern daß es um eine gegenseitige Ergänzung geht.

319. *Nestler, Erich*: Pneuma. Außeralltägliche religiöse Erlebnisse und ihre biographischen Kontexte (Passagen & Transendenzen. Studien zur materialen Religions- und Kultursoziologie, 3). Konstanz 1998

Die hier vorgestellten Biographien von Mitgliedern einer Münchener charismatischen Gemeinde sind bewußt unter einem soziologischen Zugang geschrieben, um aus dem "Übungsfeld von Volkskirchen und Pfingstkirchen" Geisteserlebnisse mit diesem Ansatz zu erforschen.

320. *Scheller, Gustav*: Operation Exodus. Erfüllte Prophetie. Lüdenscheid 1998, 160 S.

Der Autor ist Gründer und Leiter des Ebenezer Hilfsfonds. Mit Hunderten von Helfern aus primär freikirchlichen Gemeinden hilft "Ebenezer" den "im Norden" verstreuten Juden, in das Land der Verheißung zurückzukehren.

Aufsätze, Artikel

321. *Bially, Gerhard*: Vom Küchentisch zum Fernsehstudio der Europäischen Gemeinschaft. Erster europäischer Fernsehsender mit charismatisch-pfingstlichem Programm. In: Charisma 103 (Düsseldorf 1998), S. 1-5.

Die Geschichte von Rory und Wendy Alec (GB), deren christlicher Fernsehsender von Südkandinavien bis Nordafrika und von Westirland bis in die russischen Steppen zu empfangen ist.

322. *Klaiber, Walter*: Jahrhundert der Pfingstler. Hollenwegers Studie über charismatisches Christentum. In: Ev. Kommentare 2/1998, S. 109f

323. *Rust, Heinrich Christian*: Wie entsteht Erneuerung? Was tun, wenn das Salz fade geworden ist? In: Aufatmen 2/98 (Witten), S. 48-53.

Ausgehend von der landläufigen Einstellung "Gott ja! Kirche nein!" und Jesu Gleichnis von dem Neuen Wein und den alten Weinschläuchen zeigt der Leiter der Heimatmission des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Bad Homburg), wie Erneuerungsprozesse entstehen können.

324. *Strauß, Michael*: Toleranz für Demokraten. Der Bericht der

- Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten“. In: Ev. Kommentare 7/1998, S. 381
325. Bundestag legt Sektenbericht vor. In: C-report 6+7/98 (Hochheim), S. 1-4.
Gemeint ist der Abschlußbericht der Enquete-Kommission "Sogenannte Sekten und Psychogruppen", die unter Freikirchlern – besonders evangelikaler und pfingstlich-charismatischer Prägung – ernste Bedenken hervorgerufen hatte.
326. "Die Türen bei den Evangelikalen werden offener." In: C-report 4/98 (Hochheim), S. 10f.
Interview mit Publizist Pastor Ulrich Eggers über das Verhältnis der Evangelikalen zu Charismatikern und Pfingstlern.
327. Ein Tor namens "Versöhnung". In: Charisma 106 (Düsseldorf 1998), S. 34-36.
Die Ichthys-Gemeinde in Wiener Neustadt setzt ein Beispiel für die Überwindung kollektiver Schuld, indem sie - durch prophetische Eingebungen angeregt - frühere jüdische Mitbürger ihrer Stadt einlädt und Versöhnung erlebt.
328. Erweckung steht ganz oben auf der Agenda. 10 Jahre Anskar-Kirche. In: C-report 9/98 (Hochheim), S. 9.
Am 26.9.98 feierte die Anskar-Kirche ihr 10jähriges Bestehen. Anskar-Gründer und -Leiter Wolfram Kopfermann wünscht sich eine "große Koalition" mit all denen, die um Erweckung beten und sich dafür einsetzen.
329. Gemeinsam Jesus bekennen - Marsch für Jesus 2000. In: Gemeinde Erneuerung (Zeitschrift der Geistlichen Gemeinde-Erneuerung in der Ev. Kirche) Nr. 71 (Juli-September 3/98), S. 26-29.
Die pfingstlich-charismatisch geprägten Jesus-Märsche 1992 und 1994 in Berlin mit bis zu 70.000 Teilnehmern haben vielfältige Reaktionen bei Kirchenleitungen, in Gemeinden, in der Presse und sogar in theologisch-wissenschaftlichen Veröffentlichungen ausgelöst. Erstmals hat sich nun ein gemeinsamer Leitungskreis aus dem charismatischen und evangelikalen Lager gebildet, um den Jesus-Tag 2000 in Berlin vorzubereiten. Gerhard Bially interviewte den neu konstituierten Vorstand.
330. Neue Chance für Kuba. Ein Land in der Isolation erlebt Erweckung. In: Charisma 104 (Düsseldorf 1998), S. 4f.
Die *Asamblea de Dios*-Pfingstbewegung in Kuba erlebt seit 1990 ein erstaunliches Wachstum mit einer Verzehnfachung ihrer Mitglieder.

331. War der Ausstieg ein Abstieg? Vor zehn Jahren verließ er die Volkskirche und gründete eine Freikirche. In: *idea-Spektrum* 39/1988 (Informationsdienst der DEA, Wetzlar), S. 14-18.
 "idea"-Leiter Helmut Matthies fragt den Gründer der "Anskar-Kirche", Pastor Wolfram Kopfermann (Hamburg), nach Entwicklung und Standort seiner Kirche.
332. Zwei Jahre nach dem "Jahrhundertereignis". In: *Charisma* 106 (Düsseldorf 1998), S. 19-22.
 Präses Ingolf Ellßel (BFP), Seminardirektor Richard Krüger (BFP), Dr. Rolf Hille (DEA-Vors.), Hartmut Steeb (DEA-Generalsekretär) und Herbert Masuch (Initiative BE) nehmen Stellung zu den bisherigen Auswirkungen der "Kasseler Erklärung" von 1996, die den "Jahrhundertgraben" zwischen Pfingstlern und Pietisten bzw. Evangelikalen überbrücken sollte.

Namenregister zur Bibliographie

Achard, Charles August Clément 176

Ahlers, Peter H. F. 254

Ahrens, Wilhelm Heinrich 177

Ainlay, Stephen C. 212, 222

Alec, Rory + Wendy 321

Altepeter, Lawrence J. 283

Altmann, Peter-Johannes 313

Andel, Adrian van 178

Andjelic, Milenko 52

Augoustinos, Metropolit 120

Bader, Carl 179

Bärenfänger, Manfred 74, 284

Barthel, Jörg 112

Baur, Jörg 261

Bavinck, Jan 26

Beasley-Murray, George 11

Beck, Ervin 223

Beintker, Michael 4

Bender, Harold S. 205

Bengel, Johanna Regina 38

Berger, Johannes 180

Betz, Ulrich 189

Beuker, Henrikus 26f

Beuker, Gerrit Jan 26-30

Bially, Gerhard 315, 321, 329

Bienert, Wolfgang 5

Biesecker-Mast, Gerarld J 224, 285

Bolleter, Heinrich 108, 113

Brandl, Bernd 310

Bräuer, Siegfried 286

Brednich, Rolf Wilhelm 196

Bronger, Wiard 26

Brot, Damian 75

Bruns, Ahlerd Gerhard 181

Bush, Perry 225

Büttner, Manfred 2

Carder, Kenneth L 108

Caspers, Ute 252a

Christlieb, Theodor 182

Cock, Hendrik de 26f

Comenius, Jan 36

Conradi, Ludwig Richard 267

Driedger, Eckbert 226

Dvorak, V.J. 36

Dyck, Harvey L. 198

Dyck, Arnold 197

Dziewas, Ralf 76

Ebner, Jochen 114

Egelkraut, Helmut 311

Eggers, Ulrich 326

Ehrenpreis, Andreas 273

Eisenblätter, Winfried 77

Ellßel, Ingolf 332

Enns, Fernanda 227

Epp, George K. 199f

Epp, Ingrid, 198

Erasmus 270

Eschmann, Holger 115f

Ester, Peter 201

- Faßnacht, Michael* 3
Fast, Heinold 287
Fick, Ulrich 6
Finney, Charles G. 19
Fleischer, Roland 12
Föller, Oskar 317
Fornacon, Frank 78f
Foth, Peter J. 288
Freeman, Arthur J 37
Freyse, Heinrich Johann 244
Friesen, Abraham 270, 289
Frieß-Reimann, Hildegard 228
Früauf, Familie 42
Frühauf, Stefan 42
Funk, Harold 229
- Gärtner, Burkhard* 43
Gauck, Joachim 76
Geldbach, Erich 13-16, 80-82, 306f
Gersdorf, Henriette Katharina 38
Good, Merle 202
Görtz, Hans-Jürgen 271
Grafe, Hermann Heinrich 192
Graham, Billy 58
Graybill, Beth 230
Grebel, Konrad 271, 276, 284, 287, 293, 303
Gregory, Brad S. 290
Grieser, D. Jonathan 291
Gross, Leonard 272
Großmann, Siegfried 83f
- Harman, Robert J.* 108
Harms, Ludwig 261a
Harrison, Wes 273
- Haverkamp, Christof* 26
Hayn, Henriette Louise von 47
Heidebrecht, Hermann 203
Heinrich, Hermann 261a
Heinrichs, Wolfgang 17, 190-192
Heinz, Daniel 266-269
Heitmüller, Friedrich 189
Held, Martin 117
Hildebrandt, Julia 204
Hille, Rolf 332
Hocken, Peter 318
Hoffmann-Dietrich, Thomas 118.
Holbig, Georg Matthäus 51
Hole, Joe 119
Hollenweger 322
Holthaus, Stephan 308
Holz, Michael 76
- Janzen, John* 231
Jecker, Hanspeter 274, 292
Jelten, Margarete 71
Joerz, Jerald C. 255
Jung, Martin H 38
Junke, James C. 232
- Kappes, Michael* 3
Keim, Albert N. 205
Klaiber, Walter 120-127, 322
Klaiber, Roswitha 293
Klassen, Peter P. 206f
Klassen, Heinrich 204
Klassen, Peter J. 233
Kniss, Fred 208, 222
Koch, Karl 31
Kohls, Winfred A 44
Kolthoff, Egbertus 26
Koolman, Jacobus ten Doorn-

- kaat 275
 Kopfermann, Wolfram 328, 331
 Kopp, Karl 234
 Krauß, Wolfgang 294
 Kraybill, Donald B. 209
 Krieger, Martin 45
 Krüger, Richard 332
 Krumenacker, Yves 314
 Kunick, Hans-Jürgen 39

 Lange, Martin 128
 Langford, Thomas 108
 Lasek, J.B. 36
 Leaman, David E. 235
 Leisner, Karl 31
 Lensing, Helmut 26
 Leßmann, Thomas 109
 Lichdi, Diether-Götz 276
 Liechty, Daniel 277
 Lieseberg, Ursula 278
 Löbsack, Heinrich J. 268
 Loewen, Royden 236
 Logan, James 108
 Longenecker, Stephen 279
 Lorenz, Wolfgang b63
 Lorenzen, Thorwald 69
 Lotz, Denton 85
 Ludwig Hofacker, Ludwig 19
 Lütz, Dietmar 86,

 Mallau, Hans-Harald 87
 Marquardt, Manfred 18, 108,
 129-132
 Masuch, Herbert 332
 Mattern, Marlies 280
 Matthies, Helmut 331
 Meihuizen, H.W. 287

 Mellink, A.F. 281
 Menno Simons 275, 283, 289f

 Meyer, Paul 60
 Meyer, Albert J. 295
 Miller, Caleb 296
 Moelleken, Wolfgang W. 210
 Moelleken, Melita A. 210
 Motel, Hans-Beat 7, 43
 Müller, Christoph 76
 Müller, Klaus W. 311
 Müller, Ulrich 309
 Müntzer, Thomas 286

 Naber, Arend 26
 Nanko, Ulrich 133
 Nausner, Helmut 108, 134-140
 Neidhardt, Christoph 66
 Nestler, Erich 319
 Neufeld Harder, Lydia 237
 Niebuhr, Reinhold 52
 Niedballa, Thomas 88
 Nißlmüller, Thomas 89
 Nitschmann, Anna 38
 Nittnaus, Lothar 54
 Nolt, Steve 238
 Nolt, Steven N. 209

 Oden, William B. 108
 Orde, Klaus vom 19, 141
 Ordnung, Carl 142
 Oyer, John S. 297f

 Packull, Werner O. 299f
 Padberg, Lutz E. v 20
 Pellman Good, Phyllis 202
 Penning, Louwrens 27

- Penning, Frans Michels* 27
Perterer, Andrea D. 211
Peters, Johann 213
Peucker, Paul Martin 34
Pfleiderer, J. G. 183
Philips, Dirk 275
Plauer, Friedrich Götz 8
Podmore, Colin 40
Pohl, Adolf 91

Railton, Nicholas M. 9
Rauschenbusch, Walter 52
Redekop, Calvin 212
Regehr, T.D. 239f
Reichel, Gerhard 46
Reichel, Hellmut 46
Reimer, Johannes 213
Reinke, Joost 67
Remme, Stefan 26
Renken, Fritz 253
Reschly, Steven D 301
Richter, Moses 12
Riedemann, Peter, 278
Ritter, Heinrich-Adolf 188
Rosemann, Johannes 76, 93
Rösler, Klaus 92
Rothkegel, Martin 302
Russell, David S. 94
Rust, Heinrich Christian 323
Ruth, John 241

Sasse, Hermann 262
Sattler, Michael 282, 294
Sawatzki, Walter 303
Schäfer, Gudrun 214
Schätzle, Ortrun 342
Scheller, Gustav 320

Schieck, Lothar 143
Schlabach, Theron F. 242
Schmidt, Corinna 243
Schneider, Hans 48
Schneider, Johannes 105
Schneider-Böklen, Elisabeth 47
Schoemaker, Harm Hindrik 26
Schreiber, Tilman 69, 95
Schrenk., Elias 19f
Schritt, Sebastian 244f
Schröder, Michael 193f
Schröder-Kappus, Elisabeth 282
Schuler, Ulrike 110, 114, 145
Schütz, Eduard 70, 96f
Scott, Stephen 215
Siemens, Robert 212
Smid, Menno 21, 304
Solberg, Terje 263
Sommer, Elisabeth 49
Sorg, Theo 41
Spangenberg, Volker 98
Springer, Keith 246
Stanullo, Irmgard 99
Stayer, James M. 305
Stead, Geoffrey 50
Steeb, Hartmut 332
Steinbach, Jürgen 311
Sticher, Hermann 145
Stolle, Volker 259, 265
Stolze, Jürgen 146
Strauß, Michael 324
Streiff, Patrick 108, 147
Ströhmman, Gerd 216
Strübind, Andrea 22, 100-102
Sundag, Jan Berend 26f
Swander, Mary 217
Swarat, Uwe 103f

- Swartzentruber, Elaine K. 247
- Thiesen, John D. 248
- Thiessen Nation, Mark 249
- Tischler, Jürgen 67
- Toews, Paul 218, 250
- Vennegeerts, Wilhelm 32
- Voigt, Christof 148
- Voigt, Karl Heinz 23f, 111, 114,
133, 141 149-186
- Wagner, Wolfgang 282
- Walenski, Erich 157
- Waltner, Gary 251
- Walz, Johannes 158
- Warkentin, Jakob 219
- Warren, William F. 159
- Weber, Jürgen 220
- Weigelt, Horst 51
- Weiss, Ludwig D. Carl 160
- Weitbrecht, Johann J. 166
- Weling, Anna Thekla 161
- Wendel, Ulrich 72
- Wesley, John 139, 163, 185
- Wesley, Charles 162
- Wetzel, Klaus 312
- Weyel, Hartmut 25, 195
- Weyer, Michel 108, 187
- Whitefield, George 164
- Wieske, Günter 73
- Wiggers, Dieter 33
- Wild, Jan 259
- Wimmer August Gottlieb 167
- Winzeler, Christoph 10
- Wittchow, Bernd 76, 105
- Wobith, Richard 165
- Woggon, Frank 55, 106
- Wolf, Christian 107
- Wölk, Gerhard 204
- Wollpert, Johann Georg 168
- Woodruff, Albert 169
- Wrangel, Carl Magnus 170
- Wright, Joseph Albert 171
- Wunderlich, Friedrich 173
- Wunderlich, Ehrhardt Friedrich
172
- Yoder, John Howard 249
- Yoder, Paton 252
- Zauleck, Paul 174
- Ziemann, Heinrich Peter 175
- Zimmermann Ummble, Diane
221
- Zinzendorf, Erdmuthe von 38,
- Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von
37, 46, 48

Vereinsmitteilungen

Der Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie an der Universität Münster e.V. wurde 1990 durch Professor Dr. Robert C. Walton, dem damaligen Direktor des Seminars für Neue Kirchen- und Theologiegeschichte an der Ev.-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität, in Verbindung mit Fach- und Laienhistorikern gegründet. Zur Zeit gehören ihm 180 Einzel- und 21 korporative Mitglieder (Kirchen, Gemeinden, Gemeindebünde und Ausbildungsstätten) in 12 Ländern aus über 20 Denominationen an.

Der Verein führt in Verbindung mit seinen Jahresversammlungen Symposien durch und lädt zu zusätzlichen Seminaren ein. Zu diesen Veranstaltungen sind an den Themen interessierte Gäste willkommen.

Bestimmten Themen widmen sich drei ständige Arbeitsgruppen:

1. „Geschichte der Freikirchen in der DDR“
2. Archivwesen
3. „Die Freikirchen in der einen Christenheit“

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.

Die Arbeitsgruppe Archivwesen 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.

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	50,- DM
Für Einzelpersonen in den neuen Bundesländern	30,- DM
Für Studenten	20,- DM
Für Körperschaften und Firmen	100,- DM

Höhere Beiträge und Spenden für den Verein sind willkommen und steuerlich absetzbar. Mitgliederbeiträge und Spenden werden möglichst zu Beginn eines jeden Jahres erbeten auf das

Konto 19901 bei der Stadtparkasse Münster (BLZ 400 501 50)

Das Jahr 2000, in dem der VEfGT 10 Jahre besteht, bringt eine Reihe für Freikirchen bedeutsamer Gedenktage:

475 Jahre:	21. Jan. 1525	Erste Glaubenstaufe in Zürich durch Jörg Blaurock im Haus von Felix Mantz, Neustadtgasse
	6.-8. Nov. 1525	Drittes Taufgespräch in Zürich, wegen des Andrangs vom Rathaus ins Großmünster verlegt
300 Jahre:	25. Mai 1700	Nikolaus Ludwig Reichsgraf von Zinzendorf geboren
200 Jahre:	26. Jan. 1800	Johann Gerhard Oncken geboren
	18. Nov. 1800	John Nelson Darby geboren
175 Jahre:	9. Jan. 1825	Erste deutsche Sonntagsschule in Hamburg-St.Georg durch Pastor Johann Wilhelm Rautenberg und J.G. Oncken gegründet
150 Jahre:	1850	Methodismus in Deutschland
125 Jahre:	1875	Adventismus in Deutschland

Weil das gemeinsame Anliegen aller „Mission“ ist, bei durchaus unterschiedlichem Missionsverständnis, wird das Jubiläumssymposium in Münster vom 30. März bis 1. April 2000 in Verbindung mit der Jahreshauptversammlung unter dem Thema stehen:

„Freikirchen im Spannungsfeld von Sammlung und Sendung“.

Das Herbstseminar vom 31. August bis 3. September 2000 im Bildungszentrum Elstal, in der Nähe von Berlin, wird ebenfalls vorbereitet.

Anfragen zu den Tagungen und der Vereinsarbeit, Beitrittserklärungen und Bestellungen einzelner Jahrbücher FREIKIRCHENSFORSCHUNG sind zu richten an den

Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie,

Postfach 410153, 48065 Münster

oder den Geschäftsführer

Pastor Manfred Bärenfänger, Schelmenstiege 8

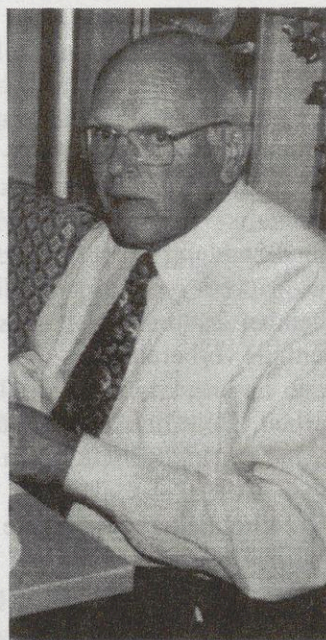
48161 Münster, Tel.: 02534/5206

An diese Anschrift werden auch Beiträge, Tausch- und Besprechungsexemplare erbeten.

Geburtstage



Pastor Manfred Bärenfänger wurde geboren am 31. August 1929 in Einbeck/Hann. Er ist Pastor im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. Seit 1994 fungiert er als Geschäftsführer des Vereins für Freikirchenforschung. Durch seine Arbeit in der Öffentlichkeit wurde der Bekanntheitsgrad des Vereins gesteigert, so daß stetig weitere Aufgaben übernommen werden und neue Mitglieder hinzukommen.



Dipl.-Ing. Emil-Christian Zagray wurde am 18. Dezember 1929 in Lünen geboren. Er arbeitete als Ingenieur für Starkstromtechnik. Emil-Christian Zagray ist Mitglied im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. Als Gründungsmitglied agiert er seit Beginn des Vereins im Vereinsvorstand. Dort führt er mit großer Sorgfalt und viel Sachverstand die Finanzgeschäfte.

Der Verein für Freikirchenforschung gratuliert Pastor Manfred Bärenfänger und Dipl.-Ing. Emil-Christian Zagray ganz herzlich zu ihrem siebzigsten Geburtstag. Er ist den beiden für ihre Verdienste sehr dankbar. Er freut sich sehr über ihre engagierte Mitarbeit und über ihren Einsatz. Sie haben mit hoher Leistungsbereitschaft den Verein über Jahre hin-

weg geführt und geprägt und wollen es, solange die Kräfte es zulassen, weiterhin tun. Vielen Dank!

Anschriften der Verfasserinnen und Verfasser

Pastor i.R. Manfred Bärenfänger, Schelmenstiege 8, 48161 Münster

Christoph Baumann, Altkönigstr. 150, 61440 Oberursel/Taunus

Pastor Dr. Gerrit Jan Beuker, Bathorner Diek 3, 49846 Hoogstede

Pastor Eckehard Bewernick, Georgenstr. 9, 34560 Fritzlar

Pastorin Andrea Chudaska, Hahler Str. 96, 32427 Minden

Karl Dittmar, Eschenstr. 137, 42283 Wuppertal

Dozentin Heike Geist, Ausbildungszentrum Bienenberg, CH-4410 Liestal

Prof. Dr. Erich Geldbach, Breite Hille 44, 44892 Bochum

Pastorin Dr. Astrid Giebel, Joh.-Gerh.-Oncken-Str. 10, 14627 Elstal

Prof. Dr. Reinhard Henkel, Zeisigweg 8, 68535 Edingen

Dozent Dr. Stephan Holthaus, Schifftenberger Weg 111, 35394 Gießen

Dozent Dr. Hanspeter Jecker, Ausbildungszentrum Bienenberg, CH-4410 Liestal

Pastor i.R. August Jung, Grabenstr. 5, 58642 Iserlohn

Pastor Dr. Thomas Kuhn, Kirchmättle 4, 79400 Kandern

Pastor Dr. Olaf Kuhr, Godshorner Str. 15, 30851 Langenhagen

Stud. Theol. Julian Kümmerle, Warmbronner Weg 6, 71229 Leonberg

Pastor i.R. Wolfgang Müller, Wallensteinstr. 3, 34132 Kassel

Horst Neeb, Am Ideck 12, 42781 Haan

Studienleiter Bernhard Ott, Ausbildungszentrum Bienenberg, CH-4410 Liestal

Dr. Ulrike Schuler, Pahlkestr. 46a, 42115 Wuppertal

Pastorin PD Dr. Andrea Strübind, Bruggsperger Str. 26, 81545 München

Pastor Karl Heinz Voigt, Hardenbergstr. 15, 24105 Kiel

Pastor Dr. Klaus Peter Voß, Mühlenstr. 9, 61194 Niddatal

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 Informationen an.

**Spar- und Kreditbank
Evangelisch-Freikirchlicher
Gemeinden eG**



Postfach 1262

61282 Bad Homburg

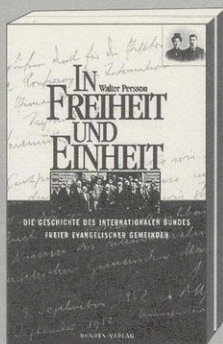
Telefon 0 61 72 / 8 21 55

oder 0 61 72 / 8 12 65

Fax 0 61 72 / 8 47 01

**Walter Person
In Freiheit
und Einheit**
Die Geschichte des
internationalen Bundes
Freier evangelischer
Gemeinden

DM/Sfr **29,80/6S 218,-**
Best.-Nr. 208.776



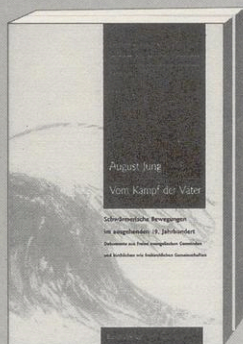
**August Jung
Als die Väter
noch Freunde waren**



TVG

**August Jung
Als die Väter noch
Freunde waren**

Die Vorgeschichte von vier
Freikirchen (Baptisten,
Brüderversammlungen, FeG,
Adventisten), die überraschende
gemeinsame Wurzeln aufzeigt.
DM/Sfr **29,80/6S 218,-**
Best.-Nr. 208.809

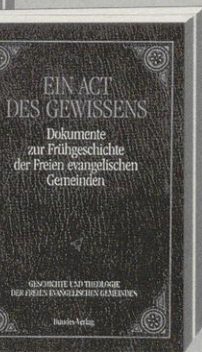
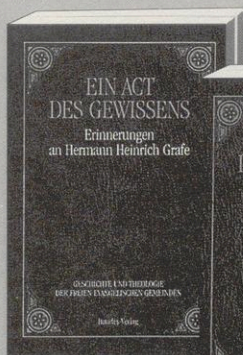


**August Jung
Vom Kampf der Väter**
Schwärmerische Bewegungen
im ausgehenden 20. Jahrhundert
DM/Sfr **29,80/6S 218,-**
Best.-Nr. 208.727

**Peter Strauch
Typisch FeG**
Freie evangelische
Gemeinden unterwegs
ins neue Jahrtausend
DM/Sfr **23,80/6S 174,-**
Best.-Nr. 208.749



Ein Act des Gewissens
Band 1 Erinnerungen an
Hermann Heinrich Grafe
DM/Sfr **24,20/6S 177,-**
Best.-Nr. 208.750



Ein Act des Gewissens
Band 2 Dokumente zur
Frühgeschichte der Freien
evangelischen Gemeinden
DM/Sfr **24,20/6S 177,-**
Best.-Nr. 208.751

BESTELLUNGEN BITTE AN DIE:

BUNDES-VERLAG-BUCHHANDLUNG

POSTFACH 40 86 · D-58426 WITTEN · FON 0 23 02.9 30 93-31 · FAX 0 23 02.9 30 93-30
E-MAIL BUCHSERVICE@BUNDES-VERLAG.DE