



Peter Schicketanz

## Der Pietismus von 1675 bis 1800

KGE III/1

ca. 150 Seiten, 17 x 24,4 cm, Hardcover

ca. DM 38,-/öS 277,-/sFr 35,10

ISBN 3-374-01858-0

erscheint März 2001



Mark A. Noll

## Das Christentum in

Aus dem Amerikanischen

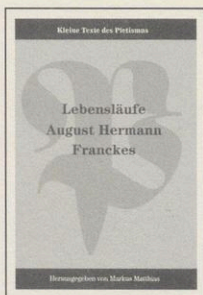
KGE IV/5

ca. 200 Seiten, 17 x 24 cm

ca. DM 48,-/öS 350,-/sFr

ISBN 3-374-01814-9

erscheint Februar 2001



Herausgegeben von Markus Mathias

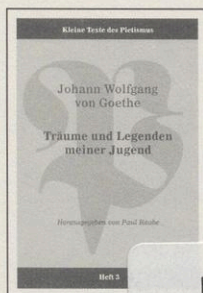
## Lebensläufe August Hermann Franckes

Kleine Texte des Pietismus

159 Seiten, 12,5 x 18,5 cm

DM 21,-/öS 153,-/sFr

ISBN 3-374-01747-9



Johann Wolfgang von Goethe

## Träume und Legenden meiner Jugend

Herausgegeben von Paul Raabe

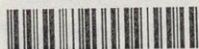
KTP 3

239 Seiten, 14 x 21 cm, kart.

DM 25,-/öS 183,-/sFr 23,40

ISBN 3-374-01588-6

N12<513271492 021



LEIPZIG

ÜBUNGEN



SANSTÄL

tel. +49/341/77 11 41-0, Fax +49/341/9 60 31 79  
Burgstraße 1-5, 04109 Leipzig, [www.eva-leipzig.de](http://www.eva-leipzig.de)



# FREIKIRCHEN- FORSCHUNG

2000  
Nr. 10

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



© 2000

Verlag des VefGT Münster

Herstellung: Schnelldruck Coerdestraße GmbH, Münster

ISBN 3-934109-02-0

2A 8655 -10



## Inhaltsverzeichnis

**Zu diesem Heft** ..... S. X

**Anschriften der Verfasserinnen und Verfasser** ..... S. XIII

### Nachrufe

Erich Geldbach

Robert C. Walton ..... S. XV

Günter Balders

Emil-Christian Zagray ..... S. XVI

### Freikirchen im Spannungsfeld von Sammlung und Sendung

Jahrestagung 30. März bis 01. April 2000 in Münster

Walter Klaiber

Biblisch-theologische Impulse für die Mission in der Gegenwart ..... S. 1

Andreas Franz

Hudson Taylor und die deutschsprachige Glaubensmissionen.  
Historische und theologische Einordnung ..... S. 22

Daniel Heinz

Exklusivität und Kontextualisierung: Geschichte und Selbstverständnis der Siebenten-Tags-Adventisten in Deutschland ..... S. 31

Helmut Bintz

Zinzendorfs Missionstheologie ..... S. 51

Klaus Peter Voß

Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene. Ein Prozeß der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen zur Verständigung über die gemeinsame Aufgabe der Mission und Evangelisation in Deutschland ..... S. 64



## **Konfession und Union**

Symposium 31. August bis 03. September 2000 in Elstal

Sigrid Lekebusch

Von der Quelle zur Darstellung ..... S. 82

Astrid Nachtigall

Die Diskussion um Union und Bekenntnis zwischen 1848

und 1853 in Preußen ..... S. 104

Johannes Urbisch

Die Altkatholiken und der preußische Staat um 1870 ..... S. 134

Joachim Cochlovius

Das Selbstverständnis der Evangelischen Allianz in der

Gründerzeit und heute. Die Hauptbeschlüsse der Gründungs-

versammlung 1846 im Vergleich mit der Glaubensbasis der

Evangelischen Allianz von 1872 ..... S. 157

Christoph Raedel

Das Bekenntnis der Bischöflichen Methodistenkirche ..... S. 167

Gerrit Jan Beuker

Die konfessionelle Frage in der freien Reformierten Kirche

vom 19. zum 21. Jahrhundert ..... S. 214

Volker Stolle

„Anerkennung der evangelisch-lutherischen Kirche in den

Königlich Preußischen Staaten auf Grund ihrer bekannten

Confessionsschriften als einer in Gottesdienst und Verfas-

sung selbständigen und eigenthümlichen Kirche“ ..... S. 228

## **Arbeitsgruppe „Freikirchen in der DDR“**

Johannes Scholz

Staatssekretär für Kirchenfragen ..... S. 259



## Arbeiten und Berichte zu freikirchlichen Jubiläen

Astrid Giebel

Diakonie im deutschen Baptismus. Perspektiven und Berüh-  
rungsflächen mit der Geschichte der Inneren Mission ..... S. 293

Manfred Bärenfänger

475 Jahre Bekenntnistaufe. Ist die Erwachsenentaufe immer  
noch aktuell? ..... S. 311

Stephan Holthaus

200 Jahre John Nelson Darby ..... S. 326

Kurt Jägemann

Bericht über das Sonntagschul-Oncken Jubiläum ..... S. 328

Dietrich Meyer

Bericht über das Zinzendorfjubiläum ..... S. 334

## Freikirchliche Perspektiven: Aufsätze, Forschungsberich- te, Dokumente

Phyllis Rodgerson Pleasants

Justification and Sanctification – A Baptist Perspective ..... S. 337

Eva Pinthus

Justification and sanctification from a Quaker viewpoint ..... S. 348

Erich Geldbach

Der englische Hebraismus ..... S. 371

Ronald Hentschel

„Europäische Judenmission – Naphtali Rudnitzki“ ..... S. 387

Andrea Grünhagen

Erweckung und Konfessionalisierung am Beispiel Hermanns-  
burg ..... S. 402



Christoph Barnbrock

Auswanderung und Akkulturation am Beispiel der Lutherischen Kirche – Missouri Synode ..... S. 421

Mennonitischer „offener Brief“ zum katholischen Schulbekenntnis „Lieber Bruder Johannes Paul II.“ ..... S. 426

Julian Kümmerle

Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und die Dichtung im 12. Anhang des Herrnhuter Gesangbuchs ..... S. 429

## Archive und Bibliotheken

Archiv der Niederländisch-Reformierten Gemeinde in Wuppertal ..... S. 444

Archiv der Baptistengemeinde Wien-Mollardgasse ..... S. 447

Die zwei Bibliotheken der Religiösen Gesellschaft der Freunde/Quäker ..... S. 448

## Buchbesprechungen

Erich Lubahn, Auf der Suche nach der Unsichtbaren Wirklichkeit. Die Notwendigkeit der Geisterunterscheidung (Manfred Bärenfänger) ..... S. 452

Stephan Holthaus, Trends 2000. Der Zeitgeist und die Christen (Manfred Bärenfänger) ..... S. 452

Ralf Dziewas (Hg.), Der Katechismus des jungen J.G. Oncken 1825. Sonderausgabe anlässlich des 175. Jahrestages der Eröffnung der ersten Sonntagsschule in Deutschland im Januar 2000 und dem 200. Geburtstag J.G. Onckens (Manfred Bärenfänger) ..... S. 454



# INHALT

|                                                                                                                                                                                                         |        |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------|
| Reinhard Frieling, Erich Geldbach, Reinhard Thöle, Konfessionskunde, Orientierung im Zeichen der Ökumene (Manfred Bärenfänger) .....                                                                    | S. 455 |
| Reinhard Hempelmann. Licht und Schatten des Erweckungschristentums. Ausprägungen und Herausforderungen pfingstlich-charismatischer Frömmigkeit (Manfred Bärenfänger) .....                              | S. 456 |
| Helge Stadelmann (Hg.), Bausteine zur Erneuerung der Kirche. Gemeindeaufbau auf der Basis einer biblisch erneuerten Ekklesiologie (Manfred Bärenfänger) .....                                           | S. 457 |
| Dietrich Meyer (Hg.), Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Er der Meister, wir die Brüder. Eine Auswahl seiner Reden, Briefe und Lieder (Manfred Bärenfänger) .....                                     | S. 458 |
| André Heinze, Taufe und Gemeinde. Biblische Impulse für ein Verständnis der Taufe (Manfred Bärenfänger) .....                                                                                           | S. 459 |
| Lutherans & Adventists in Conversation. Report and papers Presented 1994–1998 General Conference of Seventh-day Adventists Silver Springs (Manfred Bärenfänger) .....                                   | S. 460 |
| Wolfgang E. Heinrichs, Das Judenbild im Protestantismus des Deutschen Kaiserreichs. Ein Beitrag zur Mentalitätsgeschichte des deutschen Bürgertums in der Krise der Moderne (Manfred Bärenfänger) ..... | S. 461 |
| Stadtmuseum Münster, Das Königreich der Täufer. Ausstellungskatalog Stadtmuseum Münster (Manfred Bärenfänger) .....                                                                                     | S. 463 |
| 150 Jahre Niederländisch-reformierte Gemeinde zu Elberfeld (Gerrit Jan Beuker) .....                                                                                                                    | S. 466 |
| George R. Beasley-Murray, Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart (Johannes Demandt) .....                                                            | S. 470 |
| Evangelisches Missionswerk in Deutschland (Hg.), Weltmission heute (Frank Fornaçon) .....                                                                                                               | S. 476 |



|                                                                                                                                                                                |        |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------|
| Walter Klaiber, Gerecht vor Gott. Rechtfertigung in der Bibel und heute (Erich Geldbach) .....                                                                                 | S. 476 |
| Freie evangelische Gemeinde Berlin-Moabit (Hg.), Baustelle Gemeinde. 100 Jahre Freie evangelische Gemeinden in Berlin-Brandenburg 1899–1999 (Wolfgang Heinrichs) .....         | S. 480 |
| Gerhard Bially/Carola Kieker/Klaus-Dieter Passon (Hg.), Ich will dich segnen ... Einblicke in den charismatischen Aufbruch der letzten Jahrzehnte (Klaus Jakob Hoffmann) ..... | S. 482 |
| Martin H. Jung, Der Protestantismus in Deutschland von 1815 bis 1870 (Christoph Raedel) .....                                                                                  | S. 486 |
| Berufen zu Liebe und Lobpreis – Das Wesen der christlichen Kirche in methodistischer Erfahrung und Praxis (Christoph Raedel) .....                                             | S. 489 |
| Gotthard Falk, Robert Gebhart, Hartmut Handt, Karsten W. Mohr, Helmut Robbe, Über allem die Liebe. Ein John Wesley Brevier (Christoph Raedel) .....                            | S. 493 |
| Wolfgang Klippert, Praxisbuch Gottesdienstleitung (Christoph Raedel) .....                                                                                                     | S. 495 |
| „D.I.E.N.S.T.“ (Dienen im Einklang von Neigungen Stärken und Talenten) und „Authentische Kleingruppen leiten“ (Bernd Stummvoll) .....                                          | S. 496 |
| Volker Waffenschmidt (Hg.), Unterwegs zu den Menschen. Festschrift zum 100jährigen Bestehen der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Berlin-Steglitz (Karl Heinz Voigt) .....  | S. 501 |
| Jochen-Christoph Kaiser (Hg.), Soziale Arbeit in historischer Perspektive. Zum geschichtlichen Ort der Diakonie in Deutschland (Karl Heinz Voigt) .....                        | S. 504 |



## INHALT

|                                                                                                                  |        |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------|
| Holger Roggelin, Franz Hildebrandt, Ein lutherischer Dissenter im Kirchenkampf und Exil (Karl Heinz Voigt) ..... | S. 507 |
| Freikirchenhandbuch (Karl Heinz Voigt) .....                                                                     | S. 510 |
| <b>Bibliographie 1999 zur Geschichte der Freikirchen</b> .....                                                   | S. 509 |
| <b>Autorinnen- und Autorenverzeichnis</b> .....                                                                  | S. 552 |
| <b>Vereinsmitteilungen</b> .....                                                                                 | S. 558 |



## Zu diesem Heft

Als im 19. Jahrhundert Vertreter der neuen Freikirchen unbefangen das Wort „Mission“ auch auf Deutschland zur Anwendung brachten und betonten, dass Deutschland missioniert werden müsste, war dies Grund für Unverständnis und Polemik auf Seiten vieler Vertreter der Landeskirchen. Inzwischen haben beide gelernt: Freikirchler erkennen mehr und mehr, dass die „Sendung“ der Kirche umfassender ist als gelegentliche Sonderveranstaltungen, die man „Evangelisation“ nennt, und Landeskirchler erkennen, dass es nicht genügt, eine kirchliche „Vollversorgung“ der Bevölkerung sicherzustellen, wenn die Quelle nicht klar ist, aus der sich alles Leben der Kirche speist.

Dennoch löst Mission in Deutschland ambivalente Reaktionen aus. Einerseits fehlt es traditionell an Lehrstühlen für Missionswissenschaft an den Fakultäten, so dass Theologinnen und Theologen wenig auf den Diskurs über Mission vorbereitet sind, andererseits gibt es missionarisch hoch motivierte Kräfte, die andere wegen ihrer Aktivitäten verprellen oder denen ihre Aktivitäten als Proselytismus ausgelegt werden. Selten findet man Ausgewogenheit, und doch hat das Thema Mission derzeit Hochkonjunktur. Die Synode der evangelischen Kirche in Deutschland verabschiedete 1999 in Leipzig eine einschlägige Kundgebung, und die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen hatte ein halbes Jahr zuvor in der Missionsakademie in Hamburg eine Tagung zum Thema „Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene – Auf dem Weg zu einem missionarischen Profil für das nächste Jahrtausend“ organisiert. Deutschland ist Missionsland – diese wichtige Erkenntnis war in der Ökumene schon lange in der Weise lebendig, dass man sagte, es gebe keine „christlichen“ Länder, und Freikirchen hatten dies, wie gesagt, schon Mitte des 19. Jahrhunderts behauptet.

So nimmt es nicht Wunder, dass sich unser Verein der Thematik angenommen hat und die Frühjahrstagung in Münster, die zugleich das 10-jährige Bestehen des Vereins markierte, dem Thema „Freikirchen im Spannungsfeld von Sammlung und Sendung“ widmete. Die in Münster gehaltenen Referate bilden den ersten Teil des neuen Heftes unserer Zeitschrift FreikirchenForschung. Klaus Peter Voß, Freikirchlicher Referent vom Bund freier Evangelischer Gemeinden in der Ökumenischen Centrale, stellte das Projekt der ACK in seinem Referat vor. Bischof Dr. Walter Klaiber von der evangelisch-methodistischen Kirche hatte den Prozess maßgeblich angestoben, so dass er gebeten worden war, in Münster das



Eingangsreferat zu halten. Er hat es wiederum verstanden, die biblisch-theologischen Linien in die Gegenwart auszuziehen und wertvolle Anregungen zum Thema vermittelt. Dass die „Glaubensmissionen“ das missionarische Profil des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert geprägt haben, ist weithin bekannt. Weniger bekannt dürfte sein, wie diese Missionen einzuordnen sind. Dazu bietet der Beitrag von Andreas Franz notwendige Hintergrundinformationen. Die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten gehört zu den missionarisch aktiven Gruppen, was weltweit die wachsenden Zahlen belegen. Wie man in Deutschland anfänglich missioniert hat, zeigt Daniel Heinz, Leiter des Archivs der STA in Friedensau. Ein herausragender und genialer Organisator und Pionier der protestantischen Missionsbewegung war zweifellos Graf Zinzendorf. Weil im Jahr 2000 zugleich an Zinzendorfs 300sten Geburtstag erinnert werden konnte, durfte ein Beitrag zu seiner Missionstheologie im Rahmen der Jahrestagung nicht fehlen. Dr. Helmut Bintz, Bad Boll, hat uns in Zinzendorfs Gedanken eingeführt.

In Münster tagte auch die Arbeitsgruppe „Freikirchen in der DDR“. Ein eindruckliches, mit vielen persönlichen Erinnerungen durchzogenes Referat hielt Pastor Johannes Scholz (STA), der es freundlicherweise für unsere Zeitschrift zur Verfügung stellte. Ronald Hentschels Beitrag über den baptistischen Judenmissionar Naphtali Rudnitzki und sein Schicksal und die Forschungsbeiträge von Andrea Grünhagen und Christoph Barnbrock, die beide über ihre entstehenden Dissertationen berichteten, runden das Bild der Jahrestagung ab.

Das Herbstsymposium unseres Vereins ist normalerweise praktischen Fragen gewidmet. Im Bildungszentrum Elstal (BEFG) war dies eigentlich nur in dem Beitrag von Sigrid Lekebusch „Von der Quelle zur Darstellung“ erkennbar. Die übrigen Beiträge kreisten um Kirchen und Bewegungen, die im 19. Jahrhundert entstanden, sowie deren Bekenntnisse. Dies betrifft die Preußische Union (Astrid Nachtigall), die altkatholische Kirche (Johannes Urbisch), die Bischöfliche Methodistenkirche (Christoph Raedel), die freie Reformierte Kirche (Jan Gerrit Beuker) und die „Selbständige Evangelisch-lutherische Kirche (Volker Stolle). Dazu kommt noch ein Vergleich von Texten aus der Gründerzeit der Evangelischen Allianz mit der Glaubensbasis von 1972. Das Symposium, das von Dr. Meyer organisiert worden war, hatte einen erfreulichen Besuch zu verzeichnen.

Im Jahre 2000 gab es einige Jubiläen. Daran erinnern Aufsätze und Berichte von Astrid Giebel (Diakonie), Manfred Bärenfänger (Glaubensstaufe von 475 Jahren in Zürich), Stephan Holthaus (200ster Geburts-



tag von John Nelson Darby), Kurt Jägemann (Sonntagsschul-Jubiläum) und die Dietrich Meyer (Über das Zinzendorf-Jubiläum).

Als am Reformationssonntag 1999 in Augsburg doch noch die Gemeinsame Offizielle Feststellung zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung zwischen dem Lutherischen Weltbund und dem Vatikan unterzeichnet wurde, kam eine lange und zum Teil sehr heftige Auseinandersetzung um das Für und Wider der Gemeinsamen Erklärung zu einem Abschluss. Es dürfte die Leser interessieren, wie in einigen Freikirchen die Lehre von der Rechtfertigung eingestuft wird. Daher drucken wir zwei englischsprachige Beiträge von Phyllis Rodgerson Pleasants (früher Dozentin für Kirchengeschichte am Baptistischen Seminar in Rüschlikon bzw. Prag) und der Quäkerin Eva Pinthus ab. Von ökumenische Brisanz ist der offene Brief, den die Mennoniten an Papst Johannes Paul II. geschickt haben, den wir am Schluss dokumentieren.

Das Heft ist wieder sehr umfangreich geworden, was wir eigentlich vermeiden wollten. Wir meinten aber, dass die Beiträge von so hoher Qualität sind, dass wir sie unseren Mitgliedern und Lesern nicht vorenthalten wollten. Es wäre gut, wenn der eine oder andere hier abgedruckte Beitrag zu weiteren Diskussionen in den Gemeinden Anlass geben würde oder wenn es innerhalb unseres Vereins zu einem Austausch käme.

Bochum, im Dezember 2000  
Erich Geldbach



## **Anschriften der Verfasserinnen und Verfasser**

Pastor i.R. Manfred Bärenfänger, Schelmenstiege 8, 48161 Münster

Stud. theol. Christoph Barnbrock, Hohemarkstrasse 218, 61440 Oberursel

Claus Bernet, Taurogener Str. 2, 10589 Berlin

Pastor Dr. Gerrit Jan Beuker, Bathorner Dick 3, 49846 Hoogstede

Dr. Helmut Bintz, Uhlandsstrasse 12, 73119 Zell unter Aichelberg

Pastor Dr. Joachim Cochlovius, Lerchenweg 3, 29664 Walsrode

Dozent Dr. Johannes Demandt, Jahnstrasse 48, 35716 Dietzhölztal

Pastor Frank Fornaçon, Am Gewende 34, 34292 Ahnatal-Heckershausen

Dr. Andreas Franz, Haldensleber Strasse 16, 39343 Uhrsleben

Prof. Dr. Erich Geldbach, Breite Hille 44, 44892 Bochum

Pastorin Dr. Astrid Giebel, Joh.-Gerh.-Oncken-Str. 10, 14627 Elstal

Stud. theol. Andrea Grünhagen, Numbachstrasse 71, 57072 Siegen

Pastor PD Dr. Wolfgang Heinrichs, Am Kalkofen 32, 42489 Wülfrath

Dozent Dr. Daniel Heinz, An der Ihle 19, 39291 Friedensau

Pastor Ronald Hentschel, Fichtestrasse 3, 59071 Hamm

Pastor i.R. Klaus Jakob Hoffmann, Hubertusstrasse 21, 65549 Limburg

Dozent Dr. Stephan Holthaus, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen

Pastor Kurt Jägemann, Tresckowstraße 5, 20259 Hamburg

Bischof Dr. Walter Klaiber, Wilhelm-Leuschner-Strasse 8, 60329 Frankfurt (Main)

Stud. Theol. Julian Kümmerle, Albstrasse 7, 71272 Renningen

Historikerin Dr. Sigrid Lekebusch, Lortzingstrasse 11, 42289 Wuppertal

Landesarchivdir. A.D. Dr. Dietrich Meyer, Graf-Recke-Str. 221, 40237 Düsseldorf

Stud. theol. Astrid Nachtigall, Habichtweg 3, 59077 Hamm



Prof. Dr. Phyllis Rodgerson Pleasants, 601, Battenburg Ct. Richmond,  
Va., 23236-2290 USA

Eva I. Pinthus, 22, East Parade, Menston-In-Wharfedale nr. Ilkley, W.  
Yorks, LF 296 LH England

Dipl.-Theol. Christoph Raedel, Hagenstrasse 29, 39340 Haldensleben

Pastor Johannes Scholz, Neubauernsiedlung 8c, 09638 Lichtenberg

Prof. Dr. Volker Stolle, Altkönigstrasse 150, 61440 Oberursel

cand. Psy. Bernd Stummvoll, Wriezener Str. 30, 13359 Berlin

Dekan Johannes Urbisch, Albrechtstrasse 72a, 12167 Berlin

Pastor Karl Heinz Voigt, Toulser Str. 1c, 28211 Bremen

Pastor Dr. Klaus Peter Voß, Mühlenstr. 9, 61194 Niddatal



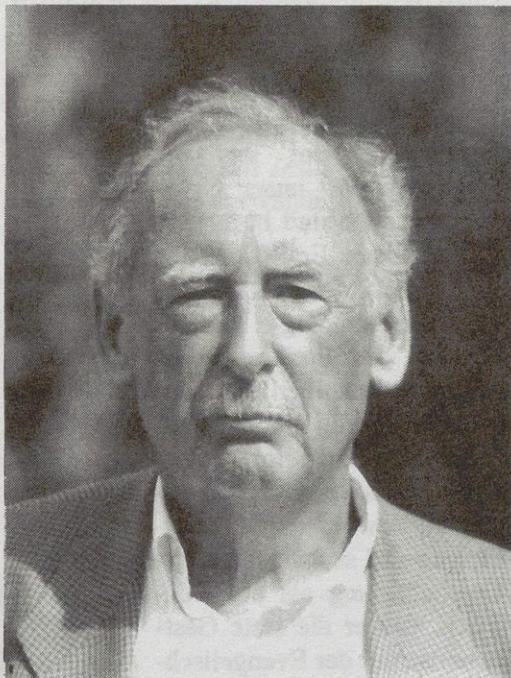
## Nachrufe

Erich Geldbach

**Robert C. Walton**

\* 18. Dezember 1932 † 6. Dezember 2000

Am 6. Dezember 2000 verstarb der Gründer unseres Vereins, Prof. Dr. Robert C. Walton nach schwerer Krankheit in der Schweiz. Robert Walton wurde am 18.12.1932 in Jersey City, im Bundesstaat New Jersey/USA geboren. Er studierte Theologie und Geschichte und promovierte 1964 an der Yale University als letzter Doktorand des herausragenden Kirchenhistorikers Roland H. Bainton, einem Quäker-Theologen. Zahlreiche Studien- und Forschungsaufenthalte führten Walton nach Europa und Australien, und er lehrte Neuere und Neuste Geschichte an den Universitäten Vancouver (Kanada) und Detroit (USA), bevor



er 1978 einen Ruf an die Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Münster erhielt. In den Jahren 1987 bis 1990 war er Dekan dieser Fakultät und ging 1993 aus gesundheitlichen Gründen in den Ruhestand.

Robert Walton, der Presbyterianer war, hatte bei seinen kirchengeschichtlichen Forschungen dem Reformiertentum das Hauptaugenmerk gewidmet, beginnend bei den Schweizern Zwingli und Bullinger bis zum englischen Puritanismus. Seine große Bibliothek zu dem Thema Puritanismus diesseits und jenseits der Ozeans ist durch die Vermittlung von Volker Sadlack in die Bibliothek des Bildungszentrums Elstal integriert worden. Walton hat sich aber auch der neuesten Kirchengeschichte und der



Zeitgeschichte gewidmet. Besonders verdanken wir ihm die Entstehung des Vereins, der ursprünglich sehr eng mit seinem Lehrstuhl verbunden war. Wir trauern sehr um den liebenswürdigen, humorvollen und gelehrten Gründer und Ehrenvorsitzenden unseres Vereins.

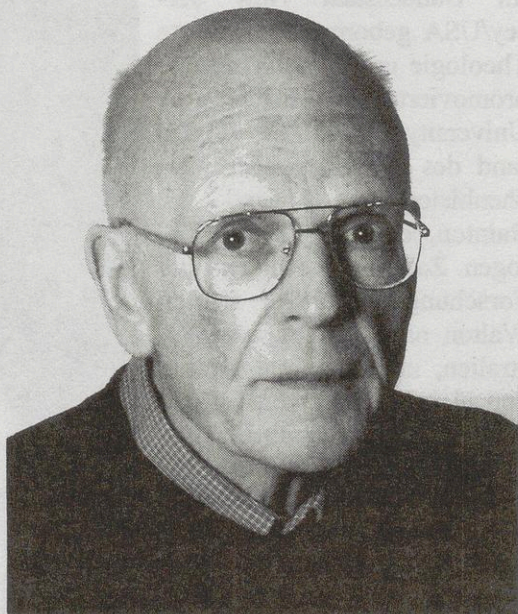
Günter Balders

### Emil-Christian Zagray

\*18. Dezember 1929 †13. April 2000

Schmerzlich traf uns die Nachricht, daß unser Gründungsmitglied und bisheriger Schatzmeister Emil-Christian Zagray kurz nach der Jahreshauptversammlung unseres Vereins für Freikirchenforschung verstorben ist. Er hatte sich seit 1990 in umfassender Weise im Verein und für dessen Anliegen engagiert, sowohl in der sorgfältigen und sachverständigen Kassenführung als auch dadurch, daß er die stete Gastfreundschaft der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Münster zu wecken und immer neu für uns zu aktivieren verstand.

Wir haben ihn in den Sitzungen des Vorstandes und des Beirates und bei den Symposien des Vereins erlebt – ihm lag nicht nur die gesunde wirtschaftliche Basis für die Aktivitäten des Vereins am Herzen, er interessierte sich auch inhaltlich stark dafür, die Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie voranzubringen.





Als überzeugter Freikirchler gewohnt, Verantwortung zu übernehmen, ist diese Einsatzbereitschaft uns sehr zugute gekommen. Seine Treue und Gewissenhaftigkeit wurde allseits geschätzt, in seinem beruflichem Arbeitsfeld – er war 42 Jahre in der VEW Energie AG tätig, zuletzt als Leiter der Abteilung Regionaler Betrieb und Bau der Bezirksdirektion Münster – ebenso wie in den lokalen und überregionalen Gremien seiner Freikirche, des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, dort u.a. als Ältester der Gemeinde Münster und als langjähriges Mitglied der Leitung des Landesverbandes, der Vereinigung Westfalen, der Bundesleitung und später des Bundesratspräsidiums.

Wir denken an ihn in großer Dankbarkeit. Emil-Christian Zagray hinterläßt seine Frau Ruth, drei erwachsene Kinder und vier Enkelkinder. Seine Familie setzte über die Todesanzeige das Bibelwort: „Unsere Heimat aber ist im Himmel. Von dorthier erwarten wir auch Jesus Christus, den Herrn, als Retter, der unseren schwachen Leib verwandeln wird in die Gestalt seines verherrlichten Leibes.“ Philipper 3, 20-21.







Walter Klaiber

## Biblisch-theologische Impulse für Mission in der Gegenwart

Das Thema Mission und Evangelisation hat Konjunktur. Die Synode der EKD zu diesem Thema hat große Aufmerksamkeit gefunden, der Konsultationsprozess der ACK zur Aufgabe der Mission und Evangelisation in Deutschland hatte einen guten Start und wird hoffentlich noch weitere Resonanz zeigen. In der Römisch-katholischen Kirche hat es in den letzten 25 Jahren eine Reihe wegweisender Dokumente zur Frage von Mission und Evangelisation gegeben, einige Landeskirchen haben sich intensiv mit dem Thema auseinander gesetzt und selbstverständlich hat es auch im Bereich der Freikirchen und der Evangelischen Allianz eine Vielzahl von Verlautbarungen und Aktionen gegeben. (Ich nenne nur ProChrist und Willow Creek, um damit auch zwei unterschiedliche Akzentsetzungen anzudeuten.)

Dabei scheint sich auch ein relativ breiter Konsens anzubahnen. Fast überall wird betont, dass die Mission der Kirche Teil der *Missio Dei* ist, der gnädigen Zuwendung Gottes zu den Menschen, wie sie schon in der Schöpfung zum Ausdruck kam, in der Erwählung Israels modellhaft dargestellt wurde und in Jesus Christus ihre tiefste Verwirklichung fand. An dieser Sendung haben die Jünger und damit die Kirche Anteil. „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch!“ (Joh 20,21), ist das Schlüsselwort für diese Konzeption, in der dann auch die Sendung des Geistes unter dem Gesichtspunkt der Befähigung und Bevollmächtigung zur Mission gesehen wird. Die neue theologische Wertschätzung der Trinitätslehre und der trinitarische Ansatz der Missionstheologie treffen sich also aufs Beste. Auf dieser Grundlage sind die bekannten Schlagworte zu verstehen: „Die Kirche *treibt* nicht Mission, sie *hat* keine Mission, sie *ist* Mission.“ Das Wesen der Kirche wird damit als Ausdruck ihrer Sendung gesehen, die sich in allen Lebensäußerungen der Kirche ausdrückt, sei es die *martyria*, das Zeugnis in Verkündigung und in der persönlichen Lebenshingabe, sei es die *diakonia*, der Dienst, der in dieser Welt geschieht, sei es die *koinonia* und die *leiturgia*, die Gemeinschaft und der Dienst vor Gott, die etwas



von Gottes Gegenwart in dieser Welt und vom Raum der Gnade, die sie schafft, in die Welt ausstrahlen.<sup>1</sup>

Evangelisation wird in diesem Zusammenhang – falls man sich mit diesem Begriff überhaupt abgibt – als eine besondere Form der Glaubensverkündigung gesehen, in der Menschen die Botschaft des Evangeliums persönlich nahe gebracht und der Ruf zum Glauben besonders klar ausgesprochen werden soll. Das alte Verständnis von Evangelisation als Mission unter denen, die nominell Christen sind, ist allerdings weiterhin sehr verbreitet.

Dieser Konsens ist natürlich nicht unbestritten. Es gibt durchaus gewichtige Anfragen an ihn. Ich nenne drei, die teilweise miteinander zusammenhängen.

1. Ist dieser Begriff von Mission nicht zu weit, um genügend eindeutig zu sein? Versteht nicht letztlich jeder darunter, was er möchte, und hält das, was er oder seine kirchliche Gruppe tut, unhinterfragt für einen Ausdruck der Mission der Kirche?<sup>2</sup>

2. Ist diese Auffassung von Mission nicht immer noch viel zu sehr am Absolutheitsanspruch des Christentums orientiert, der angesichts der religiösen Wirklichkeit in dieser Welt nicht länger haltbar ist? So will das neueste Buch zur Mission, das ich vor kurzem auf den Tisch bekommen habe – geschrieben von einem indischen Theologen, der an einer methodistischen Universität in den USA lehrt – nicht mehr von der *missio dei* ausgehen, sondern von der *missio humanitatis*, der gemeinsamen Sendung der Menschheit zu Verantwortung, Solidarität und wechselseitigem Austausch.<sup>3</sup>

3. Ist dieser Begriff von Mission nicht zu wenig empfänger- bzw. adressatenorientiert und konzentriert sich zu sehr auf das Medium der

<sup>1</sup> Vgl. dazu die missionswissenschaftlichen „Klassiker“: J.C. Hoekendijk, Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft. 1964; H.J. Margull, Theologie der missionarischen Verkündigung. 1959; ders. (Hg.), Mission als Strukturprinzip, 1967; D. Bosch, Transforming Mission. 1991.

<sup>2</sup> Im Gespräch zitierte ein Teilnehmer Margull: „Wenn alles Mission ist, ist, nichts Mission“.

<sup>3</sup> M. Thomas Thangaraj, The Common Task. A Theology of Christian Mission, Abingdon Nashville. 1999, der dann in diese gemeinsame Sendung den besonderen Akzent der christlichen Mission einzeichnen möchte. Ich gehe in diesem Vortrag auf die Frage des Absolutheitsanspruchs des Christentums nicht ein, habe aber in der Diskussion darauf hingewiesen, dass ich nicht von einem „Anspruch des Christentums“, wohl aber von dem unüberholbar einzigartigen Zuspruch der rettenden Gegenwart Gottes in der Person Jesu Christi ausgehen möchte.



Sendung, die Kirche, statt Inhalt und Ziel der Mission im Blick auf die, zu denen wir gesandt sind, ins Auge zu fassen?

Wenn ich in diesem Vortrag versuche, biblisch-theologische Impulse für unsere Mission zu geben, dann tue ich dies auf der Grundlage dieser Diskussion. Ich habe mich dazu in den letzten Jahren relativ häufig geäußert und mich dabei im Wesentlichen im Rahmen des Konsenses bewegt.<sup>4</sup> Ich kann also nicht viel neues sagen. Ich werde aber versuchen, auf dem Hintergrund dieser Fragen an einigen Stellen noch einmal sehr genau und differenziert auf den biblischen Befund zu schauen und ihn ins Gespräch mit freikirchlicher missionarischer Praxis in der Vergangenheit und heute zu bringen. Und wo es um das Grundsätzliche geht, verdrießt es mich nicht, auch immer wieder dasselbe zu sagen.

Ich habe meinen Vortrag in drei Teile geteilt:

1. Die Träger der Mission und die missionarische Gemeinde.
2. Der Inhalt der Mission und die missionarische Botschaft.
3. Das Ziel der Mission und die missionarische Methode.

Dabei will ich schon jetzt darauf hinweisen, dass die Teile 2 und 3 inhaltlich teilweise ineinander übergehen, hoffe aber doch, dass deutlich wird, wo die unterschiedliche Akzentsetzung liegt.

## 1. Die Träger der Mission und die missionarische Gemeinde

Vom Begriff der Mission als Sendung ausgehend fragen wir in diesem Abschnitt: Wer sind die Träger der Sendung? Einfacher ausgedrückt: Wer sind die Gesandten? Wer ist gesandt?

Die Antwort darauf scheint zunächst einfach: Gesandt sind die Jünger, insbesondere die Zwölf. Gesandt sind – und das zu sagen, ist fast eine Tautologie – die Apostel, die „Gesandten“; denn dieser Name, der ja keine wirkliche Entsprechung im hellenistischen Sprachbereich und nur partiell im hebräisch-aramäisch sprechenden Judentum hat, wird zum *termi-*

<sup>4</sup> Ich verweise auf meine Veröffentlichungen: Ruf und Antwort. Biblische Grundlagen einer Theologie der Evangelisation, Stuttgart/Neukirchen-Vluyn 1990; Unsere Verkündigung im Spannungsfeld gegenwärtiger Hoffnung und Grenzerfahrungen, Theol. Gespräch 2/1994, 2-10; Heil als zentrale Botschaft; in: Gemeinschaft am Evangelium, in: FS für Wiard Popkes, 1996, 77-96; Missionarische Ökumene – ökumenische Mission, ÖR 47, 1998, 291-306; Hintergrund und Ziele des ACK-Konsultationsprozesses. In: Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene. EMW Hamburg 1999, 115-134. Hier finden sich für die folgenden Überlegungen ausführlichere Begründungen und auch die Nachweise aus der exegetischen und missionswissenschaftlichen Literatur. Ich verweise im folgenden Vortragsmanuskript nur in Ausnahmefällen auf diese Belege.



*nus technicus* für die, die mit der kirchengründenden missionarischen Verkündigung der Urkirche beauftragt sind.<sup>5</sup>

Es ist bemerkenswert, dass in den Evangelien die Beauftragung und Sendung der Jünger fast immer an einen klar umgrenzten Kreis geht. Das gilt besonders für die Aussendung während der irdischen Wirksamkeit Jesu (die 12 in der Markustradition und die 70 bzw. 72 in der Q-Tradition; vgl. Mk 6,7ff. par. Lk 10,1ff.), aber auch bei der nachösterlichen Aussendung (Mt 28,16; tendenziell wohl auch in Joh 20,21). Lukas hat hier die eindeutigste Linie, insofern er nur die Zwölf Apostel nennt. Allerdings beschränkt er gerade den missionarischen Auftrag nicht auf die Apostel, sondern kennt in Paulus, dem „Zeugen“ für die Mission unter den Heiden, oder Philippus auch noch einen weiteren Kreis missionarischer Mitarbeiter.

Paulus selber sah in seinem Missionsauftrag eine ganz spezielle, an ihn persönlich gerichtete Beauftragung, den Kern seiner Berufung zum Apostel, entdeckte zugleich aber auch sehr grundsätzlich in seiner Berufung zum Heidenmissionar die ekklesiologische Konsequenz der Rechtfertigung des Gottlosen (vgl. Gal 1,15f.; Röm 1,1-17).<sup>6</sup>

Auffällig ist, dass es in den Briefen des NT so gut wie keinen missionarischen Imperativ an die Gemeinde gibt. Eine Stelle wie 1. Petr 3,15 („Seid allezeit bereit, zur Verantwortung vor jedermann, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in euch ist“) ist eine große Ausnahme. Und gerade der 1. Petrusbrief zeigt, wie man sich die missionarische Wirksamkeit der Gemeinde vorstellte. Durch vorbildliches Verhalten, gerade auch im Leiden, strahlen die Christen etwas aus, was andere aufmerksam macht und für die Botschaft öffnet. So spricht Paulus davon, dass der Glaube der Thessalonicher „an allen Orten bekannt geworden“ sei (1.Thess 1,8) und verbindet das ebenfalls mit der vorbildlichen Treue auch im Leiden (1,6f.; 2,14; vgl. auch Röm 1,8).

Von daher ist es keineswegs ausgemacht, dass sich die frühchristliche Gemeinde als ganze mit dem Missionsauftrag Jesu an seine Jünger identifizierte. Und es ist auch nicht von vorne herein klar, ob sie sich mit dem im apostolischen „wir“ formulierten evangelistischen Dienst des Apostels mitgemeint wusste (vgl. 2.Kor 3 und 4 bzw. 5,18ff.). Ich erinnere mich, welchen Schock es für mich bedeutete, als ich in meinem Studium bei

<sup>5</sup> Vgl. F. Hahn, Art. Apostel I. NT, RGG<sup>4</sup> I, 636-8.

<sup>6</sup> Die missionarische Funktion der Rechtfertigungslehre wird meist nicht genügend gewürdigt; vgl. W. Klaiber, Gerecht vor Gott. Rechtfertigung in der Bibel und heute, 2000.



Heinrich Schlier, dem zum Katholizismus konvertierten Bultmann-Schüler, zum ersten Mal las, dass dieses „wir“ zunächst nur den Apostel und dann die in seiner Sukzession stehenden Amtsträger meine. Ich hatte als freikirchlich sozialisierter Christ immer angenommen, „wir“ seien mitgemeint, wenn Paulus „wir“ sagt. Und es ist gar nicht so leicht zu sagen, wer denn nun genau Recht hat.

In diesem Zusammenhang ist auch darauf hinzuweisen, dass in den Schriften des NT, die in die zweite oder dritte Generation hinüberreichen, keine „apostolische Sukzession“ im evangelistischen Auftrag des Apostels vorgesehen ist. Es gibt sehr klare Anweisungen, wem die Sorge für die Weitergabe und Bewahrung der Lehre anvertraut ist, aber es gibt keine Hinweise zur Weiterführung der kirchengründenden Mission der Apostel.<sup>7</sup> Gerade in den Pastoralbriefen ist das missionarische Element nur sehr indirekt aufgenommen. Der Spitzensatz, dass Gott „will, dass alle Menschen gerettet werden“ (1.Tim 2,4) führt zur Mahnung, für die Obrigkeit im Gebet einzustehen. Und die Aussage, dass Gottes Menschenliebe und Freundlichkeit allen Menschen erschienen ist (Tit 3,4), begründet die Aufforderung, sich gegenüber der Obrigkeit und allen anderen Menschen vorbildlich zu verhalten.

Man mag einwenden – wie in der Diskussion geschehen –, dass man über das Selbstverständliche nicht reden muss. Methodisch gesehen ist das ein problematisches Argument. „Selbstverständlich“ war vermutlich weniger die missionarische Aktion (die ja auch mit zunehmender Aufmerksamkeit der Behörden schwieriger wurde), sondern das Zeugnis von Mensch zu Mensch – gerade auch unter den einfachen Leuten –, wie es z. B. der heidnische Philosoph Celsus in kritischer Absicht schildert.<sup>8</sup>

Dem entspricht ja auch das Bild von der alten Kirche, in der es keine missionarischen Ämter und keine evangelistischen Aktionen gab, sondern in der die Mission der Gemeinde im vorbildlichen und religiös unangepassten Verhalten ihrer Glieder ihren Ausdruck fand.<sup>9</sup>

So ist es gar nicht verwunderlich, dass die Kirche der Reformation trotz ihrer intensiven Berufung auf die Bibel keine Beziehung zum mis-

<sup>7</sup> H.W. Gensichen, Art. Missionsgeschichte, EKL<sup>3</sup> III, 446.

<sup>8</sup> Vgl. Origenes, Contra Celsum 3.52 (GCS 1.248; engl. Übersetzung H. Chadwick 1965).

<sup>9</sup> Ich nenne auch hier die Standardwerke: A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, <sup>4</sup>1924; H. Frohnes u.a. (Hg.), Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I. Die alte Kirche, 1974; E.G. Hinson, The Evangelization of the Roman Empire, 1981; R. MacMullen, Christianizing the Roman Empire AD.100-400, 1984.



sionarischen Auftrag der Kirche fand. Sie war der Meinung, dass diese Sendung nur den 12 Aposteln galt und von ihnen auch zu ihren Lebzeiten erfüllt worden sei.<sup>10</sup> Liest man die Bibel mit den Augen dieser Zeit, ist das nicht unverständlich.

Dazu noch eine letzte Beobachtung. Im Grunde ist das NT kein ausgesprochen missionarisches Buch. Seine Schriften sind für die Gemeinde geschrieben. Natürlich fehlt der missionarische Aspekt nicht. Alle vier Evangelien schließen mit einem Missionsbefehl; die Apostelgeschichte schreibt die Geschichte der jungen Kirche als Geschichte ihrer Mission. Und die missionstheologischen Akzente am Anfang und Ende des Römerbriefes sind noch keineswegs genügend gewürdigt. Aber all das ändert nichts daran, dass wohl alle Schriften des NT an Christen gerichtet sind. Es ist nicht ohne merkwürdige Ironie, dass im Johannesevangelium, dessen vorläufiger Schluss in 20,30f. am ehesten eine missionarische Zielsetzung eines Evangeliums dokumentieren könnte, die Textüberlieferung völlig gespalten ist, so dass nicht zu entscheiden ist, ob zu übersetzen ist, „Diese [Zeichen] aber sind geschrieben, damit ihr zum Glauben kommt“ (Konj. Aor) oder „... damit ihr im Glauben bleibt“ (Konj. Praes.).<sup>11</sup>

Allerdings habe ich mich gelegentlich gefragt, ob wir, seitdem die klassische Formgeschichte entdeckt hat, dass die Schriften des Neuen Testaments Gemeindeliteratur sind, diese Zeugnisse nicht doch zu sehr „binnenchristlich“ lesen, gewissermaßen durch die volksskirchliche Brille, so wie dies in der ganzen Theologie mehr oder weniger der Fall ist. M. Hengel schreibt dagegen aus historischer Perspektive: „Geschichte und Theologie der Urchristenheit sind ‚Missionsgeschichte‘ und ‚Missionstheologie‘.“<sup>12</sup> Gleichzeitig müssen wir uns aber auch warnen lassen, einfach unser freikirchliches Vorverständnis in diese Schriften hineinzulesen, als sei vorfindliches freikirchliches Gemeindeleben von vorne herein der passende hermeneutische Schlüssel für das Verständnis der neutestamentlichen Botschaft und ihrer missionarischen Weitergabe durch die frühchristlichen Gemeinden.

Ich fasse diesen ersten Teil zusammen. Wenn wir nach den Trägern der Sendung der Kirche fragen, sind vom NT her zwei Elemente vorgegeben: – Da ist zunächst das Element der missionarischen Verkündigung durch besonders beauftragte Boten. Sie prägen das missionarische Geschehen

<sup>10</sup> H.W. Gensichen aaO., 451.

<sup>11</sup> Zur Diskussion vgl. U. Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, ThHK.NT 4, 1998, 312.

<sup>12</sup> M. Hengel, Ursprünge christlicher Mission, NTS 18, 1971, 15-38 (hier: 38).



insbesondere in der ersten und zweiten Generation. Ihr Prototyp ist Paulus. Aber gerade für ihn gilt, dass der Inhalt seines missionarischen Auftrags zutiefst in seiner Soteriologie verwurzelt ist und damit über seine persönliche Beauftragung hinaus durch die Weitergabe der Heilsbotschaft weiterwirken sollte.

– Da ist weiter das Element der Gemeinde, die ohne besondere missionarische Aktivitäten eine missionarische Ausstrahlung besitzt, sei es durch ihre Treue im Leiden (1.Petr. 3; 1.Thess 1), sei es, dass Menschen aufmerksam werden auf ihren Glauben (Röm 1,8), sei es, dass Menschen bei einem Besuch im Gottesdienst der Gemeinde unter dem Eindruck prophetischer Verkündigung zum Bekenntnis geführt werden: „Gott ist wahrhaftig unter euch“ (1.Kor 14,23-25). In der Bergpredigt ist diese selbstverständliche missionarische Existenz der Jüngergemeinde mit dem Bildwort vom Salz und Licht ausgedrückt. Der missionarische Imperativ ist nur implizit in den kritischen Rückfragen nach der eigentlich unmöglichen Unwirksamkeit von Salz oder Licht enthalten. Tragend ist der missionarische Indikativ: „Ihr seid ...“! Exemplifiziert wird das aber nicht an der Verkündigung, sondern daran, dass die Leute „eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen“ (Mt 5,13-16).<sup>13</sup>

Es wäre interessant, in der Geschichte von Evangelisation und Mission das Wechselspiel der Kräfte zwischen diesen beiden Kräften zu verfolgen. Es gab Zeiten, in denen eines von beiden dominierte, und gelegentlich das andere fast verschwand. Für das Erwachen eines neuen missionarischen Bewusstseins und die „Erweckung“ von Menschen waren oft die von Gott

<sup>13</sup> In der Diskussion ist von Andrea Strübind zu Recht darauf verwiesen worden, dass es im paulinischen Gemeindeverbund ein Bindeglied zwischen den beiden Elementen gibt, und zwar in Gestalt der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen, die sich aus den Gemeinden zur Mithilfe in der missionarischen Arbeit des Apostels zur Verfügung stellten. W.-H. Ollrog, dessen Buch „Paulus und seine Mitarbeiter“ (WMANT 50, 1979) für diese Einsicht grundlegend ist, schreibt unter der Überschrift „Die Mitarbeitermission als Gemeindemission“ (aaO., 119): „Die Gemeinden wurden durch ihre Delegierten in der Missionsarbeit bei Paulus vertreten und dokumentierten damit ihre Mitverantwortung und Teilhabe am paulinischen Missionswerk. Sie bekundeten damit, das die Mission überhaupt und die des Paulus speziell ihre Sache und Aufgabe war – nicht etwa ein abseits von ihnen geschehendes, auch ohne sie funktionierendes Unternehmen des (dazu berufenen) Apostels. Die Mission ist hier nicht als eine Angelegenheit der Apostel verstanden, sondern als Funktion der gesamten Gemeinde“ (aaO., 121). Aber auch Ollrog stellt fest, dass „sooft Paulus auf die missionarische Verkündigung zu sprechen kommt, ... niemals eine Gemeinde als Ganze Subjekt des Handelns“ ist (130), und sich auch „bei Paulus sonst keine *grundsätzlichen* Ausführungen über den Zusammenhang von Mission und Gemeinde [finden]; auch und gerade nicht in solchen Passagen, in denen er seine Mission zum Thema macht“ (132).



in besonderer Weise berufenen Evangelisten entscheidend, für die Dauer einer Bewegung und die stetige Ausbreitung dagegen die Existenz von missionarischen Gemeinschaften mit ihrer Ausstrahlung und Integrationskraft maßgebend.

Paradebeispiel in der Missionsgeschichte dafür ist das Wirken von George Whitefield und John Wesley. George Whitefields Arbeit war evangelistisch gesehen die wesentlich eindrucksvollere, aber sie blieb in ihrer Wirkung im wesentlichen auf den unmittelbaren Einfluss seiner Predigtstätigkeit beschränkt, während Wesley die Erweckten in Gemeinschaften und Klassen sammelte und somit nicht nur den Suchenden und den Glaubenden eine geistliche Heimat gab, sondern auch Keimzellen weiteren, intensiven missionarischen Wirkens schuf.

Es ist übrigens bemerkenswert, dass in der Berufung dieser Evangelisten die klassischen Missionsbefehle der Bibel keine herausragende Bedeutung hatten. Dies mag eher bei denen der Fall gewesen sein, die zu einem neuen Aufbruch in die Heidenmission aufriefen. Die evangelistische Predigt unter den Zeitgenossen war viel eher die Konsequenz des neuen Verständnisses der Botschaft von der Rechtfertigung aus Gnaden, das dazu antrieb, dieses Evangelium anderen Menschen nahe zu bringen. Die grenzüberschreitende Kraft des Evangeliums, die Paulus in seinem Weg von den Juden zu den Heiden erfuhr, war für Whitefield oder Wesley in der inneren Nötigung spürbar, nicht mehr nur in den Kirchen zu predigen, sondern unter freiem Himmel z.B. zu den entkirchlichten Arbeitern auf den Plätzen Londons oder vor den Bergwerken um Bristol. Aber 50 Jahre nachdem Wesley selbst den Schritt nach draußen zu den Menschen getan hatte, mahnte er seine Anhänger leidenschaftlich, sich nicht ihrerseits in ihren Kapellen zu verstecken, sondern hinauszugehen zu den Menschen, die nicht von sich aus in die Versammlungen kamen.<sup>14</sup>

Vielleicht hätten sich die so gescholtenen Gemeinden auch auf die stille Leuchtkraft ihres Zeugnisses berufen können. Wesley war hier anderer Meinung. Die Frage ist auch heute virulent. Wie sehr muss eine Gemeinde „aus sich herausgehen“, um ihren missionarischen Auftrag zu erfüllen? Wir haben in den letzten Jahren sehr stark auf die missionarische Kraft der Gemeinde gesetzt, weil die Zeit der Starevangelisten vorüber zu sein schien. Können wir auf die Dauer auf solche Rufer verzichten? Oder brauchen wir auch die Billy Grahams und Ulrich Parzanys? Wie viel Ak-

<sup>14</sup> Vgl. die eindrucksvollen Mahnungen in „Minutes of Several Conversations between the Rev. Mr. Wesley and Others; From the Year 1744 to the Year 1789“, The Works of John Wesley, Third Edition, rp. 1984, Vol. VIII, 300.



tion braucht die missionarische Gemeinde? Das ist eine kontroverse Frage in unserer Kirche, insbesondere zwischen Ost und West. Viele in Ostdeutschland weisen auf die missionarische Kraft der unspektakulären Gemeindegemeinschaft in der DDR hin, wo man treu seinen Gottesdienst hielt, die Bläser auf dem Vorplatz spielten und das konsequente Zeugnis derer, die bereit waren, für ihre Überzeugung auch Nachteile in Kauf zu nehmen, die deutlichste missionarische Stimme war. Genügt das auch heute in einer ganz anderen Zeit?

Das Neue Testament gibt in dieser Frage keine direkte Entscheidungshilfe, denn es kennt sowohl die missionarische Aktivität, die bewusst Grenzen überschreitet, als auch das stille Zeugnis der Gemeinde. Die Entscheidung, wozu wir berufen sind und was dem Evangelium in unserer Situation entspricht, wird uns nicht abgenommen.

## 2. Der Inhalt der Mission und die missionarische Botschaft

Die Frage, der wir uns hier stellen, lautet: Was haben wir weiterzugeben? Was haben wir zu sagen? Was ist unsere Botschaft?

Merkwürdigerweise ist diese Frage in der missionstheologischen Diskussion der vergangenen Jahre gar nicht so sehr im Mittelpunkt gestanden, wie das eigentlich zu erwarten wäre. Es scheint eben auch viel einfacher zu sein, schlicht zu sagen, dass das Evangelium von Jesus Christus, die gute Nachricht, dass Gott alle Menschen liebt, Inhalt allen missionarischen Redens und Tuns sei, als zu versuchen, etwas genauer zu bestimmen, was das im Einzelnen heißt.

Es kommt dazu, dass das NT selber keine einheitlichen und einlinigen Aussagen über den Inhalt der Sendung der Jünger bzw. der christlichen Gemeinde macht. Es gibt mindestens drei Schwerpunkte des Verständnisses von Evangelium:

– Jesus predigt das „*Evangelium vom Reich*“. Mittelpunkt seines Wirkens ist die Gewissheit, dass Gottes Herrschaft ganz nahe herbei gekommen ist. Die Not der Menschen, die in ihrer Entfremdung von Gott und ihrer Versklavung unter die zerstörerischen Mächte des Bösen besteht, wird aufgehoben durch Gottes rettendes Herrschen, das im Handeln und in der Verkündigung Jesu schon jetzt das Leben der Menschen berührt. Diese Botschaft in Wort und Tat weiterzutragen, ist auch die Sendung der Jünger, die mit der Ansage der nahen Gottesherrschaft betraut und zu befreiendem und heilendem Handeln bevollmächtigt werden. *Heil geschieht in der Begegnung mit der hereinbrechenden Herrschaft Gottes in der Gestalt Jesu Christi.*



– Paulus stellt das „*Wort vom Kreuz*“ in den Mittelpunkt seiner missionarischen Verkündigung. Es ist die frohe Botschaft, dass Gott in Jesus Christus das Gericht über die Schuld der Menschen auf sich genommen und so seine heilvolle Gerechtigkeit erwiesen hat. Im Christusgeschehen hat sich diese Gerechtigkeit ein für alle Mal manifestiert und sie offenbart sich deshalb als Kraft zum Heil für alle Menschen in der Verkündigung des Evangeliums. Die Not der Menschen liegt in ihrer bewußten oder unbewußten Auflehnung gegen Gott, die in ihrer Unfähigkeit, Gottes Willen wirklich zu tun, begründet liegt. Heil erfahren die Menschen in Rechtfertigung und Versöhnung, im Frieden einer erneuerten Gemeinschaft mit Gott und in der Freiheit vom Gesetz der Sünde und des Todes. *Heil geschieht in der Begegnung mit der Gerechtigkeit Gottes in Jesus Christus.*

– In der Mitte der johanneischen Verkündigung steht die Aussage, „*Das Wort ward Fleisch*“, oder anders ausgedrückt, die Zusage: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gab, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben“ (Joh 3,16). Traditionsgeschichtlich gibt es von diesen Aussagen viele Verbindungen zu vergleichbaren Themen bei Paulus, sie sind also im Kern nicht nur johanneisches Sondergut. Das Heilsgeschehen gründet im Kommen Jesu in diese Welt als Gesandter des Vaters und als Bild des unsichtbaren Gottes, in dem Gottes Herrlichkeit in einer gottfernen Welt aufscheint und durch den die Menschen das geschenkt bekommen, was das Wesen Gottes im Letzten kennzeichnet: Leben, ewiges Leben. Die Not, die hier angesprochen wird, ist die Gefangenschaft in einer gottfeindlichen Welt, der sich die Menschen selber ausgeliefert haben und aus der sie nur der Anruf von Gottes Fleisch gewordenem Wort befreien kann, das in Jesus Christus sich in diese Welt hineinbegibt und gerade dadurch über diese Welt und ihr widergöttliches System hinausführt. Diese Tradition spricht von einer „Verlorenheit“, die sich nicht nur auf den Ausgang eines letzten Gerichtes bezieht, sondern die existenzielle Verlorenheit eines Lebens in einer Welt ohne Gott meint und in ihrem ganzen gegenwärtigen Elend und ihrer tiefen Verfinsterung umfasst. Vom Wort Jesu gefunden zu werden und ihm zu glauben, bedeutet deshalb Heil, und dieses *Heil ist Leben aus Gott, gegenwärtiges ewiges Leben.*

Mir selber scheint es nicht zu schwer zu sein, in diesen unterschiedlichen Entwürfen der Heilsbotschaft eine gemeinsame Mitte zu erkennen. In der Begegnung mit Jesus und mit seiner Botschaft begegnet der rettende Gott, begegnet *Gottes Herrschaft, Gottes Gerechtigkeit, Gottes Herrlichkeit* – alles Begriffe, die sowohl *Gottes Gottheit* als auch *seine heil-*



*volle Zuwendung zu den Menschen* kennzeichnen. Menschen dürfen in Jesus Christus erfahren, dass Gott Ja zu ihnen sagt, obgleich ihr Leben vom Nein eigener und fremder Schuld, vom Nein der Begrenzung und Vergänglichkeit des Geschöpfes, vom Nein gottwidriger Mächte umstellt und bestimmt scheint. Gottes Ja kommt den Menschen in Person und Werk Jesu ganz persönlich nahe und beansprucht zugleich, das letzte Wort über das Geschick der ganzen Welt zu sein.

Es wäre auch nicht schwierig aufzuzeigen, dass auch im Alten Testament gerade dort, wo sich ein missionarischer Horizont auftut, die Offenbarung von Gottes Gerechtigkeit und Gottes Königsherrschaft und das Aufscheinen seiner Herrlichkeit vor allen Völkern tragender Inhalt der Verkündigung ist (vgl. Deuteriojesaja). Dass der wahre Gott der „Gott für uns“ ist, das ist Kern der biblischen Heilsbotschaft, und dass der „Gott für uns“ immer auch „Gott für die anderen“ sein will, ist Motor und Motivation für missionarisches Handeln in der ganzen Bibel.

Die Tatsache, dass die Heilsbotschaft des Neuen Testaments eine letzte Einheit darstellt und doch nicht uniform ist, sondern in unterschiedlichen Kontexten auch unterschiedliche Ausprägungen annimmt, scheint mir eine große Hilfe und Ermutigung für die Kontextualisierung der Botschaft heute zu sein. Gerade auch dass die Not, für die diese Botschaft Hilfe bringen will, mit unterschiedlichen Akzenten gesehen wird, kann der heutigen Verkündigung helfen, auf die wirkliche Not der Adressaten zu reagieren und nicht durch die Verkündigung die Notlage erst schaffen zu müssen, aus der wir die Menschen dann retten wollen. Dabei bleibt freilich offen, inwiefern Menschen die letzte Not ihres Lebens wirklich kennen, so lange sie noch nicht die Dimension des lebendigen Gottes in ihrem Leben erfahren haben, und ob sie nicht vielmehr durch die Verkündigung des Evangeliums und das Wirken des Geistes auf sie aufmerksam gemacht werden müssen. Aber in jedem Fall ist deutlich – um etwas plakativ zu reden –, dass man einer allein stehenden Mutter, die von der Sozialhilfe lebt, und einem Banker in Frankfurt – wenn man denn dazu kommt, ihm etwas zu sagen – das Evangelium nicht unbedingt mit den gleichen Worten und Begriffen sagen muss (oder darf), und es doch das selbe Evangelium bleiben kann.

Nun ist es für mich interessant, gerade mit Kirchengeschichtlern das Phänomen zu diskutieren, dass im Verlauf der Geschichte der Kirche aus diesen unterschiedlichen Gestalten der Botschaft auch sehr unterschiedliche Schwerpunkte herausgegriffen wurden. In der alten Kirche (und im Grunde genommen bis heute auch in der östlichen Orthodoxie) ist die erlösende Kraft der Inkarnation Grundlage der Heilsbotschaft. Das gab



den trinitarischen und christologischen Streitigkeiten ihre Schärfe, denn hier stand ja wirklich das Heil der Menschen auf dem Spiel, und das war dann auch die Botschaft, die man an die Zeitgenossen weitergab. Irenäus formulierte: „Dazu nämlich ist das Wort Gottes Mensch geworden und der Sohn Gottes zum Menschensohne, damit der Mensch das Wort in sich aufnehme und, an Kindesstatt angenommen, zum Sohn Gottes werden. Denn anders konnten wir nicht die Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit empfangen, als indem wir mit der Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit vereint würden.“<sup>15</sup> Athanasius brachte dies auf die klassische Formel: „Er wurde Mensch, auf dass wir vergöttlicht würden“.<sup>16</sup>

Demgegenüber geht die ganze abendländische Theologie sehr viel stärker von dem verantwortlichen Gegenüber zwischen Gott und Mensch aus – und so unterschiedlich dann auch die Rechtfertigungs- und Gnadenlehre im Einzelnen gestaltet wird, so bleibt die Grundkategorie des Heils die gnädige Annahme durch Gott. Tendiert die römisch-katholische Heilsverkündigung dazu, die durch Gottes Gnade ermöglichte Mitwirkung der Menschen zum Heil in den Mittelpunkt zu stellen, war es vor allem die lutherische Rechtfertigungslehre, die den bedingungslosen Freispruch der Menschen im Gnadenurteil Gottes in Jesus Christus zu befreienden Grundlage christlicher Existenz machte, und damit – vor allem bei Luther selbst – trotz aller Begrenzung eine zutiefst kongeniale Neuinterpretation der Verkündigung des Paulus erreichte. (Allerdings gab es schon in der Reformationszeit evangelische Kreise, die auf Grund des Studiums der Evangelien, insbesondere der Bergpredigt, fragten, ob nicht angesichts dessen, dass wir durch Christus teuer erkaufte sind, auch vom Preis der Nachfolge geredet werden müsse.)<sup>17</sup>

Bemerkenswert ist in jedem Fall, dass in der Folgezeit dort, wo die missionarische Verkündigung der Rechtfertigungsbotschaft wieder in den Mittelpunkt tritt, also in der methodistischen (und wohl auch der pietistischen) Erweckungsbewegung, die Rechtfertigungsverkündigung einge-

<sup>15</sup> Adv Haer III, 19,1 (Nach BKV. Irenäus I, 1912, 293).

<sup>16</sup> De incarnatione 54. Vgl. dazu und zum Folgenden: O.H. Pesch/A. Peters, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung<sup>2</sup> 1989; M. Seils, Art. Heil und Erlösung IV. TRE 14, 1985, 622-637.

<sup>17</sup> Zum missionarischen Ethos der Täuferbewegung, das so gut wie nie in den einschlägigen Darstellungen berücksichtigt wird, vgl. H. Fast, Der linke Flügel der Reformation, KlProt IV, 1962 (1988), XXI: Die Täufergemeinde als erste protestantische „Freikirche“ „besaß die Freiheit, neben sich die Existenz einer anders denkenden ‚Welt‘ anzuerkennen. Nicht dass sie deren Existenz und d.h. die Existenz des Unglaubens, hätte rechtfertigen wollen! Vielmehr setzte sie alles daran, die ‚Welt‘ durch das Evangelium wachzurufen (Mission).“



bettet wird in die Verkündigung von Wiedergeburt und Heiligung. Die Neugestaltung des Lebens aus der Gnade heraus wird wichtig, und dies ist – gerade auch im Gegenüber zur Aufklärung und zur auf Weltbewältigung ausgerichteten Moderne – offensichtlich die zukunftsweisendere Konzeption.

Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts ist es dann zu einem verstärkten Wahrnehmen der ursprünglichen Verkündigung Jesu gekommen – zunächst mit einem antidogmatischen Effekt und somit auch im Gegensatz zur herkömmlichen soteriologischen Verkündigung von Schuld, Gericht und Vergebung, dann allerdings auch durchaus mit einem „volksmissionarischen“ Anliegen, das „Wesen des Christentums“ gerade auch den kirchlich Entfremdeten zu erschließen.<sup>18</sup> Und in der Tat haben in unserem zu Ende gehenden Jahrhundert viele Menschen den Zugang zur christlichen Botschaft über die – wie immer verstandene – Bergpredigt und die sich in den Evangelien manifestierende „Menschlichkeit“ Jesu gefunden, wobei allerdings für eine freikirchlich geprägte Perspektive die Frage offen bleibt, wie viel hier noch von der Erfahrung von Heil gesprochen werden kann.

Umgekehrt hat dann die wohl erfolgreichste missionarische Bewegung dieses Jahrhunderts, die Pfingstbewegung und der sich an sie anschließende charismatische Aufbruch, auf eine sehr eigenständige und eigentümliche Weise auf die Verkündigung Jesu zurückgegriffen und sehr stark den durch Pfingsten gegenwärtig gemachten Sieg des Gekreuzigten als Weiterführung der Bevollmächtigung der Jünger zu heilendem und befreiendem Handeln ausgelegt und danach gelebt. Und es wäre sicher interessant – wenn auch vielleicht noch verfrüht – zu analysieren, warum gerade diese Form der Heilsverkündigung die Nöte und Sehnsüchte vieler Menschen, vor allem in der so genannten dritten Welt, angesprochen hat.<sup>19</sup>

Aus der herkömmlichen abendländischen Perspektive heraus stellt sich dabei allerdings sofort die Frage, wo die Grenzen sind, die einem solchen Eingehen auf die Sehnsüchte der Menschen von Evangelium her gesetzt sind, und damit auch die Frage nach der Identifizierbarkeit des Evangeli-

<sup>18</sup> Beispielhaft dafür A. v. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 1900 (Neuedition mit Kommentar durch T. Rendtorff, Gütersloh 2000).

<sup>19</sup> Ein Versuch einer solchen Analyse findet sich bei W. Hollenweger, *Charismatisch-pfingstliches Christentum*, 1997. Ich bin aber nicht sicher, ob seine sehr emanzipatorische, sozialkritisch und interkulturell orientierte Interpretation der Pfingstbewegung das Selbstverständnis der Mehrzahl ihrer Anhänger trifft. Vgl. die ganz anders akzentuierte Analyse von R. Hempelmann, *Kontinuität und Wandel der Pfingstbewegung*, MD EZW 61, 1998, 33-46 (hier: 41f).



ums in solch unterschiedlicher Gestalt. Es wird wohl z. B. sowohl einem mennonitischen als auch einem lutherischen Theologen schwer fallen, in der Verkündigung der brasilianischen Igreja Universal do Reino de Deo das wieder zu erkennen, was er selbst unter evangelischer Heilsbotschaft versteht.<sup>20</sup> Und doch scheint diese Verkündigung gerade auch unter der armen, der Kirche ganz entfremdeten Bevölkerung mehr Menschen anzusprechen als irgend eine andere missionarische Bewegung im Lande. Wie verhalten sich inhaltliche Kriterien zum Kriterium der Wirkung und des Erfolgs?

Oder um ein ganz anderes Beispiel zu nennen: Es gibt eine sehr berührende Erzählung von der Übernahme des Christentums durch den Kiewer Rus im 10. Jahrhundert. Man hatte dort eingesehen, dass das Land eine neue Religion brauchte. Darum sandte Großfürst Vladimir Gesandte zu den muslimischen Bulgaren und zu den katholischen Deutschen; aber sie fanden nicht, was sie suchten. Erst nachdem sie die Pracht und Schönheit des byzantinischen Gottesdienstes erlebt hatten, war die Entscheidung klar, denn – so sagten die Gesandten – „wir wissen ..., dass Gott wahrhaftig unter den Menschen weilt“.<sup>21</sup> Der Bericht ist ein beredtes Zeugnis für die orthodoxe Überzeugung von der missionarischen Ausstrahlung der Liturgie der Kirche, die gerade auch in Zeiten der Verfolgung und Unterdrückung heilvoll erfahren wurde, eine Überzeugung, die die orthodoxen Kirchen so empfindlich und auch wehrlos angesichts westlicher Evangelisationsmethoden in ihren Ländern macht. Aber wie verhält sich diese Auffassung von Gottes Gegenwart im Gottesdienst zu dem, was das Neue Testament als heilvolle Offenbarung Gottes in Christus unter den Menschen bezeugt?

All das sind Fragen, die in den Umkreis des Projektes einer Konsultation über die gemeinsame Aufgabe von Mission und Evangelisation in Deutschland gehören. Hier werden wir uns fragen müssen, ob uns das neutestamentliche Zeugnis hilft, die vielfältige Gestalt missionarischen Lebens und Handelns von Kirchen zu respektieren und zugleich auf die entscheidende Mitte auszurichten, die darin besteht, Jesus Christus das Heil der Menschen zu verkündigen?<sup>22</sup>

Und das scheint mir allerdings der entscheidende biblisch-theologische Impuls für die Mission der Gegenwart zu sein, dass die biblische Theolo-

<sup>20</sup> Zu dieser Bewegung vgl. J. Eber in MD EZW 55, 1992, 302 f.

<sup>21</sup> Ich zitiere nach K.H. Bieritz, Erlebnis Gottesdienst, WzM 48, 1996, 488 f.

<sup>22</sup> Vgl. die Dokumentation „Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene“, EMW-Hamburg 1999.



gie deutlich macht, wie die Botschaft des Evangeliums in ihrer Vielfalt *und* in ihrem Bezug auf die letzte Mitte des Christusgeschehens auch in die vielfältigen Notsituationen heutigen Lebens hineinspricht und Menschen das rettende Wort Gottes zuspricht und so christliche Gemeinden befähigt, diese rettende Botschaft mit anderen Menschen zu leben. Die differenzierte Entfaltung der Botschaft führt nicht in die Beliebigkeit und die Ausrichtung auf die Adressaten nicht zu einer rein erfolgsgesteuerten Kundenorientierung. Die unverwechselbare Mitte der Schrift, wie sie durch Rechtfertigungsbotschaft und Kreuzestheologie gekennzeichnet ist, wird zur Triebfeder, „den Griechen ein Grieche und den Juden ein Jude“ zu werden und gerade so mit ihnen die Identität des Evangeliums, das „Gott ist für uns“, zu leben.

### 3. Das Ziel der Mission und die missionarische Methode

In diesem Abschnitt fragen wir danach, was das Ziel der Sendung der Kirche ist, wozu sie gesandt ist und was sie erreichen soll. Damit hängt eng die Frage nach der Methode zusammen; je nach der Zielsetzung werden auch die Wege gewählt werden müssen, auf denen dieses Ziel erreicht werden soll.

Um das mit einigen einfachen Vergleichen zu illustrieren: Ist die Botschaft, die wir weiterzugeben haben, eher eine Postwurfsendung, durch die alle informiert werden sollen (vielleicht mit Ausnahme derer, die sich ausdrücklich verbitten, Werbematerial zu erhalten) oder gleicht sie vielmehr einem Einschreiben mit Rückschein, auf das in jedem Fall Antwort erwartet wird?

Oder noch präziser gesagt: Haben wir eine Botschaft weiterzugeben, die unabhängig von der Reaktion des Empfängers gültig und wirksam ist, oder löst erst die Annahme dieser Botschaft ihre positive Wirkung aus (bzw. ihre Verweigerung entsprechende negative Sanktionen)? Ist also die Weitergabe der Botschaft eher mit der Ankündigung zu vergleichen, dass nach einer langen Regenperiode bald wieder dauerhaft die Sonne scheinen werde, oder vielmehr mit der Ankündigung einer Amnestie, der alle die teilhaftig werden, die rechtzeitig zum festgesetzten Termin ihr Gnadengesuch einreichen? Wer die Diskussion der letzten Jahrzehnte kennt, wird zugeben, dass diese Beispiele keineswegs künstliche Alternativen sind, sondern durchaus ihr Pendant im theologischen Gespräch um Mission und Evangelisation haben. Und auch hier wird man zunächst einmal feststellen müssen, dass auch das neue Testament in der Frage unterschiedliche Ak-



zente setzt. Ich nenne drei, auch wirkungsgeschichtlich relativ wichtige Varianten:

a) In den Aussendungsreden der synoptischen Evangelien erhalten die Jünger den Auftrag, die unmittelbare Nähe der Gottesherrschaft anzusagen und diese Nähe durch vollmächtige Taten der Heilung und Dämonen-austreibung zeichenhaft darzustellen. Obwohl der Auftrag der Jünger teilweise auch den Ruf zur Umkehr umfasst, spielt die Reaktion der Betroffenen nicht die entscheidende Rolle. Ziel der Sendung ist, in Wort und Tat Zeichen der Gottesherrschaft aufzurichten, indem Kranke geheilt, Besessene befreit werden und die Armen die frohe Botschaft hören, dass ihnen besonders Gottes Verheißung gilt. „*Einführung in die Gottesherrschaft*“ hat das der methodistische Theologe William Abraham genannt und damit seine Zielsetzung von Evangelisation umschrieben.<sup>23</sup>

b) Im klassischen Missionsbefehl des Neuen Testaments, Matthäus 28,16-20, steht die Sendung der Jünger unter einem ekklesiologischen Vorzeichen. Ihr Auftrag besteht darin, alle Völker zu Jüngern zu machen, und zwar durch die Taufe und durch die Unterweisung in den Geboten Jesu. In dieser fast schon im Ansatz „volkskirchlich“ zu nennenden Konzeption ist das Ziel der Mission die *Einfügung in die Gemeinschaft der Kirche* und die Hinführung zur Ethik Jesu. In Taufe und Katechetisierung sah man dann auch im katholischen Bereich die Aufgabe der Christianisierung von Völkern; aber auch die klassische Volksmission bzw. innere Mission der evangelischen Kirche in Deutschland konnten sich in diesem Konzept wiederfinden.

c) In der Tradition der Missionstheologie des Paulus und der Apostelgeschichte sind die zentralen Aussagen der missionarischen Verkündigung der Zuspruch der Vergebung der Sünden bzw. der Rechtfertigung und der Rettung im Endgericht für alle, die Gottes Heil in Jesus Christus für sich im Glauben annehmen. Ziel der Mission ist, dass die Hörer und Hörerinnen der Botschaft sich zur Umkehr bewegen lassen und dass ihnen zugesagte Heil im Glauben annehmen, oder mit anderen Worten: Der Ruf und die *Einladung zum Glauben*. Das ist die Grundlage der evangelistischen Predigt in der ganzen evangelikalen Bewegung.

Es ist unschwer zu sehen, dass diese unterschiedlichen Zielbestimmungen auch auf die verschiedenen missionarischen Konzeptionen unserer Zeit durchschlagen und sich in befreiungstheologischen, charismatischen, volkskirchlichen oder evangelikalen Ausformungen missionarischer Praxis und Theorie auf die eine oder andere Weise wiederfinden.

<sup>23</sup> W.J. Abraham, *The Logic of Evangelism*, 1989.



Ich denke, es ist aber auch das gemeinsame Grundanliegen dieser verschiedenen Zielbestimmungen missionarischen Handelns zu erkennen. Es geht in der Sendung der Kirche darum, den Menschen Gottes rettende Gnade nahe zu bringen und ihr Leben davon heilvoll bestimmen zu lassen. Missionarisches Handeln und missionarische Verkündigung leben und reden von dem, was Gott zum Heil der Menschen getan hat und tut; sie zielen aber zugleich darauf, diejenigen, denen Gottes Heilshandeln gilt, in den Wirkungsbereich dieses Handelns einzubeziehen und die Wirklichkeit des rettenden Gottes zu ihrer Lebenswirklichkeit werden zu lassen.

Für mich hat Paulus das Verhältnis zwischen dem, was Gott ein für alle Mal in Christus zum Heil der Welt getan hat, und dem, was unter der Verkündigung der Botschaft noch geschehen soll, in 2.Kor 5,19f. in unübertroffener Klarheit zusammengefasst: „Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung. So sind wir nun Botschafter an Christi statt, denn Gott ermahnt durch uns; so bitten wir nun an Christi statt: Lasst euch versöhnen mit Gott!“

Gott hat die Welt versöhnt, sein Ja zu jedem Menschen ist ein für alle Mal gesprochen. Aber weil es nicht um Zwangsbefriedung geht, sondern um echte Versöhnung und wahren Frieden, kommt Gottes Handeln erst dann zum Ziel, wenn sich der Mensch auf Gottes Frieden einlässt und dieses Ja Gottes für sich selber gelten lässt, sich mit seinem bescheidenen, vielleicht zaghaften Ja in Gottes umfassendes Ja einschließt. Das schließt auch die Kehrseite ein, dass der Mensch dann nicht zu seiner Bestimmung findet und von Gott und damit auch vom wahren Leben entfremdet bleibt, wenn er sich Gottes versöhnendem Handeln verweigert. Oder das Ganze vielleicht noch einmal in einem anderen Vergleich ausgedrückt: Wenn einer unter Wassermangel leidenden und dürstenden Bevölkerung mitgeteilt wird, dass wieder Wasser da ist, so weist diese Aussage auf eine gültige und von der Entscheidung der Einzelnen unabhängige Wirklichkeit hin. Aber gegen den Durst hilft dies Botschaft nur denen, die sie glauben und sich Wasser geben lassen.

Diese Aussagen sind manchen Theologen, insbesondere im lutherischen Bereich, suspekt, weil sie in ihnen doch so etwas wie eine „Mitwirkung“ des Menschen zum eigenen Heil befürchten.<sup>24</sup> Gerade in der neuer-

<sup>24</sup> Symptomatisch dafür ist die Diskussion zwischen der „Arbeitsgemeinschaft Missionarischer Gemeindeaufbau in Lippe“ und der „Theologischen Sozietät in der Lippischen Landeskirche“, die in epd-Dokumentation 11/00 vom 28.2.2000 dokumentiert wird. Die „grundsätzliche Anfrage“ der Sozietät an die Arbeitsgemeinschaft lautet: „Wenn man die ‚erstmalige Umkehr‘, die ‚grundsätzliche Entscheidung‘, das ‚persönliche,



lichen Diskussion um die Rechtfertigungslehre ist deutlich geworden, dass das *sola fide* oft als eine reine Negativbestimmung gesehen wird (ohne Vorbedingung, ohne eigenes Zutun) und daher gerade in der Abwehr eines Verständnisses von Glaube als einzubringender „Eigenleistung“ eher dazu tendiert, um des *sola gratia* willen ein *sine fide* zu werden.<sup>25</sup> Es ist richtig, wenn O. Hofius vom Versöhnungsruf als dem „heilbringenden Wort Gottes“ spricht, „das die Versöhnten zum Glauben an die vollzogene Versöhnung einlädt und befreit“.<sup>26</sup> Wenn er aber dabei den Eindruck erweckt, darin sei letztlich auch schon die Antwort des Menschen eingeschlossen, verfehlt er die Pointe des Textes. Dass diese Antwort bewirkt werden soll, hängt nicht an einer Theorie vom freien Willen, sondern liegt an der Grundüberzeugung der Bibel vom Menschen als einem Gott antwortenden Gegenüber.

Umgekehrt stellt sich freilich an diejenigen, die eher einem evangelikalischen Missionsverständnis nahe stehen, die Frage, ob ihre Form, die Antwort des Glaubens zu fassen und dann auch anzuerkennen, nicht oft zu eng ist. Wie eindeutig lässt sich sagen, ob ein Mensch Gottes Versöhnung für sich angenommen hat? Zunächst würde es in der Natur der Sache liegen, davon auszugehen, dass er das selber am besten wissen muss. Aber die Art wie das bejaht wird, kann je nach kirchlicher Sozialisation sehr unterschiedlich ausfallen und daher für andere sehr fremd klingen.

Das führt zu dem für Freikirchen in Europa seit Anfang ihres Wirkens so heiklen Problem der Mission unter Christen bzw. unter Menschen, die zu einer Kirche gehören, aber sehr unterschiedliche Beziehungen zu dieser Kirche und ihrer Botschaft haben.

John Wesley hat in einer Kontroverse über diese Fragen den Satz geprägt: „None is a true Christian till he experiences it.“<sup>27</sup> Als er diesen Satz 1745 an „John Smith“ schrieb, war er sich auch im Klaren, was er unter einer solchen „Erfahrung“ meinte. Er verstand darunter das Zeugnis des

---

entschiedene Ja<sup>2</sup> des Menschen zum Dreh- und Angelpunkt des christlichen Lebens und der kirchlichen Verkündigung erklärt – wird der Glaube nicht zu einem Werk des Menschen?“ (S. 12; vgl. auch die instruktive Gegenüberstellung der beiden Standpunkte aaO., S. 5).

<sup>25</sup> So G. Wainwright, Rechtfertigung: Lutherisch oder katholisch? Überlegungen eines methodistischen Wechselwählers, KuD 45, 1999, 182–206 (hier: 206).

<sup>26</sup> O. Hofius, Erwägungen zu Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens, in: ders., Paulusstudien, WUNT 51, 1989, 13 f. (vgl. auch S. 9: „Das Evangelium ist – weil es das Wort *Gottes* ist – ein schöpferischer Ruf, der schafft, was er gebietet, und wirkt, wozu er einlädt“.).

<sup>27</sup> Letter to „John Smith“, 30.12.1745 § 13 (in: The Works of John Wesley, Bicentennial Edition, Abingdon Nashville, Band 26: Letters II, 1740–1755, ed. F. Baker, 1982, 182).



Heiligen Geistes, dass wir Gottes Kinder sind, das uns damit unserer Annahme durch Gott gewiss macht. Er hat an dieser Meinung zwar grundsätzlich festgehalten, aber die Lebenserfahrung späterer Jahre ließ ihn doch fragen, ob man diese Grenze immer so scharf sehen könne.<sup>28</sup> (So hat er in der Erstfassung seines Tagebuchs festgehalten, dass er vor der Erfahrung der Heilsgewissheit in seiner so genannten Bekehrung am 24.5.1738 kein Christ gewesen sei, hat aber dann in einer späteren Ausgabe angemerkt: Ich bin mir dessen nicht mehr so sicher. Und im hohen Alter findet er in einer Predigt „Über den Glauben“ ermutigende Worte auch für die, die noch nicht zum gewissen Glauben eines Gotteskindes durchgedrungen sind und ist vorsichtiger als zu Beginn seiner evangelistischen Tätigkeit, den „Beinahechristen“ jedes Christsein abzusprechen.<sup>29</sup>) Für seine Gemeinschaften hatte Wesley von vorne herein ein sehr viel weiteres Aufnahmekriterium. Die sollten zugelassen werden, die „danach suchen, dem ewigen Zorn zu entinnen“; die Begründung dafür war, dass der gewisse Glaube immer Geschenk sein würde und nicht eingefordert werden konnte.<sup>30</sup> Ohne dass dies ekklesiologisch genauer reflektiert worden wäre, waren diese Gemeinschaften eine Gemeinschaft von Glaubenden und Suchenden, und damit auch eine Lerngemeinschaft auf dem Weg der Nachfolge und in die Gotteskindschaft, die als Ziel des Weges zum Heil immer im Auge gehalten wurde. Angesichts des biblischen Befundes wäre zu fragen, ob wir nicht auch im freikirchlichen Bereich eine breitere Perspektive brauchen und das Ineinander von Ruf und Antwort nicht auf ein akustisches, sehr stark von Verstehen und Willen geprägtes Ereignis begrenzen dürfen, sondern ihm sehr viel breitere Ausdrucksform zugesehen müssten. Eine Glaubensgeschichte, wie die von der Heilung der blutflüssigen Frau, zeigt ja noch andere Dimensionen auf. Es könnte aber auch umgekehrt bedeuten, dass wir das Christsein eines orthodoxen Christen sehr viel stärker respektieren müssten, auch wenn uns die Art, wie er seinen Glauben begründet, eher fremd scheint. Zugleich wäre zu überlegen,

<sup>28</sup> Zu dieser Entwicklung vgl. M. Weyer, Die Bedeutung von „Aldersgate“ in Wesleys Leben und Denken. In: M. Weyer u.a., Im Glauben gewiß. Die bleibende Bedeutung der Aldersgate-Erfahrung John Wesleys, Beiträge zur Geschichte der EmK 32, 1988, 7-38 (hier: 36 ff.); W. Klaiber, Aus Glauben, damit aus Gnaden. Der Grundsatz paulinischer Theologie und die Gnadenlehre John Wesleys. ZThK 88, 1991, 313-338.

<sup>29</sup> Sermon 106: On Faith (1788), WJW 3, 1986, 492-501.

<sup>30</sup> Einzige Bedingung zur Aufnahme in die wesleyanischen Gemeinschaften: „A desire to flee from the wrath to come, to be saved from their sins“ (The Nature, Design and General Rules of the United Societies, 1743, § 4; in: WJW 9, 1989, 70). Zur heutigen Diskussion vgl. K.H. Voigt, Kirche mit Gemeinden aus Glaubenden und Suchenden, EmK-Forum 11, 1998.



ob eine solche, sehr viel ganzheitlichere „Einführung“ in die Gemeinschaft mit Gott und sein Heil uns auch Wege eröffnen, auf denen wir mit nicht religiös sozialisierten Zeitgenossen, die unsere klassischen Predigtthemen kaum verstehen, besser kommunizieren können und mit ihnen das Evangelium leben, bis sie verstehen und glauben.

Es gibt dafür auch bei Paulus, der ja eher dem Verkündigungsparadigma zuzurechnen ist, eine hilfreiche Anregung. In 1.Thess 2,7f. beschreibt er sein missionarisches Wirken mit den Worten: „Wir sind unter euch mütterlich gewesen: Wie eine Mutter ihrer Kinder pflegt, so hatten wir Herzenslust an euch und waren bereit, euch nicht allein am Evangelium Gottes teilzugeben, sondern auch an unserem Leben; denn wir hatten euch lieb gewonnen.“ Damit werden Aspekte einer ganzheitlichen persönlichen Evangelisation berührt, die so etwas wie eine gelebte Hermeneutik der frohen Botschaft darstellen.

Von den Thessalonichern wird dann freilich gesagt, dass sie „das Wort der göttlichen Predigt, das ihr von uns empfangen habt, nicht als Menschenwort aufgenommen habt, sondern als das, was es in Wahrheit ist, als Gottes Wort, das in euch wirkt, die ihr glaubt“ (V. 13). Dass irgendwann einmal festzustellen ist, dass das Wort gewirkt hat und das Leben eines Menschen neu gestaltet, bleibt die klare Zielvorstellung. Wie das freilich geschieht und wie das dann auch öffentlich gemacht wird, das bleibt eine offene Frage. Wir sehen uns z.B. in unserer Kirche hier in einem merkwürdigen Dilemma. Wir haben über viele Jahre daran gearbeitet, dass unter Bekehrung nicht nur ein Vorgang zu verstehen sei, für den man Tag und Stunde angeben kann. Zugleich aber müssen wir feststellen, dass nun die Frage, wie entschieden jemand zu Christus und zur Gemeinde gehört, eher schwimmt und wir in die Gefahr geraten, Vertreter einer „Religion ohne Entscheidung“ zu werden. Oder dürfen wir uns die Sorge, wie unsere Botschaft ankommt, doch abnehmen lassen, auch wenn wir als Freikirche soziologisch gesehen nur von Entschiedenem leben können? Dürfen wir umgekehrt darauf vertrauen, dass die Botschaft des Evangeliums immer wieder zu von Gott geschenkten Entscheidungen führt, die sich dann auch ekklesiologisch gestaltend auswirken? Wir stehen vor der Aufgabe, wie wir Leben und Evangelium mit Nichtchristen in unsren Gemeinden teilen können, die damit ja nicht nur den missionarischen Zielbahnhof für die Glaubensreise darstellen, sondern Lebensraum für „Mühselige und Beladene“, Suchende und Fragende, und dabei doch die neutestamentliche Eindeutigkeit, wer zur Gemeinde gehört, nicht aus den Augen verlieren.



Ich lasse diese Fragen offen und nenne noch einmal, was ich für den wichtigsten biblisch-theologischen Impuls für die Mission der Gegenwart halte. Die biblische Botschaft ist keine Wegbeschreibung für Gottsucher, sondern das Zeugnis von dem Gott, der sich aufgemacht hat, verlorene Menschen zu suchen. Das bedeutet, dass wir in unserer immer mehr säkularisierten Welt nicht auf die Menschen warten müssen, die religiöse Fragen stellen, sondern immer wieder neu versuchen dürfen, religiösen und nichtreligiösen Menschen den Gott nahe zu bringen, der sie in Jesus Christus aufgesucht hat und sie durch das Wirken seines Wortes und die Kraft seines Heiligen Geistes in ihrem Leben auch heute besucht, um diesem Leben den Grund, den Inhalt und das Ziel zu geben, das jedes menschliche Leben braucht.

So bleibt es das Ziel unserer Mission, dass Gottes Liebe Menschen ganz persönlich trifft und sie von dieser Liebe berührt und erfüllt werden. Von dieser Grundlage aus suchen wir nach den missionarischen Methoden, die geeignet sind, Menschen dieses Nahekommen Gottes zu vermitteln, das in Jesus Christus ein für alle Mal geschehen ist und im Leben und in der Verkündigung der christlichen Gemeinde als einladende Wirklichkeit Gestalt gewinnt. Dass Gott im Leben eines Menschen ankommt, das bleibt freilich das unerzwingbare Wunder, das sein Geist bewirkt.



Andreas Franz

## **Hudson Taylor und die deutschsprachigen Glaubensmissionen<sup>1</sup>**

### **/ Historische und theologische Einordnung**

#### **Eine neuartige Missionsbewegung**

Der Missionshistoriker Kenneth S. Latourette verglich die Ausbreitung des Christentums mit den Wellen der einsetzenden Flut. Jede neue Welle dringt ein Stück weiter vor und geht etwas weniger weit zurück. Im Zuge solcher geistlicher Wellen entstehen neue Gemeinden, die sich oft zu neuen Kirchen zusammenschließen sowie neue Missionswerke.

Im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts entstanden im deutschsprachigen Raum mehrere neue Missionsgesellschaften. Vier davon begannen ihren Dienst in China und arbeiteten mit der China-Inland-Mission (CIM) zusammen. Ihre Existenz verdankten sie direkt oder indirekt Hudson Taylor. Die Werke waren nicht nur neu, sondern – verglichen mit den damals bereits bestehenden Missionen, die wir fortan „klassische Missionen“ nennen werden – auch neuartig. Ihr Finanzierungssystem gab ihnen den Namen: „Glaubensmissionen“.

Die vier neuen Missionen waren:

- Deutsche China-Allianz-Mission in Barmen (DCAM, 1889)
- China-Zweig der Pilgermission St. Chrischona bei Basel (PM, 1895)
- Kieler Mission in Kiel (KM, 1896)
- Deutscher Zweig der China-Inland-Mission in Hamburg (1899), ab 1902 in Liebenzell als Liebenzeller Mission (LM)

Von den klassischen Missionen unterschieden sie sich durch ihre Missionsmotive, Missionsmethoden und Missionsprinzipien, die sie von Taylor übernahmen.

#### *Taylors Missionsmotive und Missionsmethoden*

Taylor war überzeugt, dass alle Menschen ewig verloren seien, die ohne Christus sterben (Apg 4,12; Röm 2,12). Hier finden wir also zunächst das

<sup>1</sup> Literatur: Andreas Franz: Mission ohne Grenzen. Hudson Taylor und die deutschsprachigen Glaubensmissionen. Giessen / Basel: Brunnen-Verlag, 1993 (357 Seiten, vergriffen). Einzelne Restexemplare können noch beim Autor bezogen werden: Haldensleber Straße 16, 39343 Ursleben. Fax: 039052-6453; E-Mail: Hwww.eV@t-online.de.



*Mitleidsmotiv.* Zweitens war er gewiss, dass die weltweite Verkündigung des Evangeliums die Wiederkunft Jesu beschleunigen werde. Dieses *eschatologische Motiv* leitete er aus Mt 24,14 ab: „Und es wird gepredigt werden dies Evangelium vom Reich in der ganzen Welt zum Zeugnis für alle Völker, und dann wird das Ende kommen“. Drittens sollte die *Dankbarkeit* für Jesu Leiden und Auferstehung den Missionseifer der Gläubigen entfachen.

Diese Motive beeinflussten die Missionsmethodik direkt. Taylor zog den evangelistischen Reisedienst jeder Stationsarbeit vor. Gemeindegründung, medizinische und erzieherische Arbeit galten als zweitrangig. So wurde der Reisedienst in den ersten Jahrzehnten zu einem wesentlichen Merkmal der CIM. Später betrachtete Taylor Gemeindebildung als durchaus hilfreich für die Ausbreitung des Evangeliums. Diese „glückliche Inkonzsequenz“ führte dazu, dass er schließlich die Reisepredigt sogar nur dem Pionierdienst zuordnete.

Ein weiteres Merkmal, das unter den klassischen Missionen wenig Verständnis fand, war die stoßweise Vergrößerung der Anzahl der Missionare. Er bat in seinen Veröffentlichungen wiederholt um eine festgelegte Zahl von Missionaren für China.

### *Taylors Missionsprinzipien*

Nicht alle seiner Prinzipien waren neu. Neu war aber ihre nachfolgende Zusammenstellung.

1. Das *Glaubensprinzip* gab der Bewegung ihren Namen, auch wenn es nicht das entscheidende Merkmal war. Die Missionare sollten ihre Versorgung von Gott allein erwarten. Sie hatten kein garantiertes Einkommen und Schuldenmachen galt als Ungehorsam gegenüber Gott. Alle Missionare wurden aus einem gemeinsamen Fond bedarfsorientiert versorgt.
2. Die *göttliche Berufung* zum Missionsdienst war unerlässliche Voraussetzung für eine Aussendung des Kandidaten.
3. Der *denominationelle Hintergrund* galt als nebensächlich. Taylor erfragte nicht die Zustimmung der Kirchenleitung. Alle Kandidaten hatten die gleichen Rechte und Pflichten. In den Einsatzgebieten wies er aber Missionaren mit gleichem Bekenntnis benachbarte Orte zu.
4. *Bildungsvoraussetzungen* waren unbedeutend. Die geistliche Qualifikation des Kandidaten war ausschlaggebend.
5. Taylor sandte nicht nur *ledige Frauen* aus, sondern sie durften sowohl öffentlich sprechen als auch Leitungsaufgaben wahrnehmen. Die Ehefrauen der Missionare galten als vollwertige Missionarinnen.



6. Taylor verlegte die *Missionsleitung* in das Einsatzland. Sie war gegenüber der Heimat völlig selbständig.

7. Von allen Missionaren wurde die weitestgehende *Anpassung an die einheimische Kultur* verlangt.

8. Schließlich kam es zur *Internationalisierung* der Mission. Es bildeten sich zwei Formen der Zusammenarbeit heraus: Zweige und assoziierte Missionen. Die Form der assoziierten Mission war neu. Sie folgten Taylors Prinzipien, unterstellten sich in China seiner Leitung, blieben aber finanziell selbständig.

9. Die Missionare duften sich keiner *politischen Mittel* bedienen, um daraus Vorteile zu ziehen, auch wenn dies eine Benachteiligung bedeutete.

### Vergleich der Missionsprinzipien im Überblick

| <i>Prinzipien</i>          | <i>Glaubensmissionen</i>                                                                           | <i>Klassische Missionen</i>                                                     |
|----------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Finanzierung</b>        | Kein garantiertes Einkommen<br>Keine Schulden                                                      | Gesichertes Einkommen, Schulden möglich                                         |
| <b>Berufung</b>            | Ordination unbedeutend<br>Mitarbeiter müssen um ihre göttliche Berufung wissen                     | Nur Ordinierte für geistliche Aufgaben<br>Fachliche Qualifikation               |
| <b>Denominationen</b>      | Mitarbeiter aus allen protestantischen Kirchen<br>Bekenntnisunterschiede werden pragmatisch gelöst | Mitarbeiter gleichen Bekenntnisses<br>Unterschiede werden nicht geduldet        |
| <b>Vor- und Ausbildung</b> | Mitarbeiter verschiedenster Bildungsgrade                                                          | Nur hochqualifizierte Fachkräfte                                                |
| <b>Frauenarbeit</b>        | Ehefrau ist vollwertige Missionarin, Einsatz lediger Frauen auch für Pionier- und Leitungsaufgaben | Ehefrau ist Missionarsfrau. Kein Einsatz von Frauen in Verkündigung und Leitung |



|                          |                                                                                                 |                                                                                 |
|--------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Leitung</b>           | Gründergeleitet bzw. feldgeleitet<br>Heimat nur dienende Funktion<br>Missionare sind Mitglieder | Komitee in der Heimat bestimmt über die Missionare; Missionare sind Angestellte |
| <b>Kultur</b>            | Mitarbeiter müssen sich der einheimischen Kultur anpassen                                       | Kulturelle Anpassung nicht erforderlich                                         |
| <b>Internationalität</b> | Missionare aus verschiedenen Ländern                                                            | Missionare aus nur einem Land                                                   |
| <b>Staatliche Gewalt</b> | Einsatz staatlicher Gewalt grundsätzlich abgelehnt                                              | Zuhilfenahme staatlicher Gewalt kann hilfreich sein                             |
| <b>Missionsmethode</b>   | Reisepredigt<br>Evangelistische Tätigkeit hat Vorrang vor Gemeindegründung und sozialem Dienst  | Stationsarbeit<br>Ausgeprägte medizinische und pädagogische Arbeit              |

## Taylors Einfluss auf die deutschsprachige Welt

### *Erste Hinweise*

Schon ehe Taylors erste Literatur in Deutschland veröffentlicht wurde, gingen einige Deutsche Missionare mit Taylor nach China.

Im April 1865 reise der Stuttgarter Stephan Barchert als erster Deutscher „Glaubensmissionar“ nach China. Ihm folgten 1885 Theodor Foucar und 1894 Pauline Kumm und Charlotte Hoff.

Ab 1878 erwähnten die ersten deutschsprachigen Zeitschriften Taylors Arbeit. Das „Calwer Missionsblatt“ veröffentlichte im März 1878 einen kleinen Artikel, im Dezember erschien ein Kommentar in der „Allgemeinen Missionszeitschrift“ (AMZ). Ihnen folgten im Januar 1889 der Neukirchener „Missions- und Heidenbote“ und im April 1890 das „Gemeinschaftsblatt zur Beförderung des auf Gottes Wort gegründeten Christentums“.



Weitere Bekanntheit erreichte Taylor durch seine Beiträge auf den internationalen Missionskonferenzen in London 1878 und 1888, an welchen auch deutsche Repräsentanten teilnahmen.

Das erste deutschsprachige Buch Taylors erschien unter dem Titel: „Die China-Inland-Mission. Ein Evangelisationswerk nach apostolischem Vorbild“. Es handelte sich um eine Zusammenfassung seiner Bücher „China's spiritual needs and claims“ und „A Retrospect“.

Da er in vieler Augen der ideale Missionar war, erschienen bald erste Biographien, erstaunlicherweise zuerst von Vertretern der klassischen Missionen. Aus den Reihen der Glaubensmissionen wurde zunächst die bedeutendste Taylor-Biographie von Howard & Geraldine Taylor übersetzt bis schließlich drei Jahrzehnte nach seinem Tod unabhängige Biographien entstanden.

### *Taylors Besuche im deutschsprachigen Raum*

In den Jahren 1893–1897 besuchte Taylor Deutschland vier Mal. Im April 1893 hielt er sich in Barmen und Umgebung auf. Als direkte Folge der dortigen Gespräche erhielt die DCAM in China ein eigenes Einsatzgebiet. Im August 1893 besuchte er in Frankfurt die 4. Konferenz der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung. Spätere Berichte von Karl Heim und Gerhard Niedermeyer bezeugen, welch tiefen Eindruck er damals unter den Studenten hinterließ. Im September 1896 besuchte er die Allianzkonferenz in Bad Blankenburg und erneut die Barmer Umgebung.

Die größte Wirkung hinterließ seine 4. Rundreise von Februar bis April 1897, die ihn durch Deutschland, Österreich und die Schweiz führte. Seine Ansprachen hielt er vorwiegend in großen Versammlungen bedeutender Städte, die unter dem Einfluß der Heiligungsbewegung entstanden waren. Folgende direkte Auswirkungen dieser Reise können festgehalten werden:

- Die Kieler Mission unter Johannes Witt wurde der offizielle Zweig der CIM in Deutschland.
- Unmittelbar nach der Reise meldeten sich mehrere Missionskandidaten in Kiel.
- In Berlin traf er die späteren Gründerinnen des Deutschen Frauen-Mission-Bundes, Hedwig von Redern und Anna von Hochstetter.
- Die Pilgermission wurde der offizielle Zweig der CIM in der Schweiz.
- Die Beziehung zwischen DCAM und CIM wurde neu definiert.
- Taylor stärkte seine Beziehung zu Heinrich Coerper, der später die CIM in Hamburg vertrat und die Liebenzeller Mission gründete.



- Missverständnisse zwischen Taylor und den klassischen Missionen wurden aufgearbeitet.

### *Taylors letzte Jahre*

Taylor verbrachte seinen Lebensabend in der Schweiz. 1901 und 1903 begegnete ihm dort Eva von Tiele-Winckler, die 1909 die Friedenshort-Mission als eine der CIM assoziierte Mission ins Leben rief. Taylor starb am 3. Juni 1905 auf der Missionsstation der Liebenzeller Mission in Changsha.

### **Die Bedeutung der Heiligungsbewegung**

Nach seiner Bekehrung im Februar 1849 kam Taylor unter den Einfluss der Heiligungsbewegung. Bereits im Dezember 1849 machte er ein „Heiligungserlebnis“, mit dem sein Ruf nach China verbunden war. Im September 1869 berichtete er von einer erneuten Heiligungserfahrung. Für Taylor war das Heiligungserlebnis ein eigenständiges – wenn auch nicht ausschließliches – Zeichen für eine Geisterfüllung. Geisterfüllung war ein wiederholbares Geschehen mit verschiedenen möglichen Folgen: Berufung zur Mission, spontane Heilung, Ausdauer in Verfolgung oder Bevollmächtigung zum geistlichen Dienst. Für Taylor konnte jeder Gläubige davon erfasst werden, unabhängig von Bildung, kirchlicher Zugehörigkeit, Geschlecht oder Nationalität.

Nach Deutschland kam die Heiligungsbewegung erst 1874 durch die Oxford Konferenz von Robert Persall Smith, an der u.a. Carl Heinrich Rappard von der Pilgermission St. Chrischona teilnahm. Rappard übernahm die Heiligungserfahrung, insbesondere das dramatische Heiligungserlebnis. Er organisierte anschließend mehrere Konferenzen in Deutschland und der Schweiz und wurde so einer der bedeutendsten Vertreter der Heiligungslehre. Ab 1875 entstanden unter diesem Einfluss zahlreiche neue Chrischona-Gemeinden. Gerade diese Gemeinschaften unterstützten später den China-zweig der PM.

Der Gründer der Liebenzeller Mission, Heinrich Coerper, wurde 1892 bei einem Englandbesuch von der Heiligungsbewegung erfasst. Er kam zur Überzeugung, dass insbesondere Missionare eine klare Bevollmächtigung durch den Heiligen Geist erfahren müssten. Da sich die pietistischen Gemeinschaften der Heiligungslehre widersetzen, gründete er 1910 die Süddeutsche Vereinigung für Evangelisation und Gemeinschaftspflege. Hieraus kamen die wichtigsten Unterstützer der LM.



Fredrik Franson, ein Schüler Moodys, beeinflusste maßgeblich die Entstehung der Deutschen China-Allianz-Mission. Die Gemeinden, welche die DCAM unterstützten, betonten das sog. vierfältige Evangelium („foursquare gospel“: Heil, Heilung, Heiligung, Parusie).

So wurde die Heiligungsbewegung nicht nur die Grundlage für Taylors Wirken, sondern auch die theologische Basis für die deutschsprachigen Glaubensmissionen. Sie war das verbindende Element.

## **Die deutschsprachigen Glaubensmissionen im Spannungsfeld**

### *Die Identität der Glaubensmissionen*

Die Glaubensmissionen wurden im deutschsprachigen Bereich wesentlich von der Heiligungsbewegung geprägt. Dagegen entstammen die klassischen Missionen überwiegend den Erweckungen des frühen 19. Jahrhunderts. Während die klassischen Missionen überzeugt waren, dass keine weiteren Missionsgesellschaften nötig seien, sahen die Glaubensmissionen in jedem geistlichen Neuaufbruch eine Quelle für weitere Missionsaktivitäten. Deutliche Unterschiede bestanden auch in der Missionsmethodik. So vertraten die klassischen Missionen den Stationsansatz und forderten eine formale theologische Ausbildung ihrer Missionare. Taylors Prinzipien hoben sich davon deutlich ab hinsichtlich des Geschichtsverständnisses, der Eschatologie, der Methodik und der Ekklesiologie.

### *Der allmähliche Anpassungsprozess an die klassischen Missionsprinzipien*

Schon früh entwickelten die deutschen Glaubensmissionen auch gegenüber der CIM ihre eigene Identität. Ursächlich dafür waren wohl nationale Interessen und der Wunsch der Heimatleitungen nach mehr Kontrolle.

Taylors unverhandelbare Mindestanforderungen waren die Verpflichtung auf das Glaubensprinzip, die göttliche Berufung und die Bereitschaft zur kulturellen Anpassung. Denomination, Nationalität, Ausbildung und Geschlecht waren zweitrangig. Mit der Zeit entwickelten sich die deutschen Missionen in diesen Punkten in Richtung der klassischen Missionen. Sehr rasch und offensichtlich geschah dies bei Witt und dessen Kieler China Mission. Bei den andern Missionen vollzog sich die Annäherung langsamer. Folgende Tendenzen lassen sich aufzeigen:

- Die Tendenz zur denominationellen Mission

Alle ursprünglich interdenominationellen Glaubensmissionen in Deutschland orientierten sich zunehmend denominationell. Die DCAM entschied sich für



eine Zusammenarbeit mit dem Bund Freier evangelischer Gemeinden. Liebenzell und St. Chrischona gründeten eigene Gemeinschaften, wenn auch teilweise innerhalb der Landeskirchen. So wurden sie „de facto“ denominationale Missionen, die ihre Geistlichen selbst ordinieren.

- Die Tendenz zur besseren Ausbildung

Im Blick auf die Ausbildung erhöhten die deutschen Glaubensmissionen ihre Eintrittsbedingungen schon früh. Die Pilgermission hatte schon immer vier Jahre Ausbildung verlangt, die Liebenzeller Mission entwickelte sich auch dahin. Die Allianz-Mission verlangt heute die Pastorenausbildung der FeG.

- Die Tendenz zur Sonderstellung der Frau

Dass die meisten Glaubensmissionare Frauen sind, wurde in Deutschland immer kritisiert. In der PM erhielten sie etwa den gleichen Status wie ihre männlichen Kollegen. Unter Taylors Einfluss machte die LM anfangs keinen Unterschied zwischen Männern und Frauen. Dies wandelte sich 1906 mit der Änderung zur assoziierten Mission. Von nun an wurden Frauen vorwiegend soziale Dienste und Frauenarbeit zugewiesen. Es ist wohl historische Trägheit oder bedarfsorientierte Notwendigkeit, dass Frauen in den Missionsgebieten heute noch mehr geistliche Rechte haben als in der Heimat.

- Die Tendenz zum Stationsansatz

Alle deutschsprachigen Missionen fühlten sich bald dem Stationsansatz stärker verbunden und suchten so ihre Distrikte mit dem Evangelium zu durchdringen. Der Reisedienst ist nur ganz am Anfang zu finden.

- Die Tendenz zur nationalen Eingrenzung

Keine der deutschen Missionen wurde so international wie die CIM. Bei der DCAM trennten sich schließlich gar der schweizer und der deutsche Zweig. Nur die Liebenzeller Mission hat heute noch zwei kleine Zweige in Nordamerika.

- Die Abwendung von theologischen Prinzipien

Es sind aber auch theologische Verschiebungen zu beobachten. Die Missionen verließen ihr Erbe mit dem dramatischen Heiligungserlebnis und bewegten sich in Richtung eines graduellen Heiligungsverständnisses. Dies geschah in der Liebenzeller Mission nach Coerpers Tod und parallel in der PM nach Rappards Tod. Das Heilungsgebet ist stark zurückgetreten, auch wenn es gelegentlich noch praktiziert wird. Mit dem Wechsel zum 20. Jahrhundert ging die Bedeutung des Wiederkunftsmotivs stark zurück. Die Beschleunigung der Wiederkunft hat als Missionsmotiv keine Bedeutung mehr.



*Die Besonderheiten der deutschsprachigen Glaubensmissionen heute*

Obwohl die oben genannten Missionen sich den klassischen Prinzipien annäherten, unterscheiden sie sich dennoch bis heute von klassischen Missionen. Auch die heutigen Glaubensmissionen betonen Bekehrung oder Wiedergeburt als Beginn des Christseins und nicht Kirchenmitgliedschaft oder Taufe. Die Bibel gilt als inspiriertes Wort Gottes und Bibelkritik wird abgelehnt oder ignoriert. Sie akzeptieren die Einheit auch über denominationelle Grenzen hinweg. Zweitrangige Lehrunterschiede sollen kein Hindernis für die Einheit sein. Nach wie vor wird auf die göttliche Berufung der Missionare Wert gelegt. Bis heute verstehen sich die Glaubensmissionen nicht als Konkurrenz, sondern vielmehr als Ergänzung zu den klassischen Missionen.



Daniel Heinz

## **Exklusivität und Kontextualisierung:**

### **// Geschichte und Selbstverständnis der Siebenten-Tags-Adventisten in Deutschland**

Franz Overbeck sieht die Grundursache für den Zerfall des Christentums darin, daß den Christen die ursprüngliche Selbstverständlichkeit, sich in lebendiger Erwartung der Wiederkunft Christi nicht in das Schema dieser Welt pressen zu lassen, verlorengegangen ist.<sup>1</sup> Trifft diese Feststellung, wenn sie richtig ist, auch auf die Siebenten-Tags-Adventisten (abgekürzt: STA) zu, die wie kaum eine andere Bewegung der Kirchengeschichte die Naherwartung der Parusie in den Mittelpunkt ihrer Verkündigung stellt? Die Spannung zwischen notwendiger Weltdistanzierung und erforderlicher Weltbejahung ist in der christlichen Mission unaufhebbar.<sup>2</sup> Denn es ist offensichtlich, daß Gott in der Geschichte nicht schlichtweg weltimmanent und weltanalog handelt, sich zugleich aber in Jesus Christus „weltlich“ manifestiert und damit Sprache, Kultur und Umwelt heilsgeschichtlich zur Geltung gebracht hat. So haben das „exklusive“ und das „dialogische“ Moment ihr Recht. Beide haben auch ihre Gefahren, wenn sie aus dem Gleichgewicht geraten.

Auf Geschichte und Selbstverständnis der Adventisten bezogen, stellen wir fest, daß sie anfänglich „exklusive“ Aspekte ihrer Glaubens, die „testing truths“ oder „Unterscheidungslehren“, also jene Lehren, die sie von anderen Kirchen unterschieden wie Sabbatobservanz, Heiligtumsleh-

<sup>1</sup> Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie, hg. von C. A. Bernoulli, Basel 1919, 7-25, 66, 72 ff. und passim.

<sup>2</sup> Nach adventistischem Verständnis hat der Begriff „Mission“ eine Doppelbedeutung. Er findet für die Verkündigung sowohl unter Nichtchristen als auch innerhalb der christlichen Kirchen Verwendung, weil dieses „Zeugnisgeben“ als Bußruf und Reformationsbotschaft grundsätzlich alle Welt einschließt. So richtet die Adventgemeinde den Bußruf auch an sich selbst. Sie begrenzt ihre Missionstätigkeit nicht auf bestimmte geographische Gebiete. Adventisten sind mit anderen christlichen Kirchen darin einig, daß jeder Christ das Recht hat, die Konfession frei zu wählen, die seiner Gewissensüberzeugung entspricht. (Vgl. Auf den Wegen zur Einheit, hg. von M. Ulrich, Leipzig 1987, 307-10; siehe auch II. Vat., Religionsfreiheit, 4.) Proselytismus, also Gliedergewinnung durch Überredung, psychischen Druck oder Zwang, wird abgelehnt.



re und prophetische Deutung, sehr stark in den Vordergrund rückten.<sup>3</sup> Die Abgrenzung durch Überbetonung einzelner Glaubensgrundsätze diente zunächst dazu, in einer bestimmten historischen Situation des Kampfes und der Selbstbehauptung – wenn wir nur an den Zusammenbruch der Miller-Bewegung denken! – die neuentdeckte, eigene konfessionelle Identität zu festigen. Die einseitige Verkündigung der adventistischen Unterscheidungslehren führte jedoch dazu, daß zunächst zentrale trinitarisch-christologische und soteriologische Fragen von den eschatologisch-prophetischen überdeckt wurden.<sup>4</sup> Christozentrik in der Lehre wurde als selbstverständlich vorausgesetzt und dabei letztlich vernachlässigt, so daß die adventistische Predigt nach Ellen G. White auf Dauer nicht nur „trocken und unfruchtbar wie die Hügel von Gilboa“<sup>5</sup> war, sondern auch in gesetzliche Betriebsamkeit umschlug, die erst nach 1888 durch die christozentrische Wende der Generalkonferenz von Minneapolis überwunden wurde. Diese Generalkonferenz kann im Rückblick durchaus als adventistisches „Turmerlebnis“ gesehen werden. Der theologische Lernprozeß, der damals einsetzte, führte zu einem tieferen Verständnis der adventistischen Botschaft, die nun Kreuz und Rechtfertigung in die Glaubensmitte rückte.<sup>6</sup> Das bedeutete nicht, daß STA ihre Lehre nun grundsätzlich anders definierten oder veränderten, wohl aber, daß Prioritäten und Akzente neu gesetzt wurden, was wiederum missionarische Impulse auslöste, so daß sich die Zahl der Gemeindeglieder zwischen 1888 und 1901 verdreifachte. Die Koppelung von prophetischem Sendungsbewußtsein als Endzeitgemeinde und christozentrischer Verkündigung wirkte wie eine Initialzündung für das Wachstum der jungen Kirche. In diese Zeit fällt auch der Aufbau der Adventgemeinde in Europa. Adventisten, besonders in Deutschland, sahen sich sowohl unter dem Eindruck des adventistischen

<sup>3</sup> Der adventistische Historiker L. E. Froom prägte die beiden Begriffe „testing truths“ und „eternal verities“. Unter den „eternal verities“ verstand er – als Gegenüberstellung zu den „testing truths“ – Glaubenslehren von allgemein-christlicher Bedeutung, wie z. B. christologische oder soteriologische Fragen, die STA mit anderen Kirchen teilen. (Vgl. *Movement of Destiny*, Washington, D. C. 1972, 119-20; 180-81.)

<sup>4</sup> In der Folge wurden sogar vorübergehend anti-trinitarische bzw. semi-arianische Ansichten propagiert. Siehe dazu D. Heinz, *Antitrinitarisches und trinitarisches Erbe im Rahmen der christologischen Lehrentwicklung der Siebenten-Tags-Adventisten*, in: *Der Adventglaube in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 39, 1997, 59-73.

<sup>5</sup> *Testimonies for the Church*, Bd. 2, Mountain View, CA 1948, 22; siehe auch ebd., Bd. 5, 166, 251, 727.

<sup>6</sup> Zur Bedeutung der Konferenz siehe G. R. Knight, *A User-Friendly Guide to the 1888 Message*, Hagerstown, MD 1998.



„Turnerlebnisses“ von 1888 als auch im Bemühen um einen missionarischen Brückenschlag zu den protestantischen Kirchen als „Miterben“ der Reformation des 16. Jh. und leiteten daraus einen besonderen reformatorischen Auftrag für die Gegenwart ab.<sup>7</sup>

## Die „vorgeburtliche“ Geschichte der Adventisten in Deutschland

Die aus der amerikanischen Erweckungsbewegung („Second Great Awakening“ und „Miller-Bewegung“) des 19. Jh. stammenden Siebenten-Tags-Adventisten sind in Europa seit 1864 nachweisbar. Michael B. Czechowski, ein Franziskanermönch aus Polen, der in Nordamerika zunächst zum Baptismus wechselte und später Adventist wurde, gründete die ersten Gruppen und Gemeinden in der Schweiz und in Rumänien.<sup>8</sup> Die von dem „Missionsabenteurer“ Czechowski begonnene Arbeit wurde von dem Amerikaner J. N. Andrews und dem Schweizer J. Erzberger fortgesetzt. 1874 wurden sie in Basel von einem wandernden Handwerksburschen auf die Existenz sabbathaltender Christen im Raum Wuppertal aufmerksam gemacht. Weder Andrews noch Erzberger wußten zu diesem Zeitpunkt, daß es in Deutschland eine pietistisch-freikirchliche Sabbatbewegung gab, die sich bereits 1856 unter ihrem eigenwilligen Führer Johann Heinrich Lindermann als „Christen-Gemeinde“ konstituiert hatte.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Siehe H. Heinz, Die Reformation aus der Sicht der Siebenten-Tags-Adventisten, in: Freikirchenforschung, Bd. 6, 1996, 58-62. Die Wertschätzung der Reformation, besonders auch des Täuferturns, durch die STA kommt auch in dem Titel eines kürzlich erschienen Buches zum Ausdruck: Heirs of the Reformation: The Story of Seventh-day Adventists in Europe, hg. von H. Dunton, D. Heinz et al., Grantham, England 1997. Zum reformatorischen Anspruch der STA siehe ebd., 11-16.

<sup>8</sup> Das wechselvolle Leben und Wirken Czechowskis wird dargestellt in: Michael Belina Czechowski, 1818-1876, hg. von R. L. Dabrowski und B. B. Beach, Warschau 1979. Die vornehmlich durch den anglo-amerikanischen Raum geprägte adventistische Historiographie hat die Leistung und den Einsatz Czechowskis, der bekanntlich gegen den Willen der nordamerikanischen Kirchenleitung nach Europa aufgebrochen war, lange Zeit nicht gewürdigt. Noch 1979 behauptete R. W. Schwarz in seinem repräsentativen Werk *Light Bearers to the Remnant: Denominational History Textbook for Seventh-day Adventist College Classes*, Mountain View, CA, 144: „Just how much Czechowski contributed to the success of its (Adventism's) acceptance there (in Europe) is not clear.“ Heute wird anerkannt, daß er durch seinen kosmopolitischen Aktivismus dem nordamerikanischen Adventismus zu einem universalen Missionsverständnis verhalf.

<sup>9</sup> Bis vor kurzem war nur wenig über den Ursprung und den Gründer der sabbathaltenden „Christen-Gemeinde“ bekannt. Erst die Entdeckung und Auswertung der Linder-



Beide nahmen zu Beginn des Jahres 1875 Verbindung mit dieser Gemeinschaft auf. Die gemeinsame Praxis der Glaubenstaufe und der Sabbatheiligung sowie ein ähnliches Endzeitverständnis<sup>10</sup> dienten als Grundlage für Glaubensgespräche, die dazu führten, daß sich die meisten Anhänger Lindermanns den Adventisten anschlossen. So entstand 1875 im Wuppertaler Raum die erste Gemeinde der STA in Deutschland als späte Frucht der rheinländischen Erweckungsbewegung. Lindermann stand unter dem Einfluß des pietistischen Mystikers Gerhard Tersteegen, dessen Frömmigkeit bis ins 19. Jh. hinein in regionalen Konventikeln überlebte. Er wirkte zunächst als Kolporteur der Bergischen Bibelgesellschaft, später als Evangelist der Evangelischen Gesellschaft und des Evangelischen Brüdervereins und suchte als Nonkonformist seit etwa 1850 nach einem alternativen Gemeindemodell. Als sich dieses ekklesiologische Modell einer bibelorientierten, erwecklichen und von der Landeskirche independenten Gemeinde nicht finden ließ, wurde Lindermann selbst zum Gründer einer neuen Bewegung. Zusammen mit Friedrich Arnold Herring aus Elberfeld rief er die „Bergische Taufbewegung“ ins Leben, aus der heraus sich später die „Christen-Gemeinde“ entwickelte.<sup>11</sup>

Der frühe deutsche Adventismus hat daher, historisch gesehen, zwei Wurzeln, aus denen er sich herleitet: eine bodenständige pietistisch-erweckliche Wurzel, die sich auf die „Stillen im Lande“ und die Lindermannsche Sabbatgemeinschaft zurückführt und eine amerikanische Wurzel, die schnell zum eigentlichen „Stamm“ heranwuchs und die kleine

---

mannschen Korrespondenz sowie weiterer archivalischer Quellen 1997/98 führten zu neuen, grundlegenden Erkenntnissen. Vgl. dazu A. Jung, Als die Väter noch Freunde waren, Wuppertal-Kassel-Witten 1999. Eine weitere Publikation von Jung und D. Heinz zu Lindermanns Bedeutung für die STA in Deutschland ist in Vorbereitung.

<sup>10</sup> Lindermann und seine Anhänger pflegten eine intensive prämillenaristische Naherwartung der Parusie so wie auch die STA. Doch nach der Parusie erwarteten sie im Sinne der Alten Kirche (Irenäus, Hippolyt) ein Friedensreich (Millennium) auf Erden, während Adventisten dieses Millennium als Gerichtszeit im Himmel interpretieren. Diese unterschiedliche Auffassung mag dazu beigetragen haben, daß sich Lindermann selbst nicht den STA anschloß. Lindermann notierte sein heilsgeschichtliches Schema (6 Heilsepochen, Wiederkunft Christi mit dem anschließenden Millennium als 7. Epoche – „dann nimmt das Königreich Gottes und Christi seinen Anfang“) auf die Innenseite des Einbandes seiner Bibel. Die Bibel und das einzig erhalten gebliebene, von ihm verfaßte Liederbuch befinden sich im Historischen Archiv der Siebenten-Tags-Adventisten in Europa (AAE), Friedensau.

<sup>11</sup> Jung, 70-91, 94-97, 135-38. 1852 veröffentlichte Herring in Elberfeld das Büchlein „Die Taufe nach der Schrift“, die erste neuzeitliche baptistische Taufschrift in Deutschland überhaupt.



rheinländische Konventikel-Bewegung in die adventistische Weltkirche integrierte. Aus der Tatsache, daß der Adventismus in Deutschland auch eine autochthone Wurzel hat und nicht nur eine aus Nordamerika importierte Gemeinschaft darstellt, läßt sich zweifellos eine gewisse Eigenständigkeit und die Entwicklung eines besonderen Selbstverständnisses der deutschen Adventisten ableiten.<sup>12</sup>

Ludwig Richard Conradi, der erfolgreiche Missionsstrategie der Adventisten, wies in seinem Bemühen um die Kontextualisierung der adventistischen Verkündigung in Europa immer wieder auf diese „Bodenständigkeit“ hin, ohne dabei das exklusive prophetische Verständnis der Gemeinschaft zu relativieren. Zunächst betrachtete er den Adventismus nicht als ein ausschließlich nordamerikanisches Phänomen, sondern sah darin ein gesamtchristliches Leitmotiv, das besonders in den englischen und kontinentaleuropäischen Erweckungsbewegungen des 18. und 19. Jh. eine zentrale Bedeutung erlangt hatte. Siebenten-Tags-Adventisten haben eben „europäische Vorfahren“ und befinden sich in einer „großen Familie“, sind aber auch zu einem „besonderen reformatorischen Auftrag in der Endzeit“ berufen.<sup>13</sup> So wies er in seinem Werk „Die Geschichte des Sabbats“ (1912) sowohl auf die historische Kontinuität des biblischen Ruhetages in der Kirchengeschichte als auch auf die Restitution des Sabbats durch die Adventisten in der Gegenwart hin. In seinem Buch „Das Goldene Zeitalter“ (1923) verfolgte er ein ähnliches Ziel, indem er die Elemente

<sup>12</sup> Die Lindermann-Bewegung war nicht die einzige sabbathaltende Gemeinschaft in Deutschland aus der STA hervorgingen. Conradi berichtet (Vorwort zu J. N. Loughborough, Entstehung und Fortschritt der Siebenten-Tags-Adventisten, Hamburg 1897, 29), daß er 1889 einen independenten Sabbatkreis entdeckte, der sich in den späten 1840er Jahren um den Bauern Wilhelm Heiß aus Roßbürg bei Crailsheim gebildet hatte. Die Anhänger dieses erwecklichen Kreises übernahmen die Sabbatfeier aus den Schriften des Pietisten Tennhardt und schlossen sich um die Jahrhundertwende den Adventisten an. (Vgl. „Die Geschichte um W. Heiß“, unveröffentl. Ms., o. J., AAE.) In Ostpreußen gründete der Baptistenprediger J. Stangnowski 1863 eine schismatische „Christlich-Apostolische Gemeinde“ mit mehr als 300 Mitgliedern, die seit 1871 die Sabbatfeier praktizierten. Er erwartete die Wiederkunft Christi für das Jahr 1896. Als seine Erwartung nicht in Erfüllung ging, schlossen sich viele seiner enttäuschten Anhänger den Adventisten an, die um diese Zeit mit der Missionsarbeit in Ostpreußen begonnen hatten. (Siehe E. Nickel, 40 Jahre Adventbewegung in Ostpreußen, in: Adventbote. 15. Oktober 1934, 307-09.)

In den deutschen Kolonistendörfern Südrußlands und der Krim waren es sabbathaltende Mennoniten-Brüderkreise, die sich dem Adventismus zuwandten.

<sup>13</sup> L. R. Conradi an W. A. Spicer (Brief vom 21. August 1908), Archives of the General Conference of Seventh-day Adventists (GCA), Silver Spring, USA.



der adventistischen Interpretation biblischer Apokalyptik innerhalb der kirchlichen, besonders der reformatorischen und pietistischen, Auslegung aufspürte. So gelang ihm der Nachweis, daß Adventisten sich in vielen Punkten ihrer prophetischen Schau auf die großen Ausleger der Kirchengeschichte berufen können. Gleichzeitig aber füllen sie mit ihrer Ernstnahme und Aktualisierung des prophetischen Wortes im Sinne einer historisch-heilsgeschichtlichen Deutung eine Lücke in der gegenwärtigen christlichen Verkündigung. Darin sahen Conradi und viele europäische Adventisten u. a. den „besonderen reformatorischen Auftrag“ ihrer Gemeinde. Der „Balanceakt“ zwischen Exklusivität und Kontextualisierung zeichnete das Selbstverständnis der frühen Adventisten aus und verlieh ihnen ein gesundes missionarisches Selbstvertrauen. Das bedeutet nicht, daß STA in ihrer Verkündigung nicht auch in Gefahr standen, biblische Apokalyptik zu überfordern in der Meinung, es gehe bei ihr um ein Kompendium der Weltgeschichte, um eine Art von „geistlichem Ploetz“ mit einer Fülle von historischen Einzelereignissen. Neben dieser Gefahr war aber doch durch die Konferenz von Minneapolis die fundamentale, christozentrische „Marschroute“ für die Gemeinschaft vorgezeichnet. Die gewinnende und rettende Kraft des Evangeliums lag eben nicht in der Appellstruktur eines apokalyptischen Szenariums, sondern in der Erlösungstat der Person Jesu Christi.

## Wachstum und Krisen

1889/90 setzte in Deutschland unter der Leitung Conradis die systematisch angelegte adventistische Missionstätigkeit ein, die in Hamburg ihren Anfang nahm.<sup>14</sup> Conradis Missionsmodell knüpfte nicht an die bereits bestehende Adventgemeinde im Rheinland an, wie man das vielleicht erwarten würde, sondern war auf „Neuland“ ausgerichtet. Conradi kannte den Adventismus rheinländischer Prägung – Binnensicht und Konventikelgeist!<sup>15</sup> – und wußte, daß er für sein überregionales Missionsunternehmen ein anderes soziales Umfeld benötigte. Er nahm sich das baptisti-

<sup>14</sup> Siehe G. Padderatz, Conradi und Hamburg. Die Anfänge der deutschen Adventgemeinde (1889–1914) unter besonderer Berücksichtigung der organisatorischen, finanziellen und sozialen Aspekte. Hamburg 1978; B. E. Pfeiffer, G. R. Knight et al. (Hg.), Die Adventisten und Hamburg. Von der Ortsgemeinde zur internationalen Bewegung, Frankfurt/M. 1992.

<sup>15</sup> Er stellte bei den ersten STA im Wuppertaler Raum eine „etwas eingeschränkte Sicht adventistischer Weltmission“ fest. (Brief an W. Spicer, 21. August 1908, GCA).



sche Missionsmodell in Hamburg zum Vorbild.<sup>16</sup> So wie Johann G. Oncken baute er eine Schriften- und Traktatmission auf und richtete eine Missionsschule ein, die Buchkolporteure und Reiseprediger ausbildete. Er verfolgte grundsätzlich eine mobile Strategie der drei Missionswege mit dem Ziel einer gleichmäßigen evangelistischen Durchdringung der verschiedenen Regionen. Die drei Missionswege lauteten: Kolportage von Haus zu Haus, private Bibelstunden und öffentliche Vorträge. Buchkolporteure stellten die ersten Kontakte her; individuelle Taufentscheidungen wurden im Bibelkreis herbeigeführt, während öffentliche Vorträge oft dazu dienten, das Vertrauen in der Bevölkerung aufzubauen und dem oppositionellen Verhalten von Landeskirche und Behörden entgegenzuwirken. In schneller Folge wurden durch dieses gut funktionierende missionarische Netzwerk in anderen Großstädten und Landesteilen Gemeinden gegründet. Das galoppierende Gliederwachstum dieser Jahre ist bislang einmalig in der Geschichte des deutschen Adventismus. 1890 zählte die Adventgemeinde in Deutschland 76 Mitglieder, bei Ausbruch des Weltkrieges waren es bereits 15.000.<sup>17</sup> Allein zwischen 1907, als man noch 5.000 STA zählte, und 1914 verdreifachte sich die Mitgliederzahl. Die weitgehend flächendeckende Verteilung adventistischer Gemeinden in Deutschland, die wir heute beobachten, weist auf diese gezielte Missionsstrategie hin.<sup>18</sup> Eine klare prophetische Botschaft mit endzeitlicher Perspektive und konkreter Wiederkunftshoffnung sowie ein lebendiger, bibel- und laienorientierter Gemeindegottesdienst – denken wir nur an die einzigartige Einrichtung der adventistische „Sabbatschule“, die Bildung vermittelte und zugleich durch „basisdemokratische“ Partizipation der Gottesdienstbesucher im Bibelgespräch eine Aufwertung der Persönlichkeit bedeutete – begünstigten die Ausbreitung des Adventismus vor allem unter den kleinbürgerlichen Schichten der Bevölkerung. Auch die ganzheitlich-alternative Lebensführung mit Betonung von Gesundheit, Erzie-

<sup>16</sup> D. Heinz, Ludwig Richard Conradi. *Missionar, Evangelist und Organisator der Siebenten-Tags-Adventisten in Europa*, Frankfurt/M. 1998<sup>3</sup>, 117-119. Es ist daher nicht verwunderlich, daß viele frühe STA in Hamburg – bis 1908 immerhin etwa 20% – aus baptistischen Kreisen stammten.

<sup>17</sup> Siehe Gliederwachstumskurve im Anhang!

<sup>18</sup> R. Henkel stellt in einer kürzlich erstellten Studie fest, daß die STA von allen evangelischen Freikirchen in Deutschland geographisch am gleichmäßigsten verteilt sind. (Die freikirchliche Landschaft in Deutschland. Untersuchungen über die räumliche Verteilung von Freikirchen, in: *Freikirchenforschung*, Bd. 9, 1999, 238.)



hung und Charakterbildung wirkte anziehend.<sup>19</sup> Schlag auf Schlag wurden ein Verlagshaus eingerichtet (1895), ein Predigerseminar und ein Sanatorium mit Gesundkostwerk in Friedensau (1899/1901)<sup>20</sup> und eine Außenmissionsgesellschaft („Advent-Missionsgesellschaft“, 1901), die den Beginn des erfolgreichen missionarischen Wirkens in Deutsch-Ostafrika (Tansania) und im Nahen Osten markierte.<sup>21</sup> In kaum mehr als einem Jahrzehnt hatte die Adventgemeinde nicht nur festen Boden in Deutschland gefaßt, sondern sich dort auch zu einer – neben Nordamerika – zweiten Missionsbasis für die Außenmission etabliert. Die Außenmission wiederum verlieh den Heimatgemeinden neue geistliche und missionarische Impulse.<sup>22</sup>

Die Missionsstrategie der frühen deutschen Adventisten war von dem Bestreben gekennzeichnet, die adventistische Verkündigungspraxis dem europäischen Umfeld anzupassen. Wiederholt wies Conradi, der ja auch erfolgreich als Evangelist in den USA gewirkt hatte, daraufhin: „Europa ist nicht Amerika.“<sup>23</sup> Der Adventismus müsse „europäisiert“ werden, sich von einer kulturell mehr oder weniger monozentrischen Kirche Nordamerikas zu einer kulturell vielfach verwurzelten polyzentrischen Weltkirche

<sup>19</sup> Der jüngst von Th. R. Steininger, *Konfession und Sozialisation. Adventistische Identität zwischen Fundamentalismus und Postmoderne*, Göttingen 1993, unternommene Versuch, „der Konfessionskunde erstmals ein unverzerrtes Bild des deutschen Adventismus zu geben“ (sic!), indem er u. a. darauf verweist, daß Furcht vor einem „Rächer-Gott“ (ibid., 121) ein wesentliches Handlungsmotiv der Adventisten für Mission gewesen sei, offenbart nicht nur die polemisch-verzerrte Optik des Autors, sondern geht auch an der historischen Realität vorbei. Nicht Gerichtsangst und Weltuntergangsnutritriebe trieben adventistische Mission voran, sondern das positive, alle Verunsicherungen absorbierende Hoffnungspotential einer baldigen Wiederkunft Christi. Der Erfolg der adventistischen Mission lag in ihrem aktualisierten (Prophetie!), konkretisierten (zeitliche Naherwartung der Parusie!) und christologisch neu interpretierten (Lernprozeß nach 1888!) Eschatologieverständnis.

<sup>20</sup> In Friedensau entstand auf diese Weise die erste adventistische Kommune in Europa. Vgl. D. Heinz, *Von der Klappermühle zur Kirchlichen Hochschule: 100 Jahre Friedensau. 1899–1999*, in: *Zeitschrift für Heimatforschung* (Sachsen-Anhalt), Heft 8, 1999, 56–61.

<sup>21</sup> Zur Entwicklung der Außenmission siehe St. P. Adam, *Historischer Abriß über die weltweite Außenmission der deutschen Siebenten-Tags-Adventisten von den Anfängen bis zum 1. Weltkrieg* (Ms., 1990, AAE).

<sup>22</sup> B. E. Pfeiffer, *Die deutsche Adventmission im Nahen Osten und in Afrika: Interkulturelle Auseinandersetzungen*, in: *Adventisten und Hamburg*, hg. von B. E. Pfeiffer, 132–45.

<sup>23</sup> L. R. Conradi an A. G. Daniells (Brief vom 23. Februar 1914), GCA.



entwickeln.<sup>24</sup> Die ethnozentrische Sicht der amerikanischen Adventisten, daß „die Missionsarbeit in Europa, um erfolgreich zu sein, nach amerikanischem Muster durchgeführt werden muß“,<sup>25</sup> wies er zurück. So lehnte er die für das europäische Umfeld ungewöhnlichen religiös-erwecklichen Zeltversammlungen (Camp Meetings) ab und bildete adventistische Prediger als neutral erscheinende „Vortragsredner“ aus, die zunächst auf das gemeinsame historische und theologische Erbe in den Kirchen hinweisen sollten. Man wußte, evangelistische Vermittlung und Kommunikation konnte nur gelingen, wenn sich Effekte des Wiedererkennens oder Erinnerungen an die eigene religiöse Tradition einstellten. Spannungen in der missionarischen Vermittlung (Kontextualisierung) traten freilich dann auf, wenn Adventisten auf ihre besondere reformatorische Identität als Endzeitgemeinde hinwiesen.

Trotz ihres klaren Profils und ihrer scheinbar krisenresistenten Identität geriet die Adventgemeinde während des 1. Weltkrieges in Deutschland in eine nie dagewesene Krise. Vom Krieg überrascht, erklärten die Gemeindeführer im August 1914 in einer Deklaration an das preußische Kriegsministerium, daß die Gemeindeglieder in Deutschland ihre Verpflichtung sehen, „für die Verteidigung des Vaterlandes einzustehen und auch am Sonnabend (Sabbat) unter diesen Umständen die Waffen zu führen.“<sup>26</sup> Ein adventistischer Autor versuchte sogar, das Kriegsgeschehen biblisch und moralisch zu rechtfertigen: Deutschland führe doch in gewisser Hinsicht einen „gerechten Krieg“ und wenn die Bibel persönliche Notwehr gestatte, dann sei auch die „Notwehr eines Staates“ erlaubt.<sup>27</sup> Diese Kompromißhaltung war mit dem offiziellen Nichtkämpferstandpunkt der Gemeinschaft unvereinbar.<sup>28</sup> So entstand in den Gemeinden

<sup>24</sup> D. Heinz, L. R. Conradis missionarischer Durchbruch: ein Modell für die Zukunft? In: B. E. Pfeiffer (Hg.), *Adventisten und Hamburg*, 149.

<sup>25</sup> *Our European Missions*, in: *Review and Herald*, 7. Juni 1877, 181.

<sup>26</sup> Zit. nach K. Hutten, *Seher, Grübler, Enthusiasten*, Stuttgart 1960, 72.

<sup>27</sup> Siehe J. Wintzen, *Der Christ und der Krieg*, Dresden 1915.

<sup>28</sup> Zur Entwicklung und Praxis des adventistischen Nichtkämpferstandpunktes siehe R. G. Davis, *Conscientious Cooperators: The Seventh-day Adventists and Military Service, 1860–1945* (Diss., George Washington Univ.), 1970; P. Brock, *Freedom From Violence. Sectarian Nonresistance From the Middle Ages to the Great War*, Toronto 1991, 230–58. Die Situation in Deutschland beschreibt R. Geschke, *Die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten und die Wehrpflicht, 1898–1916* (Ms., 1985, AAE). 1922 bestätigten auch die Adventisten in Europa im „Beschuß von Gland“ das Nichtkämpferprinzip, das die amerikanischen STA schon 1864 während des Bürgerkrieges durchsetzten.



eine Abspaltungsbewegung, die sich den Namen „Reformbewegung“ gab.<sup>29</sup> Der Widerstand der dissidenten „Reformadventisten“ hatte anfänglich schwärmerische Züge – so sah man im Weltkrieg den Auftakt zu den letzten Ereignissen des Weltgeschehens und gab der alten milleritischen Versuchung nach, das Datum der Wiederkunft Christi chronologisch zu fixieren – konzentrierte sich aber im Verlaufe des Krieges mehr und mehr auf die Frage des Waffen- und Kriegsdienstes, den die adventistischen Schismatiker unter Berufung auf das eigene Gewissen ablehnten. Sie gründeten eine eigene Organisation und waren auch nach dem Krieg – trotz des offiziellen Eingeständnisses der Schuld seitens der deutschen Gemeindeleitung – nicht bereit, in die Muttergemeinde zurückzukehren.

Bis heute stellt die dissidente „Reformbewegung“ die größte Spaltung in der Geschichte der Adventgemeinde dar, wiewohl die Bewegung in späterer Folge in mehrere Richtungen zerfiel und gemessen an ihrer in Deutschland stetig abnehmenden Gliederzahl heute keine Bedeutung mehr hat. Trotzdem blieb ein bitterer „Nachgeschmack“ im adventistischen Empfinden zurück. Die Fragen, die im 1. Weltkrieg aufgeworfen wurden, stellten sich wieder ein in der Zeit des Nationalsozialismus. Könnte es sein, daß die gutgemeinte Absicht, die Verkündigungspraxis dem europäischen Umfeld anzupassen, auch die Gefahr in sich barg, tiefere Glaubensüberzeugungen (Nichtkämpferstandpunkt, Sabbatheiligung) aufzuweichen oder gar preiszugeben? Oder anders gefragt: war man etwa bereit unter dem Druck eines autoritären Systems, Kompromisse einzugehen, um die adventistische Verkündigung und Gemeindestruktur zu erhalten? Ließ sich etwa die Gemeinde in Erwartung des Gottesreiches in das Schema dieser Welt pressen, um die eingangs erwähnte Feststellung Overbecks aufzugreifen? Wo lag denn die Grenze für den Adventisten zwischen kontextkritischem und assimilatorischem Verhalten? Die Gemeinde hatte sich noch nicht Rechenschaft darüber gegeben, wie sie in ihren Handlungsräumen beide Momente zur Geltung bringen kann, ohne in einen Identitätskonflikt zu geraten.

---

<sup>29</sup> Zur Geschichte der adventistischen „Reformbewegung“ – der offizielle Name der Gemeinde lautet „Internationale Missionsgesellschaft der Siebenten-Tags-Adventisten – Reformationsbewegung“ – siehe: G. Tobler, Gott gibt sein Volk nicht auf – Reformation oder 'Reformationsbewegung'? (Ms., o. J., AAE); H. Teubert, Die sogenannte 'Reformationsbewegung' – wirklich Reformation? (Ms., o. J., AAE). H. Ruttman, Nürnberg, arbeitet zur Zeit an einer Dissertation über Entstehung und Selbstverständnis der „Reformadventisten“.



Die Zwischenkriegszeit stellte die Adventgemeinde in Deutschland vor neue Herausforderungen.<sup>30</sup> Der Untergang des Kaiserreiches veränderte nicht nur die rechtliche Situation der Freikirchen, sondern schaffte auch die Möglichkeit, aus dem bisherigen konfessionellen Hinterhofdasein mit gezielten evangelistischen und sozialen Programmen an die Öffentlichkeit zu treten. Wiederum spielte die prophetische Botschaft, die geschickt mit politischen Zeitereignissen und gesellschaftlichen Erscheinungen verknüpft wurde, eine herausragende Rolle. Das durch den Weltkrieg, durch soziale Nöte und politische Unruhen verunsicherte Bürgertum suchte nach einer festen, zielgerichteten Orientierung, die die Adventisten in ihrer Verkündigung anboten. In ihrer Deutung der Ereignisse folgten sie einem mehr oder weniger stark ausgeprägten Dekadenmodell, wonach die Menschheitsgeschichte durch Verfallserscheinungen globalen Ausmaßes (ethischer Niedergang, Ausbreitung des Atheismus, Klassenkampf und Kolonialismus, Kriege etc.), als „Zeichen der Zeit“ interpretiert, der Wiederkunft Christi und der Aufrichtung des Gottesreiches entgegeneilt.<sup>31</sup> Das Bemühen, prophetische Botschaft zu aktualisieren, entsprach ganz dem Grundanliegen der deutschen Adventisten, die Bibel im Kontext von Zeit und Kultur sprechen zu lassen.<sup>32</sup> Daß durch die Überpointierung prophetischer Verkündigung der Bogen schnell überspannt werden konnte, lag nahe.

Bis etwa 1930 verzeichnete die Adventgemeinde in Deutschland hohe Gliederzuwachsrate. In diesem Jahr zählte die Gemeinschaft 36.278 Glieder.<sup>33</sup> Die jährliche Gliederwachstumsrate zwischen 1900 und 1930 betrug im Durchschnitt etwa 61%. Dem ganzheitlichen Erziehungsideal folgend, wurden zwei weitere Predigerseminare in West- und Süd-

<sup>30</sup> Zur veränderten Situation siehe J. Hartlapp, Siebenten-Tags-Adventisten und die Herausforderung der Weimarer Republik, in: Glaube und Zukunftsgestaltung. Festschrift zum 100jährigen Bestehen der Theologischen Hochschule Friedensau, hg. von B. Oestreich et al., Frankfurt/M. 1999, 211-29.

<sup>31</sup> Siehe z. B. P. Drinhaus, In der Entscheidungsstunde, Hamburg 1926; L. R. Conradi, Im Schatten großer Ereignisse, Hamburg 1928 u. a. Politische und kirchliche Zeitereignisse wurden in den neu herausgegebenen adventistischen Zeitschriften „Gegenwartsfragen“ und „Kirche und Staat“ beleuchtet.

<sup>32</sup> Doch blieb die Bibel Maßstab für die Interpretation der Zeitereignisse. Heute hat man manchmal eher den Eindruck, als wäre der Zeitgeist der für die Schrift maßgebende Auslegungshorizont!

<sup>33</sup> Seit diesem Zeitpunkt bis etwa 1954 wuchs die Adventgemeinde in Deutschland nur noch langsam (jährliche Zuwachsrate etwa 1%), seit 1954 ist die Gliederzahl rückläufig. Siehe Diagramm im Anhang.



deutschland gegründet (Neandertal bei Mettmann, 1921; Kirchheim/Teck-Marienhöhe bei Darmstadt, 1921/1925) und ein Krankenhaus in Berlin (Waldfriede, 1920) eingerichtet. Seit 1928 war es auch wieder möglich, von Deutschland Missionare in überseeische Missionsgebiete zu entsenden. Ein internationaler Jugendkongress in Chemnitz 1928 bildete einen Höhepunkt in der Jugendarbeit, die ab 1929 in einem „Reichsverband der deutschen Advent-Jugend“ organisiert war. Die Rechtspersönlichkeit der Kirche blieb unbestimmt. So wurde schon 1920 versucht, die Rechtslage der Gemeinschaft durch Erlangung der Korporationsrechte in Preußen zu verbessern.<sup>34</sup> Doch die Bearbeitung des Antrags zog sich über Jahre hin. Die Anerkennung erfolgte nicht, weil die Gemeinschaft in Preußen aufgrund der Zahl ihrer Mitglieder nicht die „Gewähr auf Dauer“ böte.<sup>35</sup> Auch die in den anderen Ländern gestellten Anträge wurden von den Ministerien zurückgewiesen. Die Kirche mußte ihre Aktivitäten weiterhin auf Grundlage des Vereinsrechtes betreiben. Als einer der Rechtsträger diente der bereits 1899 in Friedensau gegründete „Deutsche Verein für Gesundheitspflege“.

Charakteristisch für den deutschen Adventismus in der Zeit zwischen den Weltkriegen ist auch ein wachsendes soziales Problembewußtsein und die Wahrnehmung gesellschaftlicher Aufgaben. Man gab sich mit dem Hinweis, daß die baldige Wiederkunft Christi die Geschichte abbrechen und aufheben werde, nicht zufrieden und suchte gezielt nach Möglichkeiten des sozialen Engagements. Diese Entwicklung stellte keinen Bruch im Denken der Adventisten dar, zumal die Adventgemeinde in Amerika schon sehr früh sozial und karitativ in Erscheinung getreten war. Man denke nur daran, daß sich STA ab 1860 vehement für die Abschaffung der Sklaverei einsetzten, Abstinenzvereine gründeten und um die Jahrhundertwende nach dem Motto „Soup, Soap, and Salvation“ ein ausgedehntes Wohlfahrtswerk in amerikanischen Großstädten aufbauten.<sup>36</sup> Die Motivation für ein umfangreiches karitatives Engagement kam aus der lebendigen Erwartung der Parusie, hatte man doch frühzeitig erkannt,

<sup>34</sup> Siehe D. Czukta, Die Weimarer Republik – eine Chance? Die Bemühungen der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten um Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts in der Weimarer Republik (Ms., 1985, AAE).

<sup>35</sup> Hartlapp, Die Herausforderung der Weimarer Republik, 219-22. Die Begründung für den negativen Bescheid ist freilich nicht überzeugend, wenn man bedenkt, daß anderen Kirchen, die eine geringere Gliederzahl als die STA aufwiesen, die Korporationsrechte bereits zugebilligt wurden.

<sup>36</sup> R. Rice, Adventists and Welfare Work, in: Spectrum, Nr. 1, 1970, 53-63.



daß man das Evangelium nur dann glaubwürdig verkünden kann, wenn man auch die Not der Menschen lindern hilft. Freilich blieb die adventistische Karitas der Evangelisation untergeordnet. Die soziale Frage wurde unter dem Gesichtspunkt der missionarisch-eschatologischen Dringlichkeit gesehen. Dies erklärt auch, warum STA in Deutschland zunächst den Schwerpunkt ihres Wirkens auf die Evangelisation legten. Jetzt nach der frühen Phase der Konsolidierung und der veränderten Rechtslage wurde ein über Deutschland hinausreichendes effizientes Wohlfahrtswerk aufgebaut.<sup>37</sup> Geleitet wurde das Werk, das 1928 als Verein Rechtspersönlichkeit erlangte und dem Deutschen Paritätischen Wohlfahrtsverband angeschlossen wurde, von der ehemaligen Kaiserswerther Schwester Hulda Jost.

Mit dem Aufkommen des Nationalsozialismus geriet die Adventgemeinde in Deutschland in eine neue Krise. Zunächst ist zu bemerken, daß die deutschen Adventisten die Machtergreifung Hitlers anfänglich unreflektiert als positives Ereignis bewerteten.<sup>38</sup> Zum Verständnis des angepaßten staatsbürgerlichen Wohlverhaltens der Adventisten im Dritten Reich muß man einen kurzen Blick in die politische Vorgeschichte der Gemeinschaft werfen. Die amerikanischen Adventisten waren als loyale Staatsbürger aufgetreten, verdankten sie doch ihrer Regierung demokratische Stabilität und wirtschaftliche Prosperität, also ideale Voraussetzun-

<sup>37</sup> Siehe E. Fischdick, *Helfende Hände. Die Geschichte des Advent-Wohlfahrtswerkes in Deutschland*, Darmstadt (1988). R. Paeske, Darmstadt, arbeitet gegenwärtig an einer Dissertation zum Thema der Freikirchen und der sozialen Frage in Deutschland bis zum Ausbruch des I. Weltkrieges. Dabei werden auch die Adventisten berücksichtigt.

<sup>38</sup> C. Sinz schreibt: „Wir dürfen uns freuen, daß die heutige Regierung den Wert der Religionen wieder mehr achtet und den christlichen Glauben für eine wichtige Grundlage der neuen Staatsordnung erklärt hat.“ (Adventbote, 1. Mai 1933, 130). E. Gugel versucht in seinem Aufsatz „Der Christ als Staatsbürger“ anhand biblischer Beispiele zu beweisen, daß jede Staatsform von Gott eingesetzt und gewollt sei. Der Adventist werde deshalb als „wahrhaft gläubiger Christ auch der treueste Staatsbürger“ sein. (Adventbote, 15. Oktober 1933, 305-09). Zur Situation der STA im Dritten Reich siehe J. Hartlapp, Die Lage der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in der Zeit des Nationalsozialismus (Ms., 1979, AAE); R. Junek, Die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in der Zeit des Nationalsozialismus (Ms., 1985, AAE); Ch. E. King, *The Nazi State and the New Religions: Five Case Studies in Non-Conformity*, New York 1982, 89-119; R. Blaich, *Religion under National Socialism: The Case of the German Adventist Church*, in: *Central European History*, Nr. 3, 1993, 255-80; D. Heinz, *Kriegsdienstverweigerer und religiöser Pazifist: Der Fall Anton Brugger und die Haltung der Siebenten-Tags-Adventisten im Dritten Reich*, in: *Jahrbuch – Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes*, 1996, 41-56.



gen zur Erfüllung ihres Missionsauftrages. Die erste große Konfrontation mit dem Staat verlief für sie äußerst günstig. Die amerikanische Regierung gewährte ihnen 1864 nicht nur die Befreiung vom Kriegsdienst durch das Angebot eines Ersatzdienstes, sondern legalisierte ihre antimilitaristische Haltung, indem sie STA nach dem Modell anderer bekannter „Friedenskirchen“ wie der Mennoniten, der Brüder und der Quaker als „Conscientious Objectors“ (Wehrdienstverweigerer aus Gewissensgründen) einstufte. Da amerikanische Adventisten in Harmonie mit ihrem Staat lebten, legten sie im allgemeinen eine unkritische, aprioristische Politikakzeptanz an den Tag, die sie mit Blick auf die vordringliche Aufgabe der Evangeliumsverkündigung als politische Neutralität ausgaben. Der Staat wurde als gottverordnete Obrigkeit angenommen und durch patriotisches Verhalten unterstützt; eine differenzierte politische Wertung entfiel jedoch. Dies war vielleicht auch im amerikanischen Kontext eines demokratisch-freiheitlichen Landes nicht unbedingt notwendig. Diese adventistische Grundhaltung, angepaßtes staatsbürgerliches Wohlverhalten unter dem Deckmantel politischer Neutralität, hatte jedoch in Europa bedenkliche Folgen. Es zeigte sich klar, daß die deutschen Adventisten von ihren amerikanischen Vätern nicht auf eine kritische Distanz zum Staat vorbereitet worden waren.

Trotzdem wurde die Adventgemeinde am 26. November 1933 per Erlaß der Gestapo in Preußen und Hessen und in anderen Gebieten des Reiches überraschenderweise verboten. Keine der Freikirchen in Deutschland traf ein ähnliches Schicksal. Bis heute sind die genauen Gründe für das plötzliche Verbot nicht bekannt.<sup>39</sup> Die Verfügung wurde nach zehn Tagen wieder aufgehoben, doch der Schrecken dieser massiven, unerwarteten Bedrohung hatte die Gemeinschaft, vor allem die Kirchenleitung, erschüttert. Da man die genauen Hintergründe des Verbots nicht kannte und jederzeit mit ähnlichen polizeilichen Repressionen rechnen mußte, war man bereit, aus Vorsicht und Angst, weniger aus Überzeugung, sich in einer Art „Überlebensstrategie“ dem Staat und seiner Ideologie anzupassen.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Möglicherweise erschienen den NS-Behörden die internationalen Verbindungen und das Finanzgebaren (Zehntenzahlungen und Missionsgaben!) der Gemeinschaft verdächtig. Eine unreflektierte und voreilige Identifizierung antimilitaristischer, dissidenter „Reformadventisten“, die den Behörden bereits negativ aufgefallen waren, mit der Adventgemeinde schlechthin, könnte ein weiterer Grund für das Verbot gewesen sein.

<sup>40</sup> Vgl. Heinz, Haltung der Siebenten-Tags-Adventisten, 45-47. Die willige Bereitschaft zur Zusammenarbeit wurde in einer von E. Gugel am 20. Dezember 1933 verfaßten „Denkschrift“ an das Reichsministerium des Innern bekundet (siehe AAE). In der



„Das Damoklesschwert des Verbots schwebte über uns in all diesen Jahren“, wie es A. Minck, der Vorsteher der deutschen Adventisten ausdrückte.<sup>41</sup> Die adventistische Sicht biblischer Apokalyptik, die sich u. a. auf die Aussagen des 2. Kapitels des Buches Daniel stützte – kein „Tausendjähriges Reich“, sondern das Ende der Weltzeit! – war in den Augen der Behörden ein Verrat an der nationalsozialistischen Zukunftsvision. Wenn diese Endzeit-Botschaft auch nicht mehr öffentlich verkündet werden konnte, blieb sie im Denken der Gemeinschaft lebendig. Diese unerschwellige eschatologische Verweigerung der Adventisten immunisierte die Gemeinden vor einer tiefergehenden ideologischen Vereinnahmung durch das Herrschaftssystem, führte aber nicht zum Widerstand. Im Gegenteil: Um die kirchlichen Strukturen zu erhalten und vor einer neuen Auflösung zu schützen, ging man wieder – wie in der Zeit des 1. Weltkrieges – Kompromisse in Fragen des Wehrdienstes und der Sabbatheiligung ein. Die Kirchenleitung veröffentlichte, durch die schismatische Erfahrung des 1. Weltkrieges vorsichtig geworden, keine offiziellen Stellungnahmen, gab aber „Ratschläge“ und „Orientierungshilfen“, die eine solche Kompromißhaltung legitimierten. Freilich überließ man die letzte Entscheidung dem Gewissen des einzelnen. Durch eine rege Wohlfahrtsarbeit erntete man das Wohlwollen der NS-Behörden, stand aber umgekehrt in Gefahr, sich zu einem willigen Werkzeug des Regimes zu machen.<sup>42</sup> Das Verhalten einzelner Gemeindeführer, wie es sich aus den offiziellen schriftlichen Quellen belegen läßt, bewegte sich zwischen zwei Positionen, die den Handlungsraum markierten: einer offensichtlich erzwungenen Kompromißhaltung einerseits und einer freiwillig-opportunistischen Anbiederung und Willfährigkeit andererseits.<sup>43</sup>

Wiederum stellt sich die Frage, warum der deutsche Adventismus im Dritten Reich nicht mehr geschlossene kritische Distanz zum Staat aufbringen konnte? Warum haben Adventisten aufgrund ihrer Reichsgotteserwartung nicht deutlicher den nationalsozialistischen Totalitätsanspruch hinterfragt, ließ doch die eigene Identität keine Selbstverleugnung zu? Warum war die Gemeinschaft eher geneigt, sich dem Regime anzupassen,

---

„Denkschrift“ wird der „tiefempfundene Dank“ über die Aufhebung des Verbots zum Ausdruck gebracht in der Hoffnung durch „Richtigstellungen irrtümlich verbreiteter Ansichten ... einer Wiederholung eines solchen Verbots vorzubeugen.“

<sup>41</sup> Central European Division, in: Review and Herald, 14. Juni 1946, 181.

<sup>42</sup> Vgl. R. Blaich, Selling Nazi Germany Abroad: The Case of Hulda Jost, in: Journal of Church and State, Nr. 4, 1993, 807-30.

<sup>43</sup> Siehe idem, Nazi Race Hygiene and the Adventists, in: Spectrum, Nr. 5, 1996, 11-23.



ja sich ihm in manchen Fällen sogar anzubiedern, anstatt Zeugnis zu geben von ihrer „exklusiven“, apokalyptisch motivierten Resistenz?<sup>44</sup> Die durchaus vorhandene ideologische Verweigerungsgesinnung führte in den meisten Fällen nicht zum Verweigerungshandeln.<sup>45</sup> Obwohl Adventisten das Ende der Welt und die Naherwartung der Parusie betonten, wurden sie in das Schlepptau eines Regimes genommen, das für diese Ansichten absolut keinen Raum zuließ. Die These liegt nahe, daß die Adventgemeinde Opfer ihrer Kontextualisierungspraxis wurde, die im Rahmen des totalitären Systems das Überleben ihrer Existenz sichern sollte. Freilich fühlen wir uns heute betroffen, wenn uns die Frage gestellt wird, wie ein Christ sich in einem totalitären Staat überhaupt verhalten soll. Denn es ist relativ einfach, aus einer gesicherten Position heraus andere zu beurteilen.

## Die Herausforderungen der Gegenwart

Der Krieg und der Zusammenbruch Deutschlands hatten auch für die Adventgemeinde verheerende Folgen.<sup>46</sup> Doch konnte sie in den Nachkriegsjahren von 1946 bis 1950 ein rasantes Wachstum verzeichnen. In nur fünf Jahren schlossen sich in Deutschland etwa 16.000 Personen der Adventgemeinde an. Mit 44.642 getauften Mitgliedern im Jahr 1954 markierte die Gemeinschaft den höchsten Gliederstand, den sie bislang in Deutschland erzielen konnte. Der Aufschwung hatte verschiedene Ursachen: 1. Kriegseindrücke und die soziale Not der Nachkriegszeit hatten die Menschen für die christliche Botschaft sensibilisiert. Die Bevölkerung war religiös ausgehungert. 2. Die prophetische Verkündigung der Adventisten unter Einschluß der nahen Wiederkunft Christi in Verbindung mit den Weltereignissen ließ aufhorchen. 3. Der soziale Einsatz der Gemeinde war beeindruckend. Mit anderen Christen standen die Adventisten in der

<sup>44</sup> Es scheint hier noch ein Unterschied zu bestehen zwischen den deutschen STA, die eher geneigt waren, die Kooperation mit dem Regime als nationale Pflicht zu betrachten, und den STA in den nicht-deutschen, besetzten Gebieten des Reiches. Sie demonstrierten eine größere Bereitschaft zum Widerstand.

<sup>45</sup> Es gab auch unter den Adventisten solche, die mit beispiellosem Mut Widerstand ausübten. Ihr Verhalten kann jedoch nicht als repräsentativ für die Gemeinschaft gesehen werden. (Siehe Hartlapp, Lage der Siebenten-Tags-Adventisten, 65-68).

<sup>46</sup> Nach einer Statistik aus dem Jahr 1948 wurden 1.269 Gemeindeglieder im Krieg getötet. 7.011 Glieder verloren ihren Besitz. 7.646 mußten nach dem Krieg ihre Heimat als Flüchtlinge verlassen. (W. Mueller, Gesegnetes Wachstum in kümmerlicher Zeit, Hamburg 1948, 10). Der Gliederstand war von etwa 38.000 im Jahr 1940 auf etwa 27.000 im Jahr 1945 zurückgegangen.



Notzeit an der Seite ihrer Mitbürger. Diese Wachstumsphase stellte jedoch nur eine kurze Episode in der Geschichte der deutschen Adventgemeinde nach dem 2. Weltkrieg dar. Die Regelgestalt einer numerisch stagnierenden bzw. abnehmenden Gemeinde prägte das Bild.<sup>47</sup>

1950 wurden der Gemeinschaft die Körperschaftsrechte verliehen. Der Rechtsstatus eröffnete neue Wege der Evangelisation. Dazu zählte die Rundfunkarbeit. So gründeten Adventisten in Deutschland den ersten privaten Rundfunkanbieter des Landes. Viele neue Kapellen und Kirchengebäude wurden errichtet. Das adventistische Schulwerk konzentrierte sich ab 1952 auf zwei Schulen, auf das Seminar Marienhöhe/Darmstadt in Westdeutschland und auf das Seminar Friedensau/Magdeburg in Ostdeutschland.<sup>48</sup> Die Teilung Deutschlands führte auch zu getrennten Entwicklungen innerhalb der Adventgemeinde und zur Isolation der Adventisten in Ostdeutschland, die seit 1972 als „Union der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in der DDR“ organisiert waren.<sup>49</sup> Innerhalb ihres Landes konnten sie über Jahrzehnte hinweg sehr gute Beziehungen zu anderen Kirchen und Freikirchen aufbauen, die dann im vereinten Deutschland zu einer verstärkten Öffnung der Gemeinschaft für den interkonfessionellen Dialog geführt haben.

Mit dem Anwachsen des Wohlstandes veränderte sich das gesellschaftliche Klima grundlegend. Der Säkularisierungsprozeß beeinflusste

---

<sup>47</sup> Siehe Diagramm im Anhang! Die abnehmende Gliederzahl wurde durch Zuzug aus dem Ausland (Aussiedler), besonders ab 1980, verdeckt. Seit diesem Zeitpunkt wanderten nach einer vom AAE erstellten Statistik etwa 8.000 STA aus dem Ausland – hauptsächlich aus Rumänien und den Ländern der früheren Sowjetunion, aber auch aus anderen Staaten – nach Deutschland ein. Die Mitgliederzahl der Gemeinde ist in dem Zeitraum von zwanzig Jahren keineswegs gestiegen, wie zu erwarten gewesen wäre, sondern konstant geblieben.

In außereuropäischer Perspektive stellt sich die Entwicklung der Adventgemeinde anders dar. Der Adventismus zählt weltweit mit einer durchschnittlichen Wachstumsrate von 8% zu den am schnellsten wachsenden protestantischen Kirchen.

<sup>48</sup> Nach der Wiedervereinigung wurde die theologische Ausbildung des Seminars Marienhöhe nach Friedensau verlegt, wo das Predigerseminar 1990 die offizielle Anerkennung als Theologische Hochschule in freier Trägerschaft erhielt. Damit stellt die Hochschule in Friedensau – neben der lutherischen Theologischen Hochschule Oberursel – die bislang einzige staatlich anerkannten freikirchlichen Hochschule in Deutschland dar. Das Seminar Marienhöhe wird als staatlich anerkanntes Internatsgymnasium weitergeführt.

<sup>49</sup> Die Geschichte der Adventgemeinde im DDR-Staat untersucht gegenwärtig J. Scholz, Lichtenberg, im Rahmen der Arbeitsgruppe „Geschichte der Freikirchen in der DDR“, die vom Verein für Freikirchenforschung gegründet wurde. S. S. 259-292.



auch die Adventgemeinde und ihr Missionsverhalten. Die charakteristische Verkündigung der prophetischen Botschaft erlahmte, möglicherweise als Reaktion auf die gesellschaftliche Infragestellung des historischen Christentums. Prophetie schien aber auch für Adventisten als Instrument zum Verständnis der Zeit an Bedeutung verloren zu haben. Die Einführung einer neuen, „anthropozentrischen“ Thematik in der öffentlichen Verkündigung kam den aktuellen Bedürfnissen der Zeit entgegen. So wurden z. B. die Teestubenarbeit konzipiert, präventivmedizinische Vorträge, Lebensstil- und Lebenshilfe-Seminare abgehalten, Suchtgefährdendendienste durchgeführt und Kochkurse zur Vollwertkost veranstaltet. Beeinflusst von der Studentenbewegung, erfaßte in den späten 1960er Jahren ein kritisch-liberales Denken viele Jugendliche in den Gemeinden. Gottesdienstformen, Lebensstilfragen, aber auch theologische Standpunkte wurden problematisiert und pluralisiert mit dem Resultat eines abnehmenden adventistischen Identitätsbewußtseins.<sup>50</sup> Mit der Abnahme des evangelistischen Erfolges machte sich auch ein mangelndes missionarisches Kompetenzverhalten bemerkbar. Eine ursprünglich nach außen gerichtete Evangelisationstätigkeit begann ihren Schwerpunkt zunehmend auf innergemeindliche Aktivitäten zu verlagern. Der Prediger als „Evangelist“ der Gemeinde wurde zum „Gemeindepfleger“ und „Sachverwalter“.

Die Suche nach einer neuen missionarischen Kompetenz, nach einer ausdifferenzierten Kontextualisierung adventistischer Botschaft in einem nachchristlichen Umfeld stellt eine der größten Herausforderungen für die Adventgemeinde in der Gegenwart dar. Die Gemeinde war in der Vergangenheit nicht relevant, indem sie gesellschaftlich oder kulturell relevant zu sein versuchte, sondern indem sie das *Ihre* in Gesellschaft und Kultur vertrat. Das ist sicherlich eine der großen Lektionen, die die Adventgemeinde aus ihrer Geschichte lernen kann. Dabei stehen Einladung (Frage der Kontextualisierung: *wie soll evangelisiert werden?*) und Abgrenzung (Frage der konfessionellen Identität und Exklusivität: *was gehört zum unaufgebbaren Proprium der Gemeinde?*) in einem stabilen Verhältnis zueinander und schaffen so für die Gemeinde in einer pluralistischen Gesellschaft ein klares Profil im Sinne einer „corporate identity“. Diese Erfahrung entspricht im Grunde auch der Erfahrung der Urchristen und der Christen der Alten Kirche, die mit ihrer eschatologischen Erwar-

<sup>50</sup> L. Wilhelm, Diskussionspapier zur Situation unserer Gemeinschaft in der Bundesrepublik (Ms., 1985, AAE), 4-6.



tung quergelegen sind zu den Erwartungen ihrer Zeit. Wie „modern“ darf die Gemeinde heute sein? Soll sie sich dem Trend und dem Massengeschmack der Zeit anpassen? Hat sie den Mut, für Werte einzustehen, die heute vielleicht von der Mehrheit der Gesellschaft in Frage gestellt werden? Nivellierung der Lehre und unreflektierte Anpassung an den Zeitgeist führen letztlich zu Angleichung und damit zu Traditions- und Glaubensverlust.

Weitere Herausforderungen der Gegenwart für die Adventisten in Deutschland betreffen das Gemeindegewachstum und organisatorische Fragen, die besonders nach der Wiedervereinigung aktuell geworden sind. Es gilt wieder an die weltweite evangelistische Tradition der STA, wie sie auf anderen Kontinenten gepflegt wird, anzuknüpfen. Die missionarische Dynamik des Adventismus in Nordamerika, Lateinamerika, Afrika und Asien sollte Vorbild sein für die Adventisten in Deutschland und in Westeuropa. Sie werden letztlich zu akzeptieren haben, daß sie bei der „Neuevangelisierung“ der säkularen Gesellschaften des Westens auf die Mithilfe der Adventisten Nordamerikas, Osteuropas und der südlichen Hemisphäre angewiesen sind.

Den von Conradi bereits angesprochenen „reformatorischen Auftrag in der Endzeit“ versucht die Adventgemeinde heute nach drei Seiten hin ernst zu nehmen.<sup>51</sup> 1. Durch *Bewahrung* der durch die Reformatoren wiederentdeckten biblischen Grundwahrheiten: der Bibel als der einzigen Norm des Glaubens, sowie der Alles- und Alleinwirksamkeit Gottes im Heil. 2. Durch *Erweckung* urchristlicher Glaubenswahrheiten, die wohl Luther und auch anderen Reformatoren eignen, seither jedoch zu verfallen drohen. Man denke nur an Luthers lebendige Wiederkunftshoffnung, auch an seine Hinwendung zum prophetischen Wort. 3. Durch *Wiederherstellung* urchristlicher Glaubenslehren, die von den Reformationskirchen nicht beachtet wurden. Die Adventgemeinde lehnt aus diesem Grund traditionell Gewachsenes, wie den altchristlichen Sonntag ab, und lehrt die Verbindlichkeit des biblischen Sabbats als Ruhetag. Im Namen der „Siebenten-Tags-Adventisten“ kommt dieses Verständnis brennpunktartig zum Ausdruck: Durch den Glauben an die nahe Wiederkunft Christi wollen sie auf die göttliche Lösung der Weltprobleme hinweisen, und mit der Ernstnahme des biblischen Ruhetagsgebotes ein Zeichen setzen für den Gehorsam des Christen in der Nachfolge.

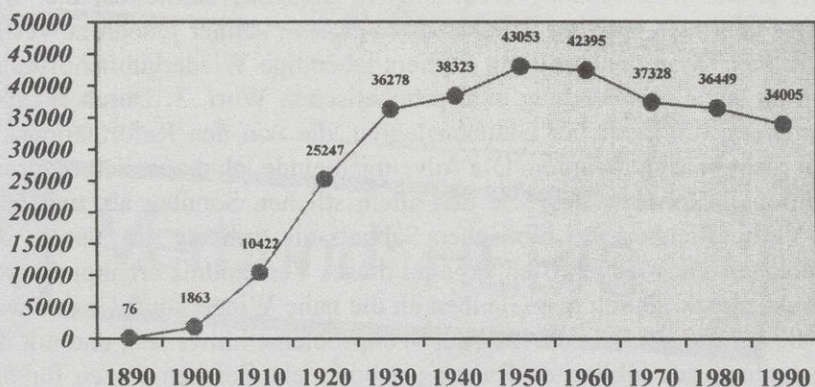
<sup>51</sup> H. Heinz, *Leben aus der Zukunft. Wende der Zeit – Wandlung der Welt*, Hamburg 1989, 244-47.



Mit den anderen christlichen Kirchen verbindet sie das Anliegen, in einer weitgehend entchristlichten Zeit Zeugnis von Jesu Erlösung und Befreiung zu geben. Dabei wird die Adventgemeinde immer der christlichen Zukunftshoffnung, der Sehnsucht „Ja, komm, Herr Jesus“ (Offb. 22, 20) großen Raum geben, einer Hoffnung, die angesichts von globalen Zukunftsängsten nötiger denn je ist. Sie ist außerdem überzeugt, daß sich das landes- und volkscirchliche System, wie es heute praktiziert wird, auf lange Sicht nicht halten kann und erhofft sich vom freikirchlichen Christentum den entscheidenden Beitrag zum Christentum der Zukunft, dessen Einzigartigkeit in der Einbettung des einzelnen in eine bibelnahe, lebendige und sichtbare Freiwilligkeitsgemeinschaft liegt. In diesem Sinn möchte die Adventgemeinde in Deutschland im zweiten Jahrhundert ihres Bestehens unter Wahrung ihrer Identität mit anderen Freikirchen und religiösen Gemeinschaften zusammenwirken.

## Anhang

Gliederwachstum der Siebenten-Tags-Adventisten  
in Deutschland (1890-1990)





Helmut Bintz

## Zinzendorfs Missionstheologie

Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1700–1760) war der Nachkomme eines Adelsgeschlechtes, das im 17. Jahrhundert wegen seines protestantischen Glaubensbekenntnisses das heimatliche Österreich verlassen hatte. Als Zehnjähriger wurde er von seiner Familie in das Adelspädagogium (Paedagogium Regium) in Halle zu August Hermann Francke geschickt, wo er als Reichsgraf beim Mittagessen zwischen Francke und seiner Frau sitzen musste. Hier war im Herbst 1713 auch Heinrich Plütschau zu Gast.<sup>1</sup> Zinzendorf hatte von den seit 1706 in Indien tätigen Missionaren der Dänisch-Halleschen Mission schon als Kind viel gehört, jetzt begegnete er Plütschau und später auch Bartholomäus Ziegenbalg selbst. Zinzendorf und sein Schweizer Mitschüler Friedrich von Watteville wurden von der Missionsbegeisterung erfaßt und konnten es in ihren Zukunftsplänen gar nicht abwarten, so bald als möglich selbst als Missionare in die Welt zu ziehen.

Dennoch ist die Herrnhuter Mission, die bald die Dänisch-Hallesche an Reichweite überflügeln sollte, nicht planmäßig entstanden, sondern sie ist durch die Begegnung mit einem Angehörigen der Negersklaven aus der Karibik ausgelöst worden. Auch Herrnhut entstand ja eher „zufällig“. Der in Dresden tätige Reichsgraf ohne Grafschaft ließ 1722 auf seinem eben gekauften Gut in der Oberlausitz mährische Glaubensflüchtlinge eine neue Heimat finden. Die um ihres Glaubens vertriebenen Mähren waren dann auch der Stamm der Missionare, die ab 1732 zunächst in die Karibik, dann in immer weitere Länder von Südafrika bis Grönland, von Lappland bis Surinam auszogen.

Folgte die Herrnhuter Mission jedenfalls am Anfang keineswegs einem vorher entworfenen Plan, so entsprang sie auch nicht einer fertigen Missionstheologie des Grafen. Zinzendorf orientierte sich an der konkreten Herausforderung, er folgte zweimal auf nicht ungefährlichen Reisen den Sendboten in ihre Tätigkeitsfelder, er suchte nach dem besonderen Auftrag des Herrn für die Herrnhuter Boten in ihrer geschichtlichen Stunde – eine allgemeine Missionstheorie lag ihm fern. Dennoch gab er den

---

<sup>1</sup> Vgl. Erich Beyreuther. Der junge Zinzendorf, Marburg 1957, S. 105; Hartmut Beck, Brüder in vielen Völkern. 250 Jahre Mission der Brüdergemeine, Erlangen 1981, S. 31.



Boten Anweisungen mit auf den Weg und auch in seinen Predigten und Reden kam er auf die Aufgabe des Sendbotendienstes immer wieder zurück. So lassen sich Grundlinien einer Missionstheologie erkennen, die sehr originelle Züge tragen und sich auch von einigen damaligen und späteren missionstheologischen Ansätzen im Protestantismus unterscheiden. Sie sind bis heute wichtig und anregend. Wir versuchen, einige Hauptlinien dieser Theologie zu skizzieren.

## **1. Der gekreuzigte Jesus Christus als Ausgangspunkt der missionarischen Verkündigung**

Zinzendorf schärfte den Sendboten wiederholt ein, bei ihrer missionarischen Verkündigung sofort mit der Botschaft von Jesus Christus zu beginnen und dieser Botschaft keine allgemeine Predigt über Gott voranzuschicken. Gott sei den Heiden bereits bekannt,<sup>2</sup> das Neue und Spezifische der christlichen Predigt sei Jesus Christus und zwar der für uns gekreuzigte Christus. Zur biblischen Begründung dieses Ansatzes konnte er dabei auf Röm 1 verweisen.<sup>3</sup> Wichtig war ihm die Abgrenzung von einem damals sich ausbreitenden deistisch-philosophischen Gottesbegriff, aber auch von einer blutleeren orthodoxen Gotteslehre, die den Kopf, aber nicht das Herz erreicht. Zinzendorf hat sich in seiner Jugend, aber auch zeit seines Lebens mit philosophischen Fragen beschäftigt, eines seiner Lieblingsbücher war der aufklärerische religionskritische „Dictionnaire historique et critique“ von Pierre Bayle (1647–1706). Er kannte die Orthodoxie von seinem Studienaufenthalt in Wittenberg. Wichtig – auch für die heutige Diskussion – ist, dass er die Gotteskenntnis der Völker durchaus anerkannte. Auch die philosophische Gottessuche war nicht als solche falsch.<sup>4</sup> Aber der Auftrag der christlichen Missionspredigt bestand

<sup>2</sup> Projekt eines allgemeinen Heidenkatechismus für unsere Boten 1740 (Texte zur Mission, S. 65): „Dass ein Gott ist, wissen alle Heiden, (die daran denken, von selbst), so steht's Römer 1“. LP I, S. 177 (19.8.1753, London): Die Heiden „wollen wohl mit Gott zu tun haben, aber nur von weitem“. GR II 348 (25.12.1757, Herrnhaag): „Wenn ein Heide hört, es ist ein großes Wesen, das Himmel und Erde geschaffen hat, so fällt ihm nicht ein, es ist nicht wahr“.

<sup>3</sup> Projekt Heidenkatechismus 1740 (Texte zur Mission, S. 65).

<sup>4</sup> Eine Probe, wie man auf Grund natürlicher Überlegungen Gottes Existenz erweisen könnte, gibt Zinzendorf in seiner anonym 1725 und 1726 in Dresden erschienenen Zeitschrift „Der Teutsche Socrates“, S. 226-235, bes. S. 231-235. In PR I, S. 45 (20. bzw. 31.12.1741, Germantown, Pennsylvanien) führt Zinzendorf aus: Wer noch nicht durch



nicht darin, den Tiefen der Gottheit nachzugröbeln<sup>5</sup>, oder eine Kenntnis von Gott überhaupt erst hervorzurufen, sondern das Neue des Neuen Testaments, das Neue der christlichen Botschaft, nämlich Jesus Christus, zu verkündigen. Und damit sollten die Boten überall sofort beginnen.<sup>6</sup>

Jesus Christus zum Vater gebracht worden ist, „hat keinen anderen Gott, als den allgemeinen Gott aller Kreatur, den er haben muß; den er und alle, sie wissen ihn gleich zu nennen oder nicht, darum für ihren Gott annehmen müssen, weil es so in ihnen liegt, ihre idea innata ist. Röm 1,19“. Daran hält Zinzendorf auch später fest. „...die Wissenschaft, dass ein Gott ist.“ liegt „nach der heiligen Schrift in einem jeden Menschen“ (WL S. 110, 11.6.1747, Herrnhaag). „Es liegt in jedem Menschen eine Ahndung, daß er einen Gott hat, es kann niemand ohne Contradiction seiner eigenen Gedanken sagen, es ist kein Gott“ (LP I, S. 245f. 7.10.1753, London). Auch Kinder haben bereits ein natürliches Wissen von Gott (WL 110f.). Wer allerdings Christus kennt, ist von aller Grübeleien über die Aseitigkeit Gottes befreit (WL 19, 4.5.1747, Herrnhaag u.ö.). Er kennt Gott als den Vater Jesu Christi. Darüber hinaus hilft der Weg des bloßen Wissens von Gott nicht, wenn er „ohne Teilnehmung der Herzens“ begangen wird (WL 110, vergl. LP I, S. 246). Zusammenfassend konnte Zinzendorf noch 1760 auf einer Predigerkonferenz sagen: „Einen Gott müssen alle verständige Menschen statuieren: Aber den Gott, der für uns gestorben ist, glauben, das macht den Christen aus“ (Jüngerhaus Diarium 1760 Beilage VII, abgedruckt in UF 17, S. 46-52; S. 51).

<sup>5</sup> Vergl. Texte zur Mission, S. 64. Für einen Christen erübrigt sich jede Ungrund- und Urgrund-Spekulation, auch wenn sie in der Form von Spekulationen über die „innere“ (immanente) Trinität auftritt. Von der Trinität wissen wir erst durch Jesus: „...der Heiland selber hat die Theologie von der Dreieinigkeit angefangen“ (LP I, S. 62; 23.2.1752, London, vgl. auch Ausz Matth, S. 1538). BMR, S. 257 (12.2.1738, Berlin; vergl. Apol Schl, S. 277), wo Zinzendorf denjenigen, der nichts von Christus weiß, einen Atheisten nennt, steht im Zusammenhang der Abwehr einer (deistischen) Theologie, die Christus abwertet oder negiert (BMR, S. 258f.: „Jetzt leben wir in den unseligen Zeiten, da es zu einem allgemeinen Völker-Recht werden will, den Schein der Religion Christi haben, ihre Kraft aber verleugnen“). Vergl. auch Apol Schl, S. 527: „...es ist kein Artikel, der die Deisten so zittern macht als unsre Lehre von der Gottheit“. In GR I, S. 56 (10.1.1747, Marienborn, vgl. Ausz Matth, S. 1533): „Im Alten Testament wars des Satans Interesse, dass viel Götter sein sollten“; anders in der „neuen Zeit“ (S. 58), die mit dem Neuen Testament begann. „Nun macht er gern alle Menschen zu Deisten“ (S. 58). In einem ähnlichen Kontext steht Zinzendorfs Hinweis auf Eph 2,12, wonach diejenigen „die ohne Christo leben, von Paulo ausdrücklich für Atheisten declariert sind“ (LP I, S. 63, 23.2.1752, London). Hier stellt Zinzendorf einer an einer spekulativen Trinitätslehre orientierten Predigt die brüderliche Methode entgegen. „bei der großen Verwirrung der Theologen“ allen „das Unum necessarium, das eine, das Not ist, (zu) predigen: Gläube an den Herrn Jesum“.

<sup>6</sup> Die Auffassung, dass auch den Heiden ein Wissen von Gott angeboren ist, teilt Zinzendorf mit dem Pioniermissionar der Dänisch-Halleschen Mission Bartholomäus Ziegenbalg (1682–1719). Ziegenbalg geht in seiner Missionspredigt von der natürlichen Gotteserkenntnis aus, um die Sünde des Menschen aufzuweisen, die sich im Falle seiner tamilischen Gesprächspartner im hinduistischen Polytheismus zeige. Die Erkenntnis Gottes lie-



Nur das Kreuz, nicht eine aufklärerische Erziehung des Menschengeschlechts konnte Ziel der Mission sein.

## **2. Inhalt der Christuspredigt sollte besonders das Leiden und der Kreuzestod Jesu Christi für uns und für die Welt sein**

Nun könnte Jesus ja auch als Lehrer einer philanthropischen Ethik, als Verkünder einer natürlichen Religion, als Humanist verkündigt werden. Beispiele hierfür oder zumindest Ansätze dazu gab es im 18. Jahrhundert durchaus. Aber dem setzt Zinzendorf das Einzigartige, Neue der Christusbotschaft entgegen: Jesus hat sein Leben für uns gegeben. Er ist für uns am Kreuz gestorben. Er hat durch seinen Tod Sühne für unsere Sünden erwirkt.

Zinzendorf hat in seiner eigenen theologischen Entwicklung einen Weg weg vom pietistischen Heiligungsstreben und hin zur lutherischen Rechtfertigungslehre zurückgelegt. In seinen Liedern und denen der Gemeinde läßt sich eine ähnliche Entwicklung vom Kampf mit sich selbst und mit der Sünde hin zum fröhlichen Streiterlied der erlösten Kinder Gottes nachweisen. Zinzendorf verstand sich Zeit seines Lebens als Lutheraner. Aber die Rechtfertigungslehre mußte nach zwei Fronten hin abgesichert werden: einerseits gegen ihren Missbrauch als reine Lehre, die den Menschen kalt läßt und zur Beruhigung des alten Menschen

---

ge also in depravierter Form vor. Der Hinweis auf die allen Menschen gegebene Kenntnis Gottes dient bei Ziegenbalg dem Aufweise ihrer Sünde und ihrer Schuld. Aus der Schuldverlorenheit rette allein Jesus Christus. Das Evangelium von ihm gehöre nicht zur natürlichen Gotteserkenntnis, sondern beruhe auf dem Zeugnis der Schrift. Ziegenbalgs Missionsmethode wurde durch die 1735 von dem Kopenhagener Hofprediger Lütkenes herausgegebenen Berichte, die Briefe Ziegenbalgs enthalten, bekannt. Es muss offen bleiben, ob Zinzendorf diese Publikation kannte oder auf andere Weise über Ziegenbalgs Missionsmethode orientiert war. Zinzendorf unterscheidet sich von Ziegenbalg darin, dass er in der Missionspredigt eine anfängliche Auseinandersetzung über den Gottesbegriff überhaupt und eine stufenweise Heranführung an die Christusbotschaft ablehnt und stattdessen empfiehlt, sofort mit der Verkündigung der Geschichte des gekreuzigten Jesus zu beginnen. Offenbar will Zinzendorf die Gefahr einer natürlichen Erlösungslehre vermeiden. Ihm liegt alles an dem kontingenten Neuansatz der Heilsgeschichte in Jesus Christus. Die „Missionspredigt Ziegenbalgs“ ist in einem so betitelten Beitrag Erich Beyreuthers in der Evangelischen Missionszeitschrift 1956, S. 19-36 dargestellt worden. Vgl. auch Arno Lehmann, Es begann in Tranquebar, Berlin 1956, S. 51 ff. und Peter Zimmerling, Pioniere der Mission im älteren Pietismus, Giessen/Basel 1985.



dient, und andererseits gegen jeden schwärmerischen Missbrauch, der die Rechtfertigung ihres Bezugs auf den geschichtlichen Jesus und damit ihrer Kontingenz beraubt.

Gegen beide – übrigens miteinander verwandten – Formen eines Mißbrauchs der Rechtfertigungslehre setzte Zinzendorf seine Betonung des lebendigen Umgangs mit dem Heiland und der bildhaften Verkündigung des gekreuzigten Jesus Christus.

„Geht Zeugen! Jesum malen;  
wie er uns zu bezahlen  
am Holz im Tod versank:  
Tragt, o ihr Kreuzesbeuten,  
durch aller Erden Breiten  
das Wort von Jesu Todesgang“<sup>7</sup>

Es genügt nicht, einen abstrakten Jesus zu predigen, der gekreuzigte muss vor Augen gemalt werden. Gerade auch in der Begegnung mit den Sklaven in der Karibik war das wichtig. Jesus – und in ihm Gott – tritt uns als leidender Mitbruder entgegen: das musste erfahren werden als lebendige Wirklichkeit. Dabei konnten dann auch einzelne neutestamentliche Bilder stärker in den Vordergrund treten, so etwa das johanneische vom „Lamm Gottes“, oder das „Blut“ und die „Wunden“ Christi, die in der von Paulus benutzten urchristlichen Tradition, dann aber besonders im Hebräer- und Petrusbrief eine Rolle spielen. Es musste deutlich gemacht werden, daß Gott nicht leichtfertig vergeben hat (Voltaire: pardonner, c'est son métier), sondern dass er im Blut Christi sein Leben eingesetzt hat.

### 3. Gethsemane als Ausgangspunkt für die Mission

Für Zinzendorf beginnt die Weltmission nicht erst mit dem Missionsbefehl des auferstandenen Herrn (Matth. 28, 18 ff.), sondern er kann als ihren Ursprungsort Jesu „Bußkampf“<sup>8</sup> und seine „Bluttaufe“<sup>9</sup> in Gethse-

<sup>7</sup> Herrnhuter Gesangbuch, 7. Anhang, Nr. 1254, 11. Nach A.G.Spangenberg, Leben Zinzendorfs, S. 1074 wurde das Lied am 13.8.1737 vom Grafen gesungen. Der Vers befindet sich noch im Gesangbuch der Ev. Brüdergemeinde 1967, Nr. 420, Vers 1.

<sup>8</sup> 9 öff R. S. 13 (28.8.1746. London): „Aber das war nur eine Stunde, eine betrübte Stunde, eine Angst-Stunde, eine Macht der Finsternis, der Bußkampf für die Welt, der mit der ewigen vollgültigen Absolution für alle menschlichen Creaturen geendigt wurde; denn Er ist absolviert durch den Geist, 1 Tim. 3, 16.“ Vergl. WL 208-217 (23.7.1747, Herrnhaag).

<sup>9</sup> PR II, S. 255f. (11. bzw. 22. 12.1742, Amerika): In einer Rede über das Vaterunser erläu-



mane angeben. Angesichts der Schwere der Schuld, die Jesus in seinem Leiden zu tragen haben würde, vergoss er hier in tiefer Anfechtung Schweiß und Blut. „Da die Blutstropfen, die Schweißtropfen sind auf die Erde gefallen, da ist die Erde geheiligt, gesegnet, da ist ihr Bann und Fluch weggenommen worden, da ist das menschliche Geschlecht wie ein Mann, wie es in Adam gestorben war, auf einen Ritt zum ewigen Leben fähig gemacht worden.“<sup>10</sup> Seitdem wallt Jesu Blut über die Erde.<sup>11</sup>

Zinzendorfs Blut- und Wundentheologie als Aspekt seiner Kreuzestheologie ist für ihn ein Mittel, den geschichtlichen, kontingenten<sup>12</sup>, Anfang des Versöhnungsgeschehens auf Gethsemane und auf Golgatha und damit den objektiven Grund unserer Rechtfertigung herauszustellen.

Es ist der leidende, der für uns gekreuzigte Jesus selbst, der der eigentliche Missionar ist, sein Blut ist nicht nur der objektive Grund der Ermöglichung der Missionspredigt, sondern, verbunden mit dem Heiligen Geist, die eigentliche missionarische Kraft. Für Zinzendorf ist der Heilige Geist Zeuge Jesu Christi, ja Zeuge der Blutes Jesu Christi. Es geht also nicht um eine allgemeine gewissermaßen blutleere Geistlehre, nicht um einen allgemeinen Spiritualismus, sondern um den Geist, der den gekreuzigten Jesus Christus bezeugt und vergegenwärtigt, ja der die Annahme der Botschaft erst ermöglicht.

#### 4. Corneliuschristen

Gerade weil es der Geist ist, der den Boden bereitet, schärfte Zinzendorf den Boten ein, bei ihrem Dienst auf das Wirken des Geistes zu achten.

---

tert Zinzendorf die zweite Bitte: „Was war des Heilandes andere Hauptsache? Dass er's den Leuten wollte kund machen, dass das Himmelreich da war; dass er wollte, dass das Reich durch die ganze Welt ausgebreitet werden sollte. O, sagt er, ich bin kommen, dass ich ein Feuer anzünde auf Erden, und was wollte ich lieber, denn es brennte schon, aber ich muss mich zuvor taufen lassen mit einer Taufe, und wie ist mir so bange, bis ich sie vollendet. David hat die Taufe kurz beschrieben: Alle deine Wasserwogen und –wellen gehen über mich. Das war des Heilands seine Taufe, die vorhergehen musste, und die hat er ausgestanden. Alle Gottes Wasserwogen und Wellen gingen über ihn. Aller Grimm Gottes ging wie eine Flut über ihn. Aller Grimm Gottes ging wie eine Flut über ihn, und sobald das vorbei war, so wars Zeit, dass das Feuer auf den ganzen Erdboden ausgestreut, dass das Reich Gottes in der ganzen Welt ausgebreitet würde“.

<sup>10</sup> PR II, S. 91 f. (7. bzw. 18.2.1742, Philadelphia, Amerika).

<sup>11</sup> Berth R, S. 72 (4.4.1756, Berthelsdorf).

<sup>12</sup> Der Heiland handelte nicht gezwungen, sondern freiwillig (Ausg Joh, S. 342f., 29.3.1741, u. ö.).



Noch bevor Philippus bei dem Kämmerer, noch bevor Petrus bei Cornelius eintraf, war der Heilige Geist bereits an den beiden Heiden wirksam gewesen. Gewiß bedarf es der Verkündigung des Wortes, der Verkündigung der Geschichte von Jesus, aber der Heilige Geist muß vorher da gewesen sein, sonst ist alle Predigt vergeblich. Daher sollten die Boten auch warten können, und sie sollten nicht an den Türen der Heiden (mit Gewalt) „klopfen“, sondern nur an den Türen „grattieren“.<sup>13</sup>

Damit lehnte Zinzendorf entschieden jeden Zwang in der Mission ab. Durch Zwang würden wir die Priorität des Heiligen Geistes mißachten, der allein Menschen „blutfähig“, „segensfähig“, „gnadenfähig“<sup>14</sup> machen kann.

## 5. Erstlinge

Aus diesem Grund kann Weltmission auch nicht einfach Weltchristianisierung sein. Zinzendorf war der Auffassung, dass die vermutliche Zeit der Heiden, der ganzen Nationen“ noch nicht gekommen sei.<sup>15</sup> Jedenfalls sei dies nicht die spezifische Aufgabe der Herrnhuter Boten, es auf die Bekehrung ganzer Völker anzulegen. Zinzendorf konnte sogar sagen: „Wir sollen uns nicht mit Kirchen-machen übereilen unter den Heiden, mit Gemeinen-stiften, sondern wir sollen in der Heidensache des Heilands Methode observieren“, der keine Massen in seine Nachfolge berief.<sup>16</sup> Gegenwärtige Aufgabe sei es, Erstlinge aus den Heiden zu sammeln.<sup>17</sup>

Hier wurde Zinzendorf allerdings von der Entwicklung überholt. Denn an einigen Stellen hatte die Arbeit der Sendboten überraschende Erfolge, so dass es doch zur Gemeindegründung kommen musste.

## 6. Zinzendorf und die Juden

Vereinzelte Erstlinge gab es in der entstehenden Brüdergemeinde auch aus dem Kreis der Juden.<sup>18</sup> Zwischen Juden und „Heiden“ machte Zinzendorf

13 ZR, S. 174 (18.5.1746, Zeist: Texte zur Mission, S. 92).

14 ZR, S. 177: Texte zur Mission, S. 93.

15 ZR, S. 186-192 „Vom Grund-Plane unserer Heiden-Missionen“ (19.5.1746, Zeist), S. 189; Texte zur Mission, S. 98.

16 ZR, S. 187: Texte zur Mission, S. 97.

17 ZR, S. 190: Texte zur Mission, S. 99.

18 LP I, S. 93 (15.3.1752, London): „Wir haben in der Gemeinde, durch des Heilands Gnade, eine kleine Beute aus ihnen und wissen, dass ein Jude, wenn er sich bekehrt, ein außerordentlich auf die Wunden erpichter Zeuge wird, der fast nichts anders mehr denkt und



aber einen grundsätzlichen Unterschied. Er erkannte den besonderen heilsgeschichtlichen Ort der Juden an. Zinzendorfs Nachfolger und großer Biograph August Gottlieb Spangenberg berichtet: „Die Juden hatte er (sc. Z.) lieb, um Jesu Christi willen, der auch ein Jude war; und auch für sie gestorben ist.“ Er sei Juden freundlich begegnet. Er hätte ihrer in der Kirchenlitanei der Brüder ausdrücklich gedacht. Sie seien ihm sehr am Herzen gelegen. „Die Erstlinge von ihnen in der Gemeinde waren ihm teuer und wert“.<sup>19</sup> In einem Brief kurz vor seiner Reise zu den Boten auf St. Thomas in der Karibik schrieb Zinzendorf am Thomastag 1738 auf der Insel Texel: „Dass ich Zeit meines Lebens die Speisen nicht gegessen, die ihnen ehemals verboten waren; dass ich schon viele Jahre den Sabbat zur Ruhe, wie unsern Sonntag zur Verkündigung des Evangelii angewendet, das habe ich ohn Absichten mit einem einfältigen Herzen getan.“<sup>20</sup> Zinzendorf war der Überzeugung, dass der Tag kommen würde, an dem nach Luk 2,32 das Jesuskind eine wahre Ehre für seine Nation, das Volk Israel sein wird, „wie Dr. Luther sagte: um des einzigen Juden halben muss man alle Juden lieb haben“.<sup>21</sup>

Im 12. Anhang des Herrnhuter Gesangbuchs befanden sich Lieder, die mit hebräischen Ausdrücken durchsetzt waren.<sup>22</sup> Dies fiel auch Außenstehenden auf. In der apologetischen Schlußschrift wird dies von Zinzendorf damit erklärt, dass diese Ausdrücke und gemischtsprachigen Lieder der besseren inhaltlichen Präzision halber, aber auch „um unserer lieben jüdischen respective Brüder und Freunde willen“ aufgenommen wären.<sup>23</sup> Zum jüdischen Versöhnungsfest dichtete Zinzendorf 1739 ein Lied, das ins Gesangbuch aufgenommen wurde.<sup>24</sup> In diesem Lied heißt es in einem Vers: „Wenn, großer Jude, wenn kommt deine Stunde? Wenn sieht das Volk hinein in deine Wunde?“ (V. 30). Die Stunde, an der die Juden den

---

redet; und dass sie auf das extremum fallen, ist ihnen gern zu gut zu halten.“

19 Spangenberg, *Leben Zinzendorfs*, S. 1105.

20 BS II, S. 224 f.

21 GR I, S. 368 f. (23.4.1747. Marienborn).

22 Vergl. Erläuterung fremdsprachlicher Ausdrücke im Herrnhuter Gesangbuch, S. 2160-2164.

23 Apol Schl. (hg. 1752), S. 325. Der „Lammestext“ vom 25.11.1745 „Dann werden Ihn auch sehen, die Ihn gestochen haben“ Offb. 1,7 wird durch folgenden Vers erläutert: „Das Volk Jisroel wird nicht vergehen, sondern gewiss den Tola sehen: und die Chabburah beziddo wird es noch machen weich und froh“. Die „Lammestexte“ waren einer der Vorläufer der „Lehrtexte“ im heutigen Lösungsbuch, der „Tola“ ist der Gehängte, Gekreuzigte (5. Mose 21,22), die chabburah beziddo ist die Seitenwunde Jesu.

24 Herrnhuter Gesangbuch, Nr. 1412.



erkennen, in den sie gestochen haben, ist also noch nicht gekommen. Zinzendorf weiß nach Röm 9-11, dass Gott mit Israel einen besonderen Weg geht. Kein Mensch kann die ersehnte Stunde herbeiführen, das kann allein der Heiland tun. „Das kann nun kein Mensch machen, das können wir nicht zuwege bringen, dazu haben wir keine Autorität und Macht, aber wir können mit Freudigkeit des Herzens bezeugen ...“<sup>25</sup>

So gab es keine eigentliche Judenmission. Aber Zinzendorf und die Brüder suchten das Gespräch mit den Juden. 1738–1739 weilte Leonhard Dober, einer der beiden ersten Boten auf St. Thomas und spätere Bischof (1747), unter den Juden in Amsterdam. Er wurde 1739 von Samuel Lieberkühn abgelöst, der dort regelmäßig die Synagoge besuchte, mit einem Rabbi jüdische Schriften las und Mitglied einer der jüdischen Chabroth wurde.<sup>26</sup>

## 7. Die Streiter

Kehren wir noch einmal zur Heidenmission zurück. Das Wort Mission gebrauchte Zinzendorf selten. Statt dessen sprach er vom Apostolat oder auch vom Dienst der Boten, ja vom Dienst der Streiter. Die Streiter kamen aus der Gemeinde und die Gemeinde stand hinter ihnen mit ihren Gebeten. Berichte aus den Missionsfeldern wurden immer wieder gelesen und verbreitet. Dennoch unterschied Zinzendorf zwischen Ortsgemeinde und Apostolat. Der Dienst der Boten musste absolut freiwillig bleiben.<sup>27</sup> Nicht jeder fühlte sich hierzu gerufen. Zinzendorf war der Auffassung: „Die Gemeinsache und das Apostolat sind zwei ganz verschiedene Materien.“<sup>28</sup> „Apostolat und Gemein-Führung sind einander ganz unähnlich, und absolut nicht zu confundieren. Das eine richtet den Gehorsam des Glaubens auf; das andere dienet denen, die dem Evangelio gehorsam worden sind.“<sup>29</sup> „Es wird nicht von einem jeden gefordert, dass er alles verlassen, sich zum ausdrücklichen einigen Dienst Jesu aufopfern

25 WL, S. 304 (8.8.1747, Herrnhaag).

26 Gustav Dalmann und Adolf Schulze, Zinzendorf und Lieberkühn. Studien zur Geschichte der Judenmission, Leipzig 1903.

27 BRM, S. 210 (1.1.1738): „Denn wie der Herr freiwillig bei uns gewesen, so müssen wir auch freiwillig bei ihm sein, und dergleiche Knechte haben ein besonderes Zeugen-Glück, Segen. Wunder-Kräfte, wens nötig ist, aber auch erhungern, ausgepeitscht, geschunden werden ist bei ihren Umständen nichts Neues und Unanständiges“.

28 Ein Extrakt aus den Konferenz-Protokollen von anno 1726–1749, in: Nat Refl, Beilage II, S. 33-62, S. 61. Jan. 1749, zitiert auch in Barb Slg 180.

29 Apol Schl. S. 153 (1752).



soll, mit Hintansetzung aller äußeren Umstände Seelen zu Jesu bringen, ein Bote und Diener des Evangelii werden“. Eine besondere Gnadenwahl und Aufrufung gehöre dazu. „Johannes ließ Soldaten Soldaten bleiben: der Heiland ließ Nicodemum und Joseph Pharisäer und reiche Leute bleiben“. „Einem andern erlaubte er nicht einmal, seinen Vater zu begraben“.<sup>30</sup>

Die Boten werden Streiter genannt, weil sie „wie Schäfgen unter den Wölfen sein und Seelen zum Heiland bringen“ sollen.<sup>31</sup> Dennoch sind sie es nicht, die die Bekehrung selbst zustande bringen. Der Streiter ist nicht mehr als der „Gehilfe ihrer Freude“<sup>32</sup>, derer nämlich, deren Zeit der Heiland für gekommen geachtet hat. Die Streiter sind „bloße Handlanger“<sup>33</sup>, sie sind Katecheten des Heiligen Geistes.<sup>34</sup>

Im Zusammenhang mit dem Dienst der Sendboten entstand eine Gattung von Liedern, die Streiterlieder genannt wurde. Der innere Streit des Pietismus wurde abgelöst durch den Streit, den die Sendboten im Auftrag des Herrn führten. Beide Arten des Kampfes haben ihren Niederschlag im 2357 Lieder umfassenden Herrnhuter Gesangbuch mit seinen Anhängen gefunden. Noch im Gesangbuch der Brüdergemeine von 1967 gibt es eine Rubrik „Dienst und Streiterschaft“. Eine Probe (383, V. 4)<sup>35</sup>:

„Mit Liegenbleiben  
wird Schönheit nicht bewahrt.  
Das Mühn und Treiben  
macht Streiter frisch und hart,  
die Augenklar, die Sinne heiter.  
Schöner ist nichts als bestäubte (staubige) Streiter.“

## 7. Keine Herrnhuter Elle

Die berühmte Instruktion Zinzendorfs an die Missionare „Messt die Seelen nicht mit der Herrnhuter Elle“ war zunächst als Warnung vor moralischer Überforderung der getauften Christen gemeint.<sup>36</sup> Sie wurde in über-

30 BRM, S. 209 (1.1.1738).

31 PR II, S. 308 (31.12. 1742 bzw. 12.1.1743, Philadelphia, Amerika).

32 ZR, S. 361 (7.6.1746, Zeist).

33 WL, S. 275 (3.8.1747, Herrnhaag).

34 32 Hom 13, S. 15 (27.5.1745, Marienborn).

35 Herrnhuter Gesangbuch, Nr. 1075, V. 16. (1734, nach Gudrun Meyer, Verfasserverzeichnis zum Herrnhuter Gesangbuch 1735, S. 141).

36 Instruktion für die zu den Samojuden gesandten Brüder (1736), Texte zur Mission, S. 41.



tragenem Sinne auch als Warnung verstanden, Herrnhuter Gemeindestrukturen und liturgische Bräuche einzuführen. Dies ist nun aber doch geschehen. Die Sendboten trafen in der Sklavenmission auf Menschen, deren Kultur durch die Sklavenhalter unterdrückt, ja zum Teil vernichtet worden war. Die Sendboten – meist einfache mährische Handwerker – fanden ihrerseits die in Herrnhut und Hernhaag entstandenen und bewährten Gemeindeformen gut – kannten auch oft nichts anderes – und führten sie wenigstens teilweise ein. Damit wurde freilich nun doch auch ein Stück Kultur exportiert. In Surinam, wo die Brüdergemeine Volkskirche geworden ist, aber auch in der Broederkerk in Südafrika entwickelte sich auf dieser Basis eine zwar angepasste, aber doch noch erkennbare typische Herrnhuter Identität.

Dennoch war es nicht Ziel der Herrnhuter Mission, die Herrnhuter Freikirche überallhin zu exportieren. Zinzendorf hatte Herrnhut eigentlich immer als Bewegung innerhalb der großen Konfessionskirchen gesehen. Die in Europa betriebene sogenannte Diasporaarbeit wirkte in diesem Sinne, und tut dies zum Teil noch heute. Dass die Mähren die Tradition der Böhmisches Brüder fortsetzen wollten, hat er verstanden, die Bildung einer Freikirche beabsichtigte er nicht. Es waren neben anderen Gründen gerade die Aufgaben, auf die die Herrnhuter Mission stieß – so etwa die Notwendigkeit, die Sakramente in Übersee durch ordinierte Boten zu verwalten –, die dann auch in Europa zur eigenen kirchlichen Struktur in Anknüpfung an die alte Unität führten. Dennoch hat die Herrnhuter Mission auch wiederholt Missionsgebiete abgegeben – nämlich die Arbeit in Grönland an die Lutherische Kirche und die in Australien an die Presbyterianische –, oder sie hat – wie in der Dominikanischen Republik – mit anderen vor Ort entstandenen Kirchen einen Kirchenbund geschlossen. Sie hat dabei an Zinzendorfs ökumenische Haltung angeknüpft.

## Quellen

Die Zinzendorfzitate werden in heutiger Rechtschreibung wiedergegeben. Für Zinzendorfs gedruckte Schriften sind die Abkürzungen aus dem „Abkürzungsverzeichnis der Zinzendorf-Schriften“ in: Bibliographisches Handbuch zur Zinzendorf-Forschung, hg. von Dietrich Meyer, Düsseldorf 1987, S. XI f. benutzt worden. Für die genaueren, zum Teil sehr ausführlichen Titel der einzelnen Schriften verweisen wir auf dieses Handbuch. Wir beschränken uns hier auf die in der Zinzendorf-Forschung gebräuchlichen Kurzfassungen der Titel. Zitiert wurde aus:



Apol Schl: Apologetische Schlusssschrift 1752 (hg. von A.G.Spangenberg)

Ausz Matth: Auszüge aus ... Reden über die vier Evangelisten. Evangelium Matthäus 1766–1769. Ausz Joh: Evangelium Johannes 1790

Barb Slg: Barbysche Sammlungen 1760

Berth R: Berthelsdorfer Reden 1758

BMR: Berliner Reden (für die Männer) 1738

BS: Büdingische Sammlung, Band I-III, 1740–1745

Herrnhuter Gesangbuch: Das Herrnhuter Gesangbuch, 1735 mit Anhängen I-XII, 1737–1747. Wir zitieren nach der 3. Auflage 1741.

GR I und II: Gemeinreden 1748 bzw, 1749

Lammestexte 1745, in: Sammlung der Loosungs- und Text-Büchlein der Brüder-Gemeine, II. Band, Barby 1762, S. 495-534

LP I und II: Londoner Predigten 1756 bzw. 1757

Nat Refl: Naturelle Reflexionen 1747

9 öff R: Neun öffentliche Reden 1746

PR I und II: Pennsylvanische Reden 1744 (Zur Datierung dieser Reden: Das erste Datum bezieht sich jeweils auf den julianischen, das zweite auf den zwar in Deutschland, aber noch nicht in den britischen Gebieten eingeführten gregorianischen Kalender.)

Socr: Der Teutsche Socrates 1732

WL: Homilien über die Wundenlitanei 1747

ZR: Zeister Reden 1746

Zinzendorfs Schriften sind in reprographischen Nachdrucken erschienen in: Erich Beyreuther und Gerhard Meyer, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Hauptschriften in sechs Bänden, Hildesheim 1962–1963 und in E. Beyreuther, G. Meyer, N.L. von Zinzendorf. Ergänzungsbände zu den Hauptschriften I-XIII, Hildesheim 1964–1972. Das Herrnhuter Gesangbuch in der 1741 erschienen Form wurde reprographisch nachgedruckt in E. Beyreuther, G. Meyer und A. Molnár (Hg.) N.-L. von Zinzendorf. Materialien und Dokumente, Reihe 4, Band 3, Hildesheim und New York 1980. In dieser Ausgabe befindet sich auch das Verfasserverzeichnis zum Herrnhuter Gesangbuch von Gudrun Meyer.



Sonstige Kurztitel und Abkürzungen:

Texte zur Mission: N.L.v.Zinzendorf, Texte zur Mission. Mit einer Einführung in die Missionstheologie Zinzendorfs, hg. von H. Bintz, Hamburg 1979

A.G.Spangenberg, Leben Zinzendorfs: Leben des Herrn Nicolaus Ludwig Grafen und Herrn von Zinzendorf und Pottendorf beschrieben von August Gottlieb Spangenberg, 8 Bände, 1773–1775. Reprographischer Nachdruck in E. Beyreuther, G. Meyer, A. Molnár, N.L.von Zinzendorf. Materialien und Dokumente, Reihe 2, Bd 1-8, Hildesheim und New York 1971

UF: Unitas Fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine, Hamburg, ab Nr. 39 (1996) Königsfeld



Klaus Peter Voß,

## Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene

### Ein Prozess der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen zur Verständigung über die gemeinsame Aufgabe der Mission und Evangelisation in Deutschland

#### 1. Mission und Evangelisation – ein altes Thema gewinnt neues Interesse

Das Thema Mission und Evangelisation ist „in“, so könnte man glauben. Was vor Jahren noch eher ein Randthema war, das allenfalls einige wenige Gemüter in den Kirchen bewegte, ist in jüngster Zeit zu einem häufigen und bevorzugten Thema für Synoden und kirchliche Kommissionen geworden. Die letzte Synode der EKD im November 1999 in Leipzig ist neben zahlreichen anderen Synoden und Tagungen ein exponiertes Beispiel dafür.

Mittlerweile gibt es eine kaum noch zu überschauende und immer weiter anschwellende Flut von kirchlichen Papieren, Voten und Publikationen über den „missionarischen Auftrag der Kirche“. Eine bemerkenswerte Tendenz und ein erstaunlicher Wandel.

Was ehemals eher ein Spezialthema traditioneller und evangelikaler Gruppen war und (darum) für andere ein völlig obsoletes und überholtes Reizthema, das ist heute in breiten Kreisen respektabel und diskutabel. Und was vor Jahren in manchen kirchlichen Traditionen mehr oder weniger auf den entfernten „Externbereich“ der sogenannten nicht-christianisierten Länder bezogen wurde, ist inzwischen eine Frage, die unmittelbar die Situation in unserer Kultur und unserem Land betrifft. Von Deutschland als einem „Missionsland“ wird nicht erst heute, aber heute verstärkt wieder gesprochen. Von einer „Neuevangelisierung“ als missionarische Herausforderung und drängender Aufgabe für die Kirchen der westlich-abendländischen Kultur ist die Rede. Was ist von diesem Trend zu halten?

Nicht wenige behaupten: Die wachsende Sorge um den schwindenden Einfluß der Kirchen mache das oft vergessene Thema Mission plötzlich wieder attraktiv und interessant. Während man sich früher institutionell noch einigermaßen ungefährdet und sicher glaubte, wächst mit dem signifikant wachsenden Mitgliederschwund und einer breiten fortschreitenden Entkirchlichung die Sorge um den Bestand und die Zukunft der Institution Kirche. Eine Sorge, die die Wiederentdeckung eines alten Themas geriert,



– oder besser gesagt: die Suche nach einem probaten Gegenmittel hervorruft. Mission und Evangelisierung als „kreativer Zauberkasten“ kirchlicher Mitglie­dergewinnung – ist da etwas dran?

Wenn man sich die gegenwärtige Diskussion und Gemengelage anschaut, zeigt sich in der Tat das Bild einer durchaus komplexen, in mancher Hinsicht diffusen Situation. Manche landeskirchlichen Werbekampagnen zum Wiedereintritt in die Kirche (wie „Evangelisch aus gutem Grund“) und ihre „behördliche“ Abwicklung mit der Einrichtung entsprechender Büros und Anlaufstellen zeugen z. B. gerade nicht von einem hohen Anspruch an vertiefter christlicher Glaubensvermittlung. Und der römisch-katholische Leitbegriff der „Re- oder Neuevangelisierung“ erzeugt meist eher missverständliche Anklänge an ein restauratives Programm zur Rekatholisierung bzw. Rechristianisierung, als dass er in evangelischen Kreisen Vertrauen erweckt.

Diese und andere Beispiele zeigen: es gibt manche Punkte und Bereiche, die zumal aus freikirchlicher Sicht Anlass zu kritischer Nachfrage geben und Klärungsbedarf signalisieren. Aber inmitten der unzweifelhaft vielen und vielfältigen Gründe und Motive, die für das neuerwachte Interesse am Thema Mission auszumachen sind, bleibt festzustellen: Es ist eine neue Gelegenheit und Chance entstanden mit vor Jahren kaum denkbaren Gesprächs- und Dialogmöglichkeiten und neuen Verständigungs- und Handlungshorizonten.

Eine Situation, die wahrzunehmen, zu nutzen und auszuloten ist und jenseits von alten verfestigten Lagern Wege und Möglichkeiten neuer Verständigung, Klärung und Vertiefung eröffnet.

## 2. Mission und Evangelisation als Thema der ACK

Manche mögen denken: Das ist doch erfreulich, daß die Kirchen in ihren eigenen Reihen (endlich) wieder über das Thema Mission und Evangelisation reden und es ernsthaft bedenken. Was will man mehr? Das müßte doch reichen. Warum auch noch die ACK? Was hat sie mit diesem Thema zu tun?

Die Tatsache, daß sich die ACK dem Thema Mission und Evangelisation zuwendet, ist für die, die die Geschichte der ACK kennen, eigentlich nicht ungewöhnlich. Es geht ganz und gar nicht um ein thematisches Neuland. Eher könnte man sagen, es geht um ein altbekanntes Themenfeld in der ACK, das fast „zyklisch“ wiederkehrt.

Bereits in den Anfangsjahren der ACK, kurz nach ihrer Gründung, wurde das Thema „Evangelisation“ zwischen den damaligen ACK-



Kirchen, den evangelischen Landeskirchen und den Freikirchen aktuell. So wurden schon 1949 auf dem Hintergrund der missionarischen Aktivitäten der Freikirchen „*Richtlinien zur Überwindung der Schwierigkeiten, die sich aus dem Nebeneinanderarbeiten verschiedener christlicher Kirchen an einem Ort ergeben*“ erarbeitet und verabschiedet.

Das heiße Eisen „Proselytismus“ stand da unverkennbar im Hintergrund, verbunden mit dem für die volkskirchlich strukturierten Landeskirchen schmerzhaften und manchmal widerwilligen Abschied von der Fiktion eines evangelischen Kirchenmonopols. Eine Problematik, die lange Zeit das Verhältnis von Volkskirchen und Freikirchen belastete und bis heute an vielen Stellen ein höchst sensibles und brisantes Thema in der ökumenischen Diskussion darstellt.

Auch später, in folgenden Jahren wurde das Thema „Mission“ in der ACK wiederholt aufgegriffen und behandelt. 1967 kam es zu einer ersten größeren öffentlichen Erklärung, und zwar in einer ungewöhnlichen Konstellation, nämlich gemeinsam mit der Evangelischen Allianz, den volksmissionarischen Ämtern der Landeskirchen und der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen. Die Erklärung stand unter dem Titel: „*Evangelisation heute*“. Die Großevangelisation mit Billy Graham 1966 in Berlin stand damals u.a. im Hintergrund und verstärkte die Frage nach den Möglichkeiten und dem Stellenwert evangelisatorischer Arbeitsformen und Arbeitsgemeinschaften.

1980 nach dem Kongress für Weltevangalisation in Lausanne und der Weltmissionskonferenz in Melbourne wurde von den Kirchen in Deutschland ein „*Missionarisches Jahr*“ ausgerufen. In Verbindung damit wurde von der ACK eine Grundsatzerklärung unter dem Titel „*Evangelisation – unser gemeinsamer Auftrag*“ verabschiedet. In dieser Verlautbarung wurden neben einigen grundlegenden Aussagen über den Auftrag und die Verpflichtung der Kirchen zur Evangelisation und über die Notwendigkeit des gemeinsamen Zeugnisses insbesondere die Achtung vor unterschiedlichen Glaubensüberzeugungen zwischen den Kirchen hervorgehoben. Damit verbunden waren Differenzierungen in bezug auf den sogenannten „Proselytismus“ und in bezug auf, so wie es hieß, „evangelistische Bemühungen unter sogenannten Namenschristen“, also getauften Kirchenmitgliedern ohne eine „innere Glaubensbeziehung“. Die Ausführungen zu dem letztgenannten Punkt wurden von der Griechisch-Orthodoxen Metropole in Deutschland aufgrund ihres Kirchen- und Sakramentsverständnisses ausdrücklich nicht mitgetragen.

Zusammenfassend hieß es in der Erklärung von 1980: „Wir sind uns dessen bewusst, dass es zwischen den Kirchen noch viele theologische



Unterschiede gibt, die im brüderlichen Gespräch überwunden werden müssen. Das gilt auch im Blick auf Evangelisation und Kirchengliederschaft. Trotz aller Trennungen verbindet und befähigt uns Jesus Christus, unser gemeinsamer Herr und Erlöser, zum gemeinsamen Zeugnis und Dienst.“

In den Jahren danach, besonders zwischen 1984–1987 gab es in der Mitgliederversammlung der (westlichen) Bundes-ACK einen weiteren intensiven *Diskussionsprozess*, an dessen Ende ein Konvergenzpapier stehen sollte. Dieses ehrgeizige Ziel wurde jedoch nicht erreicht.

Seit 1997 hat sich die ACK-MV wieder neu und intensiver dem Thema zugewandt. Hauptsächlich angestoßen durch die Initiative und das nachhaltige Bemühen von Bischof Klaiber (EmK). Nach dessen grundlegendem Impulsreferat in der ACK-Mitgliederversammlung wurde im Mai 1998 der offizielle Beschluss gefasst, innerhalb der ACK einen „*Prozess der Verständigung über die gemeinsame Aufgabe der Mission und Evangelisation in Deutschland*“ einzuleiten.

Zur Durchführung dieses Vorhabens wurde eine multikonfessionelle Arbeitsgruppe eingesetzt, die die Aufgabe hatte, in Kooperation mit der Missionsakademie in Hamburg eine Studientagung vorzubereiten und den weiteren Prozess zu planen und zu begleiten.

Vom 17.–19.5.1999 fand die vereinbarte ACK-Studientagung in Hamburg statt. Sie stand unter dem nicht gerade anspruchslosen Thema „Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene. Auf dem Weg zu einem missionarischen Profil für das nächste Jahrtausend.“ Die Tagung bildete damit sozusagen den offiziellen Start und Auftakt des ACK-Prozesses. Fast 60 Teilnehmer/innen aus 17 verschiedenen Kirchen nahmen an der Tagung teil. Die Zusammensetzung war durch ein weites konfessionelles Spektrum gekennzeichnet. Die Spannbreite reichte von römisch-katholisch über altkatholisch, orthodox und altorientalisch bis hin zu anglikanisch, evangelisch-landeskirchlich und evangelisch-freikirchlich. Hinzu kamen Vertreter von Missionswerken und -instituten, der Lausanner Bewegung und des ÖRK. Inzwischen liegt eine ausführliche Dokumentation der Tagung vor.

Doch zurück zur Ausgangsfrage: Warum das alles? Warum ist gerade das Thema „Mission“ ein Thema der ACK? Die Antwort lautet nicht und kann nicht lauten: weil es mal wieder als Agenda „dran“ ist, sondern: weil Mission von ihrem Wesen her ein genuin ökumenisches Thema ist, und darum auch ein ureigenstes Anliegen der Ökumene in Deutschland sein muss. In der Präambel der ACK-Satzung heißt es ausdrücklich in Aufnahme der sogenannten Ökumene-Formel von Neu-Delhi (1961): Die in



der ACK verbundenen Kirchen „bekennen den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland *und trachten darum, gemeinsam zu erfüllen, wozu sie berufen sind*, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“

Der Hinweis auf die gemeinsame Berufung und die Bekundung, sie zu erfüllen, unterstreicht die Notwendigkeit ökumenischer und konsultativer, möglichst alle Kirchen und Christen einschließender Prozesse.

Immer weniger wird heute in unserer Gesellschaft nach den Besonderheiten und Spezifika der Konfessionen gefragt, sondern vor allem nach dem elementaren Zeugnis und dem gemeinsamen identifizierbaren Glauben der Christen. Eine Entwicklung, die die Kirchen sozusagen von „außen“ daran erinnert, daß es primär die konfessionsübergreifende Einheit und Zusammengehörigkeit zu stärken gilt.

In der Thesenreihe für die Tagung in Hamburg und den Konsultationsprozess heißt es: „Zwischen den Kirchen besteht eine verpflichtende koinonia der gemeinsamen Sendung, weil alle Kirchen... einen gemeinsamen Sendungsauftrag haben. Längst besteht auch im Blick auf die Erwartungen, die sich von außen an die Kirchen richten, eine gemeinsame Haftungs- und Verantwortungsgemeinschaft für das Erscheinungsbild des Christlichen in der Gesellschaft, für die öffentliche Kommunikation des Evangeliums und für die Weitergabe der Hoffnung des Glaubens an die nachfolgende Generation sowie an die kirchlich nicht gebundenen oder indifferenten Teile der Gesellschaft. Nicht die ökumenische Kooperation im Bereich von Mission, Kommunikation und Ausbildung ist begründungspflichtig, sondern ihre Unterlassung.“

Missionarische Ökumene in der koinonia der einen Sendung – von diesem Grundansatz ist der ACK-Prozess bestimmt. Einen vertiefenden Anstoß und einen verstärkten Aufbruch dazu will er initiieren und fördern.

### **3. Intentionen und Schwerpunkte des ACK-Prozesses**

Die Ausgangspunkte und Hintergründe für die verstärkte Aktualität des Themas habe ich angedeutet. Es ist die wachsende Bewußtwerdung und Wahrnehmung einer zunehmenden Entkirchlichung und Säkularisierung. Nicht nur der Anteil der Kirchenangehörigen an der Bevölkerung sinkt, sondern auch die innere Bindung und sichtbare Partizipation am kirchlichen Leben schwindet.

Doch das ist eigentlich nur die Oberflächenseite. Darunter verbirgt sich eine viel tiefere und entscheidendere Wirklichkeit und Herausforderung für die Kirchen. Deutliche kulturelle Wandlungen und Veränderungen



sind zu registrieren, verbunden mit den Stichwörtern „Pluralisierung“, „Individualisierung“, „Traditionsabbruch“, „Wertewandel“ und „neue religiöse Renaissance jenseits der Kirchen“. Zahlreiche Analysen dazu liegen vor. Dabei wird eines immer deutlicher: Die Veränderungen stellen die Kirchen vor neuartige Herausforderungen und Aufgaben.

Was heißt missionarische Kirche sein in einer sich wandelnden Kultur und Gesellschaft, in einer sich rasant verändernden Welt? Sind die Kirchen bereit, sich diesen kritischen Fragen zu stellen oder verharren sie eher in den alten und überkommenen Gehäusen und Mustern einer defensiven und abgesicherten kirchlichen Existenz?

Signale wachsender Distanzen und Entfremdungen gehen mit spürbarem Relevanzverlust und zunehmenden Kommunikationsbarrieren einher. Manche reden von einem „Kultur- und Sprachghetto“, in dem die Kirchen leben und das sie von vielen ihrer Zeitgenossen trennt.

Alarmierende und pointierte Situationsanalysen, die aufhorchen lassen. Beobachtungen, die zur kritischen Selbstbesinnung Anlaß geben, aber nicht, wie ich finde, zu Panik und Untergangsszenarien führen sollten.

Es geht um geistliche Rückbesinnung und Neuorientierung und damit um die Chance zur „Konversion der Kirchen“, zur Wiedergewinnung neuer, oder besser gesagt ursprünglicher Lebendigkeit. Dazu will der ACK-Prozeß beitragen. Dabei stehen konkrete Einzelaspekte und Dimensionen im Mittelpunkt.

### **3.1 Die ekklesiologische Dimension: Mission – zentrales Wesensmerkmal der Kirche**

Das Thema Mission hat eine grundlegend ekklesiologische Dimension und Bedeutung. Es führt nicht zu einem Rand- und Nebenaspekt kirchlichen Lebens, sondern unweigerlich ins Zentrum kirchlicher Identität.

Kirche Jesu Christi-Sein – das ist von seiner Bestimmung und seinem Wesen her nie eine unmissionarische, sondern immer eine missionarische Wirklichkeit. Nicht die mit sich selbst beschäftigte Kirche, sondern die Kirche in der Welt und für die Welt ist die Kirche Jesu Christi. Dabei „betreibt“ sie nicht neben anderem auch noch Mission, sie ist vorrangig und wesentlich Mission.

„Die Kirche kann nur eine missionarische Kirche sein oder sie ist keine!“ So steht es in vielen theologischen Erklärungen. Das ist mittlerweile ein ökumenischer Konsens. Doch immer noch oft eine eher deklaratorische Feststellung als eine gelebte kirchliche Wirklichkeit.



In „Evangelii nuntiandi“ z. B., dem Apostolischen Schreiben von Papst Paul VI. über die Evangelisierung der Welt, 1975 im Rückgriff und in Fortführung des zehn Jahre zuvor auf dem II. Vaticanum verabschiedeten Missionsdekrets „Ad gentes“ erschienen, heißt es grundlegend und programmatisch: „Evangelisieren ist in der Tat die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität.“

So und ähnlich kann man es auch in anderen Erklärungen und Dokumenten lesen. Die Kirche Christi hat in der Welt eine Zeugen- und Botschaftsfunktion. Und doch sind die Kirchen oft mehr mit sich selbst beschäftigt, als daß sie ihre Sendung und ihre Berufung beherzigen und leben.

Der ACK-Prozeß will zur verstärkten Bewußtmachung der missionarischen Grundbestimmung und -ausrichtung der Kirche beitragen. Mission ist kein beliebiges Randthema, sondern gehört vorrangig auf die kirchlichen Tagesordnungen. Damit berührt es unmittelbar Fragen nach der Zukunft und der Erneuerung der Kirchen. Das Thema der Mission hat von seinem ekklesiologischen Charakter her eine kirchenkritische und kirchengestaltende Komponente.

### **3.2 Die ökumenische Dimension: die Einheit in der einen Sendung und Berufung**

Das missionarische Zeugnis tangiert nicht nur die Frage nach dem Wesen der Kirchen, sondern zugleich auch die Frage nach der Einheit. In Joh 17, 21, der biblischen Kernstelle aller Einheitsbestrebungen, wird dieser elementare Zusammenhang deutlich: Christus betet darum, dass seine Jünger alle eins seien, „damit die Welt glaube, dass du mich gesandt hast“.

Die Frage nach der Einheit hat demnach eindeutig einen missionarischen Zielhorizont. Sie impliziert die Frage nach dem gemeinsamen Zeugnis der Versöhnung, seiner Glaubwürdigkeit und seiner Überzeugungskraft.

Nicht zufällig war gerade der Skandal der Zersplitterung im Bereich der Mission ein zentraler Anstoß zur weltweiten ökumenischen Bewegung. Die Einheit in der Mission wurde damals und wird bis heute zum Präzidenz- und Testfall für die Einheit der Kirche.

Mit Mission ist ja nichts anderes als die eine unteilbare, gemeinsame Berufung aller Christen und Kirchen gemeint, das Evangelium der Liebe Gottes zu bezeugen und den Glauben zu verkündigen.

Kein Gespräch über Mission und Evangelisierung kann und darf diese fundamentale ökumenische Dimension ausschließen und ignorieren.



Damit ist m. E. eine entscheidende Relativierung verbunden. Das Thema Mission ist im strengen Sinn nicht „konfessionalisierbar“. Es eignet sich weder für kirchenpolitische Okkupationen noch für konfessionelle Profilierungen und kircheninterne Wachstumsstrategien. Eine derartige konfessionsfixierte und – verengende Verzweckung des Themas „Mission“ wäre eine Mißachtung seiner konfessionsübergreifenden ökumenischen Realität.

Das missionarische Zeugnis darf nicht ein Reflex kirchlicher Spaltungen und die Manifestation und Festschreibung kirchlicher Zersplitterung sein, sondern muß tendentiell ein Ausdruck und Zeichen ihrer Überwindung werden.

Dabei geht es nicht um eine Nivellierung der Konfessionen und auch nicht ein Übersehen und Überspringen von offenen ungelösten Fragen zwischen den Kirchen. Diese dürfen nicht ignoriert werden. Aber es kann auch kein Denken nach dem Muster geben: erst wenn die wahre und sichtbare Einheit nach unseren Maßstäben gegeben und erreicht ist, dann ist auch ein gemeinsames missionarisches Handeln möglich.

Der eine Herr, die gemeinsame Botschaft und Hoffnung und der eine Auftrag transzendieren die Grenzen und Bahnen der Konfessionen. Sie zielen auf die Erfahrbarkeit der ökumenischen Gemeinschaft in der einen Sendung. Die Kirche in ihrer Ganzheit, in ihrer wohlverstandenen „Katholizität“ aus West und Ost, Nord und Süd muss in der Mission und dem evangelistischen Zeugnis schon heute spürbar und transparent werden.

### **3.3 Bedeutung und Beachtung missionstheologischer Annäherungen und Entwicklungen**

In den letzten Jahrzehnten hat es eine Fülle von wichtigen Erklärungen, Verlautbarungen und grundlegenden kirchlichen Texten zum Thema Mission und Evangelisierung gegeben.

Angefangen vom 2. Vatikanischen Konzil und seinem Missionsdekret „Ad gentes“ (1965), dem Apostolischen Schreiben „Evangelii nuntiandi“ (1975), der Enzyklika „Redemptoris missio“ (1990) über die Lausanner Erklärung von 1974, dem Manifest von Manila (= Lausanne II, 1989) bis zur Missionserklärung des ÖRK von 1982. Hinzu kommen konfessionelle Erklärungen von Lutheranern, Orthodoxen (Neapolis 1988) und von Methodisten und Baptisten. Es gab eine Fülle von Missionskonferenzen (Lausanne, Manila, Bangkok, Melbourne, St. Antonio, Salvador de Ba-



hia). Viele der zahlreichen Erklärungen wurden dokumentiert und festgehalten. Doch was wurde von all dem wahrgenommen und rezipiert?

Während früher meist kontradiktorische Verwerfungen das Feld beherrschten, sind in der jüngeren missionstheologischen Diskussion bemerkenswerte Annäherungen und Konvergenzen zu verzeichnen. Sie haben eine gründliche und genaue Beachtung und Würdigung verdient. Einige der zentralen Annäherungen möchte ich nennen.

Es betrifft einmal das *integrale Verständnis von Mission als eines ganzheitlichen und vieldimensionalen Geschehens*. Eine Auffassung, die heute weitgehend von allen Gruppierungen und Strömungen geteilt wird. Die Vielfalt der missionarischen Ziele und Handlungsbereiche, die früher auseinandergerissen und geschieden wurde, wird immer mehr in ihrer Zusammengehörigkeit gesehen und verstanden: die evangelistische Verkündigung als Ruf in die Nachfolge und Einladung zum Glauben steht neben dem diakonischen Handeln und dem prophetisch-kritischen Zeugnis, die Glaubenserneuerung und -vertiefung neben dem gesellschaftlichen und politischen Eintreten für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbe-wahrung.

Trotz unterschiedlicher Akzentuierungen und Zuordnungen ist sich ein breiter Strom der Missionstheologie darin einig, dass diese vielschichtige Ganzheit und Weite wesentlich dem biblischen Gehalt der Mission entspricht. Diese Zusammengehörigkeit ist festzuhalten und in ihrer Transparenz und Bezogenheit auf die Fülle des einen sie begründenden göttlichen Heils erkennbar und deutlich zu machen. Damit stellt sie ein zentrales Korrektiv gegen falsche Alternativen und reduktionistische Missionskonzepte dar, nämlich sowohl gegen unzulässige individualistische Verengungen wie auch gegen sozial-ethizistische Verkürzungen und Verflachungen.

Daneben ist die *Begründung und Verankerung des missionarischen Handelns der Kirche in der trinitarischen Gotteserfahrung und damit in der Teilnahme an der missio Dei* als ein weiterer breiter Konsens festzuhalten. „Gleichwie mich mein Vater gesandt hat, so sende ich euch!“ (Joh 20,21). Dieses johannäische Kern-Wort ist zum Leit- und Schlüsselsatz eines umfassenden Missionsverständnisses geworden. Mission im Sinne der heilvollen Zuwendung zur Welt ist primär kein menschliches, sondern ein göttliches Tun. Es ist weder eine abzuleistende menschliche Pflicht noch ein kirchliches „Werk“, sondern zunächst einmal die Grundperspektive des Offenbarungshandelns Gottes. Nicht der sich selbst genügende, sondern der Gott in Beziehung zu seiner Welt und Schöpfung, der auf den Menschen bleibend bezogene Gott, das ist der



Gott der Bibel, der in Christus sich inkarnierende und sich im Heiligen Geist vergegenwärtigende Gott.

Die trinitarische Gotteserfahrung ist die Quelle der Mission der Kirche. Diese ist darum als Beteiligung und Teilhabe an der weltzugewandten Liebe Gottes, an seiner vorlaufenden und umfassenden Mission zu verstehen. D.h.: Die Kirche Christi ist ein von Gott in Dienst genommenes Instrument und Werkzeug seines Handelns..

Ein weiteres Kennzeichen missionstheologischer Annäherung zeigt sich darin, daß die Mission der Kirche als *kontextuelle Mission* verstanden wird. Das Evangelium auf der einen Seite und die Gesellschaft und Kultur auf der anderen stehen in einer dynamischen und lebendigen Wechselbeziehung zueinander. Es geht um eine Bezeugung und Verleiblichung des Evangeliums in und nicht jenseits der verschiedenen Kulturen. Das bedeutet: Kirche hat den konkreten Ort ihres Zeugnisses zu beachten und anzunehmen. Mission ist situative und korrelative, nicht abstrakte Mission. Sie geschieht nicht außerhalb, sondern innerhalb kultureller Bezüge und sozialer Lebenswelten.

Die Frage nach der angemessenen „Inkulturation“ des Evangeliums gehört darum heute ganz elementar mit zur Frage nach dem missionarischen Zeugnis, auch und gerade in einer säkularisierten und immer mehr ökonomisierten und medialisierten westlichen Gesellschaft. Das eine Evangelium befreit nicht nur aus kulturellen Überfremdungen und Anpassungen. Es ermöglicht und erfordert zugleich eine konkrete Vielfalt von authentischen Gestaltwerdungen und Zuspitzungen.

Und als letztes ist im Rahmen der Konvergenzen die *Zusammengehörigkeit von Zeugnis und Konvivenz*, d. h. dem *Dialog mit anderen Religionsgemeinschaften* in einer zunehmend religiös pluralen Gesellschaft zu nennen. Auch das erinnert an den konkreten Ort und Kontext für die Mission der Kirche. Dabei ist die z. T. kontroverse Diskussion an vielen Stellen noch voll im Gang und noch nicht abgeschlossen. Doch in vielen klärenden Debatten zeichnet sich tendentiell immer mehr ab: Dialog als Gespräch und Begegnung zwischen Menschen unterschiedlichen Glaubens ist für die christlichen Kirchen kein Ersatz für Mission. Sie tritt nicht an die Stelle des Christuszeugnisses und geschieht nicht losgelöst davon. Sie ist vielmehr als eine erkennbare Form und Gestalt desselben zu begreifen. Sie dient dem Abbau von Vorurteilen und gesellschaftlichen Konfliktpotentialen. Sie fördert und stärkt religiöse Friedens- und Integrationskräfte durch die Überwindung von dumpfer Sprach- und Beziehungslosigkeit.



Dabei geht es nicht um die Verdrängung und Nivellierung von Unterschieden zwischen den Religionsgemeinschaften oder gar um eine unseriöse Vermischung von religiösen Wahrheiten. Nicht der Verzicht auf die eigenen Glaubensüberzeugungen ist die Bedingung eines authentischen Dialogs, sondern eine offene Gesprächsbereitschaft, die die Würde des anderen respektiert und achtet und dabei neu lernt, den eigenen Glauben sprachfähig und sensibel zu bezeugen.

In den Hamburger Thesen werden die konstatierbaren missiologischen Annäherungen und Konvergenzen als Basis gemeinsamer Verständigung herausgestellt: „Die Neubegründung einer stärker aufeinander verpflichteten missionarischen Ökumene bzw. ökumenischen Praxis von Mission in Deutschland geht einher mit einer Neuvergewisserung einer biblischen, ganzheitlichen Theologie der Mission. Die alten überwundenen einseitigen Entgegensetzungen (zum Beispiel zwischen Bekehrung und Befreiung, Heil und Wohl, Gottesdienst und Dienst, Wort/Sakrament und Geist), können nicht mehr weitere Geltung beanspruchen. Im Ziel einer ganzheitlichen missionarischen Präsenz und Kommunikation der Liebe und Gerechtigkeit Gottes gehören diese Dimensionen in Theologie und Praxis zusammen.“

Dieser integrative, vom produktiven Ertrag und der jüngeren Entwicklung in der missionstheologischen Diskussion ausgehende Ansatz bedeutet aber nicht, die Differenzen und Kontroverspunkte zu verdrängen. Sie zu benennen und zu gewichten, auch das ist Teil des ACK-Prozesses.

### **3.4 Stellenwert und Klärung vorhandener Divergenzen**

Das Feld der Mission und Evangelisation ist gespickt mit historischen Hypothesen und aktuellen Konflikten zwischen den Kirchen. Wer das verleugnen würde, wäre unrealistisch und naiv.

Bis heute gibt es z. B. immer noch, meist unterschwellig, eine Proselytismusdebatte zwischen ev. Freikirchen und Landeskirchen, stärker und zunehmend jedoch eine zwischen orthodoxen Kirchen und nichtorthodoxen Kirchen.

Das hat seine Gründe. Sie liegen in ekklesiologischen Differenzen und in kirchlichen Strukturunterschieden (Kirchengliedschaftsprinzip u.a.), in sakramentaltheologischen Divergenzen (z. B. im Blick auf den Zusammenhang von Taufe und Glaube), aber auch in psychologischen Momenten und nichttheologischen Spannungsfaktoren.

Darum sind theologische, aber auch soziokulturelle und kirchenrechtliche Aufarbeitungen unbedingt nötig, um hier Transparenz und Klarheit



zu schaffen. Dabei muss es vorrangig um Differenzierungen gehen, die Klischees und diffuse Pauschalisierungen vermeiden und vor ihnen schützen.

Hilfreich ist dabei, vorliegende Versuche der Verständigung, Klärung und Konsensbildung aufzugreifen, wie sie z. B. in der ACK-Erklärung von 1980 oder auch an anderer Stelle auf europäischer und Weltebene in der Ökumene formuliert worden sind. Insgesamt scheint es mir wichtig zu sein, zu Präzisierungen zu kommen, um nicht bei bei pauschalen Etikettierungen und Verdächtigungen stehen zu bleiben.

Spannender und die Diskussion weiterführend wäre m. E. allerdings zu fragen, ob vorhandene Unterschiede zwischen den kirchlichen Traditionen immer nur als sich gegenseitig blockierende Kontradiktionen begriffen werden müssen, oder ob sie nicht auch legitime Akzentunterschiede sein können, die sich ergänzen und wechselseitig herausfordern? Anders ausgedrückt: Können die Unterschiede zwischen den Kirchen im Bereich der Mission auch ein Potential für komplementäre Wege und Zugänge zu einem größeren gemeinsamen Zeugnis bieten?

Eine solche Fragestellung und Perspektive könnte aus manchen Verkrampfungen herausführen und die konfessionelle Differenzierung und Vielfalt als missionarische Ressource begreifen. Dies setzt allerdings Respekt, Selbstbescheidung und Sachlichkeit voraus.

In der Thesenreihe der Hamburger Tagung heißt es: „Der wachsenden Einsicht in die Notwendigkeit eines gemeinsamen missionarischen Leitbildes von Kirche in der Gesellschaft stehen bleibende Spannungen zwischen einzelnen Profilen, Begriffen und historischen Gestalten von Mission gegenüber (je nachdem ob Umkehr/Bekehrung, Gemeindewachstum, Mission als liturgische Anteilhabe, Neuevangelisierung, Befreiung von gesellschaftlicher Not oder die Wirksamkeit von Charismen im Zentrum stehen). Die unterschiedlichen Zugänge und Akzente im Verständnis von Mission sind je in sich bedeutungsvolle Elemente der ökumenischen Vielfalt und des Gestaltenreichtums von Mission. Die unterschiedlichen Akzente sollten im Sinne einer wechselseitigen Interpretations- und Lerngemeinschaft der verschiedenen Typen und Zugänge missionarischer Inkulturation verstanden werden, innerhalb derer alle auf wechselseitige Korrektur und Ergänzung angewiesen sind.“

Damit komme ich zu einem weiteren Aspekt und einer weiteren Zielsetzung der ACK-Konsultation.



### 3.5 Kirchliche Vielfalt – missionarischer Reichtum und Potential ökumenischer Lerngemeinschaft

In bezug auf die Frage nach der kirchlichen Einheit kennen wir das Modell der „versöhnten Verschiedenheit“. Es besagt, dass Unterschiede zwischen den Kirchen nicht mehr als unvereinbar und kirchen- und gemeinschaftstrennend angesehen, sondern als Ausdruck und Zeichen einer angemessenen geistlichen Vielfalt betrachtet werden.

Ist so etwas wie das Modell einer versöhnten, d. h. sich nicht ausschließenden, sondern komplementären zusammengehörigen Verschiedenheit auch im Bereich der Mission denkbar? Für viele ein wahrlich visionärer, vielleicht sogar illuisionärer Gedanken.

Eine Antwort auf diese Frage sollte aber nicht voreilig und abschließend gegeben werden. Erforderlich dazu wäre das Bemühen um eine grundlegende inhaltliche Verständigung, die es ermöglicht, die kirchliche Pluralität als einander ergänzende Ausdifferenzierungen wie auch unterschiedliche Zugangsweisen zu der Wahrheit des einen Glaubens beschreiben und verstehen zu können.

Auch jetzt schon ist zu konstatieren, daß es nicht nur eine Vielfalt an kirchlichen und geistlichen Traditionen gibt, sondern – und das oft in direkter Verbindung damit – auch an missionarischen Modellen und Arbeitsformen, die ökumenisch nutzbar gemacht werden könnten.

Nicht der eine Weg, sondern die vielen Wege und Konzepte spiegeln das farbige Gesicht missionarischer Ökumene. Das bedeutet, dass nicht die Uniformität, sondern die Vielfalt der Formen und Konzepte als Umsetzung des einen missionarischen Auftrags grundlegend zu bejahen ist. Sie trägt dem Rechnung, daß Menschen unterschiedlicher Prägung und Herkunft auch unterschiedliche kirchliche Beheimatungen und spirituelle Zugänge und Verwurzelungen entsprechen.

Im Bereich des missionarischen Handelns kann es ja nicht darum gehen, daß irgendwelche Kirchen als „Macher“ und „Könner“ auftreten oder sich als Belehrende und andere als zu Belehrende verstehen. Alle sind gleichermaßen Indienstgenommene, Teilhaber und Sachwalter der einen Mission Gottes und zwar als solche, die mit der Freude über Gottes Heil erfüllt sind.

Darum kann es nicht um einen ausgrenzenden Wettbewerb, gar einen Verdrängungswettbewerb gehen im Stile einer „freien ökumenischen Marktwirtschaft“, bei der sich jeder als Mitkonkurrent im „Kampf um Marktanteile“ versteht. Das wäre ein Offenbarungseid, eine christliche Bankrotterklärung. .



In der Kundgebung der EKD-Synode zur Mission und Evangelisation steht ein für diesen Zusammenhang bemerkenswerter, momentan aber eher noch „prophetischer“ Satz: „Weil wir von der einen Kirche Christi her denken, freuen wir uns auch über das Wachstum anderer christlicher Kirchen“.

Nicht ein rivalisierender Wettbewerb, sondern eine Erschließung gemeinsamen Reichtums, das wäre förderlich und zukunftsfruchtig. Die Frage an die Kirchen ist in der Tat, ob es nicht schon jetzt viele Möglichkeiten gegenseitiger Ermutigung und Inspiration gibt, als Anfänge für eine „ökumenische Lernkultur“, die es weiter zu entwickeln und zu pflegen gilt.

Deshalb gab es auf der Tagung in Hamburg auch ein „Forum Praxis“, in dem exemplarisch verschiedenartige Praxismodelle vorgestellt wurden. Sie reichten von „Pro Christ“, über „Neu anfangen“, die „Thomasmesse“, „Cursillo“ und dem Taufkatechumenat bis hin zu einer christlichen Alternative zur Jugendweihe in Ostdeutschland („Feier der Lebenswende“). In dem Studienbuch sind sie im einzelnen beschrieben.

Dabei ist klar: die vorgestellten Beispiele stellen nur eine kleine Auswahl im Bereich missionarischer Praxis dar.

Erfahrungen und Einsichten anderer helfen, eigene Begrenztheiten wahrzunehmen und zugleich alternative Möglichkeiten zu entdecken. Sie weiten den Horizont, geben Impulse und lassen Ökumene als ermutigende und bereichernde Lerngemeinschaft erfahrbar werden.

Dieser Prozess des ökumenischen Lernens kann dabei die Vielzahl der sogenannten Migrationskirchen nicht unberücksichtigt lassen. Durch Migranten und Migrantinnen insbesondere aus Afrika und Südamerika ist mit ihnen ein bestimmtes Spektrum der Weltökumene inzwischen auch in Deutschland vertreten. Die meisten von diesen oft charismatischen Gruppen und Kirchen verstehen sich als ausgesprochen missionarisch. Durch ihre Vitalität und ihre manchmal für uns ungewohnte und gelegentlich bizarre spirituelle Prägung und Leidenschaft konfrontieren sie die Kirchen in Deutschland mit der Frage nach deren eigenem missionarischen Zeugnis und Selbstverständnis.

Eine These aus der Hamburger Tagung verdeutlicht die Notwendigkeit lebendiger und kreativer missionarischer Vielfalt: „Für eine hochdifferenzierte, religiös plurale Gesellschaft und eine Vielzahl sozialer Milieus bedarf es einer Gestaltvielfalt missionarischer Kommunikation, missionarischer Arbeitsformen und ihrer gegenseitigen Verknüpfung und Bereicherung. In der Gegenwart muß eine besondere Aufmerksamkeit den Bereichen der missionarischen Erneuerung von Gottesdienst, Liturgie und



Seelsorge/Pastoral und des Gemeindelebens, der christlichen Kommunikation und Öffentlichkeitsarbeit in den Medien, der missionarischen Kinder- und Jugendarbeit, sowie einer deutlicheren christlichen Präsenz in Kultur und Gesellschaft geschenkt werden.“ Damit komme ich zu einem letzten Schwerpunkt des ACK-Prozesses.

### **3.6 Anstöße und Wege zu praktischer Kooperation: Vom (konkurrierenden) Nebeneinander zum kooperierenden Miteinander**

Der Konsultationsprozess will nicht bei theoretischen Überlegungen und Reflektionen stehen bleiben. Er zielt nicht so sehr auf die Vermehrung von Papieren, sondern eher auf eine Verständigung und Ermutigung, die zu vermehrtem gemeinsamen Handeln führt.

Dafür gibt es in manchen Bereichen inzwischen durchaus eine Reihe von hoffnungsvollen Beispielen und Ansätzen.

Doch daneben ist die missionarische Praxis noch häufig genug von einem beziehungslosen Nebeneinander, mitunter auch von einem polemischen Gegeneinander, statt von einem kooperativen Miteinander geprägt. Der ACK-Prozess möchte dazu beitragen, bestehende Kooperationen zu verstärken und weiter zu entwickeln und, wo sie noch nicht bestehen, solche konkret aufzubauen bzw. gangbare und ausbaubare Wege und Formen dazu zu suchen und zu beschreiten, gerade auch zwischen denen, die noch unsicher sind, wie ein gemeinsames Handeln aussehen könnte.

Dabei gilt es, wie auch an anderen Stellen, von anderen und deren Erfahrungen und Modellen zu lernen, in Europa (z.B. in den Niederlanden oder in Grossbritannien) und weltweit. Kooperation und Koordination brauchen möglichst feste Strukturen, (z. B. ökumenische Stadtforen oder missionarische Arbeitskreise), die Formen kontinuierlichen Zusammenwirkens ermöglichen und der solidarischen und gemeinschaftlichen ökumenischen Mission eine sichtbare und erkennbare Gestalt geben.

In der Schlussthese aus der Thesenreihe der Hamburger Tagung heißt es: „Wir brauchen in Deutschland eine neue Entschlossenheit für eine ökumenisch-missionarische Kooperation und Konsultation in und zwischen Gemeinden, Kirchen, Diensten und Werken. Eine neue Verbindlichkeit zu einer missionarischen Ökumene kann nur gründen in einem vertieften geistlichen Bewußtsein für die Gemeinsamkeit in der christlichen Sendung und einer bewussten Willensentscheidung auf allen Ebenen, ihr auch äußerlich sichtbar Ausdruck zu verleihen ...“



#### 4. Stationen und Perspektiven des ACK-Prozesses

Die *Studientagung in der Missionsakademie* war als Auftakt gedacht und geplant. Ein Start, der einen Doppelpunktcharakter haben sollte in dem Sinne, dass mit dieser Tagung das Vorhaben nicht zu Ende ist, sondern ein Anfang gemacht wurde.

Die Tagung hat als Arbeits- und Werktagung keine abschliessenden Ergebnisse hervorbringen wollen. Sie hat eher Bahnen abgesteckt und Spuren für ein Gespräch gelegt, als daß sie zu konsensfähigen und ausdiskutierten Ergebnissen gekommen ist. Fragestellungen, Herausforderungen wurden benannt, Annäherungen aber auch Divergenzen geortet, Anstöße gegeben. M.a.W.: Ein Gespräch wurde eröffnet. Wie soll es nun weitergehen? Was sind die nächsten Stationen, Phasen, Arbeitsformen und zukünftigen Perspektiven?

Im Anschluss an die Tagung hat im Rahmen der Mitgliederversammlung der Bundes-ACK im Oktober 1999 in Hildesheim ein weiterer Studientag zum Thema unter Beteiligung der regionalen ACKs stattgefunden.

Neben einem Referat über die „Herausforderungen an die kirchliche Verkündigung in einer sich wandelnden Kultur und Gesellschaft“ stand dabei die Vorstellung von zwei *Publikationen* im Mittelpunkt, die der Weiterarbeit dienen sollen. Einerseits handelt es sich dabei um das schon häufig zitierte *Studienbuch*, das zentrale Beiträge der Hamburger Tagung dokumentiert und bündelt. Es wurde gemeinsam mit EMW und Missio Aachen herausgegeben. Neben wichtigen Referaten enthält der Band die zentralen Arbeitsmaterialien der Tagung: ein Frageraster für ein Ökumenisch-missionstheologisches Forum, das mehrfach zitierte Thesepapier mit Leitfragen für Arbeitsgruppen und einen sehr informativen und in dieser Art einmaligen Reader mit Texten zum Thema „Mission“ aus den ACK-Kirchen und der Ökumene. Hinzu kommen im Anhang zwei Beiträge über thematisch verwandte Studien- und Gesprächsprozesse in Europa (Röm.-kath. Kirche in Frankreich und AGCK Schweiz).

Gleichzeitig ist von der ACK-Arbeitsgruppe ein zehnteitiges *Impulsheft* erarbeitet worden, das zeitgleich mit dem Studienbuch erschienen ist. „Gemeinsam zum Glauben einladen. Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene“ – so lautet der Titel. Es beinhaltet einige grundlegende skizzenartige Gedankenanstöße zu fünf Einzelaspekten: 1. Situationsanalyse und Schlaglichter zum Kontext, 2. Theologisches zum Thema „Mission“, 3. Ökumenische Dimension, 4. Praxismodelle und 5. Konkrete Wege und Möglichkeiten zur Verständigung und zum Zusammenwirken



vor Ort. Der Untertitel macht deutlich, für wen es gedacht ist: Ein Impulsheft für Gemeinden (Pfarrer und Leitungskreise) und ökumenische Gesprächs- und Arbeitskreise.

Das deutet an, worin die nächste Phase des Prozesses bestehen soll: aus einer möglichst großen Zahl von *ökumenischen Gesprächsforen vor Ort und in den Regionen* unter Nutzung von vorhandenen ACK-Strukturen (lokale und regionale ACKs) oder anderer zwischenkirchlicher Arbeits- und Gesprächsformen mit dem Ziel, die Begrenzungen der eigenen kirchlichen Tradition und Arbeitsbereiche zu überschreiten und sich an dem interkonfessionellen Beratungs- und Lernprozeß zu beteiligen.

Das Impulsheft soll als Hilfe, Gesprächsgrundlage und Anregung dazu dienen. Ebenso das Studienbuch, das als ergänzende und vertiefende Arbeitshilfe zu benutzen ist.

Ausdrücklich sind alle, die das Thema aufgreifen, gebeten, ihre eigenen Erfahrungen, Einsichten, Ergebnisse und Kommentare mitzuteilen und an die Ökumenische Centrale zu richten, wo sie gesammelt werden.

*Aufgrund der eingegangenen Voten und Rückmeldungen ist eine Auswertung, und Evaluierung geplant*, die in den Fortgang des Prozesses einfließen soll.

Dabei ist grundsätzlich festzuhalten, daß der Konsultationsprozess ein offener und dynamischer Prozess ist, der nicht unter zeitlichen Vorgaben steht und auch nicht unter sachlichen Zwängen und Fixierungen.

Darum sind auch die *Optionen für den Fortgang und Ausgang* noch nicht endgültig festgelegt. Folgende sind denkbar:

a) Es könnte eine weitere Studientagung geben zur Erarbeitung einer Art „Manifest“ bzw. einer ACK-Erklärung;

b) es könnte ein Forum mit einer bündelnden und bilanzierenden Thematisierung auf dem *Ökumenischen Kirchentag 2003* in Berlin stattfinden.

Unabhängig davon will der Prozess auf jeden Fall das geplante „Jahr mit der Bibel“ im Jahr 2003 unterstützen und ihm ein wenig den Boden bereiten. Zumal sich gerade hier vielfältige und kreative Möglichkeiten ökumenischer Kooperation und Vernetzung ergeben.

## Schlussbemerkung

„Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene“ – Wege dazu zu stärken bzw. zu suchen und zu bahnen, dazu will die ACK mit ihrem Prozess beitragen. Eine Initiative, die einlädt zum Mitmachen, Mitdenken und Mithandeln und, denke ich, gerade auch die Freikirchen zur Partizipation



einladen und bewegen sollte. Denn das Thema, um das es geht, ist ja ein vitales freikirchliches Thema, gerade auch wenn es um den freikirchlichen Beitrag im Bereich der Ökumene geht. Waren es doch insbesondere die Freikirchen, die sich immer stark als Anwalt und Motor einer „missionarischen Ökumene“ verstanden haben:

Dabei war eine Ökumene gemeint, die eben nicht nur der reinen kirchlichen Selbstbespiegelung diene, sondern auf den gemeinsamen Dienst und das gemeinsame relevante und wirksame Zeugnis ausgerichtet ist. M.a.W.: einer Ökumene, die mit der missionarischen Berufung der Kirchen ernst macht und ihr „Bahn und Beine machen“ will. Der ACK-Prozess könnte eine Möglichkeit sein, dem neu Nachdruck zu verleihen.



Sigrid Lekebusch

## Von der Quelle zur Darstellung<sup>1</sup>

„Sie rauschet, sie perlet, die himmlische Quelle, der Busen wird ruhig, das Auge wird helle.“<sup>2</sup> Diese Zeile aus einem Gedicht von Schiller beschreibt fast das Idealbild für die Erarbeitung eines historischen Themas. Darin ist die Spannweite der Arbeit enthalten. Die „Quelle perlet“, ist das Werk abgeschlossen, wird das Auge helle und Erleichterung über das vollbrachte Werk breitet sich aus. Hier ist zudem die Doppeldeutigkeit des Wortes Quelle angesprochen. Eigentlich müsste das Thema heißen: von der Quelle bis zur Mündung. Auch dieses Bild ist nicht falsch. Der Strom der historischen Quellen mündet in das große Meer der Bücher, die uns die Vergangenheit erhellen sollen.

Lassen Sie mich das dichterische Bild weiter spinnen. Wie bei einem kleinen Rinnsal an der Quelle geht es uns auch, wenn wir ein Thema historisch bearbeiten wollen. Anfangs ist nicht viel mehr als der Gedanke, eine Idee oder ein Auftrag vorhanden, dazu existieren Veröffentlichungen und vielleicht einiges an aussagefähigem Material.

Das Material-, das Quellensammeln entwickelt sich wie das Anwachsen eines Gewässers. Wenn es gut geht, können wir den wilden Strom unserer Informationen bändigen, in eine Form bringen. Gelingt es uns nicht, bleibt die Fülle des gesammelten Materials in den Aktenordnern und Schubladen und wird nie zu einer Veröffentlichung gebracht. Dies sind die Arbeiten, die nie über die Sammelleidenschaft hinausgekommen sind. Vermutlich gibt es auf diese Art und Weise mehr ungeschriebene Dissertationen als wirklich veröffentlichte. Mit dem Referat soll für das Problem des ungebändigten Materials Hilfestellung geleistet werden.

Der andere Fall ist der, dass wir kaum Material finden, oder dass wir das Gefühl haben, das Thema nicht aussagekräftig bearbeiten zu können. Dies kann daran liegen, dass wir nicht die richtigen Fragen stellen, nicht die richtigen Aktenordner öffnen. Auch für dieses Problem ist das Referat gedacht. Allerdings können hierbei keine Patentrezepte vermittelt werden, denn die Schwierigkeiten sind subjektiv und thematisch begründet. Den-

<sup>1</sup> Der Vortrag, gehalten am 31.8.2000 im Bildungszentrum Elstal anlässlich des Seminars des Vereins für Freikirchenforschung, wurde im wesentlichen in der ursprünglichen Form beibehalten. Die Diskussionsbeiträge wurden, soweit rekonstruierbar, eingearbeitet.

<sup>2</sup> Friedrich Schiller, Gedichte: Dithyrambe.



noch gibt es Grundprinzipien, die Allgemeingültigkeit haben und die möchte ich Ihnen vorstellen.

Doch wir betreiben Kirchengeschichte. Braucht der Kirchenhistoriker überhaupt derartige Techniken? Die Antwort lautet: „Heute ja“. Das Gebiet der Kirchengeschichte hat im Laufe der Jahrhunderte vielfältige Wandlungen durchlaufen. Die gegenwärtige Auffassung von Kirchengeschichtsschreibung unterscheidet sich wesentlich z.B. von der des Mittelalters. Ursprünglich war Kirchengeschichte eine teleologische, eine zielgerichtete Disziplin, die identitätsstiftend und legitimierend wirken sollte und in der die Überzeugung vorherrschte, in der Kirchengeschichte kämpfen Gott und Satan, Christus und der Antichrist miteinander. Das führte zu starren Geschichtsbildern mit fertigen und unveränderlichen Größen – die Kirche wurde als der Ort gesehen, der die reine Lehre verkörperte, in dem die Frömmigkeit gelebt und der von den Wellen der Zeit umtobt wurde.<sup>3</sup> Die Blickrichtung war intra muros, auf eine reine Ideengeschichte, konzentriert.

Im Anschluss an Hegel wuchs das Verständnis einer Geschichtsauffassung zwischen Idee und Erscheinung und führte zu der heute eigentlich nicht mehr kontroversen Auffassung: Kirchengeschichte ist schon rein stofflich so eng mit der allgemeinen Geschichtswissenschaft verknüpft, dass die Theologie nicht mehr allein dafür zuständig ist. Kirchengeschichte ist ein Teil der allgemeinen historischen Arbeit, wird von daher sowohl als eine Teildisziplin der allgemeinen Geschichtswissenschaft angesehen als auch im Fächerkanon der Theologie geführt.

In diesem Zusammenhang möchte ich eine Lanze brechen für den Verzicht der in Theologenkreisen gern und häufig benutzten Wendung „Profangeschichte“. Dieser Ausdruck ist unglücklich und unzutreffend, denn Profangeschichte wäre das Gegenteil von „historica sacra“<sup>4</sup> und die Vorstellung, ‚heilige Kirchengeschichte‘ zu schreiben, ist veraltet und unbrauchbar.

Somit lautet meine erste These: Kirchengeschichte ist die Disziplin, die sich mit der Geschichte des Christentums und der christlichen Kirche beschäftigt.<sup>5</sup> Es ist unbestritten, dass Kirchengeschichte Theologie und Geschichte in einem ist. Theologie gehört unauflöslich zur Kirchengeschichte, aber Kirchengeschichte ist Geschichtswissenschaft durch ihre Methode. Sie untersucht eine historische Sache und diese wird mit historischen Mitteln

---

<sup>3</sup> Ebeling, S. 75.

<sup>4</sup> Ebeling, S. 77.

<sup>5</sup> Marksches, S. 1.



erforscht und aufgezeigt; sie arbeitet mit genau derselben Methode wie die „Allgemeine Geschichte“.

Heute stellt sich nun die Frage: Worin besteht die historische Methode? Es geht hier um die Methodik: Wie verfähre ich von der Fragestellung bis zur Lösung und Darstellung eines historischen Problems?<sup>6</sup>

Ich werde das in drei Punkten darlegen:

1. Quellenart und Quellentypologie: Kirchengeschichte ist gebunden an historische Quellen. Sie kann nur aussagen, was die Quellen belegen, jenseits der Quellen beginnt der historische Roman oder die Spekulation.

2. Quellenkritik beinhaltet sowohl die Frage nach der Echtheit (Fälschung) als auch die Frage nach dem Wert für die Darstellung, also die Untersuchung auf die Glaubwürdigkeit der Quellen. Die Frage mag auf den ersten Blick für Zeithistoriker irrelevant sein, ist aber auch heute noch durchaus aktuell. Wenn wir uns an die gefälschten Hitlertagebücher erinnern, oder an die viel diskutierte Ausstellung über die Rolle der Wehrmacht im Zweiten Weltkrieg, als in letzter Zeit polnische und ungarische Historiker den Ausstellungsmachern nachwiesen, eine falsche Zuordnung von Fotos vorgenommen zu haben, dann wird deutlich, dass angesichts dieser Ereignisse die Frage nach der Echtheit in unserer Zeit durchaus noch relevant ist. Von der Quellenkritik zur Quelleninterpretation ist es ein fließender Übergang.

3. Interpretation von Quellen und Erarbeitung einer schriftlichen Darstellung. Dies ist ein Angebot, mit Hilfe eines Schemas, der Flut der Informationen einen Rahmen zu geben und anhand von Leitfragen die Darstellung vorzubereiten.

## 1. Quellenart und Quellentypologie

Der Begriff Quelle ruft Assoziationen hervor von Reinheit, Klare, Frische und Unerschöpflichkeit. Doch in der Praxis gestaltet sich die Quellensuche zu einem schwierigen Thema oft eher wie die zweitausendjährige Suche nach den Quellen des Nils als wie das Schöpfen aus einem vollen Brunnen. Aber insgesamt sind die Quellen dennoch unerschöpflich, insofern als unsere Welt, in der wir leben, in ihrer Gänze als historische Quelle zu betrachten ist.

Für alles gibt es Definitionen, so auch hier: *Quellen* sind „alle Texte, Gegenstände oder Tatsachen, aus denen Kenntnis der Vergangenheit ge-

<sup>6</sup> Benz, Geschichtswissenschaft, S. 81.



wonnen werden kann. Die mündliche und schriftliche Überlieferung zum Zweck, historische Erkenntnis zu verschaffen.“<sup>7</sup>

Alles was Auskunft gibt über Vergangenheit ist eine Quelle. Dass Texte dazugehören leuchtet ein. Bestimmte Ereignisse sind untrennbar mit den dazu gehörenden Schriften verbunden: der Dreißigjährige Krieg und die Friedensverträge von Münster und Osnabrück 1648, die Reformation und der Thesenanschlag Luthers in Wittenberg 1517, die Barmer Theologische Erklärung von 1934 und das Stuttgarter Schuldbekenntnis von 1945 als Eckpunkte des Kirchenkampfes.

Auch Gegenstände gehören in die Kategorie der Quellen, sie sind in jedem Museum fassbar. Doch darüber hinaus sind auch Tatsachen Quellen. Um in diese Vielfalt eine mögliche Übersicht zu bringen, gab es immer wieder Versuche, Quellentypen in Definitionen zu fassen.

Obwohl Definitionen immer wieder angegriffen, redigiert und verworfen werden und ich auch nicht einsteigen möchte in die Diskussion über die sinnvolle oder weniger sinnvolle Begriffsbestimmung, biete ich Ihnen die nicht sehr differenzierte Unterscheidungsmöglichkeit<sup>8</sup> in Tradition und Überrest an. Die Grenzen zwischen den beiden Gruppen sind fließend, aber dennoch sinnvoll:

Die **Tradition** wird festgelegt als die geformte und interpretierte Erinnerung:

- a. schriftlich: Annalen, Chroniken, Biographien und Autobiographien,
- b. mündlich: Sagen, Lied, Gedicht, Erzählung. Dazu gehören z.B. auch die Nibelungensage, die Märchen der Gebrüder Grimm. Die gesammelten und aufgeschriebenen Märchen haben nicht nur einen Wert als mehr oder weniger pädagogische Lektüre für Kinder, sondern sie geben auch Auskunft über die Mentalität, das Wertesystem und sogar den Alltag der Menschen damals.

Zu großen Quellengruppe der **Überreste** gehören:

- a. Sachüberreste: Gebäude, Kunstwerke, Gegenstände des täglichen Bedarfs wie Kleidung, Möbel, Keramik, Münzen, Wappen, Siegel, Grenzsteine<sup>9</sup>,
- b. abstrakte Überreste: Institutionen (Königshäuser, Kirchen – nicht Gebäude, sondern Organisationen – Strukturen), Rechtsbrauchtum (der Kauf eines Pferdes auf dem Markt, der mit Handschlag besiegelt wurde, war ein rechtlicher Akt) und Sitten und Gebräuche (Schützenvereine geben

<sup>7</sup> Kim, Einführung, S. 69.

<sup>8</sup> Marksches, S. 22.

<sup>9</sup> Brandt, S. 52.



Auskunft über soziale Strukturen eines Dorfes), Orts- und Flurnamen (Endungen -rode, -rath sind Orte, die durch Rodung eines ehemaligen Waldgebiets entstanden sind. Endet eine Ort auf -hausen, ist die erste Besiedlung durch die Sachsen entstanden, die Endung -inghausen lässt auf die Besiedlung durch die Franken schließen).

c. Schriftgut: Die Gruppe des Schriftguts gilt es abzusetzen von Biographien und Chroniken. Hier handelt es sich um eine Überlieferung, die entstanden ist, ohne für die Nachwelt produziert worden zu sein, Urkunden, Akten, Inschriften, Gesetze, Verträge, Privilegien, also Dokumente, die den Alltag der jeweiligen Generation regelten.

Diese Quellengruppe, das Schriftgut, ist die wichtigste Quelle. Deshalb biete ich wiederum eine Definition an: **Schriftgut** ist das, was aus geschäftlichen und privaten Bedürfnissen der jeweiligen Gegenwart entstanden ist und nicht darauf gerichtet ist, die Nachwelt oder Umwelt historisch zu belehren, sondern um einen gegenwärtigen oder auf die Dauer gedachten Zweck zu erfüllen.

Das Wissen um den Quellentyp – Tradition und Überrest – hilft bei der Quellensuche, öffnet die Augen für neue Wege. Wir überwinden damit den Zustand einer Quellensuche nach der Art des ‚Jägers und Sammlers‘ und kommen hin zur systematischen Heuristik. In den letzten 150 Jahre organisierter Geschichtsforschung ist damit eine Methodologie der Quellenkunde entstanden.

Jede Epoche hat ihren eigenen Quellenbestand, ihre eigene Überlieferung. Die Quellenlage und damit die Quellenfindung unterscheidet sich für die einzelnen Epochen: Das Mittelalter als Urkundenzeitalter stellt uns vor ganz andere Probleme als die Neuzeit und die Zeitgeschichte, die Epochen, die Akten produzieren.

Der zumeist kärgliche Quellenbestand zur alten und mittelalterlichen Geschichte Europas ist bereits in hohem Maße ediert und kommentiert, dabei ist keine Pionierarbeit mehr zu leisten. Zu ganzen Jahrhunderten europäischer Geschichte ist praktisch kein erhaltener Text mehr ungedruckt.

Das Problem des Zeithistorikers dagegen ist nicht der Mangel, sondern die Überfülle von Quellen. Für die neueste Geschichte und dies gilt auch für die Kirchengeschichte, ist allein die Masse der veröffentlichten Texte so riesig, dass nur noch die Bearbeitung eines sehr engen Themas den Anspruch auf quellenmäßige und bibliographische Vollständigkeit erheben kann. Das bedeutet, ein Thema muss regional, zeitlich und/ oder strukturell eingegrenzt werden, damit man noch andeutungsweise umfassend und detailliert arbeiten kann. Zu den veröffentlichten Texten kommen noch die



Quellenmassen in Archiven, Institutionen aller Art und persönliche Nachlässe hinzu<sup>10</sup>.

Aus den Quellenmassen möchte ich die für die Neuzeit wichtigste Quellengattung, die Akten, herausgreifen und eine kurze Einführung in den Umgang mit diesem Material geben, denn Untersuchungen im Bereich der Neuzeit und Zeitgeschichte sind ohne Akten nicht denkbar.

Akten sind uns vertraut. Im privaten, geschäftlichen und kirchlichen Leben sind sie immer präsent. Akten dokumentieren, was geschehen, verhandelt worden ist. Im Gegensatz zur Urkunde geht es hier um einen Überlieferungszusammenhang mehrerer Stücke in einer Akte. Es ist nicht ein Rechtsakt allein wie die Urkunde, ohne davor und danach. In Akten können zwar auch einzelne Urkunden enthalten sein, aber Akten dokumentieren in aller Regel Vorgänge, die sich im Zusammenhang einer Institution (Herrscher, Regierung, Kirche, Gemeinde usw.) abgespielt haben.

Der Aufbau einer Akte besteht – ganz trivial – aus Einband und Inhalt. Der Aktendeckel gibt Auskunft über Besitzer oder Produzenten, den Inhalt und die Signatur. Der Inhalt kann rein chronologisch oder in einer gegliederten Serie (Sachzusammenhänge) geordnet sein. Im 18. Jahrhundert wurde das Prinzip der chronologischen Serie nach Ein- und Ausgang wegen mangelnder Übersichtlichkeit aufgegeben und statt dessen die Gliederung nach Sachgesichtspunkten eingeführt.

Bei Archiven, die Akten mehrerer Institutionen sammeln, sind die Akten nach Provenienz, nach ihrer institutionellen Herkunft, geordnet. Aus diesen Gründen lassen sich die so entstehenden Sachakten in den Registraturen der Behörden und in den Archiven nur über Akten- oder Registraturpläne auffinden, die nach Sachprinzipien (Pertinenzprinzip) gegliedert sind.

Konkret bedeutet dies, dass bei einer Bearbeitung z.B. einer Gemeindegeschichte über die Zeit der Weimarer Republik Akten wie Pfarrakten, Gebäude, Amtshandlungen, Organe der Gemeinde usw. in den Gemeindearchiven ebenso durchgesehen werden müssen wie ähnliche Akten bei übergeordneten Institutionen sowie in kommunalen u. staatlichen Archiven. Dabei kann der zeitliche Umfang der Akte eventuell von 1880 bis 1932 reichen und für die Zeit der Weimarer Republik u.U. nur fünf Blätter enthalten. Dies kann sich zu der berühmten Suche nach den Stecknadeln im Heuhaufen entwickeln. Doch die Menge sagt noch nichts über die Qualität und den Wert des Materials aus.

Die folgenden zwei aussagekräftigen Quellen, obwohl zu unterschiedlichen Zeiten verfasst, weisen einen inneren Zusammenhang auf und sollen

<sup>10</sup> Schmidt. S. 65.



einen Erklärungsansatz bieten für die These: Die Kirche hat 1933 die nationalsozialistische Regierung fast unisono freudig begrüßt. Es handelt sich um den Auszug aus der Regierungserklärung von Adolf Hitler und um einen Brief von Ernst Stoltenhoff, dem Generalsuperintendenten der Rheinprovinz.

Zum historischen Hintergrund: Am 21.3.33 wurde mit einem feierlichen Staatsakt in der Garnisonkirche in Potsdam der Reichstag eröffnet. Die Zeremonie glich einem Gottesdienst und wurde von allen deutschen Rundfunksendern übertragen. Hitler gab vor dem Altar eine programmatische Erklärung zum Schutz der Kirche ab. Das evangelische Deutschland war begeistert. In seiner Regierungserklärung zwei Tage später verdeutlichte er seine kirchenfreundliche Haltung. Dies waren die Worte, auf die die Kirche in den Jahren der Weimarer Republik vergeblich gewartet hatte. Insofern erklärt der Redeauszug die überwältigend positive Reaktion der Kirche auf den 21.3., den „Tag von Potsdam“, als der er in die Geschichte eingegangen ist.

1. Aus der Regierungserklärung des Reichskanzlers Adolf Hitler bei der Reichstagssitzung am 23. März 1933:

„Die nationale Regierung sieht in den beiden christlichen Konfessionen die wichtigsten Faktoren zur Erhaltung unseres Volkstums. Sie wird die zwischen ihnen und den Ländern abgeschlossenen Verträge respektieren. Ihre Rechte sollen nicht angetastet werden. Sie erwartet aber und hofft, daß die Arbeit an der nationalen und sittlichen Erneuerung unseres Volkes, die sich die Regierung zur Aufgabe gestellt hat, umgekehrt die gleiche Würdigung erfährt. [...] Die Rechte der Kirchen werden nicht geschmälert, ihre Stellung zum Staate nicht geändert.“<sup>11</sup>

Weshalb die hier schon anklingenden kritischen und warnenden Töne an die Kirche – der Staat erwartet „die gleiche Würdigung“ – nicht beachtet wurden und warum auch auf die erste jüdenfeindliche Aktion am 1.4., als jüdische Geschäfte boykottiert wurden und eine Aktion gegen jüdische Ärzte und Rechtsanwälte initiiert wurde, nur vereinzelt kritische Stimmen zu hören waren, erklärt der Briefauszug des Generalsuperintendenten. Der latente Antisemitismus des Bürgertums, wobei in der Kirche noch der theologisch begründete Antijudaismus hinzukommt, wird hier eklatant deutlich. Stoltenhoff weist voller Selbstbewusstsein auf seine ‚rechte‘ politische Einstellung und verleugnet nicht seine Verachtung der Weimarer

<sup>11</sup> Gauger, Joachim (Hg.): Chronik der Kirchenwirren, Erster Teil: Vom Aufkommen der „Deutschen Christen“ 1932 bis zur Bekenntnissynode im Mai 1934, Elberfeld o.J. [1934], S. 68.



Republik mit der Staatsflagge schwarz-rot-gold. Die Diktion des Briefes lässt darauf schließen, dass sich Stoltenhoff mit dieser gesellschaftspolitischen Einstellung im Kontext weiter Kreise der Kirche weiß.

2. Generalsuperintendent Ernst Stoltenhoff an Wilhelm Menn am 3. April 1933:

„Die augenblickliche politische Lage bedeutet für jeden einsichtigen Christenmenschen neben der großen Freude über das, was der Umschwung gebracht hat, natürlich auch ernste Sorge. Ich bin dankbar dafür, dass der Boykott zunächst nur auf den Samstag beschränkt wurde, und ich hoffe sehr, dass er nicht wieder auflebt. Dabei muß ich aber offen sagen: Dafür habe ich einiges Verständnis, daß der angesammelte, auch bei keineswegs antisemitisch eingestellten angesammelte berechnete Groll über das, was Presse, Börse, Theater usw. beherrschende Judentum uns angetan hat, sich einmal energisch Luft macht. Ich bin darin mit Ihnen völlig einig, daß das jahrelang hinausgeschrieene ‚Juda verrecke‘ in gar keiner Weise zu verteidigen ist. Im Gegenteil. Der einzelne vermag gegen die urgewaltige Bewegung unserer Gegenwart so gut wie nichts. Für mich war der 21. März ein ganz großes Erleben. In meinem Herzen und in meinem Hause haben die Farben Schwarz-Rot-Gold keine Sekunde einen Platz gehabt. Ich habe bis auf diese Stunde politisch immer sehr weit rechts gestanden.“<sup>12</sup>

Die sich aus diesen Dokumenten ergebenden weitergehenden Fragen würden in die Richtung der politischen Mentalität der Kirchen, dem Antijudaismus usw. zielen. Die zwei Dokumente beleuchten zudem nur schlaglichtartig die Ereignisse des Tages von Potsdam und des Judenboykotts. Wie repräsentativ sind die Aussagen? Insofern ist es unerlässlich, nach weiteren Dokumenten zu forschen, die gegenteilige oder auch verstärkende Argumente bieten.

## 2. Quellenkritik

Die Quelle ist also das Handwerkszeug des Historikers wie, um einen alltäglichen Vergleich zu nehmen, der Hammer des Handwerkers. Die Quelle ist Mittel zum Zweck, kein Selbstzweck. Sie ist die Grundlage für eine historische Erkenntnis. Über die Quellensuche hinaus gilt es als nächstes, die inhaltliche Kritik des Einzeldokuments anzugehen, die dann überführt in die Probleme der Interpretation und Darstellung.

<sup>12</sup> AEKR Düsseldorf, KiSlg 2.



Die Historische Methode, mit Quellen umzugehen, ist eine Untersuchungs- und Interpretationsmethode, das Prunkstück des Historikers, und wird im Kreise der Wissenschaften zumeist hochgeschätzt. Entstanden ist sie parallel zu den Bemühungen um die Unterscheidung der echten von den gefälschten Quellen, als das Bemühen um die Unterscheidung der wahren von den falschen Quelleninhalten.

In diesen Zusammenhang möchte ich an den berühmten Kriminalfall der Geschichte, an die gefälschte Urkunde der konstantinischen Schenkung, erinnern. Diese Fälschung des Mittelalters und die Legende dazu entstand unter Papst Hadrian im 8. Jahrhundert. Die Legende berichtete, dass der römische Kaiser Konstantin am Aussatz erkrankt war und durch Bischof Silvester auf wunderbare Weise geheilt wurde. Dies wurde Konstantins Bekehrungserlebnis. Zum Dank erkannte der Kaiser nicht nur den römischen Primat, sondern auch die Überordnung der päpstlichen über die kaiserliche Gewalt an. Der römische Bischof habe die kaiserlichen Insignien erhalten und dem römischen Klerus wurden staatliche Ehrungen zuerkannt. Diese Urkunde galt als Symbol für die Übergabe der Herrschaft an den Papst und war zugleich die Gründungsurkunde des Vatikanstaats. Daraus resultierte die für die Kaiser des Mittelalters unerlässliche Pflicht, nach Rom zu reisen, um sich vom Papst krönen zu lassen. Die Urkunde war zugleich der eigentliche Auslöser für den Gegensatz im Mittelalter, den Papst-Kaiser-Konflikt, das Ringen der geistlichen und weltlichen Macht um die Vorherrschaft. Als im 16. Jahrhundert offenbar wurde, dass es sich um ein gefälschtes Dokument handelte, rief dies tiefe Erschütterung hervor. Für Luther verschärfte die Erkenntnis der Fälschung seine Opposition gegen die Ansprüche der Kurie. Dieses Beispiel eines gefälschten Textes zeigt seine Wirkungsgeschichte, auch gefälschte Texte beeinflussen die Geschichte und wirken damit selber historisch.

Ausgehend von solch aufgedeckten Fälschungen wurde im 17. und 18. Jahrhundert besonders heftig um die biblischen Texte gestritten. Bis dahin hatte das Verständnis zur Kirchengeschichte schon einige Wandlungen erfahren, von der katholischen Kirchengeschichtsschreibung<sup>13</sup>, die vor allem die Papstgeschichte darstellte, der schon angedeuteten altprotestantischen Kirchengeschichtsauffassung mit den Maximen – Gott und Satan – Christ und Antichrist kämpfen in der Kirchengeschichte miteinander – entwickelte sich die pietistische Auffassung, die Forderung nach unparteiischem und unkonfessionellem Verständnis in dem Sinne, dass nicht eine der beiden großen Kirchenparteien, sondern allein Christus Axiom der Kir-

<sup>13</sup> Vgl. dazu u.a. Ebeling, S. 72.



chengeschichte sein sollte. Auch dieses Verlangen war in seinen Auswirkungen weder unparteiisch noch überkonfessionell.

Dennoch wird hierbei schon ansatzweise der Anspruch des 19. Jahrhunderts angedeutet, als schließlich alle Geschichtsschreibung den Forderungen der historisch-kritischen Methode unterworfen und diese zum neuen Leitbild der Darstellung wurde. Die älteren Ziele der Belehrung, der Unterhaltung oder der Begründung bestimmter Ansprüche verschwanden zwar nicht, wurden aber untergeordnet. Der Wert einer historischen Darstellung wird heute gemessen an dem Bemühen um Objektivität.

Wäre die obengenannte Urkunde nicht gefälscht gewesen, hätte sie den hohen Rang einer **Primärquelle** erhalten, die sich von den **Sekundärquellen** durch die Nähe zu den Ereignissen, Gegebenheiten und Zusammenhängen unterscheiden, auf die sie sich beziehen<sup>14</sup>: Eine solche Unterscheidung ist manchmal sehr grob oder einfach selbstverständlich; aber in einigen Fällen erlangt sie durchaus zentrale Bedeutung. Die Primärquelle ist a priori die wichtigere durch ihre Nähe zu dem Ereignis.

Beispiel: Luthers Rede auf dem Wormser Reichstag am Abend des 18.4.1521: Als Primärquelle gilt der eigenhändige Entwurf Luthers seiner Rede. Doch der Entwurf bricht bereits nach wenigen Zeilen ab, zudem sprach er wahrscheinlich weisungsgemäß frei. Selbst ein fertiges Redemanuskript wäre auch dann keine zuverlässige Quelle. Da keine offiziellen Stenogramme der Beratungen existieren, geraten die bereits unmittelbar nach dem Reichstag verbreiteten anonymen Nachschriften seiner Rede in den Rang der Primärquellen. Danach schloss Luther seine lateinische Rede auf deutsch „Gott helf mir, Amen.“ Die bekanntere ausführliche und später verfasste Formulierung: „Ich kann nicht anderst, hie stehe ich, Gott helfe mir. Amen.“ ist demgegenüber nicht authentisch und sekundär.

Schon an diesem kleine Detail ist erkennbar, dass der berühmtere und meist abgedruckte Bericht des unbekannten Verfassers mit der ausführliche Fassung des Satzes zwar eine Sekundärquelle darstellt, aber in den Rang einer Primärquelle geraten ist, weil die Kurzfassung einfach in den Geschichtsdarstellungen nicht zur Kenntnis genommen wurde.

Der Quellenwert einer hochgeschätzten Primärquelle muss je nach Fragestellung differenziert gesehen werden. Das Tagebuch von Joseph Goebbels hat ohne Zweifel ebenso den Wert einer Primärquelle wie das Tagebuch des Pfarrers Hermann Klugkist Hesse in Wuppertal-Elberfeld.

<sup>14</sup> Brandt, s. 52 f., Marksches, S. 29.



Aus den Tagebüchern von Joseph Goebbels zum Fall Martin Niemöller, der am 3.7.1937 verhaftet wurde:

(21.1.1938) „Fall Niemöller: Der Führer will ihn nie mehr freilassen. Das ist auch das einzig Richtige. Er schimpft richtig aus dem Herzen über die protestantische Internationale.“ (5.2.1938) „Staatsanwalt und Dr. Crohne vom Justizministerium in Sachen Niemöllerprozeß, der am Montag beginnen soll, empfangen. Grundsatz: möglichst kurz, harte Strafe, keine Öffentlichkeit. Die waren gerade im Begriff, schwere Fehler zu machen. Das kann ich noch verhindern. Für Agitation wird nun Niemöller keine Gelegenheit finden. Ich hoffe, es geht alles gut und ist in 3 Tagen zu Ende. Und frei kommt Niemöller sowieso nicht.“ (8.2.1938) „Prozeß Niemöller in Gang. Das Gericht versagt vollkommen. Hat Schweigepflicht für die Teilnehmer abgelehnt. Und lässt Niemöller gleich einen ganzen Tag über sein Leben erzählen. [...] Ich rufe Crome vom Justizministerium an [...] und sage ihm ganz rigoros und brutal meine Meinung. Er stottert ein paar dumme Argumente und ist dann sehr klein. Will versuchen, zu retten, was noch zu retten ist. Dieses Schwein von Niemöller sollte ich vor der Flinte haben! Die Juristen sind unfähige Tröpfe!“<sup>15</sup>

Aus den Tagebüchern des Pfarrers Hermann Klugkist Hesse:

(13.10.1937) „Halstenbach [Presbyter der ref. Gemeinde Barmen-Gemark, Anm.d.V.] erzählt, daß der Proceß gegen Niemöller nun sehr bald statthaben solle. Man wolle sich auf scharfe Reichsgerichtsurteile berufen, nach denen es bestraft werden kann, wenn Eltern in Gegenwart ihrer Kinder am Staate kritisieren.“ (15.2.1938) „Die Eigenbrödelei der lutherischen Bek. Gemeinde ist groß. Ohne mit uns Fühlung zu nehmen, setzen sie für Freitag einen Bittgottesdienst für Niemöller an. – Ich tue nichts mehr in der Sache, bin auch der Meinung, daß wir zuviel tun und den Anschein erwecken können, als sei Niemöller die BK. Mir geht diese ganze Niemöllerei zu weit in der Menschenverehrung. Jeden Sonntag, jede Bibelstunde, jede bek. Versammlung wird an Niemöller gedacht. Was können wir mehr als beten? Und wachen? Soll unser Beten Demonstration sein?“ (2.3.1938) „Niemöllers Urteil lautet: Sieben Monate Festung. Sind schon abgebußt mit der Untersuchungshaft. 2.000 M Geldstrafe. Sind bezahlt bis auf 500 M. seine Ehre als Pastor und Offizier ist nicht angetastet. O Herr, nun laß nicht zu, daß andere Hände auf ihn legen.“ (14.3.1938) „Es schneidet ins Herz, wenn man an das Schicksal Niemöllers denkt. Was wird er erleiden müssen!! –

<sup>15</sup> Fröhlich, Elke (Hg.): Die Tagebücher von Joseph Goebbels, Aufzeichnungen 1923–1941, Bd. 5: Dezember 1937 bis Juli 1938. München 2000, S. 109, 136 f., 142.



Dabei äußerlich dieser Jubel über den Anschluß Österreichs an das Reich. Wie würde man sich dessen freuen können, wenn dies alles nicht wäre.“<sup>16</sup>

Welchen Wert haben diese beiden Quellen zum Niemöllerprozess für die Kirchengeschichte? Welche Quelle bietet elementare Informationen? Welche Quelle weist die größere Objektivität in bezug auf die Ereignisse auf?

Beide Tagebuchauszüge bieten einen Einblick in die Bewusstseinslage der betreffenden Gruppe. Stellt der Bearbeiter die Frage nach dem kirchenfreundlichen oder -feindlichen Verhalten der Nationalsozialisten werden die Tagebuchauszüge von Goebbels eine unerlässliche Quelle darstellen. In einer Darstellung des Kirchenkampfes allerdings kann Goebbels Polemik fast vernachlässigt werden, das Tagebuch des Pfarrers Hesse allerdings einen hohen Wert erhalten.

Noch ein weiterer Aspekt muss bei der Beurteilung dieser beiden Dokumente mit einbezogen werden, die Einstufung der inneren Eigenschaften der Quelle. Ist das Tagebuch absichtlich oder unbewusst-unabsichtlich verfasst worden? Handelt es sich um ein Tagebuch, das für die Nachwelt geschrieben wurde oder für den Privatgebrauch? Ist der Verfasser eine öffentliche Person, Schriftsteller, Politiker oder eine führende kirchliche Persönlichkeit, die sich der Beachtung der Geschichte bewusst ist, oder um eine Privatperson, die sich – wie im Fall von Klugkist Hesse – die Not von der Seele schreibt. Personen des öffentlichen Lebens verfassen ihre Briefe, Schriftstücke häufig mit Blick auf spätere Generationen. Insofern ist für ein Verständnis der Quelle und die Beurteilung ihrer Aussagen über vergangenes Geschehen wichtig zu wissen, in welchen individuellen Verhältnissen die Quelle abgefasst wurde.

Der Kontrast zwischen den beiden Tagebüchern Goebbels und Hesse ist in diesem Punkte nicht sehr augenfällig. Goebbels Tagebücher erscheinen durch die emotionalen Ausbrüche durchaus als ursprünglich und reaktiv auf das Geschehen. Dennoch darf angenommen werden, dass Goebbels auch diese Niederschriften mit dem Ziel einer propagandistischen Auswertung verfasste, denn das erregte und polemische Vokabular entsprach dem öffentlichen Rede- und Schreibstil Goebbels. Zudem hatte er schon 1934 eine erste Publikation seiner Tagbücher herausgegeben<sup>17</sup>. Insofern liegt es auf der Hand, dass auch die weiteren Einträge eine Veröffentlichung zum Ziel

<sup>16</sup> Abrath, Gottfried: Subjekt und Milieu im NS-Staat. Die Tagebücher des Pfarrers Hermann Klugkist Hesse 1936–1939. Analyse und Dokumentation. AKZ Reihe B, Bd. 21, Göttingen 1994, S. 301, 314, 318 f.

<sup>17</sup> Goebbels, Joseph: Von zur Reichskanzlei. 1934.



hatten. Dass Klugkist Hesse – obwohl auch er schriftstellerisch tätig war – jemals vorgehabt hat, seine Niederschriften zu einer Darstellung zu verwenden, darf bezweifelt werden.

Insofern bleibt festzuhalten: Keine Quelle gibt unmittelbaren Aufschluss über die Begebenheiten; vielmehr beeinflussen die Ansichten und Vorurteile der Verfasser die Darstellung der damaligen Ereignisse in verschiedener Hinsicht. Daher ist es wichtig, sich bei der Interpretation der Quellen Klarheit darüber zu verschaffen, ob man sich für die Wahrnehmungen und Ansichten der Verfasser interessiert. Ausgangspunkt jeder Quelleninterpretation sollte daher sein, die grundlegende Fragerichtung zu bestimmen, unter der die Quelle untersucht wird: Sollen Ereignisse und Wirkungszusammenhänge oder Einstellungen und Intentionen des Verfassers erarbeitet werden.

Es versteht sich von selbst, dass alle Zitate in einer Arbeit mit größtmöglicher Gründlichkeit und Sorgfalt vorgenommen werden sollen, damit die Stücke gegebenenfalls auch von anderen identifiziert und benutzt werden können, auch der Fundort ist akribisch wiederzugeben.

**Zusammenfassung der äußeren und inneren Quellenkritik<sup>18</sup>:**

Äußere: Untersuchung des Entstehungszeitpunkts durch Papier-, Tinten- und Schriftanalysen. Identifikation der Quellengruppe: Primär- Sekundär, Überrest oder Tradition?

Fragen zu der Entstehungszeit, Ort und Verfasser: Wann, wie, wo, von wem verfasst?

Stil, Wortwahl, Inhalt zeitüblich? Datierung, Lokalisierung? Ansichten, Wertungen des Verfassers?

*Echtheit?* Ist der genannte Autor auch wirklich der Verfasser? Ist der Text das, wofür er sich ausgibt? Ist die Quelle so erhalten, wie ursprünglich verfasst? Z.B. Bismarcks erster Satz in seinen „Gedanken und Erinnerungen“ lautet: „Als normales Produkt unseres staatlichen Unterrichts verließ ich Ostern 1832 die Schule als Pantheist.“<sup>19</sup> In der ersten Fassung stand allerdings statt „Pantheist“ „Atheist“. Sollte der Pantheismus den Atheismus verschönen?

*Form- und Gattungskritik:* Der Unterschied von Quellenzweck und Quellennutzung, entspricht die Gattung, die der Quelle gegeben wurde, der historischen Situation (fingierte Briefe)? Hinweise auf die historische Situation der Quellenentstehung beachten (Festrede, Gedenktage).

<sup>18</sup> Marksches, S. 103, 130 f, Sellin, S. 50 f.

<sup>19</sup> Bismarck: Gedanken und Erinnerungen. Vgl. dazu Sellin, S. 51.



Innere: *Tendenzkritik*: Zeitlich, personell oder geographisch einordnen. Welche theologischen, philosophischen, politischen, sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen Vorstellungen prägen das Material? Welche Akzente setzt die Quelle, von welchen Ereignissen handelt sie?

*Traditionskritik*: Denkwelt des Verfassers: In welchen sozialen und politischen Verhältnissen und Denkschemata ist er beheimatet? Welcher theologischen Richtung (Barthianer, Kohlbrüggianer, Schlatterianer) gehört er an?

Verhältnis zur Wirklichkeit: Ist der Verfasser Zeitgenosse? Oder erinnert er sich?

Hermann von Rauschning war von 1933–34 nationalsozialistischer Senatspräsident in Danzig, trat 1934 wegen gravierender Differenzen mit einem Gauleiter zurück, flüchtete in die Schweiz und verfasste dort vielbeachtete Monographien u.a. 1940 seine „Gespräche mit Hitler“, worin er behauptete, Göring habe ihm gegenüber geäußert, seine Jungs hätten den Reichstag angezündet. Daraufhin wurde Jahrzehnte spekuliert, ob die Nationalsozialisten für den Brand des Reichstags verantwortlich seien. Inzwischen sind sich die Historiker einig, dass diese Aufzeichnung – aus der Distanz geschrieben – ein gut erfundenes Propagandaprodukt gegen den Nationalsozialismus gewesen ist.

So muss in solchen Fällen die Frage gestellt werden, haben die Zeitzeugen im kühlen Rückblick nach dem Ereignis geschrieben oder in augenblicklicher Betroffenheit? Will der Verfasser damit etwas erreichen? Gab es Zensureinflüsse oder sonstige Rücksichten? Ist die Quelle repräsentativ für die damalige Zeit oder eine singuläre Aussage?

Letztendlich fehlt noch das Urteil zu der Quelle an sich: Ist das Bild des Verf. von den historischen Vorgängen zutreffend, wahrscheinlich oder unwahrscheinlich?

### **3. Interpretation von Quellen und die Erarbeitung einer schriftlichen Darstellung**

Quellen sind in der Regel nur perspektivisch gebrochene Momentaufnahme eines historischen Vorgangs. Ohne Kenntnis des größeren Zusammenhangs, ihrer Entstehung und der Ereignisse kann keine Einsicht gewonnen werden. Deshalb beginnt die Suche nach Quellenmaterial zweckmäßigerweise mit dem Studium von Handbüchern, Lexikonartikeln, grundlegender Literatur, Zeitschriften und Quelleneditionen. Damit erhält der Suchende ein Gerüst und andeutungsweise einen Überblick über das Thema. Nach der eben besprochenen Quellensuche und -findung ist der nächste Schritt die Aufbe-



reitung der Fülle der vorhandenen Dokumente und die Verarbeitung derselben.

1. Um über die gesammelten Quellen verfügen zu können, also eine brauchbare **Quellenübersicht** zu erhalten, empfiehlt es sich, die Quellen wie in einem Bibliotheksverzeichnis auf Karteikarten aufzunehmen, mit Querverweisen nach Stichworten und Personendatei zu versehen. Das aufwendige Verfahren hat sich für eine große Arbeit mit fast unübersehbar umfangreichen Material als unerlässlich erwiesen. Bei kürzeren Abhandlungen mit weniger Belegen kann die Aufnahme des Material in einer ausführlichen chronologischen Zeitleiste erfolgen. Der Suchmechanismus im PC erlaubt dann einen schnellen Zugriff auf die einzelnen Dokumente.

Die Quelleninterpretation ist erst dann abgeschlossen, wenn ermittelt worden ist, wie zuverlässig der rekonstruierte Aussagegehalt der Quelle ist. Daher ist es notwendig, die erarbeiteten expliziten und impliziten Informationen über die Ereignisse oder über Einstellungen des Verfassers mit Forschungsergebnissen aus der Fachliteratur und mit Informationen aus anderen Quellen zu vergleichen, um abschätzen zu können, wie repräsentativ die Ergebnisse der Textanalyse sind. Die Erarbeitung einer einzigen Quelle reicht deshalb nicht aus, um eine verbindliche Aussage zu treffen.

Die Problematik lässt sich an dem folgenden Beispiel verdeutlichen. Es handelt sich hier um Auszüge aus verschiedenen Dokumenten, die über Pfarrer Peter Katz aus Hechingen berichten.

Peter Katz (1886–1962, zweite theologische Prüfung 1914, Prüfungsergebnisse für das Lehramt „Mit Auszeichnung“, theologische Prüfungen mit „Gut“ bzw. „ziemlich Gut“, Ordination 1915)

a. Bericht von Dekan Meyer über Vikar Peter Katz in Durlach:

„Vikar Katz hat sich redlich und fleißig bemüht, sich in seine Amtstätigkeit einzuleben, was in seinen ausführlichen, wenn nicht immer ganz durchsichtigen und verständlichen Ausführungen dargelegt ist. Seine philosophischen Gedankengänge erschweren die Allgemeinverständlichkeit.“<sup>20</sup>

b. 1921 erhielt Peter Katz nach einer Bewerbung für das Pfarramt in Hilsbach den ablehnenden Bescheid:

„Es [das Amt, Anm.d.V.] war Ihnen ja zugedacht, aber aus der Gemeinde kam der bestimmte Wunsch, es möge von Ihnen abgesehen werden. Sie haben sich durch die Art, wie Sie über das Pfarrhaus, Garten und sonstige materielle Dinge Erkundigungen eingezo-gen haben, die Stimmung verdor-

<sup>20</sup> Evangelisches Konsistorium der Rheinprovinz an EOK Berlin am 15.11.1933, EZA Berlin, Best. 7/8 247.



ben. Man hat Sie gewiß unrichtig beurteilt, wenn man aus Ihren Fragen den Schluß zog, die geistlichen Dinge ständen nicht im Vordergrund Ihres Interesses. Aber die von Ihnen immerhin verschuldete vorgefaßte Meinung war da und damit die Opposition“.<sup>21</sup>

### c. Visitationsbericht 1925:

Peter Katz gibt sich eifrig Mühe, „der Gemeinde kirchlich und seelsorgerlich zu dienen, und dass er in Dienstführung und Wandel die volle Achtung seiner Gemeinde genieße.“<sup>22</sup>

Quelle a-c vermittelt den Eindruck, bei Peter Katz handele es sich um einen jungen Pfarrer, der trotz großer Anstrengungen auf Grund seiner wissenschaftlichen Ambitionen keinen Kontakt zur Gemeinde bekam und wohl auch sonst etwas problematisch war. Bis 1921 war Peter Katz Pfarrverwalter und dann Pfarrer in Fahrenbach. Auch seine weiteren Bemühungen, eine Stelle zu erhalten, gestalteten sich äußerst schwierig. 1929 wechselte er von der badischen in die preußische Landeskirche, wo er zwei Jahre eine schwierige Pfarrstelle in Neudorf betreute. Dennoch blieb die positive Beurteilung anlässlich der Visitation 1925 ein Einzelfall und half für seinen weiteren Berufsweg wenig, die nächsten negativen Reaktionen zeichneten sich ab. 1931 als er der Versetzung nach Hechingen folgte, wurde plötzlich das Gerücht ausgestreut, Peter Katz habe sich beim Umzug bereichert. Obwohl sich Superintendent D. Hubert Nold, der damalige Vorgesetzte in Saarbrücken, von der Gegenstandslosigkeit der Vorwürfe überzeugen ließ, wurde nichts unternommen, um diesen Vorgang zu klären. Die Anschuldigung blieb als Sachverhalt unaufgeklärt in der Personalakte Peter Katz. Die folgenden Dokumente aus dem Jahre 1933 relativieren jedoch dieses negative Bild und setzen es in einen anderen Kontext.

d. Hechingen, 1933 September 19., Dr. K.Z.<sup>23</sup> an Evangelischen Oberkirchenrat in Berlin, Antrag auf Abberufung des Stadtpfarrers Pfarrer Peter Katz wegen seiner jüdischen Abstammung aus der Gemeinde. Evangelisches Zentralarchiv Berlin Best. 7/8247<sup>24</sup>:

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Der Name des Briefschreibers wurde aus Datenschutzgründen anonymisiert.

<sup>24</sup> Bei einer Aktenpublikation wird dem zu veröffentlichenden Text ein Regest vorangestellt, aus dem Aufbewahrungsort, eine eventuelle vorhandene Archivnummer, Adressaten, Datierung und eine knappe Inhaltsangabe hervorgeht. Auf das Regest kann eine formalisierte Beschreibung des Schriftstücks folgen (z.B. handschr. Einträge). Erst dann wird der Text der Urkunde selbst mitgeteilt. Die hier dem Dokument vorangestellte Form ist ein Beispiel für ein solches Regest.



„Euer Hochwürden! Seit vielen Wochen kämpft die hiesige Diasporagemeinde für die Versetzung ihres Geistlichen. Ich habe als damals noch einziges Mitglied der GBDC [Glaubensbewegung Deutsche Christen, Anm.d.V.] den Kampf in einer Aussprache unter vier Augen begonnen, ihn jedoch wieder eingestellt, da der Gesamtkirchengemeinderat auf dem Instanzenweg weiterkämpfte. Ein Glied in dieser Instanzenkette soll nun durch Freundschaftsbande mit dem hiesigen Stadtpfarrhaus sehr geschwächt sein. Ich erlaube mit, Euer Hochwürden die Bitte vorzutragen, hier das Schlusswort zu sprechen. Herr St[adt]pfarrer Katz ist Volljude, was sich in seiner ganzen Amtshandlung lähmend auswirkt u. in den Klageakten leicht zu ersehen ist. Ich trage vor Gott u. der Gemeinde die Alleinverantwortung, wenn mir Euer Hochwürden Gehör schenken kann. Gott zum Gruße! Heil Hitler! Erg[ebenst] Dr. Z.“

e. „Wir verkennen nicht, dass die Stellungnahme der kirchlichen Körperschaften ihm gegenüber in erster Linie durch seine jüdische Abstammung begründet ist. Der Superintendent [Seeliger, Anm.d.V.] nimmt in scharfer Form gegen Pfarrer Katz Stellung. Aufgrund seiner Darlegung haben wir Pfarrer Katz veranlasst, sich bis auf weiteres von seinem Pfarramt beurlauben zu lassen. [...] ein weiteres Verbleiben des Pfarrers Katz in seiner bisherigen Stellung scheint uns trotz der vielen günstigen Zeugnisse, die er vorlegt [...] nicht möglich zu sein.“<sup>25</sup>

#### f. Antrag der Gemeinde Hechingen auf Versetzung des Pfarrers:

Peter Katz „hat durch vielfaches Versagen das Vertrauen der ganzen Gemeinde verloren.“<sup>26</sup> Es werden ihm Unterschlagungen, Unpünktlichkeit und weiterhin zu wissenschaftliche Predigten vorgeworfen.

Die vor 1933 niemals ausgesprochene jüdische Herkunft hat fraglos schon in den ersten Beurteilungen als latenter Antisemitismus mitgewirkt. Es ist doch bezeichnend, dass gerade Peter Katz der Vorwurf des Materialismus gemacht wurde (b). Insofern lassen die Auszüge d–f die Schlussfolgerung zu, dass auch in den Ablehnungen und Verleumdungen antisemitische Vorurteile mitgewirkt hatten. Die unaufgeklärten Vorkommnisse konnten von Konsistorialpräsident Walter Siebert 1933 gegen Peter Katz verwendet werden. Wie unhaltbar die Beschuldigungen waren, ließ Siebert selbst durchblicken, indem er feststellte, dass „amtlich diese Dinge früher nicht zur Kenntnis gekommen“ seien. Insofern ist der Vergleich der Quellen

<sup>25</sup> Superintendent Siebert, Ev. Konsistorium der Rheinprovinz an EOK Berlin am 15.11.1933, ebd.

<sup>26</sup> Superintendent Seeliger an Bischof Hossenfelder am 22.11.1933, ebd.



a–c und d–f aufschlussreich, denn ab 1933, als der Antisemitismus staatlich legitimiert wurde, konnten alle latenten Probleme gegen Katz gekehrt werden. Ein Vergleich mit anderen ähnlich gelagerten Schicksalen bestätigt dieses Vorgehen der kirchlichen Behörden.

Als Fazit lässt sich festhalten, dass die Betrachtung von einigen wenigen Quellen zu Fehlschlüssen führen kann. Andererseits ergäbe aber auch eine alle erdenklichen Protokolle, Korrespondenzen, Verhandlungen und Gesetze umfassende, also eine komplette Quellensammlung der Zeit des Kirchenkampfes noch nicht einmal andeutungsweise ein Bild der 12 Jahre Kirchengeschichte. Es wäre ein Sammelsurium von Belegen ohne Zusammenhang.

Wie schreibt man also ein ‚wahre‘ historische Darstellung? Nach Leopold Ranke sollte eine solche Arbeit, eine möglichst getreue Nachbildung einer thematisierten Vergangenheit aus gesicherten Überresten darstellen und durch die Auseinandersetzung mit der Literatur abgesichert werden<sup>27</sup>. Das folgende Schema ist ein Vorschlag, eine mögliche Vorgehensweise für eine Verarbeitung der Dokumente und eine Erarbeitung eines Themas, konkretisiert am Beispiel des Pfarrers Peter Katz.

1. Arbeitsschritte auflisten:

- Überblicksartige Darstellung des Sachverhalts (Beispiel Peter Katz – Kind jüdischer Eltern, Schwierigkeiten in der Vikarszeit und ersten Anstellungen – Pfarrer in Hechingen – Vertreibung aus Hechingen, )
- Auswahl und Gewichtung (Verfolgung von 1933 bis zur Emigration 1937 nach Großbritannien)
- Historische Einordnung (Nationalsozialismus und Kirchengeschichte)
- Problematisierung (Antisemitismus – Antijudaismus in der Kirche)
- Bewertung und Stellungnahme (Geschichte der Christen jüdischer Herkunft bisher kaum aufgearbeitet, Kapitel der Kirchengeschichte)

2. Thema verstehen.

- Thema zu weitgefasst – oder Auswahl erweitern? (Erweitern in bezug auf die Ereignisse in Hechingen, Familienmitglieder und Gemeindestruktur einbeziehen).
- Eingrenzen oder erweitern in stofflicher/quellenbezogener oder sachlicher Hinsicht
- Welchen zeitlich-historischen Rahmen hat das Thema? (Nationalsozialismus).

<sup>27</sup> Vgl. dazu Droysen, S. 284 ff.



### 3. Gliederungsgesichtspunkte erstellen

- Fragestellung unter der das Thema bearbeitet werden soll, festlegen. (Welche Ereignisse und Einstellungen führten zum Stimmungsumschwung in der Gemeinde Hechingen 1933? Inwieweit waren die Ereignisse in Hechingen typisch für 1933? Hat die Bekennende Kirche in dem Fall einen wie immer gearteten Anteil an dem Schicksal der Familie genommen?)
- Ansicht als These formulieren – Der in der Kirche und in der Gesellschaft vorherrschende latente Antisemitismus erhielt mit der Machtübernahme der Nationalsozialisten eine Legitimierung. Der christliche Grundsatz, jeder Getaufte ist Glied der Kirche und damit Bruder oder Schwester – die Taufe hebt jeden Rasseunterschied auf – wurde weitgehend der Judenfeindschaft untergeordnet.
- Ereignisse und historische Sachverhalte auflisten.

### 4. Stoffsammlung erstellen

- Gliederungsgesichtspunkten inhaltliche Aspekte zuordnen
- a Einleitung Knappe Skizierung des Problems – kurze Darstellung der fachwissenschaftlichen Diskussion – Überblick über eigenes Vorgehen.
- b Hauptteil Beginn und Entwicklung der Ereignisse
- c Schluss Zusammenfassung – Bezug der Ergebnisse auf die Ausgangsfrage.

Die Aufstellung zeigt deutlich, dass es bei einer Darstellung nicht auf die Wiedergabe der Quellen ankommt, sondern auf die Verarbeitung derselben. Quellen liefern uns Informationen und Feststellungen. Dass Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf 1700 in Dresden geboren wurde und 1722 mit dem Bau von Herrnhut begann, ist eine überprüfbare Tatsache und sagt nichts über die Wirkungsgeschichte des Mannes aus. Auch die Information, dass er in Halle erzogen wurde, hilft nur unwesentlich weiter. Die Aufgabe des Historikers ist die Erkenntnis des breiten Prozesses, der die Informationen zu einem Ganzen verbindet. Doch Erkenntnisse entziehen sich der einfachen Überprüfung, da sie auf historischen Urteilen beruhen, die durch die Aneinanderknüpfung von Tatsachen entstanden sind.

Die Operation ist immer das Ergebnis gezielter Fragen. Hätten wir bei Peter Katz nicht nach dem ‚Warum‘ der Ablehnung gefragt, wäre der Tatbestand seiner jüdischen Herkunft verborgen geblieben. Insofern ist historisches Arbeiten wie ein Dialog mit den Quellen. Die Informationen der Quelle werden rückfragend geprüft und zugleich das Wissen, das wir bereits haben, erweitert und nach weitergehenden Hinweisen gesucht.



Die vorhandene Literatur bietet oft eine Beantwortung an. Doch kann es vorkommen, dass wir mit der Bewertung nicht zufrieden sind, sie für nicht angemessen halten, die Argumentation nicht stichhaltig erscheint. So sucht der Historiker nach Erklärungsmustern, die das Thema schlüssiger analysieren. Solche Erklärungsmuster werden mit dem Modell der Mentalitätsgeschichte oder der Alltagsgeschichte angeboten, oder auch in anderen Wissenschaften gesucht. Juristische Argumente können ebenso zu neuen Ergebnissen führen wie eine psychologische oder eine sozialwissenschaftliche und in der Kirchengeschichte selbstredend die theologische Beweisführung. Solche erkenntnisleitenden Fragen werden unter dem Begriff des wissenschaftstheoretischen Ansatzes subsumiert.

Der Kirchenkampf hat in verschiedenen Landeskirchen besonders heftig stattgefunden. In der Literatur wird dies manchmal mit dem Einfluss verschiedener Persönlichkeiten erklärt wie z.B. mit Karl Barths überragender Autorität. Andere begründen die Unterschiede konfessionell, Lutheraner seien durch die höhere Bewertung von Römer 13 in ihrem Widerstandspotential eingeschränkt gewesen. Doch erklären diese Ansätze nicht, weshalb ein gut lutherischer Pfarrer in der bayrischen Landeskirche als ein vehementer Streiter gegen die vermittelnde Position seines Bischofs und für die strenge Auffassung der Bekennenden Kirche, der „Dahlemiten“, eintrat.

Nun wird jeder einwenden, es ist nicht ein Grund allein, sondern eine Vielzahl von Ursachen spielen zusammen. Damit sind wir bei der Frage der Gewichtung. Welcher Faktor ist nach meiner Einschätzung vorrangig zu bewerten, welches Erklärungsmodell kann ich vernachlässigen. Die Abwägung ist allemal schwierig und wird für ein und dasselbe Thema bei zwei Autoren u.U. zu vollständig verschiedenen Ergebnissen führen.

An diesem Punkte stellt sich die Frage nach dem Wahrheitsgehalt einer Arbeit. Es gibt sie nicht, die Wahrheit! Wir können nur eine Rekonstruktion historischer Sachverhalte abliefern, die mit Wahrscheinlichkeitsurteilen arbeitet. Die Forderung an die Historiker lautet von daher nicht, eine ‚wahre‘ Arbeit abzuliefern, sondern nur eine möglichst objektive Darstellung zu erarbeiten, d.h. auch eine Auseinandersetzung mit Quellen, die meiner These widersprechen oder die mit meinem Weltbild nicht konform gehen. Es empfiehlt sich daher, sich solche allgemeinen und persönlichen Voraussetzungen und Wertungen bewusst zu machen. Eine historische Arbeit ist der Versuch einer abgewogenen Beurteilung in dem Bewusstsein der eigenen Subjektivität.

Mit diesem guten Wunsch – sich der eigenen Subjektivität bewusst zu sein – möchte ich schließen und warnen vor Goethe, der behauptete: „Es ist



die ganze Kirchengeschichte Mischmasch von Irrtum und Gewalt.“<sup>28</sup> Nicht dieses Urteil sollten wir uns zu eigen machen, sondern den Ausspruch des Dominikanerpaters Melchior Cano 1560: „Nulli satis eruditi videntur, quibus res olim gestae ignotae sunt.“ Niemand kann als gebildet gelten, der die Vergangenheit nicht kennt.

### **Literaturauswahl:**

Benz, Wolfgang; Müller, Martin: Geschichtswissenschaft. Darmstadt 1973.

Beutel, Albrecht: Protestantische Konkretionen. Studien zur Kirchengeschichte. Tübingen 1998..

Brandt, Ahasver von: Werkzeug des Historikers. Eine Einführung in die Historischen Hilfswissenschaften. Stuttgart, Berlin Köln 1992

Droysen, Johann Gustav: Grundriß der Historik. In: ders.: Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte. Hg.v. Rudolf Hübner, München 1937. S. 317-366

Ebeling, Gerhard: Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung. Tübingen 1975

Fußmann, Klaus; Grütter, Heinrich Theodor; Rüsen, Jörn (Hg.): Historische Faszination. Geschichtskultur heute. 1994

Gauger, Joachim (Hg.): Chronik der Kirchenwirren, Erster Teil: Vom Aufkommen der „Deutschen Christen“ 1932 bis zur Bekenntnissynode im Mai 1934, Elberfeld o.J. [1934],

Kirn, Paul: Einführung in die Geschichtswissenschaft. Berlin 1968

Kosellek, Reinhart; Lutz, Heinrich; Rüsen, Jörn: Formen der Geschichtsschreibung. Studiengruppe „Theorie der Geschichte“. Beiträge zur Historik, Bd. 4, München 1982

Markschies, Christoph: Arbeitsbuch Kirchengeschichte. Tübingen 1995 (S. 157 ff Literaturangaben aufgelistet nach Forschungsrichtungen, Nachschlagewerken und Handbüchern zur Kirchengeschichte sowie zur Allgemeinen Geschichte)

Metz, Karl: Grundformen historiographischen Denkens. Wissenschaftsgeschichte als Methodologie. München 1979 (S. 152-325: Auflistung der Hilfsmittel zur zeitgeschichtlichen Arbeit, der Quelleneditionen und Quellensammlungen, mit Literaturhinweisen zur Allgemeinen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts u.a.)

Peter, Matthias; Schröder, Hans-Jürgen: Einführung in das Studium der Zeitgeschichte. Paderborn, München 1994.

<sup>28</sup> Sprüche Nr. 178, in: Goethes Werke, hg.v. E. Trunz. Hamb. Ausg. 1969, Bd. 1, S. 333 f.



Ruppert, Godehard: Geschichte ist Gegenwart. Ein Beitrag zur fachdidaktischen Theorie der Kirchengeschichte. Hildesheim 1984

Schiffer, Werner: Theorien der Geschichtsschreibung und ihre erzähltheoretische Relevanz. (Danto, Habermas, Baumgartner, Droysen) Stuttgart, Metz 1980.

Schmidt, Jörg: Studium der Geschichte. Eine Einführung aus sozialwissenschaftlicher und didaktischer Sicht. München 1975

Sellin, Volker: Einführung in die Geschichtswissenschaft. Göttingen 1995

Simon, Christian: Historiographie. Eine Einführung. Stuttgart 1996

Uhlig, Christian: Funktion und Situation der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin. Europäische Hochschulschriften: Reihe XXIII. Bd. 269, Frankfurt/M.; Bern; New York 1985



Astrid Nachtigall

## **Die Diskussion um Union und Bekenntnis zwischen 1848 und 1853 in Preußen**

### **Der Unionsaufruf 1817**

Am 27. September 1817 erließ König Friedrich Wilhelm III. eine Kabinettsorder, in welcher er zur freiwilligen Union zwischen Lutheranern und Reformierten aufrief. Der geeignete Zeitpunkt, diese Vereinigung zu dokumentieren, sei das kommende Reformationsfest, das dreihundertjährige Jubiläum des Wittenberger Thesenanschlags durch Luther. Der König selbst erklärte, die Vereinigung der bisherigen reformierten und lutherischen Hof- und Garnisons-Gemeinde zu Potsdam zu Einer evangelisch-christlichen Gemeinde mit dem gemeinsamen Abendmahl feiern zu wollen.

Der König beabsichtigte eine Vereinheitlichung des preußischen Staatswesens. Er hatte bereits in einer neuen Behörde unter Altenstein, dem Ministerium für geistliche Angelegenheiten, die kirchlichen Oberbehörden der einzelnen Provinzen vereinigt. Nachdem ein Zusammenschluß der Konfessionen unter eine gemeinsame Verwaltung erfolgt war, strebte der König die vollständige Union der evangelischen Bekenntnisse als Basis einer evangelischen Landeskirche Preußens an.

Die Proklamation des Monarchen traf in den Preußischen Provinzen, besonders in den konfessionell gemischten Westprovinzen Rheinland und Westfalen, auf große Zustimmung. In vielen Gemeinden fanden sich am Reformationsfest Lutheraner und Reformierte zum gemeinsamen Abendmahl ein. Auch die Berliner Geistlichen beschlossen unter dem Vorsitz Schleiermachers in einer gemeinsamen Abendmahlsfeier die Union zu verwirklichen.

Der Unionsaufruf des Königs gilt als Gründungsurkunde der Preußischen Union. Sie ging aus der Initiative des Monarchen hervor, ohne Mitwirkung der Kirche. Doch handelte der König nicht aus einer plötzlichen souveränen Idee heraus. Die Voraussetzungen für eine solche Eini-gung existierten im Kirchenvolk bereits vorher, was auch die große Zustimmung zeigt. Durch die neuzeitlichen Strömungen von Aufklärung und Pietismus fand die Union ihre theologische Unterstützung. Der Pietismus, welcher die Bekenntnisunterschiede durch die persönliche Frömmigkeit und die gemeinsame praxis pietatis zu überwinden suchte und die Aufklä-



rung, welche den Verstand und den Glauben aus der dogmatischen Bevormundung befreien wollte, betonten die individuelle Glaubensentscheidung und das richtige Tun statt konfessioneller Differenzen. Auch die interkonfessionelle Zusammenarbeit in evangelischen Werken und Missionsvereinen hatte die Bekenntnisunterschiede bedeutungslos werden lassen. Nicht zuletzt wurde der Gedanke der Union vorangetrieben durch den Wunsch der Protestanten, sich zu sammeln und mit vereinter Kraft gegen den erstarkenden Katholizismus angehen zu können.

### **Unionsaufruf Friedrich Wilhelms III. zur Jubiläumsfeier des Reformationsfestes, vom 27.9.1817**

Schon Meine, in Gott ruhende erleuchtete Vorfahren, der Kurfürst Johann Siegmund, der Kurfürst Georg Wilhelm, der große Kurfürst, König Friedrich I. und König Friedrich Wilhelm I. haben, wie die Geschichte ihrer Regierung und ihres Lebens beweisen, mit frommen Ernst es sich angelegen sein lassen, die beiden getrennten protestantischen Kirchen, die reformierte und lutherische, zu einer evangelisch-christlichen in ihrem Lande zu vereinigen. Ihr Andenken und ihre heilsame Absicht ehrend, schließe ich Mich gern an sie an, und wünsche ein Gott wohlgefälliges Werk, welches in dem damaligen unglücklichen Sekten-Geiste unüberwindliche Schwierigkeiten fand, unter dem Einflusse eines besseren Geistes, welcher das Außerwesentliche beseitigt und die Hauptsache im Christentum, worin beide Konfessionen Eins sind, festhält, zur Ehre Gottes und zum Heil der christlichen Kirche, in Meinen Staaten zu Stande gebracht und bei der bevorstehenden Säkular-Feier der Reformation, damit der Anfang gemacht zu sehen! Eine solche wahrhaft religiöse Vereinigung der beiden, nur noch durch äußere Unterschiede getrennten protestantischen Kirchen ist den großen Zwecken des Christentums gemäß; sie entspricht den ersten Absichten der Reformatoren; sie klingt im Geiste des Protestantismus; sie befördert den kirchlichen Sinn; sie ist heilsam der häuslichen Frömmigkeit; sie wird die Quelle vieler nützlichen, oft nur durch den Unterschied der Konfession bisher gehemmten Verbesserungen in Kirchen und Schulen.

Dieser heilsamen, schon so lange und auch jetzt wieder so laut gewünschten und so oft vergeblich versuchten Vereinigung, in welcher die reformierte Kirche nicht zu lutherischen und diese nicht zu jener übergeht, sondern beide eine neu belebte, evangelisch-christliche Kirche, im Geiste ihres heiligen Stifters werden, stehet kein in der Natur der Sache liegendes Hindernis mehr entgegen, sobald beide Teile nur ernstlich und



redlich in wahrhaft christlichem Sinne sie wollen, und vor diesem erzeugt, würde sie würdig den Dank aussprechen, welchen wir der göttlichen Vorsehung für den unschätzbaren Segen der Reformation schuldig sind, und das Andenken ihrer großen Stifter, in der Fortsetzung ihres unsterblichen Werkes, durch die Tat ehren.

Aber so sehr ich wünschen muß, daß die reformierte und lutherische Kirche in meinen Staaten diese meine wohlgeprüfte Überzeugung mit mir teilen möge, so weit bin ich, ihre Rechte und Freiheit achtend, davon entfernt, sie aufdringen und in dieser Angelegenheit etwas verfügen und bestimmen zu wollen. Auch hat diese Union nur dann einen wahren Wert, wenn weder Überredung noch Indifferentismus an ihr teilhaben, wenn sie aus der Freiheit eigener Überzeugung rein hervorgeht, und sie nicht nur eine Vereinigung in der äußeren Form ist, sondern in der Einigkeit der Herzen, nach echt biblischen Grundsätzen, ihre Wurzeln und Lebenskräfte hat.

So wie Ich selbst in diesem Geiste das bevorstehende Säkular-Fest der Reformation, in der Vereinigung der bisherigen reformierten und lutherischen Hof- und Garnisons-Gemeinde zu Potsdam, zu Einer evangelisch-christlichen Gemeinde feiern und mit derselben das heilige Abenmahl genießen werde: so hoffe Ich, daß dies Mein Eigenes Beispiel wohlthuend auf alle protestantischen Gemeinden in Meinem Lande wirken, und eine allgemeine Nachfolge im Geiste und in der Wahrheit finden möge. Der weisen Leitung der Konsistorien, dem frommen Eifer der Geistlichen und ihrer Synoden, überlasse Ich die äußere übereinstimmende Form der Vereinigung, überzeugt, daß die Gemeinen in echt christlichem Sinne dem gern folgen werden, und daß überall, wo der Blick nur ernst und aufrichtig, ohne alle unlautere Nebenabsichten auf das Wesentliche und die große heilige Sache selbst gerichtet ist, auch leicht die Form sich finden, und so das Äußere aus dem Innern, einfach, würdevoll und wahr von selbst hervorgehen wird. Mögte der verheißene Zeitpunkt nicht mehr ferne sein, wo unter Einem gemeinschaftlichen Hirten, alles in Einem Glauben, in einer Liebe und in Einer Hoffnung sich zu einer Herde bilden wird!

Potsdam, den 27. September 1817.  
Gezeichnet Friedrich Wilhelm

An die Konsistorien, Synoden und Superintendenturen.



Friedrich Wilhelm III. versuchte die Union mit verschiedene Argumenten zu legitimieren.

\* Zunächst knüpfte er an die brandenburgisch-preußisch und an die reformatorische Tradition an. Er führte honorige preußische Regenten an, deren Kirchenpolitik darauf gerichtet war, die religiöse Spaltung ihrer Untertanen zu entschärfen oder zu beseitigen. Auch die Reformatoren hatten nach Meinung des Königs eine einige protestantische Kirche errichten wollen, so daß die Union den Absichten der Reformatoren entspreche.

\* Theologisch begründete der König die Union mit drei Zentralbegriffen. Erstens unterschied er zwischen dem Außerwesentlichen, den äußeren Unterschieden der protestantischen Kirchen, und der Hauptsache im Christentum, worin beide Konfessionen Eins sind. Die Union begründe sich auf das Wesentliche der protestantischen Konfessionen und könne sie so verbinden. Zweitens diene die Union den Großen Zwecken des Christentums, nämlich dem Glücke des Menschen und seiner Sittlichkeit. Und drittens werde das Unionswerk im Geist des Protestantismus errichtet, das heißt auf dem reformatorischen Grundsatz der sola scriptura und der Rechtfertigung im Glauben. Menschliche Auslegungen der Schrift, zusätzliche Traditionen oder formulierte Bekenntnisse seien zur kirchlichen Konstitution nicht notwendig.

\* Weiterhin sei die Union förderlich für die kirchliche Praxis. Sie befördere den kirchlichen Sinn, sei heilsam für die häusliche Frömmigkeit und die Quelle vieler Verbesserungen in Kirchen und Schulen. Die Union erleichtere die Predigerwahlen, vermehre das Gemeindevermögen, fördere die Armenhilfe und verbinde viele Ehen.

Der König verwendete in seinem Unionsaufruf allgemeine Aussagen und vermied strittige Punkte. Er nannte die Union eine wahrhaft religiöse Vereinigung, eine neu belebte Kirche im Geiste ihres heiligen Stifters. Er ließ die theologischen Unterschiede der Konfessionen unberührt, die unterschiedlichen Bekenntnisse werden im Unionsaufruf nicht erwähnt. Die unierte Kirche sollte eine Gemeinschaft der Einigkeit der Herzen sein, die in den wichtigen Fragen des Glaubens übereinstimmt und die in Glaube, Hoffnung und Liebe zu einer Herde zusammenwächst. Er hoffte, daß solch einer Formulierung auch die Orthodoxen und die Rationalisten zustimmen konnten.

Bei der königlichen Kabinettsorder von 1817 handelte es sich lediglich um eine Proklamation, nicht um ein Unionsdekret. Der Monarch versprach, die Rechte und Freiheit der Konfessionen zu achten und wollte



eine Union nicht aufdrängen, denn es sollte ihr weder Zwang noch Indifferentismus anhaften. Sie sollte aus der Freiheit der eigenen Überzeugung hervorgehen und eine Union der Einigkeit der Herzen werden. Indem der König die Union zu einer freiwilligen Sache machte, ließ er ihre weitere Entwicklung offen und gestand der Kirche eine gewisse Mitwirkung zu. Doch diese Freiwilligkeit zeigte auch, welche Schwierigkeiten einer vollständigen Union im Wege standen, besonders dort, wo hauptsächlich eine der beiden bisherigen Konfessionen vertreten war.

### Der Agendenstreit

Doch schon einige Jahre später ließ die anfängliche Begeisterung um die Union nach. 1821 verquickte der König den Beitritt zur Union mit der Annahme einer von ihm verfaßten Agende; sie war voraufklärerisch und romantisch. Der Widerstand gegen die Agende war allgemein. Die Rationalisten störten sich an ihrer Altertümlichkeit, die Reformierten beklagten die Agende sei eine halbe katholische Messe und die Lutheraner konnten den Einsetzungsworten beim Abendmahl nicht zustimmen. Der folgende Agendenstreit (1822–29) endete mit dem Kompromiß, daß den einzelnen Landesteilen Provinzialagenden erlaubt sind, die im Anhang provinzielle und konfessionelle Sondertraditionen aufnehmen durften.

Der Agendenstreit hatte das alte konfessionelle Bewußtsein wieder erwachen lassen. In den Ostprovinzen Preußens regte sich der Widerstand besonders stark. Da es hier kaum Reformierte gab, sahen die Lutheraner keinen Grund zur gottesdienstlichen Union.

Nicht gebeugt haben sich die streng lutherischen Gemeinden der preussischen Ostprovinzen. Hier griff das Militär ein und viele wanderten aus. Die blieben, trennten sich von der Kirche. Erst unter Friedrich Wilhelm IV. kehrte Frieden ein und die Altlutheraner durften sich eine eigene freikirchliche Organisation geben, getrennt von der Preussischen Landeskirche. Die Gewaltmaßnahmen hatten zur Ausbreitung der Separation und zur lutherischen Konfessionalisierung in der Pastorenschaft und in den Erwecktenkreisen geführt. Die Bewegung wuchs weiter und missionierte in allen Provinzen Preußens. Dort wo sie auf lutherisch geprägte Gemeinden und Pfarrer stieß, verstärkte sie die lutherischen Elemente. Die separierten Lutheraner beklagten die mangelnde Konsequenz ihrer landeskirchlichen Kollegen. Sie suggerierten den Gemeinden, sie seien durch Agende und Brotbrechen an die Union verkauft worden und gehören nun der neuen unierten Kirche an statt der lutherischen. Dadurch hielten sich Pfarrer und Superintendenten auf Drängen der Gemeinde stärker zum



Luthertum, um einen Übertritt der Gemeinde aus der Landeskirche in die Separation zu verhindern. Die Repressalien gegen die separierten Lutheraner warfen einen schweren Schatten auf die preußische Regierung, aber auch auf die Union. Der König hatte die Union ins Leben gerufen als Ausdruck des konfessionellen Friedens zwischen den protestantischen Konfessionen, als Ausdruck der Mäßigung und Milde. Nun aber entstand der Eindruck, als bringe die Union neuen Glaubenszwang mit sich gegen Menschen, die nichts als das Recht der Bekenntnistreue für sich in Anspruch nahmen.

Am 28. Februar 1834 erließ der König eine Kabinettsorder, in welcher er den Zusammenhang von verordneter Agende und freiwilliger Union lockerte. Er bezeichnete den Beitritt zur Union als freien Entschluß, die Annahme der Agende dagegen als Pflicht.

### **Kabinettsorder Friedrich Wilhelm III. betr. Union und Agende, vom 28.2.1834**

Allerhöchster Erlaß

an den Minister der geistlichen, Unterrichts- und Midizinalangelegenheiten, die Agende und Union betreffend

Es hat Mein gerechtes Mißfallen erregen müssen, daß von einigen Gegnern des kirchlichen Friedens der Versuch gemacht worden ist, durch die Mißdeutungen und unrichtigen Ansichten, in welchen sie hinsichtlich des Wesens und des Zwecks der Union und Agende befangen sind, auch andere irre zu leiten. Zwar läßt sich von der Kraft der Wahrheit und dem gefundenen Urteile so vieler Wohlunterrichteter hoffen, daß dieses unlautere Beginnen im Ganzen erfolglos sein, und daß es durch die pünktliche Ausführung der Befehle, welche Ich in Meiner Order vom heutigen Tage, behufs der Beseitigung separatistischer Unordnungen Ihnen erteilt habe, gelingen werde, auch die Wenigen, die sich durch falsche Vorspiegelungen haben täuschen lassen, von ihrem Abwege zurück zu bringen. Damit jedoch eine richtige Beurteilung der in Rede stehenden Angelegenheit auch denen erleichtert werde, deren Bedenklichkeiten aus Gewissensängstlichkeit entstehen, wird es zweckdienlich sein, daß die Hauptsätze, nach welchen die Einführung der Agende und die Beförderung der Union zu leiten, Ich Sie bei wiederholten Veranlassungen angewiesen habe, im Zusammenhange bekannt gemacht werden.

Die Union bezweckt und bedeutet kein Aufgeben des bisherigen Glaubens-Bekenntnisses, auch ist die Autorität, welche die Bekenntnisschriften



der beiden evangelischen Konfessionen bisher gehabt, durch sie nicht aufgehoben worden. Durch den Beitritt zu ihr wird nur der Geist der Mäßigung und Milde ausgedrückt, welcher die Verschiedenheit einzelner Lehrpunkte der andern Konfession nicht mehr als den Grund gelten läßt, ihr die äußerliche kirchliche Gemeinschaft zu versagen. Der Beitritt zur Union ist Sache des freien Entschlusses und es ist daher eine irrige Meinung, daß an die Einführung der erneuerten Agende notwendig auch der Beitritt zur Union geknüpft sei, oder indirekt durch sie bewirkt werde. Jene beruht auf den von Mir erlassenen Anordnung; dieser geht nach Obigem aus der freien Entschließung eines Jeden hervor. Die Agende steht mit der Union nur in so fern im Zusammenhange, daß die darin vorgeschriebene Ordnung des Gottesdienstes und die für kirchliche Amtshandlungen aufgenommenen Formulare, weil sie schriftmäßig sind, ohne Anstoß und Beschwerde auch in solchen Gemeinden, die aus beiderlei Konfessions-Verwandten bestehen, zu gemeinsamer Förderung christlicher Gottesfurcht und Gottseligkeit, in Anwendung kommen können. Sie ist auch keinesweges bestimmt, in der evangelischen Kirche an die Stelle der Bekenntnisschriften zu treten, oder diesen in gleicher Eigenschaft beigegeben zu werden, sondern hat lediglich den Zweck, für den öffentlichen Gottesdienst und die amtlichen Verrichtungen der Geistlichen eine dem Geiste der Bekenntnisschriften entsprechende Ordnung, die sich auf die Autorität der evangelischen Agenden aus den ersten Zeiten der Reformation gründet, festzustellen, und alle schädliche Willkühr und Verwirrung davon fern zu halten; mithin ist das Begehren derer, welche aus Abneigung gegen die Union auch der Agende widerstreben, als unstatthaft, ernstlich und kräftig abzuweisen. Auch in nicht unierten Kirchen muß der Gebrauch der Landes-Agende unter den für jede Provinz besonders zugelassenen Modifikationen statt finden, am wenigsten aber – weil es am unchristlichsten sein würde – darf gestattet werden, daß die Feinde der Union im Gegensatz zu den Freunden derselben als eine besondere Religions-Gesellschaft sich konstituieren.

Ich beauftrage Sie, gegenwärtigen Erlaß durch die Regierungs-Amtsblätter zur öffentlichen Kenntnis zu bringen.

Berlin, den 28. Februar 1834.

[gez] Friedrich Wilhelm

An den Staats-Minister Freiherrn von Altenstein.



Die Kabinettsorder besagte, daß die Union kein Aufheben der bisherigen Glaubensbekenntnisse bezwecke. Durch den Beitritt zu ihr werde nur der Geist der Mäßigung und Milde ausgedrückt, welcher die Verschiedenheit einzelner Lehrpunkte der anderen Konfession nicht mehr als den Grund gelten läßt, ihr die äußerliche kirchliche Gemeinschaft zu versagen.

Innerhalb der Union durften nun die verschiedenen Konfessionen bestehen bleiben. Da inzwischen viele Gemeinden sich als unierte betrachteten, gab es nun unierte, lutherische und reformierte Gemeinden nebeneinander. Die Konfessionen existierten innerhalb der verwaltungsmäßig und kultisch geeinigten Landeskirche weiterhin fort.

Die Union wird hier also eine persönliche Haltung den anderen Konfessionen gegenüber. Sie bringt keine dogmatisch-sachlichen Lösungen und erhält zugleich die äußere kirchliche Gemeinschaft. Erstmals ist nun von den Bekenntnisschriften die Rede, deren Autorität nicht aufgehoben ist. Innerhalb der preußischen Union blieben das lutherische und das reformierte Bekenntnis erhalten. Doch auch wenn die konfessionellen Bekenntnisse durch die Kabinettsorder von 1834 gesichert waren, so galt dies aber nicht für konfessionelle Kirchen. Die Preußische Landeskirche sollte Eine bleiben. In der Kabinettsorder von 1834 wird die Union reduziert auf eine Verwaltungsunion. Hiermit rückte der König deutlich ab vom Ziel einer vollständigen Vereinigung, wie er sie 1817 noch im Blick hatte.

## **Die Berliner Generalsynode von 1846**

Die Preußische Generalsynode von 1846 versuchte noch einmal, das stekengebliebene Unionswerk fortzuführen und eine Konsensusunion zu verwirklichen. Schon aufgrund der Zusammensetzung kann man sagen, daß die Konstitution der Generalsynode ein Erfolg der Vermittlungstheologie war, denn die weit überwiegende Mehrheit der Synodalen waren Befürworter der Union. Mit der Berufung der Generalsynode schien dieser vermittelnden Richtung die Macht in der Kirche zugefallen zu sein. Es war von vornherein klar, daß die Generalsynode nicht befugt war, Entschlüsse zu fassen, sondern lediglich zu beraten. Denn der König beabsichtigte nicht, die Kirchenleitung in die Hände der Synode zu legen, sondern in die des weiterhin von ihm geplanten Episkopats. Die Empfehlungen mußten also noch von der höheren Geistlichkeit, den Konsistorien und dem König selbst genehmigt und bestätigt werden. Und doch waren



diese Empfehlungen Beschlüsse der Synode, aus Abstimmung hervorgegangen, und also von Gewicht.

Als erstes Dokument wurde eine Grundsatzerklärung verabschiedet zur Lehrunion. Ihr Leitsatz lautete: „Die hochwürdige Synode wolle dem Grundsatz ihre Zustimmung geben, daß die zur vollen Verwirklichung der Union erforderliche Darstellung dieser Glaubensgrundlage nicht in einer Lehrformel, welche die bisherigen Differenzen dogmatisch auszugleichen bestimmt wäre, sondern nur in einem angemessenen Ausdruck des gemeinsamen und über jene Lehrdifferenzen erhabenen evangelischen Glauben bestehen könne.“<sup>1</sup> Statt Ausgleich dogmatischer Differenzen sollte die Einheit des Glaubens Grundlage werden. *Sola scriptura* und paulinische Rechtfertigungslehre beinhalten das Wesentliche für den Glauben und sollten Grundlage der Lehrunion sein. Die Kabinettsorder vom 28. Februar 1834 wurde kritisiert, da sie die Einheit der Agenda wieder rückgängig gemacht, die Bekenntnisschriften wieder in ihre frühere Geltung versetzt und die Union auf den „Geist der Mäßigung und Milde“ reduziert habe.

Als zweites Dokument wurde eine von dem Theologen Carl Immanuel Nitzsch entworfene unionistische Ordinationsverpflichtung beschlossen. Sie bestand aus einer Präambel und einem Ordinationsbekenntnis und entsprach dem Grundsatz der Lehrunion, denn sie beinhaltete das Gemeinsame evangelischen Glaubens und reformatorischer Bekenntnisse. Dies Dokument wurde von den Konfessionellen als Nitzeschum verspottet. Der Widerspruch erhob sich gegen die fehlende Nennung der reformatorischen Bekenntnisschriften, der Jungfrauengeburt, der Himmelfahrt und Jesu Richteramt. Auch wurde bemängelt, daß Jesu Knechtsgestalt wohl erwähnt sei, nicht aber seine göttliche Gestalt. Die Unionstheologen wollten sich auf das Wesentliche beschränken, auf die Trinitätslehre und auf das Erlösungswerk Christi.

Die Kommission hatte als drittes Dokument eine Lehrordnung vorgesehen, welche „als symbolische Grundlage aller kirchlichen Tätigkeiten und als Auszug des prinzipiellen Inhalts aller reformatorischen Bekenntnisse, welche Geltung in der Landeskirche haben, ein einfacher Ausdruck des evangelischen Lehrbegriffs“ sei.<sup>2</sup> In ihr wurde beschlossen, daß kein neues uniertes Symbol geschaffen werden solle, sondern daß alle evangelischen Bekenntnisse ihre Gültigkeit auf der Gemeindeebene behalten.

<sup>1</sup> Verhandlungen der evangelischen General-Synode zu Berlin vom 2. Juni bis zum 29. August 1846 (Amtl. Abdruck), Berlin 1846, S. 100 Anh.

<sup>2</sup> Verhandlungen 1846, S. 81 Anh.; S. 137.



Dabei sollten sie die Union nicht gefährden, sondern es möge nur das Gemeinsame der Lehrinhalte gelten. Neben dem Konsensus der Bekenntnisschriften werden auch Ausgleichformeln angeboten für die Prädestinations-, Abendmahls-, Tauf-, Beichtlehre und das Amt der Schlüssel.

Durch die drei Dokumente wurde nun erstmals seit 1817 die Union durch eine Synode theologisch begründet. Die unierte Landeskirche hatte kein Sondersymbol erhalten, sie hatte aber Raum geschaffen für eine Bekenntnisverpflichtung und konnte die Vorwürfe der Unionsgegner, die Union entspringe dem Indifferentismus des Glaubens, entkräften.

Als letztes beriet man sich über Fragen der Kirchenverfassung. Ziel war es, auch für die Ostprovinzen eine Kirchenverfassung zu schaffen und so zu einer größeren Selbständigkeit der Kirche zu gelangen. Es wurde beschlossen, daß ein Oberkonsistorium künftig die Kirche verwalten solle. Stimmen gegen das Geistliche Ministerium oder gegen das landesherrliche Summepiskopat gab es nicht.

Auf der Generalsynode konnte sich die Vermittlungstheologie durchsetzen, doch von den Beschlüssen der Generalsynode ist nur die Errichtung des Oberkonsistoriums am 28.1.1848 verwirklicht worden. Ansonsten hat der König keinen der Beschlüsse bestätigt, die drei Dokumente zur Lehrunion bekamen keine Gültigkeit. Die dogmatische Weitherzigkeit von Lehrunion, Ordinationsverpflichtung und Lehrordnung führte nach Meinung des Königs, der an den alten christlichen Symbolen festhielt, zu sehr in die Richtung von Indifferentismus und Liberalismus. Ebenso verwarf er den Entwurf der Kirchenverfassung, der zwar die Konsistorien bestehen ließ, aber daneben das synodale Element stellte, welches bis hin zur Generalsynode auf der freien Wahl der Kirchenmitglieder gründete. Friedrich Wilhelm IV. wollte verhindern, daß Freigeistigkeit und Volksherrschaft in der Kirche die Herrschaft gewinnen und hat damit aus Furcht vor Liberalismus und Demokratie die Chance zur Verfestigung der Union vertan. Das Unionswerk blieb weiterhin stecken. In Preußen bleibt das lutherische und das reformierte Bekenntnis erhalten. Der Versuch der Konsensusunion war gescheitert. „Es dauerte noch mehrere Jahrzehnte, bis die Kirchenverfassung in Preußen neugeordnet wurde. Die Gelegenheit, die Lehrunion theologisch und kirchenrechtlich festzulegen, hat sich nicht wieder ergeben.“

### **Die Revolution von 1848 und die Folgen für die evangelische Kirche**

Die Berliner Märzbewegung gehört in den größeren Zusammenhang revolutionärer Bewegungen in Mittel- und Westeuropa. In der preußischen



Hauptstadt wurde der König bestürmt mit Deputationen. Das Volk forderte die Organisation einer bewaffneten Bürgerwehr, das Zurückziehen des Militärs, das der König aus Furcht vor Unruhen verstärkt hatte, Pressefreiheit und die Einberufung des vereinigten Landtags.<sup>3</sup> Die Lage spitzte sich zu,<sup>4</sup> so daß der König am 18. März der versammelten Volksmenge auf dem Schloßplatz ankündigte, der vereinte Landtag treffe sich am 2. April 1848 zur Vorbereitung einer Verfassung und zur Festlegung eines Wahlgesetzes für eine preußische Nationalversammlung. Die Bevölkerung reagierte positiv, aber beim Räumen des Schloßplatzes lösten sich versehentlich zwei Schüsse. Die Masse geriet in Aufruhr, viele hatten sich bewaffnet, der Bürgerkrieg war nicht aufzuhalten.

Nach einigem Zögern betraute Friedrich Wilhelm IV. Ludolf Camphausen mit der Bildung eines Kabinetts und berief den Vereinigten Landtag für den 2. April ein. Indem der König dem Druck von unten nachgab, machte die Revolution vor seinem Thron halt. Am 8. Mai wurden die Abgeordneten gewählt und am 22. Mai nahm die preußische Nationalversammlung ihre Arbeit auf. Im Unterschied zur Deutschen Nationalversammlung blieb die preußisch Volksvertretung in ihren Entscheidungen gefesselt durch eine Klausel, die vorschrieb, daß sich die Preußische Nationalversammlung und die Krone über die künftige Verfassung zu vereinbaren hätten.

In Berlin sammelten sich die Kräfte der Reaktion. Der Schreck der Revolution war vorbei und der Staat griff härter durch. Am 10. November 1848 schickte Friedrich Wilhelm IV. Truppen nach Berlin. Die Bürgerwehr wurde entwaffnet, der Belagerungszustand ausgerufen und alle revolutionsnahen Aktivitäten oder demokratischen und liberalen Versammlungen wurden verboten. Auch der Preußischen Nationalversammlung gelang es nicht, sich dem Staatsstreich der Krone erfolgreich entgegenzustellen. Der König löste sie auf und oktroyierte am 5. Dezember 1848 eine Verfassung, die zwar einige Forderungen der Revolution erfüllte, aber dennoch von ihm als Souverän aufgezwungen war. Als Landesherr hatte er weiterhin die Macht inne. Die oktroyierte Verfassung war eine Staatsordnung zur Erhaltung der monarchischen Macht.

Staatskirchenrechtlich galten die Grundsätze der Religionsfreiheit, sowohl das Recht auf religiöse Vereinigungsfreiheit als auch das Recht auf Konfessionslosigkeit. Den Kirchen und Religionsgemeinschaften wurde

<sup>3</sup> M. Sydow: Dr. Adolf Sydow. Ein Lebensbild. Berlin 1885, S. 97.

<sup>4</sup> Am 14. März 1848 wurden Waffenläden geplündert, Barrikaden aufgebaut und das Militär zum Eingreifen provoziert.



Autonomie zugesprochen. Die Schulen unterstanden den staatlichen Behörden, nur der Religionsunterricht war weiterhin unter kirchlicher Obhut. „Während die katholischen Bischöfe in Preußen imstande waren, das der Kirche zuerkannte Recht zur selbständigen Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten alsbald in Anspruch zu nehmen, blieb die evangelische Kirche Preußens infolge des fortdauernden landesherrlichen Summepiskopats weiterhin der staatlichen Einwirkung unterworfen.“<sup>5</sup>

Dennoch hatte sich durch die Revolution im März 1848 die Auffassung über das Verhältnis von Kirche und Staat grundlegend geändert und der Staat leitete eine Neuordnung der Kirche ein.

Die Berliner Generalsynode von 1846 hatte gleichberechtigt die Einführung einer presbyterial-synodalen Ordnung und eines Oberkonsistoriums gefordert. Der König aber verordnete am 28. Januar 1848 nur die Errichtung des Oberkonsistoriums. Es war als Behörde der obersten Verwaltung zuständig für alle evangelisch-kirchlichen Angelegenheiten aus dem Amtsbereich der Provinzialkonsistorien und für die Beratung des Landesherrn.<sup>6</sup> Um der Kirche eine größere Selbständigkeit zu ermöglichen, war es für den neuernannten Kultusminister Graf von Schwerin folgerichtig, daß er am 12. April 1848 beim König beantragte, das Oberkonsistorium, das als Organ des Staates ein einheitliches Handeln der Konsistorien herbeiführen sollte, aufzulösen. Am 15. April 1848 trat die Aufhebung durch Bekanntmachung in Kraft. Mit der Auflösung des Oberkonsistoriums keine drei Monate nach seiner Gründung hatte Graf von Schwerin einen konsequenten Schritt in Richtung einer selbständigen Kirche getan. Er hatte der alten Behörde ein Ende gesetzt, da sie ein Organ des Staates war.

Um den eingeschlagenen Weg weiter zu beschreiten, wurde unter dem Vorsitz des Kultusministers eine kirchliche Kommission ernannt, die einen Verfassungsentwurf für die evangelische Kirche ausarbeiten sollte.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> E.R. Huber/W. Huber: Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts, Bd. II, 1976, S. 35.

<sup>6</sup> Mitglieder des Oberkonsistoriums waren der Kultusminister Eichhorn, die Bischöfe Neander und Roß, Feldpropst Bollert, die Wirklichen Oberkonsistorialräte Ehrenberg, Ribbeck, Strauß und Twesten, die Oberkonsistorialräte Eilers, Nitzsch und Snethlage, die Geh. Regierungsräte von Mühler und Stubenrauch und die Professoren Richter und Stahl. Den Vorsitz hatte der Kultusminister. Zur Beratung wichtiger Angelegenheiten sollte eine umfangreichere Besprechung mit den Vorsitzenden der Provinzialkonsistorien und den Generalsuperintendenten gehalten werden.

<sup>7</sup> Mitglieder der Kirchenverfassungskommission waren der Ministerialdirektor von Ladenberg, die Bischöfe Neander und Roß, der Wirkliche Oberkonsistorialrat Ribbeck,



Am 11. April 1848 trat diese Kirchenverfassungskommission zu ihrer ersten und einzigen Sitzung zusammen. Die Mitglieder waren sich darin einig, daß der Staat sich in Zukunft jeder Einmischung in kirchliche Belange enthalten müsse. Und man erhoffte sich ein neues Verhältnis, in welchem die Kirche dem Staat in „freier Weise dient“. Doch die freigeordnete Kirche sei noch „nicht organisiert für die Freiheit“. Durch eine neue Verfassung solle sie befähigt werden, ihre Selbständigkeit und Freiheit zu gestalten und zu bewahren. Dabei soll die Verfassung aber nicht von außerhalb erstellt werden, sondern aus der Kirche selbst erwachsen. So beschloß die Kommission, keine Verfassung zu entwerfen, sondern die äußeren Rahmenbedingungen für eine Landessynode zu schaffen, auf welcher eine Verfassung aus der Kirche selbst hervorgehen sollte. Dieser Beschluß war konsequent, denn die Selbständigkeit der Kirche konnte nur diese selbst erklären und gestalten.

Doch wurden diese Gedanken einer Landessynode im Weiteren nicht weiter verfolgt, denn im Kultusministerium fand schon bald ein Wechsel statt; nach dem Rücktritt Schwerins verwaltete der Ministerialdirektor von Ladenberg das Kultusministerium zunächst provisorisch, seit dem 21. September 1848 als ernannter Kultusminister. Wie sein Vorgänger Schwerin verfolgte er die Linie, daß die Kirche in eine größere Selbständigkeit geführt werden müsse. Doch in der Zeit der beginnenden Gegenrevolution wandte er sich gegen die Einberufung einer Landessynode und präferierte die bürokratische Lösung. Am 7. Oktober 1848 beantragte er eine evangelische Abteilung im Ministerium für geistliche Angelegenheiten, kollegialisch verfaßt und vom Minister unabhängig. Diese sollte die Verwaltung der inneren evangelischen Kirchensachen übernehmen. Am 13. Februar 1849 teilte die neue Behörde den Konsistorien mit, daß sie mit ihrer Arbeit begonnen habe. Die neue Instanz unterstand direkt dem König, nicht dem Ministerium. Sie regelte ihre Angelegenheiten mit den übrigen Behörden direkt, ohne Vermittlung des Ministeriums für geistliche Angelegenheiten. Ihre Verfügungen und Immediatberichte hatte sie dem Ministerium vorzulegen, doch lediglich zur Information.

Die preußische evangelische Kirche befand sich in einem interimistischen Stadium, wissend, daß sie in ihrer Bestrebung nach Selbständigkeit auf einem guten Wege, aber noch lange nicht am Ziel war. Die Diskussion um die Zukunft der Kirche wurde weitergeführt. Noch war alles möglich, eine Konföderation konfessioneller Kirchen, die Neukonstitution der

---

der Oberkonsistorialrat Nitzsch, der Superintendent Schultz, die Prediger Jonas und Sydow und der Professor Richter. Den Vorsitz hatte der Kultusminister.



unierten Kirche auf einer Landessynode oder eine Institution zur Verwaltung kirchlicher Angelegenheiten. Unklar war noch, ob der König einer auf irgendeine Weise von den Staatsbehörden unabhängig gewordenen Kirche weiterhin vorstehen würde oder nicht.

## Die Diskussion um die Neugestaltung der Preußischen Landeskirche

### *Die Diskussion um einen konföderativen Kirchenbund*

Am 21. September 1848 trafen sich ca. 500 Teilnehmer aus ganz Deutschland zum Kirchentag in der Wittenberger Schloßkirche. Hier machte vor allem der Jurist Stahl seinen Einfluß geltend. Auf sein Betreiben hin wurde die Konföderation konfessioneller Kirchen Hauptgegenstand der Beratungen. Stahl lehnt jegliche Form der Union ab. Der einzige Weg zum Ziel einer evangelischen Kirche in Deutschland war nach seinem Dafürhalten der Weg der *Konföderation*. Gemeint ist eine Verbindung, „in welcher jeder Theil seine volle Selbstständigkeit und die Integrität seiner inneren Verhältnisse behält.“<sup>8</sup> Die Union bildete für Stahl eine zusätzliche Konfession und er forderte, daß alle Konfessionen als gleichberechtigte behandelt werden. Dazu müsse die Union ihre vorherrschende Stellung aufgeben und „herabsteigen in die bescheidenere Stellung, daß sie selbst nur eine Confession ist neben den anderen“<sup>9</sup>. Lutheraner, Reformierte, Unierte und die Herrnhuter könnten dann zusammentreten zu einer verbündeten evangelischen Kirche, welche die gemeinsamen Interessen vertrete. Verfaßt sei sie durch ein gemeinsames deutsches Kirchenregiment. Auf landeskirchlicher Ebene regieren konfessionelle Behörden die kirchlichen Geschicke oder aber ein gemeinsames Regiment, in welchem der Grundsatz der *itio in partes* gelte, das Entscheiden und Abstimmen nach Konfessionen getrennt. Jede Konfession bestimme dann selbst über ihr Bekenntnis, die Ordination, die Liturgie und das Kirchenregiment; auch konfessionelle Fakultäten bestünden weiterhin.

Stahl und andere Vertreter einer Konföderation von Bekenntniskirchen beabsichtigten eine Aufteilung der unierten Landeskirche in drei einzelne Konfessionskirchen. Sie verfolgen eine Beendigung des Rufes nach einer Union und der unierten kirchlichen Strukturen. Eine Auflösung der Union würde das Ende der Abendmahlsgemeinschaft bedeuten und damit eine erneute Spaltung der Landeskirche. Sie würde ebenso eine Beseitigung

<sup>8</sup> Stahl in: Evangelische Kirchen-Zeitung (EKZ) 43 (1848 II), Sp. 564.

<sup>9</sup> Ebd.



der unierten Kirchenkreise nach sich ziehen; die Ordination der Pfarrer durch einen Superintendenten wäre nicht mehr möglich; es wären dann drei für einen Kirchenkreis nötig oder die Kirchenkreise müßten sich zu einem Bekenntnis hinwenden. Alles in Allem wäre dies ein Rückschritt dessen, was bereits an Einheit und Gemeinschaft erreicht wurde.

Obwohl die Idee der Konföderation große öffentliche Foren und namhafte Vertreter für sich verbuchen konnte, kam sie nicht zustande. Die konfessionellen Lutheraner sahen sich nicht in der Lage, mit Unierten, Reformierten und Herrnhutern eine wesentliche Einheit der Kirche zu bilden und befürchteten eine Hinführung zur Union. Einige liberale und unierte Vertreter lehnten den konföderativen Kirchenbund ab, da er zu stark bekenntnisgebunden sei und da die Union statt wahres Prinzip der Einheit nur als eines unter anderen gelte. Die Fakultäten und Regierungen äußerten sich nur spärliche und antworteten zumeist mit einer Absage.

### *Die Diskussion um die Preußische Landessynode*

Kehren wir zurück nach Preußen zur Kirchenverfassungskommission. Es wurde bereits erwähnt, daß sie in ihrer Sitzung vom 11. April 1848 überfingekommen war, daß die „nothwendig gewordene Umgestaltung der Verfassung nur aus der eigenen That der Kirche hervorgehen könne“.<sup>10</sup> Sie legte deshalb keinen ausgearbeiteten Verfassungsentwurf für die Kirche vor, sondern sah sich berufen, „den Weg, auf welchem die Kirche ihre künftige Lebensform finden könnte, zu bereiten, also die erforderlichen Bestimmungen über die Berufung einer constituirenden Synode zu beantragen“.<sup>11</sup> Als Referent der Kirchenverfassungskommission verfaßte der Kirchenrechtslehrer Aemilius Ludwig Richter den „Entwurf einer Verordnung, betreffend die Berufung einer evangelischen Landes-Synode“<sup>12</sup>. Danach sei mit der Veränderung der Staatsverfassung der Zeitpunkt eingetreten, daß die Kirche eine neue Verfassung erhalte, nicht „durch eine Maaßregel des bestehenden Regiments, sondern aus sich selbst“<sup>13</sup>, durch eine konstituierende Landessynode. Die Aufgabe des Landesherrn sei es,

<sup>10</sup> Aem.L. Richter: Vortrag über die Berufung einer evangelischen Landessynode. Berlin 1848. S. 3.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Zu finden in Richter: Vortrag, S. 3-5. Der Entwurf wurde auch am 27. April 1848 in der „Allgemeinen Preußischen Zeitung“ veröffentlicht: Allgemeine Preußische Zeitung Nr. 116 v. 27.4.1848. S. 979; auch abgedruckt bei Woltersdorf: Staatsgrundgesetz, S. 72 f.

<sup>13</sup> Richter: Vortrag, S. 3.



diese Landessynode einzuberufen und dafür Sorge zu tragen, daß sich die Kirche von den Staatsorganen ablöse. In einer kurzen Erläuterung fügt Richter hinzu, „daß die bisherige Form des Regiments der evangelischen Kirche in Preußen von dem Augenblicke an ihre Berechtigung verloren habe, wo das konstitutionelle Prinzip und die von ihm untrennbare Verantwortlichkeit der Minister die Grundlage des öffentlichen Lebens geworden sei.“<sup>14</sup>

Am 15. Januar 1849 erbat der Kultusminister von den Konsistorien, den evangelischen Fakultäten und vier Rechtsprofessoren Gutachten, die sich mit der Frage der Verfassung und der Union befassen sollen. Auch aus diesen Gutachten tritt klar zutage, daß die Notwendigkeit der Berufung einer Landessynode allgemein anerkannt wurde, damit die Kirche dem Staate gegenüber eigenständig werden könne. Die Gutachten spiegeln die damaligen Positionen zur Einberufung einer Landessynode gut wieder.

In der Preußischen Landeskirche wurde die Einsetzung einer Landessynode durch den König allgemein erwartet oder auch befürchtet; dies zeigen die Voten in den Gutachten und in den einschlägigen Zeitungen. Selbst ihre Gegner meinten, jene Einberufung hinnehmen zu müssen und wollten die Synode möglichst weit hinauszögern. Damit waren diejenigen, welche einen solchen Weg der Kirche schon auf der Landessynode 1846 beschreiten wollten, ihrem Ziel ein gutes Stück näher gekommen. Strittig blieb – und dies ist ein Zeichen für die Größe der zu bewältigenden Aufgabe – wann sie zusammentreten solle. Die synodalen Vertreter votierten für eine sofortige Einberufung, damit zukünftig kirchliche Belange auf synodalem Wege entschieden werden. Diejenigen, die ihr noch ein wenig skeptisch gegenüberstanden, sprachen sich für eine Vorbereitung durch Presbyterien, Kreis- und Provinzialsynoden aus, um entweder zu verhindern, daß separatistische oder rationalistische Kräfte Einfluß gewinnen können oder um Zeit zu gewinnen und eventuell andere Vorgehensweisen einer selbständigen Kirche realisieren zu können, z.B. auf konföderativem oder behördlichem Wege.

Offen blieb auch die weitere Stellung des Königs. Es war unumstritten, daß er die Landessynode einberufen solle. Ebenso bestand allgemein der Konsens, daß diese Synode nicht nur beratenden Charakter habe dürfe wie die 1846 in Berlin, sondern beschlußfähig sei und die Landeskirche kon-

<sup>14</sup> Erörterung Richters zum Entwurf einer Verordnung, die Berufung einer evangelischen Landessynode betreffend, in: Berliner Allgemeine Kirchenzeitung vom 6.5.1848 (Nr. 36), S. 321 ff., Druck bei Woltersdorf, Staatsgrundgesetz S. 74-79.



stituieren. Unklar blieb es, ob der König dieser neuerrichteten Kirche weiterhin vorstehe oder ob er sein Summepiskopat aufbehalte.

### *Die Errichtung des Evangelischen Oberkirchenrats*

Am 15. April 1850 baten der Kultusminister und die „Abteilung des Ministeriums der geistlichen Angelegenheiten für die inneren evangelischen Kirchensachen“ den König, die Abteilung zum Evangelischen Oberkirchenrat umzubenennen und eine Gemeindeordnung für die evangelischen Gemeinden der östlichen Provinzen zu genehmigen. In der Denkschrift des Evangelischen Oberkirchenrats wurde klar ausgesprochen, daß eine verfassungsgebende Landessynode nicht einberufen werde. „Wir nun unsererseits haben die Gründe, welche von den Vertretern der im Vorstehenden erwähnten Ansichten geltend gemacht worden sind, uns vollständig und genau vergegenwärtigt und sprechen uns mit vollster Überzeugung ebenfalls dahin aus, daß die Berufung einer konstituierenden Synode weder angemessen noch rechtlich nothwendig sei, um die Selbständigkeit der Kirche in Gemäßheit der Verfassungsurkunde zu vermitteln.“<sup>15</sup>

Der EOK trat laut Ressortreglement für die evangelische Kirchenverwaltung „an die Stelle der durch den Allerhöchsten Erlaß vom 26. Januar v[origen] J[ahres] mit der Leitung der inneren evangelischen Kirchensachen beauftragten Abtheilung des Ministerium der geistlichen Angelegenheit.“<sup>16</sup> Es hatte sich vorerst also nur der Name geändert. Auch die Mitglieder der neuen Behörde gehörten der bisherigen Abteilung an.

Der Gedanke der Einberufung einer Landessynode zur Herstellung einer neuen Verfassung war aufgegeben worden. Die vollkommene Trennung zwischen Staat und Kirche wurde nicht mehr ins Auge gefaßt. Man begnügte sich mit der verwaltungstechnischen Lösung, mit der Einsetzung des Oberkirchenrats, welcher weiterhin dem König untersteht. Damit bezog sich die Selbständigkeit der evangelischen Kirche auf ihre Unabhängigkeit von den staatlichen Verwaltungsbehörden, nicht auf die Staatsgewalt überhaupt. Dies war ein Schlag für alle die, die sich eine vom Staat unabhängige, durch eine neue synodale Verfassung konstituierte Kirche erhofft hatten. Die Hoffnungen auf eine Neuorganisation der Kirche durch

<sup>15</sup> Allerhöchster Erlaß vom 29. Juni 1850, betr. die Grundzüge einer Gemeinde-Ordnung für die evangelischen Kirchengemeinden der östlichen Provinzen und die Einsetzung des Evangelischen Ober-Kirchenraths nebst Ressort-Reglement für die evangelische Kirchen-Verwaltung, nebst den dazu gehörigen Aktenstücken. Amtlicher Abdruck, Berlin 1850, S. 23.

<sup>16</sup> Aktenstücke des EOK, H. 1, Nr. 2.



die Kirche selbst wird zerschlagen. Unklar blieb in der ersten Zeit, ob diese kirchliche Behörde die endgültige Lösung der kirchlichen Verfassungsreform darstellen sollte, oder ob sie nur interimistisch eingesetzt sei.

In der Denkschrift des Unionsvereins vom 8.10.1850 gestehen die Schreiber dem EOK nur eine vorübergehende Autorität zu, so lange bis die Kirche sich selbst verfaßt habe. Seine Aufgabe sei es, die Union zu fördern und der Kirche eine Presbyterial-Synodale Ordnung zu verschaffen.

Die Hauptbedenken der Konfessionellen gegenüber der neuen Oberbehörde sind die, daß das lutherische Bekenntnis und die lutherisch verfaßte Kirche zurückgedrängt und zu Gunsten der Union gar vernichtet werden. Darum muß nach Stahls Dafürhalten „eine authentische Erklärung des Kirchenregiments erbeten und sie darf wohl mit voller Sicherheit erwartet werden, durch welche die Konfessionen innerhalb der Landeskirche sichergestellt werden“.<sup>17</sup>

Stahl bemerkte dazu: „Ob die geistige Macht in der Kirche, das ist die Macht des Glaubens, nach größerer Vermischung der Konfession in die Union oder nach größerer Wiederherstellung der Konfession gegen die Union geht, das wird sich zeigen.“<sup>18</sup>

## Die Krise der Union

### *Die Amtlichen Gutachten von 1849*

In der oktroyierten Preußischen Verfassung vom 5.12.1848 war im § 12 festgelegt, daß die Religionsgesellschaften ihre Angelegenheiten selbst verwalten. Der Kultusminister von Ladenberg ergriff sofort Maßnahmen zur Verwirklichung dieser Selbständigkeit und erbat am 15. Januar 1849 Gutachten, die sich mit der Frage der Verfassung und der Union befassen sollen, „um der evangelischen Kirche auf dem rechtlichen Wege zu einer Verfassung zu verhelfen“, und um den Zustand der Union zu erfahren. Aufgefordert wurden die acht Konsistorien,<sup>19</sup> die sechs evangelischen Fakultäten<sup>20</sup> und vier Professoren für Rechtswesen.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Stahl in der EKZ 36 (1850 I), Sp 636 f.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> Münster, Koblenz, Berlin, Magdeburg, Stettin, Breslau, Posen und Königsberg.

<sup>20</sup> Bonn, Greifswald, Berlin, Halle, Breslau und Königsberg.

<sup>21</sup> Stahl (Berlin), Wasserschleben (Breslau), Jacobson (Königsberg) und Meier (Königsberg).



In den 19 Gutachten wird die Krise der Union ganz deutlich. Sie zeigen, daß über dreißig Jahre nach dem Unionsaufruf des Königs und nach Einführung der Union noch immer nicht klar war, was unter dem Begriff der Union zu verzeichnen sei, entweder die Verschmelzung der lutherischen und reformierten Konfession zu einer neuen Kirche (so der Unionsaufruf 1817) oder der Fortbestand der Konfessionen im Geiste der Milde unter einem gemeinsamen Kirchenregiment (so die Kabinettsorder von 1834). Es war ebenso nicht eindeutig, welche Gemeinde unierte sind und welche nicht. Es war unklar, was eine Gemeinde tun muß, um als unierte zu gelten; genügt es, den Unionsritus einzuführen und den Konfessionsnamen abzuschaffen, wie vom König vorgeschrieben, oder ist eine ausdrückliche, eventuell sogar urkundlich belegte Hinwendung zur Union nötig?

Die Unionsfreunde fassen den Unionsbegriff sehr weit und integrieren möglichst viele Gemeinden unter den Begriff der unierten Kirche. So kann Eltester in der Zeitschrift für unierte Kirche feststellen, daß der Großteil der Gutachten der Union gegenüber positiv eingestellt ist. Die Unionsgegner erklären den Kreis uniierter Gemeinden für sehr klein und so kann Göschel in der EKZ konstatieren, daß der Großteil der Gutachten der Union gegenüber kritisch bis ablehnend gesonnen ist.

Insgesamt war eine Tendenz sichtbar, die Konfessionen wieder stärker zu betonen. Dies konnte im Rahmen der Kabinettsorder von 1834 geschehen oder darüber hinaus innerhalb einer Konföderation von Bekenntniskirchen. In den Provinzen war der Gedanke einer Union nach der Kabinettsorder von 1834 am stärksten verbreitet, einer unierten Kirche, unter deren Dach zwei konfessionelle Richtungen existierten. So konnte man die neue Situation der unierten Kirche befürworten und die Ordern des Königs befolgen, ohne jedoch die konfessionellen Eigenarten in Gottesdienst und Kirchenleben verlassen und aufgeben zu müssen. Aus den Gutachten wird ersichtlich, daß radikale Unionsfreunde in den Konsistorien und evangelischen Fakultäten Preußens kaum vertreten waren. Ihre Stimme findet deshalb in den Entscheidungsorganen kaum Gehör, ihnen bleiben ihre Publikationsorgane und verschiedene Konferenzen.

### *Die Zusammensetzung des EOK*

Doch nicht nur in den Konsistorien und evangelischen Fakultäten fehlen die durchsetzungskräftigen Befürworter einer Konsensusunion, sondern auch im neugegründeten Evangelischen Oberkirchenrat. Der König hatte für die neue Kirchenbehörde die unterschiedlichsten Männer berufen,



kirchliche Repräsentanten aus den Konsistorien und vom königlichen Hofe, Professoren aus der theologischen Fakultät und der Abteilung der Rechte, Vertreter aus den östlichen und aus den westlichen Provinzen und auch Fürsprecher der lutherischen und reformierten Konfession.

In den EOK wurden die Vertreter der unterschiedlichsten Positionen berufen, auch hinsichtlich der Union. Bis auf Stahl, der ein erklärter Gegner der Union war, akzeptierte das Kollegium die Union als Faktum, das es zu beachten gilt und als rechtliche Grundlage, innerhalb dessen die Entscheidungen zu fällen sind. Dabei fällt auf, daß besonders die älteren Mitglieder des EOK auf dem Boden der Kabinettsorder von 1817 standen. Ehrenberg (74), Neander (75) und Roß (78) Befürworter einer Union waren, welche die verschiedenen Konfessionen zu einer neuen vereinigt und sich auf die wesentlichen Gemeinsamkeiten besinnt. Sie hatten diese Union innerhalb ihrer kirchlichen Tätigkeiten in dieser Weise gefördert und gestaltet. Doch hatten sie zuwenig Einfluß im EOK, als daß dieser ihre bisherige kirchenpolitische Linie der Union fortgesetzt hätte.

Eine größere Bedeutung im EOK hatten die Befürworter der Union nach der Kabinettsorder von 1834, welche die konfessionellen Ausprägungen auch innerhalb der Union erhalten wissen wollte. V. Uechtritz, Bollert, Richter und Snethlage akzeptierten und förderten die Union als dritte Konfession und befürworteten den Status quo. Doch gehörten sie nicht zu den Repräsentanten des EOK, welche die Union weitergestalten oder gar eine Konsensusunion verwirklichen wollten.

Den größten kirchenpolitischen Einfluß hatten die lutherischen Konfessionalisten. Mit von Mühler, Twesten, Strauss und besonders Stahl waren sie eine einflußreiche Gruppe innerhalb des EOK. Von Mühler war durch seine Reisetätigkeit in den Provinzen ein wichtiger Repräsentant des EOK nach außen hin. Strauss und Twesten hatten erheblichen Einfluß am Königshofe und große Beliebtheit beim Volk. Stahl konnte durch seine Verbindungen zu den Gebrüder Gerlach, zu Hengstenberg und weiten lutherisch-konfessionellen Kreisen einen beträchtlichen Einfluß auf das kirchliche Geschehen ausüben. Weiterhin konnte er die Geschicke beeinflussen durch seine Tätigkeit als Abgeordneter im preußischen Parlament und durch seine zahlreichen Publikationen.

Die Krise der Union spiegelt sich also auch in der Besetzung des EOK wider. In welche Richtung würde der EOK die kirchlichen Geschicke lenken, welche Weichen stellt er und in welche Richtung entwickelt sich die Union weiter? Unter diesen Fragen beobachteten die Unionsfreunde und die Unionsfeinde die Entscheidungen des neuen Evangelischen Oberkirchenrats.



### *Sammlung der Unionsgegner*

Nach der Revolution 1848 erwarteten die verschiedenen kirchlichen Gruppierungen eine Neuordnung der Landeskirche. Daher sammelten sich die konfessionellen Lutheraner und die Befürworter der Union in Vereinen, um ihren Einfluß besser geltend zu machen.

Eine starke Opposition gegen die fortlaufende Realisierung der Union wie auch gegen die Synodalbeschlüsse von 1846 stärkte die konfessionellen Kräfte. Staatliche Zugeständnisse veranlaßten die konfessionellen Lutheraner in der Landeskirche, die Wiederherstellung des lutherischen Gottesdienstes und der Bekenntnisse als Lehrverpflichtung zu fordern. In den Jahren 1846 bis 1849 hatten sich in den meisten östlichen Provinzen lutherische Vereine und Pfarrkonvente gebildet, welche die Aufhebung der Unionsreverse, die Wiedereinführung der alten Agenden und Bildung konfessionsgebundener Kirchenbehörden forderten. Sie schlossen sich am 10.9.1849 in Wittenberg zum „Lutherischen Zentralverein“ zusammen unter der Leitung des früheren Magdeburger Konsistorialpräsidenten K. Fr. Göschel. 1854 entstand in den westlichen Provinzen der „Lutherische Verein in Westfalen und Rheinland“. Im Gegensatz zu den separierten Lutheranern blieben die sogenannten „Vereinslutheraner“ in der Landeskirche und wollten diese lutherisch beeinflussen und konfessionell bestärken. Sie besaßen Einfluß auf König und Kirche durch einige gewichtige Vertreter, z. B. Superintendent Otto aus Naugard, Julius Stahl, Seminardirektor Heubner, Ludwig von Gerlach. Sie warfen den Unionsvertretern theologischen Liberalismus und Indifferentismus vor, da diese die Bekenntnisse entweder ablehnten oder auf das Gemeinsame modifizierten.

### *Sammlung der Unionsfreunde*

Am 15. August 1845 verfaßten 87 Theologen und Laien aus Berlin und der Umgebung eine Erklärung.<sup>22</sup> Sie wandten sich gegen Hengstenberg und die Evangelische Kirchenzeitung, die mit starker Polemik gegen die Rationalisten zu Felde zogen. Es waren sich also in Preußen zwei extreme kirchliche Parteien gegenübergetreten, so daß in der Landeskirche auf beiden Seiten „der Geist brüderlicher Verständigung mehr und mehr einem bedrohlichen, tumultarischen Wesen Platz“ machte. Diese neue Par-

<sup>22</sup> Abgedruckt in: Monatsschrift für die unirte evangelische Kirche I (1846 I), S. 17-19.



tei, welche eine Mittelposition einnahm, sah die Gefahr, „daß die evangelische Kirche nach vielen Seiten hin zerspalten wird“.<sup>23</sup> Dieser Gefahr wollten die Unterzeichner öffentlich entgegentreten. Die hier entstandene Unionsbewegung schuf sich ab 1846 ein Publikationsorgan, die „Monatschrift für die unierte evangelische Kirche“. Sie wurde herausgegeben von vier Unterzeichnern der Berliner Erklärung, von den Schleiermacherschülern Eltester, Pischon, Jonas und Sydow, später kommt noch Krause hinzu. Sie wollen die Sache der Union fördern und vorantreiben und die Kritik entschärfen, „daß der Grund der Lehre der unierten Kirche ein unsicherer sei.“

Im Juni 1848 gründeten drei der Herausgeber, Eltester, Pischon und Jonas zusammen mit Krause und Rütenik den „Verein für evangelische Kirchengemeinschaft“. Artikel 1 der Vereinssatzung nannte das Ziel des Vereins: „Der Verein will die evangelische Kirchengemeinschaft, welche zwischen Lutheranern und Reformirten besteht, erhalten fördern ausbreiten. Er will nicht staatlich gemachte Union, sondern er will kirchliche Vereinigung in Freiheit des Glaubens immer fester begründen und kirchlich vollenden.“<sup>24</sup>

Auch in den übrigen Preußischen Provinzen trafen sich neben den Konfessionellen, oftmals auch durch ihre Aktivitäten angestoßen, auch die Anhänger der Union auf Konferenzen und organisierten sich zu Vereinen. Am 13. April 1849 schlossen sich die Unionsvereine zusammen und bildeten das „Centralcomite der Unionsvereine“, bestehend aus Eltester, Jonas, Krause, Pischon, Schweder und Sydow. Publikationsorgan war die „Zeitschrift für die unierte evangelische Kirche“. In seinen Grundsätzen betonte der Unionsverein, daß die unierte Kirche die allein rechtmäßig bestehende Preußische evangelische Landeskirche sei. Der Verein macht deutlich: In Preußen gibt es nur eine Landeskirche, und diese ist uniert. Diese Landeskirche gelte es nun zu bestärken, daß sie in voller Freiheit selbständig über sich und ihre Angelegenheiten bestimmen könne.

## Die Kabinettsorder von 1852

Der Höhepunkt der konfessionsfreundlichen Zugeständnisse erfolgte in der Kabinettsorder vom 6. März 1852. Sie erging auf Antrag des EOK und

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> Zeitschrift für die unierte evangelische Kirche 3 (1848 II), Sp. 8 f.



betrif Union und Konfession „in dem Sinne und Geist der Bekenntnißtreue“.<sup>25</sup>

### **Kabinettsorder Friedrich Wilhelm IV. betr. konfessionelle Abteilungen im EOK einzuführen, vom 6.3.1852**

Aus dem mir mittels Berichte vom 19. Dezember vorigen Jahres überreichten Denkschrift ersehe ich, daß der evangelische Ober-Kirchen-Rat die amtliche Verpflichtung der Kirchenbehörden in Beziehung auf Union und Konfession in dem Sinne und Geist der Bekenntnistreue aufgefaßt hat, von welchem meines in Gott ruhenden Herrn Vaters Majestät, nach seiner in der Kabinetts-Ordre vom 27. September 1817 und vom 28. Februar 1834 bezeugten Auffassung, bei Förderung des, in der Geschichte christlicher Kirche hochwürdigen, Werkes der Union geleitet worden ist. Sowohl nach den erwähnten Erlassen des hochseligen Königs, als auch nach oft wiederholten Äußerungen desselben gegen mich, steht unzweifelhaft fest, daß die Union nach seinen Absichten nicht den Übergang von einer Konfession zur anderen, und noch viel weniger die Bildung eines neuen dritten Bekenntnisses herbeiführen sollte, wohl aber aus dem Verlangen hervorgegangen ist, die traurigen Schranken, welche damals die Vereinigung von Mitgliedern beider Konfessionen am Tische des Herrn gegenseitig verboten, für alle diejenigen aufzuheben, welche sich im lebendigen Gefühl ihrer Gemeinschaft im Geiste nach dieser Gemeinschaft sehnten und beide Bekenntnisse zu einer evangelischen Landeskirche zu vereinigen. Wenn die daraus für die Stellung des Kirchen-Regiments sich ergebenden Normen im Laufe der Zeit von der Verwaltung häufig nicht verstanden und verkannt worden sind, so gereicht es mir zu besonderer Befriedigung, hierdurch anzuerkennen, daß der evangelische Ober-Kirchen-Rat seit dem Eintritt in seinen schweren Beruf ernstlich bemüht gewesen ist, die Ansichten aufzuklären und für die wahren Grundsätze der Union ein richtiges Verständnis vorzubereiten. Ich halte aber auch dafür, daß es nunmehr an der Zeit ist, diesen Grundsätzen in der Gestaltung der Kirchenbehörden einen bestimmten und für die letzteren selbst maßgebenden Ausdruck zu verleihen und dadurch die Bürgschaft zu geben, daß in dem Regiment der evangelischen Landeskirche ebensosehr die mit Gottes Gnade in der Union geknüpften Gemeinschaft der beiden evangelischen Konfessionen aufrechterhalten, wie auch die Selbständigkeit jedes der beiden Bekenntnisse gesichert werden soll. Demgemäß ertheile ich

<sup>25</sup> Aktenstücke aus der Verwaltung des EOK, H. 5, 1852, Nr. 2, S. 2.



hierdurch den Nachstehenden mir von dem evangelischen Ober-Kirchen-Rate vorgetragenen Grundsätzen meine Genehmigung:

1. Der evangelische Ober-Kirchen-Rat ist verpflichtet, ebensowohl die evangelische Landeskirche in ihrer Gesamtheit zu verwalten und zu vertreten, als das Recht der verschiedenen Konfessionen und die auf dem Grunde derselben ruhenden Einrichtungen zu schützen und zu pflegen.

2. Der evangelische Ober-Kirchen-Rat besteht aus Gliedern beider Konfessionen. Es können aber nur solche Personen in denselben aufgenommen werden, welche das Zusammenwirken von Gliedern beider Konfessionen im Regimente mit ihrem Gewissen vereinbart finden.

3. Der evangelische Ober-Kirchen-Rat beschließt in der zu seiner Entscheidung gelangten Angelegenheiten kollegialisch nach Stimmenmehrheit seiner Mitglieder. Wenn aber eine vorliegende Angelegenheit derart ist, daß die Entscheidung nur aus einem der beiden Bekenntnisse geschöpft werden kann, so soll die konfessionelle Vorfrage nicht nach den Stimmen sämtlicher Mitglieder, sondern allein nach den Stimmen der Mitglieder des betreffenden Bekenntnisses entschieden werden, und diese Entscheidung dem Gesamtbeschlusse des Collegiums als Grundlage dienen. Dieses Verfahren ist in den betreffenden Ausfertigungen zu gedenken.

Ich beauftrage demgemäß den evangelischen Ober-Kirchen-Rat, sich nach vorstehenden Grundsätzen in Zukunft zu richten, so wie auch diesen meinen Erlaß den Provinzial-Konsistorien zur Kenntnisnahme mitzutheilen und für deren Verfahren in Gemeinschaft mit meinem Minister der geistlichen Angelegenheiten eine Instruktion vorzubereiten, welche mir zur Genehmigung vorzulegen ist.

Charlottenburg, den 6. März 1852.

Gezeichnet: Friedrich Wilhelm

An den evangelischen Ober-Kirchen-Rat.

Statt von Mäßigung und Milde spricht diese Kabinettsorder vom „Verlangen“ derer, „welche sich im lebendigen Gefühl ihrer Gemeinschaft in Christo nach dieser Gemeinschaft sehnten“, nämlich im Abendmahl mit Gliedern anderer Konfessionen, indem sich „beide Bekenntnisse zu Einer evangelischen Landeskirche“ vereinen. Das Ziel der Union ist weiter reduziert zu einem individuellen Verlangen und zu einer Gemeinschaft nur noch in einer Landeskirche.



Der EOK beschließt nach Stimmenmehrheit. Konfessionelle Vorfragen werden „allein nach den Stimmen der Mitglieder des betreffenden Bekenntnisses entschieden“. Die *itio in partes* war somit in den EOK eingeführt. Die *itio in partes* hält die Möglichkeit einer Konföderation offen.

Am 10. Mai wurde der Text der Order an die Provinzialkonsistorien verschickt mit der Bitte um Kenntnisnahme und Veröffentlichung. Die Provinzialkonsistorien wurden aufgefordert, entsprechend dem EOK auf die Kabinettsorder zu reagieren, d.h. die Mitglieder erklärten ihre Konfessionszugehörigkeit und führten konfessionelle Abteilungen ein. Sie sollten außerdem die Kabinettsorder des Königs veröffentlichen.

Am 14. Juli bildete der EOK eine lutherische und eine reformierte Abteilung, die Mitglieder gaben ihre Konfession an. Stahl, Strauss, von Uechtritz, Twesten, von Mühler, Richter und Neander erklärten sich als Mitglieder des lutherischen Bekenntnisses. Ehrenberg, Snethlage und Bollert gaben die reformierte Konfession an. Nur Nitzsch erklärte, er gehöre dem Konsensus beider Konfessionen an. Das Kollegium entschied, daß er an konfessionellen Vorfragen nicht zu beteiligen sei, doch solle er bei Angelegenheiten unierter Gemeinden befragt werden. Alle lutherischen Mitglieder stimmten der Kabinettsorder von 1834 bei, Stahl jedoch nicht.

Auch die Provinzialkonsistorien wurden aufgefordert, entsprechend dem EOK auf die Kabinettsorder zu reagieren, d.h. die Mitglieder sollten ihre Konfessionszugehörigkeit erklären und konfessionelle Abteilungen einführen. Sie sollten außerdem die Kabinettsorder des Königs veröffentlichen.

Am 19. Juli erbat der EOK von den Provinzialkonsistorien Bericht und Protokoll, wie auf die Order reagiert werde und welche Entscheidungen getroffen würden. In den Konsistorien der Provinzen erklärten die Mitglieder ihre Konfessionen. Selten gehörte jemand dem Konsensus beider Konfessionen an. Generell sollte kollegialisch entschieden werden, nur bei konfessionellen Angelegenheit werde in konfessionellen Abteilungen abgestimmt.

Die öffentliche Reaktion auf die Kabinettsorder war groß, die Reaktionen der Diözesen, Kreissynoden, Gemeinden, Vereine etc. erfolgten emotional und spontan. Die einen äußerten ihre Zustimmung und erklären ihren Wunsch nach konfessionellen Kirchen, die anderen benannten ihre Angst um die bestehende Union und wollen ihren Fortbestand sichern.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Die Eingaben an den EOK sind zusammengefaßt in den Bänden: EZA 7/ 502-505.



Eine große Zahl von Petitionen forderten, den Bestand der unierten Gemeinden nicht zu gefährden. Sie baten den EOK darum, die Zumutungen der Konfessionellen zurückzuweisen und die Rechte der Union zu stärken. Sie bemängelten, daß die Lutheraner und Reformierten eine Vertretung im EOK und in den Konsistorien hätten, die Unierten nicht. Sie baten deshalb den EOK, zahlreiche Unierte in die Kirchenleitung zu beordern, welche die Großzahl der Gemeinden vertreten.

Die Unterzeichner forderten, das gemeinsame Abendmahl als Zeichen der Union anzuerkennen, da sonst ehemals konfessionelle Gemeinden, die sich ohne Unionsurkunde aufgrund ihres gemeinsamen Abendmahls unierte haben, wieder konfessionell aufgeteilt und den konfessionellen Abteilungen zugeteilt würden. Sie baten, Gemeinden auch ohne Unionsurkunde für unierte zu erklären. Ursprünglich konfessionelle Gemeinden ohne Unionsurkunde, welche die Union praktisch vollzogen haben durch gemeinsames Abendmahl, gemeinsamen Pfarrer oder Annahme der Agende, fielen sonst unter die *itio in partes* unter konfessionelle Abteilungen.

Die Schreiber bemängelten, daß die alte Trennung nach Bekenntnissen von höchster Stelle wiederhergestellt werde. Sie fragten nach, ob nun auch Superintenden ten, Pfarrer, Gemeinden und somit einzelne Gemeindeglieder ihre Konfession erklären sollen und somit der Union ein Ende gesetzt werde. Sollen sogar Schulen, Missionsvereine, Stiftungen etc. konfessionell werden? Viele seien als unierte gegründet.

Letztlich gestanden sie zu, daß Bekenntnisse nicht historisch veraltet, sondern allzeit der Ausdruck des Glaubens seien. Dennoch sei die Hl. Schrift Norm der Gemeinde, kein Bekenntnis. Die Union solle nicht nur in der Verwaltung, sondern auch im Geiste Gottes bestehen. Union sei mehr als das Nebeneinander zweier Konfessionen, mehr als eine bloße Konföderation. Die Petitionen sprachen den Wunsch aus, der EOK möge die weitere Zerrissenheit der Kirche durch lutherische Bestrebungen heilen.

In den Ostprovinzen gab es nur wenig reformierte Gemeinden. Hier hatte die Union eine andere Grundlage als in den Provinzen, in denen sie Gemeinschaft zwischen den Konfessionen bedeutete. Sie beschränkte sich auf die Annahme der Agende von 1829 und auf eine Rücknahme luth. Elemente.

Einige Schriften beschrieben die zukünftigen kirchlichen Veränderungen durch die Kabinettsorder und baten, deren Realisierung durchführen zu dürfen: 1. Die Ordination der Pfarrer könne nicht mehr allein durch den General-Superintendenten durchgeführt werden, da er nur einer Konfessi-



on angehöre und deshalb nicht auf den lutherischen und den Heidelberger Katechismus ordinieren könne. 2. Die Kandidaten müssen nicht mehr den Unionsrevers unterschreiben, sondern sie erklären nun, ob sie der luth. oder ref. Konfession angehören und unterschreiben freiwillig, ob sie auch Prediger in einer unierten Gemeinde werden wollten. 3. Diese Frage solle vor der zweiten Prüfung gestellt werden, damit der Kandidat konfessionell geprüft werden könne. 4. Die Geistlichen sollen bei Vokationen als lutherisch bezeichnet werden, da dies viele Gemeinden beruhige. 5. Ein Übertritt von einer zur anderen Konfession müsse gestattet werden. 6. Eine Revision der neuen Agenda scheine notwendig, zwei Agenden seien erforderlich, eine luth. und eine ref. Das Bekenntnis solle im Kultus seinen Ausdruck finden.

Die Unterzeichner baten um eine lutherische Abteilung zur Verwaltung einer lutherischen Kirche. In einigen Gebieten hatten die Altlutheraner ein festes Standbein. Damit sie nicht Mitglieder der Landeskirche abwerben, ergingen einige Voten an den EOK, daß Vokationen auf luth. Bekenntnisse, luth. Abendmahl und weitere luth. Prägungen des Gemeindelebens erlaubt sein mögen.

In den Westprovinzen Rheinland und Westfalen wurden grundsätzliche Einwände gegen die Kabinettsorder erhoben, denn die Provinzen als ganze waren uniert. Der EOK wurde als eine provisorische Einrichtung bezeichnet, welche die gesamte Landeskirche vertreten solle. Da diese aber uniert sei, bleibe die Frage, wen die lutherischen und reformierten Mitglieder vertreten? Die westlichen Provinzen lehnten die Order ab, da sie zerstörerisch sei für die Kirche. Sie baten den EOK, daß die Kabinettsorder nicht das Recht der Kirche berühren möge und deshalb eine Ausführung derselben in den Gebieten unterbleibe. Neue Rechte können nur über die Provinzialsynode in die Kirche gelangen, nicht über Ordres.

Der EOK gestand den Lutheranern einige Rechte zu, z. B. die Verpflichtung der Pfarrer auf lutherische Schriften, zusätzlich zur Agenda lutherische Elemente im Gottesdienst, lutherische Katechismen und Gesangbücher und den Gebrauch der Konfessionsnamen. Er betonte aber, die Order von 1852 habe aber keinen Einfluß auf die Universitäten.

Den Unionsfreunden versicherte er, daß die Rechte der Union nicht aufgehoben werden sollen. Eine Konföderation werde nicht beabsichtigt. Er erkenne Gemeinden als uniert an aufgrund des Abendmahls, eines gemeinsamen Pfarrers oder anderer Fakten auch ohne Unionsurkunde.

Der EOK lehnte eine Vertretung der Union im Kirchenregiment ab, da sie keine dritte Konfession sei. Den Westfalen und Rheinländern schrieb



er, daß die Kabinettsorder durch den König und den EOK autorisiert sei und nicht erst durch die Provinzialsynode bestätigt werden müsse.

Die Behörde beklagte sich, daß alles, was die Union betreffe, so gereizt aufgenommen werde. Die Gemeinden, Kirchenkreise und Vereine übertrieben mit ihren Befürchtungen.

### **Die Kabinettsorder vom 7.1.1853**

Der König war von den zahlreichen Eingaben beeindruckt. Am 24.6.1853 berief er eine Konferenz ein, um zu beraten, wie gegen das „Aufheben der Union und ihres Ritus“ vorzugehen sei.

Am 12.7.1853 erließ er eine Kabinettsorder, um die Störung der Union und die Spaltung der Landeskirche zu verhindern. Sie verbot „die Bezeichnung als evangelische Gemeinden und den Unions-Ritus aufzuheben“. Abweichungen von den Ordnungen der Landeskirche in einzelnen Gemeinden sollten nur auf übereinstimmenden Antrag der Geistlichen und Gemeinden und nach ernststen Ermahnungen erfolgen. Damit war der Willkür lutherischer Geistlicher und den Bestrebungen der Vereinslutheraner Einhalt geboten.

### **Kabinettsorder Friedrich Wilhelm IV. gegen die Störung der Union, vom 12.7.1853**

Durch die von dem evangelischen Oberkirchenrat unterm 25. Februar und 21. April des Jahres erstatteten Berichtes habe ich mich veranlaßt gesehen, meinen Erlaß vom 7. Januar des Jahres einer nochmaligen Prüfung zu unterwerfen und ihm eine etwas veränderte Fassung zu geben, in welcher ich denselben heute vollzogen habe und dem evangelischen Oberkirchenrate in der Anlage, mit der Ermächtigung zugehen lasse, damit dasselbe Verfahren zu beobachten, welchen er hinsichts meines Erlasses vom 6. März vorigen Jahres gefolgt ist.

Sanssouci, den 12. Juli 1853.

Friedrich Wilhelm

An den evangelischen Oberkirchenrat

Ich bin auf den Bericht des evangelischen Oberkirchenrates vom 4. November vorigen Jahres damit einverstanden, daß es zur Vermeidung eines weiteren unfruchtbaren Streites über Prinzipien angemessen ist, auf die



verschiedenen, einander oft ganz entgegengesetzten Vorstellungen, welche sich an Meinen Erlaß vom 6. März vorigen Jahres geknüpft haben, nicht Bescheide allgemeinen Inhalts ergehen zu lassen, sondern stets konkrete Beschwerden und Anträge zu erwarten. Ich nehme jedoch von dem Berichte zugleich Veranlassung dem evangelischen Oberkirchenrate folgendes zu eröffnen. Es hat mein gerechtes Mißfallen erregt, daß, wie ich dies aus dem erstatteten Vortrage entnehmen muß, mein Erlaß vom 6. März vorigen Jahres mehrfache unzulässige Deutungen erfahren hat, und daß insbesondere viele Geistliche ihren subjektiven Standpunkte mit dem der ihnen anvertrauten Gemeinden identifizierend und ihre persönlichen Ansichten in dieselbe hineintragend, die Gemüter durch Erregung der Besorgnis vor der einerseits den Bekenntnisstande oder andererseits der Union drohenden Gefahr beunruhigt haben. Wenn der Zweck meines gedachten Erlasses allerdings dahin ging dem Bekenntnisse innerhalb der evangelischen Landeskirche den Schutz zu gewähren, auf welchen es einen nur mit Anrecht bezweifelten Anspruch hat, so konnte es doch nicht meine Absicht sein, die von Seinem in ruhenden Herrn Vater begründete Union der beiden evangelischen Kirchengemeinschaften zerstören oder gar aufzuheben und dadurch eine Spaltung der Landeskirche herbeizuführen, welche, wie dies auch der evangelische Oberkirchenrat ausführt, nicht stattfinden könnte, ohne die seit einer langen Reise von Jahren begründeten rechtlichen Verhältnisse zu verwirren, viele Gemüter zu beschweren und den alten Streit der Konfessionen zu erneuern. Ich erwarte, daß von dem evangelischen Oberkirchenrate und den Konsistorien dieser Gesichtspunkt stets festgehalten und allen damit nicht vereinbaren Folgerungen, welche aus meiner gedachten Order gezogen worden sind, entgegengetreten werde. Insbesondere aber muß auf das gewissenhafteste darüber gewacht werden, daß nicht durch konfessionelle Sonderbestrebungen die Ordnung der Kirche untergraben und nicht, wie es vorgekommen sein soll, Synodalversammlungen ja sogar einzelne Geistliche beschließen, die Bezeichnung als evangelische Gemeinden und den Unionsritus aufzuheben. Die Kirchenbehörden haben sorgfältig darauf zu halten, daß solche Versuche, die Ordnung der Kirche anzutesten, nicht ungeahndet gelassen werden und daß Abweichungen von den Ordnungen der evangelischen Landeskirche in einzelnen Gemeinden nur auf den übereinstimmenden Antrag der Geistlichen und Gemeinden bei ihnen zur Beratung kommen und nur erfolgen dürften nach Erschöpfung aller Mittel der Ermahnung und nach lebendigster Prüfung der schweren Verantwortlichkeit vor dem Herrn, welche Spaltung der Kirche auf das Haupt der Urheber und Teilnehmer herabruft.



Sanssouci den 12. Juli 1853.

Friedrich Wilhelm

An den evangelischen Oberkirchenrat

Diese KabO will der Minimalisierung der Union in der Kabinettsordre 1852 entgegenwirken. Statt von Vereinigung spricht sie von Union. Das andere Anliegen ist, die gewonnene evangelische Kirchengemeinschaft zu erhalten, ebenso die Gemeindebezeichnung „evangelisch“ und den Unionsritus.

Die Krise der Union war nun vorerst behoben, die weitere Diskussion um die Union aber noch nicht beendet. Das Ringen der Union war längst ein Streit um das Verständnis der verschiedenen Kabinettsordern geworden.



Johannes Urbisch

## Die Alt-Katholiken und der preußische Staat um 1870

### 1. Vorbemerkungen

Die Alt-Katholiken verstehen sich nicht als eine Neugründung des 19. Jahrhunderts, sondern als die Kontinuität des „dezentralistischen“ Katholizismus, wie er sich etwa in der Kirche der ersten Jahrhunderte präsentiert hat und später in solchen Strömungen wie Konziliarismus, Gallikanismus, Anglikanismus oder Josephinismus seinen Ausdruck fand. In diesem Sinn ist das Katholische Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland eine katholische Ortskirche (*ecclesia localis*) im altkirchlichen Sinn. Der direkte Anlass eine eigene kirchliche Struktur – ein Bistum – zu bilden, war die Verkündigung der beiden Papstdogmen auf dem Ersten Vatikanischen Konzil 1870 und die Exkommunikation aller, die diese Dogmen abgelehnt haben.

### 2. Das I. Vatikanische Konzil

#### 2.1 Die Einberufung

Das Erste Vatikanische Konzil wurde von Papst Pius IX. auf den 8. Dezember 1869 einberufen. Diesem Ereignis gingen bedeutende politische Umbrüche auf der italienischen Halbinsel voraus: Einige Jahre davor, 1861, proklamierte Viktor Emmanuel von Sardinien das Königreich Italien, dem 1870 auch der seit 1849 von Frankreich militärisch gestützte Kirchenstaat eingegliedert wurde. Rom wurde zur Hauptstadt Italiens. Der Kirchenstaat schrumpfte auf den Vatikan zusammen und damit auch die Macht des Papstes als weltlicher Souverän.

Im Einladungsschreiben des Papstes zum Konzil wurde nicht gesagt mit welchen Themen sich das Konzil befassen sollte. Schon das verstieß gegen die Geschäftsordnung des Konzils. Erst allmählich wurde bekannt, dass zum Hauptthema der „Beratungen“ des Konzils die mittelalterliche Lehre über das Papsttum – die Unfehlbarkeit und den Universalprimat – vorgesehen war.<sup>1</sup>

Schon einige Jahre davor wurde das Thema von bestimmten Kreisen, die den durch die politischen Ereignisse geschwächten Papst stärken

<sup>1</sup> Küry, Urs: Die Alt-Katholische Kirche, Frankfurt 1982, S. 50.



wollten, neu belebt und durch die Presse verbreitet. Auch der Papst selbst hatte durch zwei aufsehererregende Akte zu verstehen gegeben, dass er die Unfehlbarkeit und den Universalprimat für sich reklamiert.

In einer praktischen Vorwegnahme der beiden Dogmen erhob er 1854 im Alleingang die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariens zum Dogma und erließ 1864 den „Syllabus“ – eine feierliche Erklärung, in der er die „Irrtümer“ der Neuzeit, zu denen u.a. auch die Glaubens-, Gewissens- und Pressefreiheit und die Demokratie als Staatsform gehörten, verurteilte.

## 2.2 Der Konzilsverlauf

Zum Konzil wurden 1084 Bischöfe eingeladen; die Höchstzahl der anwesenden Bischöfe betrug 778; Bei der Abstimmung über die Tagesordnung unterstützten 380 von ihnen die Forderung nach der Beratung der beiden umstrittenen Themen, 136 waren dagegen.

Trotz dieses Widerstandes einer starken Minorität, die sich vor allem aus Bischöfen aus Deutschland, Österreich-Ungarn und Frankreich zusammensetzte, wurde die Generaldebatte über den Universalepiskopat und die Lehrunfehlbarkeit des Papstes eröffnet.

Auch in der Debatte selbst trugen die Minoritätsbischöfe theologische und historische Argumente gegen die Dogmatisierung der mittelalterlichen Lehre über das Papsttum vor: „Die beiden Sätze widersprechen der geschichtlichen Wahrheit (Hefe), sie verändern die göttliche Ordnung der Kirche (Ketteler), sie heben die Freiheit der Bischöfe auf (Darboy), sie verstoßen gegen die Glaubensregel (Strossmayer aus dem damals österreichischen Laibach).“<sup>2</sup>

Als Reaktion auf diesen Widerstand wurde die Unfehlbarkeitsvorlage nicht etwa zurückgezogen oder mindestens abgemildert, sondern im Gegenteil noch verschärft: Der Papst ist unfehlbar „aus sich selbst, nicht auf Grund der Zustimmung der Kirche“ – lautete nun die Vorlage. 55 Minoritätsbischöfe verließen daraufhin das Konzil noch vor der Schlussabstimmung, um *nicht gegen den Papsi oder gegen das eigene Gewissen* abstimmen zu müssen.

Am 18. Juli 1870 verkündete dennoch Papst Plus IX. in der Konstitution „Pastor aeternus“ die neuen Glaubenssätze „mit Zustimmung des Konzils“ als „göttlich geoffenbarte Glaubenswahrheiten“, die nun von allen Gläubigen als für das ewige Heil notwendig anzunehmen sind.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Ebd., S. 52.

<sup>3</sup> Ebd., S. 53.



Die meisten der Minoritätsbischöfe unterwarfen sich dem Papst sofort. Neun in Fulda versammelte deutsche Bischöfe veröffentlichten daraufhin am 31. August 1870 einen gemeinsamen Hirtenbrief, in dem sie mitteilten, dass die Entscheidung des Konzils „als göttlich geoffenbarte Wahrheit von allen Bischöfen, Priestern und Gläubigen anzunehmen sei“. Acht weitere Bischöfe haben den Hirtenbrief später unterschrieben; die restlichen sieben haben den Hirtenbrief zwar nicht unterschrieben, die neue Lehre jedoch stillschweigend akzeptiert. Der schon oben zitierte Bischof Hefele kommentierte das Umschwenken der Bischöfe mit dem Satz: „Der deutsche Episkopat hat gleichsam über Nacht seine Überzeugung geändert.“<sup>4</sup>

### 2.3 Der alt-katholische Widerstand

Am Tag nach der Verkündigung der beiden Dogmen durch den Papst brach der deutschfranzösische Krieg aus, der nun die Aufmerksamkeit auf sich zog und somit zur Schwächung des Widerstandes gegen die neuen Glaubenssätze beitrug. Urs Küry, ein Professor der Alt-Katholischen Fakultät auf der Universität Bern und spätere Bischof der Christkatholischen (alt-katholischen) Kirche der Schweiz, schreibt darüber: „Nur ein kleiner Kreis von gelehrten und frommen Männern, denen sich eine ansehnliche Schar von Geistlichen und Laien anschloss, hielt den Widerstand aufrecht. Unter ihnen ragten hervor die Professoren Ignaz von Döllinger und Johannes Friedrich in München, Johannes Langen und Friedrich Reusch in Bonn, Joseph Hubertus Reinkens und Theodor Weber in Breslau, Friedrich von Schulte in Prag und Eduard Herzog in Luzern. ... Sie waren keine Neuerer und Aufrührer, sondern schlichte Wahrheitszeugen, die um ihres Gewissens willen die neuen Lehren nicht annehmen konnten.“ F. Reusch erklärte:

„Das katholische Gewissen verbietet uns die Annahme der beiden Lehren, weil sie der hl. Schrift und der Tradition der alten Kirche widersprechen, an die wir als katholische Priester und Theologen gebunden sind.“<sup>5</sup>

In der weiteren Entwicklung des Widerstandes gegen die neuen Dogmen folgten mehrere Erklärungen der Konzilsgegner (Königswinter, 14. Aug. 1870; Nürnberg, 26. Aug. 1870; München, Pfingsten 1871), in denen die jeweils versammelten Geistlichen und Laien ihren Willen bekundeten, am überlieferten katholischen Glauben festzuhalten.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Küry, Urs: Kirchengeschichte für den christkatholischen Unterricht, Allschwil 1968, S. 45.



Auch nachdem sie exkommuniziert wurden, bekräftigten sie, „dass sie Katholiken bleiben wollen, die über sie verhängten Gewaltmaßregeln als unberechtigt zurückweisen und die katholischen Sakramente weiterhin spenden und empfangen werden.“<sup>6</sup>

Die (Alt-)Katholiken-Kongresse von München (1871), Köln (1872) und Konstanz (1873) befassten sich nun mit den Fragen des weiteren Vorgehens. Zu den Kongressen wurden auch Vertreter der orthodoxen, anglikanischen und evangelischen Kirchen eingeladen. Sie nahmen als Beobachter an den Beratungen teil.

Auf dem Kongress in München beschloss man das Festhalten an der Verfassung und dem Glauben der alten Kirche, erstrebte aber zugleich eine Reform der Kirche, die „im Geiste der alten Kirche die heutigen Gebrechen und Mißbräuche“ beseitigen sollte. Man gab auch der Hoffnung auf eine Wiedervereinigung mit der Orthodoxie und allen anderen Kirchen Ausdruck.<sup>7</sup> Desweiteren wurde in München beschlossen: „An allen Orten, wo sich das Bedürfnis einstellt und die Personen vorhanden sind, ist eine regelmäßige Seelsorge herzustellen.“ und „...; wir sind berechtigt, sobald der richtige Moment gekommen ist, zu sorgen, dass eine regelmäßige bischöfliche Jurisdiktion hergestellt werde.“<sup>8</sup>

Auf dem Kongress in Köln wurden die ersten Maßnahmen zur Organisation der alt-katholischen Seelsorge getroffen. In der Kontinuität zu München wurde zunächst die Frage der Organisation einer geregelten Seelsorge beraten und anschließend einstimmig angenommen. Beseitigt wurden auch die ärgsten Missstände in der Seelsorge. Man schaffte ab: die Stolgebühren und Messstipendien, die Auswüchse des Ablasswesens und der Heiligenverehrung u.a. Es wurden mehrere Kommissionen gebildet: Eine zur Vorbereitung der Bischofswahl; eine weitere sollte die Gemeindebildung vorbereiten; eine andere befasste sich mit dem staatskirchenrechtlichen Status der Alt-Katholiken; noch eine andere hatte die Klärung des Verhältnisses zu anderen Konfessionen zum Ziel.<sup>9</sup>

Auf dem Kongress in Konstanz beschloss man die Synodal- und Gemeindeordnung. „Durch diese Ordnung sollte die bischöflich-synodale Verfassung der alten Kirche in neuzeitlich-parlamentarischer Form erneu-

<sup>6</sup> Ebd., S. 49.

<sup>7</sup> Vgl. Krahl, Wolfgang: Ökumenischer Katholizismus, Bonn 1970.

<sup>8</sup> Schulte, Johann Friedrich von: Der Altkatholizismus, Aalen 1965 (Gießen 1887), S. 345.

<sup>9</sup> Küry, Urs: Die Alt-Katholische Kirche, S. 68 f.



ert werden.“ – so Urs Küry in seiner „Kurzen Geschichte für den christ-katholischen Unterricht“.<sup>10</sup>

Von großer Wichtigkeit war auch die Tatsache, dass in der katholisch-theologischen Fakultät der Bonner Universität zunächst zwei, ab 1874 drei Professoren dozierten, die sich der alt-katholischen Bewegung angeschlossen hatten. Bis 1900 wurde an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Bonn alt-katholische Theologie gelehrt. Damit war auch die Ausbildung eigener Priesteranw rter möglich. Daraus entwickelte sich seit 1902 das Alt-Katholische Seminar an der Bonner Universität, eine Stätte zur wissenschaftlichen Erforschung und Entwicklung des alt-katholischen Gedankengutes und der Ort an dem alt-katholische Priester ihre Ausbildung auch heute noch absolvieren.

## 2.4 Die Errichtung der eigenen Seelsorge

In der Ausführung der Beschlüsse des Kölner Kongresses wurde am 4. Juni 1873 in Köln durch eine Abgeordnetenversammlung von 21 Priestern und 56 Laien Dr. Joseph Hubert Reinkens, Professor der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Breslau, zum Bischof gewählt. Die Bischofsweihe empfing Reinkens am 11. August des gleichen Jahres in Rotterdam aus der Hand eines Bischofs der Katholischen Kirche der Niederlande.

Diese katholische Ortskirche wird seit Anfang des 18. Jh. – im Zuge der Auseinandersetzungen um den sogenannten Jansenismus – von Rom als schismatisch betrachtet. Heute ist der Erzbischof von Utrecht der Ehrenvorsitzende der Internationalen Bischofskonferenz der Utrechter Union, eines Zusammenschlusses aller alt-katholischer Kirchen.

Bischof Reinkens<sup>11</sup> wurde am 7. Oktober 1873 im Sitzungssaal des Preußischen Kultusministeriums in Berlin vereidigt. Nach der Bischofswahl wurde auch die erste Synodalrepräsentanz gewählt. Einen Tag davor hatte die Versammlung die provisorischen Bestimmungen über die kirchlichen Verhältnisse der Alt-Katholiken des Deutschen Reiches einstimmig angenommen.

Die erste Synode der Alt-Katholiken des Deutschen Reiches trat am 27. Mai 1874 in Bonn zusammen. Sie beschloss die in Konstanz angenommene Synodal- und Gemeindeordnung und erhob sie damit zum kirchlichen Gesetz. Die Bildung der alt-katholischen Kirche in Deutsch-

<sup>10</sup> Küry, Urs: Kirchengeschichte, S. 51.

<sup>11</sup> Vgl. Reinkens, Joseph Martin: Joseph Hubert Reinkens, Ein Lebensbild. Gotha 1906.



land oder richtiger gesagt – des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland – war kirchenrechtlich vollzogen.

Der Name Katholisches Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland ist insofern von Bedeutung, als er zum Ausdruck bringt, dass sich die Alt-Katholiken nach wie vor als ein Teil der Katholischen Kirche verstanden haben und auch heute noch verstehen. Es war also nicht die Absicht der Gründerväter unseres Bistums eine neue Kirche zu bilden, sondern zuerst einmal und vor allem eine dauerhafte Seelsorge für diejenigen Katholiken zu gewährleisten, die die Papstdogmen des I. Vatikanums ablehnten. Dieses Verständnis bekam auch eine juristische Dimension insofern, als es als eine Art Präambel in die Synodal- und Gemeindeordnung also in die Verfassung des neu gegründeten Bistums aufgenommen wurde. Dort heißt es: §. 1: *Wir halten fest an dem alten katholischen Glauben, wie er in der Heiligen Schrift, in den ökumenischen Glaubensbekenntnissen und in den allgemein anerkannten dogmatischen Entscheidungen der ökumenischen Konzilien der ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends ausgesprochen ist. Wir bekennen uns zu der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche. Die Kirche hat ihren Grund in Jesus Christus und seinem Werk der Versöhnung. Wir streben die konziliare Gemeinschaft der historisch gewordenen Kirchen in ihrer Vielfalt an. Wir sind eine autonome Ortskirche im altkirchlichen Sinn (ecclesia localis) die sich selbständig Ordnungen und Satzungen gibt. Wir halten fest an der alten bischöflich-synodalen Verfassung der Kirche. Danach leitet der Bischof unmittelbar und selbständig die Ortskirche unter Mitwirkung und Mitentscheidung der Gemeinschaft der Ordinierten und des ganzen Gottesvolkes.*

Und der §. 2. fügt hinzu:

*Wir können die vatikanischen Lehrsätze vom universalen Rechtsprimat des Papstes und seiner Lehrunfehlbarkeit, wie sie 7870 verkündet wurden, nicht anerkennen, da sie zum Geist der heiligen Schrift sowie zu Glaube und Leben der alten Kirche im Widerspruch stehen. Solange die Anerkennung dieser Lehrsätze in der römisch-katholischen Kirche eingefordert wird, ist darum eine eigene kirchliche Grundordnung geboten. Als vollberechtigte Glieder der katholischen Kirche halten wir an unserem Anspruch auf alle den Katholiken zustehenden Rechte fest, insbesondere auf die dem katholischen Gottesdienst gewidmeten Kirchen, auf die katholischen Pfründen und Stiftungen und auf die für katholische Kultus- und Unterrichtszwecke von den Staaten in ihren Haushalten gewährten Beträge.*



Dieses Selbstverständnis der Alt-Katholischen Kirche hatte und hat natürlich auch weitgehende Folgen für die Beziehung unserer Kirche zum einen zur Römisch-Katholischen Kirche und zum anderen zum Staat. Auf das letztere möchte ich nun näher eingehen.

### 3. Das Verhältnis zum preußischen Staat

#### 3.1 Anerkennung des alt-katholischen Bischofs

Zur wichtigsten äußeren Aufgabe des neuen Bistums gehörte nun eine gesetzliche Regelung des Verhältnisses zum Staat. Und dieses geschah trotz gegenteiliger Erwartungen – es ist die Zeit des Kulturkampfes – dennoch nicht ohne Schwierigkeiten.

Die Alt-Katholiken mussten sich die staatliche Anerkennung und die daraus ihnen zufließenden Rechte in mühsamer Kleinarbeit erst erkämpfen. Eine herausragende, ja entscheidende Rolle spielte dabei der schon oben erwähnte Johann Friedrich von Schulte, ein Professor der Prager Universität. Er war einer der Väter der alt-katholischen Bewegung und der bedeutendste katholische Kirchenrechtslehrer des 19. Jahrhunderts, ein Laie.

Geboren in Winterberg in Westfalen lehrte er ab 1854 als Professor des Kirchenrechts und der Deutschen Rechtsgeschichte an der Universität Prag und von 1873 bis 1906 an der Universität Bonn. Seine Ämter und Ehrenämter sind zahlreich: Fürstbischöflicher Konsistorialrat bei Kardinal Schwarzenberg in Prag, Geheimer Justizrat, Reichstagsabgeordneter, Mitglied der Wiener Akademie der Wissenschaften; zweiter Vorsitzender der alt-katholischen Synodalvertretung in Deutschland von deren Konstituierung 1873 bis 1906, Präsident aller zehn Alt-Katholiken-Kongresse von 1871 bis 1890.

Schulte arbeitete nach dem I. Vatikanum die grundlegenden kirchenrechtlichen Vorlagen für die Organisation der alt-katholischen Kirche aus und verfasste die im wesentlichen noch heute gültige „Synodal und Gemeindeordnung“ (1874); die Verfassung und das Kirchenrecht der alt-katholischen Kirche.<sup>12</sup>

In seiner Argumentation sowohl intern wie auch nach außen hin, wies v. Schulte immer wieder darauf hin, dass die Alt-Katholiken diejenigen Katholiken seien, die die Katholische Kirche vertreten wie sie vor der Verkündigung der Papstdogmen war. Es sei deshalb nur logisch und rich-

<sup>12</sup> Vgl. Kirche für Christen heute: eine Information über die Alt-Katholische Kirche, Berlin 1994, S. 133 f.



tig, dass die Alt-Katholiken als Katholiken alle ihre Rechte weiterhin behalten müssten.

Diese Strategie verfolgend, entwarf v. Schulte nach der Wahl des ersten Bischofs am 4. Juni 1873 eine Eingabe an die Preußische Regierung, die von der Synodalrepräsentanz beschlossen und am 29. Juni 1873 abgesandt wurde. Dort lesen wir u.a.: „Hohes Königliches Staatsministerium! Die am 18. Juli 1870 von Pius IX: verkündigte Bulle *Pastor aeternus*, ..., hat eine fundamentale Veränderung der kirchlichen Verfassung zur notwendigen Folge gehabt, wie dies von der hohen Regierung bereits ... am 3. Januar 1873 ... anerkannt worden ist. Die hohe Regierung gibt in diesen Motiven selbst die „*Berechtigung der Erörterung*“ zu, „*ob die römisch-katholische Kirche in ihrer jetzigen Gestaltung und Entwicklung noch ferner grundsätzlich für diejenige katholische Kirche zu erachten sei, deren Beziehungen zum Staate, insbesondere auch in Bezug auf die Dotationsfrage, früher Regelung erfahren haben,*“ „Damit hat die hohe Regierung offenbar anerkannt, dass alle jene Katholiken, welche die vaticanischen Dogmen feierlich verwerfen und an dem Rechte, der Lehre und der Verfassung der vom Staate anerkannten katholischen Kirche festhalten, in der katholischen Kirche stehen, und folglich beanspruchen können, als Katholiken betrachtet und aller jener Rechte teilhaftig zu werden, welche für die Mitglieder der vom Staate anerkannten Katholischen Kirche bezüglich des Kultus, der Sakramente, des Kirchenvermögens, kurz nach allen Richtungen hin bestehen.“<sup>13</sup>

Darauf folgt eine mehrseitige detaillierte Begründung der alt-katholischen Standpunkte und ihre biblische, historische und rechtliche Untermauerung.

Dies war zwar nicht die erste und auch nicht die letzte Eingabe an die preußische Regierung aber mit Sicherheit die wichtigste.

Schon nach dem Kölner Alt-Katholiken-Kongress hat v. Schulte am 29. November 1872 an das Staatsministerium ein Promemoria gerichtet. Bereits darin wird, unter dem Hinweis auf die Kölner-Beschlüsse, verlangt, als katholische Kirche anerkannt zu werden. Weitere Eingaben wurden in Zusammenhang mit der Wahl des Bischofs gemacht. So z.B.: am 9. Mai 1873 richtet v. Schulte eine gleichlautende Eingabe an den Reichskanzler Bismarck, den Kultusminister Falk und die Regierungspräsidenten, in der er die Bischofswahl anzeigt und ihre rechtliche Grundlage erläutert und begründet.

Mit einem Schreiben vom 15. Mai 1873 teilt ihm Bismarck daraufhin

<sup>13</sup> v. Schulte. Johann Friedrich: Der Alt-Katholizismus, S. 386 f.



mit, „dass er gegen die Wahl keine Einwände zu machen habe“. Am 1. Juni 1873 zeigte v. Schulte als 2. Vors. der Synodalrepräsentanz die am 4. Juni 1873 erfolgte Wahl des Breslauer Universitätsprofessors Dr. Joseph Hubertus Reinkens zum ersten Bischof der Alt-Katholiken des Deutschen Reiches Bismarck und den Ministern Roon und Falk an und bat zugleich, die Sache in Angriff zu nehmen, damit nach der Konsekration die Anerkennung sofort erfolgen könne.

Auch die Konsekration des Bischofs am 11. August 1873 in Rotterdam wurde unter der Beilage des beglaubigten Dokuments über die erfolgte Bischofsweihe dem Kultusminister angezeigt.

Darauf folgte am 3. September 1873 ein Schreiben aus dem Kultusministerium unterschrieben von Geh. Rat Hübler mit dem Wortlaut: „Anbei der Entwurf einer Eidesformel mit der Bitte, mich gefälligst umgehend in den Besitz einer von dem Herrn Bischof Dr. Reinkens schriftlich abzugebenden (vertraulichen) Erklärung setzen zu wollen: dass er bereit sei, eventuell den Homagialeid in der angegebenen Form zu leisten.“<sup>14</sup> Dies wurde am nächsten Tag sofort getan.

Am 27. September 1873 erging an Bischof Reinkens folgendes Reskript:

*„Eure Bischöfliche Hochwürden habe ich bereits telegraphisch davon in Kenntnis gesetzt, dass Ihre landesherrliche Anerkennung als katholischer Bischof erfolgt ist, dieselbe aber erst durch die Aushändigung der Allerhöchstvollzogenen Anerkennungs-Urkunde vom 19. d. M[ona]ts nach erfolgter Vereidigung wirksam werden kann.*

*Die Königliche Staats-Regierung legt Werth darauf, dass die Vereidigung und die Uebergabe der Anerkennungs-Urkunde im engsten Anschluss an das Verfahren erfolge, welches bei der Beeidigung der katholischen Bischöfe in Preussen beobachtet ist. Danach hat der Bischof ... Unmittelbar nach dem die Eidesleistung erfolgt die Uebergabe der Anerkennungs-Urkunde und wird über den Akt, zu dem sowohl Seitens der Staatsbehörde als auch Seitens des zu beeidigenden Bischofs Solennitätszeugen gestellt zu werden pflegen, ein von allen Anwesenden zu vollziehendes Protokoll aufgenommen ...*

*Bei der besonderen Bedeutung des vorliegenden Falles wünsche ich selbst den Eid von Ihnen entgegen zu nehmen, wiewohl es sonst die Regel ist, dass der Königliche Oberpräsident der Provinz, in welcher der betreffende Bischof seinen Sitz hat, mit der Eidesabnahme betraut wird. Eure Bischöfliche Hochwürden ersuche ich daher, Sich, sobald es Ihnen genehm*

<sup>14</sup> Ebd., S. 402.



ist, hierher zu begeben ... Den Tag Ihrer Ankunft wollen Sie mir gefälligst mittheilen.  
gez. Falk<sup>15</sup>

Bischof Reinkens zeigte mit Schreiben vom 1. Okt. 1873 dem Minister Falk an, er werde am 6. Oktober in Berlin eintreffen. Die Eidesleistung fand am 7. Oktober 1873 um 1.00 Uhr im Sitzungssaal des Kultusministeriums statt.

Die Anerkennungs-Urkunde hatte folgenden Wortlaut:

*„Wir Wilhelm, von Gottes Gnaden, König von Preussen etc. thun und fügen hiermit zu wissen, dass Wir den ordentlichen Professor in der katholisch-theologischen Fakultät der Universität zu Breslau, Dr. Joseph Hubert Reinkens, auf Grund der am 4. Juni dieses Jahres in Köln stattgefundenen Bischofswahl und der ihm am 11. August dieses Jahres in Rotterdam durch den Bischof von Deventer erteilten Konsekration als katholischen Bischof hiermit und in Kraft dieses anerkennen.*

*Dessen zu Urkunde haben Wir gegenwärtige Anerkennungs-Urkunde Höchsteigenhändig vollzogen und mit Unserem Königlichen Insiegel besiegeln lassen.*

*So gegeben Berlin, den 19. September 1873.*

*gez. Wilhelm. ggez. Falk.*<sup>16</sup>

Mit dieser Urkunde wurde der erste Bischof der Alt-Katholiken in Deutschland in allen Rechten und Pflichten den anderen Katholischen Bischöfen gleichgestellt. Damit wurde der Grundstein für die weitere Gleichstellung der Alt-Katholiken mit den Rom-Katholiken gelegt.

### 3.2 Der Kampf um das Behalten der bisherigen Rechte

Die Anerkennung des alt-katholischen Bischofs als eines katholischen Bischofs und seine Gleichstellung mit allen anderen katholischen Bischöfen war ein wichtiger Schritt auf dem Weg der Bemühungen um die Bestätigung der bisherigen Rechte der Alt-Katholiken als Katholiken.

Es ging hier vor allem um das Recht der Mitbenutzung der bisherigen Gottesdiensträume und der Friedhöfe, um die Erteilung des Religionsunterrichts und um eine entsprechende Beteiligung an den Kirchensteuern, Vermögen, Benefizien und Pfründen der Katholischen Kirche. All diese bisherigen Rechte wurden den Gegnern der neuen Glaubensartikel seitens

<sup>15</sup> Ebd., S. 403.

<sup>16</sup> Ebd., S. 405.



der Rom-Treuen verwehrt.

Dabei ging es in diesen Bestrebungen stets nur darum – wie v. Schulte bemerkt – „die Alt-Katholiken in ihrer Stellung als Katholiken zu schützen und ihnen zur Erreichung der ihnen zukommenden, von den Römischen ihnen versagten Rechte zu verhelfen.“ Mit anderen Worten, es ging nicht darum, neue Rechte für die Alt-Katholiken zu konstituieren, sondern Ihnen die Ausübung der bisherigen Rechte zu garantieren.

### 3.2.1 Der Religionsunterricht

Der Religionsunterricht war obligatorisch für alle Schüler. Das führte nach 1870 an vielen Schulen zu Konfliktsituationen. Da es unter den Religionslehrern überproportional viele Gegner der Papstdogmen gab, weigerten sich diese, die entsprechende neue Lehre zu unterrichten. Das wiederum führte zu Konflikten mit den Diözesan-Bischöfen. Um dem abzuweichen erließ Minister Falk am 29. Februar 1872 einen Erlaß, der es erlaubte, vom Religionsunterricht in der Schule zu dispensieren, wenn gewährleistet war, dass dieser außerschulisch durch autorisierte Personen erteilt werden konnte. Diese Regelung kam beiden Seiten zugute: den Alt-Katholiken wie auch den romtreuen Katholiken.

### 3.2.2 Die Kirchensteuer

Auch wenn die Gegner der Papstdogmen exkommuniziert wurden, scheute man sich nicht, sie weiterhin in die Kirchensteuer-Hebelisten aufzunehmen und sie so zur Entrichtung der Kirchensteuer zu zwingen, obwohl man ihnen andererseits sämtliche seelsorgerliche Dienste einschließlich der Sakramentenspendung und der Beerdigung und auch die Benutzung der Gemeinderäume verweigerte.

Gegen diese Praxis reichte Appellationsrat Dr. Petri für die Alt-Katholiken im Juli und Dezember 1871 eine Beschwerde bei der Regierung ein. Am 14. Dezember verfügte Minister von Mühler, dass die Steuern im Verwaltungswege von denjenigen nicht beizutreiben seien, welche exkommuniziert seien. Am 12. Februar des folgenden Jahres wurde dieser Regierungserlass von Minister Falk bekräftigt und präzisiert.<sup>17</sup> Die Alt-Katholiken wurden somit von der Pflicht befreit, Kirchensteuer an die romtreuen Gemeinden zu entrichten. Sie durften es fortan an die eigenen Gemeinden oder Vereine tun.

### 3.2.3 Die (Mit)Benutzung von Kirchen



Es gelang den Alt-Katholiken nur in einigen wenigen Fällen die Benutzung katholischer Kirchen zu erreichen. Im Herbst 1872 reichte v. Schulte, auf Anregung des Ministers Falk, einen Gesetzesentwurf, der die Benutzung der Gotteshäuser durch die Alt-Katholiken und ihre Beteiligung am Benefizialgut und sonstigen Vermögen der katholischen Gemeinden regeln sollte. Es war ein sehr ausgewogener Entwurf. Verkürzend kann man sagen, dass er eine Beteiligung proportional zu den faktischen Verhältnissen bei den Gläubigen vorsah.

Der Entwurf sah des Weiteren vor, dass die Alt-Katholiken insbesondere dort den Zutritt zu den katholischen Kirchen erhalten, wo die Kirchen Eigentum des Staates waren (z.B. Gymnasial-, Garnison- und Anstaltskirchen).

Bei einer daraufhin stattfindenden Unterredung des Ministers Falk mit Dr. Petri, machte der Minister jedoch einen Rückzieher, mit der Begründung, dass dies den Fortbestand der dazu gehörenden Bildungsanstalten gefährden würde. Eine gesetzliche Regelung der Vermögensfragen scheiterte also zu diesem Zeitpunkt zunächst einmal.

### 3.2.4 Die Errichtung von Parochien

Auf ein Schreiben des Bischofs Reinkens vom 1. Dez. 1873 betreffs der Errichtung alt-katholischer Pfarreien, antwortete Minister Falk mit einer Zuschrift vom 19. Jan. 1874. Darin heißt es u.a.:

*„Mit den von Eurer Hochwürden wegen Errichtung von alt-katholischen Pfarreien vertretenen Auffassung bin ich im wesentlichen einverstanden. Was zunächst den Rechtspunkt anlangt, so muss davon ausgegangen werden:*

*1. dass die Alt-Katholiken keine neue Religionsgesellschaft mit einem neuen Glaubensbekenntnis bilden, sondern ungeachtet ihres Widerspruchs gegen das Unfehlbarkeitsdogma in der katholischen Kirche verblieben sind;*

*2. dass die rechtlichen Beziehungen zwischen dem Bischof Reinkens und denjenigen Alt-Katholiken, welche sich seiner Jurisdiktion unterwerfen, ein Diözesan-Verhältnis mit allen daraus fließenden Rechten und Pflichten begründen;*

*3. dass der Bischof Reinkens in Folge der ihm Allerhöchst erteilten Anerkennung alle diejenigen Gerechtsame erlangt hat, welche den katholischen Landesbischöfen in Gemäßheit der Staatsgesetze zustehen. Hier-*

<sup>17</sup> Vgl. ebd., S. 473.



*aus aber folgt, dass die Organisation des altkatholischen Kirchenwesens ohne besondere legislative Regelung schon jetzt in Vollzug gesetzt werden kann.*<sup>18</sup>

Diese Zuschrift des Ministers bestätigt noch einmal den Standpunkt der Alt-Katholiken, dass sie weiterhin ein Teil der Katholischen Kirche seien. Leider hat die Praxis gezeigt, dass die praktische Anwendung doch nicht so unproblematisch war, wie es auf den ersten Augenblick aussehen mag.

Die Errichtung von neuen Gemeinden musste zwar nicht dem Minister mitgeteilt werden. Sie bedurfte aber der Abstimmung mit den Unteren Behörden, die leider nicht immer zuvorkommend eingestellt waren und so manche Gründe gegen die Errichtung einer Gemeinde ins Feld führten. Die Bildung neuer Gemeinden konnten diese Schwierigkeiten dennoch auf die Dauer nicht aufhalten.

#### **4. Das preußische Alt-Katholiken-Gesetz und seine Ausführung**

Durch die oben geschilderten Regelungen auf dem Weg der Regierungserlasse und -verordnungen wurde zuerst einmal der Fortbestand der alt-katholischen Bewegung und das prinzipielle Recht der Alt-Katholiken sich in eigenen Gemeinden zu organisieren gesichert. Die wichtige Frage der Mitbenutzung der katholischen Kirchen und die Teilhabe am katholischen Vermögen wurde damit aber nicht geregelt. Die von den Verantwortlichen der alt-katholischen Bewegung erhoffte gesetzliche Regelung blieb aus. Alle Bestrebungen den Minister für geistliche Angelegenheiten dazu zu bewegen, einen entsprechenden Gesetzesentwurf dem Landtag vorzulegen, blieben ohne Erfolg. Es wurde immer deutlicher, dass trotz der wiederholten Erklärungen des Ministers für Geistliche Angelegenheiten, Dr. Falk, nicht damit zu rechnen war, dass die Regierung selbst einen Gesetzesentwurf einbringen werde. Als einziger Ausweg bot sich nur die Möglichkeit, einen Gesetzesentwurf aus dem Landtag heraus einzubringen.

Die Aufgabe einen solchen Entwurf vorzubereiten, übernahm Dr. Petri, selbst ein Abgeordneter im Preußischen Landtag. In seinem Entwurf hat er sich an dem Alt-Katholiken-Gesetz, das im Großherzogtum Baden schon ein Jahr zuvor am 15. Juni 1874 verabschiedet wurde, orientiert.

Nach vielen Einwänden seitens der Preußischen Regierung und dadurch erzwungenen Änderungen wurde das Preußische Alt-Katholiken-

---

<sup>18</sup> Ebd., S. 482.



Gesetz am 4. Juli 1875 verkündet. Das Gesetz umfasste 9 Paragraphen und hatte folgenden Wortlaut:

*„Wir Wilhelm, von Gottes Gnaden König von Preussen etc. verordnen mit Zustimmung beider Häuser des Landtags, für den Umfang der Monarchie, was folgt:*

§. 1. *In denjenigen katholischen Kirchengemeinden, aus welchen eine erhebliche Anzahl von Gemeindemitgliedern einer altkatholischen Gemeinschaft beigetreten ist, wird die Benutzung des kirchlichen Vermögens im Verwaltungswege bis auf weiteres nach Maßgabe der folgenden Bestimmungen geordnet.*

§. 2. *Der altkatholischen Gemeinschaft wird der Mitgebrauch der Kirche und des Kirchhofs eingeräumt. Sind mehrere Kirchen (Kapellen u.s.w.) vorhanden, so kann eine Gebrauchsteilung nach bestimmten Objekten verfügt werden. Die nämliche Gebrauchsteilung findet bezüglich der kirchlichen Gerätschaften statt. Ist der altkatholischen Gemeinschaft die Mehrheit der Gemeindemitglieder beigetreten, so steht der Gemeinschaft der Mitgebrauch der Kirche in den zur Abhaltung des Hauptgottesdienstes herkömmlich bestimmten Stunden, bei mehreren Kirchen der Gebrauch der Hauptkirche zu.*

§. 3. *Tritt ein Pfründeninhaber der altkatholischen Gemeinschaft bei, so bleibt er im Besitz und Genuss der Pfründe. Bei Erledigung der Pfründe wird die selbe im Fall des §. 2. Absatz 3 der altkatholischen Gemeinschaft überwiesen. Sind mehrere Pfründen vorhanden, so kann bei deren Erledigung mit Rücksicht auf das Zahlenverhältnis beider Teile eine Genusssteilung nach bestimmten Pfründen verfügt werden.*

§. 4. *An dem übrigen, zu kirchlichen Zwecken bestimmten Vermögen wird der altkatholischen Gemeinschaft, mit Rücksicht auf das Zahlenverhältnis beider Teile, der Mitgenuss eingeräumt. Umfasst die altkatholische Gemeinschaft die Mehrheit der Gemeindemitglieder und ist die Zahl der übrigen Gemeindemitglieder nicht mehr erheblich, so kann die Einräumung des vollen Genusses an die Gemeinschaft verfügt werden. Gleichzeitig hat in diesem Falle eine Neuwahl des Kirchenvorstandes und der Gemeindevertretung stattzufinden.*

§. 5. *Alt-katholische Gemeinschaften im Sinne dieses Gesetzes sind sowohl die zu gottesdienstlichen Zwecken gebildeten altkatholischen Vereine, sofern dieselben von dem Oberpräsidenten als kirchlich organisiert anerkannt worden sind, als auch die altkatholischen Parochien. Die Mitglieder der altkatholischen Parochien bleiben verpflichtet, zu der Unter-*



haltung der Kirche, des Kirchhofs und der sonstigen Vermögensstücke beizutragen, deren Benutzung ihnen nach §§. 2. bis 4. dieses Gesetzes zusteht.

§. 6. Über die Art und den Umfang der den altkatholischen Gemeinschaften nach den §§. 2. bis 5. dieses Gesetzes einzuräumenden Rechte entscheidet der Oberpräsident. Gegen die Entscheidung des Oberpräsidenten steht die Berufung an den Minister der geistlichen Angelegenheiten offen. Die Entscheidungen sind im Verwaltungswege vollstreckbar.

§. 7. In den Eigentumsverhältnissen des kirchlichen Vermögens tritt durch dieses Gesetz keine Änderung ein.

§. 8. Gemeindemitglieder im Sinne dieses Gesetzes sind alle männlichen, volljährigen, selbständigen Katholiken, welche in der katholischen Kirchengemeinde wohnen. Selbständig sind diejenigen, welche einen eigenen Hausstand haben, oder ein öffentliches Amt bekleiden, oder ein eigenes Geschäft, oder als Mitglied einer Familie deren Geschäft führen und weder unter Vormundschaft noch unter Pflegschaft stehen.

§. 9. Der Minister der geistlichen Angelegenheiten ist mit der Ausführung dieses Gesetzes beauftragt.

Gegeben Bad Ems, den 4. Juli 1875

Wilhelm.

Fürst v. Bismarck. Camphausen. Graf zu Eulenberg. Leoonhardt.

Falk v. Kameke, Achenbach. Friedenthal. <sup>19</sup>

Mit diesem Gesetz wurden nun die Alt-Katholiken in Preußen als ein Teil der Katholischen Kirche anerkannt und damit auch in ihren Rechten mit den Rom-Katholiken gleichgestellt. Wie sich jedoch in der späteren Praxis bei der Ausführung des Gesetzes gezeigt hat, war es nur ein halber Sieg. Durch die starke Stellung, die das Gesetz den Oberpräsidenten bei der Anerkennung der sich neu bildenden alt-katholischen Gemeinden zuerkannte, gab es auch nach der Verabschiedung des Alt-Katholiken-Gesetzes noch viele Schwierigkeiten in der praktischen Umsetzung.

Nichtsdestotrotz, aus der Perspektive der Zeit muss man sagen, dass das Preußische Alt-Katholiken-Gesetz ein Meilenstein in der Entwicklung des Alt-Katholizismus in Deutschland war. Es hat Auswirkungen bis auf den heutigen Tag in Bezug auf den Status der Alt-Katholischen Kirche in Deutschland und ihre staatsrechtliche Anerkennung.

Dass das Katholische Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland und seine Gliederungen eine Körperschaft des öffentlichen Rechts ist, dass es

<sup>19</sup> Ebd., S. 44 ff.



heute in den meisten Bundesländern die Kirchensteuer im Zuge der Einkommens- und Lohnsteuerverfahrens über die Finanzämter erhebt, dass in einigen Bundesländern alt-katholischer Religionsunterricht in den Schulen erteilt wird, dass die Alt-Katholische Kirche zwar nicht große aber dennoch Dotationen des Staates als Folge der Säkularisation der katholischen Besitzungen Anfang des 19. Jh. und des Reichdeputationsgesetzes erhält; all das sind praktische Folgen der Alt-Katholiken Gesetze des 19. Jahrhunderts.

## 5. Der Kulturkampf

Der Begriff „Kulturkampf“ stammt – wie allgemein bekannt – aus einem Wahlauftritt Rudolf Virchows für die Fortschrittspartei. Er bezeichnete die Auseinandersetzung zwischen dem Staat und der Römisch-Katholischen Kirche im Deutschen Reich, insbesondere aber in Preußen in den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts. Er wurde ausgelöst durch die zentralistischen Bestrebungen der Katholischen Kirche gegen die freiheitlich-liberalen Kräfte im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts. Diese restaurativen Tendenzen in der Katholischen Kirche erreichten ihren Höhepunkt im Erlass des „Syllabus errorum“ 1864 durch Papst Pius IX. und der Verkündigung der beiden Papstdogmen auf dem I. Vatikanischen Konzil 1870.

Im gewissen Sinn waren es also die gleichen Gründe, die dem sogenannten Kulturkampf zu Grunde lagen, wie auch die, die zum alt-katholischen Widerstand, zum Entstehen einer eigenen alt-katholischen Seelsorge und schließlich zur Gründung des alt-katholischen Bistums geführt haben.

Bismarck sah in diesem gewachsenen Machtanspruch des Papstes sowohl außen- wie auch innenpolitisch eine Bedrohung für das gerade erst ausgerufenen neue Deutsche Reich. Die eingeleiteten Maßnahmen sollten dieser Gefahr vorbeugen; das Verhältnis Kirche und Staat sollte neu geregelt werden. Und nicht zuletzt war es ihr Ziel, „die sich den Beschlüssen des I. Vatikanischen Konzils widersetzen Katholiken vor Disziplinarmaßnahmen der eigenen Kirche und deren Bischöfen zu schützen.“<sup>20</sup>

Der Kulturkampf führte also zu einer Neudefinierung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat, was in konkreten Fällen nicht immer ohne Zuspitzungen und Härten ablief. Auch nachdem er beendet wurde, blieben einige seiner Maßnahmen in Kraft, so z.B. die Gesetze über Schulaufsicht

<sup>20</sup> Bischöfl. Ordinariat Berlin (Hg.): Der Glaube lebt – 50 Jahre Bistum Berlin, Leipzig 1980, S. 31.



des Staates, Kirchenaustritt, Zivilehe und die Staatsaufsicht über die Vermögensverwaltung der kirchlichen Gemeinden. Aus alt-katholischer Sicht waren die sogenannten „Alt-Katholiken Gesetze“ – wie schon oben dargelegt – von sehr großer Bedeutung.

Zusammenfassend muss man sagen, die alt-katholische Bewegung war weder Initiatorin noch Ergebnis des Kulturkampfes. Der alt-katholische Widerstand begann schon zwei Jahre vor den ersten Kulturkampfgesetzen. Und die Alt-Katholiken haben an keiner Stelle dazu aufgerufen, gegen die romtreue Katholische Kirche mit Zwangsmaßnahmen vorzugehen. Es ging ihnen einzig und allein um die Wahrung ihrer eigenen bisherigen Rechte.

Deshalb muss man der Meinung einiger römisch-katholischer Historiker, erst der Kulturkampf hat die Entstehung des Alt-Katholizismus ermöglicht, entschieden widersprechen.

Aus der Perspektive der Zeit kann man sogar sagen, der Kulturkampf hat den Alt-Katholiken nicht nur nicht geholfen, im Gegenteil, er war zum Teil kontraproduktiv. Da die Katholiken sich angegriffen fühlten, scheuten sie auch vor jeglicher Kritik nach innen. Die Reihen wurden geschlossen.

Dazu schreibt Prof. Michelis – einer der Väter der alt-katholischen Bewegung – im „Deutschen Merkur“ 1881: „Die nächste gute Folge des beendigten Kulturkampfes in Preußen aber wird für uns sein, dass nunmehr gründlich der Lüge der Mund gestopft ist, als ob der Altkatholizismus eine Kreatur Bismarcks wäre.“<sup>21</sup>

Und auch der erste alt-katholische Bischof Joseph Hubertus Reinkens, der zu Beginn die Maßnahmen des Kulturkampfes rechtfertigte, vertrat später die Meinung, dass der Kulturkampf die alt-katholische Bewegung an der weiteren Entwicklung und Ausbreitung eher gehindert hat, als dass er sie begünstigt hätte.<sup>22</sup>

## 6. Der Alt-Katholizismus vor Ort – Beispiel Berlin

### 6.1 Der Kampf um die Rechte in der Katholischen Kirche

Wie vielerorts regte sich auch in Berlin seitens kritischer Katholiken Widerstand gegen die vom I. Vatikanischen Konzil beschlossenen neuen Dogmen der päpstlichen Unfehlbarkeit und des Jurisdiktionsprimates. Der

<sup>21</sup> Der Katholik – Schweizerisches Organ für kirchlichen Fortschritt, Nr. 38, 17. Sept. 1881, S. 304.

<sup>22</sup> Vgl. Kürty, Urs: Die Alt-Katholische Kirche, S. 77.



in München erscheinende „Deutsche Merkur“, Nr. 8 vom 21. Februar 1874 berichtet über die erste alt-katholische Versammlung in Berlin, die am 11. Februar des gleichen Jahres stattfand: „Heute abend hat hierselbst die erste Alt-Katholiken-Versammlung stattgefunden. Drei Männer aus dem Handwerkstande hatten sich an Herrn Appellationsgerichtsrat Dr. Petri, der als Abgeordneter in Berlin weilt, mit der Bitte gewandt, ihnen behilflich zu sein. Die Besprechungen führten zu einer Bekanntmachung in den Zeitungen, wodurch eine Versammlung ausgeschrieben wurde, die in einem sehr entlegenen Teile der Stadt ... stattfand und wohl schon deshalb nicht sehr zahlreich sein konnte. Gleichwohl fanden sich abends 7 Uhr zwischen 60 und 70 Männer, meist aus dem Handwerkstand und durchgehend in reiferen Jahren, ... ein, als Gäste Dr. Petri, v. Schulte und Referendar Eilender aus Köln nebst einem Osterreicher. Nachdem ein Professor Vieweger aus Berlin den Vorsitz übernommen, entwickelten Petri und Schulte die Ziele und bisherigen Erfolge der alt-katholischen Bewegung und rieten, zunächst einen Alt-Katholikenverein zu begründen, sich mit dem Herrn Bischof Reinkens in Verbindung zu setzen, einen Geschäftsausschuß zu wählen und unter den Bekannten die Sache weiter zu verbreiten, um dann auf einer zweiten Versammlung zu festerer Organisation zu gelangen. In diesem Sinne wurde auch von der Versammlung beschlossen, ein Komitee von fünf Personen erwählt und ihm die weiteren Schritte überlassen. Bevor es zu diesem Resultate kam, expektorierte sich ein offener Sendling des Geistlichen Rates Müller in den gewöhnlichen Phrasen von dem Nichtändern des Glaubens der Väter, dem Entzweien der Katholiken und dergleichen mehr. Er wurde aber von mehreren Männern vorgerückten Alters bündig zurechtgewiesen, indem der Eine ihm begreiflich machte, dass gerade die Alt-Katholiken an dem Glauben der Väter hielten, der Andere in drastischer Art auseinandersetzte, wie er überzeugt sei, sein Vater im Grabe werde sich freuen, einen Jungen zu haben, der das gutzumachen bemüht sei, was die Altvorderen versäumt hätten. So blieb denn diese ultramontane Mission ohne Erfolg, die Versammlung schied in vollster Harmonie mit dem Beschlusse, Sonntag, den 22. d. M. zur Abendstunde an einem besser gelegenen Orte aufs Neue zusammenzukommen und dazu alle einzuladen, welche einer zu bildenden alt-katholischen Gemeinde beitreten wollen.“<sup>23</sup>

Es war gerade in Berlin keine leichte Aufgabe, eine alt-katholische Gemeinde zu gründen. Die Männer und Frauen der ersten Stunde haben so manche Hindernisse und Widrigkeit überwinden müssen.

<sup>23</sup> Alt-Katholisches Volksblatt, Nr. 12 vom 9. Mai 1924, S. 91.



Der Katholizismus, der in Berlin erst wieder im 18. Jahrhundert Fuß gefasst hat, hat aufgrund seiner geschichtlichen Entwicklung, eine gewisse Wagenburgmentalität entwickelt. Jeder Versuch, auch einer sachlichen Kritik von innen her, wurde sofort als Schwächung bei der Abwehr einer wahren oder auch vermeintlichen Bedrohung von außen gewertet. Die es dennoch wagten, wurden mit dem Stigma des Verrats versehen und entsprechenden „Kampagnen“ der „Rechtgläubigen“ ausgesetzt.

Ein Beispiel dieser Schwierigkeiten schildert Ernst Thrasold, ein römisch-katholischer Priester und Schriftsteller, in seiner Biographie von Eduard Müller, eines besonderen „Eiferers“ im Kampf gegen die Alt-Katholiken. Er schreibt: „In der Zeit nach dem (I.) Vatikanischen Konzil mit ihren Kämpfen um die Unfehlbarkeit des Papstes und dem Ansturm des Alt-Katholizismus bewährte sich Eduard Müllers Führerschaft und die Schlagfertigkeit (!) seiner Gefolgschaft, ...“<sup>24</sup>

Mit entsprechendem Eifer und keine Mittel scheuend ging man gegen die Versuche der Alt-Katholiken sich zu organisieren, vor. Als Prof. Weber aus Breslau am 22. Februar 1874 kam, um bei der Gründung eines Vereins zu helfen, „wies Müller“ – so Thrasold in seiner Biographie – „seine Gesellen an die Arbeit.“ Und Thrasold schreibt weiter: „Am Sonntag, dem 22. Februar 1874, stand in verschiedenen Zeitungen ein Aufruf an alle Katholiken, welche nicht Knechte Roms und des Papstes sein wollen mit der Einladung zu einer Besprechung am selben Nachmittag, 2 Uhr, im Bürgersaal des Berliner Rathauses. Die Müllerknechte traten in Funktion. ... Lange vor Beginn der Versammlung war der Saal zum Erdrücken gefüllt – fast nur mit Müllerknechten. Professor Weber konnte sich kaum den Weg zum Vorstandstisch bahnen.“<sup>25</sup> Durch „laute Rufe“ der Anhänger Müllers und das Verlangen nach der Erfüllung immer anderer Formalien, die in der Folge zu tumultartigen Auseinandersetzungen führten, wurde die Versammlung „gesprengt“. Der „Deutsche Merkur“ schreibt zu diesen Vorkommnissen, die Krawalle haben solch ein Ausmaß erreicht, dass die Polizei einschreiten musste.<sup>26</sup> Ernst Thrasold resümiert verharmlosend: „In diesem und ähnlichem, etwas an Radau grenzenden Stil wurden auch in anderen Lokalen ähnliche Versammlungen sabotiert oder konvertiert.“<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Thrasold, Ernst: Eduard Müller – Der Berliner Missionar, Berlin 1953, S. 181.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Vgl. Alt-Katholisches Volksblatt, Nr. 12 vom 9. Mai 1924, S. 92.

<sup>27</sup> Thrasold, Ernst: Eduard Müller, S. 182.



Der Versuch der Alt-Katholiken, sich formell zu organisieren, wurde mit Gewalt verhindert. Dass der Kampf Müllers und seiner „Knechte“ gegen die Alt-Katholiken nicht auf sachlich-argumentativer Ebene geführt wurde, darauf weist Thrasold indirekt hin, indem er schreibt: „In Eduard Müller und in seinem Führertum war viel Agitatorisches und Aggressives“<sup>28</sup>

Über die Gesinnung der Berliner Alt-Katholiken der ersten Stunde schreibt Dr. Franz Buchta, der dritte Pfarrer der Berliner Gemeinde, in einem Aufsatz für die Gemeindezeitung der Ev.Gemeinde Alt-Schöneberg: „Nur der unerschütterliche Glaube an die Richtigkeit ihrer Einstellung und die geistliche Notlage, in der sie sich infolge der Exkommunikation befanden, hat den Alt-Katholiken den Mut und die Kraft gegeben, an die Sammlung von Gesinnungsgenossen unter den 50.000 über ganz Berlin verstreuten Katholiken heranzugehen und sie trotz der häßlichsten Schikanen von Seiten ihrer bisherigen Glaubensgenossen durchzustehen.“<sup>29</sup>

## 6.2 Die Vereinsgründung

Dass sich dennoch am 28. Februar 1874 vierzig katholische Männer zu einem „Alt-Katholikenverein für Berlin und Umgebung“ zusammenschließen konnten, war im Hinblick auf die damaligen Berliner Verhältnisse eine mutige und anerkennenswerte Leistung. Der „Deutsche Merkur“ berichtet: „Dieser (Verein) stellt sich zur Aufgabe die jesuitischen Tendenzen in der katholischen Kirche mit allen gesetzlichen Mitteln zu bekämpfen und die Bildung einer mit Bischof Reinkens in Gemeinschaft stehenden alt-katholischen Gemeinde in Berlin zu bewerkstelligen. ... In den Vorstand wurden gewählt die Herren Professor Vieweger (Vereinsleiter), Dr. Roskoschny (Schriftführer), Kalkulator im statistischen Büro Kreuzer (Rendant), Tischlermeister Teichert und Landgerichtsreferendar Kotze. Zum Schluss wurde eine Adresse an den Bischof Reinkens unterzeichnet.“<sup>30</sup>

Schon auf der ersten Generalversammlung des Alt-Katholikenvereins am 28. März 1874 konnte der Vorsitzende bekanntgeben, dass die sich bildende alt-katholische Gemeinde bereits 123 eingeschriebene Mitglieder

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Buchta Dr. Franz: Die Alt-Katholische Gemeinde Berlin, in Paul-Gerhardt-Gemeindeblatt Nr. 2, Berlin 1967, S. 4.

<sup>30</sup> Alt-Katholisches Volksblatt, Nr. 12 vom 9. Mai 1924, S. 92.



(sprich Männer) zählte.

Fünf Tage später, am 2. April beauftragte Bischof Reinkens den Pfarrer der alt-katholischen Gemeinde Breslau Strucksberg mit der Betreuung der Berliner Alt-Katholiken. Schon am 13. April fand durch ihn die erste alt-katholische Taufe in Berlin statt. Zur Erinnerung an diese wurde eine Medaille in Bronze und in Silber geprägt. Der Avers stellte die Taufe Jesu mit der Rundschrift: „Du sollst im Geiste taufen“, der Revers die Widmung dar. Im September des gleichen Jahres taufte Prof. Weber weitere drei Kinder in der Methodisten-Kapelle, die den Alt-Katholiken „bereitwillig zu diesem Zweck zur Verfügung gestellt wurde.“<sup>31</sup>

Welch ein hohes Maß an Toleranz die Alt-Katholiken Berlins sich trotz aller Anfeindungen und Angriffe bewahrt haben, davon zeugt der folgende Vorfall nach einem Vortrag von Prof. Weber. Der „Deutsche Merkur“ berichtet darüber: „Lang anhaltender Beifall folgte seinen letzten Worten, und nach einigem Zögern bestieg nun auf die Aufforderung des Vorsitzenden ein Ultramontaner, ein Handwerker die Tribüne. Der Bitte des Vorsitzenden gemäß folgte die Versammlung ohne das geringste Zeichen des Mißfallens den Ausführungen des ultramontanen Wortführers und überließ es dem Herrn Professor Weber, der Gesinnung der Anwesenden Ausdruck zu geben, der denn auch seinen Gegner Punkt für Punkt mit leichter Mühe gründlich widerlegte. Unter lauten Beifallsbezeugungen gingen hierauf die Anwesenden ruhig auseinander.“<sup>32</sup>

Da die antialt-katholischen Aktionen Eduard Müllers – „Nur über meine Leiche sollen sie in diese Kirche kommen“<sup>33</sup> – verhinderten, dass die Alt-Katholiken die St. Hedwigskirche mitbenutzen durften, war die alt-katholische Gemeinde in Berlin hinsichtlich ihrer Gottesdienste auf die Bereitschaft anderer Kirchen, ihr in ihren Gotteshäusern Gastrecht zu gewähren, angewiesen.

Der Berliner Dom am Gendarmenmarkt wurde zur ersten Gottesdienststätte der Berliner Alt-Katholiken. Im November 1874 hatte der Kirchenvorstand der evangelischen „Neuen Kirche“ am Gendarmenmarkt mit Zustimmung des Berliner Magistrats die Mitbenutzung der Kirche den Alt-Katholiken eingeräumt. Dieses ökumenische Entgegenkommen hat das Parteiorgan des Zentrums zum Anlass genommen, beide Gemeinden häßlich anzugreifen.

Den ersten Gottesdienst in der nun zur Verfügung stehenden Kirche

<sup>31</sup> Evangelischer Botschafter, Nr. 10, Stuttgart 1874, S. 88.

<sup>32</sup> Alt-Katholisches Volksblatt, S. 92.

<sup>33</sup> Trasold, Ernst, S. 181.



hielt am 29. November 1874 Prof. Dr. Weber. Auch über dieses wichtige Ereignis im Leben der jungen Gemeinde berichtet der „Deutsche Merkur“: „Die opferwillige kleine Gemeinde hatte für die nötigen Paramente und Gerätschaften sowie eine einfach würdige Ausschmückung des Altares gesorgt, während der Messe sang abwechselnd die Gemeinde und ein wohlgeübter Chor. Obgleich die Stunde (8 Uhr) für Berlin eine außerordentlich frühe war und manche mehr als eine halbe Stunde zu wandern hatten, waren doch über 250 Personen zugegen, und ihre Gebetbücher sowie Haltung bewiesen, dass sie nicht, wie die „Germania“ natürlich vermutet, überwiegend aus Neugier erschienen waren.“<sup>34</sup>

### 6.3 Die Seelsorge der ersten Jahre

Die kleine alt-katholische Gemeinde hat sich in Berlin unter schwierigen Bedingungen konstituiert. Sie war von Anfang an eine Extremdiasporagemeinde; entsprechend schwierig war es auch, ihre seelsorgerliche Betreuung zu organisieren. Unter den exkommunizierten Gegnern der vatikanischen Beschlüsse befand sich in Berlin kein Geistlicher. Wirksame Hilfen erhielten die Berliner Alt-Katholiken durch einige führende alt-katholische Persönlichkeiten aus anderen Teilen des Reiches, die sich als Abgeordnete oder in anderen Missionen zeitweilig in Berlin aufhielten. Zu den bekanntesten gehörten: der berühmte Kirchenrechtler Prof. Johann Friedrich von Schulte, Prof. Michelis, der Appellationsgerichtsrat Dr. Petri, der Referendar Eilender, und der schon oben mehrmals erwähnte Prof. Dr. Weber, der spätere zweite Bischof der Alt-Katholiken in Deutschland.

Sie haben die Verbindung mit dem ersten Bischof der Alt-Katholiken des Deutschen Reiches in Bonn Prof. Dr. Reinkens und der nächstliegenden alt-katholischen Nachbargemeinde in Breslau hergestellt und so eine, wenn auch vorerst unvollkommene, seelsorgerliche Betreuung ermöglicht.

Die Berliner Gemeinde musste sich von Anfang an nicht nur gegen die äußerst aggressiven Angriffe ihrer Gegner wehren, sie musste auch mit der räumlichen Distanz zu anderen alt-katholischen Gemeinden fertig werden. Ein Umstand, der schon deshalb von großer Bedeutung und Tragweite war, als die Gemeinde in den ersten 16 Jahren ihrer Existenz ohne einen eigenen Seelsorger auskommen musste. In dieser pfarrerlosen Zeit wurde die Seelsorge von sporadisch oder zeitweise in Berlin weilenden Geistlichen wahrgenommen, oder aushilfsweise von Bonn und Bres-

<sup>34</sup> Alt-Katholisches Volksblatt: S. 93.



lau aus.

Die Gemeinde hat diese Zeit gut überstanden. Ja, sie hat sich weiterentwickelt und ist gewachsen. Die Statistik für das Jahr 1880 gab für die Berliner Gemeinde 350 Mitglieder an. Diese gute Entwicklung verdankte die Gemeinde einer Reihe von engagierten Laien.

#### 6.4 Die Gründung der Parochie und ihre staatsrechtliche Anerkennung

Ein wichtiges Ereignis in der Entwicklung zu einer staatsrechtlich anerkannten Parochie war die Ernennung von Pfarrer Anton Ledwina zum ständigen Seelsorger in Berlin.

Zur Stärkung des Gemeindelebens trugen auch die Besuche des ersten Bischofs der Alt-Katholiken in Deutschland Dr. Joseph Hubert Reinkens bei. Er weilte zweimal in Berlin 1887 im Rahmen einer Reise in den östlichen Teil des Deutschen Reiches nach Schlesien 1892, um das Sakrament der Firmung zu spenden.

Die staatliche Anerkennung als selbständige alt-katholische Parochie Berlin erhielt die Gemeinde im Februar 1894. Diese erfolgte durch eine Urkunde von Bischof Reinkens vom 16. Februar und die des Polizeipräsidenten vom 22. Februar 1894 nach vorheriger Genehmigung durch den Preußischen Minister der geistlichen Angelegenheiten. Die neu errichtete Alt-Katholische Gemeinde Berlin umfaßte den Stadtkreis Berlin. Juristische Grundlage für die Errichtung der Alt-Katholischen Parochie Berlin war das Preußische Alt-Katholiken Gesetz vom 4. Juli 1875.

Am 27. November 1894 wurde der bisherige Seelsorger der Gemeinde Anton Ledwina zum ersten Pfarrer der Alt-Katholischen Gemeinde Berlin ernannt. Die Gemeindebildung war damit abgeschlossen.



Joachim Cochlovius

## **Das Selbstverständnis der Evangelischen Allianz in der Gründerzeit und heute**

### **( Die Hauptbeschlüsse der Londoner Gründungsversammlung 1846 im Vergleich mit der Glaubensbasis der Evangelischen Allianz von 1972**

#### **1. Ziel und Anliegen der Evangelischen Allianz in der Gründungsphase**

Die Londoner Gründungskonferenz der Evangelischen Allianz (E.A.) im Jahre 1846 faßte ihre Ergebnisse in vier sog. „Hauptbeschlüssen“ zusammen. Im 1. Hauptbeschluß wird als das Hauptziel der E.A. festgestellt, daß sie die Einheit der Kirche bekennen soll. „Da wir in Wahrheit Eins sind, wo wünschen wir auch, so viel als möglich sichtbar Eins zu werden“. Die Gründungsmitglieder wollen sich selbst dahin bringen und es anderen zeigen, „daß ein lebendiges und einiges Band alle wahrhaft Gläubigen miteinander verbindet in der Gemeinschaft der Kirche Christi, welche sein Leib ist, die Fülle dessen, der Alles in Allem erfüllt“.

Ferner werden beklagt die in der christlichen Kirche „bestehenden Trennungen“ und die „Erkaltung der Liebe“. Man möchte Maßregeln ergreifen, durch die eine „mit dem Wort und Geist Jesu mehr übereinstimmende Art des Denkens“ hervorgerufen und gefördert werden kann.

Drittens wird der Wunsch ausgedrückt, „eine Verbindung zu stiften, welche den Gliedern der Kirche Christi Gelegenheit gibt, Bruderliebe zu pflegen und christliche Gemeinschaft zu genießen“.

Ursprungsmotiv der Ev. Allianz war also das Bedürfnis, christliche Einheit zu erfahren und Gemeinschaft mit anderen gläubigen Christen zu erleben.

#### **2. Vorläufer und Vorkämpfer des Allianzgedankens**

Die Sehnsucht nach gelebter Einheit der Christen über die konfessionellen Schranken hinweg war in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts verbreitet. Dafür seien drei Beispiele genannt:

1. Pfarrer Christian Gottlob Barth in Möttlingen (der Vorgänger Joh. Christoph Blumhardts) gab 1835 eine kleine Schrift „Zwiespalt und



Einung der Gläubigen“ heraus. Barth war später einer der Teilnehmer an der Londoner Gründungskonferenz.

2. Der Danziger Superintendent Theodor F. Kniewel unternahm 1842 eine Reise durch sechs europäische Länder, um „einen inneren geistigen Verband alle für die heilige Sache Gottes und der Brüder Kämpfenden“ zu begründen.

3. Der Schweizer reformierte Theologe Merle d'Aubigné, Professor in Genf, kann als der eigentliche geistige Urheber der E.A. gelten. 1844 hielt er in St. Gallen einen Vortrag über die Vorzüge einer Vereinigung aller evangelischen Christen. 1845 trug er seine Gedanken und Pläne in Schottland vor, und zwar vor Pfarrern der erst kurz vorher gebildeten freien evangelischen Kirche. In einer anonym erschienenen Schrift „Was könnte und sollte geschehen in der Christenheit zur Herstellung eines allgemeinen apostolischen Gemeindeverbandes“ sind die Anregungen des Schweizer Theologen nachzulesen.

Unmittelbare Wirkungen hatten vor allem die Vorträge Merle d'Aubignés in Schottland. Von Theologen dieser und anderer evangelischen Freikirchen ging die Einladung zu einem Vorbereitungstreffen zur Gründung der E.A. aus, das im Oktober 1845 in Liverpool stattfand.

### **3. Die kirchliche Lage in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts als Ursache für das Aufkommen des Allianzgedankens in Deutschland**

Die 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde kirchlich weitgehend bestimmt von den landeskirchlichen Erweckungsbewegungen auf der einen Seite und den Unionsbestrebungen auf der anderen Seite.

Erweckungsimpulse gingen u.a. aus von: Johann Heinrich Volkening (1796–1876) in Minden/Ravensberg; Baron v. Kottwitz (1757–1843) in Berlin und Umgebung; Adolf v. Thadden, durch den ab 1829 die Glaubenskonferenzen in Trieglaff/Pommern begründet wurden; Frederike von Reden in Schlesien; Heinrich Weisgerber und Tillmann Seibel im Siegerland; den Brüdern Friedrich Adolf (1768–1845) und Gottfried Daniel Krummacher (1774–1837) im Rheinland; Gottfried Menken (1768–1821) in Bremen; Ludwig Harms in der Lüneburger Heide; Alois Henhöfer in Baden, Ludwig Hofacker in Württemberg und Wilhelm Löhe in Bayern.

Die Erweckungsbewegungen bilden eine wesentliche Ursache für die aufkommende Allianzgesinnung. Sie sind *existenziell*, d.h. sie führen den Menschen in seine elementaren Lebensfragen hinein und durch sie hindurch zum Glauben an Jesus Christus. Erweckter Glaube sucht und findet



in Christus allein Heil und Lebensgrundlage. Sie sind *ganzheitlich*, d.h. wirken durch den Geist auf Denken, Wollen und Fühlen. Erweckter Glaube ist erst in zweiter Linie intellektuell-lehrmäßig interessiert. Und sie sind *lebenserneuend* durch die Liebe, und die Liebe sucht Gemeinschaft über kirchliche, theologische und frömmigkeitsgeschichtliche Unterschiede hinweg.

Kirchliche Unionen gab es in Nassau 1817, in Preußen ab 1817, in der Pfalz 1818 und in Baden 1821. Die Unionsbestrebungen versuchten, lutherische und reformierte Gemeinden innerhalb einer Landeskirche, ohne ihre Bekenntnisgrundlage *de jure* anzutasten, *de facto* zu evangelisch-unierten Gemeinden umzugestalten, indem sie die tradierten Lehrunterschiede für nicht mehr kirchentrennend erklärten. Ungewollt verursachten sie jedoch damit ein neues Interesse an den reformatorischen Bekenntnissen, indem sie große Teile der erweckten Christen in den Konfessionalismus zogen und Abspaltungen verursachten. Dies war dann wiederum ein weiterer Grund für das entstehende Allianzinteresse. Christen suchten eine Annäherung untereinander jenseits der landesfürstlich verfügbaren Kircheneinheit.

#### **4. Weitere Faktoren für das Entstehen der Allianzgesinnung**

Die allgemeine Entkirchlichung, die durch die Aufklärung entstanden war, schuf neue Sehnsucht nach christlicher Gemeinschaft.

Das Erstarken der katholischen Kirche, insbesondere in England durch den 1845 erfolgten Übertritt des anglikanischen Universitätspredigers in Oxford John Henry Newman (dem späteren Kardinal).

Der durch die Unionsbestrebungen ausgelöste und verstärkte Konfessionalismus, insbesondere in Deutschland, konnte erweckte Christen nicht befriedigen. Interessant ist hier beispielsweise die innere Entwicklung des zunächst konfessionalistisch eingestellten Lutheraners Franz Delitzsch hin zu einem allianzgesinnten Lutheraner.

#### **5. Die „Grundsätze“ und der „Zweck“ der E.A. nach den vier Hauptbeschlüssen von 1846**

In den „Grundsätzen“ (im 2. Kapitel der Hauptbeschlüsse) werden zunächst neun Lehraussagen formuliert, deren Anerkennung von allen Mitgliedern der Evangelischen Allianz vorausgesetzt wird. Sie gehen zurück



auf einen Entwurf des freikirchlichen schottischen Theologen Robert S. Candlish.

1. Heilige Schrift: Inspiration, Autorität und Suffizienz
2. Trinität Gottes
3. Verlorenheit der Menschen durch die Sündhaftigkeit nach dem Fall
4. Christologie: Menschwerdung, Erlösungswerk und Mittleramt Christi
5. Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben (sola fide)
6. Bekehrung und Heiligung durch den Heiligen Geist
7. Eigene Urteilsbildung in der Auslegung der Heiligen Schrift
8. Göttliche Einsetzung des Predigtamtes, der Taufe und des Abendmahls
9. Unsterblichkeit der Seele, Auferstehung des Leibes, Gericht durch Christus zur Seligkeit der Gerechten und Verdammnis der Ungerechten.

An diesen Grundsätzen fallen im Vergleich mit der Confessio Augustana inhaltlich vor allem drei Aspekte auf:

1. Die Vorordnung der Schriftautorität vor allen übrigen Lehrgegenständen, während die CA überhaupt keinen Artikel zur Schriftlehre formuliert, sondern das Wort Gottes wesentlich als das gepredigte Evangelium versteht, z.B. in CA VII und CA V.

2. Die Hinzufügung der Bekehrung und Heiligung zur Rechtfertigung in Punkt 6, während CA VI lediglich von den notwendigen guten Werken spricht, die jeder Christ tun soll.

3. In Punkt 7 wird das eigenständige Urteil in der Schriftauslegung hervorgehoben, eine deutliche Kritik am katholischen Lehramt. In den übrigen Punkten stimmen die Grundsätze mit der CA überein.

Die vorgeordnete Schriftlehre ist auf dem Hintergrund der einsetzenden Bibelkritik verständlich (Semler, David Fr. Strauß). Man möchte in der E.A. nur Christen, die die Autorität der Schrift vorbehaltlos anerkennen. Gleichwohl wäre zu fragen, ob die Anerkennung der übrigen Lehrpunkte nicht eine Anerkennung der Schrift involviert. Gelebter Glaube an Christus führt immer zur Ehrfurcht gegenüber der Schrift. Martin Kähler hat diese Tatsache folgendermaßen ausgedrückt: „Wir setzen unser Vertrauen auf die Bibel als auf das Wort unseres Gottes um ihres Christus willen“ („Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus“; 1892). Die Betonung des Rechts freier, subjektiver Bibelauslegung ist wiederum verständlich als Abwehr gegenüber einer zentralistischen menschlichen Oberinstanz, birgt aber nicht zu unterschätzende



andere Probleme, vor allem das Mißverständnis, der Mensch sei letzte Auslegungsinstanz. Hier war die reformatorische Lehre von der Selbstauslegung der Schrift ausgewogener. Die Herausstellung von Bekehrung und Heiligung ist vor dem Hintergrund steriler Orthodoxie bzw. eines intellektuell oder moralisch einseitigen Glaubensverständnisses und überhaupt des volksgemeinschaftlichen Christentums verständlich. Doch es ist nicht zu verkennen, daß im Unterschied zur CA Bekehrung und Heiligung nicht als gelebte Rechtfertigung, sondern als weitere Heilserfahrungen gewertet werden. Obwohl die Urheberschaft des Heiligen Geistes festgehalten wird, entsteht die Gefahr eines Stufenverständnisses von christlicher Existenz: Rechtfertigung – Bekehrung – Heiligung. Das starke Interesse an Heiligung in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts sowie das pfingstlerische und charismatische Christentum des 20. Jahrhunderts sind hier keimhaft angelegt.

Im Anschluß an die neun Lehraussagen folgt nun in mehreren Abschnitten die Abwehr des Mißverständnisses, daß die E.A. eine „neue Kirchengesellschaft“ darstellen möchte (§4) bzw. ein Bund kirchlicher „Abteilungen oder Zweige“ (sprich: Konfessionen) (§2). Ferner wird Wert darauf gelegt, daß die neun Lehraussagen nicht als Glaubensbekenntnis aufgefasst werden sollen, sondern als gemeinsame Grundlage der Glieder der E.A.

Beide Argumentationen offenbaren spezifische Schwächen der neun Lehrpunkte. Der erste Mangel ist die fehlende Ekklesiologie. Im Unterschied zu CA verzichten die neun Lehrpunkte auf eine Lehre von der Kirche. Damit setzt sich die E.A. von Anfang an dem Verdacht aus, eine zusätzliche zur jeweiligen Heimatgemeinde und Heimatkirche des Einzelnen hinzutretende Überkirche sein zu wollen. Die mangelnde ekklesiologische Durchklärung der E.A. scheint mir bis heute die Gefahr eines solchen Missverständnisses heraufzubeschwören. Die Formulierung einer gemeinsamen Glaubensgrundlage kann als kirchengründender Akt gedeutet werden. Insofern wäre vermutlich eine ekklesiologische Aussage nützlich gewesen, etwa im Sinn von CA VII, daß es eine heilige Kirche gibt, die von Christus durch die Verkündigung des Evangeliums unablässig neu ins Leben gerufen, gestärkt und vollendet wird und daß sich die E.A. dankbar unter dieses Handeln Christi stellt, aber keiner eigenkirchlichen Anspruch erhebt.

Der andere, eng damit zusammenhängende Mangel betrifft die unklare Funktion der neun Lehrpunkte selber. Die Hauptbeschlüsse vermeiden



zwar zu ihrer Kennzeichnung den Begriff „Bekenntnis“ und betonen ausdrücklich, daß sie nur gemeinsame Lehrüberzeugungen der Mitglieder der E.A. sein sollen. Aber de facto üben sie doch als gemeinsame Lehrgrundlage die Funktion eines Bekenntnisses aus. Hier wäre in der Tat zu überlegen, ob nicht eine allgemeine Glaubensaussage etwa in der Art, daß sich die Mitglieder der E.A. zu Jesus Christus als ihren Herrn und Heiland bekennen, dem ursprünglichen Selbstverständnis der E.A. besser entsprochen hätte. Die E.A. will ja Christen aus allen Denominationen vereinen allein auf der Grundlage der einen Kirche Jesu Christi. Diesem Anliegen wäre mit einer möglichst allgemein gefaßten Glaubensaussage wohl am besten gedient gewesen.

### *Der 3. Hauptbeschluß „Zweck der Evangelischen Allianz“*

Hier wird ausgeführt, daß die E.A. aus dem Gefühl entsprungen sei, daß das Liebesgebot des Herrn sehr vernachlässigt worden sei und daß es nötig sei, diese Einsicht und die Bitte um Vergebung dieser Schuld zu fördern. Ferner wird als Hauptzweck formuliert, die Einheit der wahren Jünger Jesu so weit wie möglich sichtbar werden zu lassen, auf daß die Welt glaube, daß Jesus von Gott gesandt ist (Joh. 1, 21). Als konkrete Schritte, um diesem Ziel näher zu kommen, werden empfohlen: Ein Briefwechsel der Mitglieder der E.A. über das „Wachstum des religiösen Lebens in allen Weltteilen“, besonders mit denen, die in Kämpfen für die Sache des Evangeliums stehen; die Förderung des protestantischen Glaubens durch gezielte Arbeit gegen das Papsttum und andere Formen des Aberglaubens und Unglaubens (sic). Austausch über die Fortschritte des Papsttums, den Stand des Unglaubens, den Stand der Sonntagsheiligung und über die christliche Erziehung.

Man staunt über das weltweite Interesse und die geplante Kommunikationsoffensive. Hier waren die Gründungsväter der E.A. in der Tat ihrer Zeit weit voraus. Hier spiegelt sich auch das Bewußtsein der einen Kirche Christi konkret wider. Zu wenig konkret bleibt das Eingeständnis der Schuld hinsichtlich der fehlenden Bruderliebe. Es wird nicht klar, was die Verfasser darunter genau verstehen. Konfessionelle Zersplitterung? Mangelhaftes Interesse an den anderen Konfessionen? Einmal ist von Neid, Hader und Spaltungen die Rede. Doch auch hier ist nicht deutlich, was konkret gemeint ist. Dann fällt die starke antikatholische Kampfhaltung auf. Kontakte zu katholischen Christen sind offensichtlich nicht im Blick. Wie mit den Orthodoxen Kirchen umgegangen werden soll, wird eben-



falls nicht gesagt. Auch im Blick auf den angesprochenen Aberglauben und Unglauben bleibt dieser Hauptbeschluß sehr vage. Wegweisend ist der Einsatzwille für die Sonntagsheiligung und die christliche Erziehung. Wenn man bedenkt, daß diese Texte über 150 Jahre alt sind, staunt man über ihre Aktualität.

#### *Der 4. Hauptbeschluß „Die Organisation der Evangelischen Allianz“*

Hier wird die Gründung der E.A. beschlossen und verfügt, daß alle Teilnehmer der Gründungskonferenz Mitglieder sind. Ferner wird zur Gründung von Zweigvereinen aufgerufen, und zwar in Großbritannien und Irland, in den USA, in Frankreich, Belgien und der französischen Schweiz, in Norddeutschland, in Süddeutschland und der deutschen Schweiz, im englischen Teil Nordamerikas und in Westindien. Alle Zweigvereine sollen in eine offizielle Korrespondenz eintreten.

### **6. Aufbau und Aktivitäten der E.A. in Deutschland in der Anfangsphase**

An der Londoner Gründungsversammlung nahmen elf Deutsche teil. Sechs davon, fünf Pfarrer und ein Schulrektor, entschlossen sich, einen Aufruf zur Gründung eines deutschen Zweigvereins herauszubringen. Der Plan stieß jedoch auf unerwartete Schwierigkeiten. Man befürchtete vielerorts die Gründung einer neuen Kirche – ähnlich der preußischen Union. Kritisch wurde auch der 9. Punkt gesehen (die „ewige Verdammnis der Ungerechten“). Schließlich wurde auch die Teilnahme von Baptisten an der Allianz kritisiert. Auf dem Wittenberger Kirchentag 1848 fand der Antrag, „einen Bund aller gläubigen Christen“ zu gründen, keine nennenswerte Resonanz. Erst 1852 kam es zur Gründung eines provisorischen deutschen Komitees. 1853 fand schließlich die 1. Allianzversammlung in Berlin statt. Doch erst die 3. Versammlung in Berlin 1857, für die der preußische König Friedrich Wilhelm IV. die Schirmherrschaft übernahm, brachte den Durchbruch des Allianzgedankens in Deutschland.

### **7. Hauptaktivitäten der E.A. ab 1945**

1946, im Jubiläumsjahr, trat die E.A. mit einem Schuldbekenntnis an die Öffentlichkeit, das insgesamt konkreter ist als das Stuttgarter Schuldbekenntnis der Evangelischen Kirchen (E. Beyreuther, Der Weg der Evan-



gelischen Allianz, S. 113 f.). Das unklare christliche Zeugnis in der NS-Zeit, die mangelnde Tapferkeit gegen die Mächte des Unglaubens, die mangelnde Fürbitte, der fehlende Einsatz für die Leucht- und Salzkraft des Evangeliums – all dies wurde deutlich benannt. Ab 1948 erschien das Evangelische Allianzblatt wieder (bis 1973). Ab 1947 fanden die Blankenburger Konferenzen wieder regelmäßig statt, bis 1951 gleichzeitig auch im Westen Deutschlands. 1953–55 predigte auf Einladung der E.A. Billy Graham zum ersten Mal in Deutschland. Ab 1959 sendet der Evangeliumsrundfunk, und zwar auf der Glaubensbasis der E.A. Billy Graham evangelisierte 1960, 1963, 1966 und 1970 noch weitere Male in Deutschland. 1970 wurden bei der „Euro 70“ in 36 Städten Europas etwa 1 Million Menschen erreicht. 1972 wurde die neue Basis der Deutschen Evangelischen Allianz veröffentlicht, im Text angelehnt an die 1970 herausgegebene neue Glaubensbasis der englischen Allianz. 1974 richtete der Hauptvorstand der DEA einen offenen Brief an die Bundestagsabgeordneten zum Problem des Schwangerschaftsabbruchs und warnte vor der Freigabe der Abtreibung. 1976 wurde ein Wort zur röm.-kath. Kirche herausgegeben. 1979 ein Wort an junge Christen „Ermutigung zur Ehe“. 1980 gab es in der damaligen Bundesrepublik ca. 3000 Allianzkreise. Die Zahl ist seitdem gesunken auf derzeit 1250. Seit 1988 ist Hartmut Steeb, Stuttgart, Generalsekretär. 1. Vorsitzender ist Dr. Rolf Hille, Tübingen. In den 90er Jahren war die Allianz wesentlich an der Vorbereitung und Durchführung der Pro-Christ-Evangelisationen beteiligt.

## 8. Die neue Glaubensbasis von 1972

Sie zählt nur noch acht Lehrpunkte. Folgende Unterschiede zum Text von 1846 fallen auf:

1. Die Überschrift „wir bekennen uns“ versteht offensichtlich die Glaubensbasis als ein Bekenntnis.
2. Die Schriftlehre kommt nicht mehr an 1. Stelle, sondern erst an 2. Stelle.
3. Die Aussagen zur Trinität sind erweitert. Allmacht und Gnade Gottes sind hinzugefügt.
4. Die Autorität der Schrift wird auf „alle Fragen des Glaubens und der Lebensführung“ bezogen.
5. Die Sündhaftigkeit des Menschen wird jetzt mit dem Hinweis auf Gottes Zorn und Verdammnis als Folge ergänzt.



6. Das Erlösungswerk Christi wird konkretisiert als Erlösung von Schuld und Macht der Sünde und ihrer Folgen.

7. Das Werk des Heiligen Geistes in Bekehrung und Heiligung wurde geändert in „Bekehrung und Wiedergeburt“ und dann ergänzt mit der Formulierung, daß der Heilige Geist im Gläubigen wohnt und ihn zur Heiligung befähigt.

8. Der frühere Punkt 8 wurde gestrichen (Predigtamt, Göttliche Einsetzung von Taufe und Abendmahl) zugunsten des Priestertums der Gläubigen, die in der Verpflichtung zur Verkündigung des Evangeliums stehen.

9. Im neuen Punkt 8 wird auf den Begriff „Unsterblichkeit der Seele“ verzichtet. Stattdessen wird von dem Fortleben „der von Gott gegebenen Persönlichkeit des Menschen“ gesprochen. Die „ewige Verdammnis der Ungerechten“ ist gestrichen.

Nicht zu verkennen ist der stärker herausgestellte Bekenntnischarakter der neuen Glaubensbasis. In der Einleitung wird die Glaubensbasis ein „Grundkonsens reformatorischer Bekenntnisse“ genannt. Die einzelnen Lehraussagen beginnen jetzt jeweils mit der Aussage „Wir bekennen uns“. Damit ist ein nicht unwesentlicher Schritt zur Verkirchlichung bzw. zum „Kirche-werden“ der E.A. vollzogen, der von den Gründungsvätern zwar nicht gewollt, gleichwohl aber von Anfang an angelegt war. Wenn diese Feststellung richtig ist, muß sich die E.A. fragen lassen, ob sie sich nicht in einen Spagat begibt, nämlich auf der einen Seite ein Bruderbund aus verschiedenen Kirchen sein zu wollen und gleichzeitig selber Attribute einer evangelischen Kirche anzunehmen. Die Aussagen zur Schrift sind gegenüber der Urfassung einschränkend. Die historische Zuverlässigkeit und die naturwissenschaftliche Korrektheit biblischer Aussagen werden nicht mehr explicit behauptet. Die Einschränkung der Schriftautorität auf die Fragen des Glaubens und der Lebensführung birgt zweifellos eine Menge von Definitionsproblemen in sich. Als Folge der Sünde wird jetzt formuliert, daß sie den Menschen Gottes Zorn und Verdammnis aussetzt. Damit ist offengehalten, ob der Mensch auch tatsächlich unter Gottes Zorn steht und als Unerlöster in die Verdammnis kommt. Von Verdammnis ist in der Neuformulierung nicht mehr die Rede. Das kann als ein Zugeständnis an Auffassungen gewertet werden, die im Zuge der Barth'schen Theologie nicht mehr von dauernder Verdammnis reden möchten. Die soteriologischen Ausführungen sind insgesamt umfassender als in der Urfassung: „Erlösung von Schuld und Macht der Sünde und ihren Folgen“. Das Stichwort „Heiligung“ ist jetzt aktivisch formuliert:



zur „Heiligung“ befähigt. „Wiedergeburt“ ist als Zweitbegriff zur „Bekehrung“ hinzugekommen. Die „Befähigung“ zur Heiligung durch den Geist kann allerdings synergistisch gedeutet werden. Im Gegensatz zur Urfassung wird jetzt die Kirche thematisiert, und zwar biblisch als „Leib Christi“. Die Verpflichtung zur Verkündigung des Evangeliums wird besonders herausgestellt, evtl. steht 1. Petr. 2, 9 im Hintergrund.

## 9. Das Verhältnis der E.A. zu den Landeskirchen

Abschließend sei noch auf ein Dilemma hingewiesen, das sich m.E. aus der inneren Entwicklung der Landeskirchen in Deutschland auf der einen Seite und dem Selbstverständnis der E.A. auf der anderen Seite ergibt. Zu den Zielen der E.A. gehört u.a. auch die „Verteidigung“ des Evangeliums (siehe die Internet-homepage der E.A. unter dem Stichwort „Was wir wollen“). An dieser Zielformulierung entsteht ein Problemfeld im Blick auf den Lehrpluralismus der Landeskirchen. Denn wenn die E.A. gleichzeitig feststellt, daß ihre Ansprechpartner nicht in erster Linie die Kirchen sind, gerät sie in ein Dilemma. Zur Verteidigung des Evangeliums gehören zweifellos auch öffentliche Aktivitäten und Stellungnahmen gegenüber evangeliumsfremden und evangeliumswidrigen Tendenzen in den Landeskirchen. Hier wäre die E.A. zu fragen, ob sie nicht eine neue Positionierung benötigt und die bisherige Zurückhaltung gegenüber der EKD und ihren Gliedkirchen aufgeben müßte. Ein Bruderbund, der an der gelebten Einheit seiner Glieder Interesse hat und sie im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe stärken will, muß sie auch in den Gefahren des modernen Lehrpluralismus, wo immer er auch auftritt, aufklären, orientieren und ausrichten.



Christoph Raedel

## Die Bischöfliche Methodistenkirche im 19. Jahrhundert als „Bekenntniskirche mit erfahrungstheologischer Grundstruktur“<sup>1</sup>

### Einführung: Erfahrung und Bekenntnis als Pole christlicher Identitätsbestimmung

Es gilt als Allgemeinplatz festzustellen, daß in der Geschichte der Kirche von jeher das „charismatische“ und das „institutionelle“ Element miteinander im Streite liegen. Wird diese Behauptung zum Axiom historischer Arbeit, dann ist es ein Leichtes, Perioden und Bewegungen mit entweder „charismatischer“ oder „institutioneller“ Prägung bzw. Tendenz auszumachen. So sprechen wir von einem „konfessionellen Zeitalter“,<sup>2</sup> in dem die nähere und häufig in scharfer Abgrenzung geschehende Bestimmung von Inhalt und Grenzen des kirchlichen Bekenntnisses geschichtlich bestimmend waren. Ebenso sprechen wir vom Zeitalter der Erweckung(sbewegung),<sup>3</sup> wobei der Begriff der Erweckung nicht das Erwachen des Geistes zu religiöser Erkenntnis im Sinne einer modernen Gnosis meint, sondern die Erweckung des Herzens zu Buße und Glauben im Sinne einer existenziellen Krisis-Erfahrung. Während in der Erweckung das „charismatische“ Element zum Durchbruch gelangt, ist für das konfessionelle Zeitalter der Rekurs auf Kirche und Dogma kennzeichnend. Beide Periodisierungen, hier mehr exemplarisch genannt, geben uns zwei für den Fortgang der Untersuchung grundlegende Leitkategorien an die Hand. Die Attributierung „konfessionelles Zeitalter“ verweist auf die konstitutive Bedeutung der „Konfession“, also des *Bekenntnisses*, dessen näherer Charakter noch zu bestimmen ist. Die Zeit der Erweckung, von Tholuck

<sup>1</sup> Der Aufsatz ist die grundlegend überarbeitete, um verschiedene Sachpunkte erweiterte und mit Anmerkungen versehene Fassung eines Referats, gehalten auf dem Seminar des Vereins für Freikirchenforschung am 1. September 2000 in Elstal bei Berlin.

<sup>2</sup> Vgl. Ernst Koch, *Das konfessionelle Zeitalter – Katholizismus, Luthertum, Calvinismus (1563–1675)*, Leipzig 1999 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, Bd. II/8).

<sup>3</sup> Vgl. Erich Beyreuther, *Die Erweckungsbewegung*, zweite ergänzte Auflage Göttingen 1977 (Die Kirche in ihrer Geschichte, Band 4 Lieferung R Erster Teil). Angesichts unterschiedlicher Wurzeln und auch Ausprägungen wird gelegentlich für die Verwendung des Plural „Erweckungsbewegungen“ plädiert; vgl. Martin H. Jung, *Der Protestantismus in Deutschland von 1815 bis 1870*, Leipzig 2000 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, Bd. III/3), S. 64 f.



einst als „Auferstehungszeit“ bezeichnet,<sup>4</sup> gibt uns den zunächst in seiner Bedeutung schillernden Begriff der *Erfahrung* an die Hand. Mit diesen Termini besitzen wir zwei – offenbar polare – Bezugsgrößen, in deren Spannungsfeld sich religiöses Leben allgemein, christliches Glaubensleben konkret, beschreiben läßt.

Nun ist selbst bei als polar bestimmten Größen nach dem möglichen Zusammenhang zwischen diesen zu fragen. Die gemeinsame Verankerung von Bekenntnis und Erfahrung dürfte im Glaubensbegriff gegeben sein. Denn Glaube als ein gewisses Zutrauen zu Gott impliziert zwar einerseits den persönlichen Aspekt der personalen Beziehung von Gott und Mensch, wie er das Leben des Christen bestimmt, enthält andererseits jedoch auch einen sachlichen Aspekt, der immer dann zum Vorschein kommt, wenn im eigenen Nachdenken sowie in der Kommunikation von Mensch zu Mensch auf den Inhalt des Glaubens reflektiert wird. Zugespitzt gesagt: In der Erfahrung ereignet sich persönliche *Zwiesprache* mit Gott, das Bekenntnis ist sachbezogene *Aussprache* über Gott. Die Zusammengehörigkeit beider Aspekte ist normalerweise bereits durch die anthropologisch gesetzte Einheit des menschlichen Subjekts gegeben. In christlichem Verständnis sind beide Aspekte dann auch nicht voneinander zu trennen. Gleichwohl können sie unterschieden werden. Die von uns genannte Unterscheidung entspricht einer alten von der protestantischen Orthodoxie getroffenen Näherbestimmung des Glaubensbegriffs: der Unterscheidung von *fides qua creditur*, also dem Glauben, durch den geglaubt wird (der persönliche Glaube), und *fides quae creditur*, also dem Glauben, der geglaubt wird (der sachliche Gehalt des Glaubens). Beide Seiten des Glaubensbegriffs sind im Neuen Testament angelegt, und erst in ihrer wechselseitigen Komplementarität ist die Struktur christlichen Glaubens zureichend erfaßt.

Wird – zunächst theologisch – eine so enge wechselseitige Beziehung von persönlichem und sachlichem Glaubensaspekt behauptet, dann fragt sich, ob geschichtliche Schematisierungen wie die Rede von der dogmatischen Verkrustung im Zeitalter der Orthodoxie oder von der Irrelevanz dogmatisch-theologischen Arbeitens in Erweckungszeiten und -bewegungen aufrechtzuerhalten ist. Nun hat beispielsweise die Würdigung des musikalischen Werkes von Paul Gerhardt uns einen Zugang zur Realität lebendigen und sich in den Anfechtungen des Lebens bewährenden Glaubenslebens im 17. Jahrhundert verschafft. Schwieriger scheint es

<sup>4</sup> Vgl. den gleichlautenden Titel des Buches von Ulrich Gäbler, „Auferstehungszeit“. *Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts*, München 1991.



zu erfassen, welche Bedeutung dem sachlichen Gehalt des Glaubens bzw. dessen Bekenntnisformulierungen in Zeiten und Räumen der Erweckungsbewegung zugemessen wurde.<sup>5</sup> Wenn wir denn an eine von der Erweckung geprägte Kirche wie die Bischöfliche Methodistenkirche (im folgenden abgekürzt BMK)<sup>6</sup> die Frage stellen: „Was bedeutet Dir mehr – Erfahrung oder Dogma?“, dann dürfen wir durchaus die Antwort „Die Erfahrung“ erwarten. Allerdings ist vor dem Schluß zu warnen, daß derjenige, der die Erfahrung liebt, das Dogma, also die kirchlich verbindliche Lehre, geringachten muß.

Unsere Sicht von der komplementären Bestimmtheit des Glaubensbegriffs läßt sich bereits auf Luther anwenden, denn, so Friedrich Kantzenbach, „Die reformatorische Theologie war Erfahrungstheologie und Theologie der Glaubenstatsachen zugleich. ... Glaubensgrund und Glaubenshaltung standen in einer unauflöslichen Wechselwirkung“.<sup>7</sup> Natürlich sind innerhalb dieses Beziehungsgefüges Gewichtungen und Tendenzen möglich – und es hat sie kirchengeschichtlich evident auch gegeben.<sup>8</sup> So finden sich beide Seiten des Glaubensbegriffs auch bei John Wesley in einer spezifischen Zuordnung. Seine überaus starke Akzentuierung des „lebendigen Glaubens“ als persönliche Zuversicht und Gewißheit der Annahme als Kind Gottes ist nicht bestimmt von einer Geringschätzung theologischer Lehre gegenüber, sondern von der in Wesleys Augen weitverbreiteten Zufriedenheit mit einem bloßen historischen Glauben anstelle des allein rechtfertigenden lebendigen Glaubens.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Vgl. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, *Die Erweckungsbewegung. Studien zur Geschichte ihrer Entstehung und ersten Ausbreitung in Deutschland*, Neuendettelsau 1957, S. 9-19. Es dürfte bezeichnend sein, daß das *Evangelische Kirchenlexikon* – soweit ich sehe – das erste und bislang einzige theologische Lexikon des nun vollendeten 20. Jahrhunderts ist, das einen eigenen Eintrag für „Erweckungstheologie“ enthält; vgl. Gunther Wenz, Art. „Erweckungstheologie“, *EKL*, 3. Aufl., Bd. 1, Göttingen 1985, Sp. 1088-1094.

<sup>6</sup> Es wird im Text durchgängig die offizielle deutsche Bezeichnung des im Ursprung englischsprachigen Namens „Methodist Episcopal Church“ verwendet, auch dort, wo sachlich von den Vereinigten Staaten die Rede ist. Damit ist zugleich darauf hingewiesen, daß die BMK in Deutschland immer Teil der einen Methodist Episcopal Church war und als solcher verstanden werden muß.

<sup>7</sup> Friedrich Wilhelm Kantzenbach, *Die Erweckungsbewegung*, S. 10.

<sup>8</sup> Kantzenbach schreibt weiter: „Luther war die Rechtfertigung ein höchst objektives Geschehen, das auch für den Menschen subjektive Folgen hatte, Francke war die Rechtfertigung zu allererst ein höchst subjektives Geschehnis, das auch eine objektive Verankerung besaß“, ebd., S. 14.

<sup>9</sup> Vgl. Robert E. Cushman, *John Wesley's Experimental Divinity. Studies in Methodist Doctrinal Standards*, Nashville 1989, S. 77-80.



Nun ist nicht zu übersehen, daß die Betonung der objektiven Seite der Heilslehre eine stärkere Tendenz zur Bekenntnisbildung in sich trägt als die Betonung der subjektiven Seite und die persönliche Erfahrung dabei in den Hintergrund tritt (ihr Vorhandensein ist damit freilich nicht negiert). Demgegenüber weist der subjektive Ansatz eine stärkere Affinität zur menschlichen Erfahrung auf, die hier natürlich die Heilserfahrung im eigentlichen Sinne meint. Zugleich kann die Bedeutung von fixierten Bekenntnissen zurücktreten; im Gefolge von Pietismus und Aufklärung ist sogar die Tendenz zur dogmatischen Reduktion auf die Hauptlehren des christlichen Glaubens zu beobachten. Allerdings reichen die Wurzeln des dogmatischen Reduktionismus hinter die Aufklärung zurück, denn bereits die Unterscheidung von Fundamental- und Nebenlehren bei Melancthon sowie in der Anglikanischen Kirche ist als Schritt in diese Richtung zu werten.<sup>10</sup> Nun ist weiterhin zu beobachten, daß der objektive wie der subjektive Ansatz unter dem Einfluß innerer Wandlungsprozesse und/oder äußerer Entwicklungen erhebliche Modifizierungen erfahren können. Erinnert sei an den Einfluß des erfahrungszentrierten „new measure revivalism“ im Gefolge der Wirksamkeit Charles Finneys,<sup>11</sup> der maßgeblich zur „Arminianisierung“ der protestantischen amerikanischen Theologie beitrug.<sup>12</sup> Sowohl in den lutherischen wie auch in den presbyterianischen Kirchen Amerikas führte dies zu erheblichen Spannungen und (weiteren) Spaltungen. Unter dem Einfluß erwecklicher Theologie und Frömmigkeit wurde die religiöse Erfahrung stärker und kontroverstheologische Auffassungen wie die Taufwiedergeburt oder die doppelte Prädestination weniger betont.<sup>13</sup> Umgekehrt wurde z.B. seit den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts auch in methodistischen Kirchen Amerikas die Frage nach den Grundlagen theologischer Lehre bzw. nach Inhalt und Geltungsanspruch kirchlicher Lehrstandards vermehrt gestellt und freilich – wenn auch z.T. kontrovers – beantwortet. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

Die beiden Leitkategorien Bekenntnis und Erfahrung lassen sich also nicht als einander ausschließende Gegensätze auffassen. Weder theolo-

<sup>10</sup> „Anglican moderation is the policy of reserving strong statement and conviction for the few things which really deserve them“, Oliver O'Donovan, *On the Thirty Nine Articles. A Conversation with Tudor Christianity*, Carlisle 1986, S. 14.

<sup>11</sup> Vgl. Ulrich Gäßler, „Auferstehungszeit“, S. 11-28.

<sup>12</sup> Vgl. James E. Hamilton, „Academic Orthodoxy and the Arminianizing of American Theology“, *Wesleyan Theological Journal* 9 (1974), S. 52-59.

<sup>13</sup> Vgl. auch Winthrop S. Hudson, *Religion in America. An Historical Account of the Development of American Religious Life*, 5. Aufl. New York/London 1987, S. 168-171.



gisch noch historisch scheint eine scharfe Scheidung beider Größen und ihre respektive Zuordnung auf Perioden bzw. Personen der Kirchengeschichte angeraten. Vielmehr ist genauer darauf zu achten, wie sich unter dem Begriff des Glaubens, genauer des „lebendigen Glaubens“, die persönliche und die inhaltliche Seite dieses Begriffs in feiner Zuordnung zueinander verhalten, gerade auch dort, wo ganz offenbar eine Seite die andere dominiert.

## 1. Die Wurzeln methodistischer Identität bei John Wesley

Selten speist sich die Identität einer religiösen Bewegung oder christlichen Kirche aus einer einzigen Quelle. Traditionselemente tragen ebenso wie zeitgeschichtliche Faktoren ihren Teil zur Ausprägung und Schärfung eines religiösen Gruppenprofils bei. Dennoch rechtfertigt die besondere historische und theologische Bedeutung John Wesleys sowie die anfänglich enge Verbindung von britischem und amerikanischem Methodismus eine gründlichere Untersuchung der Auffassungen Wesleys, insofern sie für die Erhebung methodistischer Identität im 19. Jahrhundert Relevanz besitzen.

Unseres Erachtens lassen sich fünf Leitgedanken in Wesleys Denken ausmachen. Da ist *erstens* zu nennen Wesleys Vision von der *Erneuerung des apostolischen Christentums*.<sup>14</sup> Wesley hatte nicht die Absicht, seine methodistische Bewegung gegenüber der reformatorischen Tradition oder gar der Anglikanischen Kirche durch Vorweis einer theologischen Neuerung zu profilieren. Allerdings war aufgrund der geographischen Koinzidenz v.a. eine Bestimmung des Verhältnisses der methodistischen Bewegung zur englischen Staatskirche fortwährend gefordert. Aber diese sozusagen horizontale, weil sich auf zeitgleich existierende Körperschaften beziehende Identitätsbestimmung drängte sich Wesley mehr oder weniger von außen auf. Sie ergab sich u.a. aus der mangelnden Bereitschaft anglikanischer Geistlicher, Wesley in ihren Kirchen predigen zu lassen, der faktischen Ablehnung der staatskirchlichen Parochialstruktur seitens der Methodisten durch das Predigen an verschiedenen Orten im Freien und schließlich aus der abnehmenden Neigung von Gliedern der methodistischen Gemeinschaften, das Abendmahl aus den Händen „ungläubiger“

<sup>14</sup> In einem gewissen Sinne folgen alle nachfolgenden Leitgedanken aus diesem ersten. Ich verdanke zahlreiche Anregungen für diese Ausführungen Luke Keefer, *John Wesley: Disciple of Early Christianity*, (unveröffentl. Diss.) Temple University 1981, bes. S. 550-725; vgl. ders., „John Wesley: Disciple of Early Christianity“, *Wesleyan Theological Journal* 19 (1981), S. 23-32.



Pfarrer zu empfangen.<sup>15</sup> Bestimmend für Wesleys Denken war vielmehr eine vertikale Grundbestimmung, also die Frage nach dem Verhältnis des seiner Auffassung nach in der Vorsehung Gottes erweckten Methodismus zum apostolischen Christentum der ersten Jahrhunderte.<sup>16</sup> Wesley teilte die auch in pietistischen und anabaptistischen Kreisen vertretene Auffassung von einem Fall der Christenheit aus hochstehenden Anfängen und verband die Vorstellung von diesem Fall besonders mit der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion unter Kaiser Konstantin und der konsequenten Etablierung der Kirche als respektabler und wohlhabender Institution.<sup>17</sup> Die Reformation verstand Wesley als einen wichtigen Schritt auf dem Weg zur Wiederherstellung des apostolischen Christentums.<sup>18</sup> Allerdings habe das Schwergewicht der Reformation auf der Reinigung der kirchlichen Lehre und Ordnungen von menschlichen Irrtümern gelegen. Notwendig sei jedoch die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes in einem jeden Menschen durch den lebendigen erfahrbaren Glauben an die Erlösung durch Christus. Wenn immer Wesley daher den Methodismus in vertikaler Richtung verortete, ließ er zwar keinen Zweifel an der Übereinstimmung des Methodismus mit der Rechtfertigungslehre der Reformatoren, wichtiger freilich war ihm die Verwurzelung in der urchristlichen Verbindung von reiner Lehre und geheiligtem Leben. Der Methodismus, so Wesley, ist „the old religion, the religion of the Bible, the religion of the primitive church, the religion of the Church of England“.<sup>19</sup> Die Religion der Bibel aber ist soziale Religion. Sie wurzelt zwar in der individuellen Verantwortung vor Gott, wird aber in der Gemeinschaft, im Gebrauch aller von Gott gebotenen Gnadenmittel, gelebt und gefördert, weshalb bei Wesley Verkündigung und Gruppenbildung Hand in Hand gehen.<sup>20</sup> Diese Gruppenbildung und der Aufbau von seelsorglichen, aber auch einfachen gruppen-hierarchischen Strukturen konnte nicht ohne Auswirkungen auf das Verhältnis zur Anglikanischen Kirche bleiben. Wesley hatte weder die Absicht, die methodistischen Gemeinschaften aus der Kirche herauszuführen noch das Verlangen, selbst aus ihr auszutreten. Gleichwohl stellte die

<sup>15</sup> Vgl. Henry D. Rack, *Reasonable Enthusiast. John Wesley and the Rise of Methodism*, 2. Aufl. Nashville 1992, S. 291-305; Martin Schmidt, *John Wesley. Leben und Werk*, Bd. 2: *Ruf in die Auseinandersetzung*, Zürich 1987, S. 129-152.

<sup>16</sup> Vgl. Ted A. Campbell, *John Wesley and Christian Antiquity. Religious Vision and Cultural Change*, Nashville 1991.

<sup>17</sup> Vgl. Luke Keefer, *John Wesley*, S. 645 ff.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., S. 655 ff.

<sup>19</sup> Albert Outler (Hg.), *The Works of John Wesley*, Bd. 3, S. 585 (Predigt 112. II.1).

<sup>20</sup> Vgl. David Lowes Watson, *The Early Methodist Class Meeting. Its Origins and Significance*, Nashville 1985.



Predigt im Freien eine Verletzung der staatskirchlichen Parochialstruktur dar, die Verkündigung durch Laien einen Bruch kirchlicher Tradition. So sehr Wesley anerkannte, daß die Anglikanische Kirche – in ihren „Artikels of Religion“ und ihren „Homilien“ – den Glauben der ersten Christen bewahrt hatte,<sup>21</sup> so sehr verurteilte er, daß unzählige Glieder und selbst Pfarrer der englischen Staatskirche weder Kenntnis des lebendigen Glaubens hatten noch lebendiges Zeugnis eines geheiligten Lebens waren.<sup>22</sup> So ergab sich die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit, schließlich der fortschreitenden Absonderung von der Anglikanischen Kirche nicht aus deren dogmatischem Fundament, sondern aus der Sprengkraft apostolischen geistlichen Lebens, das Wesley in der methodistischen Erweckung erwachen sah und das in, aber, wenn nötig, auch außerhalb der englischen Staatskirche wachsen sollte.

Aus dieser Vision von der Erneuerung des apostolischen Christentums folgte, *zweitens*, der *Primat der Soteriologie* in der theologischen Konzeption Wesleys. Wesley war davon überzeugt, daß das Ziel göttlichen Erlösungshandelns die Erneuerung des Menschen zu „holiness and happiness“ sei.<sup>23</sup> Dieses Interesse an der Erneuerung des Menschen in das Ebenbild Gottes bedingte eine Konzentration Wesleys auf die soteriologischen im Unterschied zu den eher spekulativen Lehren des Christentums wie z.B. der Trinität. Das Zentrum methodistischer Erfahrungsreligion ist der Weg zum vollkommenen Heil: „Our main doctrines, which include all the rest, are three – that of Repentance, of Faith, and of Holiness. The first of these we account, as it were, the porch of religion; the next, the door, the third, religion itself.“<sup>24</sup> Buße, Glaube und Heiligung stehen hier für den Heilsweg des Menschen unter der Einwirkung der vorlaufenden, erweckenden, rechtfertigenden und heiligenden Gnade Gottes. Theologisches Arbeiten hat daher für Wesley eine eminent praktische Zwecksetzung. Sie zielt auf die Erweckung des Menschen, nicht auf das Ersinnen von Ideen. Der theologische Primat der Soteriologie (darin liegt die diesem Leitgedanken innewohnende Spannung) schließt nun aber gerade

<sup>21</sup> „I am not concious of embracing any opinion or practise which is not agreeable to the Word of God. And I do believe the doctrines, worship, and discipline (so far as it goes) of the Church of England to be agreeable thereto“; zit. nach Scott J. Jones, *John Wesley's Conception and Use of Scripture*, Nashville 1995, S. 92.

<sup>22</sup> Vgl. Rupert E. Davies (Hg.), *The Works of John Wesley*, Bd. 9, S. 258 f. Wesley bestritt auch, daß England mit allen seinen getauften Gliedern der Staatskirche ein wirklich „christliches Land sei, ja daß es überhaupt je ein „christliches“ Land gegeben habe; vgl. Martin Schmidt, *John Wesley*, Bd. 2, S. 194 ff.

<sup>23</sup> Vgl. Albert Outler (Hg.), *The Works of John Wesley*, Bd. 1, S. 223 f. (Predigt 7.I.10 f.).

<sup>24</sup> John Telford (Hg.), *The Letters of the Rev. John Wesley*, Bd. 2, S. 268.



nicht das Bekenntnis zum einen „orthodoxen“ Glauben der christlichen Kirche(n), z.B. gegenüber Deisten und Sozianern aus. In seiner ganz auf das lebendige erfahrbare Christsein eines Methodisten abhebenden Schrift *The Character of a Methodist* läßt Wesley eingangs keinen Zweifel daran, daß auch ein Methodist an der göttlichen Eingebung, Autorität und Hingänglichkeit der Heiligen Schrift sowie an der Gottheit Christi festhalte.<sup>25</sup> Das primäre Interesse an soteriologischen Fragen sagt wenig über Stellung und Bedeutung der spekulativen Lehren im Gesamtgefüge der christlichen Lehre aus (Wesley konnte durchaus den konstitutiven Charakter der Trinitätslehre – freilich unterschieden von menschlichen Interpretationen derselben – predigen).<sup>26</sup> Es sagt mehr aus über Wesleys Auffassung von der providentiellen Bestimmung des Methodismus.

In engem Zusammenhang mit der Konzentration auf die Soteriologie steht, *drittens*, das *Verständnis des christlichen Glaubens als Erfahrungsreligion* („Experimental religion“).<sup>27</sup> Der umfassende Anspruch Gottes an die menschliche Existenz schließt unbedingt die Erfahrung des Menschen mit ein. Gott erlöst den Menschen nicht nur von seinen Sünden, er läßt ihn dies auch wissen, besser, ihm zur Gewißheit werden. Die Aufnahme in das Kindschaftsverhältnis wird für Wesley durch den Heiligen Geist bezeugt (Röm 8,16). Auch die vollkommene Liebe ist Gegenstand der durch den Heiligen Geist vermittelten menschlichen Erfahrung. Diese Erfahrung des Heils ist nach Wesley nicht das Privileg einiger weniger, sondern Gottes Verheißung an einen jeden Christen. Erfahrung meint hier freilich nicht eine erkenntnistheoretische Kategorie der Philosophie, sondern die Wahrnehmung göttlicher Zuwendung durch den Glauben.<sup>28</sup> So verstanden, kann die Erfahrung auch nicht gegen die Bibel ausgespielt werden. Denn die Heilserfahrung ist nicht Quelle religiöser Erkenntnis,<sup>29</sup> sondern deren Medium, oder anders, deren rezeptives Organ. Die Heilserfahrung gründet in der Schrift, deren Wahrheit der Geist Gottes dem Menschen persönlich bezeugt. Bei Wesley dient der Erfahrungsbegriff – ähnlich der

<sup>25</sup> Vgl. *Die Kennzeichen eines Methodisten*, bearbeitet und mit einem Vorwort versehen von Manfred Marquardt, Stuttgart 1981, S. 7.

<sup>26</sup> Vgl. Albert Outler (Hg.), *The Works of John Wesley*, Bd. 2, S. 373-386. Hier unterscheidet Wesley auch zwischen „substance“ und „illustrations“ der Trinitätslehre (Predigt 55. I.3).

<sup>27</sup> Robert E. Cushman, *John Wesley's Experimental Divinity*; vgl. auch den Titel des Buches von Ernst Gassmann, *Erfahrungsreligion. John Wesleys Botschaft*, Stuttgart (Nachdruck) 1989.

<sup>28</sup> Zum doppelten Gebrauch des Erfahrungsbegriffs bei Wesley vgl. Randy L. Maddox, *Responsible Grace. John Wesley's Practical Theology*, Nashville 1994, S. 44 ff.

<sup>29</sup> Anders Randy Maddox, ebd.



Wortverbindung „living faith“ – in erster Linie dazu, die scharfe Diastase von Lehre und Leben aufzulösen. „Experimental Divinity“ ist die in der Erfahrung des Christen zum Leben erweckte Lehre der Bibel. Mit dieser Überführung der Lehre in den existenziellen Vollzug sind freilich nicht alle kontroverstheologischen Probleme gelöst. Wesleys Insistieren auf die Notwendigkeit „experimenteller“ Aneignung des Heils ist sicherlich ein wesentlicher Grund für den irenischen Grundzug, der Wesleys Auffassungen durchzieht, besonders was den Umgang mit menschlichen Meinungen („opinions“) angeht. Es ist jedoch ein Trugschluß anzunehmen, daß Wesley, dessen Theologie ihrem Grundanliegen nach als Bibeltheologie bezeichnet werden muß, nicht kontroversfähig gewesen wäre.<sup>30</sup> Im Gegenteil mußte der theologische Ansatz einer durch Gottes Gnade ermöglichten freien Zustimmung des Menschen zu Gottes Heilshandeln (Wesleys Arminianismus) fortwährend verteidigt werden gegenüber dem calvinistischen Grundsatz der göttlichen Souveränität, sofern diese als Ursache der doppelten Prädestination und letztlich – nach Wesley – auch der Sünde erscheinen mußte. Nach innen sicherte Wesley die theologische Orthodoxie seiner Gemeinschaften nicht primär über die Aufnahmebedingungen hinsichtlich der Glieder seiner Gemeinschaften, sondern über die Verbindung mit seinen Predigern. Anders als die Glieder der methodistischen Gemeinschaft hatten sie neben einem vorbildlichen Lebenswandel auch Übereinstimmung in Lehrfragen mit Wesley zu bekunden.<sup>31</sup> „In Verbindung sein“ hieß unter der Autorität Wesleys zu stehen und den Anweisungen der – Zeit seines Lebens unter Wesleys „autoritärer“ Leitung stehenden – Konferenz Folge zu leisten. Wesley konnte in der Auseinandersetzung über Lehrfragen mit seinen Predigern überaus scharf agieren.<sup>32</sup> Denn für ihn stand fest, daß vorsätzlich verbreitete Irrlehre unvereinbar war mit einem heiligen Leben und dieses auf Dauer zerstören mußte.<sup>33</sup> Die „Model Deed“ von 1763 verpflichtete daher alle Prediger in Verbindung mit Wesley auf die methodistische Lehre, wie sie von Wesley in

<sup>30</sup> Vgl. Patrick Ph. Streiff, „Der ökumenische Geist im frühen Methodismus. Mit besonderer Berücksichtigung der Kontroverse zwischen calvinistischen und wesleyanischen Methodisten im 18. Jahrhundert“, *Jahrbuch Pietismus und Neuzeit* 11 (1985), S. 59-77; Albert Brown-Lawson, *John Wesley and the Anglican Evangelicals of the Eighteenth Century. A Study in Cooperation and Separation With Special Reference to the Calvinistic Controversies*, Edinburgh-Cambridge-Durham 1994.

<sup>31</sup> Vgl. Colin Williams, *Die Theologie John Wesleys*, Frankfurt am Main 1967, S. 18.

<sup>32</sup> Vgl. Henry D. Rack, *Reasonable Enthusiast*, S. 336 ff.

<sup>33</sup> Diesen Zusammenhang faßt Cushman in die Worte: „discipline serves doctrine for its incarnation in personal experience; and, conversely, doctrine supplies the rationale of discipline“, *John Wesley's Experimental Divinity*, S. 155.



seinen *Lehrpredigten* und den *Anmerkungen zum Neuen Testament* vorgetragen worden waren.<sup>34</sup> Die „Orthodoxie“ der methodistischen Gemeinschaften war von daher stärker gesichert als diese heute meist wahrgenommen wird. Der von Wesley propagierten Freiheit hinsichtlich menschlicher Meinungen stand insbesondere mit Blick auf die Prediger „in Verbindung“ mit Wesley das Moment theologischer Verbindlichkeit und folglich Einheit gegenüber. Schließlich mußte sich niemand gezwungenermaßen – und damit gegen das Urteil seines eigenen Gewissens – Wesley unterstellen. Der Primat des heiligen Lebens änderte also nichts an dem unauflöslichen Zusammenhang von heiligem Leben und reiner Lehre – einer für Wesley „apostolischen“ Einheit.

Ein vierter Leitgedanke des reifen Denkens Wesleys ist der *dienende Charakter der Ekklesiologie*. Implizit ist bereits im Primat der Soteriologie die Aussage gesetzt, daß die Ekklesiologie nicht mehr den ersten Platz behaupten kann. Im Unterschied v.a. zu anabaptistischen Gruppen schätzte Wesley durchaus die geschichtliche Kontinuität und Stabilität der Staatskirche, sofern sie – und dies war für Wesley kein Selbstwiderspruch! – ihren apostolischen Charakter behalten hat. Überblickt man Wesleys Äußerungen zur Zukunft des Methodismus innerhalb der Anglikanischen Kirche, dann fällt der pragmatische Ansatz dieser Äußerungen auf. Wesley wußte um die Unruhe, zu der eine Trennung von der Staatskirche innerhalb der methodistischen Bewegung führen würde, zumal er in seinem Bruder Charles stets einen entschiedenen Gegner jeglicher Separationstendenzen zur Seite hatte.<sup>35</sup> Doch die Einheit mit der Kirche von England war dienendes Moment in der Erfüllung der geschichtlichen Mission des Methodismus. Der providentielle Charakter des Methodismus war von Wesley scharf erfaßt worden: Sein Zweck sei nicht „to form any new sect; but to reform the nation, particularly the Church; and to spread scriptural holiness over the land“.<sup>36</sup> Allerdings schloß diese Bestimmung die Separation von der englischen Staatskirche nicht aus, sollte diese zum Erreichen des von Gott gesetzten Endzweckes notwendig werden.<sup>37</sup> Eine

<sup>34</sup> Durch die erwähnte „Model Deed“ von 1763 wurden Wesleys *Lehrpredigten* und seinen *Anmerkungen zum Neuen Testament* zu „doctrinal standards for the Methodist preachers“. Richard P. Heitzenrater, *Wesley and the People Called Methodists*. Nashville 1995, S. 213.

<sup>35</sup> Vgl. Arnold Dallimore, *A Heart Set Free. The Life of Charles Wesley*, Darlington 1988, S. 195-205.

<sup>36</sup> Thomas Wesley (Hg.), *The Works of the Rev. John Wesley*, Bd. 8, S. 299.

<sup>37</sup> 1788 stellt die methodistische Konferenz fest, „That we have in a course of years, out of necessity, not choice, slowly and warily varied in some points of discipline [von der Anglikanischen Kirche. Anm. d. Verf.], by preaching in the fields, by extemporary



mögliche Trennung von der Anglikanischen Kirche wäre also nicht dogmatisch motiviert, sondern missionspragmatisch. Diese Einschätzung stimmt dann auch zusammen mit der bereits erwähnten Tatsache, daß Wesley sich nicht der englischen Kirche gegenüber theologisch neu positionieren wollte, sondern seinen Erneuerungsimpuls im Rekurs auf die Urgemeinde des Neuen Testaments gewann.<sup>38</sup>

Dieser Erneuerungsimpuls konnte für Wesley nicht anders als durch unermüdliche *evangelistische Tätigkeit* ausgebreitet werden, womit unser *fünfter* Leitgedanke genannt ist. Die sich ausprägende Struktur der methodistischen Bewegung war ganz auf den evangelistischen Dienst abgestellt.<sup>39</sup> Das in seinem Zuschnitt flexible Circuit-System ermöglichte eine große lokale Beweglichkeit der Reiseprediger, ohne dabei den Aspekt der straffen zentralen Lenkung durch die Conference unter der Autorität Wesleys aus dem Blick zu verlieren. Das Zeugnis persönlicher Erfahrung wurde zum wichtigen Mittel der missionarischen Wirksamkeit des einzelnen. Die unter der evangelistischen Verkündigung erweckten Hörer wurden sofort in bestehende oder neu zu bildende Klassen eingefügt. Als Voraussetzung für die Aufnahme in die methodistische Gemeinschaft forderte Wesley lediglich das Verlangen, dem zukünftigen Zorn zu entrinnen und von seinen Sünden erlöst zu werden.<sup>40</sup> Bezieht man diese Bedingung auf Wesleys Verständnis des Heilsweges, dann ist hier die erweckende, nicht die rechtfertigende Gnade vorausgesetzt. Allerdings spricht sich in dieser Praxis nicht das Bemühen aus, „inklusiv“ um jeden Preis zu sein, sondern das theologisch verantwortete Bestreben, möglichst viele Menschen zu einem höheren Gnadenstand zu befähigen. Dem äußeren Wachstum der Bewegung sollte ein inneres geistliches Wachstum des einzelnen entsprechen. Die Frage nach Fortschritt oder Hinderung dieses Wachstums wurde im wöchentlichen class meeting bewegt. Wesley hatte die klare Vorstellung, daß Gottes Wirken nicht im Warten (Quietismus) erfahren wird, sondern durch anhaltendes Tun des Guten, Meiden des

---

prayer, by employing lay preachers, by forming and regulating societies, and by holding yearly Conferences. But we did non of these things till we were convinced we could no longer omit them but at the peril of our souls“; vgl. Nehemiah Curnock (Hg.), *The Journal of the Rev. John Wesley*, Bd. 7, S. 422.

<sup>38</sup> In Wesleys Terminologie ausgedrückt handelt es sich bei der allmählichen Ablösung von der Anglikanischen Kirche um eine Trennung nicht über „doctrine“, sondern über „discipline“.

<sup>39</sup> Vgl. George G. Hunter, *To Spread the Power. Church Growth in the Wesleyan Spirit*, Nashville 1987, S. 39-62.

<sup>40</sup> Vgl. die „Allgemeinen Regeln“, in: Thomas Jackson (Hg.), *The Works of the Rev. John Wesley*, Bd. 8, S. 270 ff.



Bösen und den fleißigen Gebrauch aller von Gott verordneten Gnadenmittel. Der von Wesley selbst gerühmten unvergleichlichen Weite in der Aufnahme-prozedur mußte folglich eine äußerst restriktive Haltung im Hinblick auf den Verbleib in der Gemeinschaft entsprechen,<sup>41</sup> wobei interessanterweise wiederum Wesley selbst wohl einer der radikalsten „Säuberer“ der von ihm besuchten Gemeinschaften war. Beide Beobachtungen passen nur zusammen, wenn man sich auf die hinter Wesleys theologischem Denken stehende Vorstellung des Heilsweges besinnt. Es gab – analog der belebten Natur – im geistlichen Leben nur Wachstum bzw. Entwicklung oder Tod. Stillstand bedeutete Tod, zumindest die Anzeichen einer ernsten Krankheit. Wesleys Verständnis von Gemeindezucht kann daher als „therapeutisch“ bezeichnet werden.<sup>42</sup> Hilfe zur Heilung des durch die Sünde zerstörten Ebenbildes Gottes im Menschen war theologisch formuliert der den methodistischen Klassen zukommende Auftrag.

Bevor wir den Weg des bischöflichen Methodismus in Amerika – und Deutschland – weiterverfolgen, sei abschließend folgendes angemerkt:

a) Kennzeichnend für Wesleys theologisches Denken ist die *Verbindung von Lehre und Leben* und in diesem Sinne von Bekenntnis und Erfahrung. Der christliche Glaube ist „experimental religion“, Erfahrungsreligion. In der persönlichen Aneignung der christlichen Erfahrungslehren – Buße, Glaube, Heiligung – wird Lehre zum Leben erweckt, werden *fides qua* und *fides quae* als „lebendiger Glaube“ zusammengeführt.

b) Die *stärkere Akzentuierung der Erfahrung* und deren Ausprägung in einem gottgefälligen, heiligen Lebenswandel in der evangelistischen und gruppenbildenden Praxis Wesleys wird vom historischen Kontext der Wirksamkeit Wesleys her verständlich. Der von Wesley bekämpfte „Zeitgeist“ war der Formalismus einer sich christlich gebenden Nation und der Mangel experimenteller Religion unter den Pfarrern der Anglikanischen Kirche, ja selbst der Dissenter. Die „Weite“ methodistischer Aufnahmepraxis im England des 18. Jahrhunderts berücksichtigte, daß Taufe und Katechese im staatskirchlichen Kontext gesichert waren<sup>43</sup> – was Wesley vermißte, war der „lebendige Glaube“, der allein rettender Glaube ist. Mit

<sup>41</sup> Vgl. Frederick A. Norwood, *Church Membership in the Methodist Tradition*, Nashville u.a. 1958, S. 56-108; David Lowes Watson, *The Early Methodist Class Meeting*, S. 93-123.

<sup>42</sup> Vgl. auch Randy L. Maddox, *Responsible Grace*, S. 144 f.

<sup>43</sup> Zu Recht sagt F. Norwood: „Wesley and his followers in general presupposed an acceptance, however ill-defined, of historic Trinitarian Christianity, as stated in the ancient creeds and the principles of the Protestant Reformation“, *Membership in the Methodist Tradition*, S. 28.



anderen Worten: nicht die Taufe, nicht der regelmäßige Abendmahlsempfang, nicht einmal das intellektuelle Erfassen der Rechtfertigungsbotschaft, sondern allein das Verlangen, „dem zukünftigen Zorn zu entinnen und von seinen Sünden erlöst zu werden“, berechtigt zur Teilnahme am Leben der Klasse. Wesley fordert nicht den Bekenntnisakt: nicht den persönlichen „Ich bin erlöst“, und nicht den kirchlichen: „Ich glaube an Gott den Vater ...“. Er fordert das Bekenntnis eines Lebens, in dem sich dieses Verlangen nach Erlösung manifestiert. Damit fordert er nicht weniger als andere, sondern das höchste, was der unter dem Eindruck der vorlaufenden Gnade stehende Mensch zu geben fähig ist – den Verzicht auf jede Selbstrechtfertigung und das Zeugnis einer echten Sehnsucht nach Gott. Die Klassen – ebenso wie die Bands und Selected Bands – waren der Ort, an dem kontinuierlich Rechenschaft gefordert und gegeben wurde vom Wachstum in der Gnade. Diese Art gegenseitiger Verantwortlichkeit – das „Übereinander Wachen in der Liebe“ – war für Wesley nicht Leistung, sondern „Gnadenmittel“ und damit von nicht zu unterschätzender Bedeutung für ein gesundes geistliches Leben.

c) Wesleys *theologischer Anspruch* war letztlich *ambivalent*. Er bekannte sich zum Glauben der apostolischen Kirche. Daraus folgt, daß der Anspruch theologischer Neuerung ihm fern lag. Um so mehr fühlte er sich dem Programm der *Erneuerung* verpflichtet. Die soteriologische Mitte dieses Erneuerungsprogramms war die Wiederherstellung des Menschen in seine Gottebenbildlichkeit, theologisch gesprochen die Lehre von der „christlichen Vollkommenheit“. Sie war „the grand depositum which God has lodged with the people called Methodists“.<sup>44</sup> Die Ambivalenz seiner Haltung lag darin, daß er nie abschließend klarstellte, ob es sich hierbei um eine Fundamental- oder eine Nebenlehre des christlichen Glaubens handelt, wie er sich insgesamt weigerte, diese Unterscheidung konkret zu exemplifizieren.<sup>45</sup> Gleichwohl behauptete Wesley fest, sie sei eine klare Lehre der Bibel, begründete sie daher auch im Rekurs nicht auf menschliche Autoritäten,<sup>46</sup> sondern auf die Bibel,<sup>47</sup> und verteidigte sie, insbesonde-

<sup>44</sup> John Telford (Hg.). *The Letters of the Rev. John Wesley*, Bd. 8, S. 238.

<sup>45</sup> Vgl. Colin W. Williams, *Die Theologie John Wesleys*, S. 15.

<sup>46</sup> Das heißt freilich nicht, daß sich die Aufnahme von traditionellen Elementen in die Anschauung Wesleys nicht zeigen ließe, vgl. William H. Shontz, „Anglican Influence on John Wesley's Soteriology“, *Wesleyan Theological Journal* 32 (1, 1997), S. 33-52.

<sup>47</sup> Vgl. Robert E. Cushman, *John Wesley's Experimental Divinity*, S. 46 f.



re gegenüber den Calvinisten mit Entschiedenheit, wobei er die systematische Apologetik John Fletcher überließ.<sup>48</sup>

d) Wesley war sich sehr wohl dessen bewußt, daß seine Bewegung keine Kirche, sondern *ekklesiola in ecclesia* ist. Gleichwohl lief nicht nur die Entwicklung in England zum Ende seines Lebens hin (vgl. die Ordinationen der späten achtziger Jahre), sondern v.a. die Entwicklung in den nach Unabhängigkeit strebenden amerikanischen Kolonien auf die Herausbildung einer eigenständigen methodistischen Kirche hinaus. Wesley hatte sich also mit dem Gedanken auseinanderzusetzen, in welcher Weise eine solche Kirche sich von einer Bewegung zu unterscheiden hatte. Davon wird im folgenden zu sprechen sein.

## 2. Wesleys Einfluß auf die Ausprägung eines methodistischen Kirchenbewußtseins in Amerika

Als mit der Ausrufung der amerikanischen Unabhängigkeit und dem damit verbundenen Zusammenbruch der anglikanischen Kirchenstruktur in den ehemals englischen Kronkolonien die Bildung einer eigenständigen amerikanischen Methodistenkirche nicht länger nur zweckmäßig, sondern notwendig erschien, entließ Wesley seine Geschwister jenseits des Atlantik in die „full liberty, simply to follow the scriptures and the primitive church“.<sup>49</sup> Diese Freiheit wollte Wesley allerdings in einer von ihm intendierten Weise gestaltet wissen, weshalb er für die Weihnachts-Konferenz in Baltimore 1784 eine bearbeitete Form des *Book of Common Prayer* verfaßte, *The Sunday Service of the Methodists in North America*, die – analog zum anglikanischen Gebetbuch – eine ebenfalls überarbeitete Version der 39 anglikanischen Glaubensartikel enthielt. Gemeinsam mit den „Large Minutes“, in denen Fragen der Lehre und Ordnung diskutiert waren, verfügte die junge Kirche über ein Rahmenwerk liturgisch-dogmatischer Standards.<sup>50</sup>

Hier muß nun die Frage einsetzen, inwiefern diese Texte einen ekklesiologischen Neuansatz Wesleys belegen, der über den der *ekklesiola* in

<sup>48</sup> Zu Fletcher vgl. Patrick Philipp Streiff, *Jean Guillaume de la Flechere. John William Fletcher 1729–1785. Ein Beitrag zur Geschichte des Methodismus*, Frankfurt a.M./Bern/New York 1984.

<sup>49</sup> *Minutes of the Methodist Conferences, Annually held in America from 1773 to 1794*, Philadelphia 1795, S. 77.

<sup>50</sup> James F. White nennt den *Sunday Service* „a prime source for liturgical theology, i.e., theology based on the liturgical witness to faith“, *John Wesley's Sunday Service of the Methodists in North America*, Nashville (Nachdruck) 1984, S. 14.



ekkllesia hinausgeht. Die kritischen Punkte liegen auf der Hand. In einem Land sich auflösender bzw. nicht vorhandener Staatskirchlichkeit mußte die kirchliche Lehre eine andere Gewichtung als in England erfahren. Vor allem besaß die neue Kirche nicht nur das Recht, sondern ihr oblag die Pflicht, die Sakramente – Taufe und Abendmahl – zu verwalten. Zugleich sollte die besondere ekklesiologische Prägung, die Konstitution der Gemeinschaft aus Klassen, auch unter den veränderten Bedingungen bestehen bleiben.

Daß Wesley die Notwendigkeit einer klaren dogmatischen Profilierung erfaßte, zeigt sich in der Überarbeitung der anglikanischen Glaubensartikel, die 1784 zu den 25 Glaubensartikeln der BMK werden. Der Charakter dieser Überarbeitung ist verschiedentlich untersucht worden und soll uns hier nicht weiter beschäftigen.<sup>51</sup> Die uns tatsächlich interessierende Frage ist eine andere: Welchen Status sollten nach Wesleys Vorstellung die Glaubensartikel in der neuformierten Kirche einnehmen? Diese Frage muß leider unbeantwortet bleiben, weil es keine Quellen gibt, in denen Wesley sich diesbezüglich äußert. Allerdings läßt sich mit einiger Klarheit sagen, welche Funktion die amerikanische Konferenz den Glaubensartikeln schließlich zuschreibt. Wir werden darauf zurückkommen.

Der *Sunday Service* sollte offenbar für die amerikanischen Methodisten die Funktion übernehmen, die die anglikanische Liturgie für die Kirche von England erfüllte. Wesley nahm hier nur wenige, wenn z.T. auch signifikante, Ergänzungen vor, im ganzen jedoch ist sein *Sunday Service* eine gekürzte Fassung des *Book of Common Prayer*.<sup>52</sup> Damit verfügte die BMK über liturgische Formulare, die sie nun erstmals auch als Gemeinschaft von Getauften und als Abendmahlsgemeinschaft definieren. Die reformatorische Auffassung der Kirche als „eine Gemeinschaft der Gläubigen, in welcher das reine Wort Gottes gepredigt wird, und die Sakramente nach Christi Anordnung gehörig verwaltet werden“<sup>53</sup> war darüber hinaus im 13. Glaubensartikel von Wesley bekräftigt worden. Durch die weitgehende Übernahme der anglikanischen Liturgie wird nun auch das Verständnis der Kirche als einer Bekenntnisgemeinschaft deutlich. Denn

<sup>51</sup> Henry Wheeler, *History and Exposition of the Twenty-five Articles of the Methodist Episcopal Church*, New York/Cincinnati, 1908, S. 14-46; Thomas C. Oden, *Doctrinal Standards in the Wesleyan Tradition*, Grand Rapids 1988, S. 112-126.

<sup>52</sup> Vgl. Nolan B. Harmon, *The Rites and Ritual of Episcopal Methodism*, Nashville/Richmond 1926, S. 43. Zu den Einzelheiten der Überarbeitung vgl. James F. White, *John Wesley's Sunday Service of the Methodists in North America*, S. 9-37.

<sup>53</sup> Zitiert nach A. Sulzberger, *Erklärung der Glaubensartikel und Hauptlehren der Methodistenkirche*, Bremen o.J. [1879], S. 65.



Wesley folgt seiner Vorlage auch in der Aufnahme eines Rituals zur „Taufe solcher in reifen Jahren“, also einer Ordnung zur Erwachsenentaufe. Darin wird u.a. das gesamte Apostolikum in Frageform an den Täufling gerichtet, der seinen Glauben an die Lehre der Kirche mit den Worten „All this I steadfastly believe“ zu bekräftigen hat.<sup>54</sup>

Der gerade ins Leben gerufenen Kirche mußte dieses Erbe mehrere Rätsel aufgeben. Sie war – ähnlich wie der britische Methodismus – als „charismatische“ Bewegung entstanden und gewachsen. Zwar hatte das enge Abhängigkeitsverhältnis gegenüber Wesley auch der in den amerikanischen Kolonien wirkenden Methodistenprediger die Treue zur methodistischen Lehre und Ordnung sichern können, das einigende Band des Methodismus aber war die transindividuelle Erfahrung der Buße, Rechtfertigung und Erneuerung in das Bild Gottes. Diese Erfahrung aber ließ sich – so die vorherrschende Auffassung in Amerika – nicht in das von Wesley vorgegebene liturgische Korsett einpassen. Es muß hierbei berücksichtigt werden, daß das mit der Kirchenbildung verbundene „Recht“ zur Sakramentsverwaltung zwar ein signifikanter Einschnitt im Leben des amerikanischen Methodismus war, das Jahr 1784 aufs Ganze gesehen aber keinesfalls einen wirklichen Bruch darstellte, da die Momente der Kontinuität deutlich überwogen. Für das amerikanische Freiheitsbewußtsein hing die Sakramentsverwaltung nicht am Begriff der Kirche. Seit Jahren hatten einige amerikanische Reiseprediger die Erlaubnis zum Austeilen des Abendmahls in ihren Bezirken gefordert. Ihnen wurde 1784 erlaubt, was sie schon längst getan hätten, hätte Wesleys (in diesem Fall eigentlich Francis Asburys) Autorität dies nicht verhindert. So verwundert es nicht, daß die Prediger Wesleys Liturgie schon bald zur Seite legten. Freie Gottesdienstformen blieben für die Frühzeit des amerikanischen Methodismus bestimmend, und ein wirkliches Kirchenbewußtsein konnte sich erst allmählich durchsetzen.<sup>55</sup> Dies hing im Hinblick auf die Grenzen der Kirche auch mit der Ambivalenz zusammen, die Wesleys Tauftheologie anhaftete. In Wesleys Schriften, insbesondere in Wesleys Bearbeitung der Abhandlung *On Baptism* (1758), ist der Auffassung der Taufwiedergeburt Ausdruck verliehen,<sup>56</sup> also der Auffassung, daß Kinder in dem Moment, in dem sie Glieder der sichtbaren, auch Glieder der unsichtbaren Kirche

<sup>54</sup> Vgl. David Sherman, *History of the Revisions of the Discipline of the Methodist Episcopal Church*, New York/Cincinnati 1890, S. 364 f.

<sup>55</sup> Vgl. Fredrick E. Maser, „The Movement That Launched the Church“, in: *Lectures on Several Occassions Number One*, hrsg. vom Center For Methodist Studies at Bridwell Library, S. 5-23.

<sup>56</sup> Vgl. Thomas Jackson (Hg.), *The Works of the Rev. John Wesley*, Bd. 10, S. 188-201.



werden. Auch im Taufformular des *Sunday Service* ist die Rede von der Taufwiedergeburt zwar abgeschwächt, aber nicht gänzlich getilgt.<sup>57</sup> In seiner Verkündigung jedoch warnte Wesley deutlich davor, sich auf die Taufwiedergeburt als einen „zerbrochenen Rohrstab“ zu stützen.<sup>58</sup> Im übrigen war ihm die Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche durchaus geläufig.<sup>59</sup> Wesley verbindet beide Gedankenlinien nicht miteinander. Das hat zu der – legitimen – Interpretation geführt, daß in Wesleys Denken zwei ekklesiologische Konzepte miteinander konkurrierten: einmal die Kirche als eine historische Institution, deren Vorhandensein sich durch die *notae ecclesiae* aufweisen läßt, sodann Kirche als eine Gemeinschaft der Glaubenden, deren Kennzeichen Geistwirken und Mission ist.<sup>60</sup> Das Nebeneinander von methodistischer Bewegung und Anglikanischer Kirche ließ diese Spannung in den Hintergrund treten. Mit der Gründung einer Methodistenkirche in Amerika mußte sie evident werden.

Und dennoch sollte sich auf Dauer ein kirchliches Bewußtsein im bischöflichen Methodismus durchsetzen. Diese Tatsache ist weniger überraschend als die Umstände dieser Entwicklung: erst formierte sich die Kirche, dann – allmählich – das kirchliche Bewußtsein. Aber ist dies gleichbedeutend mit einem Sieg des „konfessionellen“ Kirchentums über die Erfahrungsreligion? Zunächst wird man sehen müssen, daß sich die BMK eine neue legislative Größe schafft – die Generalkonferenz. Als höchstes beschlußfassendes Organ der mit ihr in Verbindung stehenden Reiseprediger – mit wachsender Größe der Kirche wird sie zur Delegiertenkonferenz – faßt sie Beschlüsse, die Aufschluß geben über das sich weiterentwickelnde kirchliche Bewußtsein. Einige dieser Entscheidungen sind für uns von Interesse.

<sup>57</sup> „The doctrine of baptismal regeneration is not expressed after baptism but is clearly stated before the act of baptism“. James F. White (Hg.), *John Wesley's Sunday Service of the Methodists in North America*, S. 28.

<sup>58</sup> Albert Outler (Hg.), *The Works of John Wesley*, Bd. 1, S. 429 (Predigt 18. IV.5)

<sup>59</sup> Vgl. John Wesley, *Explanatory Notes Upon the New Testament*, London 1976, S. 105 (Mt 22.14).

<sup>60</sup> Vgl. Frank Baker, *John Wesley and the Church of England*, London 1970.



### 3. Die strukturelle Ausprägung methodistischer Identität bis 1870

#### 3.1. Erfahrung und Bekenntnis in Bezug auf Probegliedschaft und Gliedschaft der Kirche

Überblickt man die Geschichte der BMK in Amerika bis ca. 1870, läßt sich deutlich die Tendenz der Institutionalisierung ausmachen. Zunächst ging es darum, die Prozedur der Gliederaufnahme an den institutionellen Charakter der Kirche anzugleichen, ohne dabei den charismatischen Impuls der Erfahrungsreligion zu verlieren. Im England Wesleys hatte es keine strenge Unterscheidung von Probegliedern und Gliedern gegeben – aber nicht weil Wesley diese Unterscheidung nicht kannte (denn praktisch gab es sie), sondern weil Wesley alle Mitglieder der societies als „Katechumenen“, als Glieder auf Probe verstand.<sup>61</sup> In Amerika gewinnt die Probegliedschaft im Unterschied zur vollen Kirchengliedschaft ein zunehmend schärferes Profil. Nach wie vor ausgehend von den Aufnahmebedingungen der „Allgemeinen Regeln“ wird 1785 eine Probezeit von zwei Monaten, 1789 von sechs Monaten fixiert. Dabei bleibt es formal bis 1908. Gegenstand der Class Meetings ist weiterhin die christliche Erfahrung, also die Frage nach dem Wachstum des einzelnen in der „Erkenntnis und Liebe Gottes“.<sup>62</sup>

Allerdings geschieht dies in einem England gegenüber völlig veränderten Umfeld. Das Nicht(mehr)vorhandensein einer Staatskirche und sukzessive Erweckungen ließen ein plurales denominationelles Leben entstehen.<sup>63</sup> Dazu kam, daß der amerikanische Freiheitsgeist auch seine Entsprechung auf religiösem Gebiet hatte: nämlich die Überzeugung, daß man Mitglied einer religiösen Gemeinschaft durch freiwilligen Beitritt wird. In der Vielzahl der christlichen Denominationen entschied man sich für diejenige, mit deren Auffassungen sich das eigene Gewissen am besten verbinden konnte. Aus Erweckung und Gewissensfreiheit folgte der besondere Charakter der Probezeit: Probeglied und Kirche prüfen *einander* – ein sehr modern klingender Gedanke. Während der Probezeit hatte das Probeglied sich in der bekannten Weise zu bewähren: Gutes tun, Böses meiden, die Gnadenmittel fleißig gebrauchen. Daneben jedoch – und dieser Akzent gewinnt jetzt im kirchlichen Kontext stärkeres Gewicht –

<sup>61</sup> Vgl. F. Norwood, *Church Membership in the Methodist Tradition*, S. 30 f.

<sup>62</sup> Vgl. *The Doctrines and Discipline of the Methodist Episcopal Church*, New York 1836, S. 80.

<sup>63</sup> Vgl. Sidney E. Mead, „Denominationalism: The Shape of Protestantism in America“, *Church History* 23 (1954), S. 291-320.



steht die Einweisung in „doctrines and discipline“, also in Lehre und Ordnung, nicht irgendeiner, sondern der Bischöflichen Methodistenkirche. Umgekehrt prüfte der Kandidat für die Kirchengliedschaft, ob diese Kirche – z.B. im Hinblick auf die praktizierte Kindertaufe – mit seiner gewonnenen Gewissensüberzeugung vereinbar ist.<sup>64</sup> Wir sollten uns den Erfahrungs- und den Bekenntnisaspekt der Probegliedschaft nicht zu scharf voneinander getrennt vorstellen. Das Probeglied wuchs hinein in den Lebenszusammenhang der Kirche und erlebte sie als eine Bekenntniskirche mit erfahrungs-theologischer Grundstruktur.

Auch die Aufnahme in die volle Gliedschaft der Kirche wurde zunehmend strukturiert und vereinheitlicht. Seit 1840 wurde von Probegliedern bei der Aufnahme verlangt „[to] give satisfactory assurances both of the correctness of their faith, and their willingness to observe and keep the rules of the church“.<sup>65</sup> Bei dieser Glaubensprüfung handelte es sich nicht um ein persönliches Zeugnis<sup>66</sup>, das freilich an anderer Stelle des Gottesdienstes vorkommen konnte. Die hier erwähnte Glaubensprüfung verweist vielmehr auf den Charakter der Kirche als Bekenntnisgemeinschaft. Nach Bischof Baker (er schreibt 1855) werden gewöhnlich folgende Fragen gestellt: „Hast Du die Glaubensartikel gelesen, und billigst (subscribe) du sie von Herzen? Glaubst du, insbesondere, an die Gottheit unseres Herrn Jesus Christus, daß er für alle Menschen gesühnt hat und daß die Menschen allein durch den Glauben an ihn gerechtfertigt sind? Und daß es das Vorrecht und die Pflicht aller Christen ist, in diesem Leben geheiligt zu werden ...“.<sup>67</sup> Bereits 1836 hatte die Generalkonferenz klargestellt, daß die Aufnahme in die Kirche die Taufe voraussetzt und damit ein weiteres Stück liturgisch-theologischer Klarheit geschaffen.<sup>68</sup> Gleichzeitig setzte sich an verschiedenen Stellen der Kirchenordnung der Begriff „church“ anstelle von „society“ durch.<sup>69</sup>

<sup>64</sup> Vgl. L. S. Jacoby, *Handbuch des Methodismus enthaltend die Geschichte, Lehre, das Kirchenregiment und eigenthümliche Gebräuche desselben*, Bremen 1853

<sup>65</sup> Zit. nach Robert Emory, *History of the Discipline of the Methodist Episcopal Church*, New York 1856, S. 212.

<sup>66</sup> So Karl Heinz Voigt, *Kirche mit Gemeinden aus Glaubenden und Suchenden. Wer kann Kirchenglied der Evangelisch-methodistischen Kirche werden?*, Stuttgart 1998 (EmK Forum 11), S. 44.

<sup>67</sup> Osmon C. Baker, *Guide-Book in the Administration of the Discipline of the Methodist Episcopal Church*, New York 1855, S. 27.

<sup>68</sup> Vgl. *The Doctrines and Discipline of the Methodist Episcopal Church*, New York 1836, S. 81.

<sup>69</sup> Robert Emory, *History of the Discipline of the Methodist Episcopal Church*, S. 212.



In diesem Zusammenhang verdient das 1864 von der Generalkonferenz der BMK verabschiedete „Ritual“ zur Gliederaufnahme gesonderte Erwähnung. Dieses agendarische Formular diene v.a. zur Vereinheitlichung der Aufnahmepraxis und entsprach dem Bestreben der Zeit, solchen Anlässen eine stärkere Würde zu verleihen. Das Ritual setzt den dualen Gebrauch des Glaubensbegriffs (*fides qua*, *fides quae*) fort: Zunächst wird gefragt: „Have you saving faith in Christ?“ Diese Frage bezieht sich auf die Erfahrung des persönlichen Heils in Glaube und Wiedergeburt. Danach heißt es: „Do you believe in the doctrines of Holy Scripture, as set forth in the Articles of religion of the Methodist Episcopal Church?“<sup>70</sup> Hier ist nach der inhaltlichen Zustimmung zum Bekenntnis des christlichen Glaubens und nach dem biblischen Charakter methodistischer Lehre, zumindest sofern sie sich aus den Glaubensartikeln ergibt, gefragt. Überblickt man die Entwicklung bis hierher, dann wird deutlich, daß es sich hier nicht um „einen Einschnitt, ja einen Bruch in der Organisation“ der BMK handelte.<sup>71</sup> Vielmehr hatte sie sich, zumindest was ihre prinzipielle strukturelle Ausprägung betraf, als Bekenntniskirche mit erfahrungstheologischer Grundstruktur weiterentwickelt. Für diese Entwicklung dürfte historisch gesehen freilich Asbury stärker verantwortlich sein als Wesley, der – wie erwähnt – den amerikanischen Methodismus zu eng auf anglikanische Formen festgelegt und zudem das Verhältnis des Charakters der Kirche als Bekenntnisgemeinschaft zum erwecklichen Grundimpuls der methodistischen Bewegung nicht weiter definiert hatte. Die Auffassungen der beiden ersten amerikanischen Superintendenden der BMK, Asbury und Coke, hinsichtlich der komplementären Bedeutung von Erfahrung und Bekenntnis für die Kirche lassen sich z.B. aus ihren Anmerkungen zur Kirchenordnung von 1798 erheben. Darin bemerken Asbury und Coke, daß ohne Zweifel für den Zuhörer häretische Lehren ebenso gefährlich seien wie ein unsittliches Leben des Predigers.<sup>72</sup> Sie forderten Heiligkeit des Lebens *und* Kenntnis der kirchlichen Lehre.<sup>73</sup> Die ekklesiologisch konstitutive Bedeutung sowohl der Sicherung der reinen Lehre als auch der Ausübung kirchlicher Disziplin zur Wahrung und Beförderung des christlichen Erfahrungsleben spricht sich auch im erwähnten Aufnahme-

<sup>70</sup> Zit. nach David Sherman, *History of the Revisions of the Discipline*, S. 367.

<sup>71</sup> So Karl Heinz Voigt, *Kirche mit Gemeinden aus Glaubenden und Suchenden*, S. 45.

<sup>72</sup> Vgl. *The Doctrines and Disciplines of the Methodist Episcopal Church in America with Explanatory Notes by Thomas Cooke and Francis Asbury*, 1798, S. 113.

<sup>73</sup> „Far from wishing you to be ignorant of any of our doctrines, or any part of our discipline, we desire you to read, mark, learn, and inwardly digest the whole“, ebd., S. IV (Vorwort).



ritual von 1864 aus, wo es mit Blick auf den kirchlichen Zweck der BMK heißt: „The ends of this fellowship are the maintenance of sound doctrine, and of the ordinances of Christian worship, and the exercise of that power of godly admonition and discipline which Christ has committed to his Church for the promotion of holiness.“<sup>74</sup> Diese ekklesiologisch formulierte Überzeugung entspricht der Einsicht, daß Erfahrung ohne Bekenntnisgemeinschaft zum Subjektivismus führt, Bekenntnis ohne Erfahrungsreligion zum Formalismus. Daß das Ritual von 1864 keinen Bruch in der Aufnahmeprozedur der BMK darstellte, sondern Ausdruck eines sich bereits in den fünfziger Jahren andeutenden Bemühens um größere Würde und Einheit in der liturgischen Darstellung der Kirche, zeigt die Vorgeschichte der Verabschiedung dieses agendarischen Formulars, wie sie aus den Konferenzunterlagen ersichtlich ist.<sup>75</sup>

Der hier unternommene Versuch, die BMK als eine Bekenntniskirche mit erfahrungstheologischer Grundstruktur darzustellen, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß zahlreiche theologisch begründete ekklesiologische Einzelprobleme ungelöst blieben, wenn man sich auch teilweise in der Praxis mit diesen Problemen irgendwie arrangiert hatte. Dazu gehörte vor allem die Frage nach dem Verhältnis getaufter Kinder zur Kirche. Es würde zu weit führen, hier auf die hinter dieser Fragestellung stehende theologische Problematik näher einzugehen, soviel allerdings sei gesagt: Obwohl die freikirchliche Prägung der Vereinigten Staaten zu zahlreichen Erwachsenentaufen in der Methodistenkirche führte, blieb die Kindertaufe in methodistischen Familien die Regel. Die Verteidigung der Kindertaufe entwickelte sich sogar zu einem der Hauptbetätigungsfelder methodistischer Polemik im 19. Jahrhundert.<sup>76</sup> In einem Anhang der Kirchenordnung von 1792 wurde auf 14 Seiten das Besprengen des Täuflings gegenüber dem Eintauchen verteidigt, bevor auf den verbleibenden 54 die Kindertaufe verteidigt wurde. Gleichwohl, „of the strictly theological meaning of

<sup>74</sup> Zit. nach David Sherman, *History of the Revisions of the Discipline*, S. 366.

<sup>75</sup> Vgl. „Report Relating to a Revision of the Rituals of the Church“, in: *Journals of the General Conference of the Methodist Episcopal Church, Volume III. 1848–1856*, New York/San Francisco/Cincinnati, S. 291 f. Zur Geschichte der 1864 verabschiedeten Revisionen vgl. Nolan B. Harmon, *The Rites and Ritual of Episcopal Methodism*, S. 53 ff.

<sup>76</sup> In der Folge führte diese Konzentration auf die Kindertaufe zur Ausbildung zweier Tauftheologien, einmal bezogen auf Kinder, das andere Mal auf Erwachsene, denn vieles von dem, was über die Kindertaufe gesagt wurde, galt theologisch nicht für die Erwachsenentaufe und umgekehrt: vgl. exemplarisch S.M. Merrill, *A Digest of Methodist Law*, Cincinnati/New York 1885, S. 129.



the sacrament there was ... no indication“.<sup>77</sup> Methodisten waren für gewöhnlich sehr gut darüber unterrichtet, was die Taufe nicht sei: kein bloßes Zeichen bzw. öffentliches Bekenntnis der erfahrenen Wiedergeburt, aber auch nicht die Wiedergeburt selbst. Herrschte auch bezüglich der genauen geistlichen Wirkungen der Taufe Unklarheit, so war doch allgemein anerkannt, daß die Taufe Eingliederung in die sichtbare Kirche sei. Die Kirchenordnung (erstmalig 1856) formulierte dazu: „We regard all children who have been baptised, as placed in visible covenant relation to God, and under the special care and supervision of the Church“.<sup>78</sup> Allerdings war diese Bundesbeziehung so sichtbar nicht. Kinder waren nicht zum Abendmahl zugelassen,<sup>79</sup> auch hatten sie durch die Probegliedschaft (die erst zur Abendmahlsteilnahme berechnigte) hindurch den üblichen Weg zur Gliederaufnahme zu gehen. Seit 1856 stellte die Kirchenordnung bei Aufnahme als Kind Getaufter ausdrücklich eine Verbindung zur Taufe her. Diese hatten zusätzlich zur Beantwortung der bereits erwähnten Fragen öffentlich vor der Gemeinde ihren Taufbund zu bekräftigen.<sup>80</sup>

Während der Status getaufter Kinder in ihrem Verhältnis zur Kirche also theologisch ungeklärt blieb, lief die kirchliche Handhabung der Kin-

<sup>77</sup> Paul S. Sanders, „The Sacraments in Early American Methodism“, *Church History* 26 (1957), S. 365-371 (das Zitat S. 364).

<sup>78</sup> *The Doctrines and Discipline of the Methodist Episcopal Church*, Cincinnati 1858, S. 32.

<sup>79</sup> Anders Karl Heinz Voigt, „Der deutschsprachige Zweig der Methodistenkirche in den Vereinigten Staaten von Amerika“, in: Karl Steckel, Ernst Sommer (Hg.), *Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche*, Stuttgart 1982, S. 52. Der dort zitierte Wilhelm Nast vertrat deshalb keine deutsche Sonderposition, sondern den offiziellen Standpunkt der Kirche gegenüber innerkirchlich aufkommenden Stimmen, die die geltende Praxis ändern wollten. Zu ihnen gehörte Gilbert Haven, der die Auffassung vertrat, das Kind werde bereits in wiedergeborenem Zustand geboren, sei damit Glied der unsichtbaren Kirche und habe damit auch Anspruch auf volle Eingliederung in die sichtbare Kirche durch die Taufe. Er forderte deshalb auch die Zulassung getaufter Kinder zum Abendmahl. Havens Forderung wäre unverständlich, wenn diese Praxis seinerzeit üblich gewesen wäre; vgl. Gilbert Haven, „Infant Baptism and Church Membership“, *Methodist Quarterly Review* 41 (1859), S. 5-26. Richtig ist freilich, daß Nast die Position der Kirche eindeutig in der Kirchenordnung fixiert wissen wollte, um anderen Auffassungen ihre erstrebte Legitimität abzusprechen, vgl. *Journal of the General Conference of the Methodist Episcopal Church 1864*, New York 1864, S. 85.

<sup>80</sup> „Whenever they have attained an age sufficient to understand the obligations of religion, and shall give evidence of piety, they may be admitted into full membership in our Church, on the recommendation of a leader with whom they have met at least six months in class, by publicly assenting before the Church to the Baptismal Covenant, and also to the usual questions on doctrines and discipline“, zit. nach David Sherman, *History of the Revisions of the Discipline*, S. 134.



dertaufe als Initialritus, d.h. als erste Stufe im Katechumenat, das idealiter mit der Gliederaufnahme seinen Abschluß fand, auf eine Praxis hinaus, die Wesley nicht unsympathisch gewesen sein dürfte. Denn zwar hatte die Taufe an theologischer Signifikanz verloren (das sah noch in Richard Watsons *Theological Instituts* ganz anders aus), doch über die Verantwortung der Kirche und der Eltern des Täuflings war die (Kinder)Taufhandlung nun in einen katechetischen Gesamtzusammenhang hineingestellt, der die günstigsten Bedingungen für die Erlangung der Wiedergeburt bereitstellen sollte, v.a. dadurch, daß das Kind unter den Einfluß der von der Kirche verwalteten Gnadenmittel kam. Gerade bei Kindern aus erwecktem Elternhaus mußte die Wiedergeburt dann auch nicht unbedingt krisenhafter Natur sein. Faktisch sollte das Kind nicht *zum* Christ, sondern *als* Christ heranwachsen, wobei es dennoch erst durch die Wiedergeburt im Vollsinn werden konnte, was es seinem Wandel nach bereits war. In dieser reichlich vertrackten Konzeption zeigt sich, daß die methodistische Tauflehre – sofern sie als solche bezeichnet werden kann – sich aus verschiedenen Quellen speiste, deren Zusammenspiel zwar eine realisierbare Praxis, nicht jedoch eine zufriedenstellende denkerische Lösung ermöglichte.<sup>81</sup> Diese konnte sich erst dort ergeben, wo man sich theologisch begründet entweder für einen in der Tendenz „sakramentalen“ oder aber „freikirchlichen“ Modellansatz entschied.

Während sowohl die seit 1864 organisierten ethnischen Konferenzen der deutsch-amerikanischen Methodisten als auch die zunächst Missions-, später Jährliche Konferenz in Deutschland und der Schweiz die Beschlüssen der Generalkonferenz umzusetzen hatten und keinerlei Vollmacht besaßen, ein eigenes Aufnahme-ritual zu entwickeln, besaßen sie jedoch das Recht, den katechetischen Gesamtzusammenhang, von dem oben die Rede war, um weitere Elemente zu ergänzen. Dies geschah maßgeblich durch die Einführung des Katechismusunterrichts, der bis ins zwanzigste Jahrhundert hinein auf den beiden Katechismen Wilhelm Nasts basierte.<sup>82</sup>

Bushnell, *Christian Nurture*, 1868, S. 10.

<sup>81</sup> Die Quellen des 19. Jahrhunderts offenbarten eine Spannung zwischen dem Insistieren auf die Notwendigkeit einer persönlichen Wiedergeburt einerseits und dem Gedanken einer allmählichen Verchristlichung des Charakters, wie er sich maßgeblich bei Horace Bushnell in seinem überaus einflußreichen Buch *Christian Nurture* findet andererseits. Solche Äußerungen können sich bei einer Person, wenn auch in gänzlich verschiedenen Sachzusammenhängen finden, ohne je zu einem Bild verschmolzen zu werden.

<sup>82</sup> *Der Kleinere Katechismus für die deutschen Gemeinden der Bisch. Methodisten-Kirche*, Cincinnati 1868; *Der Größere Katechismus für die deutschen Gemeinden der Bisch. Methodisten-Kirche*, Cincinnati 1868 (zahlreiche Auflagen).



und von den Jährlichen Konferenzen durchstrukturiert wurde.<sup>83</sup> Nast selbst versuchte auf Generalkonferenzebene, dieses Element katechetischer Unterweisung für die Gesamtkirche verbindlich zu machen, was jedoch nicht gelang.<sup>84</sup> In den Zusammenhang des Katechismusunterrichts gehört die heute noch in methodistischen Gemeinden übliche Einsegnung, die ihrem ursprünglichen Sinn nach die „Entlassung“ aus dem kirchlichen Unterricht darstellt und deshalb mit einer öffentlichen Prüfung verbunden ist (bzw. sein sollte).<sup>85</sup> Es bleibt bei diesem Element zu beachten, daß seinem Ursprung nach auch der Katechismusunterricht nicht nur der Erweiterung von Kenntnissen hinsichtlich der Bibel und der Lehre der Kirche, sondern immer auch der Pflege des christlichen Erfahrungslebens der Katechumenen dienen sollte. Auch hier gehören Erfahrung und Bekenntnis zum Begriff des „lebendigen Glaubens“.

### 3.2. Die kirchliche Bedeutung der Glaubensartikel und der Allgemeinen Regeln

1743 hatte John Wesley – auf die Bitte von einigen Methodisten hin – die „Allgemeinen Regeln für die Vereinigten Gemeinschaften“ verfaßt. Wie erwähnt, regelten sie die Bedingungen für Aufnahme und Verbleib in der methodistischen Gemeinschaft. Ihr diesbezüglicher Gebrauch setzte sich in Amerika in entsprechender Weise fort. Allerdings wurde die Rede von der „einzigen Bedingung“ jetzt auf die Probegliedschaft bezogen. Daß dies häufig übersehen wird, hängt mit dem damals üblichen Sprachgebrauch zusammen, nach dem – wenn auch in abgestufter Weise – bereits die Probeglieder zur Kirche gezählt wurden, was zweifellos der öffentlichen Wahrnehmung entsprach. Der diesbezügliche Status der „Allgemeinen Regeln“ wurde durch eine offizielle Erklärung der Bischöfe 1840

<sup>83</sup> Vgl. für Deutschland die jährlichen „Anweisungen für den katechetischen Unterricht unserer Kinder und deren Entlassung aus demselben“, z.B. in: *Verhandlungen der 3. Sitzung der Jährlichen Konferenz der Prediger der Bischöflichen Methodistenkirche in Süddeutschland*, Bremen 1896, S. 47 f.

<sup>84</sup> Vgl. *Journal of the General Conference of the Methodist Episcopal Church* 1864, S. 85. Das *Journal* hält fest, daß Nasts Vorschlag angenommen („adopted“) wurde. Tatsächlich fand seine Formulierung weder in diese noch in spätere Kirchenordnungen Eingang. Wahrscheinlich wurde der angenommene Vorschlag durch einen späteren Änderungsantrag wieder aufgehoben.

<sup>85</sup> Vgl. ebd., S. 48: „Die Entlassung aus dem katechetischen Unterricht soll mit einer öffentlichen Prüfung vor der Gemeinde und mit feierlicher Einsegnung stattfinden“.



bestätigt und 1851 durch Moses Henkle ausführlich begründet.<sup>86</sup> Die „Allgemeinen Regeln“ sind gewissermaßen das methodische Korrelat zur soteriologischen Konzeption Wesleys. Im Blick sind Menschen, die die „Form“ der Gottseligkeit besitzen, aber ihre „Kraft“ suchen. Diese Formulierung der „Allgemeinen Regeln“ zeigt noch einmal, daß Wesley bei der Abfassung Menschen im Blick hat, deren christliche Sozialisation – einschließlich einer christlichen Elementarunterweisung – grundsätzlich vorausgesetzt werden konnte. Damit ist auch deutlich, warum die katechetische Unterweisung, das Insistieren auf die Kenntnis christlicher Lehrinhalte, wie wir es bei Coke und Asbury finden, im amerikanischen Kontext eine größere Bedeutung gewinnen mußte.

Gleichwohl ist nicht zu übersehen, daß die dogmatischen Voraussetzungen der „Allgemeinen Regeln“ bestenfalls implizit sind und sich aus der Lektüre allein dieses Textes nicht erschließen lassen. Dies wird ein Grund dafür sein, daß im bischöflichen Methodismus den Allgemeinen Regeln die 25 Glaubensartikel zur Seite gestellt wurden, ja daß diesen ein einzigartiger Status legislativer und jurisdiktiver Autorität zugesprochen wurde. So beschloß die Generalkonferenz 1808 mehrere Einschränkungsklauseln, deren erste der Generalkonferenz zukünftig untersagt „[to] revoke, alter or change our Articles of Religion“.<sup>87</sup> Durch einen weiteren Generalkonferenzbeschuß von 1832 wurde jede Veränderung der Glaubensartikel faktisch ausgeschlossen.<sup>88</sup> Nun sollte dieser Schritt, mit dem die BMK nicht nur eine de-facto-, sondern sogar eine de-jure-Unveränderlichkeit dieses normativen Textes herbeiführte, nicht aus der Sicht heutiger (methodistischer) „Bekenntnis“-hermeneutik interpretiert werden. Wie wir gleich sehen werden, geht es an der historischen Realität vorbei, im Hinblick auf die „ersten methodistischen Verkündiger“ zu behaupten, sie wären sorgfältig darauf bedacht gewesen, „den alten Glaubensformeln und Bekenntnisse[n] ... weder letzte Autorität zuzumessen noch sie als

<sup>86</sup> M.M. Henkle, *Primary Platform of Methodism. Exposition of the General Rules*, Louisville 1851; deutsch in: *Der Christliche Apologete* 14 (1852) 33. 37. 41. 53. 57 sowie in: *Der Evangelist* 10 (1859) 1868 f. 1875 f. 1884 f.

<sup>87</sup> Zit. nach Richard P. Heitzenrater, „At Full Liberty. Doctrinal Standards in Early American Methodism“, in: ders., *Mirror and Memory. Reflections on Early Methodism*, Nashville 1989, S. 189-204 (das Zitat S. 197).

<sup>88</sup> Vgl. Thomas C. Oden, *Doctrinal Standards in the Wesleyan Tradition*, S. 59 ff. Die geringfügigen Konjekturen an den Glaubensartikeln bis 1824 finden sich bei Robert Emory, *History of the Discipline of the Methodist Episcopal Church*, S. 109 f.



absolute Norm lehrmäßiger Wahrheit zu betrachten“.<sup>89</sup> Natürlich stimmt dies insofern, als jede Bekenntnisschrift als *norma normata* gegenüber der Bibel als *norma normans* in einem Abhängigkeits- und damit Unterordnungsverhältnis steht. Diese Verhältnisbestimmung schloß aber – zumindest bei den „ersten methodistischen Verkündigern“ – nicht aus, sondern ein, daß man sich auf normsetzende Bekenntnistexte beziehen konnte, insofern als sie der Lehre der Heiligen Schrift entsprachen. Wir sahen dies bereits in der Formulierung der die 25 Glaubensartikel betreffenden Frage im Ritual zur Gliederaufnahme und werden es mit Blick auf die Prediger gleich – und in größerer zeitlicher Nähe zu den Anfängen des bischöflichen Methodismus – noch einmal sehen.

Halten wir zunächst ganz allgemein fest, daß die 25 Glaubensartikel diejenigen Lehren enthalten, in denen zwischen der BMK und den anderen aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen Übereinstimmung besteht.<sup>90</sup> Hinsichtlich ihres Geltungsanspruchs wurde in einer bis heute gemeinsam mit den Glaubensartikeln in jeder neuen Kirchenordnung abgedruckten Vorbemerkung Wesleys festgestellt: „These are the doctrines taught among the people called Methodists. Nor is there any doctrine whatever, generally received among that people, contrary to the articles now before you“.<sup>91</sup> Damit ist deutlich, daß die Glaubensartikel einerseits den theologischen Minimalkonsens der Kirche darstellten<sup>92</sup> und diese andererseits gegenüber dem Eindringen falscher Lehre schützen sollten.<sup>93</sup> Wenn heute im Mittelpunkt der Diskussion unter Methodisten die Frage steht, inwiefern sich die methodistischen Lehrnormen zu den Bekenntnisschriften der kontinentaleuropäischen Reformatoren verhalten, dann muß daran erinnert werden, daß wir an den Anglikaner Wesley besser die Frage stellen, welche Analogie zwischen dem kirchlichen Status der 25 (24) Glaubensartikel der BMK und dem der 39 anglikanischen Glaubensartikel von ihm intendiert war. Joseph Pullman schrieb dazu 1879: „That Wesley intended these Twenty-five Articles to occupy the same place in the Methodist Episcopal Church which the Thirty-nine Articles held in his own

<sup>89</sup> *Der theologische Auftrag der Evangelisch-methodistischen Kirche*, zit. nach Karl Heinz Voigt, *Die charismatische Grundstruktur der Evangelisch-methodistischen Kirche*, Stuttgart 1979, S. 9.

<sup>90</sup> So bereits Coke und Asbury in ihren Anmerkungen zur Kirchenordnung von 1798.

<sup>91</sup> Zit. nach *The Book of Discipline of the United Methodist Church* 1992, Nashville 1992, S. 52.

<sup>92</sup> So Richard P. Heitzenrater, „At Full Liberty. Doctrinal Standards in Early American Methodism“, in: ders., *Mirror and Memory*, S. 195.

<sup>93</sup> So Thomas C. Oden, *Doctrinal Standards in the Wesleyan Tradition*, S. 100.



Church, cannot be denied“.<sup>94</sup> Wie erwähnt, können wir dies tatsächlich nicht mit Sicherheit behaupten, der Vergleichspunkt freilich zielt in die richtige Richtung – England.

### 3.3. Bedingungen und Normen des methodistischen Predigtdienstes

Bereits Wesley legte durchaus unterschiedliche Maßstäbe an Glieder seiner Gemeinschaft einerseits und Prediger in Verbindung mit ihm andererseits an. Wenn Wesley einerseits ohne weitere Glaubensprüfung erweckte Sünder in seinen Klassen sammelte, andererseits aber als Qualifikation zum Predigen nicht allein die christliche Heilserfahrung – und als deren Zeugnis ein am Evangelium orientiertes Leben – forderte, sondern auch die Bereitschaft, sich seinen Lehrnormen (den *Lehrpredigten* und *Anmerkungen zum Neuen Testament*) als „doctrinal standards“ zu unterwerfen, dann ist deutlich, daß der Prediger einem ungleich höheren Anspruch zu genügen hatte. Diese Differenzierung setzte sich im amerikanischen Methodismus fort, wenn auch nicht in dieser Schärfe, denn auch die Kirchenglieder hatten nun ein Bekenntnis zum theologischen Gehalt der christlichen Botschaft abzulegen.

Um bei dem anfangs eingeführten Glaubensbegriff (*fides qua, fides quae*) zu bleiben, könnte man ihm Hinblick auf die Prediger von einer zweifachen Glaubensprüfung sprechen. Dem biblischen Leitgedanken folgend, daß ein guter Baum gute Früchte, ein schlechter Baum dagegen schlechte Früchte trage, wurde das Leben der Prediger auf jeder Jährlichen Konferenz einer gründlichen Prüfung unterzogen: „Quest. 9. Are all the preachers blameless in life and conversation? Ans. They were all strictly tried, one by one, before the conference“.<sup>95</sup> Diese „Glaubensprüfung“ hatte sowohl eine theologische wie auch eine experimentelle Komponente. Gerade in den ersten Jahrzehnten des amerikanischen Methodismus war die öffentliche Einzelprüfung der Prediger nicht nur der Ort, an dem Verfehlungen und Mißstände zur Sprache kamen, sondern ebenso bewegende Erfahrungen des persönlichen Glaubensweges.<sup>96</sup> Wie Russel

<sup>94</sup> „Methodism and Heresy“, *Methodist Quarterly Review* 61 (1879), S. 334-357 (das Zitat S. 343).

<sup>95</sup> Zit. nach Russell E. Richey, *The Methodist Conference in America. A History*, Nashville 1996, S. 41.

<sup>96</sup> „The Hearing of one another's spiritual pilgrimage, the recounting of spiritual struggles, the probing of each other's souls, the description of conversion and narrative of perfection functioned to establish family bounds, to mark the brother and mark off the brotherhood“; ebd., S. 40.



Richey gezeigt hat, läßt sich gerade an der zunehmenden Formalisierung dieser Einzelprüfung und ihrem schließlichen Aufgehen in der summarischen Frage nach irgendwelchen Beanstandungen hinsichtlich der Prediger am Anfang des 20. Jahrhunderts ein Verlust der erwecklichen Komponente – zumindest – des Konferenzgeschehens ableiten. Dennoch zeigen gerade die frühen Kirchenordnungen im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert die Ernsthaftigkeit, mit der der Lebenswandel der Prediger geprüft wurde. Dabei ist insbesondere den Anmerkungen Cokes und Asburys das Bemühen abzuspüren, dieser Prüfung keinen zu legalistischen Anstrich zu geben – den sie freilich der Sache nach irgendwie haben mußte –, sondern biblisch-seelsorglichen Charakter. Dies geschah dergestalt, daß Coke und Asbury das Vorgehen im Falle anhaltender Verfehlungen eng an die Weisungen Jesu in Matth. 18, 15-17 anlehnten.<sup>97</sup> Die Kirchenordnung selbst regelte den Umgang mit sich verfehlenden Predigern unter verschiedenen Fragestellungen.<sup>98</sup>

Die Bestimmungen der frühen Kirchenordnungen hinsichtlich der formalen Rechtgläubigkeit der Prediger können hier zum Anlaß genommen werden zu zeigen, daß die Sorgfalt, die der bischöfliche Methodismus theologischen Lehrfragen angedeihen ließ, nicht das Resultat um die Mitte des 19. Jahrhunderts einsetzender Formalisierungstendenzen und Indikator eines sich abschwächenden Erweckungsimpulses ist. Vielmehr ist bereits bei Asbury und Coke die Einsicht nachweisbar, daß Erfahrungsreligion der Einbettung in eine Bekenntnisstruktur bedarf. Den gerade erwähnten Fragen bezüglich des Lebenswandels der Prediger folgt daher eine dritte, ihre Lehrauffassungen betreffende: „What shall be done with those ministers or preachers, who hold and preach doctrines which are contrary to our articles of religion“.<sup>99</sup> In ihren Anmerkungen von 1798 empfehlen Coke und Asbury wiederum zunächst eine gründliche Prüfung der Anschuldigungen. Sollte sich jedoch erweisen, daß sie die Lehre vom Opfertod Christi oder die Lehre von der Heiligung ablehnen oder gar neue

<sup>97</sup> Vgl. *The Doctrines and Discipline of the Methodist Episcopal Church* 1798, S. 111-114.

<sup>98</sup> „Quest. 1. What shall be done when an elder, deacon, or preacher, is under the report of being guilty of some crime, expressly forbidden in the word of God, as an unchristian practise sufficient to exclude a person from the kingdom of grace and glory?“

„Quest. 2. What shall be done in cases of improper tempers, words or actions?“ *The Doctrines and Discipline of the Methodist Episcopal Church*, New York 1804, S. 40.

<sup>99</sup> Ebd., S. 41.



Ideen einführen, „an immediate stop must be put to such dangerous, such pernicious proceedings“.<sup>100</sup>

Ein weiterer Akzent unterstreicht das frühe methodistische Bewußtsein, daß zu einem lebendigen Glauben das persönliche Vertrauen zu Gott ebenso wie das Wissen um die sachlichen Implikationen dieser Gottesbeziehung gehören. Es handelt sich dabei um die Fragen, die einem jeden Prediger (nach Fasten und Gebet!) bei Aufnahme in die Verbindung der Reiseprediger gestellt wurden, u.a. „1. Hast Du Glauben an Christus? 2. Jagst Du der Vollkommenheit nach? 3. Erwartest Du, in diesem Leben vollkommen in der Liebe gemacht zu werden?“<sup>101</sup> Die Fragen sind im besten Sinne „experimental divinity“ – aufs Leben bezogene Theologie. Der Gefahr bloßer Rechtgläubigkeit wird durch die auf persönliche Erfahrung zielende direkte Anrede gewehrt. Andererseits implizieren die Fragen das Vorhandensein spezifisch methodistischer Lehrauffassungen. Der Vollkommenheit in der Liebe wird wohl nur der nachjagen, der der eigenen theologischen Überzeugung nach mit der Möglichkeit rechnet, eine solche Vollkommenheit in diesem Leben erlangen zu können. Was Deutschland und die Schweiz betrifft, besitzen wir ein weiteres Zeugnis dafür, daß methodistische Theologie sich nicht über einen – womöglich nach heutigem Empfinden bemessenen – Freiheitsbegriff definierte, sondern streng am Lehrgehalt der kirchlichen Normen ausrichtete. Gemeint ist der Studienplan für die Kandidaten der Jährlichen Konferenz. In fünf Abteilungen hatte der Student Fragen zu Inhalt (Bibelkunde) und Lehre der Bibel (Dogmatik), zu „Kirchenverfassung und Kirchenregiment“ sowie zur Kirchengeschichte zu beantworten. Die erste Abteilung bedarf – gleichwohl im Vorbeigang – gesonderter Erwähnung. Hier wurden Fragen „Ueber persönliches religiöses Leben und persönliche Gewohnheiten gestellt“. So gesehen ist selbst dieser Studienplan Mikrokosmos einer Bekenntniskirche mit erfahrungstheologischer Grundstruktur. Offenbar war das Wissen um die notwendige Komplementarität von Erfahrung und Bekenntnis in Bezug auf den Begriff des „lebendigen Glaubens“ tief im Bewußtsein der bischöflichen Methodisten verankert. Untersucht man nun näher die Form der im Bereich Dogmatik gestellten Fragen, dann ergibt sich, daß es sich bei ihnen nicht um offene Fragen handelt, sondern zu meist um Fragen, die im Hinblick auf die zu erwartende Antwort determi-

<sup>100</sup> *The Doctrines and Discipline of the Methodist Episcopal Church* 1798, S. 113.

<sup>101</sup> Insgesamt nennt die Kirchenordnung 18 Fragen. Diese Fragen blieben über Jahrzehnte hinweg unverändert. Hier zitiert ist die *Lehre und Kirchenordnung der Bisch. Methodistenkirche* 1876. Cincinnati/New York o.J., S. 98.



niert sind. Zum Beispiel: „12. Zeige bündig die Lehre von der christlichen Vollkommenheit, wie sie von Wesley gelehrt wurde, und vertheidige sie mit Schriftbeweisen. 16. Zeige, warum die Kindertaufe in der Kirche beibehalten werden sollte“.<sup>102</sup> Geht man die Jahrgänge der Konferenzberichte durch, bemerkt man, daß die Fragen der fünf Abteilungen sich bis auf geringfügige Variationen über Jahrzehnte hinweg nicht veränderten. Es ist deutlich: die Herausforderung dieses „Examens“ lag nicht im überraschenden Charakter der Fragen, sondern darin, die Bereitschaft und Fähigkeit aufzubringen, sie in einer mit der Lehre der Methodistenkirche übereinstimmenden Weise zu beantworten.

Mit Bedacht ist hier die Frage betreffend die „christliche Vollkommenheit“ zitiert worden. Wie erwähnt, enthielten die 25 Glaubensartikel, an denen sich formal die Prüfung der Rechtgläubigkeit der Prediger orientierte, keine der spezifisch methodistischen Lehren. Die Frage, wie diese Beobachtung mit der besonderen theologischen Prägung der BMK zusammengeht, wird uns gleich näher beschäftigen. Vorläufig sei lediglich soviel gesagt: Selbst wenn tatsächlich nur die 25 Glaubensartikel, und nicht auch Wesleys *Lehrpredigten* und *Anmerkungen zum Neuen Testament* den Status von „doctrinal standards“ der Kirche besaßen, verfügte die Methodistenkirche über eine implizite Normgebung, die sich v.a. auf die Erfahrungslehren des Methodismus bezog. Die innere Verbindung von Leben und Lehre, wie sie sich im Erfahrungschristentum manifestierte, ließ offenbar „subtilere“ Formen der Normsetzung und Normgebung als zweckdienlicher erscheinen. So finden sich bereits in den Anmerkungen Asburys und Cokes zur Kirchenordnung von 1798 unter den von den Irrlehrern abgewiesenen Lehren neben dem Versöhnungstod Christi gerade „the doctrines of holiness“ ausdrücklich erwähnt.<sup>103</sup> Ebenso hat Russel Richey in seiner Arbeit zur methodistischen Konferenz in Amerika darauf hingewiesen, daß gerade auch die Erfahrung der christlichen Vollkommenheit Gegenstand der Erfahrungsberichte im Rahmen der Konferenzprüfung waren. Und schließlich konnte kein Prediger in den Dienst der BMK treten, der nicht „der Vollkommenheit nachjagt“. Diese impliziten Referenzen auf die methodistischen Erfahrungslehren könnte man als den Pulsschlag der Kirche bezeichnen, der als Erweis geistlichen Lebens gerade mehr ist als seine graphische Abbildung auf Papier (d.h. als Bekenntnisformulierung). Zugleich lag in dieser eher impliziten Form der Bezug-

<sup>102</sup> *Verhandlungen der 17. Sitzung der Jährlichen Missions-Conferenz von Deutschland und der Schweiz der Bischöflichen Methodistenkirche*, Bremen 1872, S. 36.

<sup>103</sup> Vgl. *The Doctrines and Discipline of the Methodist Episcopal Church* 1798, S. 113.



nahme auf die methodistische Erfahrungsreligion die Gefahr, mit dem Verlust der Erfahrung keine fixierte Bekenntnisgröße aufweisen zu können, die zur Neubesinnung auf das verlorengegangene Erfahrungsgut mahnt. Deshalb kommt es ab den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts zu neuen Überlegungen, denen wir uns gleich zuwenden müssen.

Zuvor muß jedoch festgehalten werden, daß die BMK sich ihrer kirchlichen Struktur nach bereits in den Konferenzdokumenten vom Ende des 18. Jahrhunderts als Bekenntniskirche mit erfahrungstheologischer Grundstruktur erweist. Die größte Kontinuität im Übergang von einer innerhalb der Anglikanischen Kirche wirkenden Bewegung zu einer eigenständigen Kirche auf amerikanischem Boden zeigt sich freilich in der anhaltenden erweckungs- bzw. erfahrungstheologischen Prägung. Die wirklich neuen Akzentsetzungen beziehen sich auf die Ausgestaltung der Kirche zu einer Bekenntnisgemeinschaft, in der fixierte Lehrnormen theologischen Zusammenhalt und die Abwehr von Irrlehren gewährleisten. Zugleich dürfte unbestritten sein, daß im Leben des amerikanischen Methodismus bis zum Ende des Bürgerkrieges (1865) in disziplinarischer Hinsicht sittliche Verfehlungen von (Probe)gliedern und Predigern eine größere Rolle spielten als Fragen der (Irr)lehre innerhalb der Kirche. Immerhin sprechen wir hier von der Zeit des „evangelical America“,<sup>104</sup> der Zeit der Erweckungen, der beginnenden Heiligungsbewegung. Bis dato galt es methodistische Lehre und Ordnung nicht primär nach innen, sondern nach außen – v.a. gegenüber Presbyterianern und Baptisten – zu verteidigen.

Obwohl besonders die Zeit zwischen 1784 und 1850 eine Zeit der wachsenden Ausprägung kirchlicher Strukturen ist, ist sie zugleich die Zeit des rasantesten numerischen Wachstums. Zwischen 1800 und 1844 stieg die Zahl der bischöflichen Methodisten in den Vereinigten Staaten von weniger als 3000 auf mehr als 1 Mio.<sup>105</sup> Es entstanden Tausende von Kirchengebäuden, außerdem Schulen, Waisenheime u.a.m. Die Kirche, die hier in einem schier atemberaubenden Tempo wuchs, lebte aus und von der Erweckung. Sie predigte Buße, Glaube, Heiligung – nicht allein als Lehre, sondern als Erfahrung. Wesen und Möglichkeit der „Christlichen Erfahrung auf den verschiedenen Stufen des Gnadenwerks“<sup>106</sup> ent-

<sup>104</sup> Vgl. Mark A. Noll, *A History of Christianity in the United States and Canada*, Grand Rapids 1992, S. 219-243.

<sup>105</sup> Vgl. Sydney E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, New Haven/London 1972, S. 436 f.

<sup>106</sup> So der deutsche Titel eines ursprünglich auf englisch erschienenen Buches von Bischof S.M. Merrill. Cincinnati 1883.



nahm sie der Bibel. Gegründet auf dieses Buch war sie zugleich eine be-  
kennende Kirche.

#### 4. Die Weiterentwicklung methodistischer Identität nach 1870

##### 4.1. Die Frage nach Umfang und Autorität der methodistischen Lehrnormen in Amerika

Die Welt, die auch amerikanische Methodisten nach Ende des amerikanischen Bürgerkriegs vorfanden, war eine andere, anders v.a. im Sinne neu aufbrechender Entwicklungen und Bewegungen. Es ist nicht möglich, hier auf die neuen geistigen Entwicklungen einzugehen, die mit der Popularisierung des Darwinismus, der zunächst in akademisch-theologischen Zirkeln der Kirche wachsenden Offenheit für freie bibelkritische Positionen und nicht zuletzt mit den nun unübersehbaren Modernisierungs- und Urbanisierungstendenzen einhergingen. Es genügt zu sagen, daß sich in der amerikanischen Methodistenkirche Prozesse der Ausdifferenzierung und, damit einhergehend, der allmählichen Polarisierung bemerkbar machten. So äußerten sich die Bischöfe der BMK 1880 besorgt über den Geist freier Spekulation und beklagten das allgemein nachlassende Interesse an Sonntagsheiligung, Bibel und Kirche.<sup>107</sup> Was die erweckliche Dynamik der Gemeinden angeht, sei nur darauf hingewiesen, daß bereits seit Mitte des Jahrhunderts erste Anzeichen eines nachlassenden Besuchs der class meetings zu beobachten waren. Theologische Spekulation erwachte allerdings nicht nur von Seiten „liberal“ gesinnter Theologen, sondern auch unter den eher konservativ orientierten Heiligungstheologen der Kirche.<sup>108</sup> Vor diesem spannungsvollen Hintergrund zeichneten sich Bemühungen ab, zu einer theologischen Neubesinnung zu kommen und, wo immer möglich, die Bekenntnisgrundlagen der Kirche klarer zu fassen.

Im Mittelpunkt der aufbrechenden Diskussionen stand die Frage nach der normativen Bedeutung der *Lehrpredigten* Wesleys sowie seiner *Anmerkungen zum Neuen Testament*. Im Unterschied zu den 25 Glaubensartikeln, in denen sich die Lehreinheit der Methodistenkirche mit den Kirchen der Reformation aussprach, bildeten diese Werke Wesleys faktisch das Konzentrat spezifisch methodistischer Überzeugungen, freilich mit

<sup>107</sup> Vgl. Frederick A. Norwood, *The Story of American Methodism. A History of the United Methodists and their Relations*, Nashville/New York 1974, S. 320.

<sup>108</sup> Timothy L. Smith, „The Hlionic Crusade“, in: Emory Bucke (Hg.), *The History of American Methodism*, Bd. 2, Nashville 1964, S. 618-627.



dem Anspruch, darin nichts anderes als die alte Religion der Bibel bewahrt zu haben. Es griff die Sorge um sich, die Kirche könnte sich, ausgestattet allein mit den Glaubensartikeln als Lehrnorm, als unfähig erweisen, Abweichungen von der methodistischen Lehre zu prüfen und gegebenenfalls zu verurteilen.<sup>109</sup> Die Frage stellte sich: Besitzt die BMK von ihren Ursprüngen her tatsächlich allein die Glaubensartikel, oder nicht auch die erwähnten Schriften Wesleys als „doctrinal standards“? Die Verfechter der „Maximalvariante“, also der Zugehörigkeit der Wesley-Texte zu den Lehrnormen, bezogen sich v.a. auf die Fixierung der *Lehrpredigten* und *Anmerkungen* als Lehrnormen des britischen Methodismus (siehe die „Model Deed“ von 1763) und das enge Verwandtschaftsverhältnis des amerikanischen zum britischen Methodismus. Diese Sachlage wurde für die Zeit vor 1784 von keiner Seite bestritten, kontrovers beantwortet wurde dagegen die Frage, inwieweit die Formierung der BMK als eigenständige Kirche einen die Lehrstandards betreffenden Einschnitt darstellte. Für die maximale Interpretation sprach ihren Vertretern zufolge die Tatsache, daß die wiederholten Bekräftigungen der theologischen Einheit mit dem wesleyanischen Methodismus durch amerikanische Konferenzen niemals widerrufen wurden und daher noch in Geltung seien.<sup>110</sup> Vielmehr sei die Einheit von britischem und amerikanischem Methodismus auch nach 1784 wiederholt bekräftigt worden.<sup>111</sup> Die Verfechter der Minimalposition, deren Überzeugung nach lediglich die 25 Glaubensartikel als „doctrinal standards“ anzusehen waren – diese aber in der wirklichen Bedeutung eines Bekenntnisses („creed“) –, vertraten die Auffassung, daß diese Glaubensartikel Wesleys *Lehrpredigten* und *Anmerkungen* im Jahre 1784 ersetzt hätten.<sup>112</sup> Sie verwiesen auf die jurisdiktive Bedeutung, die von der Kirchenordnung allein den Glaubensartikeln in Fragen der Lehr-

<sup>109</sup> Konkret konnte dies in der Sicht der besorgten Kirchenleute heißen: „a Methodist preacher may deny the doctrines of the direct and indirect testimony of the Holy Spirit to the believer's adoption into the family of God, and also the doctrine of entire sanctification, and yet not be guilty of heresy“, Richard Wheatley, „Methodist Doctrinal Standards“, *Methodist Quarterly Review* 65 (1883), S. 26-51 (das Zitat S. 33).

<sup>110</sup> „[A]s the law repeatedly accepting certain specified writings of Wesley as the doctrinal standards of American Methodism has never been repealed, it follows that they must be such at the present day“, ebd., S. 37 (im Original ist der ganze Satz hervorgehoben).

<sup>111</sup> „We are one body of people, one grand society, whether in Europe or America; united in the closest spiritual bonds, and external bonds as far as the circumstances of things will admit“, David Sherman, *History of the Revisions of the Discipline*, S. 369, zit. nach R. Wheatley, ebd., S. 39.

<sup>112</sup> Vgl. Joseph Pullman, „Methodism and Heresy“, *Methodist Quarterly Review* 61 (1879), S. 334-357.



beurteilung zugewiesen worden war. In theologischer Hinsicht wurde argumentiert, daß die 25 Glaubensartikel die „essential doctrines“ des christlichen Glaubens enthielten und es weiterer Lehnnormen daher auch nicht bedürfe.

Den Vertretern der Minimalvariante wurde von ihren Gegnern zudem eine offene Flanke geboten. Unter den „Maximalisten“ kam es nämlich bei der weiterführenden Reflexion der Bekenntnisthematik zu Ausdifferenzierungen über der Frage nach dem Umfang der Lehnnormen bis hin zu elaborierten Stufenmodellen. So vertrat Bischof Merrill die Auffassung, daß auch die methodistischen Katechismen unter die „doctrinal standards“ zu rechnen seien, da auch sie von der Generalkonferenz offiziell approbiert worden seien.<sup>113</sup> Ein Theologe der deutsch-amerikanischen Methodisten vertrat darüber hinausgehend die Auffassung, daß sich der Begriff der „doctrinal standards“ zwar „in erster Linie“ auf die Glaubensartikel, *Lehrpredigten* und *Anmerkungen zum Neuen Testament* beziehe, in einem weiteren Sinne aber auch solche theologischen Bücher dazuzuzählen seien, „die als Lehr- und Studienbücher in unserer Kirche hohes Ansehen genießen“.<sup>114</sup> Gemeint waren die Lehrbücher des ebenfalls von der Generalkonferenz zu approbierenden „course of study“,<sup>115</sup> den zu absolvieren eine – im 19. Jahrhundert noch vorherrschende – Alternative zum Abschluß eines Studiums an einer theologischen Ausbildungsstätte darstellte. Für diese sekundären Normen wurde freilich keine vorbehaltlose Zustimmung eingefordert, sie sollten vielmehr im Licht der primären Bekenntnisse interpretiert werden. Die „Minimalisten“ witterten hier allerdings das Element der Willkür in Auswahl und folglich auch Interpretation der Lehnnormen.

Für die wachsende theologische Sensibilität (aber auch beginnende Instabilität) der Kirche seit 1870 spricht auch eine Erweiterung in der Kirchenordnung von 1880. Der Paragraph „Whenever a Minister or preacher disseminates, publicly or privately, doctrines which are contrary to our Articles of Religion ...“ wird nun erweitert um den Zusatz „... or

<sup>113</sup> Vgl. *A Digest of Methodist Law*, S. 186. Gemeint sind hier wohl nicht Wilhelm Nasts Katechismen (die allerdings dann auch dazuzählen müßten), sondern die drei englischsprachigen *Katechismen* *Catechism of the Methodist Episcopal Church No. 1. Nor. 2. No 3* (alle Cincinnati 1852). Zur kirchlichen Approbation dieser Katechismen vgl. *Journals of the General Conference of the Methodist Episcopal Church, Volume III. 1848–1856*, S. 170–173.

<sup>114</sup> L. Nippert, „Was verstehen wir unter den sogenannten „Standards“ (Lehnormgegebenen Büchern) unserer Kirche?“, *Der Christliche Apologete* 53 (1891) 338.

<sup>115</sup> Er nennt namentlich Fletcher, Watson, Clark, Butler, Pope, Ralston, Merrill, Whedon und Nast; vgl. ebd.



established standards of doctrine“.<sup>116</sup> Diese erweiterte Formulierung stellt offensichtlich eine Angleichung an die Erste Einschränkungsklausel aus dem Jahr 1808 dar, die die Macht der Generalkonferenz zur Änderung der Glaubensartikel einschränkte.<sup>117</sup> Die neue zweigliedrige Formulierung deutet jedenfalls darauf hin, daß sich die maximalistische Position auf dieser Konferenz durchsetzen konnte.<sup>118</sup>

Überblickt man die Entwicklungen seit den siebziger Jahren und setzt sie in Vergleich zu früheren Jahrzehnten, dann werden zwei gegensätzliche Tendenzen erkennbar, auf deren Hintergrund die hier erwähnten Vorgänge zu verstehen sind. Zunächst tritt das Amerika des ausgehenden 19. Jahrhunderts in eine neue Phase der Geistesgeschichte ein. Für unseren Zusammenhang ist es nur wichtig zu wissen, daß insbesondere unter dem Eindruck neuerer wissenschaftlicher Entdeckungen und der Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit diesen vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus der Erfahrungsbegriff neu akzentuiert wird. Obwohl die theologische Eingrenzung des Erfahrungsbegriffs auf die christliche „Heilserfahrung“ auch – bzw. gerade – bei erwecklichen Theologen die empirische Erforschung der Welt und die Hineinnahme empirisch gewonnener Erkenntnisse in die christliche Weltsicht nie ausgeschlossen hatte, ließ sich unter progressiven Theologen eine Verschmelzung dieser Erfahrungsbegriffe beobachten. Wer nun von der „religiösen Erfahrung“ sprach, konnte durchaus etwas ganz anderes bezeichnen als sein Gegenüber. Es hängt wohl auch mit dieser Entwicklung zusammen, daß nun Wesen, Inhalt und Grenzen des expliziten, kirchlich sanktionierten Bekenntnisses schärfer herausgearbeitet werden. Erst unter diesen, für das erweckliche Klima nicht günstigen, modernen Entwicklungen wurde offenbar, was von Anfang an der Fall gewesen war – daß auch in der BMK die „Erweckten“ nicht bereit gewesen waren, auf die „reine Lehre“ zu verzichten. Daher die Struktur einer Bekenntniskirche mit erweckungstheologischer Grundstruktur. Ihr Bekenntnischarakter freilich schärfte

<sup>116</sup> *The Doctrines and Discipline of the Methodist Episcopal Church 1880*, S. 140.

<sup>117</sup> Im Wortlaut hieß es dort: „The General Conference shall not revoke, alter, or change our Articles of Religion, nor establish any new standards of doctrine, contrary to our present existing and established standards of doctrine“, zit. nach Richard P. Heitzenrater, „At Full Liberty. Doctrinal Standards in Early American Methodism“, in: ders., *Mirror and Memory. Reflections on Early Methodism*, S. 197.

<sup>118</sup> Die Diskussion um den Umfang und auch den Charakter der „doctrinal standards“ ist neubelebt worden durch Richard Heitzenraters Artikel „At Full Liberty“ [erstmalig publiziert *Quarterly Review* 5 (1985), S. 6-27]. 1988 stellte Thomas Oden in seinem Buch *Doctrinal Standards in the Wesleyan Tradition* die „minimalistische“ Position Heitzenraters in Frage.



sich erst jetzt, wo die Integrität und Autorität der kirchlichen Bekenntnisgemeinschaft unter Beschuß geriet.<sup>119</sup>

Dabei verdient eine Beobachtung besondere Beachtung. Frei und unbefangen wird nun mit dem Begriff des Bekenntnisses („creed“) bzw. der Bekenntnisschrift („symbol“) operiert – und zwar auf Seiten der „Maximalisten“ wie auf Seiten der „Minimalisten“. Nicht so sehr die Frage, ob die BMK über Bekenntnisse verfügt, ist umstritten, sondern deren Umfang.<sup>120</sup> Der Gebrauch von Bekenntnisterminologie ist auch durchaus kein Spezifikum der deutsch-amerikanischen Methodisten, wie gelegentlich mit Blick auf deren kontinental-reformatorische Prägung gesagt wird. Denn eine parallele Entwicklung zeigt sich im englischsprachigen amerikanischen Methodismus.<sup>121</sup> Denkbar ist freilich, daß auch der englischsprachige Methodismus in dieser Frage kontinental-reformatorisch beeinflusst war, was angesichts aus Europa stammender (lutherischer und reformierter) und in den Vereinigten Staaten lehrender Theologen nicht überraschen dürfte.<sup>122</sup> Dies zeigte dann aber, daß der deutsch-amerikanische Methodismus in dieser Frage nicht in Sonderheit geprägt war.<sup>123</sup> Jedenfalls scheint es nicht als Problem empfunden worden zu sein, daß die Historiker des frühen amerikanischen Methodismus diese Begriffe mit Blick auf die methodistischen Lehrnormen vermieden oder sogar ausdrücklich verneinten. Denn dessen ungeachtet wurde – völlig richtig – erkannt, daß die methodistischen Lehrnormen von Anfang an die *Funktion*

<sup>119</sup> So schreibt Heinrich Liebhart, Herausgeber der deutsch-amerikanischen Zeitschrift *Haus und Herd*: „Die Nothwendigkeit kirchlicher Bekenntnisse ist durch den alle Schranken niederbrechenden Zeitgeist bedingt“, „Die Nothwendigkeit kirchlicher Bekenntnisse und unsere Stellung andern Denominationen gegenüber“, *Haus und Herd* 17 (1889), S. 393-396 (das Zitat S. 395).

<sup>120</sup> Natürlich gab es auch Vertreter der Auffassung, die Methodistenkirche besitze – im Unterschied zu anderen Kirchen – gerade kein Bekenntnis. Immerhin befinden wir uns in der Zeit theologischer Differenzierung. Aber diese Auffassung wurde lediglich von einem Teil der methodistischen Theologen vertreten und ist nie als offizielle Position der BMK fixiert worden.

<sup>121</sup> So sagt Joseph Pullman: „The organizing Conference [1784] not only accepted the form of government and ordination from Wesley, but also the Twenty-five articles were formally adopted as the Creed of the Church“, „Methodism and Heresy“, *Methodist Quarterly Review* 61 (1879) 343.

<sup>122</sup> So bezieht sich Richard Wheatley für das eigene Bekenntnisvokabular ausdrücklich auf den in Mercersburg lehrenden reformierten Theologen Philip Schaff; vgl. „Methodist Doctrinal Standards“, *Methodist Quarterly Review* 65 (1883) 28.

<sup>123</sup> So jedoch Karl Heinz Voigt, „Der deutschsprachige Zweig der Methodistenkirche in den Vereinigten Staaten von Amerika“, in: Karl Steckel, Ernst Sommer (Hg), *Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche*, S. 51 ff.



erfüllten, die in anderen Kirchen Bekenntnisse bzw. Bekenntnisschriften einnahmen. Bei dieser Beurteilung war an die Unveränderlichkeit der Glaubensartikel, die bis in die siebziger Jahre immer auch als Unveränderlichkeit der kirchlichen Lehre verstanden wurde, genauso gedacht wie an die jurisdiktive Funktion, die zumindest den Glaubensartikeln im Disziplinarrecht der Kirche zukam. Die Übereinstimmung des Begriffs der „doctrinal standards“ mit dem des kirchlichen Bekenntnisses wurde also nicht primär über deren Gestalt oder Charakter, sondern über deren gemeinsame Funktion erschlossen.<sup>124</sup>

Mit dieser Akzentverschiebung war die BMK freilich noch keine Bekenntniskirche *ohne* erfahrungstheologische Grundstruktur geworden. Abgesehen davon, daß modernistische Trends in der Theologie erst mit erheblicher zeitlicher Verzögerung und dazu häufig in moderatem Gehalt in die Gemeinden Eingang fanden, blieb der erweckliche Charakter für weite Teile kirchlich-methodistischen Lebens bestimmend. Und auch auf theologischer Ebene wurde weiterhin über den Zusammenhang von Erfahrung und Bekenntnis reflektiert. So begründet Heinrich Liebhart die Notwendigkeit kirchlicher Bekenntnisse u.a. mit „der Wechselbeziehung zwischen Lehre und Leben“.<sup>125</sup> Jede Kirche habe ein „Lebensziel“ mit ihren Mitgliedern. Das der Methodistenkirche sei „Heiligung des Herzens und Leben“. Der Einfluß der Lehrauffassungen auf die Erfahrung und das Leben des Christen aber sei evident: niemand könne erlangen, was er nicht glaube erlangen zu können. Erfahrung und Bekenntnis sind auch hier untrennbar aufeinander bezogen.

#### 4.2. Die Ausprägung eines kirchlichen Selbstbewußtseins in Deutschland (und der Schweiz)

Ende des Jahres 1849 hin nahm die BMK in Deutschland ihre Missionsarbeit auf. Während die BMK in den Vereinigten Staaten zu dieser Zeit bereits über ein festgefügtetes denominationelles Selbstverständnis verfügte und sich bald sogar erste Ermüdungserscheinungen, z.B. beim regelmäßi-

<sup>124</sup> Vgl. Jesse Peck, „Methodism: Its Method and Mission“, *Methodist Quarterly Review* 51 (1869) 242-269: „While, therefore, it is true that Wesleyan Methodism as an organized spiritual movement in the Church of England demanded no subscription to an inflexible creed as a condition of membership in its societies, it is unhistorical to say that the Methodist Episcopal Church has no binding definitions of faith in which her members ought to agree“ (S. 256).

<sup>125</sup> „Die Nothwendigkeit kirchlicher Bekenntnisse und unsere Stellung andern Denominationen gegenüber“, *Haus und Herd* 17 (1889) 394.



gen Besuch der Klasse zeigen sollten, atmete die Missionsarbeit in Deutschland und der Schweiz noch einmal den Geist des frühen wesleyanischen Methodismus. Bei aller Differenz über Ort und Zeit hinweg lag eine gewisse Situationsanalogie doch im Vorhandensein einer etablierten Staatskirche sowohl im England des 18. als auch im Deutschland des 19. Jahrhunderts vor. Wenn man berücksichtigt, daß in zahlreichen deutschen Kleinstaaten Religionsfreiheit entweder gar nicht gewährt oder jedenfalls nicht durchgesetzt wurde, wird verständlich, daß sich die bischöflichen Methodisten zunächst mit der Vorstellung arrangierten, als Gemeinschaft innerhalb der Landeskirchen zu arbeiten. Es kann hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden, welche Entwicklungen innerhalb des Methodismus dessen weiteren Werdegang bestimmten. Die Ambivalenz mancher Äußerungen macht das Erfassen dieser Entwicklungen sicherlich nicht einfacher. Da uns im Rahmen dieser Untersuchung in erster Linie das Verhältnis von Erfahrung und Bekenntnis in der deutschen BMK interessiert, kann der Weg zur Kirchenbildung hier nur am Rande Beachtung finden. Der bischöfliche Methodismus Amerikas war auf der Grundlage zweier ekklesiologischer Ideen an den Start gegangen. Einerseits gab es die bischöflich-hierarchisch und sakramental verfaßte Kirche als Institution. Als solche galt es Rechenschaft zu geben auch vom Inhalt des in ihr lebendigen Glaubens, womit die Kirche als Bekenntnisgemeinschaft konstituiert war. Andererseits wirkte in den Bestimmungen der „Allgemeinen Regeln“ der Gedanke einer Gemeinschaft nach, die Suchende wie Glaubende einschloß. Hier war ganz auf die fortschreitende Heilserfahrung abgehoben. Das Streben nach Erneuerung der (Staats)Kirche, die seinerzeit bereits Wesley als eine der providentiellen Bestimmungen des Methodismus erkannt hatte, lebte im deutschen Methodismus jetzt wieder auf. Gleichwohl stellten sich hier ganz praktische Fragen. Die Mission der BMK in Deutschland (und der Schweiz) war einerseits offen dafür, lediglich als Katalysator geistlicher Erneuerung in den Landeskirchen zu wirken. Sie war andererseits ganz klar kirchliche Mission in dem Sinne, daß sie sich an den kirchlichen Strukturen der BMK in Amerika orientierte und diese auch auf Deutschland übertrug. Ein Bild dieser insbesondere die Jahre 1850 bis 1870 kennzeichnenden Ambivalenz zeigt sich in den jährlichen Berichten der Missionare in Deutschland an die amerikanische Missionsbehörde, in denen viel unbefangener formuliert wurde als in den zumeist apologetisch motivierten und polemisch ausgerichteten Schriften, die für die Verbreitung in Deutschland bestimmt waren. Bereits im ersten, 1850 erschienenen Bericht, unterbreitet Ludwig S. Jacoby, der für die Missionsarbeit in Deutschland Beauftragte, den Vorschlag, in Bremen



eine „First Methodist Episcopal Church in Germany“ zu errichten.<sup>126</sup> Gemeint ist hier zwar ein Gebäude, aber an der Interpretation des hier erwo-genen Schrittes durch die Landeskirchen kann kein Zweifel bestehen. Jacoby bittet auch um die Möglichkeit der Publikation einer Zeitung „devoted to practical and experimental religion, and to the exposition and usages of Methodism“.<sup>127</sup> Die enge Verbindung von Erfahrung und Be-kenntnis ist hier klar zu erkennen, zumal Jacoby zu den Methodisten ge-hörte, die keinen Zweifel daran ließen, daß der Methodismus ihm eigen-tümliche Lehren, also Unterscheidungslehren, besitze und dieser daher theologisch nicht ohne weiteres in den kontinental-reformatorisch ge-prägten Landeskirchen aufgehen könne.<sup>128</sup> Bereits 1852 wird von den Missionaren in Deutschland die Aufnahme der „Helfer“ als Probeprediger in die Verbindung, und zwar die Verbindung der Kirche, empfohlen.<sup>129</sup> Seit 1856 wird im Jahresbericht der Missionsgesellschaft eine offizielle Statistik geführt, die am kirchlichen Charakter der Arbeit keine Zweifel läßt.<sup>130</sup> Doch ohne hier eine Spannung wahrzunehmen, wird weiterhin der Hoffnung Ausdruck verliehen, daß die Mission in Deutschland in den alten Staatskirchen das erreichen möge, was der frühe Methodismus für die Kirche von England getan hat.<sup>131</sup> Doch ist bereits 1867 klar, in welche Richtung die Arbeit in den nächsten Jahrzehnten gehen würde: „The tendency in the mission is, as in early Methodism in England, toward the full and universal exercise of all the functions of a true Church, and to exist and act as such. Our missions are rapidly becoming the Methodist Episcopal Church in Germany and Switzerland“.<sup>132</sup> Diese Haltung setzt sich ab 1870 dann schrittweise durch und führt zur Ausbildung eines kirchlichen Bewußtseins, sofern hier die überlieferten Äußerungen einen historischen Anhaltspunkt liefern können. Damit ist eine Analogie zu den Anfängen des amerikanischen Methodismus offensichtlich. Die Bildung der Kirche geht der Ausbildung eines kirchlichen Bewußtseins voraus. Und – auch in

<sup>126</sup> *Thirty-first Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church*, New York 1850, S. 30.

<sup>127</sup> Ebd.

<sup>128</sup> Vgl. Ludwig S. Jacoby, *Handbuch des Methodismus*, S. 239-275.

<sup>129</sup> *Thirty-third Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church*, New York 1852, S. 126.

<sup>130</sup> *Thirty-seventh Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church*, New York 1856, S. 14.

<sup>131</sup> *Thirty-ninth Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church*, New York 1858, S. 50.

<sup>132</sup> *Forty-ninth Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church*, New York 1868, S. 60.



Deutschland prägt die BMK ihren Charakter einer Bekenntniskirche mit erfahrungstheologischer Grundstruktur aus.

Die feine Balance von Erfahrung und Bekenntnis, die den bischöflichen Methodismus von jeher bestimmte, findet sich 1861 in Ludwig Jacobys methodistischem Kirchenblatt ausgesprochen: „Der Methodismus entstand nicht, wie andere religiöse Bewegungen und Gemeinschaften, um einen Lehrsatz oder ein Glaubensbekenntnis, als solches, zu verbreiten oder zu vertheidigen ... Wir wollen damit nicht sagen, daß der Methodismus kein Glaubensbekenntnis oder keine Dogmatik hatte – denn er hatte Beide in der That – sondern daß das Glaubensbekenntnis, als solches, für untergeordnet angesehen wurde, und von der einfachsten, natürlichsten und dennoch wesentlichsten Art war. Das Glaubensbekenntnis war nicht der Zweck, sondern das Mittel; es sollte nur dazu dienen zu einer inneren und äußeren Frömmigkeit zu führen“.<sup>133</sup> In diesen Sätzen ist Wesentliches auf den Punkt gebracht. Der Methodismus entstand in Opposition zu Formalismus und Ritualismus, zu denen bloße Rechtgläubigkeit früher oder später erstarren muß. Diese Opposition führte aber nun gerade nicht in die Bekenntnislosigkeit erwecklichen Schwärmertums, sondern dazu, Erfahrung und Bekenntnis in das komplementäre Verhältnis zu bringen, wie es sich vom Begriff des „lebendigen Glaubens“ her ergibt. Höchstes Ziel ist und bleibt die Erfahrung, die Liebe Gottes ausgegossen in die Herzen der Menschen. Dieser Religion der Liebe *dient* das Bekenntnis, aber *ohne* diese Dienerin ist die Kirche nicht das Haus Gottes. Als Bekenntniskirche mit erfahrungstheologischer Grundstruktur kommt der BMK eine Mittelstellung zwischen orthodoxer Bekenntnisfixierung und rationalistischem Freigeist zu, denn, so J. Zipperer, indem die Methodistenkirche Wert legt auf Leben *und* Lehre, hat sie einerseits „keine Lehrfreiheit“ und „meidet andererseits den strengen Confessionalismus“.<sup>134</sup> Es ist hier offenbar Ernst gemacht mit dem von Wesley geliebten Augustinus-Zitat „Im Wesentlichen Einheit, im Unwesentlichen Freiheit, in allem die Liebe“, mit dem die Lehrfreiheit in einem *heute* häufig begegnenden Sinne gerade ausgeschlossen ist. Methodistische Freiheit definiert sich vielmehr dadurch, daß „Alles gelehrt werden [kann], was nicht der Schrift widerspricht“.<sup>135</sup> Daß dies so bleibe, d.h. daß die „reine Lehre“ der Kirche erhalten bleibe, dazu

<sup>133</sup> *Der Evangelist* 12 (1861) 3061.

<sup>134</sup> J. Zipperer, „Wie unterscheidet sich die Bischöfliche Methodistenkirche von der evangelischen Landeskirche Deutschlands in Bezug auf Lehre, Predigtweise und Kirchenzucht?“, *Wächterstimmen* 8 (1878), S. 10-15 (das Zitat S. 10).

<sup>135</sup> Chr. Schwarz, „Die Vorzüge der Freikirche der Staatskirche gegenüber“, *Der Evangelist* 32 (1881), S. 222.



habe die Methodistenkirche bereits 1808 die Bestimmung getroffen, „daß ihre Glaubensartikel und somit auch die damit verbundene Lehre zu keiner Zeit verändert werden dürfen“.<sup>136</sup> So die Interpretation des langjährigen Systematik-Dozenten der BMK A. Sulzberger. Auch die bereits für Amerika erwähnte Aufnahmepraxis ist in Deutschland korrekt rezipiert worden, wenn es heißt, daß die Probeglieder (deren Aufnahme nach wie vor über die „einzige Bedingung“ der „Allgemeinen Regeln“ erfolgte), „nachdem sie ihre Uebereinstimmung mit unsern Glaubensartikeln und ihre Willigkeit, sich den Einrichtungen der Gemeinschaft zu unterwerfen, ausdrücklich vor derselben bezeugt haben, in die volle Verbindung derselben aufgenommen“ werden.<sup>137</sup> Die Methodistenkirche in Deutschland, so noch einmal Sulzberger, verlangt von ihren Gliedern sowohl das Zeugnis ihres Glaubens durch einen „frommen Wandel“ als auch die „gläubige[] Annahme unserer Lehre“.<sup>138</sup>

Damit ist die „apostolische“ Einheit von Leben und Lehre auch hier gewahrt. Sie gewinnt Gestalt in einer Kirche, die dem dialektischen Gehalt des Glaubensbegriffs eine – von der Gemeinschaft zu unterscheidende – spezifische ekklesiologische Gestalt gibt. Insbesondere im System der Klassen, aber auch in den verschiedenen freien Elementen geistlichen Lebens, wird die erfahrungstheologische Grundstruktur der BMK sichtbar. In organischer Verflechtung ist sie bezogen auf den kirchlichen Bekenntnisrahmen, der sich in den für unveränderlich erklärten Glaubensartikeln sowie – faßbarer – in der liturgischen Bedeutung altkirchlicher und methodistischer Bekenntnistexte ausspricht. So ist die kirchliche Gestalt der BMK im 19. Jahrhundert das ekklesiologische Korrelat zu einem Glaubensbegriff, der komplementär von der persönlichen Erfahrung und dem theologischen Bekenntnis her bestimmt ist.

Damit ist auch gezeigt, daß die BMK als Denomination, die sie in ihrem angelsächsisch geprägten Selbstverständnis zweifellos ist, nicht das Gegenstück zur reformatorischen Bekenntniskirche bzw. Konfessionskirche ist. Das Gegenstück zur Bekenntniskirche ist und bleibt, um mit Alfred Adam zu sprechen, die bekenntnislose Kirche.<sup>139</sup> Dies freilich war die

<sup>136</sup> A. Sulzberger, *Die Lehre der Methodistenkirche. Ein Jubiläums-Vortrag*. Bremen 1886, S. 18 (Hervorhebungen im Original).

<sup>137</sup> J.J. Meßmer, *Die Methodisten in Deutschland und der Schweiz. Ein Wort zur Aufklärung und zum Frieden*, Bremen 1870, S. 31.

<sup>138</sup> „Die Aufgabe des Methodismus unserer Zeit“, *Wächterstimmen* 4 (1874), S. 65-72 (das Zitat S. 70 f.).

<sup>139</sup> Vgl. Art. „Bekenntniskirche, RGG 3. Aufl., Bd. 1, Sp. 1011 f.



BMK nie.<sup>140</sup> Vielmehr begegnet uns in der BMK als Bekenntniskirche mit erfahrungstheologischer Grundstruktur eine christliche Gemeinschaft, in der Erfahrung und Bekenntnis einander bedingen und so die Extreme des Konfessionalismus und Formalismus einerseits sowie des Schwärmertums und des Erfahrungssubjektivismus andererseits vermieden werden. Die Evangelisch-methodistische Kirche in ihrer heutigen Gestalt wird sich an diesem Maßstab, der im Begriff des „lebendigen Glaubens“ wurzelt, messen lassen müssen. Sie wird neu die (Heils)Erfahrung zu suchen haben, die der Methodismus, die „alte Religion der Bibel“, bekennt und sie wird das Bekenntnis festzuhalten haben, das diese Erfahrung bezeugt.

## 5. Zum Schluß: Überlegungen zur aktuellen Diskussion

Seit mehreren Jahren ringt die weltweite EmK um ein neues Verständnis ihrer Kirchengliedschaft. Es scheint unübersehbar, daß die sich aus der Spannung der tradierten ekklesiologischen Konzeptionen ergebenden Unschärfen einer Klärung bedürfen. Zwei Fragen zeichnen sich ab. Zum einen geht es um das Verhältnis von Säuglingstaufe und Kirchengliedschaft. Diese Diskussion ist relevant v.a. im Umgang mit den in der EmK lebenden getauften Kindern. Zum anderen wird um die Frage der Notwendigkeit eines Bekenntnisses bei Aufnahme in die Kirchengliedschaft gerungen. Diese Frage betrifft zwar in letzter Konsequenz auch die getauften Kinder, scheint aber mehr „Außenstehende“, z.B. Freunde der Gemeinde, im Blick zu haben.

Bezüglich der ersten Frage hat die Generalkonferenz vor einigen Jahren Schritte eingeleitet, die auf ein stärker sakramentales Verständnis der Taufe hindeuten.<sup>141</sup> Durch die Taufe wird das Kind hier tatsächlich Mitglied der Kirche. Statistisch wird es unter der schlichten Bezeichnung „baptised member“ geführt. Davon unterschieden werden die „confessing members“, die sich vor der Gemeinde zu ihrem Glauben bekannt haben. In der Tendenz geht es hier darum, den noch bestehenden Abstand zwischen bekennenden und nicht bekennenden „Gliedern“ der Kirche zu verringern, z.B. durch Vermeidung des Begriffs „probationary membership“ (ein Begriff, den es in der deutschen Zentralkonferenz bereits nicht mehr gibt; hier ist von „Kirchenangehörigen“ die Rede). Aus Europa, wo die

<sup>140</sup> Das schließt nicht aus, daß sich das Verhältnis von Bekenntnisbindung und der Freiheit theologischer Urteilsbildung nicht noch näher bestimmen ließe.

<sup>141</sup> Zur theologischen Begründung dieser Position vgl. Gayle C. Felton, *This Gift of Water*, Nashville 1992.



Zenralkonferenzen das Recht zur Adaption von Generalkonferenzentscheidungen besitzen (diese scheint sich gerade zu ändern), ist gegen den theologischen Gehalt dieser Angleichungstendenz mit Rückgriff auf das freikirchliche Selbstverständnis des Methodismus Einspruch erhoben worden.<sup>142</sup> Befürchtet wird u.a., daß die Bezeichnung „baptised member“ nicht mehr den vorläufigen, eines weiteren Schrittes bedürftigen Charakter dieses Status wiedergibt. Hier wird stärker auf die bewußte persönliche Annahme des in der Taufe angebotenen Heils als Konstitutivum des Christseins abgehoben. Die Konsequenz des „freikirchlichen“ Ansatzes ist allerdings auch nicht frei von Problemen, die sich v.a. aus den Forschungsergebnissen der neueren, konfessionell unbefangenen Exegese ergeben. Denn Taufe und Aufnahme in die (sichtbare) Kirche werden im „freikirchlichen“ Modell zwar immer noch als sachlich zusammengehörig verstanden, die zeitliche Trennung beider Akte wird jedoch im Fall der in der EmK vorherrschenden Kindertaufe zur Regel,<sup>143</sup> was die – durchaus zutreffende – Rede vom Sachzusammenhang von Taufe und Kirchengliedschaft eher verdunkelt.

Während also der freikirchlich akzentuierte Ekklesiologie-Ansatz die Taufe unter einen sakramentalen Vorbehalt stellt (sie ist im Fall des Säuglings nicht gleichbedeutend mit der Aufnahme in einen Zweig der sichtbaren Kirche, der EmK), steht der sakramentale Ansatz, der sich in der Generalkonferenz durchzusetzen scheint, in Spannung zur Lehre nicht zuletzt der methodistischen Glaubensartikel, in denen die Kirche als „Gemeinschaft von Gläubigen“ bezeichnet wird (Art. XIII). Diese Spannung verstärkt sich noch mit Blick auf die Formulierung des Glaubensbekenntnisses der Evangelischen Gemeinschaft, in der die Kirche bezeichnet wird als „die Gemeinschaft aller wahrhaft Gläubigen unter Christus, ihrem Herrn“ (Art. V). Das Bekenntnisprinzip des „freikirchlichen“ Ansatzes hat also durchaus seine Verankerung in einigen der als Lehrstandards firmierenden Texte der EmK.

Doch gerade vom Geltungsanspruch dieser Texte her verbietet sich ein weiteres Lösungsmodell, das exegetisch zunächst als durchaus geboten

<sup>142</sup> Vgl. Maja Friedrich-Buser, *Taufe und Kirchengliedschaft in evangelisch-methodistischer Perspektive*. Mit einem Vorwort von Manfred Marquardt, Stuttgart 1997, 2. Aufl. 1998 (EmK Forum Heft 8).

<sup>143</sup> „Taufe und Gliederaufnahme gehören demnach grundsätzlich als ein Geschehen zusammen, auch wenn sie bei der Taufe von Kindern zeitlich auseinanderliegen“, *Agende der Evangelisch-methodistischen Kirche*, zit. nach Walter Klaiber, Manfred Marquardt, *Gelebte Gnade. Grundriß einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche*, Stuttgart 1993, S. 325.



erscheint. Es handelt sich dabei um die Erwägung des „grundsätzlichen Verzichts[s] auf die Säuglingstaufe“ (freilich verbunden mit Neuüberlegungen hinsichtlich der Praxis der Taufe von Jugendlichen und Erwachsenen) unter Rekurs auf eine Taufpraxis, „in der zum Ausdruck kommt, daß Gott in der Taufe dem Menschen, der glaubend das ihm verkündete Heil ergreift, dieses Heil zuwendet und ihn in den Heilsbereich der Gemeinde bzw. Kirche eingliedert“.<sup>144</sup> In dieser Konzeption sind Bekenntnis und Erfahrung sowie Handeln Gottes und verantwortliches Handeln des Menschen eng aufeinander bezogen. Allerdings dürfte angesichts der besonderen theologischen Tradition der EmK ein so grundsätzlicher Verzicht auf die Möglichkeit der Kindertaufe problematisch sein. Mehr Aussicht auf praktische Umsetzbarkeit – der dann freilich eine theologische Reflexion folgen, oder besser noch, vorangehen müßte – scheint ein Ansatz zu haben, der bereits Ende der sechziger Jahre von Geoffrey Wainwright vorgetragen wurde, auf den er aber – soweit ich sehe – in neuerer Zeit nicht noch einmal zurückgekommen ist.<sup>145</sup> Wainwright hatte – bereits damals – die wachsende Zahl von Eltern im Blick, die die Taufe ihrer Kinder „aufschieben“. Er plädiert in diesem Zusammenhang für eine Wiederbelebung des Katechumenat-Gedankens, d.h. einer engen Verbindung von christlicher Unterweisung und Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens. Allerdings – und darin liegt der Gewinn dieses Ansatzes – ist auch ein Katechumenat denkbar, das in der Säuglingstaufe seinen Ausgangspunkt nimmt und – so ergänze ich – mit der Aufnahme in die Gliedschaft der EmK auf das Bekenntnis des Glaubens hin zum Abschluß kommt.

Der Gedanke des Katechumenats – ein anderer Begriff ist freilich denkbar – erinnert noch einmal an die frühe methodistische Praxis einer Probegliedschaft. Wie wir sahen, ermöglichte die Begleitung der Probeglieder in Klassen und die Aufnahme in volle Mitgliedschaft im Rahmen eines besonderen Gottesdienstes eine enge Verzahnung von (Heils)Erfahrung und Bekenntnis, wie sie dem Begriff des „lebendigen Glaubens“ entspricht. Warum sind daher, mit Blick auf die eingangs erwähnte zweite Frage, die Erwägungen (angesichts sinkender Kircheneintritte?) den Be-

<sup>144</sup> Roland Gebauer, „Taufe und Ekklesiologie: Neutestamentliche Erwägungen zu einer biblisch erneuerten Taufpraxis“, in: Helge Stadelmann (Hg.), *Bausteine zur Erneuerung der Kirche*, Gießen 1998, S. 152-162 (das Zitat S. 160; im Original ist der ganze Satz hervorgehoben).

<sup>145</sup> „The Need for a Methodist Service for the Admission of Infants to the Catechumenate“, *London Quarterly & Holborn Review* 191 (1968), S. 51-60; vgl. auch ders., *Christian Initiation*, London 1969.



kenntnischarakter der Gliederaufnahme fallenzulassen,<sup>146</sup> so problematisch?

Zunächst erscheint der (hier eigentümlich beliebte) Rückgriff auf Wesleys Praxis der Aufnahme in die methodistische Gemeinschaft anachronistisch. Da für die „bekenntnislose“ Variante der Gliederaufnahme zumeist mit den sich ändernden Umständen, unter denen die Kirche heute arbeite,<sup>147</sup> argumentiert wird, scheint es angemessen darauf hinzuweisen, daß sie auch nicht mehr unter den Bedingungen der Zeit Wesleys arbeitet. Dabei ist die entscheidende ekklesiologische Verschiebung doch offensichtlich. Wesley ging – auf der Grundlage einer im Grundzug anglikanisch-sakramentalen Grundhaltung – davon aus, daß die große Mehrzahl seiner englischen Zeitgenossen bereits durch die Kindertaufe der sichtbaren Kirche einverleibt war. Sein ganzes Streben ging darauf, diesen sich auf den „zerbrochenen Rohrstock“ der Taufwiedergeburt stützenden Menschen, die er in großen Teilen als „getaufte Heiden“ erlebte, zur Erfahrung des „lebendigen Glaubens“ zu verhelfen und damit zum Eintritt in die unsichtbare Kirche der „wahrhaft Gläubigen“. Die methodistische *Gemeinschaft* war ein Mittel zur Beförderung dieser unsichtbaren Kirche. Die BMK dagegen war – ebenso wie die Emk heute – selbst Kirche, und zwar sichtbare Kirche. Dies änderte nichts an der Möglichkeit, Probeglied dieser Kirche *ohne* das Bekenntnis des Glaubens zu werden, brachte aber die Notwendigkeit mit sich, den Eingang in die sichtbare Kirche unter den Leitkategorien Erfahrung und Bekenntnis neu zu regeln. Auf diese Weise gelang es, unter Beibehaltung (und wohlgerne Aushöhlung des theologischen Gehalts) der Kindertaufe die Kategorien der sichtbaren und unsichtbaren Kirche in enger Entsprechung zueinander zu halten. Maßgeblich für diese Einstellung war nicht zuletzt das Gegenüber zu volksgemeinschaftlich strukturierten Körperschaften, in denen die sichtbare in einen Gegensatz zur unsichtbaren Kirche zu geraten drohte. Es ist daher vordringlich sich klarzumachen, daß die EmK ihren ekklesiologischen Standpunkt mehr in der Auseinandersetzung mit ihren Vorgängerkirchen und weniger im Verhältnis zum religiösen *Gemeinschaftsmodell* Wesleys bestimmen sollte, da ein Beitrag zur Klärung ihrer kirchlichen Identität als Freikirche in Deutschland sich allein aus ersterem ergeben kann. In historischer Perspektive bleibt vor allem eins bedenklich: Dem Ruf nach Wesleys *inklusi-*

<sup>146</sup> Vgl. Karl Heinz Voigt, *Wer kann Kirchenglied der Evangelisch-methodistischen Kirche werden?*, Stuttgart 1998 (EmK Forum 11) sowie Rosemarie Wenner, *Auslaufmodell Gliederaufnahme?*, *unterwegs* Heft 42/ 2000, S. 4.

<sup>147</sup> So auch Karl Heinz Voigt, ebd., S. 51-56.



ver Aufnahmepraxis in die Klassen korrespondiert heute kein Ruf nach Wesleys restriktiver Nachfolge-Evaluation in den Klassen. Beide Aspekte gehören jedoch zusammen wie zwei Seiten einer Medaille.<sup>148</sup> Theologisch bleibt anzumerken, daß der Einschnitt des öffentlichen Glaubensbekenntnisses im Rahmen der Gliederaufnahme als ekklesiologische Entsprechung zur Krisis im Erlangen des lebendigen Glaubens, des „Glaubens eines Kindes Gottes“, bei Wesley verstanden werden kann. Dieser Einschnitt schließt das Vorhandensein von Vorstufen zur Kirchengliedschaft genauso wenig aus wie bei Wesley der Begriff des Glaubens eines Kindes Gottes andere Arten des Glaubens ausschließt. Beiden Stufenkonzepten wohnt eine analoge Dynamik ein: die einer „Sehnsucht nach mehr“. So wie der „Glaube des Knechts“ sich ausstreckt nach dem „Glauben des Kindes“, so darf der Suchende auch die Kirchengliedschaft ersehnen, als ekklesiologische Entsprechung zur im Glauben erlangten Wiedergeburt. Ersehnt werden kann jedoch nur, was nicht schon persönlicher Besitz ist. Eine Kirche von unterschiedslos Glaubenden und Suchenden beraubt den Glaubensgegriff daher seiner für Wesley typischen soteriologischen Dynamik.

Die Emk wird sich hier entscheiden müssen. Entweder sie richtet sich als dritte ekklesiologische Größe ein „[z]wischen den sog. Volkskirchen und den kongregationalistischen Gemeindebünden“<sup>149</sup> und empfindet ihre nicht sehr bequeme Lage in dieser Position – zu unrecht wie ich meine – als die Gemeinschaft der Leiden Christi, oder sie bekennt sich entschieden zu ihrer freikirchlichen Grundverfaßtheit in der besonderen Gestalt einer Bekenntniskirche mit erfahrungstheologischer Grundstruktur, die sie ihrem kirchlichen Erbe nach sein sollte. Damit ist der Primat der Soteriologie, wie wir ihn bereits in der theologischen Konzeption Wesleys fanden, keinesfalls zugunsten eines Primärinteresses an der Ekklesiologie aufgegeben. Eine Bekenntniskirche mit erfahrungstheologischer Grundstruktur ist bereits ihrem Ansatz nach missionierende, heilsverkündigende Kirche, denn sie sucht in anderen die Erfahrung zu wecken bzw. zu fördern, die sie für sich selbst bekennt.<sup>150</sup> Mit dieser klaren Richtungsbestimmung aber

<sup>148</sup> Vgl. Henry H. Knight, *The Presence of God in the Christian Life. John Wesley and the Means of Grace*, Lanham/London 1992 (Pietist and Wesleyan Studies, No. 3).

<sup>149</sup> So Karl Heinz Voigt, *Kirche mit Gemeinden aus Glaubenden und Suchenden*, S. 59.

<sup>150</sup> Eberhard Schilling hat anhand seiner eigenen Gemeindegründungsarbeit darauf verwiesen, daß ein pointiert freikirchlicher Ansatz der EmK-Arbeit gerade keine ekklesiologische Fixierung bedeutet, sondern stabilisierende Bedingung des Gemeindeaufbaus ist: „Wir fahren sicherlich eine stärker freikirchlich profilierte Linie als viele andere EmK-Gemeinden, weil wir merken, dass dies eine wichtige Voraussetzung für die



wird sie auch die Kraft finden, sich kritischen ekklesiologischen Fragen zu stellen, die insbesondere mit Blick auf die biblisch-theologische Verhältnisbestimmung von Kindertaufe und Kirchengliedschaft neuer Reflexion und Diskussion bedürfen.



Jan Gerrit Beuker

## Die konfessionelle Frage in der freien reformierten Kirche vom 19. zum 21. Jahrhundert

In der „Kleine Konfessionskunde“ herausgegeben vom Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn, bespricht Georg Hinzen auf 20 Seiten drei, wie er sie nennt, „altkonfessionelle Kirchen“ des 19. Jahrhunderts, die altkatholische (entstanden ab 1873), die altlutherische (entstanden ab 1817 seit 1972 die SELK) und die altreformierte (entstanden ab 1838).

Im Vorwort dieser Konfessionskunde heißt es auf Seite 14: „Die Darstellung der Freikirchen weicht durch die Typisierung nach deren Ursprung und innerem Prinzip von der üblichen Darstellung ab. *Die Einführung der Kategorie der „Altkonfessionellen Kirchen“ stellt ein Novum dar.*“ So ist es.

Auf Seite 307 dieser Konfessionskunde erläutert der Katholik Georg Hintzen: „Mit der Bezeichnung ‚altkonfessionelle Kirchen‘ soll das in der Kirchengeschichte nicht selten auftretende Phänomen konfessionskundlich erfasst werden, dass Gruppen innerhalb einer Konfessionskirche einen Wandel in Lehre und/oder Ordnung meinen nicht mittragen zu können, sich von ihrer Mutterkirche trennen und eigene kirchliche Gemeinschaften gründen. Solche Kirchen unter die Freikirchen zu zählen, wie in älteren Konfessionskunden üblich, setzt voraus, dass der Begriff Freikirche wesentlich durch das Merkmal der Unabhängigkeit vom Staat definiert ist. Infolge der staatlicherseits weitgehend gewährten (und verfassungsmäßig garantierten) Religionsfreiheit hat dieses Kriterium seine Bedeutung weithin verloren, und es scheint geraten, die Freikirchen von inneren Kriterien her zu definieren.“<sup>1</sup>

Im Unterschied zu den klassischen Freikirchen, die ihre Existenz einem neuen (theologischen und/oder spirituellen) Reformansatz verdanken, ist für altkonfessionelle Freikirchen gerade das Festhalten am Überkommenen charakteristisch, auch wenn sie sich im Laufe ihrer Geschichte durchaus als zu Wandlungen fähig erweisen.“

<sup>1</sup> Er verweist hier auf Kapitel 5.1., S. 245-251 der erwähnten Konfessionskunde, wo Hans Jörg Urban „Selbstverständnis und Anliegen der Freikirchen“ beschreibt, und auf H. Szobries, Art. „Freikirchen“: StL2, 723-725.



Ich möchte mein Thema wesentlich eingrenzen. „Die Freie reformierte Kirche“ gibt es nicht. Es gibt freie reformierte Gemeinden und Kirchenverbände. Es gibt den Bund Ev.-ref. Kirchen in Deutschland mit nur wenigen freien reformierten Gemeinden.

Es gibt eine reformierte Landeskirche innerhalb der EKD: „Die Evangelisch-reformierte Kirche (Synode der Ev.-ref. Kirchen in Bayern und Nordwestdeutschland)“ so der offizielle Titel und eine überwiegend reformierte Landeskirche, die Lippische. Diese beiden Landeskirchen zählen jede nur 200.000 Glieder.

Es gibt schließlich meine Kirche, die „Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen“ (EAK) mit rund 7.000 Gemeindegliedern. Ihre Gemeinden sind vor allem zwischen 1840 und 1865 im damaligen Königreich Hannover entstanden. Sie sind gefördert durch intensive Kontakte in die Niederlande, die auch heute noch unterhalten werden. Die EAK ist eine selbständige, seit 1951 auch staatlich anerkannte deutsche Kirche. Zugleich ist sie Teil der Gereformeerden Kerken in Nederland.

Es gab eine Reihe „Freier reformierter Gemeinden“ in Schlesien, in Breslau, Görlitz, Oderwitz und anderen Orten, die heute aufgehoben sind wie etwa Breslau<sup>2</sup> oder Oderwitz oder der Reformierten Kirche (mit Sitz in Leer) angehören wie Görlitz.

Reformierte gibt es weltweit vor allem in der Schweiz, Ungarn und den Niederlanden. In diesen Ländern beläuft sich die Zahl der Reformierten jeweils auf mehrere Millionen.

Das Spannende ist – und hier liegt auch der Grund für die schwammige Formulierung meines Themas – in den Niederlanden vollzieht sich in unserer Zeit eine freiwillige Union zwischen drei Kirchen, zwischen Reformierten, Altreformierten und Lutheranern.

Die Hervormde Kerk in het Koninkrijk der Nederlanden mit etwa 2,5 Millionen Glieder ist die alte reformierte Volkskirche. Die Gereformeerden Kerken (GKN) entsprechen den deutschen altreformierten Gemeinden. Sie sind seit 1834 entstanden durch eine Rückbesinnung auf Lehre und Bekenntnis der Väter und zählen heute etwa eine Dreiviertelmillion Glieder. An diesem Vereinigungsprozess sind auch die wenigen niederländischen Lutheraner beteiligt. In den ganzen Niederlanden gibt es rund 20.000 Christen lutherischer Konfession.

Diese drei Kirchen besitzen inzwischen eine gemeinsame Kirchenordnung. Über deren Ausführungsbestimmungen und die zugehörigen Ver-

<sup>2</sup> Das nächste Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte berichtet unter anderem über diese Gemeinde.



ordnungen wird zur Zeit verhandelt. Der Name der neuen Kirche liegt noch nicht fest. Lange Zeit dachte man an „Vereinigte Protestantische Kirche in den Niederlanden“, aber der konservative Flügel der Hervormden Kirche möchte nicht verzichten auf das Wort „hervormd“ im Namen der Kirche. Man redet zur Zeit von den drei Sow-Kirchen, den Samen-op-weg Kirchen, den drei Kirchen auf gemeinsamem Wege.

Seit 1999 besitzen die drei SoW Kirchen eine Art gemeinsames Landeskirchenamt (LKA) in Utrecht mit ca. 450 Mitarbeitern. Man nennt dort ein LKA ein „Dienstzentrum“. Daneben gibt es in den verschiedenen Provinzen der Niederlande jeweils ein regionales Dienstzentrum, das die Kirchen dieser Provinz unterhalten und leiten.

In Deutschland wird vorerst wohl es keine Verschmelzung der reformierten und altreformierten Kirche geben. In Lehre, Bekenntnis und Predigt liegen sie auf einer Linie. In Gemeindeverständnis und Organisation gibt es befruchtende Unterschiede und auch Gegensätze zwischen Volkskirche und Freikirche, etwa zwischen Konfirmation und öffentlichem Glaubensbekenntnis, in der Frage, wer getauft werden darf oder wer zur Gemeinde gehören kann und was man von den Gliedern der Gemeinde erwartet; noch ganz zu schweigen von der Verwaltung der Kirche und ihren Finanzen, von Kirchensteuern und freiwilligen finanziellen Beiträgen.

Das höchste Organ der EAK ist der Kirchenrat. Er entsendet seine Abgeordneten zu den übergemeindlichen Versammlungen wie zum Synodalverband oder der Synode. Es gibt kein dem örtlichen Kirchenrat übergeordnetes Organ. Es gibt schon gar keinen Landessuperintendenten oder ein Landeskirchenamt. Das gilt auch für rund 3 Millionen Reformierter in den Niederlanden: Sie kennen keinen Bischof und keinen Superintendenten, sondern nur eine Leitung durch die Synode, zu der die Kirchenräte über die einzelnen Bezirke oder Klassen ihre Vertreter entsenden. Das gemeinsame Dienstzentrum steht im Dienst der einzelnen Gemeinden sowie der Generalsynode und der Provinzialsynoden. Es übt keine Macht über sie aus.

Zwischen Reformierten und Altreformierten in Deutschland gibt es seit 1988 einen gemeinsamen Ausschuß. Er ist mit jeweils sechs reformierten und sechs altreformierten Vertretern besetzt, und soll „Wege der Zusammenarbeit“ ebnen. Die Ergebnisse dieses Gesprächs, das jedes halbe Jahr einen ganzen Tag lang stattfindet, ist 1994 in einer ersten Broschüre „Reformiert-altreformierte Gespräche“ festgehalten. Eine zweite Broschüre mit Gesprächsergebnissen und Hilfen für die Zusammenarbeit ist in Vorbereitung.



An jeder reformierten Synode wirken heute zwei Altreformierte mit und an jeder altreformierten Synode zwei Reformierte und zwar sowohl in den Synodalverbänden wie in den Gesamtsynoden. Fast jedem Ausschuss der reformierten Synode gehört heute ein Altreformierter an und in vielen altreformierten Ausschüssen wirkt ein Reformierter mit.

In allen diakonischen Bereichen und Werken arbeiten Reformierte und Altreformierte vollständig zusammen. Es gibt keine eigenen altreformierten diakonischen Einrichtungen, wie Kindergärten, Krankenhäuser, Heime, Beratungsstellen oder ähnliches.

Wohl gibt überall den regelmäßigen Kanzeltausch oder jährliche gemeinsame Sonntagsgottesdienste, seltener auch mit einem gemeinsamen Abendmahl. Unter der Woche gibt es viele gemeinsame Angebote, teils auch mit anderen Kirchen vor Ort wie etwa Bibelwochen, Passionsgottesdienste, Buß- und Betttagsgottesdienste, Evangelisationen, Gebetswochen, Seminare, Vorträge und anderes.

Trotzdem wird aus den beiden Kirchen in absehbarer Zeit nicht eine Kirche werden. Die angedeuteten Unterschiede sind in Deutschland wesentlich größer als in den Niederlanden. Dort gibt es nur Freikirchen. Die deutsche Kirchensteuer ist dort völlig undenkbar und unakzeptabel.

Die beiden reformierten Kirchen in Nordwestdeutschland ergänzen und unterstützen einander. Sie denken nicht über eine Union nach, aber sie leben in „versöhnter Verschiedenheit“ miteinander.

Gottfried W. Locher (Jg. 1911), 1958–1979 Prof. f. Dogmatik und Dogmengeschichte in Bern, schreibt Anfang dieses Jahres im Gedenkbuch der NRG (S. 115):

*„Elberfeld wurde – neben Altlutheranern in Schlesien und Altreformierten in Ostfriesland und in der Grafschaft Bentheim – eines der wenigen Widerstandszentren gegen die unter den Königen Friedrich Wilhelm III. und IV. befohlenen Unionen, speziell entbrannt an den Liturgien und an wieder aufgerichteten Altären, eben als ‚Agendenstreit‘. Denn hier in Fragen der Liturgie, waren die Gemeinden unmittelbar beteiligt und regten sich heftig auf. ... Man sah klar, dass noch sehr viel mehr auf dem Spiel stand, nämlich die gesamte überkommene Autonomie reformierter Gemeinden und ihrer Presbyterien.*

*Mit der Installation königlicher Konsistorien sollten auch die rheinischen reformierten Kirchen streng in das straffe preußische Staatswesen einverleibt werden. Die Amtsträger, Presbyter und Pastoren wurden damit mehr der politischen Obrigkeit (nämlich beamtenmäßig) verantwortlich als bisher ihren Gemeinden. Die Brüder von der Heydt, besonders*



*Finanzminister August, Fabrikant Karl und Fürsorgedirektor Daniel bemühten sich, wenigstens in ihrem (Wupper)Tal ein Stück der alten Gemeinde-Autonomie zu retten.*

*Eine Schwierigkeit, die an dieser Stelle in der Literatur, soviel ich sehe, ganz übersehen wird, bestand darin, dass der fromme Pietismus der Landeskirche und ihrer Ordnung gleichgültig gegenüberstand und heute noch gegenübersteht, ja sich in die Konventikel oder Vereine seiner Erweckten und Bekehrten zurückzuziehen pflegte.*

*Nach langen mühsamen Kämpfen und Abspaltungen, die zum Teil zu verwahrlosten Zuständen unter den Kreisen geführt hatten, die sich mit der Kirche überworfen hatten, gestattete 1847 das Religionspatent Friedrich Wilhelms IV. die Gründung der NRG.*

*Die Beziehungen des unentbehrlichen August von der Heydt, des Finanzministers auch noch unter Bismarck, haben da in Berlin eine Rolle gespielt“.*

Dazu möchte ich bemerken:

1. Das Religionspatent König Friedrich Wilhelm IV. wurde am 30.03. 1847 erlassen.<sup>3</sup> Keine drei Wochen später, am 18.04.1847 konstituierte sich die Niederländisch-Reformierte Gemeinde (NRG) Elberfeld. Beides steht in direktem Zusammenhang miteinander
2. Der Einfluss der preußischen Gesetzgebung auf das Königreich Hannover ist nicht so groß, wie Locher denkt. Hannover wurde ja erst 1866 von Preußen übernommen.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> „.... Diejenigen, welche in ihrem Gewissen mit dem Glauben und Bekenntnissen ihrer Kirche nicht in Übereinstimmung zu bleiben vermögen und sich demzufolge zu einer besonderen Religionsgesellschaft vereinigen, oder einer solchen anschließen, genießen hiernach nicht nur volle Freiheit des Austritts, sondern bleiben auch im Genusse bürgerlicher Rechte und Ehren ...“ (Zitiert nach Van Bürck/Lüchtenborg, Niederländisch-reformierte Gemeinde zu Elberfeld 1847–1997, Wuppertal 2000, 106.)

<sup>4</sup> G.A. Benrath schreibt im 3. Band der von M.Brecht, K. Deppermann, U.Gäbler und H. Lehmann herausgegeben „Geschichte des Pietismus“, Göttingen, 2000, 203 f.: „Nach der Neubildung des Königreichs Hannover (1815) blieben die aus den verschiedenen Landesteilen überkommenen eigenen Kirchenbehörden bis zur Bildung eines zentralen Landeskonsistoriums in der Hauptstadt Hannover im Jahr 1866 und zum Teil darüber hinaus bestehen. Nach der Annexion des Landes (1866) behielt die Landeskirche der nunmehr preußischen Provinz Hannover unter der Oberaufsicht des Kultusministeriums in Berlin eine relative Selbständigkeit.“ Er verweist dafür auf „Meyer, Kirchengeschichte, 191“ und „Inge Mager, Art. Hannover I., in: TRE 14 (1985), 428-438, bes. 433 f.“



In Hannover ist nach 1847 eine größere Freiheit spürbar. Altreformierte Gemeinden wurden 1838 bis 1845 von Ausländern oder im Ausland, in den Niederlanden gegründet. Die Ältesten und Diakone der Gemeinde Uelsen sind am 1.1.1838 vom niederländischen Pastoren Albertus van Raalte in einem Schafstall in Itterbeck, nahe der niederländischen Grenze; in ihre Ämter eingeführt worden. Die Gemeinden Bentheim und Gildehaus wurden mitten in der Nacht 1840 von Pastor Hendrik de Cock gegründet, die Kirchenräte von Emlichheim und Hoogstede sind 1845 im Ausland, im benachbarten niederländischen Coevorden eingesetzt worden. Über zehn Jahre nach der ersten Gemeindegründung wurden im Juni 1848 erstmals zwei altreformierte Pastoren offiziell in ihr Amt eingeführt, also ordiniert. Es waren dies Pastor Jan Berend Sundag und Pastor Jan Bavinck. Diese Einsetzung von altreformierten Pastoren hat allerdings viel mit dem Religionspatent vom 30.03.1847 und den Umwälzungen des Jahres 1847 zu tun.

3. Im reformiert-altreformierten Bereich in Hannover oder Nordwestdeutschland kann man so nicht von einem Agendenstreit sprechen. Locher tut den Altreformierten zu viel Ehre, wenn er sie in diesem Punkt in einem Zug mit der Niederländisch-Reformierten Gemeinde und der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche nennt. Altreformierte gehörten anfangs eher zu den Konventikeln, in die man sich zurückzog. Nicht um die Agenda, sondern um ethische Fragen, um die Einhaltung der Kirchenordnung und biblische, bekennnismäßige Verkündigung ging es den Altreformierten.

Der Agendenstreit spielt in Nordwestdeutschland keine Rolle, zumal ja hier die Reformierten Kirche etwa in der Grafschaft Bentheim und die in Ostfriesland erst 1882 mit der Gründung der Ev.-ref. Kirche ihre Eigenständigkeit aufgegeben haben.

4. Altreformierte sind Konventikelmenschen, die sich unter dem Druck von Kirche und Staat, die sich gegen sie verbündet hatten, zur Kirche geworden sind. Sie sind zur Kirche gewordene (landeskirchliche) Gemeinschaften, die dann allerdings Bekenntnis und Bekenntnisgebundenheit stark betonen und betont haben. Noch heute unterzeichnen alle Amtsträger in EAK und GKN das „Bekennen der Kirche, das die Vorfahren in den drei allgemeinen und den drei besonderen Bekenntnisschriften zum Ausdruck gebracht haben“. Sie unterzeichnen auch, dass sie sich „der Ordnung der Kirche unterwerfen und allem widerstehen und abwehren helfen, was diesem Bekennen widerspricht“. (Siehe Text in der Anlage!)

5. Nach einer Einigungs- und Abkapselungsphase besteht heute beiderseits, aber besonders bei Altreformierten, lebhaftes Interesse an Kir-



chengestalt und Kirchenverfassung. Es gibt lebhaft und lebendige Gespräche und Kontakte mit der Evangelisch-reformierten Kirche auf allen Ebenen (Synoden, Ausschüsse, Kirchenräte, Gottesdienste, Vereine, Chöre, Jugendarbeit).

6. Nicht zuletzt ist das auch bedingt durch eine freiwillige Union von Reformierten, Altreformierten und Lutheranern in den Niederlanden, an der die Altreformierten auch teilhaben, weil sie einerseits selbständig und andererseits Teil, Generalsynode der GKN sind.

Die konfessionelle Frage bestand für die EAK in einer Rückkehr zu den alten Bekenntnissen und einer Neubesinnung auf diese Bekenntnisse. Die kleinste der beiden sog. konfessionellen Freikirchen in Deutschland brachte kein eigenes Bekenntnis hervor. Sie wertete wohl die Rolle des Bekenntnisses erheblich auf gegenüber der Mutterkirche. Der Umgang mit den Bekenntnissen änderte sich. Die Bekenntnisse und die Übereinstimmung mit ihnen wurden manchmal fast wichtiger als die Bibel selbst. Die Stellung zu Schrift und Bekenntnis ist in den Diskussionen und Veröffentlichungen der „zu Jesus“ fast vorgeordnet und sollte ihr doch nachgeordnet sein.<sup>5</sup>

Auf Grund von Bekenntnisunterschieden oder lieber auf Grund von unterschiedlichem Verständnis ein und desselben Bekenntnisses trennten sich die getrennten reformierten Kirchen immer wieder und immer schneller. Kirchentrennungen und auch Kirchenvereinigungen haben gerade in den Niederlanden eine lange Tradition. Der niederländische Kirchenstammbaum mag dies verdeutlichen.

Ich muss im übrigen an dieser Stelle darauf hinweisen, dass es kein allgemein verbindliches reformiertes Bekenntnis gibt. Das ist geradezu ein Kennzeichen der Reformierten: Es gibt kein allgemein verbindliches reformiertes Bekenntnis. Es gibt Hunderte von lokalen, regionalen oder auch weiter verbreiteten Bekenntnissen. Aber es kein einziges Bekenntnis, das für alle Reformierten verbindlich ist, nicht einmal der Heidelberger Katechismus von 1561, das sicher am weitesten verbreitete reformierte Bekenntnis.

---

<sup>5</sup> Eberhard Busch fasst unter dieser Aussage die Stellung von H. Haarbeck zusammen, der von 1953 bis 1971 Präsident des Gnadauer Verbandes war. Geschichte des Pietismus (wie Fußnote 4) 2000,538: „Die Stellung zur Schrift ist der ‚zu Jesus‘ nachgeordnet, worauf die Bejahung der Schrift beruht (und nicht auf der These einer ‚Diktatinspiration‘). Das von ihr bezeugte Heilsgeschehen ist nicht ein ‚in einer unpersönlichen Neutralität‘ feststellbares Tatsachending. In der Diskussion von ‚unbiblischen Meinungen‘ dürfen wir uns nicht zu Richtern aufwerfen“.



Darin stehen reformierte Christen und Kirchen vielen Freikirchen näher als anderen verfassten Landeskirchen. Ein guter reformierter Grundsatz ist: „Die reformierte Kirche muss immer wieder reformiert werden.“ Das Bekenntnis ist kein fester Zustand, kein Aggregat, sondern ein Werden. Es ist im Fluss und im Vollzug und es muss sich am Wort der Schrift messen lassen.

Ein reformiertes Bekenntnis gilt immer nur unter dem Vorbehalt weiterführender Schrifterkenntnis. Reformiert bedeutet ja gerade erneuert, erneuert nach der Schrift. Jedes reformierte Bekenntnis versteht sich demnach als eine Bündelung und Zusammenfassung biblischer Aussagen und kann nicht darüber hinausgehen. Das können christliche Bekenntnisse anderer Konfessionen allerdings auch nicht. Aber mir scheint, der deutliche Schriftbezug ist wohl ein Kennzeichen reformierter Bekenntnisse. Frage und Antwort eins aus diesem Heidelberger Katechismus können zu Recht als eine Art reformiertes Glaubensbekenntnis aufgefasst werden. Die meisten Reformierten kennen diese Frage und Antwort auswendig. Wir können gleich in einer Gruppe an diesem Text (Anlage) arbeiten.

Ich sagte oben schon, der Umgang mit dem Bekenntnis änderte sich bei den Altreformierten gegenüber der Mutterkirche. Dort war gerade 1840 bis 1870 eine Abwertung und Verachtung des Bekenntnisses spürbar. Neue Katechismen, Lehr- und Gesangbücher stellten den Menschen in den Mittelpunkt. Das Bekenntnis entschwand mehr und mehr aus dem Blick und aus der Gemeinde.

1. Demgegenüber gibt es etwa bis heute zwei altreformierte Gottesdienste jeden Sonntag, einen Wortgottesdienst mit Auslegung eines Bibeltextes, und einen zweiten sog. Lehrgottesdienst, in dem in der Regel ein Abschnitt des Heidelberger Katechismus oder auch selten eines der anderen Bekenntnisse ausgelegt und erklärt wird.

2. Altreformierte Pastoren und Pastorinnen, Älteste, Diakone und Diakoninnen verpflichten sich bei ihrer Amtseinführung "allem zu widerstehen und zu wehren, was diesem Bekennen widerspricht", nämlich dem Bekennen, wie es in den drei altkirchlichen und den drei gültigen reformierten Bekenntnisschriften verfasst ist. Niemand muss heute noch wie früher die Bekenntnisse von A bis Z unterschreiben. Aber jeder und jede unterschreibt, dass man sich an das Bekennen der Kirche halten will, das die Vorfahren in den genannten Bekenntnissen zum Ausdruck gebracht haben, und dass man es verteidigen und damit verbunden bleiben will.

3. Es ist heute nach einer Zeit ängstlicher Geschlossenheit und Abwehr eine große Offenheit entstanden, in der man bereit ist, auch auf andere Bekenntnisse zu hören und sie sogar für sich selbst mehr oder weniger



anzunehmen. Kein Text zeigt heute so gut die Rolle des Bekenntnisses und den Umgang mit ihm wie Artikel eins der Kirchenordnung der drei Sow Kirchen in den Niederlanden, die es auch insgesamt in deutscher Übersetzung gibt. Artikel eins soll uns noch ein wenig beschäftigen.

## **Zum Schluss**

Reformiertes Bekenntnis wird sehr leicht auch politisches Bekenntnis. Wir haben das in Südafrika erlebt in der Rassenfrage oder auch bei der Nachrüstungsdebatte in Deutschland. Da wird – für manche zu schnell – der status confessionis ausgerufen: Das bedeutet, an dieser Frage steht oder fällt der christliche Glaube. Hier entscheidet sich alles, Christsein oder Nicht-Christsein. Ob es dabei wirklich immer um letzte und endgültige Fragen geht, mögen andere beurteilen. Jedenfalls ist dem reformierten Bekenntnis ein Hang zum Politischen und auch zum Fundamentalistischen nicht fremd. Reformierte reden nicht wie Luther von den zwei Reichen Gottes, vom weltlichen und geistlichen. Sie kennen nicht die beiden Hände Gottes, mit denen er Kirche und Staat regiert. Bei ihnen ist es immer: Alles oder nichts.

Gott ist der Herr der ganzen Erde und des ganzen Lebens. Es gibt keinen Fingerbreit, von dem Jesus Christus nicht sagt: Er gehört mir! (Abraham Kuyper). Das ganze Leben soll eine Entscheidung für Christus sein. Soli Deo Gloria - Allein dem Herrn die Ehre.

In den reformierten (nördlichen) Niederlanden gab es in dieser Bewegung seit etwa 1900 christliche Parteien, christliche Zeitungen und Radiosender, christliche Schulen und sogar christliche Kaninchenzuchtvereine. Man nannte dies die Versäulung der Gesellschaft. Jede Konfession schuf ihre eigenen Einrichtungen und ihr eigenes gesellschaftliches Umfeld.

Calvin, der reformierte Reformator, steht den Täufern nahe mit ihrem Gottesstaat auf Erden. Calvin und seine Anhänger versuchen auch, die Ordnung der Kirche etwa in der Stadt Genf für die ganze Stadt und für alle Menschen verbindlich zu machen. Ihre Lebensordnungen greifen tief ein in den Alltag der Menschen. Das christliche Bekenntnis soll das ganze Leben prägen und bestimmen, auch Politik und Wirtschaft.

Der Erfolg in den Niederlanden ist ein sehr zweifelhafter. Mehr als die Hälfte der 15 Millionen Niederländer, und vor allem die Protestanten im Norden der Niederlande, sind heute aus der Kirche ausgetreten. Gerade das reformierte Bekenntnis, mit dem Nachdruck auch auf die persönliche Entscheidung und auf persönliche Konsequenzen, was ja ein sehr häufiger



und guter freikirchlicher Zug ist, hat zur Folge, dass die Tradition nicht mehr trägt.

### **Anlage 1, Unterzeichnungsformular für alles Amtsträger**

#### *Alte Fassung*

(nach Art. 26,1 und 26,3 der Kirchenordnung in der ersten Kirchenratssitzung nach der Amtseinführung zu unterzeichnen):

„Als Amtsträger der Ev.-altreformierten Kirche \_\_\_\_\_ erklären wir mit unserer Unterschrift, daß wir die Heilige Schrift als Wort Gottes und maßgebliche Offenbarung des Evangeliums Gottes in Jesus Christus und darum als einzige Regel des Glaubens und Lebens anerkennen.

Wir geloben, uns – in Einheit des wahren Glaubens – treu an das Bekennen der Kirche zu halten, das die Vorfahren in den drei altkirchlichen Bekenntnissen (Apostolicum, Nicaeno-Constantinopolitanum und Athanasianum) und in den drei reformierten Bekenntnisschriften (Heidelberger Katechismus, Niederländisches Glaubensbekenntnis und Dordrechter Lehrsätze) zum Ausdruck gebracht haben.

Wir werden allem widerstehen und wehren, was diesem Bekennen widerspricht.“

#### *Neue Fassung*

Kerkinformatie April 1997, S.28, Generalsynode vom 27.11.1996 (nach Art. 26,1 und 26,3 der Kirchenordnung in der ersten Kirchenratssitzung nach der Amtseinführung zu unterzeichnen):

„Als Amtsträger der Ev.-altreformierten Gemeinde \_\_\_\_\_ erklären wir mit unserer Unterschrift, daß wir die Heilige Schrift als Wort Gottes und maßgebliche Offenbarung des Evangeliums Gottes in Jesus Christus und darum als einzige Regel des Glaubens und Lebens anerkennen.

Wir versprechen, unsere gemeinsame amtliche Arbeit zu verrichten in Verbundenheit mit dem Bekennen der Kirche und für dieses Bekennen einzutreten. Unsere Vorfahren haben dieses Bekennen in den drei altkirchlichen und den drei reformierten Bekenntnissen zum Ausdruck gebracht.“ (*Apostolicum, Nicaeno-Constantinopolitanum und Athanasianum; Heidelberger Katechismus, Niederländisches Glaubensbekenntnis und Dordrechter Lehrsätze*).



## **Anlage 2, Geschäftsordnung Synodalverband Art. 22,1** **Unterzeichnungsformular für Diener/innen des Wortes**

(nach Art. 26,3 der KO in der ersten Versammlung des Synodalverbandes nach der Amtseinführung zu unterzeichnen):

„Wir, Diener/innen des Wortes im Synodalverband Grafschaft Bentheim der Ev.-altreformierten Kirche in Niedersachsen, erklären mit unserer Unterschrift, daß wir die Heilige Schrift als Wort Gottes und maßgebliche Offenbarung des Evangeliums Gottes in Jesus Christus und darum als einzige Regel des Glaubens und Lebens anerkennen.

Wir geloben, uns – in Einheit des wahren Glaubens – treu an das Bekennen der Kirche zu halten, das die Vorfahren in den drei altkirchlichen Bekenntnissen (Apostolicum, Nicaeno-Constantinopolitanum und Athanasianum) und in den drei reformierten Bekenntnisschriften (Heidelberger Katechismus, Niederländisches Glaubensbekenntnis und Dordrechter Lehrsätze) zum Ausdruck gebracht haben.

Wir werden allem widerstehen und wehren, was diesem Bekennen widerspricht.

Wir erklären uns bereit, wenn wir zu einer von diesem Bekennen abweichenden Meinung kommen sollten, dieses aus christlicher Liebe der zuständigen kirchlichen Versammlung (Kirchenrat, Synodalverband oder Synode) zur Prüfung vorzulegen.

Wir anerkennen zugleich das Recht der kirchlichen Versammlung (Kirchenrat, Synodalverband oder Synode), von uns eine nähere Erklärung unserer Auffassung zu erbitten, falls dazu nach ihre Meinung eine hinreichende Veranlassung besteht.

Wir versprechen, falls die kirchliche Versammlung zu dem Urteil käme, daß wir in einem wichtigen Punkt der Lehre offensichtlich der Heiligen Schrift nicht folgen und dadurch in einer für diese Versammlung nicht duldbaren Weise die Einheit des Glaubens und Bekenkens antasten, daß wir uns ihrem Urteil unterwerfen und uns den Bestimmungen der Kirchenordnung über Ermahnung und Zucht an Dienern/innen des Wortes beugen werden.

Das eine oder andere geschieht unbeschadet der Berechtigung und Verpflichtung, im Beschwerdefall Berufung einzulegen oder einen Antrag auf Revision zu stellen. Während ein solcher Antrag behandelt wird, werden wir uns den Weisungen der zuständigen Versammlung entsprechend verhalten.“



### Anlage 3, Aus dem Heidelberger Katechismus

*Vollständiger Text in Evangelisches Gesangbuch, Ausgabe für die Evangelisch-reformierte Kirche (Synode evangelisch-reformierter Kirchen in Bayern und Nordwestdeutschland) und die Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen, 1996, 1600-1660.*

*Frage und Antwort 1 des Heidelberger Katechismus,  
Was ist dein einziger Trost im Leben und im Sterben?*

|                                                    |                  |
|----------------------------------------------------|------------------|
| Dass ich mit Leib und Seele                        |                  |
| im Leben und im Sterben nicht mir,                 | Röm. 14,8        |
| sondern meinem getreuen Heiland                    | 1. Kor. 6,19     |
| Jesus Christus gehöre.                             | 1. Kor. 3,23     |
| Er hat mit seinem teuren Blut                      | 1. Petr. 1,18.19 |
| für alle meine Sünden vollkommen bezahlt           | 1. Joh. 1,7; 2,2 |
| und mich aus aller Gewalt des Teufels erlöst;      | 1. Joh. 3,8      |
| und er bewahrt mich so,                            | Joh. 6,39        |
| dass ohne den Willen meines Vaters im Himmel       | Mt. 10, 29-31    |
| kein Haar von meinem Haupt kann fallen,            | Lk. 21,18        |
| ja, dass mir alles zu meiner Seligkeit dienen muß. | Röm. 8,28        |
| Darum macht er mich auch                           |                  |
| durch seinen Heiligen Geist                        | 2. Kor. 1,21.22  |
| des ewigen Lebens gewiß                            | Eph. 1,13.14     |
| und von Herzen willig und bereit                   | Röm. 8,14        |
| ihm forthin zu leben.                              | Röm. 8,15.16     |

*Frage und Antwort 54 des Heidelberger Katechismus:  
Was glaubst du von der ,heiligen allgemeinen christlichen Kirche‘?*

|                                          |                                            |
|------------------------------------------|--------------------------------------------|
| Ich glaube,                              |                                            |
| dass der Sohn Gottes                     | Joh. 10,11                                 |
| aus dem ganzen Menschengeschlecht        | 1. Mose 26,4                               |
| sich eine auserwählte Gemeinde           | Röm. 8,29-30; Eph. 1,10-13                 |
| zum ewigen Leben                         | Jes. 59,21; Röm. 1,16. 10,14-17; Eph. 5,26 |
| durch seinen Geist und Wort              |                                            |
| in Einigkeit des wahren Glaubens         | Apg. 2,46 Eph. 4,3-6                       |
| von Anbeginn der Welt bis ans Ende       | Ps. 71,18 1.Kor.11,26                      |
| versammelt, schützt und erhält           | Mt. 16,18; Joh. 10,28-30; 1. Kor. 1,8-9    |
| und dass auch ich                        |                                            |
| ein lebendiges Glied dieser Gemeinde bin | 1. Joh. 3,31                               |
| und ewig bleiben werde.“                 | 1. Joh. 2,19                               |



## Anlage 4, Aus der Kirchenordnung

*Sehr prägend und typisch für das heutige Selbstverständnis vor allem im Blick auf die Niederlande ist Artikel eins der Kirchenordnung der Vereinigten Protestantischen Kirche in den Niederlanden. Er lautet (Ausgabe Synode Ev.-altref. Kirche in Niedersachsen, 1997,1 f.)*

### Artikel 1

1. Die Vereinigte Protestantische Kirche in den Niederlanden ist in Übereinstimmung mit ihrem Bekennen eine Gestalt der einen heiligen katholischen oder allgemeinen christlichen Kirche, die teilhat an der Israel geschenkten Erwartung, indem sie das Kommen des Reiches Gottes erwartet.

2. Lebend aus Gottes Gnade in Jesus Christus erfüllt die Kirche den Auftrag ihres Herrn, das Wort zu hören und zu verkündigen.

3. Beteiligt an Gottes Zuwendung zur Welt bekennt die Kirche im Gehorsam gegenüber der Heiligen Schrift als einziger Quelle und Norm kirchlicher Verkündigung und kirchlichen Dienstes den dreieinigen Gott, Vater, Sohn und Heiligen Geist.

4. Das Bekennen der Kirche geschieht in Gemeinschaft mit dem Bekenntnis voriger Generationen, wie es seinen Ausdruck gefunden hat im Apostolischen Glaubensbekenntnis, dem Glaubensbekenntnis von Nicäa und dem Glaubensbekenntnis von Athanasius – durch diese weiß die Kirche sich mit der allgemeinen christlichen Kirche verbunden –, in der unveränderten Augsburger Konfession und dem Katechismus Luthers – durch diese weiß die Kirche sich mit der lutherischen Tradition verbunden, – im Heidelberger Katechismus, dem Katechismus von Genf und dem Niederländischen Glaubensbekenntnis mit den Dordrechter Lehrsätzen – durch diese weiß die Kirche sich mit der reformierten Tradition verbunden.

5. Die Kirche erkennt die Bedeutung der Theologischen Erklärung von Barmen für das Bekennen in der Gegenwart. Auch erkennt die Kirche die Bedeutung der Leuenberger Konkordie für die weiterführende Begegnung der lutherischen und reformierten Traditionen.

6. Im Feiern, Sprechen und Handeln bekennt die Kirche immer wieder Jesus Christus als Herrn der Welt. Sie ruft damit auf zur Erneuerung des Lebens in Kultur, Gesellschaft und Staat. Im Dialog mit anderen Kirchen legt sie vor Menschen, Mächten und Regierungen Zeugnis ab von Gottes Verheißungen und Geboten.

7. *Die Kirche ist berufen, ihrer unaufgebbaren Verbundenheit mit dem Volk Israel Gestalt zu geben. Sie sucht das Gespräch mit Israel über das*



*Verstehen der Heiligen Schrift, insbesondere in bezug auf das Reich Gottes und das Bekennen, dass Jesus der Christus ist.*

8. In die Welt gesandt und zum Dienst der Versöhnung berufen, bezeugt die Kirche in Verkündigung und Dienst allen Menschen und allen Völkern das Kommen des Reiches Gottes.

9. Die Kirche ist gehalten, sich bei ihrem Zeugnis in Wort und Tat auf dem Weg ihres Bekenkens zu bewegen.

10. Die Kirche wehrt allem, was ihrem Bekennen widerspricht.



Volker Stolle

## „Anerkennung der evangelisch-lutherischen Kirche als einer selbstständigen und eigenthümlichen Kirche“

### Die Selbständigkeit als ekklesiologisches und kirchenrechtliches Kennzeichen der lutherischen Kirche

Die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK) entstand 1972 durch einen Zusammenschluss dreier lutherischer Minderheitskirchen in Deutschland<sup>1</sup>. Den Namen übernahm sie von einer ihrer Vorgängerkirchen, die ihrerseits bereits 1947 aus einem Zusammenschluss kleinerer Kirchen hervorgegangen war<sup>2</sup>. Der erste Kirchenkörper, der sich diesen Namen gegeben hatte, war die 1875 entstandene „Selbständige evangelisch-lutherische Kirche in den hessischen Landen“<sup>3</sup>. Die Bezeichnung „selbständig“ begegnet allerdings auch bereits in den frühesten Dokumenten, die zur Formierung der ersten dieser heute zusammengeschlossenen Kirchen führten, der Ev.-Luth. Kirche in Preußen<sup>4</sup>. Deren Entstehungsphase ist von 1830 bis 1845 anzusetzen.

Freilich dient der Begriff selbständig hier der Kennzeichnung der ev.-luth. Kirche als solcher. Er bezeichnet nicht etwa eine spezifische Sonderform innerhalb des Luthertums, wie es später geschah und heute fast

<sup>1</sup> Vgl. Grundordnung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (1972), in: Roensch, Manfred, u. Klän, Werner: Quellen zur Entstehung und Entwicklung selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in Deutschland (EHS XXXIII, 299), Frankfurt am Main 1987 (künftig: Roensch/Klän), 573-590 (DOK. 175).

<sup>2</sup> Vgl. Verfassung der (alten) Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche (1947): Roensch/Klän, 549-553 (DOK. 168). – Als Definition von Selbständigkeit kann der Satz gelesen werden: „Sie bezeugt Jesum Christum als den alleinigen Herrn der Kirche, mit dessen Königtum jeder Herrschaftsanspruch weltlicher Gewalten auf die Kirche unvereinbar ist“ (2., zweiter Absatz).

<sup>3</sup> Vgl. Müller, Karl: Die selbständige evangelisch-lutherische Kirche in den hessischen Landen. Ihre Entstehung und Entwicklung, Elberfeld 1906. – Hier trat die Selbständigkeit durch Lossagung vom landesfürstlichen Kirchenregiment ein: Roensch/Klän, 326-332 (DOK. 97).

<sup>4</sup> Die Behauptung von Peter Hauptmann: „Der Zusatz ‘selbständig’, der aus der Hessischen Renitenz stammt, wird erst verständlich auf dem Hintergrund der Anschauungen A. F. C. Vilmars von der Kirche und vom Geistlichen Amt“ (Symbolik der konfessionellen reformatorischen Freikirchen des Westens, in: Symbolik der Religionen, hg.v. Ferdinand Herrmann, XI [Symbolik der kleineren Kirchen, Freikirchen und Sekten des Westens], Stuttgart 1964, 29-55, dort 34), ist unzutreffend. – Vgl. unten Anm. 59.



selbstverständlich angenommen wird, als Hinweis nämlich auf eine verwaltungsmäßige Eigenständigkeit, zumal als Unabhängigkeit vom Staat<sup>5</sup>. Vielmehr ging es um eine auf die lutherischen Bekenntnisschriften gegründete Selbständigkeit des Gottesdienstes und damit des kirchlichen Lebens überhaupt, also um eine Selbständigkeit der lutherischen Kirche im Gegenüber zu anderen Kirchen. Johann Gottfried Scheibel, der Inspirator und erster Führer des lutherischen Widerstandes gegen die Union, stellt selbst mit aller Klarheit fest: „Wir hatten nicht irgend eine selbstständige Kirche, sondern die Selbstständigkeit der lutherischen Kirche, nach der heil. Schrift und den darauf gegründeten lutherischen symbolischen Büchern gewünscht; nicht eine besondere von den Mitgliedern der Gemeinde zu bestimmende Verfassung, sondern, dem Princip unserer Lutherischen Kirche gemäß, an die Stelle des für uns unkirchlich gewordenen städtischen Consistorii die biblische Verfassung der Timotheus-Briefe“<sup>6</sup>, d. h. die Verfassung der Kirche als dem von Gottes Geist durchwalteten „Haus Gottes“ und als „Gemeinde Gottes“ (I Tim 3,15f)<sup>7</sup>.

Die Diskussion um die Selbständigkeit der lutherischen Kirche ergab sich ursprünglich aufgrund der Strategie des Königs Friedrich Wilhelms III., in seinen Ländern die Union der lutherischen mit der reformierten Kirche zu einer evangelischen Gesamtkirche herbeizuführen. Er ging dabei offensichtlich von einer Unselbständigkeit beider bisher getrennten Konfessionskirchen aus. Die Argumentation der Widerstandsbewegung,

<sup>5</sup> Vgl. etwa die Selbstdarstellung in dem Faltblatt: Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche. Verlässliche Kirche durch klare Botschaft ..., hg.v. Amt für Gemeindedienst der SELK, 1996. Dort heißt es lapidar: „... SELBSTÄNDIG. Die SELK regelt ihre Angelegenheiten selbst. Sie ist vom Staat unabhängig.“

<sup>6</sup> Scheibel, J.G.: Actenmäßige Geschichte der neuesten Unternehmung einer Union zwischen der reformirten und lutherischen Kirche, vorzüglich durch gemeinschaftliche Agende in Deutschland und besonders in dem preußischen Staate, I (Die Geschichts-Erzählung enthaltend), Leipzig 1834 (künftig: Actenmäßige Geschichte I), 267.

<sup>7</sup> Vgl. Scheibel, J.G.: Allgemeine Untersuchung der christlichen Verfassungs- und Dogmen-Geschichte, mit Rücksicht auf Zeit und Vaterland, Erste Abtheilung, Breslau 1819, 18. Scheibel führt in diesem Zusammenhang den Begriff der Theokratie ein: „So bildete sich also sogleich um ihn selbst (sc. Jesus) eine neue Theokratie. Doch, da er der Sohn Gottes und der Messias selbst, so ward er der einige Wille, der König des neuen himmlischen Reichs; und in zwölf Aposteln sprach sich seine Idee und sein geistiges Leben aus; z. B. sein Wille im Petrus; seine Heiligkeit im Jacobus; seine Liebe im Johannes; seine Weisheit im Paulus. Er ging mit den Worten zum Vater: 'Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden' constituirte sich also als König seines geistigen Reichs, wie der Welt“ (ebd., 4). Die Theokratie findet Scheibel zum ersten Mal im jüdischen Volk rein hervorgetreten. Die Theokratie „war die wahrhaft göttliche und ursprüngliche Constitution. Sie war die eigentlich democratiche“ (ebd., 2).



die sich von Schlesien aus dagegen erhob, berief sich demgegenüber ausdrücklich auf eine im Wesen der lutherischen Kirche liegende und auch rechtlich verbürgte Selbständigkeit<sup>8</sup>. Diese unterschiedlichen Wertungen bilden den Kern der für die Entstehung der SELK grundlegenden geschichtlichen Auseinandersetzungen<sup>9</sup>. Im Folgenden werden nur die Äußerungen des Königs bzw. des Ministers in dieser Sache sowie die Eingaben, die von der Gruppe entschiedener Lutheraner an diese höchste Stelle gerichtet wurden, untersucht, nicht aber die vielen weiteren Dokumente aus Verhandlungen mit nachgeordneten Behörden und mit Einrichtungen auf kommunaler Ebene.

### I. Die Bittschriften an Friedrich Wilhelm III.

In seiner Kabinettsorder von 1817<sup>10</sup> hatte Friedrich Wilhelm sein Anliegen ausgesprochen, „die beiden getrennten protestantischen Kirchen, die reformirte und lutherische, zu Einer evangelisch christlichen“ zu vereinen. Er hatte die beiden Konfessionen nicht nur unter den Oberbegriff „prote-

<sup>8</sup> Johannes Nagel markiert den Differenzpunkt darin, dass die lutherischen Kirche „in der Mehrzahl ihrer Glieder“ innerhalb der unierten Staatskirche „auf ihre frühere eigenthümliche Existenz verzichtet“ habe, während sie sich „in einer kleinen Minderzahl ihrer Glieder ... gegen die zugemuthete unselbständige Existenzform Einspruch erhoben“ habe (Die evangelisch-lutherische Kirche in Preußen und der Staat, Stuttgart 1869 [künftig: Die evangelisch-lutherische Kirche], 264). – Die lutherische Position innerhalb der Union wurde in polemischer Angrenzung gegen die lutherische Separation programmatisch verteidigt von Wangemann, Hermann Theodor: Sieben Bücher Preussischer Kirchengeschichte. Eine aktenmäßige Darstellung des Kampfes um die lutherische Kirche im XIX. Jahrhundert, I-III, Berlin 1859 f.; 2 Nachträge (Geistliches Regen und Ringen am Ostseestrande, Der Kirchenstreit unter den von der Landeskirche sich getrennt haltenden Lutheranern in Preußen), Berlin 1861 f. Später ließ Wangemann eine umfassende Darstellung seiner Sicht folgen: Die lutherische Kirche der Gegenwart in ihrem Verhältniß zur UNA SANCTA. Eine Jubiläumsgabe in sieben Büchern (mit Ergänzungsheften zum 3. und 5. Buch), Berlin 1883 f.

<sup>9</sup> Zu den angesprochenen Vorgängen vgl. im Überblick: Klän, Werner: Die Anfänge der altlutherischen Bewegung in Breslau, in: KO 21/22 (1978/79), 141-169; Nixdorf, Wolfgang: Die lutherische Separation. Union und Bekenntnis (1834), in: Geschichte der Evangelischen Kirche der Union I (Die Anfänge der Union unter landesherrlichem Kirchenregiment [1817-1850]), hg.v. J.F. Gerhard Goeters u. Rudolf Mau, Berlin 1992 [künftig: Geschichte der EKV I], 220-240.

<sup>10</sup> Allerhöchste Königliche Cabinets-Ordre vom 27. September 1817: Geschichte der EKV I, 88-92 (mit Faksimile des handschriftlichen Entwurfs); Roensch/Klän, 25 f. (DOK. 1): Kirchenunionen im 19. Jahrhundert, hg.v. Gerhard Ruhbach (TKTG 6), Gütersloh 1967 (künftig: Kirchenunionen), 34 f. (II.1). Dort auch alle in diesem Absatz folgenden Zitate.



stantisch“ gestellt<sup>11</sup>, sondern war auch davon ausgegangen, dass sie „nur noch durch äußere Unterschiede“ getrennt seien. Ihr Getrenntsein schrieb er einem „damaligen unglücklichen Sekten-Geiste“ zu und hielt diese Aufspaltung deshalb nunmehr „unter dem Einflusse eines besseren Geistes, welcher das Außerwesentliche beseitigt und die Hauptsache im Christenthum, worin beide Confessionen Eins sind, festhält“, für überwindbar. Der König sah beide Kirchen als Teilgrößen innerhalb der größeren Einheit der evangelischen Kirche an, die durch unsachgemäße Gründe auseinandergefallen sei. Ihm ging es um die Herstellung der innersten Einheit beider, wenn nicht sogar um deren Wiederherstellung. Beide Größen hätten nichts Entscheidendes aufzugeben, vielmehr würden sie ihre ureigenste Identität erst gewinnen, „in welcher die reformirte Kirche nicht zur lutherischen und diese nicht zu jener übergehet, sondern beide Eine neubelebte, evangelisch-christliche Kirche im Geiste ihres heiligen Stifters werden“.

Diese von Jesus gestiftete, „neubelebte, evangelisch-christliche Kirche“ war freilich selbstredend nicht im umfassenden Sinne als ökumenische Größe gedacht, sondern als eine preußische Landeskirche, die nicht einmal alle in diesem Lande lebenden evangelischen Christen umfassen sollte. Mennoniten und Brüdergemeine waren mit besonderem rechtlichen Status davon ausgenommen. Es war also ein ganz bestimmter institutioneller Rahmen vorgegeben. Ihm wurde auch dadurch Rechnung getragen, dass der König die Augsburger Konfession als Bekenntnisgrundlage bestätigte, eine neue Agenda einführte und eine neue Verfassungsstruktur entwickeln ließ. Die Position des Königs erfuhr ihre theologische Rechtfertigung durch Friedrich Schleiermacher<sup>12</sup>. Zudem lag die Initiative durchaus im Trend der Zeit<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Der Begriff protestantisch wurde durch eine Kabinettsorder vom 3. April 1821 ausdrücklich fallen gelassen (Graf. Friedrich Wilhelm: Art. Protestantismus II, in: TRE 27 [1997], 551-580, dort 555).

<sup>12</sup> In der Vorrede zur ersten Ausgabe seines Werkes: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (Berlin 1821), erklärte er als sein Vorhaben, „das Wesen der evangelischen Glaubens- und Lebensansicht in seinen eigenthümlichen Grenzen als in beiden Confessionen dasselbe darzustellen“, ein weiteres Aufrechterhalten der als „separatistisch“ bezeichneten Spaltung erübrige sich. bestehe doch gar „keine dogmatische Scheidewand“, sondern sei die „Einheit der evangelischen Kirche“ bisher nur „äußerlich doch nicht ganz vollzogen“ (Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: *Kritische Gesamtausgabe* I.7,1, Berlin 1980, 6). Demgegenüber reklamierte Schleiermacher für den Protestantismus als ganzen Eigentümlichkeit gegenüber dem Katholizismus (§ 27; ebd., 97f). Diese Eigentümlichkeiten liegen für ihn jeweils im „Geist“: „Wir können aber eine solche Eigentüm-



Die Maßnahmen, die dann anlässlich des Augustana-Gedenkens 1830 zur Durchführung dieses Unionsprogramms ergriffen wurden, ergaben sich aus der zugrunde liegenden Linie dieser Sichtweise<sup>14</sup>. Um die Trennung, die angeblich nur in Äußerlichkeiten lag, zu beseitigen, genügten ebenfalls Äußerlichkeiten: eine gemeinsame Abendmahlsfeier unter den Ritus des Brechens einer Doppelhostie. Eine Namensänderung der Gemeinden schien nicht unbedingt erforderlich; organisatorische Veränderungen im Parochialsystem ebenso wenig. Die auf lutherische oder reformierte Gemeinden eingetragenen Besitztitel blieben diesen in Falle ihres Beitritts zur Union selbstverständlich erhalten, weil mit ihm ja kein Konfessionswechsel verbunden sein sollte<sup>15</sup>. Obwohl 1817 die Zusicherung gegeben worden war, alles „aus der Freiheit eigener Ueberzeugung“ zu erwarten und „Rechte und Freiheit“ der beiden Kirchen zu achten<sup>16</sup>, konnte unter der angenommenen Voraussetzung allerdings Widerstand nicht geduldet werden. Der Bestand der lutherischen Kirche galt ja nicht als angegriffen oder beeinträchtigt. Jedes Sich-Widersetzen konnte mithin nur als reine Unbotmäßigkeit ausgelegt werden, gleichsam als Neuaufleben des früheren „unglücklichen Sektengeistes“.

---

lichkeit des Geistes nicht der katholischen Kirche zuschreiben, ohne eine eben solche nur entgegengesetzte auch bei uns voraus zusehen“ (ebd., 98). Dagegen definierte Schleiermacher die innerprotestantischen Unterschiede „als eine Sache der Schule“ (Der christliche Glaube, Zusatz zu § 24, <sup>2</sup>1830 [Ausgabe v. Martin Redeker, Berlin 1960, I, 142]). – Zur Rolle Schleiermachers in den Auseinandersetzungen zwischen Berlin und Schlesien vgl. Meding, Wichmann von: Schleiermacher und die Schlesische Separation. Unbekannte Dokumente in ihrem Zusammenhang, KuD 39 (1993), 166-201.

<sup>13</sup> Vgl. Mehlhausen, Joachim: Kirche zwischen Staat und Gesellschaft. Zur Geschichte des evangelischen Kirchenverfassungsrechts in Deutschland (19. Jahrhundert), in: Das Recht der Kirche II (Zur Geschichte des Kirchenrechts), hg.v. Gerhard Rau, Hans-Richard Reuter, Klaus Schlaich (FBESG 50), Gütersloh 1995, 193-271, dort, 214-228. – Besonders interessant ist der Vergleich mit der Entwicklung in Bayern. Bereits 1803 wurde dort bei der Neuordnung eine „protestantische Gesamtgemeinde“ gebildet, in der Lutheraner und Reformierte durchaus auf der Grundlage der alten reichsrechtlichen Garantien miteinander zusammengeschlossen wurden. Vgl. Keller, Rudolf: Von der Spätaufklärung und der Erweckungsbewegung zum Neuluthertum (bis 1870), in: Handbuch der Geschichte der Evangelischen Kirche in Bayern, hg.v. Müller/Weigelt/Zorn, Band II (1800–2000), St. Ottilien 2000, 31-68, dort 32.

<sup>14</sup> Vgl. die Kabinettsordre vom 4. April 1830: Roensch/Klän, 29 (DOK. 3).

<sup>15</sup> So ausdrücklich bestätigt durch die Kabinettsorder vom 30. April 1830: Kirchenunionen, 36.

<sup>16</sup> Kabinettsordre vom 27.9.1817: Roensch/Klän, 26. – Die Kabinettsorder gebraucht hier die Wendung „die reformierte und lutherische Kirche in Meinen Staaten“, wählt also den Begriff „Kirche“ anstelle von „Kirchengesellschaft“.



Die durch diesen neuen Schritt dennoch ausgelöste Auseinandersetzung beschränkte sich auf den Raum der bisher getrennten „öffentlich aufgenommenen Kirchengesellschaften“ als „privilegierter Corporationen“<sup>17</sup>; andere religiöse Gruppierungen wie die Mennoniten<sup>18</sup>, die Brüdergemeine, die Böhmisches Brüder oder auch die Juden waren nicht betroffen, und deren freie Betätigung wurde auch im Zuge der folgenden Ereignisse in keiner Weise limitiert<sup>19</sup>. Der Pastor an St. Elisabeth in Breslau und Professor Johann Gottfried Scheibel<sup>20</sup> aber, der sich der Annahme der Union widersetzte, wurde zum Reformationsjubiläum von seinem Amt suspendiert. Und damit begannen restriktive Maßnahmen gegen die lutherische Bewegung, die auch Gewaltmaßnahmen nicht ausschlossen.

Ein Gruppe Breslauer Lutheraner protestierte gegen die Suspendierung ihres Pfarrers, indem sie gegen die dieser zugrunde liegenden Einschätzung des Unterschieds der beiden angesprochenen reformatorischen Kirchen Einspruch erhob<sup>21</sup>. Schon in der ersten, am 27. Juni 1830 an den König gerichteten und von Henrich Steffens<sup>22</sup>, Naturphilosoph und damals

<sup>17</sup> So die rechtlich maßgebliche Bezeichnung im Allgemeinen Landrecht für die preussischen Staaten (1794), II, 11, § 17 (zitiert nach der Ausgabe von Hans Hattenhauer, Neuwied usw. <sup>3</sup>1996, 549).

<sup>18</sup> Über die anders gelagerten Motivationen zur Auswanderung von Mennoniten nach Russland in dieser Zeit vgl. Klassen, John N.: Migrationen der Mennoniten. Beweggründe und Ziele der Wanderungen der Mennoniten von Preußen nach Rußland und die heutige Aussiedlung zurück nach Deutschland, in: Freikirchenforschung 5 (1995), 109-140, dort 120 f. 138.

<sup>19</sup> Vgl. den Hinweis darauf in der Bittschrift Johann Gottfried Scheibels an den König vom 3.6.1830: Roensch/Klän, 27 (DOK. 2). Zu Scheibels Verbindungen zur Brüdergemeine und dem Ende der Breslauer Sozietät vgl. Meyer, Dietrich: Johann Gottfried Scheibel (1783–1843) und die Herrnhuter Brüdergemeine vor der Frage von Union und Agende, in: Freikirchenforschung 3 (1993), 76-103 (mit Edition von 12 Briefen Scheibels). – Das Religionsedikt vom 9.7.1777 hatte diesen Gruppen ihren Rechtsstand neben den christlichen Hauptkonfessionen gesichert (Geschichte der EKV I, 48).

<sup>20</sup> Kiunke, Martin: Johann Gottfried Scheibel und sein Ringen um die Kirche der lutherischen Reformation [1941] (KO.M 19), Göttingen 1985; Gerettete Kirche. Studien zum Anliegen des Breslauer Lutheraners Johann Gottfried Scheibel (1783–1843), hg.v. Peter Hauptmann (KO.M 20), Göttingen 1987 (künftig: Gerettete Kirche).

<sup>21</sup> Gegen die behördliche Anordnung war zunächst Scheibel selbst erfolglos auf dem Beschwerdeweg vorgegangen (vgl. seinen an den Magistrat gerichteten Protest vom 21. Juni 1830, in: Scheibel, J.G.: Actenmäßige Geschichte der neuesten Unternehmung einer Union zwischen der reformirten und lutherischen Kirche II [enthaltend 132 Acten-Stücke], Leipzig 1834 [künftig: Actenmäßige Geschichte II], 63f). Eine Klage gegen eine behördliche Verfügung war vor 1848 nicht möglich.

<sup>22</sup> Steffens, Henrich: Was ich erlebte I-X, Neudruck der Erstausgabe (Nph 1-5), Stuttgart 1995 f., dort besonders X. 136-197; Ludolphy, Ingetraut: Henrich Steffens. Sein Ver-



Rektor der Universität, verfassten Bittschrift<sup>23</sup> wurde zwar „für jetzt“ nur erbeten, die Suspendierung der Pfarrer Münster, Scheibel und Thiel wieder aufzuheben, zugleich aber „für die Zukunft“ die Forderung auf „Anerkennung einer besondern, von der allgemeinen evangelischen getrennten, lutherischen, mit ihrer eigenthümlichen Verfassung versehenen und zur Anstellung von Lehrern ihres Sinnes berechtigten Kirche“ angemeldet. Auf den lutherischen Gottesdienst wurde „in seiner selbstständigen Eigenthümlichkeit“, die ihn „von allem Schulgezänke entfernt, von allem fanatischen Eifer gereinigt“ im Höchsten und Heiligsten selbst begründet, und auf die lutherische Lehre „in ihrer eigenthümlichen Selbstständigkeit“ hingewiesen. Durch die Einführung der neuen Agende in ihrer Offenheit auch für widersprechende Traditionen sei „das ganze gesegnete Dasein dieser Gemeinde mit der Vernichtung bedroht“. Die lutherische Kirche würde sich innerhalb der Union unweigerlich auflösen. Der durch die Union „neu sich bildenden evangelischen“ Kirche wünsche man zwar Gottes Segen, wolle selbst aber beim angestammten lutherischen Gottesdienst und der lutherischen Kirche bleiben. In der Union wurde hier also eine Bildung einer neuen Konfessionskirche gesehen.

Die zweite Bittschrift, die von Eduard Huschke<sup>24</sup>, damals Dekan der juristischen Fakultät, entworfen war, machte einen Monat später nicht nur eine baldige königliche Entscheidung dringlich, sondern präziserte die eingenommene Position weiter<sup>25</sup>. Sie beschrieb den derzeitigen Zustand als „Aufhebung alles öffentlichen [sc. lutherischen] Gottesdienstes“. „Eine große Anzahl hiesiger Christen, denen ihr Gewissen nicht erlaubt, durch Anschließung an die katholischen oder unirten Gottesdienste dieser Stadt ihre eigenthümliche Kirche und Gottesdienst aufzugeben“, sehe „sich durch eine schreiende Ungerechtigkeit wider göttliche und menschliche Gesetze“ unter Druck gesetzt. Die lutherische Gemeinde, die doch „bisher die angesehenste im Lande war“, sei zur Einrichtung von „Privatzusammenkünften“ gezwungen. Die Gemeinde äußerte die „allerunterthänigste Bitte“ an den Monarchen, „unsre Lehrer uns wieder[zu]schenken, und auch bei der äußern Regulirung unsers Kirchenwesens, welche in

---

hältnis zu den Lutheranern und sein Anteil an Entstehung und Schicksal der altlutherischen Gemeinde in Breslau (ThA 17), Berlin 1962.

<sup>23</sup> Erste Bittschrift der lutherischen Gemeinde Breslau vom 27.6.1830: Roensch/Klän, 33-37 (DOK. 5).

<sup>24</sup> Vgl. Schöne, Jobst: Kirche und Kirchenregiment im Wirken und Denken Georg Philipp Eduard Huschkes (AGTL 23), Berlin u. Hamburg 1969.

<sup>25</sup> Zweite Bittschrift der lutherischen Gemeinde Breslau vom 26.7.1830: Roensch/Klän, 39-48 (DOK. 6).



Folge des Fortbestehens der bisherigen Kirche der Augsbургischen Confessions-Verwandten nothwendig werden wird, uns diejenige Gerechtigkeit widerfahren [zu] lassen, welche den Verhältnissen angemessen ist“. Die Union wurde als eine sich neu bildende Kirche angesehen, die zu einer Reorganisation der lutherischen Kirche unter diesen neuen Verhältnissen, aber auf der Grundlage ihrer hergebrachten Rechte Anlass gebe. Und diese Zukunftssicherung der Selbständigkeit der lutherischen Kirche wird eindeutig als eine staatliche Aufgabe beschrieben, die gerade aus der Verpflichtung resultiere, innerhalb des Gemeinwesens Gewissensfreiheit zu gewährleisten.

Die dritte, ebenfalls von Huschke verfasste Bittschrift, mit der man sich wieder einen Monat später erneut an den König wandte, unterstreicht noch einmal, dass man sich „für das Fortbestehen einer evangel. lutherischen Kirche mit eigenem Gottesdienst und eigener Gemeinde-Verfassung“ erkläre<sup>26</sup>. Die folgende vierte, von Steffens formulierte Bittschrift vom 1. November 1830 nennt eine präzise Konzeption: „Die nicht-unirte Kirche der Augsburgischen Confessions-Verwandten dürfe sich frei neben die unirte evangelische hinstellen, jene solle einen Theil von den Kirchengebäuden und Gütern, die ihr früher allein gehörten, zurück erhalten, sie dürfe Prediger ihres Bekenntnisses haben, ihren Gottesdienst in alter Ordnung halten, ihre Parochialverhältnisse ordnen“<sup>27</sup>. Man fühlte sich als lutherische Gemeinde der eigenen Kirche beraubt, statt in die Union integriert. Ganz auf dieser Grundlage sind auch die Wünsche der Gemeinde formuliert, die am 2. Mai 1831 beim Minister von Altenstein eingereicht wurden<sup>28</sup>. Scheibel verließ Preußen am 14. April 1832, um vom Ausland – zunächst Sachsen, dann Bayern – aus für die lutherische Bewegung literarisch wirken zu können<sup>29</sup>. Steffens wurde an die Universität Berlin berufen, wo er am 14. April 1832 eintraf.

<sup>26</sup> Dritte Bittschrift der lutherischen Gemeinde Breslau vom 30.8.1830: Roensch/Klän, 49-51 (DOK. 7).

<sup>27</sup> Vierte Bittschrift der lutherischen Gemeinde Breslau vom 1.11.1830: Roensch/Klän, 52-56 (DOK. 8).

<sup>28</sup> Wünsche der lutherischen Gemeinde Breslau vom April 1831 (eingereicht am 2.5.1831): Roensch/Klän, 57 (DOK. 9).

<sup>29</sup> Vgl. Scheibels Begründung seiner Übersiedelung nach Sachsen im Schlusswort vom 10. März 1832 zu seiner bereits im Ausland gedruckten Geschichte der Lutherischen Gemeinde in Breslau vom November 1830 bis zum Februar 1832. Fortsetzung früherer Nachrichten in der Allgemeinen Kirchenzeitung nach Acten erzählt, (Verlag der J.P. Raw'schen Buchhandlung Nürnberg) Straßburg 1832: „Um destomehr bin ich der Kirche, der ich angehöre, dem Vaterlande der Reformation, in welches ich mit Weib und Kind, Paul Gerhard nachfolgend, meine Zuflucht nehme und woher meine Voreltern



Der König selbst reagierte auf all diese Eingaben, nachdem er die Sache zunächst auf das schlesische Konsistorium abgeschoben hatte<sup>30</sup>, erst am 28. Februar 1834 mit einer Kabinettsorder<sup>31</sup>. Er lehnte mit aller Entschiedenheit ab, „daß die Feinde der Union im Gegensatz zu den Freunden derselben als eine besondere Religions-Gesellschaft sich constituiren“. Er bestritt also weiterhin konsequent die Selbständigkeit der lutherischen Kirche, sah das Ansinnen der Breslauer Gruppe vielmehr als Absonderung, als ein Sich-Verselbständigen, an. Die Union fordere „kein Aufgeben des bisherigen Glaubensbekenntnisses“, auch sei „die Autorität, welche die Bekenntnißschriften der beiden evangelischen Confessionen bisher gehabt, durch sie nicht aufgehoben worden“. „Durch den Beitritt zu ihr wird nur der Geist der Mäßigung und Milde ausgedrückt, welcher die Verschiedenheit einzelner Lehrpunkte der andern Confession nicht mehr als den Grund gelten läßt, ihr die äußerliche kirchliche Gemeinschaft zu versagen.“ Der Gebrauch der Landes-Agende gebe als „eine dem Geiste der Bekenntnißschriften entsprechende Ordnung“ Raum für Gemeinden beider Konfessionen<sup>32</sup>. Sie stehe aber in keinem unmittelbaren Zusammenhang mit der Union, sondern gelte aufgrund seiner Anordnung auch für nicht unierte Gemeinden, die sie unbeschadet ihrer Konfessionsstellung benutzen könnten. Der König vermochte die lutherische Kirche nur innerhalb des größeren Rahmens einer reformatorischen Gesamtkirche zu orten, als eine Konfession zwar, nicht aber als eine eigenständige „Religion“ im rechtlichen Sinne. Für ihn ging es bei der Union um die Überwindung eines kirchlichen Schismas, nicht um eine kirchliche Neugründung.

Die lutherische Bewegung in Schlesien, die sich inzwischen auf andere preußische Provinzen auszubreiten begann, vertrat daraufhin sogleich in einer Eingabe an den Minister von Altenstein erneut ausführlich ihre Po-

---

stammen, schuldig: daß ich hier öffentlich meine und der Gemeine, der ich bisher allein angehörte, vermeinten Verbrechen ganz Deutschland ehrlich erzähle, und um mich weiter zu rechtfertigen, wie es Gott fügen wird, vor allem aber um des lebendigen Gottes Altäre wieder zu erlangen, die hohe Behörde ersuche, den Proceß, dessen End-Urtheil ich ja schon weiß, sogleich in den schon bestimmten Urtheils-Spruch zu verwandeln“ (36).

<sup>30</sup> Abschlägiger Bescheid vom 24. Dezember 1830, in: Scheibel: Actenmäßige Geschichte II, 157 f. (Nr. 61).

<sup>31</sup> Kabinettsordre Friedrich Wilhelm III. vom 28.2.1834: Roensch/Klän, 58 f. (DOK.10); Kirchenunionen, 36 f. (II.4).

<sup>32</sup> Die Auseinandersetzung über die Bedeutung der Agende kann im vorliegenden Zusammenhang übergangen werden.



sition<sup>33</sup>, wobei die rechtlichen Grundlagen eingehend dargelegt wurden<sup>34</sup>. Sie richtete das Gesuch an das Ministerium, „die lutherische Kirche als eine im Bekenntniß ihres, in den bekannten sechs symbolischen Schriften ausgesprochenen Glaubens, in ihrem Gottesdienste und in ihrer Verfassung, Verwaltung und ihrem Schulwesen freie selbständige Kirche, ihren alten Rechten gemäß wiederum anzuerkennen, damit auf Grund dieser Anerkennung ihre vollständige Auseinandersetzung mit der unirten und ihre innere Reorganisation leicht und ordentlich erfolgen könne“<sup>35</sup>. Statt Integration in die unierte Kirche wurde eine strikte Trennung von ihr angestrebt. Für eine Übergangszeit wurde darum gebeten, „daß die Lutheraner einstweilen und bis sie durch erlangte Concession in den Stand gesetzt werden, sich ordentlicher Weise einen Prediger zu berufen, ihren Gottesdienst durch erwählte Laien und unter Aufsicht des nächsten lutherischen Geistlichen nach der Wittenberger Agenda, mit Ablesung einer Predigt, ungestört abhalten dürfen“<sup>36</sup>.

Der Minister ließ die Bittsteller umgehend wissen, „sie seien im Irrthum“<sup>37</sup>. Nähere Erläuterungen verweigerte er. Die lutherische Bewegung

<sup>33</sup> Petition der schlesischen Lutheraner um Anerkennung ihrer Rechte vom 4.4.1834: Roensch/Klän, 60-76 (DOK. 11).

<sup>34</sup> Darlegung der Rechtsgründe ebd., 66-74. Verwiesen wird auf den Augsburger Religionsfrieden von 1555, den Majestätsbrief Kaiser Rudolphs II. von 1609, den Westfälischen Frieden von 1648, die Altranstädter Konvention von 1707, die Garantien Friedrichs des Großen bei Eingliederung Schlesiens in Preußen und das Allgemeine Preußische Landrecht und damit insgesamt auf die Rechte „einer privilegierten Landeskirche“.

<sup>35</sup> Ebd., 64. – Die Zählung Sechs ergibt sich, indem die drei altkirchlichen Symbole sowie die beiden Katechismen jeweils als nur eine Einheit genommen werden. – Darin, dass für die Selbständigkeit der Kirche die drei Größen Bekenntnis, Gottesdienst und Verfassung grundlegend seien, waren sich der König und seine lutherische Gegenfront einig; nur definierten sie diese drei Größen unterschiedlich. Karl Friedrich August Kahnis trifft mit seiner Analyse also den entscheidenden Kontroverspunkt nicht: „Von der Grundüberzeugung aus, daß nur da das Lutherthum zu Recht bestehe, wo das Bekenntniß nicht bloß geduldet, dem Einzelnen überlassen und der theologischen Entwicklung überantwortet sei, sondern der Einheitspunkt der Kirche, dem alle andern Lebensformen der Kirchen dienstbar seien, protestirten sie gegen die Union, in welcher der Einheitspunkt da liege, wo er nicht liegen solle, nämlich im Gottesdienst und in der Verfassung, während das lutherische Bekenntniß, durch den gleichberechtigten Bestand des reformirten neutralisirt, aufgehört habe den Schwerpunkt zu bilden“ (Christenthum und Lutherthum, Leipzig 1871, 325). Die Behauptung der Selbständigkeit der lutherischen Kirche nötigte vielmehr dazu, alle drei Grundgrößen spezifischer zu bestimmen, als es der König tat. Wie der König durchaus auch vom Bekenntnis sprach, so umgekehrt die Lutheraner auch von Gottesdienst und Verfassung.

<sup>36</sup> Ebd., 65.

<sup>37</sup> Nagel: Die evangelisch-lutherische Kirche, 141.



hatte in den folgenden Jahren unter harter polizeilicher Verfolgung bis hin zum Einsatz von Militär zu leiden. Für die Pastoren und Kandidaten bedeutete das immer wieder Gefängnishaft. Einzelne Gruppen sahen sich auch zur Auswanderung nach Amerika und Australien veranlasst<sup>38</sup>.

## II. Die Antwort Friedrich Wilhelms IV. und ihre Folgen

Eine Änderung trat 1840 durch den Regierungswechsel ein. Friedrich Wilhelm IV. verfügte nach seinem Regierungsantritt am 7. Juni bereits am 19. August durch eine Kabinettsorder die Freilassung der in Marienwerder im Gefängnis sitzenden Pastoren und gestattete ihnen den „Verkehr [...] mit Denen [...], welche mit ihnen in ihren Ueberzeugungen gleich gesinnt sind“<sup>39</sup>. Diese Duldung führte aber nicht zu einer Anerkennung einer lutherischen Kirche neben der unierten evangelischen. Zwar trugen die Vertreter der Lutheraner durch ein „Ganz gehorsamstes Promemoria“ von 15. August 1841 ihre Vorstellungen im einzelnen vor mit dem Ziel einer „Anerkennung der evangelisch-lutherischen Kirche in den Königl. Preussischen Staaten auf Grund ihrer bekannten Confessionsschriften als einer in Gottesdienst und Verfassung selbständigen und eigenthümlichen Kirche“<sup>40</sup>. Die Generalkonzession vom 23. Juli 1845 richtet sich aber an „die von der Gemeinschaft der evangelischen Landeskirche sich getrennt haltenden Lutheraner“<sup>41</sup>, gestand diesen zwar die Bildung von „besonderen Kirchengemeinden“ zu, verweigerte ihnen aber das Recht einer „öffentlich aufgenommenen“ und „privilegierten Landeskirche“<sup>42</sup>. Eine sogenannte Spezialkonzession vom 7. August 1847 regelte die Durchführung des rechtlichen Sonderstatus im Einzelnen<sup>43</sup>.

<sup>38</sup> Iwan, Wilhelm: Geschichte der Altlutherischen Auswanderung I/II, Ludwigsburg 1943; Clemens, Lieselotte: Die Auswanderung der pommerschen Altlutheraner in die USA. Ablauf und Motivation 1839–1843, Hamburg Kiel <sup>2</sup>1990; Stolle, Volker: Die Kirche zu erhalten und zu verjüngen. Vor 150 Jahren lutherische Auswanderung nach Australien, LuThK 12 (1988), 111–121.

<sup>39</sup> Kabinetts-Ordre vom 19.8.1840, in: Archiv für historische Entwicklung und neueste Geschichte der Lutherischen Kirche, hg.v. J.G. Scheibel, 1. u. 2. Heft, Nürnberg 1841, 243 f.

<sup>40</sup> Roensch/Klän, 96–103 (DOK.16). – Die zitierte Formulierung versteht sich ausdrücklich als kurze Zusammenfassung des Inhalts der früheren Petitionen (97).

<sup>41</sup> Roensch/Klän, 104–106 (DOK. 17).

<sup>42</sup> So aufgrund des Allgemeinen Landrechtes (II, 11, §§ 17–19) die Antragsteller (Roensch/Klän, 45.66.74).

<sup>43</sup> Abdruck bei Kellner, Eduard: Die wichtigsten Unterscheidungslehren der lutherischen, reformirten, unierten und katholischen Kirche, Leipzig <sup>2</sup>1852 (künftig: Unterscheidungslehren), 98–103. – Als Anfangsbestand werden in diesem Dokument 10 Gemein-



Der Staat schloss also einen Kompromiss, ohne dabei seine eigene Position aufzugeben. Vielmehr bestätigte Friedrich Wilhelm IV. in einem Erlass 1852 ausdrücklich das Unionsverständnis seines Vaters und erklärte „die Selbstständigkeit jedes der beiden Bekenntnisse“ innerhalb der „evangelische[n] Landeskirche in ihrer Gesamtheit“ für gesichert<sup>44</sup>, bestritt mithin, dass das lutherische Bekenntnis für sich einen eigenen kirchlichen Rahmen erfordere<sup>45</sup>. Auch in der Folgezeit konnte trotz schrittweiser Statusverbesserung keine durchgreifende Korrektur der früheren Entscheidungen erreicht werden. 1847 wurden die Lutheraner rechtlich unbestimmt als „aufgenommene Religionsgesellschaft“ geführt<sup>46</sup>. Durch Verordnung Wilhelms II. wurde die Generalkonzession in der Weise ergänzt und abgeändert, dass dem „Verein der evangelisch-altlutherischen Kirchengemeinden“ der Status einer „juristischen Person“ zuerkannt wurde<sup>47</sup>. Diesem Verein wie seinen einzelnen Kirchengemeinden wurden 1930 schließlich die Körperschaftsrechte erteilt<sup>48</sup>. Durch die staatskirchlichen Neuregelungen nach dem Zweiten Weltkrieg wurden die Einschränkungen und Vorbehalte gegen eine neben der unierten Landeskirche bestehende lutherische Kirche hinfällig. Indem die heutige SELK sich sowohl über das Gebiet von unierten als auch lutherischen Landeskirchen erstreckt, ist der ursprüngliche Sinn von Selbstständigkeit zudem neu problematisiert worden.

Die Frage, ob die lutherische Kirche für sich eine selbständige Kirche oder nur eine Teilmenge innerhalb der evangelischen Kirche als solcher darstellt, hatte einen Konflikt innerhalb des landeskirchlichen Systems

---

den in der Provinz Schlesien, jeweils 2 in den Provinzen Brandenburg, Pommern und Preußen, 4 in der Provinz Posen und 1 in der Provinz Sachsen, insgesamt also 21 Gemeinden, anerkannt. Im Juli 1868 war diese Gemeinschaft auf 52 Parochien mit 168 Gemeinden und 41.000 Mitglieder angewachsen (Nagel: Die evangelisch-lutherische Kirche, 259).

<sup>44</sup> Allerhöchster Erlaß vom 6. März 1852: Kellner: Unterscheidungslehren, 79-86; Kirchenunionen, 41 f. (II.6).

<sup>45</sup> Innerhalb des Evangelischen Oberkirchenrats und nachgeordneter kirchenleitender Stellen waren lediglich Separatentscheidungen in bestimmten konfessionellen Fragen vorgesehen, die gegebenenfalls allein von den Vertretern der jeweils betroffenen Konfession zu treffen waren (ebd.: Kellner: Unterscheidungslehren, 85 f.; Kirchenunionen, 42).

<sup>46</sup> Nagel: Die evangelisch-lutherische Kirche, 260. – Das Allgemeine Landrecht kennt nur „öffentlich aufgenommene“ und „geduldete“ Religionsgesellschaften (II, 11, §§ 17-19, §§ 20-26). Den Lutheranern wurde eine nicht definierte Zwischenstellung zugewiesen.

<sup>47</sup> Roensch/Klän, 113 f. (DOK. 19).

<sup>48</sup> Erteilung der Körperschaftsrechte vom 19.6.1930: Roensch/Klän, 117 (DOK. 22).



ausgelöst, der eine Freikirchenbildung zur Folge hatte, die dem Selbstverständnis dieser Bewegung gar nicht entsprach. Independentistische Streben waren ihr vielmehr zutiefst fremd<sup>49</sup>. Man wollte eine Fortsetzung eines angestammten Rechtsstatus, eine *Restitutio ad integrum* – wenn bei realistischer Einschätzung der Lage auch mit deutlichen Abstrichen – erreichen und blieb im Kampf darum auf der Strecke<sup>50</sup>.

Der anfängliche Anspruch wurde dennoch lange Zeit nicht aufgegeben<sup>51</sup>. Die Selbstbezeichnung „Ev.-Luth. Kirche in Preußen“ stand fortan

<sup>49</sup> Vgl. die Versicherung bereits in der ersten Bittschrift: „Freudig entschlossen, Gut und Leben dem theuren König und dem geliebten Vaterland zu opfern, nehmen wir nicht an den politischen Verirrungen Theil“ (Roensch/Klän, 33). Der lutherische Gottesdienst wird geradezu als „der unerschütterliche Grund unserer Treue gegen König und Vaterland“ benannt: „In seiner selbstständigen Eigenthümlichkeit ist er das feste Fundament, welches alle unsere irdischen Verhältnisse trägt. Das Gebäude, allergnädigster König! kann seinen eigenen Grund nicht tragen“ (ebd., 34). Ja, man nutzte nicht einmal die rechtliche Möglichkeit, eine Kirchengesellschaft neu zu gründen (Allgemeines Landrecht, II, 11, §§ 10-11).

<sup>50</sup> Die hilfreiche Unterscheidung zwischen Staatskirche und Landeskirche, wie Adolf Harleß sie vertrat und damit den preußischen Lutheranern die Eigenschaft einer Landeskirche zusprach (in einem Brief an Wilhelm Löhe begründet er im Oktober 1851 seine Bezeichnung der preußischen Lutheraner als „lutherische Landeskirche“: „Ich habe absichtlich so geredet wegen der herrschenden Konfusion von Staats- und Landeskirche und weil man die Preußen nicht Kirche nennen will, weil sie der Staat als solche nicht anerkannte. Solange die lutherische Kirche bleibt, was sie ist, muß es Landeskirchen geben, denn sie fordert nicht unbedingte Gleichheit des Kultus und unbedingte Einheit eines alle Lande umfassenden Kirchenregiments. Wo deshalb eine Gemeinschaft lutherischen Bekenntnisses mit einer Eigentümlichkeit landesüblicher gemeinsamer Kultusformen und mit einem innerhalb territorialer Schranken geltenden Regiment besteht, da besteht eine Landeskirche. Wo dagegen dieselbe Kirche in ihrem regimentlichen Organismus zugleich dem Staatsorganismus einverleibt ist, ihre Machtfülle zugleich im Namen des Regenten übt, ihre Diener zugleich königliche Diener sind, da ist sie eine Staatskirche, gleichviel ob sie die herrschende sei oder nicht“ [Löhe, Wilhelm: GW V/2, 1263]), kam nicht zur Wirkung. Der Aspekt der unterschiedlichen territorialen Eigentümlichkeiten der lutherischen Kirche wurde auch von der Ev.-Luth. Kirche in Preußen nicht in ihr konzeptionelles Denken aufgenommen. – Ganz anders verlief die Entwicklung dagegen in Bayern. Hier trat 1852 eine Trennung der protestantischen Kirche in ihre ursprünglichen Teile ein. Vgl. Keller (wie Anm. 13), 64.

<sup>51</sup> Mit einer Petition an das preußische Abgeordnetenhaus beantragte das Oberkirchenkollegium unter dem 17. Dezember 1868 noch einmal, „unter Aufhebung der Generalconcession vom 23. Juli 1845 der Gesamtheit der unter unserer regimentlichen Pflege stehenden Gemeinden in Preußen als lutherischer Kirche die Rechte einer öffentlich aufgenommenen Religionsgesellschaft“ zu bewilligen, zugleich damit auch „mit Rücksicht auf den ohne unsere Schuld entblößten Zustand unsers Kirchenwesens eine angemessene Subvention aus Staatsmitteln“ (Roensch/Klän, 107-112, dort 112).



neben der Bezeichnung, unter der die Anerkennung durch den Staat erfolgt war und die im Verkehr mit staatlichen Behörden anzuwenden war und die diesen Legitimitätsanspruch gerade bestritt. Man wollte Möglichkeiten ausschöpfen, die man in den bestehenden Ordnungen zu finden meinte<sup>52</sup>, und sah sich doch genötigt, eine Freiwilligkeitskirche im Rahmen einer modernen emanzipatorischen Gesellschaft aufzubauen.

Diese Diskrepanz wurde zwar gesehen, in ihrer Bedeutung aber heruntergespielt. „Verweigert war der Name ‘lutherische Kirche’; selbst den gottesdienstlichen Gebäuden wurde die Bezeichnung ‘Kirche’ versagt. Gewährt aber war die Bildung von Kirchengemeinden und die Anstellung von Pastoren, und eben damit die ungehinderte Ausübung des Bekenntnisses; gewährt war die Freiheit von dem unierten Kirchenregiment und die Bildung eines eigenen Kirchenvorstandes aller Gemeinden, damit war die Selbständigkeit der lutherischen Kirche gegeben“, so urteilte Georg Froböb, ab 1906 Direktor des Oberkirchenkollegiums, noch ein halbes Jahrhundert später<sup>53</sup>. Mit dieser Wertung des Ergebnisses der Entwicklung war ein Bedeutungswandel in der Verwendung des Begriffs Selbständigkeit verbunden; er wurde nun im Sinne von Selbstverwaltung verstanden. Zugleich übergang Froböb das Problempotential, das in den von ihm angedeuteten, ungeklärten Spannungen lag<sup>54</sup>. Inzwischen hatten diese staats-

<sup>52</sup> Die rechtliche Argumentation (Allgemeines Landrecht) verband sich mit der Berufung auf eine „neutestamentliche Presbyterial-Verfassung“ (Roensch/Klän, 57). Damit wurden Gedanken angesprochen, die Scheibel lange vor dem Konflikt entwickelt hatte; vgl. Scheibels Votum von 1818 zum Entwurf der neuen Kirchenordnung (Actenmäßige Geschichte II, 19-30, dort 20.22). Scheibel sah die apostolische Verfassung lange Zeit in der Kirche auch verwirklicht: „Bei größeren Gemeinen, wie in Holland, den deutschen Reichsstädten, und Breslau, was bis 1740 das Recht deutscher Reichsstädte ungeschmälert behielt, wurden ähnliche Einrichtungen von Aeltesten, wie zur Apostel-Zeit bestimmt“ (Scheibel, J.G.: Ein Wort brüderlicher Belehrung über die lutherische Kirche und die unternommene Vereinigung derselben mit der reformirten Kirche zu einer einigen evangelischen Kirche. Für die lutherischen Gemeinen Breslaus 1830 abgefaßt, Nürnberg 1837, 23). Scheibel nimmt hier Bezug auf den Abschnitt „Vom Erneuern der wahren ephesinischen Verfassung in den deutschen Reichsstädten; namentlich in Breslau“ in seiner Schrift: Allgemeine Untersuchung der christlichen Verfassungs- und Dogmen-Geschichte mit Rücksicht auf Zeit und Vaterland, Erste Abtheilung, Breslau 1819, 23-41. Vgl. auch Scheibel: Actenmäßige Geschichte I, 265-267.

<sup>53</sup> Froböb, Georg: Die Erhaltung der evang.-lutherischen Kirche in Preußen von 1845 bis 1895, 1. Teil (1845–1860), Elberfeld 1896, 33. – Froböb nimmt damit genau die Haltung auf, die auch schon in der Dankadresse für die Generalkonzession an den König vom 21. April 1846 zum Ausdruck gekommen war (vgl. ebd., 36 f.).

<sup>54</sup> Froböb stellte die tiefgreifenden Konflikte, die aus den ungelösten Spannungen erwuchsen, als gleichsam zwangsläufig hin und versuchte, die in ihnen liegende konkrete



unabhängige Kirche nämlich längst schwere innere Konflikte über das Verhältnis zwischen den Gemeinden mit ihren Pfarrern und dem Oberkirchenkollegium als Vereinsleitung tief erschüttert<sup>55</sup>. Auch im Außenverhältnis zu lutherischen Landeskirchen, Freikirchen oder Werken/Gesellschaften (etwa die Leipziger Mission oder das Gotteskastenwerk) außerhalb Preußens hatten sich mancherlei Probleme ergeben<sup>56</sup>. Die Bemühungen um die Bewältigung solcher Konflikte führten nicht zu einer eindeutigen Klärung der konzeptionellen Spannung<sup>57</sup>.

Zwar wurde die Entwicklung hin zu einer freikirchlichen Existenzweise auch als „Gottes Führen und Regieren“ interpretiert<sup>58</sup> und damit der

---

Anfrage durch Generalisierung zu entschärfen: „Die inneren Kämpfe aber, die unsere Kirchengemeinschaft in dieser Zeit durchzukämpfen hatte, betreffen alle solche Fragen, die auch unsern lutherischen Glaubensbrüdern auf ihren Kirchengebieten nicht erspart bleiben werden, sobald sie mit dem lutherischen Bekenntnis vollen Ernst machen und den Rohrstab staatlicher Unterstützung aus der Hand verlieren“ (ebd., 7).

<sup>55</sup> Vgl. Klän, Werner: Die evangelisch-lutherische Immanuelssynode in Preußen. Eine Kirchenbildung im Gefolge der ekklesiologischen Auseinandersetzungen im deutschen Luthertum des 19. Jahr[h]underts (EHS XXIII, 234), Frankfurt am Main usw. 1985.

<sup>56</sup> Vgl. etwa Stolle, Volker: Wer seine Hand an den Pflug legt. Die missionarische Wirksamkeit selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in Deutschland im 19. Jahrhundert (OUH Ergänzungsband 2 – BIMS 12), Oberursel/Groß Oesingen 1992, 30-47; ders.: Vereinstätigkeit im Dienst kirchlicher Erneuerung. Eine Fallstudie über den Waldeckischen Missionsverein als Problemanzeige, in: Einträchtig lehren. FS Jobst Schöne, hg.v. Jürgen Diestelmann u. Wolfgang Schillhahn, Groß Oesingen 1997, 443-472.

<sup>57</sup> Martin Kiunke entwickelte etwa die Vision einer lutherischen Freikirche, die ihre Lebensformen als Volkskirche (1 Pastor für nicht mehr als 700 Gemeindeglieder, die durch ihre Opferwilligkeit das gesamte Kirchenwesen tragen) auf das Volksganze ausweiten könnte (Was ist denn nun eigentlich Volkskirche. Volksmissionarische Flugschriften Heft 2, Breslau 1935). „Freikirche sein heißt also: sich sein Kirchenhaus selber ohne Mithilfe, aber auch ohne Mitbestimmen einer staatlichen Größe aufbauen [...] und sich darin einrichten, wie der Glaube und das Bekenntnis der Kirche es erfordern“ (10). „In ihrer freikirchlichen Gestalt [würde sie] ihre Arbeit an und im Volke wahrscheinlich besser tun können als bisher“ (12). – Oder vgl. Nagel, Gottfried: Hinder zur lutherischen Bekenntniskirche. Der Weg zur Kirche für unser Volk, Breslau 1934 (Auseinandersetzung mit der Konzeption der DEK). Er geht von der Voraussetzung aus: „Die große Kirche, die unserm Volk erstritten werden muß, kann nur die lutherische Bekenntniskirche sein“ (18), auch wenn „zuletzt nur der Weg der Freikirche übrig“ bleibt (20), hält dabei aber daran fest: „Der Auftrag, den Gott der Kirche gegeben hat, besteht darin, daß sie mit den Segenskräften des lauterer Evangeliums den Volkskörper zu durchdringen sucht“ (31). Vgl. weiter: Nagel, Gottfried: Dem deutschen Volk die Evangeliumskirche (Volksmissionarische Flugschriften 6), Breslau 1937.

<sup>58</sup> Diese Parole beruht auf dem Titel, unter dem Eduard Kellner seine Erlebnisse berichtet hat: Gottes Führen und Regieren zur Erhaltung der lutherischen Kirche in Preußen,



negative Ausgang des Kampfes als positiver Gewinn gewertet. Dadurch wandelte sich aber das Verständnis von Selbständigkeit und wurde nun im Sinne einer Unabhängigkeit vom Staat verstanden<sup>59</sup>.

Die neue Definition von Selbständigkeit begegnet etwa in einer These, die Dettmar Schmidt 1897 auf einer Pastorkonferenz in Berlin vortrug: „Da die lutherische Kirche in Preußen durch die gewaltsame Einführung der Union seitens des staatlichen Regiments aufgehört hat, Landeskirche zu sein, so mußte sie, um ihren Bekenntnisstand ungetrübt und unverkürzt zu wahren, sich durch eine eigene Verfassung selbständig organisieren, und hat ebendemit die Aufgabe überkommen, für alle, welche Königliche Kabinettsordres so wenig als päpstliche Dekretalen als Maßstab ihrer Glaubensüberzeugung und ihres kirchlichen Handelns anerkennen können, noch auch der zufälligen und willkürlichen Lehrstellung ihres jeweiligen Pastors preisgegeben sein wollen, ein Hort der Freiheit zu sein und so an ihrem Teile den Thatbeweis zu liefern, daß die rechtlehrende Kirche unabhängig vom Staate existieren kann“<sup>60</sup>. – Eine ganz ähnliche Auffassung vertritt auch Rudolf Rocholl, der selbst von 1886–1891 als Nachfolger Huschkes das Direktorat im Oberkirchenkollegium führte; er schreibt, Huschke sei es an der Spitze des Oberkirchenkollegiums gegeben gewesen, „die selbständige Gestaltung der Kirche in Gemäßheit der Bekenntnisse zuerst für Deutschland zu schaffen“<sup>61</sup>, und sieht die Bedeutung dieser neuen Selbständigkeit darin, „daß wir mit der ersten Erscheinung der vom Staat unabhängigen Kirche in Deutschland auf dem Punkt stehen, den ganzen Gedanken der Reformation, also nicht nur den Wesens- sondern auch den Formgedanken allmählich zu verwirklichen“<sup>62</sup>. –

---

Brieg 1856; Dresden <sup>3</sup>1868. – Kellner selbst vertritt als Beteiligter in vorderster Front freilich die authentische Position. – Anders dagegen: Nagel, Gottfried: Bekenntniskirche Freikirche Volkskirche in kirchengeschichtlichen Linien, Elberfeld <sup>2</sup>1921, 15-17; er reduziert das Anliegen auf die Bekenntnisfrage und rühmt „Gottes unverdiente Vartreue“ auf dem *freikirchlichen* Weg.

<sup>59</sup> Vgl. auch die Weiterbildung des Begriffs der Selbständigkeit bei August und Wilhelm Vilmar bei ihrer Beschäftigung mit Scheibel und Steffens zu einer Polarität zwischen Freiheit gegenüber dem Staat und Autorität des geistlichen Amtes. Engelbrecht, Klaus: Metropolitan Wilhelm Vilmar (1804–1884) und seine Beziehungen zu J.G. Scheibel, in: Gerettete Kirche, 101-110.

<sup>60</sup> Die besondere Aufgabe der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Preußen. Referat und Korreferat auf der Pastoral-Konferenz in Berlin am 19. Oktober 1897 gehalten und auf deren Wunsch in Druck gegeben von D. Schmidt und Fr. Biehler, Elberfeld 1898, 16.

<sup>61</sup> Rocholl, Rudolf: Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland, Leipzig 1897, 488.

<sup>62</sup> Ebd., 482.



Die selbständige Organisation, die als Folge des verlorenen Kampfes um die Wahrung der hergebrachten Selbständigkeit der lutherischen Kirche in ihrer landeskirchlichen Verfassung eintrat, ist von dieser zu unterscheiden. Es ging ursprünglich nicht um den Taterweis staatsunabhängiger Existenzmöglichkeit, sondern um die Reklamierung landeskirchlicher Rechte, wenn auch ohne staatskirchliche Limitierung.

Dieser Bedeutungswandel in der Verwendung des Begriffs hat in der Folgezeit ein sachgemäßes Verständnis der Anfänge erheblich behindert.

Ein bezeichnendes Beispiel dafür ist die Untersuchung von Martin Kiunke über Scheibel von 1941. Obwohl in Scheibels Kirchenkampf der Begriff der Selbständigkeit von zentraler Bedeutung ist, fällt er in Kiunkes Darstellung von „Scheibels Auffassungen von Kirche und Kirchenverfassung“ in diesem Sinne völlig aus<sup>63</sup>. Scheibel stellt ausdrücklich fest, die entscheidende Frage sei gewesen, „ob noch die lutherische Kirche, mit freier selbstständiger Verfassung im preußischen Staat, wie seit drei Jahrhunderten, bestehen dürfe“<sup>64</sup>, und meint damit, dass in ihr ausschließlich Christus als ihr Herr das Sagen habe, weder König noch Gemeinde. Bei Kiunke dagegen begegnet am Rande die verräterische Wendung „der starke Selbständigkeitswille dieser im Sturm gewachsenen Kirche“<sup>65</sup>, die in einem nicht-scheibelschen Sinne die Selbstbestimmung der Gemeinden meint. Auch Jobst Schöne reflektiert in seiner Untersuchung über Huschke den Begriff „selbständig“ nicht; unter kritischer Aufnahme der Sichtweise Rocholls<sup>66</sup> sieht er das Entscheidende in „der Entstehung eines staatsunabhängigen Kirchenwesens“, ohne dies freilich als Interpretation der reklamierten Selbständigkeit zu verstehen und auszugeben<sup>67</sup>. Werner Klän geht dann allerdings davon aus, dass es im Zuge der Auseinandersetzungen „schließlich zur Gründung der ersten selbständigen, d.h. staatsfreien evangelisch-lutherischen Kirche auf deutschem Boden“ gekommen sei<sup>68</sup>, obwohl es Scheibel selbst um den Fortbestand der lutherischen Kir-

<sup>63</sup> Kiunke (wie Anm. 20), 241-269.

<sup>64</sup> Scheibel: Actenmäßige Geschichte I, 215.

<sup>65</sup> Kiunke (wie Anm. 20), 267; vgl. auch 248.250.

<sup>66</sup> Rocholl (wie Anm. 61), 9 f. 427. 482.

<sup>67</sup> Schöne (wie Anm. 24), 127-133.

<sup>68</sup> Klän, Werner: Johann Gottfried Scheibel (1783–1843), in: Gerettete Kirche, 11-29, dort 24. – An anderer Stelle bezieht Klän die Selbständigkeit, die doch in den Bittschriften und im Promemoria sowohl im Bekenntnis und im Gottesdienst als auch in der Verfassung begründet wird, ausschließlich auf die „Verfassung“, wobei auch dieser Begriff selbst einem Bedeutungswandel unterzogen wird: „Wiederherstellung der lutherischen Kirche mit dem überlieferten Bekenntnis, eigenem Gottesdienst und selbstständiger Verfassung“ (Geschichte der SELK, in: Kirche auf festem Glaubensgrund.



che in ihrer schon von Anfang an gegebenen Selbständigkeit gegangen war.

Die Problematik des eigentlichen Kampfes um die Selbständigkeit der lutherischen Kirche blieb unbewältigt.

Eine Analyse der Argumentationsstrukturen sowohl auf seiten des Widerstandes als auch des Staates zeigt das Dilemma, in das die Auseinandersetzung mündete. Indem durch die Bekenntnisfrage eine Entwicklung frühzeitig forciert wurde, die dann für das 19. Jahrhundert überhaupt charakteristisch wurde, nämlich eine „langsame Ablösung der Kirche vom Staat“ bei gleichzeitig „stufenweiser Ausbildung eines eigenständigen kirchlichen Rechtskreises“<sup>69</sup>, lief dieser Vorgang in diesem besonderen Fall unter außerordentlich starken Konflikten ab. Das mag daran gelegen haben, dass beide Seiten weitgehend noch unvorbereitet davon betroffen wurden und sich noch stärker an traditionellen Vorstellungen als an neuen Perspektiven orientierten.

### III. Die Argumentation mit rechtlich gesicherter historischer Kontinuität

Beide Seiten führten historische Argumente für ihre jeweilige Sicht ins Feld und reklamierten damit für ihre eigene Konzeption historische Kontinuität. Die Position der Gegenseite bezeichneten sie entsprechend jeweils als Neuerung. Die petitionierenden Lutheraner sahen die Union als Bildung einer neuen Kirche an, der König die weiterbestehende lutherische Kirche als eine aktuelle Sektenbildung.

Friedrich Wilhelm III. berief sich für sein Vorhaben sowohl auf die Autorität der Augsburgischen Konfession von 1530 als auch auf die Übereinstimmung mit Bemühungen schon seiner Vorfahren<sup>70</sup>. Ihm lag ausdrücklich daran, „die ächte Glaubenstreue immer mehr zu befestigen und zu beleben“<sup>71</sup>.

Die petitionierenden Lutheraner hielten ihm entgegen, dass alle Rechtstitel von der Reformationszeit an der lutherischen wie der reformierten

---

Fast aller über die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, hg.v. Konrad Uecker, Groß Oesingen <sup>2</sup>1995, 145).

<sup>69</sup> Mehlhausen (wie Anm. 13), 193 f.

<sup>70</sup> 1817 verbindet er das Vermächtnis seiner Vorfahren mit dem Andenken an die Reformatoren (Roensch/Klän, 25), 1830 bezeichnet er die Augsburger Konfession „nächst der heiligen Schrift als die Hauptgrundlage der evangelischen Kirche“ (Roensch/Klän, 29).

<sup>71</sup> Kabinettsorder von 1830: Roensch/Klän, 29.



Kirche jeweils als eigenständigen Kirchengesellschaften verliehen worden seien und ausdrücklich deren spezielle Integrität garantierten<sup>72</sup>. Tatsächlich bedeutete die jetzt eingeführte Ordinationsverpflichtung auf die Bekenntnisse beider Konfessionen eine weitere Relativierung der Unterschiede, die bisher die jeweilige Eigenständigkeit der Konfessionen hatte erforderlich erscheinen lassen<sup>73</sup>.

Den angestammten Rechten zufolge war den Lutheranern Eigenständigkeit freilich nur als „Religionspartei“ zuerkannt gewesen<sup>74</sup>. Im „*Heiligen Römischen Reich deutscher Nation*“ war durch diese Sprachregelung gerade die Einheit der christlichen Kirche im rechtlichen Sinne grundsätzlich gewahrt worden, indem lediglich eine Parteibildung innerhalb der christlichen „Religion“ anerkannt worden war. Das Osnabrücker Friedensinstrument gründete die Anerkennung der Kirchenspaltungen auf das Recht der Reichsstände, die kirchlichen Gebräuche zu reformieren (*ius reformandi exercitium religionis*), und leitete daraus einerseits eine Rechtsgleichheit beider bzw. der drei Religionsparteien (*aequalitas exacta mutuaque*) ab, andererseits den ausdrücklichen Ausschluss weiterer Religionen (*sed praeter religiones supra nominatas nulla alia in sacro imperio Romano recipiatur vel toleretur*). Damit schien die verfassungsgemäße Bindung an die eine Kirche wenigstens rechtlich solange gewahrt, bis Gott in seiner Gnade eine Wiedervereinigung der Religionsparteien schenken würde<sup>75</sup>.

Allerdings hatten sich längst entscheidende Veränderungen ergeben. In einem schon länger andauernden Prozess der territorialen Aufspaltung des Reiches unter absolutistischem Vorzeichen war es zu einer immer stärkeren Ausbildung eines dezidierten Staatskirchentums in territorialer

<sup>72</sup> Roensch/Klän, 60 f., 66-74. – Zuletzt war dies durch das Wöllnersche Religionsedikt vom 9.7.1777 geschehen, das sich aber als ganzes nicht wirklich hatte durchsetzen lassen.

<sup>73</sup> Vgl. Mannermaa, Tuomo: Von Preußen nach Leuenberg. Hintergrund und Entwicklung der theologischen Methode in der Leuenberger Konkordie (AGTL.NF 1), Hamburg 1981, 19-21. – Doch schon im Allgemeinen Landrecht waren die Grenzen zwischen der lutherischen und der reformierten Kirche aufgebrochen worden: „Protestantische Kirchengesellschaften des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses sollen ihren Mitgliedern wechselseitig die Theilnahme auch an ihren eigenthümlichen Religionshandlungen nicht versagen, wenn dieselben keine Kirchenanstalt ihrer eignen Religionspartey, deren sie sich bedienen können, in der Nähe haben“ (II, 11, § 39).

<sup>74</sup> Vgl. die Bestimmungen des Westfälischen Friedens (Roensch/Klän, 72 f.).

<sup>75</sup> Osnabrücker Friedensinstrument (I.P.O.), Art. V §§ 1.30; Art. VII § 2. Vgl. Stumpf, Christoph A.: Die Bedeutung der Reichsgrundgesetze für die konfessionellen Wiedervereinigungsversuche, in: ZKG 111 (2000), 342-355.



Begrenzung gekommen<sup>76</sup>. In Preußen war den Religionsgesellschaften 1808/09 durch Eingliederung der Konsistorialbefugnisse in die staatliche Ministerialverwaltung ihre Selbständigkeit genommen<sup>77</sup>. Das Rechtsvakuum, das sich mit dem Ende des Reiches ergeben hatte, indem die Religionsparteien damit zugleich ihren gemeinsamen Bezugsrahmen zur Christenheit als solcher gänzlich verloren hatten, war im Zuge der Steinschen Reformen genutzt worden, um die Kirchengesellschaften in die Staatsfunktionen einzuordnen.

Bezeichnenderweise wird bereits in der Kabinettsorder von 1817 eine neue Terminologie eingeführt, indem von einer „Vereinigung der beiden ... getrennten protestantischen Kirchen“ gesprochen wird, nachdem diese beiden Größen noch im Allgemeinen Landrecht als „Kirchengesellschaften“ und „Religionsparteien“ bezeichnet worden waren. Der Begriff „Kirche“ hatte dort allein auf Kirchgebäude Anwendung gefunden<sup>78</sup>. Hinter diesem Wandel im Sprachgebrauch verbirgt sich das Bemühen, eine frei gewordene ekklesiologische Qualität zu usurpieren.

Nach der Weichenstellung durch den Reichsdeputationshauptschlusses (§ 63) war in der Auswirkung des Wiener Kongresses das gesamte Staatskirchenrecht endgültig in die Kompetenz der Länder übergegangen<sup>79</sup>. Historische Kontinuität für die Konzeption einer eigenständigen Kirche ließ sich demnach weder für eine evangelische Gesamtkirche noch für eine lutherische Kirche begründen<sup>80</sup>.

Im Grunde hinterfragten auch die dezidierten Lutheraner das frühere reichsrechtliche Kirchenverständnis, auf dessen Rechtsgarantien sie sich doch beriefen; denn sie vertraten ein Kirchenverständnis, das ganz von der Exklusivität des lutherischen Bekenntnisses her bestimmt war<sup>81</sup> und die

<sup>76</sup> Huschke diskutiert in einem Brief vom 26.11.1835 an Steffens die Bedeutung der veränderten Staatsauffassung für die Beurteilung der kirchlichen Frage (Nagel: Die evangelisch-lutherische Kirche, 150-168, dort 156 f.).

<sup>77</sup> Zu der Entwicklung eines Staatsverständnisses in Preußen, das auch die Pflege der Religion als ureigenste Staatsaufgabe einschloss, vgl. Foerster, Erich: Die Entstehung der Preußischen Landeskirche I. Tübingen 1905 (künftig: Entstehung I), 124-169; Mehlhausen (wie Anm. 13), 207 f.

<sup>78</sup> Allgemeines Landrecht, II, 11. – Vgl. Klaus Wappler in: Geschichte der EKU I, 107 f.

<sup>79</sup> Vgl. Mehlhausen (wie Anm. 13), 203-205.

<sup>80</sup> Vgl. Beyer, Hans: Der Breslauer Jurist Ph. E. Huschke (1901–1886) und die Grundprobleme einer lutherischen Kirchenverfassung, HJ 77 (1958), 270-297, 274 f.

<sup>81</sup> Vgl. etwa Scheibels Kritik nicht nur an der in seinen Augen unökumenischen Union, sondern auch an der traditionellen Konzeption: „Die heilige Schrift [sc. weiß nichts] von verschiedenen Kirchen-Parteien, die christlich seyn sollen, und deren Glaube doch verschieden sey, auch nicht von dem Unterschiede einer evangelischen und katholischen Kirche, wo die evangelische, voll liebender Unions-Ideen, sich



Anfrage an die Einheit der Kirche, die in der konfessionellen Aufspaltung liegt, unberücksichtigt ließ. Auch sie setzten die Begriffe „Religionspartei“ und „Kirchengesellschaft“ mit dem Begriff „Kirche“ gleich<sup>82</sup>. Wie kann aber von der Selbständigkeit einer lutherischen *Kirche* gesprochen werden, wenn doch nur die *eine* Kirche bekannt und geglaubt werden kann?

Auch das Vorgehen, mit dem die Breslauer Gruppe ihr Ziel zu erreichen suchte, war rechtlich nicht abgesichert<sup>83</sup>. Einzelne Gruppen von Betroffenen waren gar nicht autorisiert, Garantien, die auf staatsrechtlichen Verträgen beruhten, für sich einzufordern<sup>84</sup>. So ergab sich denn auch eine Diskussion unter den von der Selbständigkeit der lutherischen Kirche Überzeugten darüber, ob nicht statt Widerstandes gegen die staatlichen Maßnahmen als einzig legitime Option Auswanderung anzustreben sei<sup>85</sup>. Infolge des Reichsdeputationshauptschlusses fehlte zudem überhaupt jede Instanz, die von einzelnen Fürsten eine Rechtswahrung der alten reichsrechtlichen Garantien hätte einfordern können. So blieb nur der Weg, an die moralische Verantwortlichkeit des Königs zu appellieren – als eines „so gerechten und christlich denkenden Monarchen, wie Ewr. Majestät“<sup>86</sup>.

Die schlesischen Bittsteller konstruierten freilich für sich doch auch einen Rechtstitel, indem sie die individuelle Gewissensfreiheit im Sinne eines Sozietätsrechtes interpretierten<sup>87</sup>. Die zugesagte Freiheit beziehe

---

doch durchaus nicht mit der katholischen Kirche, als könnte dieß nicht auch eine Schwester seyn, verbinden will“ (Scheibel, J.G.: Das Abendmal [sic] des Herrn. Historische Einleitung, Bibel-Lehre und Geschichte derselben, Breslau 1823, XXIII).

<sup>82</sup> Vgl. etwa die Petition von 1834 (Roensch/Klän, 66).

<sup>83</sup> Steffens selbst gesteht hinsichtlich der ersten Bittschrift ein, was auch für die folgenden gilt: „Diese erste an das Ministerium eingereichte allerunterthänigste Bitte setzte freilich die Constituierung einer Gemeinde auf eine Weise voraus, wie sie bisher nicht stattgefunden hatte, die also nicht mit der gesetzlichen Gewohnheit übereinstimmte, aber auch nicht dem Geiste der Gesetze widersprechend genannt werden konnte“ (Was ich erlebte, X, 149).

<sup>84</sup> Zwar nimmt Kiunke (wie Anm. 20) die Möglichkeit eines Rechtsweges durch gerichtliche Instanzen an (308f) und Schöne (wie Anm. 24) spricht sogar von einem ausdrücklichen Verzicht „auf den formalen Rechtsweg ... vor ordentlichen Gerichten bis hin zur obersten Instanz“ (76); solche Annahmen stellen aber historische Fiktionen dar. Eine förmliche Klage wurde sogar tatsächlich beim Oberlandesgericht eingereicht, dort aber abgewiesen (Kiunke [wie Anm. 20], 308).

<sup>85</sup> So hatte schon Paul Gerhardt sich in einer ganz ähnlichen Situation verhalten. Zur Auswanderungsfrage vgl. Stolle (wie Anm. 38), 112 (Lit).

<sup>86</sup> Roensch/Klän, 47.

<sup>87</sup> Vgl. die 2. Bittschrift: Roensch/Klän, 39, und die Eingabe von 1834: Roensch/Klän, 67 f. – Vgl. die Bestimmungen im Allgemeinen Landrecht (II, 11, §§ 2-4); hier wird



sich auf die lutherische Gemeinde als einer soziologischen Größe, „da die bloße Religionsmeinung Einzelner, als etwas rein innerliches, gar nicht zur Erscheinung kommt und es mithin lächerlich wäre, von einer gesetzlichen Anerkennung der Glaubens- und Gewissensfreiheit in diesem Sinne reden zu wollen“<sup>88</sup>. So wurde denn aus der allgemeinen Gewissensfreiheit ein Recht zu gemeinschaftlichem Handeln abgeleitet, um vom *summus episcopus* den Bestand der lutherischen Kirche einzufordern. Tatsächlich erging die Generalkonzession, die gerade keine Anerkennung im gewünschten Sinne brachte, dann zwar „in Anwendung der in Unserer Monarchie bestehenden Grundsätze über Gewissensfreiheit und freie Religionsübung“<sup>89</sup>. Der Rechtstitel wurde dabei aber konsequent auf einzelne Lutheraner bezogen, denen genehmigt wurde, eine besondere Gemeinde erst zu bilden<sup>90</sup>.

Neuzeitliches Bürgerbewusstsein verband sich bei den Lutheranern, die sich dem Weg in die Union verweigerten, mit einer charakteristischen konservativen Gesinnung. Als Einzelne wollten sie gar nicht für sich als Individuen sprechen. Sie erhoben ihre Stimme vielmehr aufgrund ihrer Verantwortung als Familienväter, die sich aus ständischem Bewusstsein heraus verpflichtet fühlten, „den ächten lauteren Glauben von Geschlecht zu Geschlecht“ zu bewahren und ihren „Nachkommen das höchste heiligste Gut unversehrt zu hinterlassen“<sup>91</sup>.

Es gelang jedoch nicht, der Bewegung auf diese Weise rechtliche Dignität als soziologische Größe eigener Prägung zu verleihen. Während die sich formierenden Lutheraner dem Staat Rechtsbeugung vorwarfen,

---

aber ausdrücklich „jedem Einwohner“ als Einzelnem das Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit hinsichtlich seiner „Privatmeinungen in Religionssachen“ zugesprochen.

<sup>88</sup> Roensch/Klän, 68.

<sup>89</sup> Roensch/Klän, 104.

<sup>90</sup> Entsprechend dem Allgemeinen Landrecht, II, 11, §§ 10-11.

<sup>91</sup> Roensch/Klän, 44. – Die petitionierenden Lutheraner hatten zwar für sich 16 Repräsentanten aufgestellt, diese reklamierten jedoch diesen ihren Status in den Bittschriften gar nicht, benannten ihn nicht einmal. Den Rechtsgrund für die Wahl von Repräsentanten hatte man im Allgemeinen preußischen Landrecht gesehen: „In außerordentlichen Fällen und Angelegenheiten müssen von der Gemeine Bevollmächtigte oder Repräsentanten gewählt, und mit der erforderlichen Instruction versehen werden“ (II, 11, § 159). Vgl. Scheibel: Actenmäßige Geschichte I, 230-233. Der mögliche rechtliche Handlungsbereich dieser Institution erstreckte sich aber dem Zusammenhang entsprechend nur auf äußere Verwaltungsangelegenheiten innerhalb einer einzelnen Gemeinde. Scheibel sieht sie jedoch als Ersatz für ein nicht mehr bestehendes Konsistorium an (ebd., 265-267): sie sind im Landrecht jedoch unter dem Abschnitt über die „Kirchen-collegia“ aufgeführt.



sah dieser seinerseits deren Verhalten als „separatistische Unordnung“ an<sup>92</sup>. Und da sich keine breite Volksbewegung bildete, die allenfalls den Staat hätte zum Einlenken bewegen können, war der Ausgang unausweichlich.

Die kirchenrechtliche Seite des Problems der Selbständigkeit der lutherischen Kirche hat sich im Laufe der weiteren geschichtlichen Entwicklung erledigt. Unabhängigkeit vom Staat ist heute ein selbstverständlicher Aspekt der Einordnung der Kirchen in das gesellschaftliche Leben. Wollte man das Anliegen der Selbständigkeit lediglich im Sinne von Unabhängigkeit vom Staat definieren, so böte die heutige gesellschaftspolitische Situation kaum noch nennenswerte Ansatzpunkte, um mit ihnen kirchliches Selbstverständnis zu artikulieren<sup>93</sup>. Dem Begriff „selbständig“ in der Kirchenbezeichnung SELK fehlt damit heute auch ein unmittelbar einsichtiger Bezug. Man fragt sich: Wem gegenüber bezeichnet sich die SELK als selbständig?<sup>94</sup>

<sup>92</sup> Kabinettsorder 1834: Roensch/Klän, 58.

<sup>93</sup> Vgl. aber die grundsätzlichere Ausweitung des Begriffs in der Thesenreihe von Friedrich Wilhelm Hopf: „Selbständigkeit der Kirche“ nach evangelisch-lutherischer Lehre (1951), in: *Lutherische Kirche treibt Lutherische Mission*. FS zum 75jährigen Jubiläum der Bleckmarer Mission, hg.v. Friedrich Wilhelm Hopf, Bleckmar 1967, 161-164. Hopf verortet den Begriff zunächst historisch in der Überwindung des staatlichen Kirchenregiments, wendet ihn dann jedoch ins Allgemeine: „Selbständigkeit der Kirche kommt stets darin zum Ausdruck, daß Evangeliumspredigt und Sakramentsverwaltung erfolgen in völliger Unabhängigkeit von allen Bindungen, Rücksichten, Grenzziehungen usw., die dem Auftrag Jesu Christi irgendwie widerstreiten“ (10; ebd., 162). In diesem Sinne wendet er den Begriff dann konkret auf die Frage der Selbständigwerdung der ‘Jungen Kirchen’ an. Vgl. dazu Stolle, Volker: *Das Missionsverständnis bei der konfessionell-lutherischen Missionswirksamkeit im 19. und 20. Jahrhundert*, in: *Kirchenmission nach lutherischem Verständnis*. Vorträge zum 100jährigen Jubiläum der Lutherischen Kirchenmission (Bleckmarer Mission), hg.v. Volker Stolle (Beiträge zur Missionswissenschaft und Interkulturellen Theologie 5), Münster 1993, 124-148, dort 142-146; weiterführende kritische Überlegungen dazu: 146-148. Vgl. als weiteren Versuch der Aktualisierung neben Hopf auch Horst Brüggmann: *Das Selbstverständnis der Selbständigen Ev.-Luth. Kirche in der heutigen kirchlichen Situation*, LuthBl 25 (1973/74), Nr. 109, 1-14, dort 4-7.

<sup>94</sup> Die offenkundige Unklarheit macht etwa folgende Vermutung deutlich: Die SELK „definiert sich als selbständig und kann dieses ja wohl nur im Blick auf die Kirchen innerhalb des Lutherischen Weltbunds beziehen, dem sie ‘selbständig’ gegenübersteht“ (Voigt, Karl Heinz: *Freikirchen und Ökumenische Bewegung. Die Bildung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen zwischen Stockholm [1925] und Lausanne [1927]*, in: *Freikirchenforschung* 9 [1999], 151-187, 152). Gerade dies ist aber nicht gemeint! Der Begriff dient nicht einer Definition durch negative Abgrenzung, sondern vielmehr positiv durch Berufung auf das Ureigenste.



Da der Begriff der Selbständigkeit jedoch ursprünglich theologisch gemeint war, bleibt das darin liegende Problem unabhängig von diesem gesellschaftlichen Wandel weiterhin höchst aktuell. Dieses Problem wird allerdings heute leicht verdeckt durch den inzwischen gängigen und nicht mehr als problematisch empfundenen Sprachgebrauch, wie selbstverständlich von Kirchen im Plural zu sprechen, ohne die Frage geklärt zu haben, inwiefern diese einzelnen Kirchen für sich und gemeinsam miteinander die eine Kirche Christi repräsentieren<sup>95</sup>.

#### IV. Die Argumentation von der kirchlichen Einheit her

Damals wurde auf beiden Seiten auch theologisch argumentiert, und zwar wiederum unter ganz gleicher Zielsetzung. Beide Seiten wollten den „kirchlichen Sinn“ befördern und „alle schädliche Willkür und Verwirrung“ vermeiden – so der König<sup>96</sup> – bzw. „Gleichgültigkeit“, „Lauigkeit“, „Glaubensindifferentismus und Unkirchlichkeit“ überwinden – so die Lutheraner<sup>97</sup>. Der zeitgeschichtliche Hintergrund war ein unübersehbarer Verfall kirchlichen Lebens<sup>98</sup>.

Friedrich Wilhelm III. strebte eine Neubelebung der Kirche an. Er hoffte, dies durch eine Konzentration auf die „Hauptsache im Christenthum“ und damit auf das „Wesentliche und die große heilige Sache“ erreichen und sie damit in der Lebensmitte der Kirche verankern zu können<sup>99</sup>. Und diese Mitte sah er im Geist. Dabei ließ er jedoch diesen für seine Sicht entscheidenden Begriff Geist in einer auffallenden Schwebe, insofern er eine Trennung zwischen Geist und Buchstabe vollzog<sup>100</sup>. Die Bedeutung des Augsburger Bekenntnisses schränkte er auf dessen „Geist“

<sup>95</sup> Als symptomatisch vgl. etwa die Verunsicherungen, die der ökumenische Dialog durch die Erklärung der päpstlichen Kongregation für die Glaubenslehre der römisch-katholischen Kirche „Dominus Iesus“ (2000) erfahren hat.

<sup>96</sup> Roensch/Klän, 25.59. – „Wenn offen vorliegt, daß in Nassau, Baden, der Pfalz, Rheinhessen und Dessau Rationalismus und Indifferentismus das entscheidende Wort bei Einführung der Union sprachen, so darf gesagt werden, daß Friedrich Wilhelm III im Geiste seiner Vorfahren mit evangelischem, ja mit kirchlichem Sinne die Union wollte“ (Kahn, Karl Friedrich August: Der innere Gang des deutschen Protestantismus II, Leipzig<sup>3</sup> 1874, 193).

<sup>97</sup> Roensch/Klän, 43.61.

<sup>98</sup> Vgl. etwa das Hofreskript über den Verfall der Religiosität vom 14. Februar 1802, abgedruckt bei Foerster: Entstehung I, 287-301.

<sup>99</sup> Kabinettsorder 1817: Roensch/Klän, 25 f.

<sup>100</sup> Luther hatte sich mit Leidenschaft gegen eine solche Unterscheidung gewendet.



ein<sup>101</sup>. Die Formulierung eines neuen Unionsbekenntnisses lag nicht im Horizont dieser Union<sup>102</sup>. Darauf wiesen die petitionierenden Lutheraner hin<sup>103</sup>. Die Berufung auf den „Geist des Protestantismus“ verband einen „wahrhaft religiöse[n]“ Anspruch mit einer inhaltlichen Unklarheit<sup>104</sup>. Der König nahm den Begriff 1834 wieder auf und sprach nun von einem „Geist der Mäßigung und Milde“ und von einer „dem Geiste der Bekenntnißschriften entsprechende[n] Ordnung“<sup>105</sup>.

Dem Breslauer Kreis entschiedener Lutheraner ging es grundsätzlich um nichts anderes. Auch sie beriefen sich auf „die innersten Elemente des eigenthümlichen Lebens“<sup>106</sup> und die „Einheit des Geistes und der Wahrheit“<sup>107</sup>. Ausdrücklich erklärten sie ihre Bereitschaft zur Union, „wenn sie nur eine wirkliche Union ist, d.h. eine solche, die von der Einheit des Glaubensbekenntnisses ausgeht“<sup>108</sup>. Nur verstanden diese Christen Kirche als den Leib Christi, und zwar „Leib Christi, nicht figürlich, symbolisch, sondern rein wesentlich, buchstäblich, wie die heil. Schrift uns lehrt“<sup>109</sup>. Die Kirche sahen sie demzufolge als eine konkrete Gestalt mit eigener Persönlichkeit an, die sie durch das Abendmahl in einer persönlichen Eini-gung mit Christus gewinnt<sup>110</sup>. Der in Abendmahl ausgeteilte Leib des

<sup>101</sup> Roensch/Klän, 29.

<sup>102</sup> 1846 unternahm Carl Immanuel Nitzsch den vergeblichen Versuch, ein Bekenntnis (symbolum biblicum) für das Ordinationsformular vorzuschlagen; vgl. Theurich, Henning: Art. Nitzsch, in: TRE 24 (1994), 576-581, dort 579 f.

<sup>103</sup> Roensch/Klän, 43.62.

<sup>104</sup> Kabinettsorder 1817: Roensch/Klän, 25.

<sup>105</sup> Roensch/Klän, 58.59.

<sup>106</sup> 1. Bittschrift: Roensch/Klän, 36.

<sup>107</sup> Roensch/Klän, 41.

<sup>108</sup> Roensch/Klän, 42; vgl. 54. – Vgl. dazu auch die Ausführungen von Steffens über eine wahre Union, in der die „Eigenthümlichkeit“ jedes Partners „im selbständigen Sinne“ in Analogie zur personalen Miteinander in der Ehe gewahrt bleibt (Was ich erlebte, X, 129-131).

<sup>109</sup> Roensch/Klän, 52.

<sup>110</sup> Vgl. als Hintergrund die Äußerung Scheibels: „Nur der Mensch, der seinen freien eigenthümlichen Willen hat und üben kann, hat auch sein Gefühl, seine Idee. So der Mensch, so der Staat. so das Reich Christi. Die Verfassung zeigt den Willen, das Sacrament, das Gefühl, die Predigt, die Idee der Gemeine. Man wollte uns Christum, den Propheten, den hohen Priester, nicht aber den Messias, den König, Jesu Idee und Gefühl scheinbar, nicht seinen Willen lassen, und ist ohne Jesu Willen seine Idee, seyn Herz das unsre??“ (Actenmäßige Geschichte I, 215). Die anthropologische Grundanschauung für das christologisch bestimmte Kirchenverständnis ist deutlich ausgesprochen. Auch Huschke verortet die kirchliche Frage seiner Zeit auf diese Weise: „Der eigentliche Nerv unsers Glaubenskampfes besteht darin, daß wir durch den Geist Gottes zu dem Bewußtsein gelangt, eine Gemeinde des Herrn zu sein, die (als



Herrn bilde die Gemeinde. „Er selbst ist da, der sich uns ergiebt, daß wir ihn nicht nur hören, sein nicht bloß gedenken, sondern daß wir ihn genießen und durch diese Nahrung gestärkt gedeihen für ein höheres Leben“<sup>111</sup>.

Aus diesem Ansatz wurden zwei Folgerungen gezogen, erstens, dass die lutherische Kirche „die eigenthümlichste Frucht des heiligen Geistes“ sei<sup>112</sup>, zweitens, dass der Kirche ein selbständiges Recht gegenüber dem Staat zukomme, eine unverfügbare innerliche Eigenständigkeit<sup>113</sup>. Diese Selbständigkeit bedeutete keineswegs eine Unabhängigkeit von staatlicher Fürsorge. Das *ius circa sacra* wurde dem König konsequent zuerkannt<sup>114</sup>. Selbständigkeit wurde auch keineswegs als Recht zu eigener Selbstbestimmung in partikularkirchlicher Organisationsform verstanden, sondern als eigenes Gebundensein an eine unverfügbare Bestimmtheit der Kirche durch Christus, die in gleicher Weise eben selbst vom König zu achten sei<sup>115</sup>.

---

Kirche) nur Ihn als Ihren König und Herrn, als das Haupt erkennt ... (Epheser 4, 15-16)“. Und diese Christusherrschaft gestaltet sich für ihn im Abendmahl: „Jetzt ... tritt die physikalische der reformirten Kirche entgegengesetzte Seite (sc. des Abendmahls) hervor, daß wir wirklich den Leib und das Blut des Herrn empfangen, daß wir dadurch Glieder Seines Leibes, von seinem Fleisch und von seinem Gebeine werde (Epheser 5, 30) und ihn zu unserem wirklichen Haupte und Könige haben“ (Brief vom 26.11.1835 an Steffens; abgedruckt bei Nagel: Die evangelisch-lutherische Kirche, 151.159). Vgl. weiter die etwas späteren Ausführungen von Steffens: „So ist der Heiland im heiligen Abendmahle das Urbild des ganzen göttlichen Daseins, die Person aller Persönlichkeiten, die Freiheit selber, als höchste, göttliche, schaffende und absolut organisirende Function. Lebensprincip und ewige Nahrung zugleich. Er gestaltet sich in uns, wir sind in ihm, wie er in uns, wie ja vorbildlich die Schönheit, als Gestalt, ganz in uns ist, und dennoch ganz von uns gesondert. ... Es ist die Immanenz des Alls, als das Wesen der Persönlichkeit, ihrer Wahrheit, in ihr gesetzt. Die Reinheit der geschichtlichen Gestaltung der Kirche, mit dieser die Heiligung aller Verhältnisse des Lebens, die Klarheit, mit welcher die Bedeutung der Persönlichkeit, in ihrer göttlichen Freiheit unter der Zucht der organisch gewordenen Naturordnung, als gehorchende Hingebung aufgefaßt wird, geht von diesem Mittelpunkte aus“ (Steffens, Henrich: Christliche Religionsphilosophie II [Ethik], Breslau 1839, 414 f).

<sup>111</sup> Roensch/Klän. 53.

<sup>112</sup> Roensch/Klän. 75.

<sup>113</sup> Roensch/Klän. 67 f.

<sup>114</sup> Promemoria 1841: Roensch/Klän. 102 f.

<sup>115</sup> Der Begriff der Selbständigkeit deckt denselben Tatbestand ab, den Scheibel auch mit Theokratie bezeichnet (vgl. oben Anm. 7). Scheibel lehnt deshalb einen Caesaropapismus ab. Vgl. Roensch, Manfred: J.G. Scheibels Anschauung von der Kirche und ihrer Verfassung, in: Gerettete Kirche, 46-54. Vgl. auch die Äußerung Huschkes: „Die Union hatte zuerst die weltliche Einheit, die ihren nächsten Centralpunkt in dem Staat und dessen Oberhaupt hat, an die Stelle der überirdischen in Christo gesetzt“ (Theolo-



Die Begriffe selbständig (substantialis) und eigentümlich (proprius)<sup>116</sup>, mit denen die lutherische Kirche gekennzeichnet wird, nehmen die Terminologie auf, mit der in CA I die göttlichen Personen innerhalb der Trinität definiert werden: *Persona est quod proprie subsistit*<sup>117</sup>. Eigentümlichkeit (proprie) und Selbständigkeit (subsistere) bezeichnen die lutherische Kirche mithin als eine personale Identität innerhalb der Una Sancta, analog zu der Verbundenheit der göttlichen Personen miteinander. Diesem Ansatz korrespondiert das Bekenntnis zur Realpräsenz Christi im Abendmahl nach lutherischem Verständnis und die Wertung der Abendmahlsgemeinschaft als genuinem Ausdruck kirchlicher Gemeinschaft. Der lutherischen Kirche wurde somit eine Einzigartigkeit als Gestaltwerdung von Kirche zugesprochen, die sie als reinste Ausprägung der Kirche als Leib Christi erscheinen ließ<sup>118</sup>. Unter dem Begriff Selbständigkeit wurde die elematare Autonomie der Kirche als Leib Christi für die lutherische Kirche als solche reklamiert.

Bei diesem ekklesiologischen Zugriff bleibt allerdings das Verhältnis zwischen theologischer und geschichtlicher Wirklichkeit ungeklärt<sup>119</sup>. Die Ansätze Scheibels zu einer theologischen Phänomenologie der Konfessionen wurden ebenso wenig aufgenommen und weitergeführt wie die kirchengeschichtlichen Visionen Steffens<sup>120</sup>. Die ökumenische Perspektive

---

gisches Votum eines Juristen in Sachen der K. Preuß. Hof- und Dom-Agende, hg.v. J.G. Scheibel, Nürnberg 1832, 36).

<sup>116</sup> Zur Bedeutung beider Begriffe vgl. DWb 3,97 f.102; 16,493-495.

<sup>117</sup> BSLK, 50,19.

<sup>118</sup> Zur Verankerung der Ekklesiologie in der Trinitätslehre und der Christologie, vermittelt insbesondere durch das Abendmahl, vgl. Scheibel: „Von der Versöhnung des Gottmenschen steigt die Dogmatik metaphysisch zur Dreyeinigkeit hinauf; ethisch zu der Lehre von Gnadenwirkung, Kirche, Sacramenten, im Cultus hinab“ (Scheibel, J.G.: Untersuchungen über Bibel und Kirchengeschichte, Erster Theil, Breslau 1816, 50). Oder: „Denn in Ihm (sc. Jesu Christo, der da Gottmensch ist), als universalen Einheit, sind die göttlichen Eigenschaften der Menschheit mitgeteilt, und freilich wäre das, wie ja aber auch seine ganze Wirksamkeit, nicht möglich, wenn Er nicht selbst Gott wäre, der Sohn der unanfänglichen und unendlichen Liebe, der mit dem Vater und dem Geiste Eins ist von Ewigkeit zu Ewigkeit! Wie könnte er denn anders auch Alle zu sich ziehen, zu Allen in seinem Sacramente kommen? Nun aber ist in Ihm die Gemeine Gottes wahrhaft das Πλήρωμα τοῦ θεοῦ“ (Archiv, 47).

<sup>119</sup> Vgl. Stolle, Volker: Wille und Wirklichkeit. Die Evangelisch-Lutherische (altlutherische) Kirche, als Manuskript gedruckt, Berlin 1969, 7 f.

<sup>120</sup> Vgl. Stolle, Volker: Johann Gottfried Scheibel. Zur 200. Wiederkehr seines Geburtstages am 16.9.1983, LuThK 7 (1983), 81-107, dort 91-93. – Henrich Steffens gliedert die Entwicklung des Christentums in die drei Epochen, die er als die Petrinische, die Pau-



stand in Spannung zur geschichtlichen Faktizität. Ausgerechnet durch das Bekenntnis zur wahren Una Sancta sah man sich auf den Weg einer freikirchlichen Minorität gedrängt.

Ebenso fragwürdig stellt sich übrigens die staatskirchliche Konzeption des Königs dar, die ebenfalls die ökumenische Perspektive außer Acht ließ<sup>121</sup>. Auch eine evangelische Gesamtkirche im Sinne der Union konnte für sich keine Selbständigkeit beanspruchen, wenn sie nicht zugleich ihren Ort innerhalb der Una Sancta bestimmte.

Die eigentümliche Selbständigkeit der lutherischen Kirche begründet so, wie sie verstanden wurde, keineswegs eine kirchliche Sonderexistenz, sondern charakterisiert vielmehr die christliche Kirche als solche<sup>122</sup>. Schon die Augsburger Konfession als Grundbekenntnis der lutherischen Kirche verstand sich als nichts anderes als das Bekenntnis der einen christlichen Kirche überhaupt (CA VII)<sup>123</sup>. Die Kirche als ganze stellt den Leib Christi dar (I Kor 12; Röm 12). Christus kann nicht in mehrere Chri-

---

linische und die Johanneische charakterisiert (Christliche Religionsphilosophie I [Teleologie], Breslau 1839, 490 f.).

<sup>121</sup> Die Unionsdokumente beanspruchen den Geist ihres göttlichen Stifters unmittelbar für die evangelische Kirche, ohne zu klären, wie sich andere Kirchen (wie etwa die röm.-kath., die orthodoxen oder anglikanischen Kirchen) zu ihr verhalten. Ein ökumenisches Konzept fehlt; der Blick bleibt auf den eigenen Bereich eingeschränkt. Charakteristischer Weise hatte Friedrich Wilhelm III. in seiner Kabinettsorder vom 12. Januar 1798, mit der er das Wöllnersche Religionsedikt seines Vaters aufhob, noch von „dem Geiste des Stifters unsrer Religion“ gesprochen, also Jesus nicht unmittelbar als Stifter der preußischen Landeskirche bezeichnet, sondern des Christentums als ganzen.

<sup>122</sup> Vgl. die verwandte Vorstellung, die lutherische Kirche intentional als fast perfekte Vorausgestalt der Una sancta zu verstehen, bei Claus Harms: „Die lutherische Kirche hat in ihrem Bau Vollständigkeit und Vollkommenheit; nur daß die oberste Leitung und letzte Entscheidung auch in eigentlich geistlichen Sachen bey Einer Person, die nichtgeistlichen Standes ist, bey dem Landesherrn steht, das ist ein in Eil und Unordnung gemachter Fehler, dem man auf ordentlichem Wege wieder gut zu machen hat.“ Daraus leitet Harms die Folgerung und Vision ab: „In diese (sc. die evangelisch-lutherische Kirche) hinein bilden sich, selbst ohne der Menschen absichtliches Zuthun, die beyden andern (sc. die 'evangelisch-katholische' und die 'evangelisch-reformierte Kirche'). Aber der Gottlosen Weg vergehet, sagt David, Ps. 1, 6“ (Das sind die 95 theses oder Streitsätze Dr. Luthers, theuren Andenkens. Zum besonderen Abdruck gesorgt und mit andern 95 Sätzen als mit einer Uebersetzung aus Ao. 1517 in 1817 begleitet von Claus Harms. Archidiakonus an der St. Nicolaikirche in Kiel, Kiel 1817, Sätze 90 und 95). Vgl. auch später die bedeutsame Rechtsverwahrung von Vertretern einer konfessionell lutherischen Position aus gegen die unionistische Bekenntniserklärung des deutschen evangelischen Kirchentags vom 21. September 1853: Das Bekenntniß der lutherischen Kirche gegen das Bekenntniß des berliner Kirchentags gewahrt von etlichen Lehrern der Theologie und des Kirchenrechts, Erlangen 1853.

<sup>123</sup> BSLK, 61; vgl. die Vorrede, ebd. 44-49.



stusse aufgeteilt werden (I Kor 1,13). Wie verhält sich dann aber die lutherische Kirche zur einen Kirche?

Wie diese *eine* Kirche ihre Eindeutigkeit im Bekenntnis und Gottesdienst gewinnt, diese Frage blieb damals offensichtlich unbeantwortet. Die preußischen Lutheraner, die an der lutherischen Kirche in ihrer Selbständigkeit festhalten wollten, konnten kein ökumenisches Profil entwickeln. Die Union in Preußen hat ebenso wenig Klarheit in dieser Hinsicht geschaffen. Sie verzichtete auf artikulierte Worthaftigkeit des Geistes und vertraute der normativen Kraft des Faktischen in territorialstaatlicher Organisation. Darin erweist sich wohl kaum unbedingt der heilige Geist. Damit aber bleibt die Klärung der ökumenischen Frage offen und eine noch zu lösende theologische Aufgabe.

## V. Geistesgeschichtliche Würdigung

Um zu einer abschließenden Würdigung zu kommen, ist eine weitere Übereinstimmung zwischen beiden Partnern in dieser Auseinandersetzung zu beachten. Übereinstimmend wird eine biblische Verankerung besonders im Johannesevangelium gesucht. Schließt die Kabinettsorder von 1817 mit dem Wunsch, der das johanneische Jesuswort Joh 10,16 aufnimmt: „Möchte der verheißene Zeitpunkt nicht mehr ferne sein, wo unter Einem gemeinschaftlichen Hirten Alles in Einem Glauben, in Einer Liebe und in Einer Hoffnung sich zu Einer Herde bilden wird!“<sup>124</sup>, so findet sich in den Bittschriften von 1830 als einziges explizites Schriftzitat – mit Stellenangabe – Joh 6,48-58<sup>125</sup> und daneben mit der Wendung „in der Einheit des Geistes und der Wahrheit anbeten“ eine Anspielung auf Joh 4,24<sup>126</sup>.

Für das Verständnis von kirchlicher Einheit wird also Orientierung besonders im Johannesevangelium gesucht. Dort werden die, die im Glauben mit Jesus verbunden sind, ja auch dezidiert als Einung (év = jáchad; Joh 10,30; 11,52; 17,11.21-23; vgl. Dtn 6,4) verstanden, die in die

<sup>124</sup> Roensch/Klän, 26. – Die Anspielung auf die Worte des johanneischen Jesus ist verbunden mit der paulinischen Trias Glaube, Liebe und Hoffnung (I Kor 13,13; I Thess 1,3 u.ö.)

<sup>125</sup> 4. Bittschrift: Roensch/Klän, 53. – Zu Scheibels Auseinandersetzung mit diesem für ihn ganz entscheidenden Text vgl. Stolle, Volker: J.G. Scheibels Schriftauslegung und Schriftverständnis, in: Gerettete Kirche, 30-45. – Beachte aber auch die Hinweise auf Eph 2,20 f. und Hebr 10,24-27 in der Petition von 1834: Roensch/Klän 68.74.

<sup>126</sup> 2. Bittschrift: Roensch/Klän, 41 f.



Einung, die Gott selber ist, mit einbezogen ist<sup>127</sup>. Der Geist, der diese Einheit prägt, wird nun aber in den hier zur Diskussion stehenden Interpretationen einerseits im nicht näher zu definierenden inneren Wesen, das dem nicht entscheidenden Äußerlichen entgegengestellt wird, angesiedelt, andererseits als Gestaltungskraft, welche die konkrete Gottesdienstgemeinde prägt, verstanden. In beiden Fällen handelt es sich um Interpretationen im Horizont des deutschen Idealismus und der Romantik. Während hinter der Union das Geistverständnis Schleiermachers steht, steht die lutherische Front dem organischen Denkansatz Schellings nahe; Scheibels, Steffens' und Hushkes Anschauungen berühren sich in dieser Hinsicht sehr eng<sup>128</sup>.

Die unterschiedlichen idealistischen Denkansätze verbindet untereinander, dass den einzelnen Identitäten ihre Wesensbestimmungen in sich selber zugeschrieben werden und dementsprechend für sie zugleich eigentümliche Selbständigkeit wie auch Teilhabe am Universellen reklamiert wird<sup>129</sup>. Im Johannesevangelium ist dagegen alles auf dialogische Beziehung hin angelegt. Seine Grundfrage ist, wie es dem Logos, der Gott ist, gelingt, bei Menschen Glauben zu finden und ihnen Leben zu vermitteln. Nicht, wer und was er in sich selber ist, soll geklärt wird, sondern wie Erkennen als Vorgang der Kommunikation entsteht und was es im Glauben erwirkt. Die Einheit der Kirche wäre dementsprechend nicht in einer ihr eingestifteten Identität des „Geistes“ oder des „Leibes Christi“ zu suchen, sondern in dem Wortgeschehen des Evangeliums, durch das der Geist, Leben stiftend, einigende Kommunikation zwischen Gott und Menschen wie zwischen den Christen ermöglicht.

Wirklich „eigentümlich und selbständig“ ist eine Kirche, wenn Gott im Gespräch mit ihr unterwegs ist. Der johanneische Jesus sagt als der Logos

<sup>127</sup> Vgl. Rengstorf, Karl Heinrich: Die Einheit der Kirche nach dem Johannesevangelium (OUH 21), Oberursel 1985.

<sup>128</sup> Zu Scheibel vgl. Stolle (wie Anm. 120), 95-97; zu Steffens: „Romantik in Deutschland heißt Verbindung von Natur, Geschichte, Glaube, Kunst, Wissenschaft und Leben, ist existenzialisierte Enzyklopädie oder individualisiertes Universum“ (Dietrich von Engelhardt in der Einleitung zum Neudruck der Lebenserinnerungen Steffens', I, 33\*; zu Hushke vgl. Schöne (wie Anm. 24), 289.

<sup>129</sup> „Weil wir im Geiste die Unendlichkeit als Wurzel und Ziel seines Daseyns tragen, das Endliche aber, wie es sich in der Vielheit offenbart, hier seine Vollendung, als seine Einheit, noch nicht gefunden hat, darum, und darum allein, sucht unser Geist, nachdem der Gedanke des Absoluten einmal in ihm aufgegangen ist, über den äußersten Punkt hinaus, den er in jenem unvollendeten Endlichen annehmen mag, immer noch ein Etwas. Denn es giebt eine wahrhafte Darstellung des Unendlichen im Endlichen; *in abstracto* mag man sie nennen: Universalität in wesenhafter Einheit; *in concreto* aber heißt sie: unser Herr Jesus Christus, der zweite, geistliche Adam, in und zu dem alle Dinge geschaffen sind“ (Scheibel [wie Anm. 39], 45 f.).



und Sohn Gottes: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich“ (Joh 14,6). Um sich auf diesen Weg einzulassen, genügt es nicht, sorgfältig das eigene Profil mit seinen präzisen Grenzlinien zu markieren. Zugleich muss ein lebendiger Austausch gesucht werden, gewiss zuerst mit Christus, aber um seinetwillen auch in ökumenischer Offenheit mit anderen Christen und Kirchen, in missionarischer Offenheit mit Menschen, die sich für die christliche Botschaft öffnen lassen, und mit solidarischer Offenheit in alltäglicher Nächstenschaft zu all den Menschen hin, mit denen wir zusammenleben.

Gerade in solchen Transzendierungen der eigenen eigentümlichen Selbständigkeit wird die einende Gemeinschaft mit Gott in Christus gewonnen, d. h. aber der einen Kirche als Christenheit. Einzelnen Kirchenkörpern eignet als solchen in diesem Sinne weder Selbständigkeit noch Eigentümlichkeit. Sie stellen kontextuelle Ausprägungen auf dem Weg der einen Kirche durch die Geschichte dar. Sie haben ihre unverwechselbare Gestalt in der Auseinandersetzung mit den geschichtlichen Herausforderungen und durch die darin erreichten Einsichten und Entscheidungen gewonnen. Auf diesem Weg haben sie der Kraft des Evangeliums vertraut, die Leitung des heiligen Geistes erfahren, aber auch im Unglauben versagt. In ihren Bekenntnissen meint die lutherische Kirche, sich des Evangeliums inmitten aller geschichtlichen Verunsicherungen vergewissern zu können, „damit auch bei unsern Nachkommen die reine Lehre und Bekenntnis des Glaubens bis auf die herrliche Zukunft unsers einigen Erlösers und Seligmachers Jesu Christi durch Hülfe und Beistand des heiligen Geistes erhalten und fortgepflanzt werden möge“<sup>130</sup>. In ihrer konfessionell lutherischen Gestalt lebt die eine Kirche, die alle Zeiten und Länder umspannt, in bestimmten Ausprägungen an ihrem jeweiligen geschichtlichen Ort, teils in einer stärker landeskirchlich dominanten Weise, häufiger als Minderheit in einer Diasporasituation inmitten mehr oder weniger christlich, multireligiös oder säkular geprägter Umfelder. Doch das, was sie zur Kirche macht, ist Christus, der sie sich zueignet, in ihr lebt und herrscht.

<sup>130</sup> Vorrede zum Konkordienbuch (1580), BSLK 13,25-31 (= Vorrede zur Konkordienformel [1580], BSLK 759.13-19).



Johannes Scholz

## Staatssekretär für Kirchenfragen

### 1. Die Bezeichnung ist bereits Programm

**1.1 Es wurde nicht „Staatliches Amt für Kirchenfragen“ auch nicht „Staatssekretariat für ...“, sondern nur Staatssekretär für Kirchenfragen (weiter StKf.) genannt.**

Außerdem ist der Titel Staatssekretär missverständlich.<sup>1</sup> Das Ressort, oder anders gesagt, der Staatssekretär war keinem Ministerium unterstellt, wie es gewöhnlich auf Grund des Titels zu erwarten gewesen wäre.

Die Tendenz des Politbürobeschlusses war unverkennbar. Einerseits sollte die neue Regierungsinstanz möglichst klein gehalten werden. Andererseits sollte sie ihrer Bezeichnung nach nur punktuell als Organ der Regierung erscheinen, indem sie sich nur in einer Person manifestierte.<sup>2</sup>

Der Staatssekretär für Kirchenfragen hatte einen eigenen Sitz im Ministerrat und den Rang eines Ministers, führte aber nicht den Titel. Die SED wollte auf keinen Fall die Religion durch ein Kirchenministerium aufwerten, sondern diese Instanz sollte gerade ein Instrument der SED sein, wodurch der Einfluß der Kirchen zurückgedrängt und der Einfluß auf die Kirchen verstärkt werden sollte.

**1.2 Der StKf. bekam für sein Handeln vom Politbüro der SED vorgegebene Richtlinien, wo eine Sachgruppe sie jeweils erarbeitete**

Der StKf. war dem Vorsitzenden des Ministerrates unterstellt. Für den „Apparat des StKf.“ sollte es auch kein „Statut“, sondern nur eine vom Ministerpräsidenten – später vom Staatsratsvorsitzenden – zu bestätigende „Arbeitsordnung“ geben.

So blieben z. B. die Theologischen Fakultäten auch weiterhin dem Staatssekretär für Hochschulwesen unterstellt. Auch hatte der StKf. keine Weisungsbefugnis und Kontrolle über die örtlichen Funktionäre für Kirchenfragen (weiter: Kf.), sondern hierfür war allein der Staatssekretär für örtliche Räte im Ministerium des Inneren verantwortlich. In den Bezirken

<sup>1</sup> Leich, Werner: Wechselnde Horizonte, R.Brockhaus Verlag, Wuppertal 1992, S. 112 f.

<sup>2</sup> Mau, Rudolf: Eingebunden in den Realsozialismus? Sammlung Vandenhoeck, 1994, S. 79: Politbürobeschuß vom November 1956.



und Kreisen sollten also die Mitarbeiter für Kf. eben nur den dortigen SED-Sekretären, aber nicht zugleich auch dem StKf. unterstellt sein. Der StKf. konnte nur beraten und informieren.

So blieb der StKf. in seiner gesamten Tätigkeit fest an das ZK der SED gebunden. Er wurde zwar zu den Beratungen der „Arbeitsgruppe Kirchenfragen“, die unter der Leitung eines Mitglieds des ZK der SED (z. B. Paul Wandel) stand, hinzugezogen, war aber nicht selbst deren Mitglied. Die „Arbeitsgruppe“ fungierte bis zum Ende des SED-Regimes als Weisungsorgan der SED für den gesamten Bereich der Kirchenpolitik.<sup>3</sup> Bis in die Kreisleitungen der SED hinein hatte die Partei ihre Funktionäre für Kf. neben den Funktionären für Kf. (die wohl ausnahmslos ebenfalls der SED angehörten) im Rat der Kreise und Bezirke.

### **1.3 Die bis zum Äußersten minimierte Stellung des StKf. innerhalb des Machtgefüges der DDR-Strukturen**

Soweit die Wirksamkeit des StKf. nach außen erkennbar wurde, sollte sie signalisieren, wie sehr die Kirchenfragen für den SED-Staat eine Sache „am Rande“ sei. Doch zugleich bot dieses Amt auch die Gewähr dafür, daß in diesem keineswegs unwichtigen, sondern, höchst empfindlichen Bereich der DDR-Realitäten die SED die Dinge unmittelbar in der Hand behielt.<sup>4</sup>

Wer kirchlicherseits mit dem StKf. persönlich oder mit einem seiner Mitarbeiter zu sprechen hatte, begegnete nicht einem kompetenten, ressortverantwortlichen Vertreter der Regierung, sondern einem stets und von Fall zu Fall weisungsgebundenen „Parlamentär“.<sup>5</sup> Als ein Beispiel soll der Antrag des STA-Vorstandes auf die Genehmigung einer Gemeinschaftszeitung dienen:

Nachdem jahrelanges Bemühen über den StKf. zu keinem Ergebnis geführt hatte, reagierte die Gemeinschaftsleitung nach der erneuten Ablehnung im Juli 1979. Am 10.07.1979 schrieb der Präsident M. Böttcher<sup>6</sup> und informierte den StKf. über die eingeleiteten Vorstoß beim Ministerrat:

<sup>3</sup> S. Mau, S. 85.

<sup>4</sup> S. Mau, S. 79 ff.

<sup>5</sup> S. Mau, S. 81: „Der Amtsträger für die Kirchenfragen hatte also innerhalb der schon bestehenden DDR-Machtstrukturen nichts zu melden. Wenn „Fragen der Kirchenpolitik“ behandelt werden, „soll dann der Genosse Eggerath eingeladen werden“. ZPA IV 2/14/60, S. 158-160; Stellungnahme der ZK-Abteilung Staats- und Rechtsfragen vom 4.2.1958.

<sup>6</sup> S. Bundesarchiv Potsdam (BAP): Bestandssignatur 0-4,448: Z/8/79-387.



*„Sehr geehrter Herr Staatssekretär!*

*Während der letzten Sitzung des Hauptvorstandes der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in der DDR habe ich unserem Leitungsgremium die Ablehnung des Presseamtes auf unseren Antrag zur Herausgabe eines Gemeindeblattes vorlegen müssen.*

*Von den Mitgliedern des Hauptvorstandes wurde ich beauftragt, mich in einem Schreiben an den Vorsitzenden des Ministerrates, Herrn W. Stoph, zu wenden, um ihm unser Anliegen nochmals in aller Dringlichkeit zu unterbreiten. Die näheren Einzelheiten ersehen Sie aus dem beigefügten Durchschlag ...“*

In einer Aktennotiz des StKf. Seigewasser vom 16.08.1979 kann man hinter „die Kulissen“ schauen<sup>7</sup>, wie es schließlich doch zu einer Genehmigung kam, nachdem der Präsident der Gemeinschaft der STA in der DDR sich nach erneuter Ablehnung nochmals an Willi Stoph gewandt hatte:

*„... Deshalb führte ich (Seigewasser) am 14.8.1979 ein Gespräch mit dem Leiter des Presseamtes, Genossen Blecha. Ich legte dabei meinen Standpunkt dar, da man aus kirchenpolitischen Gründen einem solchen Antrag entsprechen sollte. Ich befürworte also aus kirchenpolitischen Gründen diesen Antrag.*

*Genosse Blecha legte seinerseits dar: Es gibt in der DDR zur Zeit 31 Kirchenzeitungen. Er sei an eine prinzipielle Festlegung gehalten, den Sektor der Kirchenliteratur nicht auszuweiten. Da man dieses Argument nicht in der Auseinandersetzung verwenden kann, bleibt nur als Begründung für die Ablehnung des Antrags nur der Hinweis auf die angestrenzte Papiersituation ...“*

Es werden weitere Argumente behandelt wie z. B., daß andere Kirchen nachhaken könnten, u.a. führt Seigewasser dann weiter aus:

*„... Ich mache trotz dieser Argumente deutlich, daß aus kirchenpolitischen Gründen der Antrag befürwortet werden sollte, daß also nunmehr eine politische Entscheidung erforderlich ist.*

*Mit Genossen Blecha wurde vereinbart, daß er diesen Sachverhalt dem Leiter der Arbeitsgruppe Kirchenfragen vorträgt mit der Bitte, gegebenenfalls eine Entscheidung durch den zuständigen Sekretär herbeizuführen.*

*Verteiler: Staatssekretär Seigewasser*

*Gen. Bellmann z.d.A. (AL 1)“*

<sup>7</sup> StKf.: BAP, Bestandssignatur 0-4.448: Aktennotiz vom 16.08.1979.



Seigewasser berichtet am 12.10.1979 in einem Schreiben an den „Genossen Willi Stoph“<sup>8</sup>:

*„Nach mehreren vorbereitenden Beratungen hat am 20.8.1979 deswegen eine Zusammenkunft beim Leiter der Arbeitsgruppe Kirchenfragen im ZK der SED, Genossen Bellmann, stattgefunden. In deren Ergebnis ist eine Vorlage an das Sekretariat des ZK entstanden mit dem Beschlußvorschlag, dem adventistischen Anliegen in positiver Weise zu entsprechen. Die Vorlage ist vom Leiter der Abteilung Agitation im ZK, vom Vorsitzenden des Presseamtes und von mir unterzeichnet. Dieser positive Entscheidungsvorschlag ist dadurch beschleunigt worden, daß die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in ihrem Grußschreiben zum 30. Jahrestag der DDR an den Vorsitzenden des Staatsrates und Generalsekretär des ZK der SED, Genossen Honecker, erneut die Bitte ausgesprochen hat, ihrem Anliegen entgegenzukommen ...“*

Die Teilnehmer der Beratung bei Genossen Bellmann, dem Leiter der Arbeitsgruppe Kirchenfragen im ZK der SED, waren nach einer Aktennotiz vom 27.08.1979:

Genosse Rudi Müller, Abt. Agitation im ZK

Genosse Dr. Eberhard Hüttner, Arbeitsgruppe Kirchenfragen im ZK

Genosse Hans Weise, Hauptabteilungsleiter in der Dienststelle des StKf.

Obwohl die Zeitung ab 1980 gedruckt wurde, ist die mir vorliegende Lizenzurkunde, Nr. 437, erst vom 21.12.1987 datiert, was wohl mit dem Wechsel des Chefredakteurs zusammenhängen kann.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> StKf.: BAP. Bestandssignatur 0-4,448.

<sup>9</sup> Archiv für europäische Adventgeschichte, 39291 Friedensau/Burg (Archiv der STA): noch ohne Signatur, Lizenzurkunde Presseamt beim Vorsitzenden des Ministerrates der Deutschen Demokratischen Republik, Lizenz-Nr. 437

1. Das Presseamt beim Vorsitzenden des Ministerrates der Deutschen Demokratischen Republik erteilt hiermit dem Präsidenten der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten, Union in der DDR, Lothar Reiche: die Lizenz zur Herausgabe der Zeitschrift: „Adventgemeinde“

2. Chefredakteur der Zeitschrift: Konrad Edel

3. Herausgeber der Zeitschrift: Hauptvorstand der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten, Union in der DDR ...

Berlin, den 21. Dezember 1987

Presseamt beim Vorsitzenden des Ministerrates der Deutschen Demokratischen Republik

Dr. Blecha, Leiter



Die SED sah in Form des Politbüros mit immer wachem Argwohn darauf, daß hier – in der Dienststelle des StKf. – nichts dem Selbstlauf überlassen wurde und etwa ein Eigenleben eintrete.

## 2. Geschichte und Ziel des StKf.

### 2.1 Bildung des Amtes

Die Kirchenpolitik, wie sie in den Jahren unmittelbar vor und nach der Gründung der DDR betrieben worden war, hatte zu einem Fiasko geführt und endete schließlich 1953 in einer Sackgasse. Am 06.06.1953 gab das Politbüro der SED auf einer außerordentlichen Sitzung grünes Licht für Verhandlungen mit der Kirche. Am 14.03.1954 bestätigte das Politbüro des ZK der SED eine Vorlage mit dem Titel: „Die Politik der Partei in Kirchenfragen“, die für die Kirchenpolitik der SED für die nächsten Jahre als Grundlage diene.<sup>10</sup> In dem parteiinternen Grundsatzdokument gab man „ernste Versäumnisse“ zu. Unter anderem wurde als Richtlinie beschlossen: Die „Kreise der fortschrittlichen Kräfte“ in den Kirchen sollten gestärkt, die „reaktionär“ eingestuft sollten isoliert und angeprangert werden. Das war zwar nicht die Geburtsstunde der von der SED bis zuletzt betriebenen „Differenzierungspolitik“, aber sie wurde nun die bevorzugte kirchenpolitische Arbeitsmethode.

Mit diesem Politbürobeschuß versuchte die SED die kirchenpolitischen Entscheidungsprozesse allein zu übernehmen. Die untergeordneten Parteileitungen wurden verpflichtet, sich regelmäßig mit Kirchenfragen zu beschäftigen und die vorhandenen Planstellen mit geeigneten Kadern zu besetzen.

Argwöhnisch beobachtete man die CDU, da in einigen Land- und Stadtkreisen ihre Funktionäre versuchten, das Feld der Kirchenpolitik „zu ihrer Domäne zu machen“.<sup>11</sup>

Die von der SED veränderte Strategie nach dem 17.06.1953 im Umgang mit den Kirchen benötigte einen eigenen Apparat für Kirchenpolitik. Der Aufbau begann innerhalb der Machtzentrale, im ZK der SED selbst. Im Herbst 1954 beschloß das Sekretariat des ZK den Strukturplan für eine zu bildende „Abteilung Kirchenfragen“ im ZK der SED, die später den

<sup>10</sup> Heise, Joachim (Red.): Staatliche Kirchenpolitik im „real existierenden Sozialismus“ in der DDR. Hg. Evangelisches Bildungswerk Berlin. Berlin 1993, S. 37: IfGA ZPA J IV 2/2/353.

<sup>11</sup> S. Heise, S. 37.



„Status einer Arbeitsgruppe“ erhielt. Am 24.11.1954 wurden im Sekretariat über die Aufgaben der „Abteilung“ diskutiert, bevor das Politbüro am 04.01.1955 die „Aufgaben“ dieser Abteilung beschloß (Vorsitzender: Paul Wandel, Sekretär: Willi Barth).<sup>12</sup>

Unzufriedenheit mit der Kirchenpolitik spricht auch aus einer 57seitigen Analyse, die dem SED-Politbüro im Oktober 1955 vorgelegen hat. Hierin wird u.a. auch scharfe Kritik an der „Hauptabteilung Verbindung zu den Kirchen“ (Otto Nuschke) geübt. Sie sei ein „Interessenvertreter und eine Agentur der Kirchenhierarchie innerhalb des Staatsapparates“ und betreibe „unkontrollierte Kirchenpolitik auf eigene Faust“.<sup>13</sup>

Im Vorfeld zur 3. Parteikonferenz im März 56 wurde eine längere Analyse erarbeitet, die dem Politbüro am 12.03.1956 vorlag. In diesem Konzeptionspapier schlagen die Autoren die Schaffung eines „Amtes für Kirchenfragen“ vor.

Bereits im Jahr 1950 war von Pastor Karl Fischer der Vorschlag, ein Staatssekretariat für Kirchenfragen zu schaffen, Otto Grotewohl unterbreitet worden, der es damals aber unter Berufung auf die gute Arbeit von Otto Nuschke ablehnte.

In einem Brief vom 31.05.1956 an Otto Grotewohl forderte schließlich Otto Nuschke selbst einen grundlegenden Neuansatz der Kirchenpolitik der DDR und verwies auf das „gute Ergebnis“ der ungarischen Freunde.<sup>14</sup> Nuschke drängte auf Eile.

Willi Barth (Arbeitsgruppe Kirchenfragen) forderte im 2. Halbjahr 1956 mit Nachdruck die Einrichtung eines Amtes für Kirchenfragen, das es in der Zukunft den Kirchenleitungen unmöglich mache, Staatsorgane wie z. B. die Hauptabteilungen Verbindung zu den Kirchen und Abteilung „Kultfragen“ beim Ministerium des Innern gegeneinander auszuspielen. Er informierte, daß alle verantwortlichen Vertreter im „Demokratischen Block“, einschließlich Otto Nuschke mit dem Vorschlag, ein Staatssekretariat zu schaffen, einverstanden seien.<sup>15</sup>

Am 27.11.1956 tagte das Politbüro und diskutierte über die Entwicklung des Staat-Kirche-Verhältnis. Grotewohl wurde beauftragt mit evangelischen Bischöfen aus der DDR ein Gespräch zu führen, das am 03.12.1956 stattfand, und bei dieser Gelegenheit wurde den Kirchenver-

<sup>12</sup> S. Heise, S. 37, Anm. 9.

<sup>13</sup> S. Heise, S. 41: IfGA ZPA IV 2/14/2.

<sup>14</sup> Heise, S. 44: „.... so etwa wie das unsere ungarischen Freunde gemacht haben, ohne daß wir so weit zu gehen hätten“. IfGA ZPA NL 907509.

<sup>15</sup> S. Heise, S. 45: IfGA ZPA IV 2/14/2.



tretern mitgeteilt, daß die Regierung die Einsetzung eines Staatssekretärs für Kirchenfragen beabsichtige.

Am 08.03.1957 wurde der erste Staatssekretär für Kirchenfragen ernannt. Im Herbst 1957 verlor Paul Wandel seine Funktionen in der SED-Führung und Paul Verner als ZK-Sekretär übernahm die Verantwortung für Kirchenfragen. Im Dezember 1957 verstarb Otto Nuschke. Otto Grotewohl resignierte und verfügte über keinen nennenswerten politischen Einfluß mehr. Im September 1960 verstarb Wilhelm Pieck. Nun begann Walter Ulbricht unangefochten das kirchenpolitische Feld zu beackern.

Mit der Einsetzung des StKf. war nach Bildung der Arbeitsgruppe für Kirchenfragen beim ZK der SED und der gleichzeitigen Schaffung einer Kirchenabteilung innerhalb des Staatssicherheitsdienstes der Aufbau der Organisationsstrukturen für die Kirchenpolitik abgeschlossen. Die SED gab die Linie vor, der StKf. hatte sie umzusetzen und das Ministerium für Staatssicherheit (abgekürzt: MfS.) sie abzusichern.

Mit Einsetzung eines StKf. sollen die fachlichen und funktionalen Handlungsprinzipien in der Kirchenpolitik zurückgedrängt werden, da bisher in den Fachministerien die mit Kirchenfragen beauftragten Abteilungen und Referate ihre Entscheidungen „vom fachlichen Standpunkt aus“ getroffen, „die Grundlinien der Partei in Kirchenfragen“ aber „unberücksichtigt“ gelassen hätten. Mit Einsetzung des StKf. könne nun die Behandlung der Religionsgemeinschaften entsprechend „der Prinzipien der Partei in kirchenpolitischen Fragen ... besser gewährleistet werden“.<sup>16</sup>

1993 händigte mir Frau Liebsch, die letzte Referentin für Kf. (1986–1990) beim Stadtbezirk Dresden-Mitte, den Plan eines Strukturstranges über die „zentralisierte Struktur zur Durchsetzung der kirchenpolitischen ‚Strategie‘ der SED vom Oktober 1989“ aus. Siehe Anhang (Pfeillinien mit schwarzer Umrandung sind im Original rot)!

## 2.2 Die Ziele und Aufgaben der Dienststelle des StKf.

Die gesteckten Aufgaben und hauptsächlichen Ziele des StKf. sollten sein:

1. Das Kontroll- und Steuerungszentrum für die Kirchenpolitik der SED,
2. die direkten Gespräche mit den Fachministerien abblocken (besonders mit den Ministerien für Volksbildung und für Verteidigung (siehe unter 3.2, S. 25),

<sup>16</sup> Pollack, Detlef: Kirche in der Organisationsgesellschaft. Kohlhammer 1994, S. 143 und Wilke, Manfred: SED-Kirchenpolitik 1953–1958. In: Arbeitspapiere des Forschungsverbundes „SED-Staat“ 1992/1, zitiert bei Pollack, s.o.



3. den Differenzierungsprozeß fördern: loyale und „fortschrittliche“ Kirchenvertreter fördern und feindliche isolieren.
4. die Christen für die Ziele des „Sozialismus“ gewinnen und sie für die internationale Anerkennung der DDR benutzen.

### Die Arbeitsmethoden des Amtes des StKf.

Fast jährlich wurden „Konzeptionen von der Dienststelle für die politische Einflußnahme auf die Kirchen und Religionsgemeinschaften in der DDR“ oder „Konzeptionen für das Gespräch mit den Leitungen der Religionsgemeinschaften“ erarbeitet und bis 1989 herausgegeben. In der „Langfristigen Konzeption ...“ aus dem Jahre 1978 heißt es im Punkt 4.5 unter anderem<sup>17</sup>:

*„Hierbei ist stärker zu differenzieren. Einerseits soll durch eine Intensivierung der politischen Einflußnahme keinesfalls eine Aufwertung erreicht werden, die zu einer Aktivierung der Gemeinschaften führt. Andererseits sind auch in kleinen Gemeinschaften progressive Kräfte vorhanden, die für die politische Differenzierung genutzt werden können.“*

Was unter Differenzierung verstanden werden sollte, wurde bereits (s.o.) ausgeführt:

*„... ergeben sich folgende Schlußfolgerungen:*

- Die in Relationen zu den evangelischen Landeskirchen kleinen Kirchen und Religionsgemeinschaften erfordern auf Grund ihrer besonderen Struktur, die einen intensiven religiösen Einfluß ermöglicht, entsprechende Beachtung in der kirchenpolitischen Arbeit.*
- Die in der Tendenz positive Einstellung zum sozialistischen Staat macht eine stärkere Nutzung für die differenzierte politische Arbeit gegenüber den Landeskirchen sinnvoll.*
- eine differenzierte, systematische und kontinuierliche politische Einflußnahme gegenüber den Kirchen und Religionsgemeinschaften ist auf allen Ebenen der staatlichen Leitung unter Einbeziehung gesellschaftlicher Organe ...“*

<sup>17</sup> StKf.: BAP, Bestandssignatur 0-4, 450 (Bd. III., 12 Seiten).



Die Arbeitsmethoden: Aufklärendes Material bieten die Dienstanweisungen und Situationsberichte des StKf. So z. B. in der Vorlage noch am 21.12.1988<sup>18</sup>:

*„Maßnahmeplan zur weiteren Arbeit gegenüber den Kirchen und Religionsgemeinschaften*

*... Zur konkreten Durchsetzung der Zielstellung wurde die Spezifik der Kirchen und Gemeinschaften herausgearbeitet und versucht, dabei Bereiche zu formulieren, in denen spezielle Wirksamkeiten im politischen wie im kirchenpolitischen Bereich möglich sind ...*

*1. Der Staatssekretär für Kirchenfragen führt in den Monaten Januar und März 1989 mit folgenden Kirchenleitungen bzw. Leitungsgremien Gespräche auf der Grundlage der bestätigten Konzeption und der spezifischen Aufgabenstellung*

*- Vereinigung evangelischer Freikirchen in der DDR*

*- Gemeinschaft der S-T-A*

*- Neapostolische Kirche ...*

*(Zu jedem Gespräch wird eine spezifische inhaltliche Zuarbeit der Abteilung II vorgelegt).*

*4. In Vorbereitung auf die Wahlen und den 40. Jahrestag der DDR werden entsprechend der drei Gruppen gezielte Interviews durchgeführt, bei denen leitende Vertreter der Kirchen und Religionsgemeinschaften sich zu politischen Hauptfragen der Zeit, der religiösen Motivation und dem persönlichen Engagement in der Gesellschaft äußern.*

*Der Plan, detailliert für Presse, Funk und Fernsehen, ist bei Bestätigung des Vorschlages bis Ende Januar 1989 dem Staatssekretär vorzulegen ... usw.“*

Hierher gehört die Panne mit dem Brief vom Vorsteher des Ostdeutschen Verbandes (ODV), Lothar Reiche, zum 40. Jahrestag der DDR. Der Brief wurde nicht veröffentlicht, sondern nur eine Mitteilung aus dem Amt des Staatsratsvorsitzenden über den Brief, die aber eine völlige Verdrehung des Inhalt darstellte, aber in der brisanten Situation im Frühjahr 1989 von der Öffentlichkeit und den Gemeinden ärgerlich zur Kenntnis genommen wurde und in den Gemeinden für Aufregung sorgte.

Allmählich setzte sich aber auch eine „differenzierte“ Haltung gegenüber kirchenpolitischen Problemen beim StKf. durch.

<sup>18</sup> Bundesbeauftragte f. d. Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen DDR (BStU), Berlin und Außenstelle Chemnitz. 0–4/1214.



Noch 1972 finden wir z. B. eine harte Haltung in der Problematik des Nicht-Schulbesuches am Samstag von Kindern aus STA-Familien. Aktennotiz von Kollegin Dr. Fitzner vom 15.01.1972<sup>19</sup>:

*„... Ergebnis der Telefongespräche und eines Gesprächs in der Leitung der Dienststelle:*

*Siebenten-Tags-Adventisten sind in gleicher Weise zu behandeln wie andere Eltern, die nicht auf den Schulbesuch ihrer Kinder am Sonnabend einwirken. In der Regel werden diese Fälle vor der Schieds- oder Konfliktkommission behandelt.*

*... Ein Strafverfahren ist nach § 142 möglich, jedoch werden sehr hohe Anforderungen an eine Verurteilung nach § 142 gestellt.*

*Der Genosse Generalstaatsanwalt wird wegen dieser Frage weiterhin mit dem Genossen Staatssekretär Lorenz und Mitarbeitern des Ministeriums für Volksbildung notwendige Absprachen durchführen.*

*Generell wird künftig so verfahren, daß Angehörigen der Siebenten-Tags-Adventisten in gleicher Weise zur Verantwortung gezogen werden wie andere Eltern, die Erziehungspflichten ihren Kindern gegenüber verletzen ...“*

Gleichzeitig wurde ein Versuch gestartet, die Gemeinden zu verunsichern und mit „Falschmeldungen“ (es kann aber auch seine Ursache in dem unter 3.1. Besprochenen haben) zur Aufgabe in der Sabbatproblematik zu bewegen. Der Brief einer STA-Familie aus Karl-Marx-Stadt (Chemnitz) scheint dies zu belegen<sup>20</sup>:

*„In den letzten Tagen kamen unsre 5 Kinder mit der Nachricht nach Hause, daß ein Schreiben im Lehrerzimmer besagte, es sei eine Vereinbarung getroffen zwischen Vertretern der Regierung und der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten mit dem Inhalt, daß unsre Kinder künftig an Sonnabenden zu Schule gehen müßten.“*

Wir können aus den weiteren Zeilen des Briefes spüren, wie sehr die Gemeinden und betroffenen Familien beunruhigt waren.

*„Deshalb haben wir uns sofort weiter gewandt! Wir erhielten persönlich durch unseren Verbandsvorsteher folgenden Bescheid:*

<sup>19</sup> StKf.: BAP, Aktenvermerk vom 15.11.72. Bestandssignatur 0-4, 450, Bd. III.

<sup>20</sup> Brief der Familie Alfred Lehmann vom 30.1.72. Archiv der STA Friedensau (noch ohne Signatur).



*Zwischen unserer Gemeinschaft und dem Staatssekretär für Kirchenfragen ist weder schriftlich noch mündlich über die Frage eine Vereinbarung getroffen worden ...“*

Dagegen heißt es sechs Jahre später in der „Langfristigen Konzeption ...“ des StKf. vom 07.12. 1978<sup>21</sup>:

*„5. Wir können davon ausgehen, daß es sich bei den Kirchen (gemeint sind Freikirchen) und Religionsgemeinschaften um eine spezielle Art von religiösen Gemeinschaften handelt. Sie sind politisch aufgeschlossen und gleichzeitig sehr eng mit der Religion verhaftet. Ihre Vertreter sind in der Regel loyale Staatsbürger, die sich ihrer staatsbürgerlichen Pflichten durchaus bewußt sind. Das zeigt sich nicht zuletzt in ihrer Wahlbeteiligung, die zwischen 98 und 100 Prozent liegt.*

*In diesem Zusammenhang muß noch auf einige Besonderheiten hingewiesen werden. Die Adventisten sehen die sogenannte Sabbatheiligung als eine zentrale Frage ihres religiösen Glaubens an. Daraus entstehen vor allem hinsichtlich des Schulbesuches an Sonntagen Konflikte. Vorkommende Verletzungen des Schulpflichtgesetzes als bewußte Mißachtung der sozialistischen Staats- und Rechtsordnung durch diese Kirche einzuschätzen, würde einer politischen Fehleinschätzung gleichkommen. Entsprechend dem Grundgesetz, Glaubensfragen nicht zum Gegenstand politischer Auseinandersetzungen zu machen, muß beharrlich und geduldig auf die Gleichberechtigung und Gleichverpflichtung aller Bürger hingewiesen werden, die auch die adventistischen Eltern verpflichtet, das Recht ihrer Kinder auf Bildung als Elternpflicht wahrzunehmen ...“*

### 2.3 Die Staatsekretäre

**Werner Eggerath (1900–1977)** wurde mit der neuen Aufgabe betraut. Er war Altkommunist, hatte während der NS-Zeit im Zuchthaus gesessen. Von 1947–1952 war er Ministerpräsident von Thüringen und danach Botschafter in Rumänien gewesen. 15.11.1960 scheidet Eggerath aus Gesundheitsgründen aus und gleichzeitig wird Hans Seigewasser berufen.

Aus der Amtszeit Eggeraths (1957–1960) findet sich eine undatierte „Direktive über die Aufgaben des StKf.“, die noch handschriftliche Vermerke von „Gen. Wandel“ tragen. Sie ist als dritter Entwurf gekennzeichnet und läßt erkennen, wie die SED-Führung im Herbst 1957 nach der

<sup>21</sup> S. Anm. 17, S. 266.



absoluten Übernahme der Kirchenpolitik über die Aufgaben des StKf. gedacht hat<sup>22</sup>:

*„Der generelle Auftrag ... lautet, er habe ein ‚normales Verhältnis zwischen den Organen des Staates und allen Religionsgemeinschaften auf der Grundlage der Trennung von Staat und Kirche herzustellen‘. In elf Punkten wurde aufgelistet, was aus der Optik der SED-Führung als ‚normal‘ gelten sollte. An erster Stelle stand die Forderung, daß die Religionsgemeinschaften, ‚mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen auch hinsichtlich ihrer gesamtdeutschen Leitungen und Gremien‘ der ‚Existenz von zwei Staaten in Deutschland‘ Rechnung tragen. Sodann ging es darum, die ‚religiös gebundenen Bürger‘ für den ‚Aufbau des Sozialismus‘ zu gewinnen und alle ‚Bestrebungen kirchlicher Institutionen, das Vertrauen der Bürger zu unserem Staat zu untergraben‘, zu unterbinden. Darüber hinaus wurde der Staatssekretär für gezielte Aktionen gegen ‚Provokateure‘ in Pflicht genommen, die sich im Sinne der ‚friedensfeindlichen Pläne‘ kirchlicher Institutionen betätigen. Bei innerkirchlichen Konfrontationen sollte er die ‚Bestrebungen kirchlicher Kreise‘, die sich gegen jene ‚Provokateure‘ wenden, fördern. Ferner sollte er bei Kampagnen zur gesellschaftlichen Ächtung von politisch inkriminierten Personen mitwirken. In der Sprache der Direktive: ‚Notwendige staatliche Maßnahmen müssen mehr als bisher in Verbindung mit der Arbeiterklasse ... einschließlich der kirchlich gebundenen Bevölkerung ... vorbereitet und durchgeführt werden‘. Provokateure müssen ‚vor dem Eingreifen staatlicher Organe ... vor breiten Teilen der Bevölkerung entlarvt‘ und ‚isoliert‘ werden.*

*Zur Verpflichtung des Staatssekretärs, für ein ‚normales Verhältnis zwischen Staat und Kirche‘ zu sorgen, gehört ferner das Unterbinden jeder ‚Einnischung kirchlicher Stellen in staatliche Angelegenheiten‘, insbesondere ‚in Schul- und Erziehungsfragen‘.“*

**Hans Seigewasser (1905–1979)** war Altkommunist und hatte in der NS-Zeit fünf Jahre Zuchthaus- und anschließend KZ-Haft (Sachsenhausen und Mauthausen) erlitten. Nach 1945 übte er Funktionen im ZK der SED und im Präsidium der Nationalen Front aus. In seiner nahezu 20jährigen Dienstzeit als StKf. (1960–1979) fielen kirchenpolitisch schwerwiegende

<sup>22</sup> S. Mau, S. 82 f. und S. 224 Anm. 15; Text der Direktive: ZPA IV 2/14/60, Bl. 165-169 (auf Bl. 165 mit Rotstift eingetragen: „Gen. Wandel“). Ende 1957 wurde Paul Wandel von seiner ZK-Funktion entbunden.



Ereignisse: 1961 Mauerbau, 1968 die neue DDR-Verfassung und die Vereinbarungen vom 6.03.1978, an der Seigewasser krankheitshalber nicht mehr selbst teilnehmen konnte.

In einem Bericht aus dem Jahr 1966 werden ein Stellvertreter und neun politische Mitarbeiter seiner Dienststelle erwähnt.

**Klaus Gysi (1912–1999)** war ebenfalls Altkommunist aber während der NS-Zeit Emigrant (Frankreich). Er hatte nach 1945 verschiedene Tätigkeiten im kulturellen Bereich – einige Jahre auch als Minister für Kultur (1966–1973) – ausgeübt und hob sich durch Bildung und geistige Beweglichkeit vom weitverbreiteten Typ des SED-Funktionärs ab. In seiner Amtszeit (1979–1988) sah er sich mit wachsenden Problemen konfrontiert: Blues-Messen, Aufmäher „Schwerter zu Pflugscharen“, Friedensbewegung, Perestroika u.a.

Bereits nach einjähriger Amtszeit beantragt Gysi bei Erich Honecker eine personelle Verstärkung seiner Dienststelle (von 33 auf 45 Planstellen: neun politische und drei technische Mitarbeiter) aufgrund der „qualitativ neuen Entwicklung“ seit den Vereinbarungen vom 8.03.1978. Eine Argumentationshilfe boten ihm die größere Personalstärke des ungarischen Staatsamtes für Kf. und der große Apparat des sowjetischen Staatsamtes f. Kf., das 1980 300 Mitarbeiter in Moskau sowie weitere 500 direkt unterstellten Mitarbeitern in den Rayons umfaßte. Er fand Honeckers Zustimmung.

Dr. Gysi hat sich zuletzt wohl als zu verbindlich gegenüber den Kirchen erwiesen und ist in Folge dann beim ZK in „Ungnade“<sup>23</sup> gefallen und wurde 76jährig in den Ruhestand geschickt. Vermutlich war dies auch die Ursache für die schließliche Ablehnung seines Besuches (siehe S. 282) der Dienststelle der Euro-Afrika Division der STA in Bern.

Die erwähnte „differenziertere“ Haltung (s. unter 2.2.) und der „verbindlichere“ Umgang mit Kirchenvertretern durch Klaus Gysi spiegelt sich auch in einem Brief<sup>24</sup> des letzten Vorstehers unserer Gemeinschaft in der DDR, Lothar Reiche (ab 1982), an den Autor wieder:

*„In den zehn Jahre, in denen ich als Vorsteher Kontakte haben mußte (Unterstreichung vom Autor) war das Verhältnis gut, höflich. Unsere Ansprechpartnerin, Frau Janott, bemühte sich ehrlich uns in Problemfällen zu helfen und dieses Bemühen zeigte auch oft Erfolg.*

<sup>23</sup> Unveröffentlichter Brief von Dr. M. Böttcher an den Verf. v. 01.03.1999.

<sup>24</sup> Unveröffentlichter Brief von Pastor Lothar Reiche an den Verf. v. 15.03.1999.



*Ich bin eher entlastet, als belastet von Besuchen aus der Dienststelle heimgekehrt ...“*

**Kurt Löffler (geb. 1932)** war der erste Amtsinhaber aus der Nachkriegs-Funktionärsgeneration der SED. Er hatte zuvor Funktionen im ZK und im Kulturministerium ausgeübt und als Sekretär des staatlichen Lutherkomitees (1980–1983) Erfahrungen mit der Kirche gewonnen. Am 13.07.1988 übernahm er schließlich das schwierige Amt nach einer längeren Zwischenpause, in der der Hauptabteilungsleiter die Geschäfte kommissarisch geführt hatte.

## 2.4 Die Dienststelle des StKf.

Der Stellvertreter des StKf., er war der einzige unter den führenden Persönlichkeiten, der der CDU angehörte und wohl über „die geringste Autorität und Bedeutung“<sup>25</sup> zu verfügen schien, nahm in der Regel die Verbindung zur Katholischen Kirche wahr.

Der Hauptabteilungsleiter, er hatte „die größte Kompetenz“<sup>26</sup>, war für die Evangelischen Kirchen zuständig; in seinem Bereich wurden auch alle Ein- und Ausreisen von kirchlichen Amtspersonen geregelt.

Ein Abteilungsleiter war für die Freikirchen und andere Religionsgemeinschaften zuständig und war immer ihr Ansprechpartner.

Alle bedeutsamen Entscheidungen wurden stets vom Kollektiv unter dem Vorsitz des StKf. oder des Hauptabteilungsleiters vorgenommen.

Alle Anliegen, die die Kirchen mit Regierungsstellen regeln wollten, mußten stets über die Dienststelle des StKf. gehen. Die „Mittlerstelle“ des StKf. sollte angeblich eine einheitliche Behandlung aller Religionsgemeinschaften in der DDR und ihrer Anliegen gewährleisten. Doch andererseits versuchte man nicht selten, eine Kirche gegen die anderen auszuspielen, die Freikirchen gegen die großen Kirchen und umgekehrt, um die Ziele der SED-Kirchenpolitik zu erreichen. Dr. M. Böttcher, Präsident der Gemeinschaft der STA in der DDR (1968, bzw 1969–1982) und anschließend Direktor des Predigerseminars Friedensau (bis 1990), schrieb u.a.<sup>27</sup>:

*„Die AGCK erwies sich für uns als Kirchen insgesamt als gute gegenseitige Informationshilfe und half uns, manche dieser Intrigen eher zu durchschauen. Da die Neuapostolische Kirche nicht darin vertreten war, auch keinen Wert auf Kontakte mit uns legte ... hatte sie sich eine*

<sup>25</sup> S. Anm. 23.

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> Ebd.



*gewisse Sonderrolle geschaffen. Sie wurde uns ab und an als ‚verständnisvoll‘ für die Anliegen der DDR vorgehalten.“*

### 3. Der StKf. und die Gemeinschaft der STA

#### 3.1 Die offiziellen Kontakte der Gemeinschaftsleitung mit dem StKf.

Da es grundsätzlich die Aufgabe der Dienststelle des StKf. war, die Politik der DDR den Kirchen gegenüber zu vertreten (M. Böttcher: „aufzunö-tigen“<sup>28</sup>), und nicht auch für die Anliegen der Kirchen dem Staat gegen-über einzutreten und nach einem möglichen Konsens zu suchen, mußte es zu Auseinandersetzungen besonders in typischen adventistischen Belan-gen wie in der Sabbatfrage für die Schulkinder und der Bausoldaten und in der Problematik des Wehrkundeunterrichtes kommen.

Dr. M. Böttcher berichtet aus den sechziger Jahren, als er noch Sekre-tär des Verbandes war, von einem Gespräch in der Dienststelle des StKf.<sup>29</sup>:

*„Damals ging es um meine Kinder (M. Böttcher), die ich am Sabbat nicht zur Schule geschickt habe. Ich hatte zuvor vom Kreis Königswu-sterhausen in dieser Angelegenheit Strafbescheide erhalten und nicht eingelenkt. Das StKf. sah in meinem Verhalten eine ‚Provokation‘, die ernsthafte Folgen haben würde, da ein verantwortlicher Vertreter der Gemeinschaft, also sich über Staatsgesetze hinwegsetzte. Man gab Bruder Eberhardt (dem Verbandsvorsteher) eine Bedenkzeit von vier Wochen.“*

Nochmals kam es Mitte der 70ziger Jahre zu einer harten Konfrontation in der Dienststelle des StKf.

Lothar Reiche berichtet darüber, daß er als Abteilungsleiter für die Kinder- und Jugendarbeit zusammen mit dem Vorsteher, M. Böttcher (im Brief M.B.) zu Dr. Wilke gerufen worden war.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Unveröffentlichter Brief von Dr. M. Böttcher an den Verf. v. 23.03.1999.

<sup>30</sup> S. Anm. 24. Das genaue Datum des Gespräches mit Dr. Wilke läßt sich z. Zt. noch nicht feststellen. M. B meint (Anm. 23): „Da Lothar (Reiche) im Sommer 1976 die Westsächs. Vg (Vereinigung) übernahm, muß das Gespräch meines Erachtens in der Zeit vom Herbst 1975 bis Frühjahr 1976 stattgefunden haben.“



„... Er (gemeint ist Dr. Wilke) forderte damals mit Nachdruck ein Überdenken unserer Sabbatheiligung. Im Sozialismus könnten solche Besonderheiten nicht mehr hingenommen werden. Wir sollten das begreifen und unsere Gemeindeglieder auf die notwendige Veränderung vorbereiten. Natürlich sollten wir das nicht mit der staatlichen Forderung begründen, sondern mit einer von uns neu gewonnenen Glaubenserkenntnis.“

So entschieden, wie das vorgetragen wurde, so entschieden widersetzten wir uns diesem Ansinnen. M. B. antwortete:

„Wenn sie das von mir fordern, dann lege ich mein Amt nieder!“

Daraufhin lenkte Dr. Wilke ein. Soweit ich mich erinnern kann, ist niemals wieder ein solches Ansinnen an uns gestellt worden.“

Dr. M. Böttcher resultiert:

„Ich hatte den Eindruck, daß auch in der Sabbatfrage in der Schule Jahre hindurch die Dienststelle des Staatssekretärs hart blockiert hatte. Man wollte uns unbedingt auf die Linie des Ministeriums für Volksbildung festlegen ... Eine verständnisvollere Haltung ergab sich erst mit der Berufung von (Klaus) Gysi, als ich bald danach in einem persönlichen Gespräch unter vier Augen mit ihm zusammen war.“<sup>31</sup>

Weitere Kontakte ergaben sich im Blick auf besondere Groß-Gottesdienste (Verbands- und Vereinigungsgottesdienste), wozu meist auch ausländische Gäste eingeladen werden sollten, was der Genehmigung durch den StKf. bedurfte und meist auch dann seinen Niederschlag in der Presse fand:

„Leipzig (NZ). In der vergangenen Woche tagte in Leipzig die Konferenz der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten der DDR 2000 Gemeindeglieder, Prediger und Abgeordnete der Religionsgemeinschaft, unter ihnen Gäste aus Westdeutschland und Vertreter Westberlins, waren in der Messestadt zu Gast. Die Konferenz erfreute sich seitens der staatlichen Stellen allseitiger Förderung und wurde zu einem Erfolg

Dank für Unterstützung

Den Dank dafür sprachen namhafte Vertreter der Adventistengemeinschaft dem Beauftragten für Kirchenfragen im Bezirk Leipzig, Pientka auf einer Begegnung mit dem Bezirksfriedensrat aus ...“<sup>32</sup>

<sup>31</sup> S. Anm. 23.

<sup>32</sup> Neue Zeit, v. 28.6.1961.



Ebenfalls aus dieser frühen Zeit des StKf. stammt ein Bericht des damaligen Vorstehers, Walter Eberhardt über eine Begegnung mit dem StKf., der uns Einblick in die Art und Weise des Umgangs miteinander gibt.<sup>33</sup>

*„Während des Glückwunschaustausches zum Jahreswechsel 1962/63 mit dem Herrn Staatssekretär für Kirchenfragen in der Regierung der Deutschen Demokratischen Republik, Berlin, gab ich ihm einen gedrängten schriftlichen Bericht über die Mitarbeit unserer Prediger und Gemeinden in der Deutschen Demokratischen Republik während des Jahres 1962, ...*

*Ich konnte Herrn Staatssekretär mitteilen:*

*Unsere Prediger und Gemeinden leisteten im Sommer 1962 an 340 Orten 11 545 Stunden Erntehilfe, im Herbst an 357 Orten 21 730 Stunden Hilfe in der Hackfruchternte. Am NAW beteiligten sich 497 Personen mit 21 878 Aufbaustunden. Es wurden verliehen an Aufbaunadeln in Gold 5, in Silber 8, in Bronze 23, Außerdem Anerkennungen in anderer Form.*

*Der adventistische Ort Friedensau erntete mit den Seminaristen des Predigerseminars und landwirtschaftlichen Facharbeitern rechtzeitig: 23 ha Getreide, 7,5 ha Kartoffeln, 2 ha Rüben und alle anderen Feldfrüchte auf einer Fläche von 75 ha. Außerdem leisteten sie während der Hackfruchternte auf drei benachbarten LPG in Pabsdorf, Hohenziatz und Räckendorf in 16 Einsätzen 1 591 Stundenhilfe. Zusätzlich führten die Angestellten, Seminaristen und Altersheiminsassen 2 750 NAW-Stunden durch.*

*Gleichzeitig ...*

*Während eines Besuches im Staatssekretariat am 5. März d.J. ließ uns der Herr Staatssekretär seinen herzlichen Dank für diesen Bericht und die freundliche Mitarbeit unserer Gemeinden und Prediger aussprechen ...“*

Es muß aber um des Bildes willen hinzugefügt werden, daß es andererseits nicht wenige Prediger gab, die diese Art der „Anbiederung“ nicht mitmachten und dies auch dem StKf. bekannt war.

Ein weitere wichtige Angelegenheit war die Einreise und Ausreise von Verantwortungsträgern der Gemeinschaft.

<sup>33</sup> Brief an den Vorsteher der Märkisch-Lausitzer-Vereinigung vom 21.3.63; Archiv der STA Friedensau (noch ohne Signatur).



Der Reiseplan für 1987 sieht 18 Ausreisen von insgesamt 32 Personen ins nichtsozialistische Ausland vor und 17 Einreisen von insgesamt 21 Personen aus dem nichtsozialistischen Ausland.<sup>34</sup>

Außerdem ging es um die Einreise von ausländischer Studenten ans Predigerseminar Friedensau und die damit verbundene Aufwertung des Seminars als Ausbildungsstätte auch für das sozialistische Ausland (UdSSR, Ungarn, Polen, CSSR, Angola und Mocambique), sowie die Möglichkeit einer Akkreditierung von Dozenten Friedensaus durch die Andrews-Universität (USA). 1981 wurde es endlich möglich, die ersten ausländischen Studenten in Friedensau mit Genehmigung des StKf. aufzunehmen.<sup>35</sup>

Als es feststand, daß diese Angelegenheit positiv beantwortet werden sollte, hat sich auch das MfS. eingeschaltet und wollte über diesen Weg einen IM „Kopp“ an die Andrews-Universität (USA) einschleusen. So berichtet die Hauptabteilung XX am 27.2.79, was gleichzeitig die Zusammenarbeit zwischen StKf. und MfS. belegt:

*„Es wurde bekannt, daß der Vicepräsident der Generalkonferenz der STA, Dr. Hammill, im November 1978 gegenüber dem Staatssekretär für Kirchenfragen die Bitte äußerte, zu prüfen, ob das Seminar der STA der DDR in Friedensau ..., zu einer Predigerausbildungsstätte der STA für alle sozialistischen Länder ausgebaut werden kann.*

*Nach vorliegenden Informationen soll diesem Anliegen zugestimmt werden ...*

*Voraussetzung dazu ist, daß die am Seminar tätigen Dozenten einen Qualifizierungslehrgang an der STA-eigenen Andrews-Universität in den USA absolvieren.*

*Aus diesem Grunde bitten wir zu prüfen, inwieweit der IM ‚Kopp‘ Voraussetzungen und Möglichkeiten hat, als Dozent in Friedensau eine Tätigkeit aufzunehmen ...“*<sup>36</sup>

Es gelang dem MfS nicht, den Inoffiziellen Mitarbeiter (IM) „Kopp“ als Dozent im Theologischen Seminar Friedensau einzuschleusen

<sup>34</sup> Reiseplan 1987 der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in der DDR, Helmholtzstr. 1, Berlin. 1160. Archiv der STA Friedensau (noch ohne Signatur).

<sup>35</sup> S. Anm. 29.

<sup>36</sup> BStU: IM „Karl-Heinz Kopp“.



Kein „Ostdeutscher Verband“ mehr, sondern eine „Gemeinschaft der STA in der DDR“

Man paßte sich schließlich den politischen Gegebenheiten an, was letztlich nach dem Mauerbau (13.08.1961) zur Auflösung der „Mitteleuropäischen Division“ und zur Gründung der Euro-Afrika-Division mit Sitz in Bern (Schweiz) führte.

Die Bezeichnung „Ostdeutscher Verband (ODV)“ „geriet zunächst in den Verdacht ein Heimatverband von Umsiedlern zu sein ...“

*„Die Folge davon war, daß alle Vorgänge unverhältnismäßig lange Bearbeitungsfristen benötigten, weil zuvor Rückfragen und Recherchen bearbeitet werden mußten, um sich nach allen Seiten abzusichern.“<sup>37</sup>*

Die Reaktion der Gemeinschaftsleitung war, daß bereits Anfang der 50ziger Jahre die ersten Kopfbögen mit der Bezeichnung „Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in der DDR“ gedruckt und verwandt wurden, wenn es sich um Schreiben an staatliche Dienststellen in der DDR handelte.

Im innergemeindlichen Sprach- und Schriftverkehr wurde auch weiterhin vom ODV gesprochen bis zu der Zusammenlegung 1992 des Westdeutschen Verbandes (WDV) und ODV zum Nordeutschen Verband (NDV).

Der ODV wurde 1954 neu gegliedert. Die Berliner Vereinigung wurde in West- und Ostberliner Vereinigung geteilt, doch wurden die 25 Westberliner Gemeinden bis zum Mauerbau (1961) noch weiterhin von der Gemeinschaftsleitung der STA in der DDR betreut, was auch vom damaligen Vorsteher, F. Hambrock, in offiziellen Gesprächen betont wurde.

Hubert Kirchner folgerte in seinem Bericht vor der Enquete-Kommission<sup>38</sup>:

*„Die neue Kirchenverfassung von 1954 schrieb diese Veränderung gleichsam fest. So entwickelte sich bereits bemerkenswert bald ein sachlich-wohlwollendes Verhältnis von beiden Seiten, das auch in öffentlichen Stellungnahmen der Gemeinschaft zu gesellschaftspoliti-*

<sup>37</sup> Enquete-Kommission: Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland. Band VI,2: Kirchen in der SED-Diktatur 2. S. 950 ff.: Hubert Kirchner: Die Freikirchen und Religionsgemeinschaften in der DDR und ihrer Zusammenarbeit in der AGCK und in ihrem Verhältnis zum SED-Staat. Nomos Verlag, 1995; (Staatssekretär Warnke, Mdl. an Nuschke, 7.3.50, BAP DO-4/742) S. 968, BAP = Bundesarchiv Potsdam; DO-4 = Akten des StKf.

<sup>38</sup> Enquete-Kommission. S. 980 (BAP DO-4/1389).



schen Ereignissen, z. B. gegen die Herstellung und Erprobung von Atomwaffen 1957, zum Ausdruck kam. Im März 1961 erklärte ein Ausschuß der Gemeinschaft: Wir ‚bejahen ... aufgrund vom Röm. 13 die Regierung der Deutschen Demokratischen Republik als unsere Obrigkeit und schaffen am Aufbau unseres Arbeiter- und Bauernstaates mit‘. (BAP DO-4/1389) Kurz nach der Grenzschießung vom August 1961 faßte eine Einwohnerversammlung von Friedensau (eine rein adventistische Einrichtung) den einstimmigen Beschluß: ‚Wir wollen in unserem Ort alles tun, was dem Aufbau unseres Staates dient und zum Wohl aller friedliebenden Menschen beiträgt. Mit diesem Auftrag und der Zusage unserer Mitarbeiter stimmen wir am 17. September für die Kandidaten der Nationalen Front.‘ (ebd.) Das sich so aussprechend positive Verhältnis wurde auch staatlicherseits unterstrichen. Eine Stellungnahme des Rates des Bezirkes Magdeburg hebt hervor: ‚Wir lassen uns davon leiten, daß die Sekte (sic!) bisher unserem Staat gegenüber sehr progressiv in Erscheinung getreten ist.‘ (Schreiben an ‚Staatssekretär für Kirchenfragen‘, 24.5.60, ebd.) Der damalige Vorsteher der Gemeinschaft, Hambrock, resümierte nach seinem Ausscheiden, ‚daß in den sieben Jahren seiner Amtszeit ein sehr gutes Verhältnis seiner Gemeinschaft zum Staat bestanden habe‘ (Zeitungsmeldung NEUE ZEIT; (28.6.61).

Eine erneute organisatorische Veränderung fand 1971 statt als der ODV sich der Bezirksordnung der DDR anpaßte.<sup>39</sup>

Mit dem Mauerbau (1961) war die Verbindung innerhalb der Mitteleuropäischen Division (MED), die ganz Deutschland umfaßte (West- (WDV), Süd- (SDV) und Ostdeutscher Verband (ODV) kaum noch möglich. Kein Vertreter aus der DDR konnte an Sitzungen der MED und kein Vertreter der MED konnte an Konferenzen und Leitungssitzungen des ODV mehr teilnehmen.

Auf der Herbstsitzung der Generalkonferenz (GK) im Oktober 1971, an der die Vorsteher der drei Verbände der MED extra eingeladen wurden, beschloß die GK die MED mit der Südeuropäischen zu vereinen und fortan als Euro-Afrika-Division (EAD) zu führen. Diese Entscheidung

<sup>39</sup> BstU MfS ZA/G Nr. 2213. Information über die Religionsgemeinschaft „Siebenten-Tags-Adventisten“ (1. Ausg. 1973), S. 3: „Böttcher betonte, daß seit dem 1.7.1971 die Grenzen der sechs Vereinigungen der ‚Siebenten-Tags-Adventisten‘ den Grenzen der staatlichen Bezirke angepaßt seien. Seit dem 1.1.72 gehöre die Union der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in der DDR zur Euro-Afrika Division und sei damit fest mit der ‚Weltarbeitsgemeinschaft‘ verknüpft.“



fand nicht die ungeteilte „Freude“ der beiden Verbände in der Bundesrepublik. Gleichzeitig war es aber auch das Ziel der GK, daß „für uns (ODV) – ebenso von der Gegenseite – auch offiziell der Kontakt auf der Ebene der Gemeinschaft mit anderen sozialistischen Ländern ermöglicht werden“<sup>40</sup> sollte.

Für den StKf. bedeutete diese Neuorganisation die Anerkennung der DDR-Grenzen und ihrer Eigenstaatlichkeit<sup>41</sup> und als „Belohnung“ öffnete sich nun auch die Mauer wieder für Westkontakte der Gemeinschaft: Vertreter aus der DDR durften nun – seit 1971 – regelmäßig an den Generalkonferenzen und an Lehrgängen und Tagungen in den USA und in anderen nichtsozialistischen Staaten teilnehmen. Gleichzeitig konnten nun auch leitende Brüder aus dem westlichen Ausland in die DDR wieder offiziell einreisen.

Trotz all des „Entgegenkommens“ und des sich an die gegebenen Realitäten Anpassens von seiten der Gemeinschaft blieb das Verhältnis zum StKf. nicht spannungsfrei. So schreibt Hubert Kirchner<sup>42</sup>:

*„Für Verärgerung staatlicherseits sorgten jetzt auch immer wieder Versuche der Gemeinschaftsleitung, mit den eingeräumten Möglichkeiten möglichst großzügig umzugehen, zumal in Reisefragen (Ein- und Ausreisen) wie auch in der Auslegung der Schulbesuchsregelung am Sonnabend. Ein Aktenvermerk in der Dienststelle Staatssekretär für Kirchenfragen (20.4.72, BAP DO-4/742) spricht unumwunden über ‚Erscheinungen von Unehrllichkeit‘ seitens der Gemeinschaftsleitung, von ‚Machenschaften‘, ‚Betrügereien‘ und ‚unehrlicher Haltung‘. Von ‚belastenden Momenten‘ ist auch später die Rede. Die staatlichen Stellen zeigten sich deshalb keineswegs bereit, sich besonderen Wünschen der Gemeinschaft gegenüber entgegenkommend zu zeigen. Ein*

<sup>40</sup> S. Anm. 29.

<sup>41</sup> Archiv für Christlich-Demokratische-Politik (ACDP), Bestand 3056: In einem Aktenvermerk vom 17.9.71 berichtet Dr. Trende über ein Gespräch zwischen ihm, dem Ufrd. Quast und dem Vorsteher der Gemeinschaft in der DDR, Herrn Böttcher, indem dieser über Verlauf und Ergebnis seiner Beratung in Schweden mit dem GK-Präsidenten Pierson (USA) geführt hat u.a. über die Umstrukturierung der europäischen Divisionen: „Dadurch wird den bisher in einem Missionsstatus befindlichen nordafrikanischen Gemeinschaften Autonomie und vor allem (Hervorhebung Vf.) die Vertretung der Siebenten-Tags-Adventisten der DDR in der Weltgemeinschaft durch die BRD ersetzt, durch eine eigenständige und unmittelbare Mitgliedschaft im Exekutivausschuß der neu zu bildenden europäischen Sektion (Division) mit voraussichtlichem Sitz in der Schweiz und einem Vorsitzenden aus einem ‚neutralen‘ Staat.“

<sup>42</sup> Enquete-Kommission S. 981 (BAP Do-4/742).



*über lange Zeit beharrlich verfolgtes Anliegen, für die wehrpflichtigen Angehörigen der Adventgemeinde die Möglichkeit zum Sanitätsdienst zu erwirken, führte nicht zum Erfolg ...“*

Mögliche Ursachen für diese Verärgerung im StKf. dürfte wohl besonders die Schulfrage gewesen sein. Die Gesprächsführer der Dienststelle des StKf. haben wohl die Aussagen der Gemeinschaftsleitung anders interpretiert als die Gemeinschaftsleitung es den Gemeinden und betroffenen Familien gegenüber. Ein Aktenvermerk aus dem Jahr 1978 läßt dies vermuten<sup>43</sup>:

*„Die Adventisten arbeiten prinzipiell sonnenabends nicht, obwohl, wie der (Vereinigungsversteher) einschränkend sagte, das eine Ermessungsfrage ist. Die Gläubigen arbeiten in Betrieben oft an verantwortungsvollen Positionen und müßten und können da frei entscheiden, das gleiche treffe für die Schule zu ...“*

Die Protokolle und Unterlagen der Gemeinschaft der STA in Bezug auf die Dienststelle des StKf. sind – wie nicht anders in einer Diktatur zu erwarten – hierzu unergiebig.

Die STA sollte (so StKf.) schließlich unter den Freikirchen und kleinen Religionsgemeinschaften die meisten Auslandskontakte gehabt haben.

Besuch von Gästen aus dem sozialistischen wie auch aus dem nichtsozialistischen Ausland zu Gottesdiensten und Leitungssitzungen war meist mit einer Begegnung im StKf. oder/und mit der Parteispitze der CDU verbunden und fand auch meist ihren propagandistischen Niederschlag in der DDR-Presse. In einem Brief der Gemeinschaftsleitung an den StKf K. Löffler wird z. B. die Bitte um eine Begegnung ausgesprochen:

*„Berlin, den 13.12.1988*

*Sehr geehrter Herr Staatssekretär!*

*Herr Dr. B.B. Beach, Sekretär für auswärtige Angelegenheiten unserer Gemeinschaft in Washington, USA, sowie Herr Dr. G. Rossi, Sekretär für auswärtige Angelegenheiten in Bern, Schweiz, möchten vom 3.–5.7.1989 die DDR besuchen. Es wäre ihnen sehr angenehm, wenn sie dabei auch ein Gespräch mit Ihnen führen dürften.*

<sup>43</sup> Text: Sächsisches Hauptstaatsarchiv Nr. 29708, Bl. 188 (handschriftlich unterstrichen im Original).



*Für eine baldige Antwort, ob bei der Vielfalt Ihrer Aufgaben der genannte Zeitpunkt eine solche Begegnung zuläßt, wäre ich Ihnen dankbar.*

*Lassen Sie mich Ihnen und Ihren Mitarbeitern in Anbetracht der Nähe des Jahreswechsels ein herzliches Dankeschön für die gute Zusammenarbeit mit Ihrer Dienststelle sagen und für das neue Jahr persönliches Wohlergehen und die Fortsetzung des vertrauensvollen Miteinanders wünschen.*

*Es grüßt Sie herzlich, auch im Namen der Gemeinschaft*

*L. Reiche*

*Präsident“*

Handschriftlicher Vermerk darunter

*„Einverstanden mit Termin. Antwort mit Grußwünschen verbinden  
LÖ.“<sup>44</sup>*

Gleichzeitig war dies auch eine Gelegenheit für das MfS um Einblick in gemeinschaftsinterne Unterlagen zu bekommen. Die Einreisenden hatten meist dienstliche Dokumente und Adressenverzeichnisse bei sich, die durchweg, wohl meist ohne Wissen des Einreisenden von den Kontrollorganen fotografiert wurden, so z. B. bei der Ausreise von G. Steveny.<sup>45</sup>

*„Er wollte seit dem 2.12 in der DDR um an der Sitzung des Verbandsausschusses 5./6.12.88 in Friedensau teilzunehmen.*

*Von dort brachte er die dokumentiert anliegenden Materialien mit, wie u.a.*

*– die statistische Übersicht der Mitglieder der Vereinigungen in der DDR*

*– Protokoll der Schatzmeistertagung vom 4./5. 10. 88, u.a. zu zusätzlichen Vergütungen, Mietbeihilfen u. weiteren finanziellen Regelungen*

*– Plan der Sommerbibelwochen 1989*

*– Tagesordnung der 30. Zusammenkunft der Arbeitsgemeinschaft für Predigtamt u. Theologie, Friedensau am 21./22.12. 1988.*

*Daneben führte er Erörterungen zur Bibelauslegung in englischer Sprache sowie Berichte über Reisen nach Marokko (September und November 1988) und Luxemburg (Oktober 1988) in französischer Sprache mit.*

*Anlage: 1 Negativfilm“*

<sup>44</sup> StKf.: BAP, Bestandssignatur 0-4, 1214, PE-Nr.8131.

<sup>45</sup> BSTu: MfS HA XX/4/748, Bl. 000349.



Nach der „Aufwertung“ Friedensaus (des Seminars und dadurch auch der Ortsgemeinde, die fast vollständig von STA bewohnt wird), wurden einige Male auch ausländische und sogar westdeutsche Delegationen – selbst auf Ministerebene – nach Friedensau geschickt, was natürlich ebenfalls in der DDR-Presse entsprechend ausgewertet wurde. Dazu eine Aussage des damaligen Seminarleiters:<sup>46</sup>

*Das war für mich stets eine Gratwanderung.*

#### Einladung an die StKf. Gysi und Löffler

Der Höhepunkt in der „Zusammenarbeit“ mit dem StKf. dürfte wohl die Einladung nach Bern durch die Euro-Afrika-Division an die StKf. gewesen sein: zuerst an Klaus Gysi. J. Mager, Predigtamtsleiter der Euro-Afrika-Division, der aus der DDR stammte, führte noch am 13.04.1987 mit Dr. Will ein Gespräch, um die Einzelheiten des Besuches, der für den 21.09. bis 25.09.1987 vorgesehen war, zu regeln. Von Dr. Will wurde dafür eine Vorlage an das Sekretariat des ZK der SED erarbeitet.

In einer Aktennotiz vom 13.04.87 von Dr. Will ist zu lesen<sup>47</sup>:

*„Die schriftliche Zusage des Staatssekretärs zur Wahrnehmung der Einladung durch die Gemeinschaft der STA liegt in Bern vor.“*

Aller Wahrscheinlichkeit nach hat das ZK diese Begegnung nicht gebilligt (siehe S. 271), so daß zuletzt noch eine Absage seitens des StKf. kam. Die offizielle Begründung lautete, wegen Terminschwierigkeiten. Ähnlich war es beim 2. Weltkongreß für Religiöse Freiheit vom 31.8.–07.9.1984. Gysi hatte zugesagt ein Referat zu halten, aber er lehnte dann kurzfristig ab oder richtiger: Das ZK lehnte es ab.<sup>48</sup>

Der letzte StKf., Kurt Löffler, wurde noch am 29.07.1989 vom Vorsteher der EAD, E. Ludescher (Bern), brieflich für den 2.–6. April oder für den 17.–21. September 1990 nach Bern eingeladen.<sup>49</sup> Nun die Zeitge-

<sup>46</sup> Aus einem Gesprächsprotokoll zwischen Dr. M. Böttcher und dem Verfasser.

<sup>47</sup> StKf.: Notiz vom 13.04.1987 der Abt. IB: BAP, Bestandssignatur 0-4, 1214.

<sup>48</sup> S. Anm. 24.

<sup>49</sup> Brief der Euro-Africa Division (Bern) vom 28. Juli 1989 von E. Ludescher. Kopie aus dem Besitz von L. Reiche:

„Sehr geehrter Herr Staatssekretär,  
seit vierzehn Jahren ist es mein Vorrecht, die Entwicklung der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in der Deutschen Demokratischen Republik zu verfolgen. Die guten Beziehungen, die zwischen der Dienststelle des Staatssekretärs für Kirchenfragen und unserer Gemeinschaft bestehen, haben mich immer tief beeindruckt. Offene Fragen und anstehende Probleme konnten dadurch beantwortet bzw. einer Lösung ent-



schichte ist – vielleicht sollte man sagen: „zum Glück“ – darüber hinweggegangen.

### 3.2 Erfahrungen mit der Dienststelle des StKf.

#### Die Problematik mit der Dienststelle

Wie bereits erwähnt, war es eine Aufgabe des StKf. alle direkten Kontakte zu den Ministerien abzublocken, was besonders in der Schulfrage geschah, wo eine Lösung für die Unterrichtsbefreiung für STA-Kinder am Sabbat gerade vom StKf. blockiert wurde. Ein weiteres Beispiel, das die Haltung des StKf. belegt, berichtet der ehemalige Präsident unserer Gemeinschaft in einem Brief an den Verfasser.<sup>50</sup>

*„Durch Vermittlung über den Hauptvorstand der CDU war es mir gelungen, mit Viceadmiral Verner vom Ministerium für Nationale Verteidigung Verbindung wegen eines möglichen Sanitätsdienstes für junge Adventisten aufzunehmen. Das Verständnis dafür war vorhanden und man suchte nach einer entsprechenden rechtlichen Lösung. Wir meinten schon am Ziel zu sein. Dann kam es zu einem Gespräch mit einem bevollmächtigten Offizier, das in der Dienststelle des Staatssekretärs mit dem für uns zuständigen Abteilungsleiter geführt wurde. Von dessen Seite kam sofort ein kategorisches Nein für unser Anliegen, obwohl vom MfNVA bereits ein Weg dafür vorbereitet war. Als Begründung wurden kirchenpolitische Gründe angeführt. Das wurde vielleicht auch deshalb noch verstärkt, weil ich zunächst die direkte Verbindung nach Straußberg gesucht hatte. Ich wußte aber, daß auf*

---

gegengeführt werden. Auf diese Weise ist ein Verhältnis gegenseitigen Vertrauens entstanden, das ich persönlich sehr schätze. Darf ich Ihnen, sehr geehrter Herr Staatssekretär, einen Wunsch unterbreiten, der schon seit längerer Zeit bei mir besteht? Ich weiss, dass Ihr Terminplan durch Ihre vielen Verantwortungen und Verpflichtungen stets voll ausgebucht ist. Dennoch möchte ich Sie im Namen der Generalkonferenz der Siebenten-Tags-Adventisten, Euro-Afrika, Division, zu einem Besuch nach Bern einladen. Es würde mich freuen, wenn diese Begegnung im Jahr 1990 verwirklicht werden könnte. Diese Einladung gilt auch Ihrer werten Gattin. Wir würden es Ihnen überlassen, wen Sie aus Ihrem Mitarbeiterkreis zusätzlich für diesen Besuch vorsehen möchten. Es wird sicherlich nicht leicht sein, einen für beide Teile annehmbaren Termin festzulegen. Ich erlaube mir, zwei Daten zu nennen, ...“

<sup>50</sup> S. Anm. 23. Das Gespräch fand am 1.7.75 statt. Staatlicherseits nahm daran teil: Genosse Oberst Ackermann M.f.Nationale Verteidigung, Genosse Dr. Wilke, Genossin Danott; kirchlicherseits: Herr Böttcher, Herr Reiche. StKf.: Information: BAP, Bestandssignatur 0-4, 450, Bd. III.



*dem offiziellen Weg über die Dienststelle des Staatssekretär nichts zu erreichen war.“*

Zu beachten ist, daß die Funktionäre für Kirchenfragen bei den Kreisen und in den Städten keine Mitarbeiter des StKf., sondern Funktionäre des Ministeriums des Innern waren.

Die meisten – wenn nicht alle – Mitarbeiter der Abt. Kirchenfragen waren außerdem auch IM des MfS. so z. B. in Dresden-Mitte, was mir die ehemalige Inhaberin des Amtes in einem persönlichen Gespräch 1995 bekannte.<sup>51</sup> Alle Berichte der Mitarbeiter für Kf. in den Kreisen wurden sechsfach ausgefertigt und wurden auch dem MfS. ausgehändigt.:

„Verteilerschlüssel

– SED Kreisleitung: 1. Sekretär

– Rat des Kreises: Vorsitzender

– Rat des Bezirkes: 1. Stellvertreter. Vorsitzender f. Inneres

– Rat des Kreises: Stellvertreter des Vorsitzenden f. Inneres

– KD des MfS.: Leiter

– KA der Nationalen Front: Kressekretär“

Die Dienststelle des StKf. fehlt. Sie wurde von den Funktionären für Kirchenfragen in den Bezirken und Kreisen zu Schulungen und bei Begegnungen mit Geistlichen oft hinzugezogen, war ihnen gegenüber aber nicht weisungsberechtigt.

Wahrscheinlich wurde der Charakter des StKf. und der Funktionäre in den Kreisen und Bezirken der Abt. Kf. allgemein von der Mehrheit der Amtsträger verkannt. Diese staatliche Dienststelle war auf der örtlichen Ebene Ansprechpartner bei Problemen und Konflikten, „zuständig“ für Druckgenehmigungen u.a. mehr. Im Laufe der Zeit entstanden auch „Vertrauensverhältnisse“ zw. den Vertretern der Überwachungs- und Lenkungsorgane und den Kirchenvertretern. Wieweit sie echt waren seitens der staatlichen Funktionäre, läßt sich schwer beurteilen. Bedenklich erscheinen sie zumindest dort, wo der Staatsfunktionär geradezu zum „Seelsorger“ des Pastors wurde, wo man seinen Frust über die eigene Kirche, über seine Dienststelle über seine Kirchenmitglieder bei ihm ab-lud, z. B.<sup>52</sup>:

*„... Auf der Fahrt erzählte Herr M ..., daß er Schwierigkeiten mit einer Familie seiner Glaubensfreunde hat. Diese wollten solange Herr M ... politisch mitarbeitet, keine Gemeindeabende mehr besuchen.*

<sup>51</sup> Frau Liebsch, Gesprächsprotokoll (Sign. des Verfassers: SO II/016).

<sup>52</sup> Sächsisches Hauptstaatsarchiv (SHSt): BT/RdB Dresden (Zwibo) Nr. 33029/ 2, Bl. 76.



*Herr M ... führte eine Aussprache mit dieser Familie und weil diese Familie bereits unter einigen Glaubensfreunden gegen Herrn M ... gearbeitet hatten, führte er noch eine offene Aussprache in einem Gemeindeabend. Dort bekannte er sich offen zu unserem Staat und erklärte seinen ‚Brüdern und Schwestern‘ warum er sich politisch engagierte.“*

Ein zweites Beispiel<sup>53</sup>:

*„Wie der Prediger X. der STA in Y. im Gespräch informierte, haben etliche Glieder seiner Gemeinde seinen Eintritt in die CDU nicht besonders gern gesehen. X. selbst ist aber davon nicht beeindruckt. Ob die geplante Versetzung im Jahre 1986 nach Z. damit in Zusammenhang zu sehen ist, ist noch nicht klar ... (Namen verfremdet)“*

So wurden Einladung und Besuche gegenseitig ausgesprochen und vereinzelt sprach man sich sogar mit Du an. Teilweise schienen die Funktionäre für Kf. ja auch zu helfen, so z. B. in der Suche nach einer Lehrstelle für die eigenen Kinder.

Erfahrungen einzelner Prediger bestätigen die bisherigen Ausführungen über die Dienststelle des StKf. und über die Funktionäre für Kf. in den Kreisen und Bezirken auch im Einzelfall

In der Schulfrage<sup>54</sup>:

Am 19.09.1965 hatte ich mich in der Schulangelegenheit meiner ältesten Tochter an den Volkskammerpräsidenten Prof. Dr. Dieckmann (LDPD) gewandt. Nach einem Gespräch im Amtssitz des Volkskammerpräsidenten mit dessen Sekretär (SED) und seinem persönlichen Referenten (LDPD) wurde meine Eingabe an den StKf. weitergeleitet, was mir am 6.10.1965 durch den Abteilungsleiter Kusch mitgeteilt wurde. Nachdem zwei Gespräche zwischen dem Abteilungsleiter Kusch und mir im Amtssitz des StKf. in Berlin stattgefunden hatten und zu keinem letztgültigen Ergebnis geführt hatten, wurde mir mitgeteilt, daß meine Eingabe an das Ministerium für Volksbildung weitergeleitet sei, was letztlich die Inkompetenz des StKf. bei anstehenden Entscheidungen aufzeigte:

*„... Ob und inwieweit in der von Ihnen vorgetragenen Angelegenheit eine Möglichkeit besteht für diesen Fall eine Ausnahmeregelung zu*

<sup>53</sup> SHSt: B 0298; SO V/14, S. 55.

<sup>54</sup> Ordner: „Schulangelegenheiten“; im persönlichen Besitz.



*treffen, kann nicht durch die Dienststelle des Staatssekretärs für Kirchenfragen entschieden werden.*

*Wir haben deshalb Ihre o.g. Eingabe dem Ministerium für Volksbildung zugeleitet mit der Bitte, zu prüfen, inwieweit Ihrem Anliegen entsprochen werden kann, ... und bitten Sie, eine weitere Mitteilung von dort abzuwarten ...“*

Vom Ministerium für Volksbildung kam am 24.05.1966 eine Ablehnung unseres Antrages:

*„... Eine weitere Seite der Bindung der Religionsgemeinschaften an die Staats- und Rechtsordnung zeigt sich auch in der Pflicht der Religionsgemeinschaften, die Gebote und Verbote des Staates ohne Ausnahme zu beachten.*

*Diese Rechtslage war immer schon gegeben und wird auch heute von namhaften Staats- und Kirchenrechtlern folgendermaßen vertreten:*

*Staatsgesetz geht vor Religionsgebot. Was die Staatsgesetze als staatsgefährlich, sicherheits- oder sittenwidrig, ordnungswidrig, oder aus einem sonstigen Grunde verbieten (handschriftlich unterstrichen vom Unterzeichner Studienrat Rückert, Sektorenleiter für Arbeit und Recht), wird nicht dadurch erlaubt, daß es in Ausübung einer religiösen Überzeugung geschieht.*

*Abgesehen davon ist außerdem zu berücksichtigen, daß die tatsächliche Trennung von Staat und Kirche, wie sie sich aus der Verfassung der DDR ergibt, auch die Trennung von Kirche und Schule einschließt*

*...“*

Es sind bisher keine Unterlagen aufgefunden worden, die belegen würden, daß der StKf. an der Absetzung des hochdekorierten Kreisschulrates an dem Tage, als er den Prozeß gegen uns eröffnen wollte, mit beteiligt war oder ob sie allein vom Ministerium für Volksbildung entschieden wurde.

Bis zur Fachschule und während der Berufsausbildung wurde das Nichterscheinen unserer vier Kinder zum Unterricht an allen Sonntagen (es betrifft den Zeitraum 1965 bis 1986) von nun an von Seiten der Schulbehörden *geduldet*. Wobei der Zeitraum von 1975 bis 1986 mehr oder weniger unter dem „Schutz“ des Staatsratsvorsitzenden stand, als daß es eine Entscheidung des StKf. gewesen wäre. In allen späteren Schulproblemen haben wir uns als Familie jeweils direkt an die SED (Halle und Görlitz) gewandt und nie mehr an den StKf., was jedesmal ein für uns positives Ergebnis zur Folge hatte



Der Fall des Prediger „G H“ in Magdeburg läßt dagegen den StKf. (Klaus Gysi) in einem günstigeren Licht erscheinen<sup>55</sup>:

Seit dem 31.05.1980 war beim Staatsanwalt des Bezirkes Magdeburg ein Ermittlungsverfahren gegen die Familie K. und ihre achtzehnjährigen Tochter anhängig. Die Familie hatte mehrmals einen Ausreiseantrag gestellt und war in ihrem Bemühen von Pastor Hiob unterstützt worden.

In dem Schriftstück aus der Dienststelle des StKf. vom 11.06.80, das keinen Schriftkopf noch eine Unterschrift trägt, wird folgende Beurteilung getroffen:

*„... Diese festgestellten Handlungen des Predigers HIOB stellen Straftaten im Sinne einer staatsfeindlichen Verbindungsaufnahme bzw. landesverräterischen Agententätigkeit dar und können deshalb strafrechtliche und strafprozessuale Konsequenzen nach sich ziehen ...“*

Dieser Textabschnitt ist am linken Rand handschriftlich doppelt unterstrichen und mit zwei Ausrufezeichen versehen. Außerdem ist handschriftlich hinzugefügt:

*„Wie stand die Gemeinschaftsleitung dazu?“*

Was war geschehen? Was hatte die Abt. K 1 der DVP festgestellt? (entsprechende Unterlagen fanden sich auch in den Archiven des MfS. der Gauckbehörde):

*„– Ende 1978 nahm Prediger HIOB im Auftrag der Beschuldigten postalische Verbindung zu den in der BRD und Berlin (West) etablierten Feindorganisationen ‚Hilferuf von drüben e.V.‘ (HvD) und ‚Gesellschaft für Menschenrechte‘ (GfM) auf, ...*

*– Im März und April 1980 stellte Prediger HIOB der Beschuldigten für die weitere Aufrechterhaltung dieser Verbindungen seine eigene Anschrift sowie Anschriften mehrerer Mitglieder der Religionsgemeinschaft in Magdeburg zur Verfügung und brachte selbst Briefe zum Versand, die an Mitglieder dieser Feindorganisationen gerichtet waren.*

*– Seit April 1980 stellte Prediger HIOB außerdem seinen Telefonanschluß für die Übermittlung von Informationen an Mitglieder der ‚Gesellschaft für Menschenrechte‘ in Berlin (West) zur Verfügung.*

*– Ende April/Anfang Mai 1980 fand im Objekt der Religionsgemeinschaft in Friedensau ... ein Treffen des Prediger HIOB und des ihm übergeordneten Predigers Werner SCHULZ mit der Beschuldigten K.*

<sup>55</sup> StKf: BAP, Bestandssignatur 0-4,448, Bd. I.



*statt. Im Verlauf dieses Treffens wurde der Beschuldigten durch diese Prediger weitere Unterstützung zugesichert und sie veranlaßt, wie der angebliche Märtyrer Brüsewitz ein Signal zu setzen (handschriftlich unterstrichen im Original) und zur Erzwingung ihres rechtswidrigen Übersiedlungsantrages am 17. Juni 1980 in einen Hungerstreik zu treten.*

*Von diesem Vorhaben setzte die Beschuldigte K. unter Einbeziehung des Predigers HIOB die genannten Feindorganisationen in Kenntnis, woraufhin von diesen Organisationen entsprechende Meldungen in westlichen Presseorganen sowie gegen die DDR gerichtete Flugblattaktionen veranlaßt wurden. Zur Unterstützung dieser Aktivitäten übermittelte HIOB im April 1980 ... ein Familienfoto der K an die ‚Gesellschaft für Menschenrechte‘. Außerdem unterrichtete er die ‚GfM‘ auf telegrafischem Wege über die erfolgte Inhaftierung der Familie K.*

*Die festgestellten Aktivitäten des Predigers HIOB sind durch übereinstimmende Aussagen der Beschuldigten sowie durch umfangreiches bei der Wohnungsdurchsuchung sichergestelltes Beweismaterial erwiesen. So wurden u.a. Notizen von HIOB über Deckadressen sowie mehrere mit der Anschrift von HIOB versehene Briefe der ebenfalls bekannten Feindpersonen MÜNCH, KOENING, BORK und WETZEL beschlagnahmt.“*

Nach Auskunft des damaligen Präsidenten der STA, Dr. M. Böttcher, kam es zu einem Gespräch mit Dr. Gysi „... was ganz ungewöhnlich war – unter vier Augen“ in der Dienststelle des StKf.<sup>56</sup>, in dem dieser die sofortige Versetzung von Prediger Hiob aus dem Bezirk Magdeburg forderte, da er (Gysi) sonst nichts für den Prediger Hiob tun könne. Prediger Hiob wurde darauf hin nach Potsdam versetzt und es wurde gegen ihn kein Verfahren eingeleitet. Über die Gefahr, in der er geschwebt hatte, erfuhr er erst nach der „Wende“ durch die aufgefundenen Akten.

Eingabe für den Bausoldat M. W. NVA-Standort Ostritz.<sup>57</sup>

Der Bausoldat war im Dezember 1981 nach Ostritz an ein Ersatzteildepot für Panzer der NVA versetzt worden. Er hatte um Befreiung vom Dienst am Sonnabend (Sabbat) gebeten und auf Grund der Ablehnung seines

<sup>56</sup> S. Anm. 29.

<sup>57</sup> Der Brief ist noch nicht wieder aufgefunden. Zitiert aus dem Gedächtnis des Verfassers.



Gesuches den Dienst schließlich verweigert. Die Situation in Ostritz, die die Angelegenheit erschwerte, war, daß dort grundsätzlich sonntags kein Dienst stattfand. Er hatte sich aber am Sonntag innerhalb der Kaserne Arbeit gesucht. Es wurde Ausgangssperre verhängt und ihm mit „Schwedt“ (Militärgefängnis) gedroht, wenn er am kommenden Sonnabend den Dienst wieder verweigern würde.

In einer Eingabe wandte ich mich als zuständiger Pastor über unsere Berliner Dienststelle an den StKf. In dem Brief argumentierte ich u.a., daß ich bisher den Jugendlichen in den Gemeinden meines Zuständigkeitsbereiches zum Dienst als Bausoldaten in der NVA geraten habe, wenn nun aber das Sabbatproblem sie in Militärhaft bringen würde, müßte ich ihnen in der Zukunft zur völligen Verweigerung raten, da sie dann „nur“ vor ein Zivilgericht kämen.

Das StKf. reagierte sofort. In der kommenden Woche wurde ich angerufen und gebeten mich sofort darum zu kümmern, ob sich die Angelegenheit zu unserer Zufriedenheit geregelt habe. Für alle weiteren STA, die in Ostritz und in der Außenstelle „Charlottenhof“ ihren Dienst in den folgenden Jahren versehen mußten, gab es keine Sabbatprobleme mehr.

#### 4. Das Ergebnis (Urteil)

Die Beurteilung der Dienststelle des StKf.

Natürlich hat sich auch diese Einrichtung und ihre Vertreter (siehe Gysi) im Laufe der über 30 Jahre des Bestehens dieser Dienststelle – so wie die gesamte DDR – verändert. Wahrscheinlich läßt sich auch so das unterschiedliche Verhalten der Dienststelle des StKf. in den zuletzt geschilderten zwei Fällen erklären, also zwischen der ersten Eingabe von 1965 und den weiteren aus den 80ziger Jahren.

Bei aller Wandlung und zunehmendem konziliantem Umgang mit Kirchenvertretern und einzelnen Christen blieb es dennoch bis zuletzt ein Instrument in den Händen der SED, die auf Diktatur und Unterdrückung aufbaute. Die Kirchenpolitik der 80ziger Jahre stand auch unter dem Streben des SED-Regimes um internationale Anerkennung. Man wollte besonders nach Helsinki, nach der KSZE-Konferenz (Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa) unbedingt außenpolitisch den Eindruck einer rigoristischen Kirchenpolitik vermeiden.

Ein letztes Urteil aus heutiger Sicht über die Kirchenpolitik der DDR vom letzten Präsidenten unserer Gemeinschaft in der DDR:



„... Negativ war, daß die DDR in alles und alle ihre Nase reinzustekken versuchte, aber positiv empfand ich – gegenüber heute – daß ALLE Kirchen staatlicherseits zentral informiert, zu bestimmten Anlässen eingeladen und gehört wurden.

Heute müssen sich die Freikirchen Gehör verschaffen; denn der Staat denkt bei ‚Kirchen‘ nur an die beiden großen Kirchen ...“<sup>58</sup>

Die Haltung und Einstellung der Adventgemeinde – in Bejahung und kritischer Distanz – faßt eine Arbeitsgruppe während der Verbandskonferenz in Leipzig 1977 in einer Empfehlung unter dem Titel „Der Adventist und die Gesellschaft“ zusammen, die dem StKf. ausgehändigt wurde<sup>59</sup>:

„Als Siebenten-Tags-Adventisten in der DDR sind wir Glieder der Gemeinde Jesu Christi und zugleich Bürger des sozialistischen Staates. Beiden Lebensbereichen gilt es, in der Verantwortung vor Gott und geleitet vom Heiligen Geist gerecht zu werden. Wir wollen unseren Platz in der sozialistischen Gesellschaft einnehmen und unseren Beitrag zum Wohl des Ganzen leisten. Wir sind bereit, Mitverantwortung zu tragen für die Gesellschaft, ob im Betrieb, in der Nachbarschaft oder im Wohnort. Adventisten sollten in ihrer Arbeit vorbildlich und gewissenhaft sein, sollten herausragen in Gemeinsinn und Hilfsbereitschaft. Nichts wäre unheilvoller, als wenn wir uns aus falsch verstandener Frömmigkeit oder gar Eigennutz isolierten. Nur im Alltag, in der gemeinsamen Arbeit und im Zusammenleben mit unserer nichtchristlichen Umwelt, können wir unser Christsein glaubhaft machen. Nur als Christen in der Welt können wir das Evangelium mit Worten weitersagen, die der Welt verständlich sind. Gott hat uns in dieses Land gestellt; hier haben wir unseren Auftrag: die Christusbotschaft zu bezeugen. In der Nachfolge unseres Herrn wollen wir froh und zuversichtlich unsere Umwelt auf den Kommenden hinweisen.

Nach dem Zeugnis der Bibel ist es normal und förderlich, wenn das Verhältnis zwischen beiden Anspruchsbereichen – dem Gottes und dem der Gesellschaft – nicht problemlos ist. Das führt uns zum Gebet und schenkt uns Glaubenserfahrung. Siebenten-Tags-Adventisten haben nie ein Hehl daraus gemacht, daß auch für sie das Apostelwort gilt: ‚Man muß Gott mehr gehorchen denn den Menschen‘ (Apg 29) (Verf.: gemeint ist Apg 5,29). Gott segne alle Bemühungen, die dem Frieden dienen!“

<sup>58</sup> S. Anm. 24.

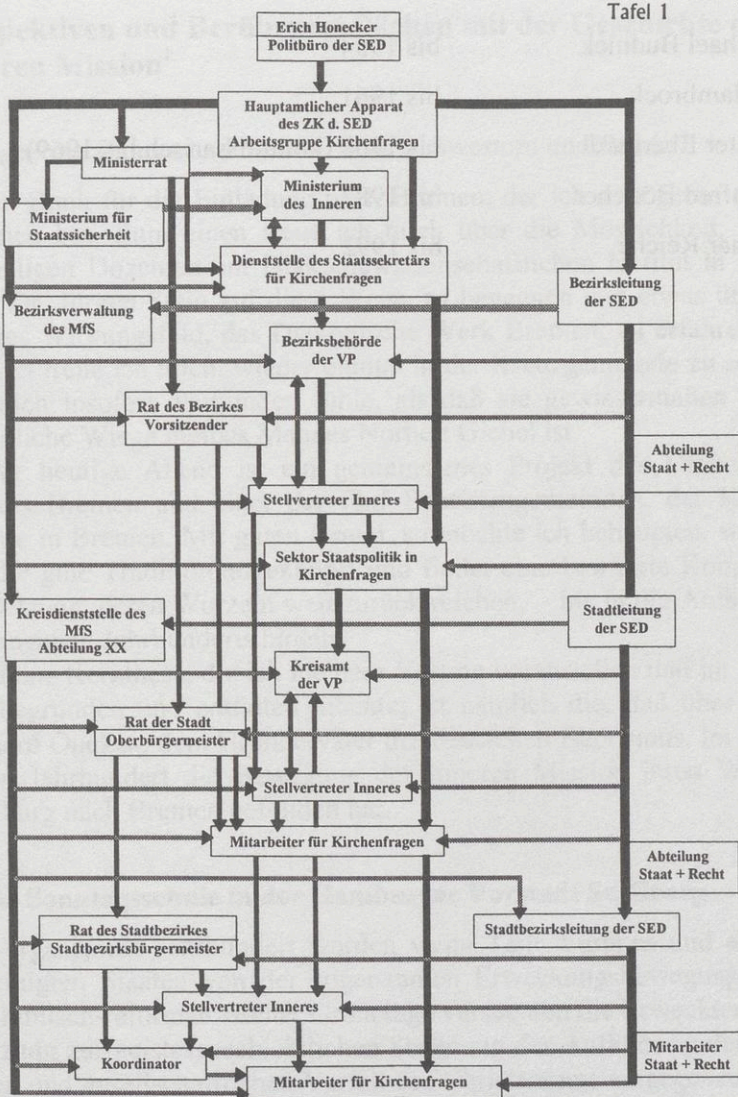
<sup>59</sup> Enquete-Kommission S. 982.



## Anlage 1

## Strukturstrang der kirchenpolitischen „Strategie der SED“

Tafel 1



Zentralisierte Struktur zur Durchsetzung der kirchenpolitischen „Strategie“ der SED (anhand eines Strukturstranges) – Oktober 1989



**Anlage 2**

Die Vereinigungsvorsteher bzw. Präsidenten der Gemeinschaft der STA  
in der DDR (ODV)

|                  |                                   |
|------------------|-----------------------------------|
| Michael Budnick  | bis 1954                          |
| F. Hambrock      | bis 1961                          |
| Walter Eberhardt | bis 1968 (kommissarisch bis 1969) |
| Manfred Böttcher | bis 1982                          |
| Lothar Reiche    | bis 1992                          |



Astrid Giebel

## **Diakonie im deutsche Baptismus**

### **(( Perspektiven und Berührungsflächen mit der Geschichte der Inneren Mission<sup>1</sup>**

Sehr geehrte Damen und Herren, liebe Schwestern und Brüder!

Vielen Dank für die Einladung nach Bremen, der ich sehr gerne nachgekommen bin. Zum einen freue ich mich über die Möglichkeit, meinen ehemaligen Dozenten am Diakoniewissenschaftlichen Institut in Heidelberg, Dr. Jürgen Stein auf diese Weise zu begegnen und etwas über sein jetziges Wirkungsfeld, das Diakonische Werk Bremen, zu erfahren. Zum anderen freue ich mich, wieder einmal in der Kreuzgemeinde zu sein, der ich mich insofern verbunden fühle, als daß sie gewissermaßen die gemeindliche Wiege meines Mannes Norbert Giebel ist.

Der heutige Abend ist ein gemeinsames Projekt des Diakonischen Werkes Bremen und einer der fünf Baptistengemeinden, der Kreuzgemeinde in Bremen. Mit guten Grund, so möchte ich behaupten, wird hier an eine gute Tradition angeknüpft und findet eine bewährte Kooperation Fortsetzung, deren Wurzeln weit zurück reichen, - bis in die Anfänge des vergangenen Jahrhunderts hinein.

Meine Kernthese, die ich meinem Vortrag voranstellen und im Folgenden begründen und entfalten möchte, ist nämlich die, daß über Johann Gerhard Oncken, dem Gründervater des deutschen Baptismus, im vergangenen Jahrhundert die Bewegung der Inneren Mission ihren Weg von Hamburg nach Bremen gefunden hat.

#### **1. Die Sonntagsschule in der Hamburger Vorstadt St. Georg**

Im vergangenen Jahrhundert wurden weite Teile Europas und auch der Vereinigten Staaten von der sogenannten Erweckungsbewegung erfaßt. Auf biblisch-reformatorischer Grundlage versuchten die Erweckten in Abgrenzung zur geistesgeschichtlichen Strömung der Aufklärung dem geistlichen und gesellschaftlichen Verfall des Christentums entgegenzuwirken.

---

<sup>1</sup> Vortrag von Dr. Astrid Giebel am 24.11.1999 in der Kreuzkirche Hohenlohe-Straße in Zusammenarbeit mit dem Diakonischen Werk Bremen im Rahmen des Festprogramms 150 Jahre ‚Verein für Innere Mission in Bremen‘ 1849–1999.



Es ging ihnen um die ‚Rechristianisierung der entkirchlichten Massen‘. Die Erweckungsbewegung zeichnete ein ökumenischer Charakter aus. Über Konfessions- und Staatsgrenzen hinaus widmeten sich die Erweckten der Heiden- und der Judenmission, der Evangelisation, der Bibel- und Traktatverteilung, der Armenunterstützung, der Waisenbetreuung und eben auch der Sonntagsschularbeit. Die Erweckten verband ein diakonisches *und* ein missionarisches Anliegen. Ihnen ging es um die Rettung der Seelen, aber auch um die Behebung von sozialen Mißständen, um Hilfe in konkreten Notlagen. Die Erweckten hatten einen ‚ganzheitlichen Ansatz‘; gleichermaßen lag ihnen Heil *und* Wohl der Menschen am Herzen. Eine große Rolle spielte in der Erweckungsbewegung der Begriff des „Reiches Gottes“. Durch Bekehrung des Einzelnen und durch ihre diakonische Arbeit wollten die Erweckten mit Gottes Hilfe das Reich Gottes „bauen“. Zentrale Bedeutung gewannen Begriffe wie Gnadenerfahrung, Sündenerkenntnis, Buße, Wiedergeburt und Heiligung. Von besonderer Bedeutung war das Beziehungsgeflecht der Erweckten untereinander. Man reiste viel, besuchte sich und unterhielt rege Briefwechsel.

In Bremen bereitete der reformierte Pastor Gottfried Menken, der Erweckung den Boden. Die Pastoren Friedrich Adolf Krummacher (St. Ansarii) und Friedrich Ludwig Mallet (St. Stephani) verschafften der Erweckungsbewegung Eingang unter der gebildeten Bevölkerung. Der eigentliche Motor der Bremer Erweckungsbewegung aber war Georg Gottfried Treviranus, Pastor an St. Martini. Auf seine Initiative gehen eine beträchtliche Reihe von Vereinsgründungen in Bremen zurück und auf ihn ist in Verbindung mit Johann Hinrich Wichern die Gründung der Inneren Mission Bremen vor 150 Jahren zurückzuführen.<sup>2</sup>

In Hamburg gehörten zum Kreis der Erweckten u.a. Karl Sieveking, Syndicus des Senats in Hamburg, seine Cousine Amalie Sieveking, Johann Wilhelm Rautenberg, Pastor an der Dreifaltigkeitskirche in St. Georg, Martin Hieronymus Hudtwalker, von 1820-1860 Hamburger Senator und Johann Hinrich Wichern, dem entscheidenden Initiator des Central-Ausschusses der Inneren Mission in Deutschland.

Ebenfalls zum Kreis der Erweckten in Hamburg gehörte auch ein junger Kaufmann namens Johann Gerhard Oncken (1800-1884), der sich 1823 in Hamburg niedergelassen hatte. Oncken war unehelich in Varel/

<sup>2</sup> Die Protokolle des Vereins für Innere Mission in Bremen von 1849-1873 und die Chronik des Vereins für Innere Mission in Bremen 1849-1900 wurden der Verfasserin dankenswerter Weise vom Diakonischen Werk Bremen in Kopie zur Verfügung gestellt.



Oldenburg zur Welt gekommen und im Hause seiner Großmutter aufgewachsen. Als er 14 Jahre alt war, widerfuhr ihm das Glück, daß ihn ein schottischer Kaufmann namens Anderson in die kaufmännische Lehre nahm. Dieser war durch Varel gereist, um Außenstände einzuholen (während der französischen Besatzungszeit im Zuge der Napoleonischen Kriege war ein intensiver Schmuggelhandel zwischen dem englischen Helgoland und Norddeutschland betrieben worden). Künftig konnte Oncken durch ausgedehnte Handelsreisen zwischen England, Frankreich, Holland und Norddeutschland eine gewisse Weltläufigkeit erwerben, die ihm bei seinen späteren Missionsreisen zu Gute kam. Regelmäßig besuchte er in diesen Jahren mit der Mutter Andersons die Gottesdienste der Reformed Presbyterian Church of Edinburgh; diese calvinistische Prägung verband ihn später mit den reformierten Bremer Pastoren.

20-jährig besuchte Oncken den Gottesdienst einer Londoner Methodisten-Gemeinde und bekehrte sich unter der Predigt zu Römer 8,1. Von da an, so schreibt sein Biograph Lehmann, war er „von dem mächtigen Verlangen ergriffen, Seelen zu Christus zu führen und für das Reich Gottes zu wirken“.<sup>3</sup> Von der einen Mark, die ihm fürs Mittagessen zur Verfügung stand, kaufte er sich fortan für umgerechnet 10 Pfennig zwei Brötchen und verwandte den übrigen Teil des Geldes zum Ankauf von Traktaten, die er verteilte. Darüber hinaus wurde Oncken Agent einer Reihe von Traktat- und Bibelgesellschaften. Wie man den Quellen entnehmen kann, war er einer der aktivsten Agenten in Europa.<sup>4</sup> So wurde Oncken u.a. Agent der Niedersächsischen Traktatgesellschaft, einer der deutschen Agenten der British and Foreign Bible Society, der Trinitarian Bible Society, der Edinburgh Bible Society, der American Foreign Bible Society, der American Tract Society, der Continental Society for the Diffusion of Religious Knowledge over the Continent of Europe und später (als er bereits Baptist war) Agent der American Baptist Missionary Society. Diese Bibel- und Traktatgesellschaften aus dem anglo-amerikanischen Raum hatten es sich zum Ziel gesetzt, nach Abzug der französischen Truppen 1813 / 14 neben der „reichen Hilfe materieller Art“, die angesichts der großen Nachkriegsnot nach Deutschland floß, auch zum geistlichen Wiederaufbau der deutschen Länder beizutragen und die Erweckungsbewegung zu unterstützen.

<sup>3</sup> Lehmann, Joseph, Geschichte der deutschen Baptisten, Teil 1: Bildung, Ausbreitung und Verfolgung der Gemeinden bis zum Ausbruch wirklicher Religionsfreiheit im Jahre 1848. Hamburg 1896. 21 f.

<sup>4</sup> Vgl. Detzler, Wayne Alan, British and American Contributions to the ‚Erweckung‘ in Germany, 1815–1848. Diss. Phil., Manchester 1974, Appendix I.



Als der Kaufmann Anderson 1823 seinen Geschäftssitz von Schottland nach Hamburg verlegte, ließ sich Oncken ebenfalls in Hamburg nieder, trennte sich aber von Anderson und wurde hauptberuflicher Agent der Continental Society. Er reiste umher, hielt Versammlungen ab, predigte oft und viel auf Schiffen und arbeitete als Schriftenmissionar. Oncken gehörte in dieser Zeit der englisch-reformierten Gemeinde in Hamburg an. Diese kleine englisch-reformierte Kirche war im lutherisch geprägten Hamburg eine Besonderheit. In einem Gebäude mit der französisch-reformierten Gemeinde (ihr Pastor war Merle d'Aubigné), bildete die englisch-reformierte Gemeinde, betreut von Pastor Matthew, gewissermaßen das Sammelbecken für englische oder amerikanische Kauf- oder Seeleute, die zum Teil auch baptistischer oder methodistischer Herkunft waren.

1823 in Hamburg angekommen, hielt Oncken im Einverständnis mit Prediger Matthew gottesdienstlichen Veranstaltungen ab. Diese fanden einen solchen Zulauf, daß Pastoren rationalistischer Prägung in Hamburg die Polizei einschalteten, die diese Zusammenkünfte als nicht erlaubte religiöse Konventikel verbot. Davon ließ sich Oncken jedoch nicht beirren, sondern hielt weiterhin privat gehaltene Versammlungen an verschiedenen Orten in der Stadt ab, sodaß sich die Erweckungsbewegung erst recht im Untergrund ausbreitete. Wenn ab und an Anzeige gegen Oncken erstattet wurde, verließ er fluchtartig die Stadt und wich regelmäßig nach Bremen aus, wo er Zuflucht bei den Pastoren Treviranus und Mallet fand:

*„Freilich wurde von Zeit zu Zeit die Sache [Erweckungsversammlungen] der Polizei offenbar. Oncken mußte dann aus Hamburg fliehen, erhielt aber Gelegenheit, das Evangelium auch an anderen Orten, namentlich in Bremen zu verkündigen, so daß auch die Verfolgung der Sache des Reiches Gottes nur dienlich war. In Bremen hielt er große Versammlungen im Brüdersaal, wo der Herr sein Wort begleitete, so daß viele für Christum gewonnen werden konnten. Hier erwiesen ihm die Prediger Müller, Treviranus und Mallet viel Liebe. Mallet besonders wünschte, er solle Theologie studieren, er wolle alle Kosten tragen. Ich konnte dies aber nicht annehmen, so bemerkte Oncken bei späterer Gelegenheit, [...] da ich schon Bedenken wegen der Kindertaufe hatte.“<sup>5</sup>*

Ein Jahr war Oncken in Hamburg, Bremen und anderen Orten als Agent der Continental Society bereits tätig, als er 1824 mit einem Vorschlag an

<sup>5</sup> Lehmann, a.a.O., 30.



den erweckten Pastor der Hamburger Vorstadt St. Georg, Johann Wilhelm Rautenberg, herantrat, für die vielen verwahrlosten, notleidenden und herumstreunenden Kinder im Stadtteil eine sogenannte Sonntagsschule zu gründen.

Rautenberg „... nahm es als eine Weisung von oben, als im Sommer 1824 von dem Schulverein in London durch den hier befindlichen Agenten der dortigen Kontinentalgesellschaft, Herr J.G. Oncken, an [ihn] die Aufforderung erging, eine Sonntagsschule zu errichten und [ihm] zugleich eine Beihilfe von 10 Pfund für die Gründung derselben mit der liebevollen Bereitwilligkeit versprochen wurde.“<sup>6</sup>

Durch diese Starthilfe aus England von 10 Pfund Sterling wurde noch 1824 der ‚Hamburger Sonntagsschulverein‘ gegründet. Ihm gehörten mehrere Angehörige der englisch-reformierten Gemeinde an, dazu Bürgermeister Heise, einige erweckte Hamburger Pastoren und über 20 Jahre lang auch Amalie Sieveking. Pastor Rautenberg übernahm den Vorsitz. Oncken, der noch keine Hamburger Bürgerrechte besaß, übte über 7 Jahre lang das Amt des Sekretärs der Sonntagsschule aus; er war also für die Organisation und den kaufmännischen Bereich zuständig. Das Sekretärsamt legte Oncken erst 1832 nieder, als sich die Gründung einer Baptistengemeinde in Hamburg abzeichnete, er blieb aber weiterhin Mitglied des Hamburger Sonntagsschulvereins.

1825 wurde die Sonntagsschule in Hamburg eröffnet und erregte bei den Rationalisten Hamburgs großes Ärgernis.<sup>7</sup> Hermann Rentzel z. B., Pastor an St. Jakobi, bekämpfte die Sonntagsschule heftig: „Jetzt erstreckt sich die Anglomanie schon auf Schulen, nachdem schon Bibelgesellschaft und Missionsverein von dort (England) herüber gebracht worden sind.“<sup>8</sup>

Kernpunkt des Streits war nicht, daß die Sonntagsschule etwa eine Konkurrenz zu anderen Armenschulen in Hamburgs dargestellt hätte, die nach den Befreiungskriegen 1815 für Kinder aus sozial schwachen Verhältnissen (wieder-) eröffnet worden waren. Den Rationalisten war vielmehr die missionarische Ausrichtung der Sonntagsschule ein Dorn im Auge, die sich z.B. in den Statuten der Sonntagsschule widerspiegelte:

<sup>6</sup> Rautenberg, Johann Wilhelm, I. Bericht über den Beginn der Sonntagsschule 1825, in: Henning, D.M., Quellenbuch zur Geschichte der Inneren Mission, Hamburg 1912, 145.

<sup>7</sup> Vgl. Bohl, Regina, Die Sonntagsschule in der Hamburger Vorstadt St. Georg, ZVHG 67, Hamburg 1981, 133-175.

<sup>8</sup> Staatsarchiv Hamburg, M.A.IIIB, Fasc. 14, 1826, Promemoria Rentzels, gelesen im Großen Armen-Collegium am 13.Oct. 1825.



*„I. Kinder beiderlei Geschlechts vom Anfang ihres sechsten Lebensjahres an, welche, wegen der Armuth ihrer Eltern oder Pflegeeltern, die Wochenschule nur sparsam oder gar nicht besuchen, bilden die Schüler der Anstalt. Wollen indes auch minder dürftige Eltern, ungeachtet sie ihre Kinder fleißig und unausgesetzt zur Wochenschule halten, diese dennoch an dem Unterricht in der Sonntagsschule teilnehmen lassen, so ist sie auch ihnen offen.*

*II. Der Unterricht beschränkt sich auf die Lesekunst und die Erkenntnis der Schrift. Beim Religionsunterricht werden außer der Bibel, der kleine Katechismus Luthers und das Gesangsbuch benutzt.*

*III. Die Mühe des Unterrichts übernehmen christliche Freunde der Sache gratis, wozu sie sich natürlich die Erlaubnis und Approbation der kompetenten Schulbehörde erbitten.*

*IV. Zwei oder drei Stunden sonntäglich sind dem eigentlichen Unterricht bestimmt, wobei die Einrichtung so getroffen wird, daß die Kinder vom Besuch des öffentlichen Gottesdienstes nicht abgehalten werden, vielmehr werden Lehrer und Lehrerinnen sie dazu auf das Ernstlichste anhalten.*

*V. Der Zweck der Sonntagsschule ist klar. Sie will den Armenschulen zur Seite stehen, zur gewissenhaften Benutzung derselben Kinder und Eltern ernstlich ermahnen. Sie will Lücken bestens ausfüllen und diesen verwaorlosten Kindern, die auch bei der besten Organisation eines möglichen Schulzwangs nicht hinreichen in die Wochenschulen zu bringen sind, mindestens das eine Notwendige mitteilen, die Erkenntnis Gottes und ihres Heilandes.“<sup>9</sup>*

Trotz aller Widerstände besuchten im Anfangsjahr 61 Kinder die Sonntagsschule in Hamburg; in den folgenden Jahren stieg die Zahl auf über 400 Kinder. Während Oncken 7 Jahre aktiv in der Sonntagsschularbeit stand, blieb Johann Hinrich Wichern nur 16 Monate in den Diensten der Sonntagsschule. Als Oncken im Juni 1832 aufgrund seiner Taufgesinnung aus der aktiven Mitarbeit ausschied, ging mit ihm aus gleichem Grund auch Oberlehrer Ewel. Für Ewel, der später die Sonntagsschularbeit in den Baptistengemeinden aufbaute, trat noch am Tag seiner Dienstiniedersetzung (4. Juni 1832) Wichern als Oberlehrer ein und lenkte die bislang ökumenisch getragene Arbeit der Hamburger Sonntagsschule in Richtung lutherische Landeskirche.

<sup>9</sup> Rautenberg, a.a.O., 145 f.



Im Rückblick notierte Wichern in seiner Schrift „Zum Gedächtnis an Pastor Rautenberg“ (1865):

*„Im Blick auf die Bedürfnisse der armen Jugend wurde Rautenberg der erste Förderer der Hamburger Bibel-Sonntagsschulen, die einst die beste Fülle christlichen Lebens in sich vereinigten, bis der Separatistengeist mit seinem Unsegen auch in dieses Werk eingriff und es dann in seiner ursprünglichen, schönen, Segen versprechenden Gestalt aufhörte, wenn auch um nachher in einer anderen Gestalt weiterzuleben.“*<sup>10</sup>

Auch wenn Wichern den „seperatistischen Tendenzen“ der kleinen taufgesinnten Gruppe um Oncken kritisch gegenüber stand, blieb das gute Verhältnis zwischen Pastor Rautenberg und Oncken bestehen. Als 1850 das 25jährige Bestehen der Hamburger Sonntagsschule gefeiert wurde, überreichte Oncken als Ehrengast der Sonntagsschule neben einem Geldgeschenk 400 Neue Testamente und andere Bücher. Rautenberg wiederum hielt am selben Tag bei der Jubiläumsfeier der Baptisten eine Ansprache, die den Beginn der Sonntagsschularbeit in St. Georg auch als Beginn ihrer Sonntagsschularbeit feierten.<sup>11</sup>

## 2. Die Sonntagsschule in Bremen

Während in Hamburg Oncken nur indirekt an der Gründung der Sonntagsschule beteiligt war, da er als Noch-nicht-Hamburger keine Befugnis hatte, eine Schule zu eröffnen, geht die Gründung der Bremer Sonntagsschule originär auf seine Initiative zurück. In Bremen bestand bis 1844 noch keine allgemeine Schulpflicht. Auch hier gab es Analphabetismus in beträchtlichem Umfang und eine große Anzahl verwahrloster Kinder, so daß Oncken wiederum Handlungsbedarf sah, Kindern Schulbildung zu vermitteln und sie mit dem Evangelium bekannt zu machen.

In Wicherns Schrift „Nachruf an Pastor Dr. Treviranus“ (1868) heißt es in einer Fußnote:

*„Die Errichtung von Sonntagsschulen in Bremen hatte Johann Gerhard Oncken anläßlich seines Aufenthaltes am 11. Oktober 1826 [ein Jahr nach Gründung der Hamburger Sonntagsschule] angeregt. Als*

<sup>10</sup> Wichern, Johann Hinrich. Zum Gedächtnis an Pastor Rautenberg (1865), in: Sämtliche Werke, hg. v. Meinhold, Peter. Bd. V., Hamburg 1971, 208.

<sup>11</sup> Vgl. Oncken, Johann Gerhard (Hg.), Missionsblatt der Evangelisch-Taufgesinnten, 1850 Nr. 2, 7 f.



*Treviranus die von Pastor Rautenberg geleitete Sonntagsschule zu St. Georg in Hamburg im Jahr 1828 besuchte, lernte er den jungen Wichern kennen. Im Jahr 1835 übernahm Treviranus die Leitung der Bremer Sonntagsschulen sowie die Ausbildung der dort tätigen Lehrkräfte.*“<sup>12</sup>

Diese kurze Passage besagt also, daß a.) Oncken 1826 in Bremen die erste Sonntagsschule gründete. Er kannte durch seine (unfreiwilligen) Stippvisiten zu dieser Zeit die Bremer Pastoren bereits seit über drei Jahren. b.) Pastor Treviranus besuchte 1828 die Hamburger Sonntagsschule, um diese kennenzulernen. c.) Dabei lernte er den jungen Johann Hinrich Wichern kennen. Zwischen Treviranus und Wichern entwickelt sich in den kommenden Jahren eine überaus intensive Freundschaft.<sup>13</sup> d.) Treviranus übernahm erst 1835, also nach 9 Jahren (!) von Oncken die Leitung der Bremer Sonntagsschule. Ein Jahr zuvor (1834) hatte dieser - nach seiner Taufe durch den amerikanischen Professor Barnas Sears in Hamburg - die erste Baptistengemeinde auf dem Kontinent gegründet.

Ähnliches wird in einer Sonntagsschul-Festschrift aus dem Jahre 1913 berichtet:

*„Wie nach Hamburg 1824, so kam der Agent der Londoner Kontinentalgesellschaft Johann Gerhard Oncken 1826 auch nach Bremen. Er war gleichsam als reisender Seemannsmissionar angestellt und wollte, wie in Hamburg, so in Bremen den Schiffern mit Seelsorge und Predigt dienen. Dieser Mann fand nun, daß in beiden Hansestädten noch kein Schulzwang eingeführt war und infolgedessen viele Kinder nicht nur ohne alle Weltliche, sondern auch religiöse Unterweisung aufwuchsen. War in Hamburg schon 1825 ein Sonntagsschulverein entstanden, der solchen Kindern dienen wollte, so begann 1826 in Bremen Oncken selbst, die Jugend der Armen an den Nachmittagen zu versammeln. Als Oncken einige Jahre später Baptist wurde, übernahm auf Bitten der Lehrer und Pfleger Pastor Treviranus von der Martinikirche in Ver-*

<sup>12</sup> Wichern. Johann Hinrich, Nachruf auf Pastor Dr. Treviranus (1868), in: Meinhold, Peter (Hg.), Johann Hinrich Wichern, Sämtliche Werke Bd. V., Hamburg 1971, Anm. 1, 468.

<sup>13</sup> Vgl. ebd., 469, Anm. 9: „Mit Pastor Georg Gottfried Treviranus in Bremen war Wichern seit Jahren in enger Freundschaft verbunden.[...] Sie hatten sich zunächst in der frühen Sonntagsschularbeit kennengelernt; darum wußte Treviranus um die Pläne Wicherns zur Errichtung des Rauhen Hauses, die er von vorne herein mit seiner Unterstützung begleitete.“



*bindung mit Pastor von Hanffstengel von der St. Paulikirche die Leitung der Sonntagsschule.*<sup>14</sup>

Im 4. Band der „Forschungen zur bremischen Kirchengeschichte“, *Hospitium Ecclesiae*, wird dies noch einmal untermauert. In einem Artikel über „Georg Gottfried Treviranus, Der Bahnbrecher des freien Vereinswesens und der christlichen Liebestätigkeit in Bremen“ heißt es:

*„Als zweite Linie entwickelte sich [neben einem Verein für entlassene Gefangene...] der Kleine Frauenverein 1814 unter Treviranus. [...] Der Kleine Frauenverein greift als erster die Sorge für die Einrichtung einer Sonntagsschule auf, die 1826, einer von Oncken vermittelten englischen Anregung zufolge und in Anlehnung an das britische System solcher Schulen, ihre Arbeit aufnimmt. Die Pfleger und Pflegerinnen dieser Sonntagsschule bilden einen treuen Stamm von einsatzfreudigen Christen, die durch Besuche in den Familien ihrer Schutzbefohlenen den Anstoß zu weiteren Werke der Liebe empfangen. [...] Treviranus, der von der Bibelgesellschaft her zuerst auf die Fragen der Sonntagsschule gestoßen war, übernimmt diesen wichtigen Zweig der Bremer Arbeit und tritt 1835 an die Spitze des Mitarbeiterkreises dieser Sonntagsschule, als diese ihr Lokal in die Martini-Gemeinde verlegt. Damit ergibt sich eine weitere Verbindung zum Gesamtfeld christlicher Erziehung, die ihm gleichfalls 1835 die Übertragung der Leitung des Schullehrerseminars einträgt.“<sup>15</sup>*

Aus diesem Text geht hervor, daß der Bremer Sonntagsschule ebenso wie in Hamburg ein Besuchsdienst angeschlossen war. Hier wie dort gingen die Sonntagsschullehrer und -lehrerinnen in die Häuser der Familien und empfingen dort „den Anstoß zu weiteren Werken der Liebe“. Aus der Sonntagsschularbeit erwuchs quasi ein sozialpflegerischer Fürsorgedienst. In Hamburg hatte Wichern als Sonntagsschulmitarbeiter ebenfalls Besuchsdienste in den Familien durchgeführt und daraufhin 1832 bzw. 1833 seine beiden Schriften verfaßt: „Notizen über gemachte Besuche in Beziehung auf die Sonntagsschule“ und „Hamburgs wahres und geheimes

<sup>14</sup> Zauleck, Sonntagsschule und Kindergottesdienst in Bremen, in: Conrad / Zauleck (Hgg.) 1913, 13 f.

<sup>15</sup> Schäfer, Walter, Georg Gottfried Treviranus. Der Bahnbrecher des freien Vereinswesens und der christlichen Liebestätigkeit in Bremen, in: Heyne, Bodo/Jessen, Hans, *Hospitium Ecclesiae* Bd. 4, *Forschungen zur bremischen Kirchengeschichte*, Bremen 1964, 53-66.



Volksleben“.<sup>16</sup> Gestützt auf diese Eindrücke, die er bei seinen Besuchen gewann, faßte Wichern den bahnbrechenden Plan, das Rauhe Haus in Hamburg Horn als Rettungshaus für verarmte Kinder zu konzipieren. Das Rauhe Haus als Keimzelle der Inneren Mission ist also eine Frucht der Sonntagsschularbeit.

In den Baptistengemeinden später wurde die Bildung von Waisenhäusern oder Rettungshäusern auf den Konferenzen des 1849 gegründeten ‚Bundes der Baptistengemeinden‘ immer wieder diskutiert. Anders als beispielsweise im englischen Baptismus<sup>17</sup> wurde im deutschen Baptismus der dezentralen Unterbringung von notleidenden Kindern in Familien Vorrang vor der Unterbringung in Waisenhäusern gegeben.

Welchen Umfang nun genau die Bremer Sonntagsschule hatte, wieviele Kinder unterrichtet wurden, in welcher Form der Kleine Frauenverein die Sonntagsschule unterstützt hat u.a.m. ist bislang noch im Dunkeln verborgen. Das Protokoll des Vereins für Innere Mission in Bremen gibt hier keine weiteren Auskünfte, zumal es ja erst mit dem Gründungsjahr 1849 einsetzt, also 23 Jahre nach Gründung der Bremer Sonntagsschule. Allerdings wird dort gleich auf der ersten Seite, in der Gründungssitzung im Februar 1849, die Sonntagsschule erwähnt:

*„Nachdem der Herr Präses (Treviranus war zum Präsident des Vereins für Innere Mission in Bremen gewählt worden) sodann einiges über die hiesige Sonntagsschule mitgeteilt hatte, wies er darauf hin, daß unser Verein sich mit anderen Vereinen ähnlicher Tendenz in Verbindung zu setzen habe.“*

Ein letztes Mal wird die Sonntagsschule zu St. Martini im Protokoll des Vereins für Innere Mission in Bremen am 8. Juli 1849 erwähnt. Dort heißt es: „Die Sektion für Stadtmission dehnt ihre Besuche auf die Eltern der Sonntagsschüler aus.“ Mindestens eine weitere Sonntagsschule in St. Stephani wurde in Bremen gegründet, als 1851 Wichern den ersten Stadtmisionar nach Bremen entsandte. Auf ganz Deutschland bezogen hat es in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts in dieser Form überhaupt nur die Sonntagsschulen in Hamburg und Bremen gegeben.

<sup>16</sup> Wichern, Johann Hinrich, Notizen über gemachte Besuche, besonders in Beziehung auf die Sonntagsschule, sowie ders., Hamburgs wahres und geheimes Volksleben, in: Meinhold, Peter (Hg.), Johann Hinrich Wichern, Sämtliche Werke Bd. VI, Teil 1 + 2, Berlin 1958/59.

<sup>17</sup> Charles Haddon Spurgeon gründete 1868 ein Waisenhaus für 250 Knaben und 1879 eines für 250 Mädchen in London. Vgl. Roth, Art. RGG<sup>3</sup>, VI, Sp. 289. Vgl. auch DIE GEMEINDE 1 / 1952, 10.



1846 schrieb Johann Hinrich Wichern in seiner Schrift „Zur Geschichte der Sonntagsschulen, mit besonderer Beziehung auf Hamburg:

*„Von besonderem Interesse mußte [...] der Nachweis erscheinen, wie das englische Sonntagsschulwesen auf Deutschland und insbesondere auf Hamburg gewirkt [hat]. Außer in Bremen und Hamburg scheinen dieselben in Deutschland nicht Wurzel gefaßt zu haben.“*<sup>18</sup>

Nach dem Ausscheiden Onckens und Ewels aus der Hamburger Sonntagsschule herrschte im landeskirchlichen Kontext die Überzeugung vor, die Sonntagsschulen wären Sache der Inneren Mission, also Sache der freien Vereine und nicht unmittelbar der Kirchengemeinden. Dagegen waren die Sonntagsschulen für die Baptisten, Methodisten, Freien evangelischen Gemeinden und Gemeinden der Evangelischen Gemeinschaft von ihrer jeweiligen Entstehung an integraler Bestandteil der Gemeindearbeit. Oft entstand eine Gemeinde, indem mit einer Sonntagsschularbeit in einem Stadtteil angefangen wurde. 1885 schlossen sich die Sonntagsschulen der vier Freikirchen, angeregt durch Edwards, dem Vorsitzenden der Londoner Sunday-School-Union, zu einem freikirchlichen Sonntagsschulbund in Deutschland zusammen.

Im landeskirchlichen Kontext hatten zuvor, ab 1863 der Amerikaner Woodruff und der Heidelberger Bröckelmann begonnen, als Reiseagenten der Londoner Sunday-School-Union für die Gründung von Sonntagsschulen zu werben. Zu dieser Zeit existierten bereits 87 Sonntagsschulen allein in den Baptistengemeinden. Zehn Jahre später wies nach ausgedehnten Reisen Woodruffs und Bröckelmanns die Statistik 366 Sonntagsschulen in den deutschen Landeskirchen und 461 Sonntagsschulen im Elberfelder Erziehungsverein aus. Auch da blühte nun die Arbeit auf. Allerdings ließen sich in den Landeskirchen Vorbehalte lange nicht zerstreuen, die Sonntagsschulen seien ein „ausländisches Gewächs“. Von landeskirchlicher Seite wurde die Beziehung zur Londoner Sunday-School-Union später völlig gelöst und die Teilnahme an den Weltkonferenzen des Welt-Sonntagsschul-Bundes offiziell abgelehnt. 1913, als das 50-jährige Bestehen der Sonntagsschularbeit gefeiert wurde, hieß es in der Festschrift „Sonntagsschule und Kindergottesdienst in Bremen“:

*„So dankenswert die englische Anregung für die Anfangszeit war, – es war ein gesunder Fortschritt, daß diese Liebesarbeit bei uns mehr und*

<sup>18</sup> Wichern, Johann Hinrich, Zur Geschichte der Sonntagsschulen, mit besonderer Berücksichtigung auf Hamburg (1846), in: Sämtliche Werke, hg. v. Meinhold, Peter, Bd. V., Hamburg 1971, 40-44.



*mehr einen deutschen Charakter annahm, und daß sie in die kirchliche Organisation mit eingegliedert wurde. [...] Auch der von London herüber gekommene Name ist mehr und mehr zurückgetreten. [...] Der Kindergottesdienst ist in die kirchliche Organisation eingegliedert worden.*<sup>19</sup>

### 3. Spannungsfelder zwischen Innerer Mission und deutschem Baptismus

Zwischen Pastor Rautenberg und Oncken bestand auch nach dessen Ausscheiden aus der aktiven Sonntagsschularbeit ein gutem Einvernehmen. Wie gestaltete sich nun das Verhältnis der Bremer Pastoren zu Oncken, als dieser begann, die ersten Baptistengemeinden in Deutschland zu gründen? Und wie reagierte Johann Hinrich Wichern auf diese damals sehr dynamische freikirchliche Bewegung?

Das Protokollbuch des Vereins für die Innere Mission in Bremen schweigt zu der Entstehung der ersten Baptistengemeinde in Bremen im Jahre 1845.<sup>20</sup> Umgekehrt erfährt man auch aus den offiziellen Verlautbarungen der Baptisten nichts über die Gründung der Inneren Mission in Bremen. Allerdings entstand die Baptistengemeinde in Oldenburg i.O. aufgrund eines entscheidenden Hinweises des Bremer Pastors Mallet: Als nämlich der Oldenburger Hofglaser Carl Weichardt und der Gärtner Knickmann 1836 „zur Erkenntnis der biblischen Taufe gekommen waren“, gaben Mallet ihnen den Rat, sich an den „ihnen nicht unbekannten Prediger Oncken in Hamburg“ zu wenden; jener würde ihnen – wie denn auch geschehen – diese Bitte sicherlich erfüllen.<sup>21</sup>

Das Verhältnis von Johann Hinrich Wichern zu Oncken und den ersten Baptistengemeinden scheint auf dem ersten Blick ein recht gutes gewesen zu sein. So ist im Archiv des Rauhen Hauses in Hamburg-Horn zum einen ein kurzer Brief Onckens an Wichern vom 20. Oktober 1837 zu finden:

*„Herrn Kand. Wichern, Vorsteher im Rauhen Hause, Hamburg. Theurer Freund! Hierbei erfolgen gratis für ihre Zöglinge 24 Exemplare Bunyans Pilgerreise. Der Ihrige J.G. Oncken.“*

<sup>19</sup> Wagner in: Zauleck, a.a.O., 21 f.

<sup>20</sup> Vgl. die FS 150 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden – Baptisten – in Bremen, 1845–1995, Bremen 1998.

<sup>21</sup> Lehmann, a.a.O., 100 f.



Zum anderen kann man im Archiv des Rauhen Hauses Einblick nehmen in einen Brief von 500 englischen Baptistengemeinden an den Hamburger Senat vom 28. Juli 1840. Dort bitten diese den Senat darum, die Verfolgung der Hamburger Baptistengemeinde einzustellen, Oncken aus dem Gefängnis zu entlassen (in dem er einmal mehr wegen unerlaubten Predigens und Taufens saß) und „besagter Baptistengemeinde ‚in ihrem freyen und aufgeklärtem Staate‘ in vollem Maße die Religionsfreiheit zu gewähren“. Quer über diesem Brief zieht sich eine handschriftliche Notiz Wicherns, die folgendermaßen lautet:

*„Bezieht sich auf die damals Oncken anlangende Verfolgung seitens der Hamburger Polizeibehörde unter Senator Binder. Ich gehörte damals zu denen, die sich Oncken und seiner Sache annahmen.“*

Dieses scheinbar positive Bild wird revidiert, nimmt man die scharfen Töne zur Kenntnis, die Wichern den entstehenden Freikirchen, namentlich die Methodisten und Baptisten, gegenüber anschlug. Er hielt sie – in einem Atemzug mit Kommunismus, Sozialismus und Radikalismus – für staatsgefährdend, für Mißgeburten, die es zu bekämpfen gilt. Die Lehre der Baptisten beispielsweise verwarf er als eine der tiefgehendsten Irrtümer überhaupt.<sup>22</sup>

Den „Notstand der Kirche zu Stadt und Land“ sah Wichern vor allem im Abwandern gerade der besten Kräfte und geistlich lebendigsten Gemeindeglieder zu den verschiedenartigsten Sekten (Baptisten), wodurch die Kirchengemeinden verstört würden und es der ohnehin kränkelnden und in Auseinandersetzungen verstrickten Kirche drohe, gewissermaßen auszubluten und ruiniert zu werden.

Eine besondere Disposition zum „Abfall von der Kirche“ zu den Sekten oder zur atheistischen Weltmacht (beide in einem Atemzug) diagnostizierte Wichern bei den Armen, die sich in der Kirche nicht beheimatet und vertreten fühlen. Mit dem Motto „Wer glaubt, der fleucht nicht!“, versuchte Wichern „schottischen Verhältnissen“ (damit meinte er die durch Thomas Chalmers entstandene schottische Freikirche) entgegen zusteuern und das Bündnis von Kirche und Staat, dem er in Deutschland „weltgeschichtliche Bedeutung“ zumaß, zu festigen.

Um Kirchenmitglieder davon abzuhalten, „Babels Staub von den Füßen zu schütteln“ (eine provokante Formulierung seitens der Freikirchen), plädierte Wichern innerkirchlich dafür, bestimmte Methoden des Gemein-

<sup>22</sup> Vgl. z. B. Wichern, Johann Hinrich, Wie ist die innere Mission als Gemeindesache zu behandeln, in: Meinhold, Peter, SW II, Hamburg 1965, 88 und 98.



deaufbaus einzusetzen, die aus heutiger freikirchlicher Sicht sehr vertraut erscheinen: Die Gemeinschaft in den Kirchengemeinden solle intensiviert, gepflegt und geordnet werden.<sup>23</sup> Das Ehrenamt (gabenorientierte Mitarbeit; Stärkung der Lehre, Prophetie und Laienpredigt)<sup>24</sup> solle besonders gefördert werden. Die Predigt müsse praktischer und „tiefer in die Gemüter eingehen“, und das Amt jener Gemeindeglieder, denen „die Not geistig und leiblich hilfebedürftiger Gemeindegossen zu Herzen geht“ und die sich um die Gestaltung der aus „dem Glauben stammenden Lebens- und Liebestriebe“ bemühen, sollte deutlicher konturiert werden.

Gegen den Vorwurf innerhalb der Landeskirchen, daß die „Sectiererei“ durch das von ihm forcierte Vereinswesen geradezu Nährboden fände, wandte Wichern ein, daß durch die Gründung von Vereinen der Inneren Mission die „Secten“ an Kraft verlören und sich auflösten. In den Werken und Einrichtungen der Inneren Mission sah Wichern sozusagen Abwehrinstrumente gegen die entstehenden Freikirchen.<sup>25</sup>

Umgekehrt standen auch die Freikirchen der Inneren Mission im vergangenen Jahrhundert durchaus reserviert gegenüber, trotz persönlicher Wertschätzung in vielen Fällen. Diesen eher kühl-distanzierten Umgang spiegelt beispielsweise ein Bericht des ‚Märkischen Central-Verein gegen das Brandweintrinken‘ aus dem Jahre 1849 wieder, dem Gründungsjahr der Inneren Mission in Bremen.

Im Umfeld von Berlin gab es im vergangenen Jahrhundert besagten ‚Märkischen Central-Verein gegen das Brandweintrinken‘, der sich im Jahr 1849 aus 33 Enthaltensamkeitsvereinen in Berlin und Brandenburg zusammensetzte. Einer dieser Vereine war der Enthaltensamkeitsverein der Baptistengemeine Berlin, bestehend aus 549 Mitgliedern und ihrem Prediger Gottfried Wilhelm Lehmann. Diese Berliner Baptistengemein(de) war 1836 entstanden, als gerade 13 Jahre alt. Lehmann, neben Oncken der zweite Gründervater des deutschen Baptismus, war einer der 7 Vorstandsmitglieder des Märkischen Central-Vereins gegen das Brandweintrinken. Im Bericht vom 2. November 1849 heißt es u.a.:

*„Auf die Innere Mission ist aufmerksam gemacht worden und freudige Erwartungen sind ausgesprochen worden. Wir werden keine Gelegen-*

<sup>23</sup> Vgl. Wichern ebd., 88. Vgl. auch die Schrift Wicherns (1839), „Die wahre Gemeinde des Herrn“, in der er den vom Hamburger Syndikus Sieveking und dem Lübecker Pastor Johannes Geibel entwickelten Gedanken der „Hauskirche“ aufgreift.

<sup>24</sup> Vgl. Wichern in: SW III/2. 133.

<sup>25</sup> Vgl. Giebel, Astrid, Exkurs: „Babels Staub von den Füßen schütteln“ – J.H. Wichern und die Freikirchen in Deutschland, in: Teile und Diene, Diakonie im deutschen Baptismus, Diss. masch., Heidelberg 1998, 39 ff. (Veröffentlichung im Herbst 2000).



*heit versäumen, wo dieselbe als Alliiertes sich mit uns (sic!) verbinden möchte. Doch aufgehen in ihr können wir nicht, so wenig wie Bibel- und Traktatgesellschaften es tun werden. Wir haben auch noch auf eine Menge von Verbündeten zu rechnen, welche der inneren Mission fremd bleiben möchten, und müssen es uns zur Aufgabe machen, unseren Kampf zur Volkssache zu machen. [...] Aus unserer gegenwärtigen Correspondenz, die wir selbst nach England und Amerika auszudehnen beabsichtigen, hoffen wir noch manchen interessanten Beitrag zur Geschichte der Enthaltsamkeitssache zu liefern.*<sup>26</sup>

Ob und inwiefern sich die wechselseitigen stärker oder schwächer vorhandenen Vorbehalte und offen oder versteckt ausgetragenen Animositäten zwischen den entstehenden Freikirchen und der Bewegung der Inneren Mission in Deutschland in ihrer jeweiligen Gründungsphase weiter fortgesetzt haben, darüber schweigen die Quellen.

#### 4. Wege der Annäherungen

Die zweite Hälfte des vergangenen Jahrhunderts war bei der Inneren Mission wie bei den Baptisten geprägt vom Auf- und Ausbau. Während die Konsolidierung der Arbeit der Inneren Mission mehr und mehr unter staatlicher Förderung stand, hatten die Freikirchen noch lange Jahre aufgrund ihrer rechtlich schutzlosen Situation mit Verfolgung zu tun, mit Repressionen, Pfändung von Eigentum, Inhaftierungen mit polizeilichen Verhören und Versammlungsverboten. Der oberste Polizeiherr in Hamburg hatte Oncken beispielsweise gesagt: „Wenn Sie nach Amerika auswandern, soll Ihnen freie Überfahrt gewährt werden“. Viele der ersten deutschen Baptisten hielten den staatlichen Druck nicht stand und wanderten in größeren und kleineren Gruppen nach Amerika aus. Für die jungen und kleinen Baptistengemeinden war dies manchmal ein kaum zu verkraftender Aderlaß.

Diese freikirchlichen Auswanderer schlossen sich den über eine Million „Demokraten“ an, die nach der 1848-Revolution enttäuscht Deutschland den Rücken kehrten und nach Nordamerika auswanderten. In den Groll gegenüber dem deutschen Staats- und Fürstenwesen, der die Emigranten neben der nackten Not aus Deutschland trieb, mischte sich folgeschwer auch Abneigung gegen die deutschen Landeskirchen und ihre Pastoren. Diese standen nämlich dieser großen Auswanderungsbewegung

<sup>26</sup> Bericht des „Märkischen Central-Verein gegen das Brandweintrinken“ vom 2. November 1949, Oncken-Archiv Elstal.



weitgehend gleichgültig gegenüber. In Amerika aber gingen so viele Deutsch-Lutheraner und Deutsch-Reformierte ihren Kirchen verloren und wurden sozusagen aufgesogen von den Baptisten und Methodisten als den beiden großen Freikirchen Nordamerikas. Diese konnten, dank ihrer beweglichen Laienpredigerorganisation mühelos den Ost-West-Wanderungen bei der Besiedlung Nordamerikas folgen.<sup>27</sup>

In diesem Zusammenhang ist es interessant, daß über den ‚Verein für die Protestanten in Nordamerika‘, den 1839 Treviranus und Mallet im Beisein von Wichern gegründet hatten, sich Treviranus und August Rauschenbusch kennenlernten. Rauschenbusch, ein westfälischer Pastor, trat in Amerika zum Baptismus über, „ohne ein Sectierer zu werden“<sup>28</sup>. Rauschenbuschs Sohn Walter wurde als Vertreter der Social-Gospel-Bewegung dann weit über den nordamerikanischen Protestantismus hinaus bekannt. Treviranus und August Rauschenbusch blieben brieflich in Kontakt zueinander.

Von Berührungen zwischen Innerer Mission und dem Baptismus erfahren wir erstmals wieder in den 20er Jahren dieses Jahrhunderts. In dieser Zeit waren nach dem Vorbild der Kaiserswerther Mutterhausdiakonie fünf Diakonissenhäuser im deutschen Baptismus entstanden: 1887 Bethel/Berlin, 1893 Thalita kumi in Berlin. 1899 Tabea / Hamburg, 1907 Siloah/Hamburg (das heutige Albertinen-Diakoniewerk) und 1925 Martha/Düsseldorf. Im Handbuch der Inneren Mission aus dem Jahr 1925<sup>29</sup> ist nachzulesen, daß sich der Verband Evangelisch-Freikirchlicher Diakonissenmutterhäuser, dem die fünf baptistischen Diakonissenmutterhäuser angehörten, dem Central-Ausschuß für die Innere Mission der deutschen evangelischen Kirche angeschlossen hatte. Dieser Anschluß verlief ohne Diskussion auf beiden Seiten ganz reibungslos, da die freikirchlichen Diakonissenmutterhäuser sich in ihrer Form und in ihrem Wirken kaum von den landeskirchlichen unterschieden.

Bemerkenswerter als der Anschluß der baptistischen Mutterhäuser an die Innere Mission ist, daß im 3. Band des Handbuchs der Inneren Mission aus dem Jahr 1928 unter der Rubrik „Jugendarbeit“ der Jugendbund der deutschen Baptistengemeinden, der Jugendbund der bischöflichen

<sup>27</sup> Vgl. Beyreuther, Erich, Die Geschichte der Diakonie und der Inneren Mission in der Neuzeit, Berlin 1983, 136 f.

<sup>28</sup> Vgl. Heyne, Bodo, Die kirchlichen Bemühungen um die Auswanderung des 19. Jahrhunderts in Bremen, in: *Hospitium Ecclesiae* Bd. 3. Vom kirchlichen Leben Bremens im 19. Jahrhundert, hg.v. Heyne, Bodo / Schulz, Kurd, Bremen 1961.

<sup>29</sup> Handbuch der Inneren Mission Bd. 2, 1925, Statistik der Evangelischen Liebestätigkeit.



Methodistenkirche in Deutschland und der Norddeutsche Jugendbund der Evangelischen Gemeinschaft verzeichnet sind. Nachdem der Evangelische Reichs Erziehungs-Verein (EREV) sich nicht in der Lage sah, Dachverband auch für die Freikirchen zu werden, empfahl der Geschäftsführer des EREV den Baptisten, sich dem Central-Ausschuß der Inneren Mission anzuschließen.<sup>30</sup> Heute, einige Jahrzehnte später, sind freikirchliche Diakoniewerke wie das „Sozialwerk Hannover“ längst Mitglied auch im EREV und alte Ressentiments längst überwunden. Darüber hinaus hat sich der überwiegende Teil der evangelisch-freikirchlichen Diakonie- und Sozialwerke dem Diakonischen Werk angeschlossen. Freikirchliche und landeskirchliche Diakonie kooperieren – theologisch weitgehend versöhnt – in einvernehmlicher Weise miteinander.

In meinem Vortrag „Diakonie im Deutschen Baptismus – Perspektiven und Berührungsflächen mit der Inneren Mission“ habe ich angesichts der begrenzten Zeit nur einige Streiflichter aufleuchten lassen und wenige Linien ausziehen können. Ich möchte aber nicht schließen, ohne Ihnen noch ein m.E. vorbildliches und wegweisendes Beispiel ökumenisch-diakonischer Zusammenarbeit aus der Zeit des ‚Dritten Reiches‘ zu schildern:

In Asendorf (oder ‚Einödhausen‘ wie die Bevölkerung diesen Ort nannte), hatte der baptistische Verein ‚Dienet Einander‘ 1919 unter der Leitung von Robert Pusch das sogenannte „Landheim Salem“ gegründet, eine Arbeit, die sich speziell sittlich gefährdeter junger Mädchen und Frauen (u.a. auch aus dem Umfeld Bremens) annahm. 1921 trat Ernestine von Trott zu Solz als Helferin ein und wurde 1929 Heimleiterin. Im gleichen Jahr wurde das Heim in den Landesverband der Inneren Mission aufgenommen. Die jungen Frauen bekamen Unterricht in Hauswirtschaft und Landwirtschaft, konnten Schreibmaschinen-Kurse besuchen u.a.m. Der Freundeskreis Salems wuchs durch Fachvorträge, die Ernestine von Trott zu Solz u.a. im Verband der Mitternachtsmission hielt oder durch evangelistische Verkündigungsdienste, zu denen sie eingeladen wurde. Im ‚Dritten Reich‘ wurde es für das Landheim Salem dringend notwendig, zum Schutz des Heims Anschluß an ein Diakoniewerk zu suchen. Bereits mehrfach war die Gestapo vorstellig geworden und hatte Verhöre der

<sup>30</sup> Vgl. den im Archiv des Diakonischen Werkes/Berlin vorliegenden Schriftwechsel (ADW, EREV 254 und ADW CA 67b). Vgl. auch Schober, Theodor, Über die Anfänge, in: FS 40 Jahre Diakonische Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Kirchen, Stuttgart 1997, 11-20.



Mitarbeiter und Bewohnerinnen durchgeführt.<sup>31</sup> Dies hing u.a. damit zusammen, daß der Name von Trott zu Solz keinen guten Klang hatte, da ein Vetter Ernestines, Adam von Trott zur Solz, zum Widerstandskreis gegen Hitler gehörte und später, nach dem mißglückten Anschlag auf Hitler am 20. Juli, am 26. August 1944 hingerichtet wurde. Obwohl Ernestine gute Beziehungen zu den Oberinnen der anderen baptistischen Diakonissenmutterhäuser hatte, bat sie vergeblich um Aufnahme des Landheims Salem. Schließlich gewährte Pastor Zilz, Vorsteher des Diakonissenmutterhauses Friedenshort, der Salem-Schwesternschaft Anschluß an sein Haus, ohne daß diese irgendwelche Verpflichtungen eingehen mußten. Den Weg zu diesem Schritt ebnete das über Jahre hinweg bestehende gute Verhältnis zwischen Eva von Thiele-Winckler und Ernestine von Trott zu Solz. Die damals begonnene „Ökumene im Kleinen“ hat sich bis in die Gegenwart fortgesetzt: Bis heute tragen die freikirchlichen und auch landeskirchlichen Schwestern des Landheims Salem die Tracht der Friedenshort-Diakonissen und engagieren sich diakonisch, um „jungen Frauen in ihrer inneren und äußeren Not“ beizustehen und zu helfen.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Vgl. von Trott zu Solz, Ernestine. *Außerhalb des Üblichen*, Asendorf Nordheide 1967, 121 ff.

<sup>32</sup> Vgl. FS 75 Jahre Landheim Salem, 1919 bis 1994.



Manfred Bärenfänger

## 475 Jahre Bekenntnistaufe:

### (Ist die Erwachsenentaufe immer noch aktuell?)<sup>1</sup>

Beim Gespräch am Familientisch behauptete unsere jüngste Tochter, sie war damals wohl 11 Jahre alt: „Ich gehöre auch zur Gemeinde; ich bin die Tochter vom Pastor!“ Als die älteren Geschwister sie belehrten, sie sei ja noch nicht getauft und auch zu jung dazu, erklärte sie: „Darauf kommt es gar nicht an! Papa hat aber gepredigt, der Glaube genügt!“ Sie wurde mit fast zwölf Jahren getauft und steht auch heute noch dazu!

Damit sind wir bei der Frage dieses Nachmittages: „Ist die Bekenntnistaufe noch aktuell?“ Ich bin eingeladen worden, hier als Pastor mit mehr als vierzigjähriger Erfahrung zu sprechen, auf Fragen hinzuweisen, auf die wir bei der Diskussion um die Taufe stoßen. Geht es überhaupt ohne Bekenntnis bei der Taufe? Es ist nicht ohne Grund, dass die „pädobaptistischen“ Kirchen in Konfirmation oder Firmung ein nachträgliches Glaubensbekenntnis einfordern. Immerhin ist beachtlich, dass heute wohl die Mehrzahl der Freikirchen und der neu entstehenden Gemeinschaften die Glaubens- oder Bekenntnistaufe übt. Dabei stellen wir fest, es geht um mehr als nur „die Bekenntnistaufe“!

Wir sind hier, um der 475. Wiederkehr der Zürcher Taufe von Jörg Blaurock durch Konrad Grebel zu gedenken. Bedenkenswert ist dieses Ereignis in der Tat. Es vermehrte die durch die Reformation ausgelöste Kirchenspaltung. Diese Taufe brachte einen Stein ins Rollen, löste eine Lawine von Fragen und Problemen aus, und diese Lawine rollt bis heute.

„Eifriger als Zwingli“<sup>2</sup> wollten die Männer in der Zürcher Neustadtgasse die Bibel ernst nehmen. Nur wer zuerst seinen persönlichen Glauben an den Erlöser Jesus Christus bekannt habe, dürfe getauft werden. Darum flehte Jörg Blaurock, der frühere Mönch, den Ratsherrnsohn Konrad Grebel an und bat „um Gottes willen, dass er ihn taufen möge mit der rechten christlichen Taufe auf seinen Glauben und seine Erkenntnis.“ Und der „Laie“ Grebel taufte den ehemaligen Priester, und der taufte Grebel und die übrigen Anwesenden.

<sup>1</sup> Leicht erweitertes Referat nach vorgegebenem Thema auf der Mennonitischen Europäischen Regionalkonferenz MERK, „Gottes weiter Raum“, Ludwigshafen, 1.–4. Juni 2000 in der Veranstaltung des Mennonitischen Geschichtsvereins am 2.6. zum 475. Jahrestag der Zürcher Taufe.

<sup>2</sup> Titel einer Heidelberger Habilitationsschrift von PD. Dr. Andrea Strübind, München 1998.



Nach langen Gesprächen waren sie zu dem Ergebnis gekommen, das gut 400 Jahre später Karl Barth mit scharfen Worten ausdrückte: die Kindertaufe sei eine „nicht rechte, nicht im Gehorsam, nicht ordnungsmäßig vollzogene und dadurch notwendig verdunkelte Taufe.“<sup>3</sup> Nur kamen sie zu einem anderen Schluss als er. Während Barth einerseits fragt, „wie lange sie [die Kirche] sich wohl noch durch eine nach dieser Seite willkürlichen Taufpraxis der Verursachung dieser Wunde schuldig machen will“, behauptet er andererseits, sie sei eine „wahre, wirkliche und wirksame Taufe. Sie muss und darf nicht wiederholt werden.“

### **Ist eine Taufkorrektur möglich?**

Wie soll aber eine „nicht ordnungsgemäß vollzogene Taufe“ zu einer „rechten christlichen Taufe“ werden? Einem Weg hatten die Zürcher Behörden einen Riegel vorgeschoben, dem Taufaufschub Neugeborener. Zwangskindertauen kamen in Deutschland noch bis in Bismarcks Zeiten vor!

Die Männer um Konrad Grebel fingen also neu an. „Wiederholten“ sie die Taufe, was Barth verurteilte? Wiederholen kann man nur Gleiches. Dann wäre die „neue“ Taufe ebenso „nicht ordnungsgemäß vollzogen“!

Der baptistische Kirchengeschichtler August Rauschenbusch (1816–1899) bedauerte, dass der Grebelkreis nicht über die Taufform nachgedacht habe und durch Begießen, vermutlich aus einer Schüssel, taufte. Rauschenbusch bemängelte außerdem, es „unterblieb die Befragung und Prüfung, ob der die Taufe Begehrende wirklich Herzensglaube und Buße habe, sowie die Abstimmung der Gemeinde darüber. Somit hafteten gleich von Anfang an drei große Mängel an dieser ganzen Bewegung.“<sup>4</sup> Für August Rauschenbusch war eine – bis heute bewährte – baptistische Gepflogenheit zu einer kanonischen Ordnung geworden!

Wie einfach machte es sich doch der Apostel Paulus! Als er auf die Frage „Worauf seid ihr denn getauft“ (Act 19,3) eine unbefriedigende Antwort bekam, taufte er die getauften Johannesjünger. Das hat er offenbar tatsächlich getan. Die exegetischen Kapriolen von Zwingli, Barth

<sup>3</sup> Karl Barth, Die Kirchliche Lehre von der Taufe, Theologische Existenz, Neue Folge 4, Chr. Kaiser Verlag München 1947, S. 28 f.

<sup>4</sup> A. Rauschenbusch, Die Entstehung der Kindertaufe im dritten Jahrhundert n.Chr. und die Wiedereinführung der biblischen Taufe im siebzehnten Jahrhundert n.Chr. der Kirchen- und Weltgeschichte gemäß dargelegt von A. Rauschenbusch, früher Professor am Prediger-Seminar der Baptisten zu Rochester in Nord-Amerika. Zweite sehr vermehrte Aufl., Hamburg. Baptistische Verlagsbuchhandlung von J.G. Oncken-Nachfolger (GmbH) 1898, S. 97 f.



Sohn und Vater (Markus und Karl) überzeugen nicht!<sup>5</sup> Aber trösten wir uns: Paulus kannte die *Confessio Augustana* noch nicht! Machen wir uns aber bitte auch klar, dass es gar nicht so leicht ist, das paulinische „*katá tás graphás*“ (nach den Schriften, 1. Kor 15,3 f.) oder das reformatorische „*sola scriptura*“ durchzuhalten, wenn es ins Einzelne geht! Wir sind alle in Vorverständnissen gefangen!

Kommen wir zurück zur Zürcher Taufe! Bei zwei Punkten der Bitte Blaurocks hake ich ein. Blaurock wollte getauft werden mit der „rechten christlichen Taufe“ auf „seinen Glauben und seine Erkenntnis“. Das sind sicher nicht Blaurocks Worte, sondern die Caspar Braitmichels, der ca. 40 Jahre später, nachdem eine ganze Generation Taufgesinnter darüber nachgedacht hat, das Ereignis nach seiner Vorstellung beschrieben hat.<sup>6</sup>

Sicher ist das die Überzeugung jeder taufenden Gemeinde oder Kirche, jeden Täufers und Täuflings, eine „rechte christliche Taufe“ zu vollziehen. Wenn Zweifel daran aufkommen, liegt es am Vorverständnis oder einer gewandelten Erkenntnis. Der Taufbefehl lautet einfach: „Taufet sie!“ – die Gläubig gewordenen! Wie die Taufe erfolgte, wird kaum beschrieben. Philippus und der äthiopische Eunuch stiegen beide ins Wasser (Act 8, 39). Das Weitere kann man nur aus dem Wort „baptizein“ erschließen. Es bedeutet „ein- oder untertauchen“, allenfalls ein allerdings kräftiges Begießen. Immerhin kannte die Synagoge Tauchbäder, wie in Worms noch zu besichtigen. Die *Didaché*, die nachapostolische sogenannte „Zwölfapostellehre“, lässt, wenn weder fließendes noch „anderes“ Wasser vorhanden ist, auch das Begießen zu (VII,2). Darin hat Karl Barth recht: „Im neutestamentlichen Bereich wird man nicht zur Taufe gebracht, sondern man kommt zur Taufe.“<sup>7</sup>

Immerhin war Konrad Grebel, der erste Täufer, nicht auf eine Taufform festgelegt. Im Frühjahr 1525 taufte er Wolfgang Uolimann durch Untertauchen im Rhein. Der allerdings hatte zuvor in einem Bibelkreis ausgiebig über Röm 6, das Begrabenwerden in der Taufe, nachgedacht. Offenbar war das aber eine Ausnahme.

<sup>5</sup> Markus Barth, Die Taufe ein Sakrament? Ein exegetischer Beitrag zum Gespräch über die kirchliche Taufe. Ev. Verlag Zollikon-Zürich 1951, S. 165 ff. Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik. IV. Band, Die Lehre von der Versöhnung, IV. Teil (Fragment) Das Christliche Leben (Fragment) Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens. EVZ-Verlag Zürich 1967, S. 68 (zur Problematik Kindertaufe: S. 208). Zu Zwingli: Mira Bauwgartner, Die Täufer und Zwingli. Eine Dokumentation. Theologischer Verlag Zürich 1993, S. 295 ff.

<sup>6</sup> M. Baumgartner, aaO. S. 96 (aus dem Hutterischen Geschichtsbuch) s.a. Matthias H. Rauert, Die „Brüder-Schreiber“ in Mähren, in: Mennonitische Geschichtsblätter, 56. (1999), S. 103-138. Hier: III. Caspar Braitmichel, Das „Geschicht Búech Vnserer Gemáin“, die Gemeindechronik der hutterischen Brüder (S. 108 f.).

<sup>7</sup> Karl Barth, Die Kirchliche Lehre von der Taufe, S. 30.



Einfacher machte es sich Hans Hut, der Müntzerschüler und Pioniermissionar Österreichs. Er zeichnete mit Wasser einfach ein Kreuz auf die Stirn das Gewonnenen. Immerhin konnte er sich dabei auf die Bibel berufen. Hes 9.4 und 6 ist von einem T oder Thau die Rede, das als Bundeszeichen auf die Stirn der Menschen gezeichnet werden soll. Ein evangelischer Pfarrer erzählte mir, sein Vater, ebenfalls Pfarrer, hätte auch so die Kinder getauft. Mit weniger Wasser geht es nicht! Ist das überhaupt eine Taufe? Kann man Hans Hut deshalb der „Wiedertaufe“ bezichtigen?

## Der baptistische Anfang

John Smyth, den man je nach „Glaube und Erkenntnis“ als ersten Baptisten bezeichnet, taufte 1609 sich selbst. Der frühere anglikanische Priester und spätere Arzt floh mit einer Gruppe Gleichgesinnter von England nach Amsterdam. Im Backhaus für Schiffszwieback des Jan Munter zwischen Amstel und Rembrandtsplein fanden sie eine Unterkunft, in der sie ein reiches Gemeindeleben entfalteten. Sie kamen zu der Überzeugung, dass die Anglikanische Kirche nicht die Gemeinde Jesu sei. Sie verneinten alle Taufen und Weihen und bezeichneten sich als „bekehrte Antichristen“, die neu anfangen. Wer sollte sie aber taufen? Einfach, würden wir heute sagen. Ihr Hausherr Jan Munter gehörte zu den Waterländer Doopsgezinden. Nun gibt es da aber wieder das leidige Wort „Erkenntnis“! Die Doopsgezinden legten Wert auf ordinierte Älteste, die durch ordinierte Älteste ordiniert worden waren. Diese Sukzessionstheologie hinderte die englischen Flüchtlinge als „gebrannte Kinder“, die Waterländer um die Taufe zu bitten.

Als es 1612 zu einer Spaltung kam, trennte sich sein Freund Thomas Helwys von Smyth, zog nach England zurück und gründete dort die General Baptists, die aber auch durch Begießen tauften. Der Kreis um John Smyth suchte dann doch den Anschluss an die Waterländer. Die Aufnahme erfolgte aber erst nach langen Beratungen, als John Smyth, der „Stein des Anstoßes“, gestorben war.

In nobler Brüderlichkeit ist John Smyth als „Lehrer“ der „englischen“ Gruppe aber in der Aufstellung der früheren „Lehrer“ im Flur der Amsterdamer Singelkerk der Doopsgezinde Sociëteit aufgeführt, obwohl er nie ihr Mitglied war. Für mich ist diese Tafel so etwas wie die „Geburtsurkunde“ des Baptismus.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> An die englischen Exulanten erinnerte bis in die 60er oder 70er Jahre in Amsterdam am Rembrandtsplein eine kleine Gasse: Engelsche Pelgrimsteeg. Leider fiel sie dem Café l'Opera zum Opfer. Nur die zur Amstel führende Bakkerstraat ist geblieben und erinnert an Jan Munters Backhaus.



Als Johann Gerhard Oncken, der Begründer des kontinentalen Baptismus, dessen 200. Geburtstag wir in diesem Jahr feierten, zur Taufertümmung kam, gab man ihm den Rat, dem Beispiel von John Smyth zu folgen. Glücklicherweise tat er das nicht, sondern wartete sieben (!) Jahre, bis sich in dem auf der Durchreise nach Halle befindlichen baptistischen Theologieprofessor aus USA, Barnas Sears, der Mann fand, der ihn und sechs Gleichgesinnte, darunter seine Frau Sarah, am 22. April 1834 in der Elbe bei Hamburg taufte.

Das Untertauchen ist heute bei den Baptisten die in der Regel geübte Taufpraxis. Sie geht zurück auf den zweiten baptistischen Zweig in England, die Particular Baptists. In einer Puritanergemeinde kam die Tauffrage auf. Weil man von den Rijnburger Kollegianten in Holland gehört hatte, dass sie durch Untertauchen taufen, schickte man 1633 einen des Holländischen mächtigen Mann über den Kanal, der dort getauft wurde und dann in der Heimat seine geistlichen Geschwister taufte. Beide baptistischen Zweige sind in England längst vereinigt. Wie die Kollegianten zur Untertauchtaufe kamen, konnte ich noch nicht ermitteln.

Die gut 80 Jahre jüngeren Baptisten sind ein selbständiger Zweig des Taufertums, über dessen Polygenese heute allgemein Klarheit herrscht. Aber ohne einen Einfluss der älteren Taufgesinnten ist das Aufkommen der Baptisten nicht vorstellbar. Wir sind geistliche Verwandte, das spüren wir häufig. Aber unter Verwandten gibt es auch manches Familiengespräch. Wenn ich als Baptist ein mennonitisches Gemeindehaus betrete, kommt sehr schnell die Frage nach unseren Unterschieden auf und mir wird gesagt: „Ich verstehe nicht, dass ihr Baptisten so viel Wert auf die Form der Taufe legt!“. Darum war mir interessant, dass die Kapelle der ältesten Taufgemeinde der Welt in Langnau-Kehr im schweizerischen Emmental ein „baptistisches“ Baptisterium hat. Sie stellt es ihren Täuflingen frei, in welcher Form sie getauft werden wollen.

Wenn heute viele Freikirchen die Glaubens- oder Bekenntnistaufe üben, heißt das aber nicht, dass über die Taufe, ihre Praxis und Bedeutung völlige Klarheit herrscht. Mit Problemen begann die Täuferbewegung und der Probleme gibt es bis heute unzählige. Ich kann und will mich auf einige Beispiele beschränken, die zum Nachdenken und Gespräch anregen können.

## Taufe und Gemeinde

Im Neuen Testament fanden – außer beim Pfingstereignis – die Taufen im häuslichen Kreise statt, der „Kämmerer“ wurde einfach unterwegs getauft und die ersten „Taufgesinnten“ nahmen jede sich bietende Gelegenheit



wahr nach dem Motto: „Da ist Wasser, was hinderts, dass ich mich taufen lasse?“ (Act 8,36). Hubmaier hatte allerdings schon eine Ordnung für den Taufgottesdienst der Gemeinde entworfen. Er erwartete vom Täufling die Zustimmung auf die drei Artikel des Apostolikums, zur Absage an den Teufel, zur Bereitschaft, sich der Gemeindegerechtigkeit zu unterstellen und der Erklärung, freiwillig die Taufe zu begehren, der Christlichen Kirche einverleibt zu werden und die Verzeihung der Sünden zu empfangen. Leider beschreibt er nicht die Form des Taufvollzuges, beruft sich nur darauf, „wie wir uns derselben zu Nikolsburg und anderswo gebrauchen.“ Vermutlich taufte er, wie er es schon in Waldshut tat, durch Begießen.<sup>9</sup> Im 1. Timotheusbrief (6,12) ist von einem „guten Bekenntnis vor vielen Zeugen“ die Rede, das oft als Taufbekenntnis gedeutet wird.

Ein Besucher der diesjährigen ProChrist-Evangelisation fand am Ausgang eine Schrift, in der die, die sich für die Christsnachfolge entschieden haben, ermuntert werden, sich nun auch öffentlich vor der Gemeinde durch die Taufe zu Christus zu bekennen.

Wir empfinden die Anwesenheit der Gemeinde als Zeugenschaft als gesunde Regel, zumal für fast alle Denominationen mit der Taufe die Aufnahme in die Gemeinde verbunden ist.<sup>10</sup> Aber ist nach dem Neuen Testament die versammelte Gemeinde für die Taufhandlung unabdingbar? Darüber diskutiert man z.Zt. in der Evangelischen Kirche. Unter der Überschrift „Rache an den Distanzierten“ hieß es in den „Evangelischen Kommentaren“ (1/2000, S. 39): „Immer mehr evangelische Seelsorger weigern sich, neben regulären Gemeindegottesdiensten eigens erbetene Kasualgottesdienste anzubieten. Damit verstoßen sie gegen protestantische Grundüberzeugungen.“ Wer sein Kind taufen lassen will, soll es im Gemeindegottesdienst tun! Abgesehen von unserem täuferischen Hinterfragen der Säuglingstaufe: ist eine Taufe, die für jede Kirche doch *die* Taufe ist, die in die viel zitierte „Gemeinschaft der Getauften“ führen soll, eine Privatangelegenheit? Der Evangelische Erwachsenenkatechismus schreibt: „Die Taufe ist nicht ein privates Familienfest, sondern ein Akt, der die Gemeinde angeht. Deshalb soll sie auf jeden Fall in der Kirche stattfinden, am besten im Gemeindegottesdienst oder in einem besonderen Taufgottesdienst.“<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Balthasar Hubmaier. Ein Form ze / Tauffen im wasser / die vnnerrichteten / im glauben. / D. Balthasar Hubmör von Fridberg. / Nicolspurg. / Die warhayt ist vntödtlich. / 1527. Ausgabe Gunnar Westin und Torsten Bergstein, Balthasar Hubmaier, Schriften, Gütersloh 1962, S. 348.

<sup>10</sup> Die Freien evangelischen Gemeinden sehen allerdings keinen unmittelbaren Zusammenhang von Taufe und Gemeindeaufnahme.

<sup>11</sup> Evangelischer Erwachsenenkatechismus, Kursbuch des Glaubens, 1. Aufl., Gütersloh 1975, 2.5.3 Taufe, 7. Wie wird die Taufe vollzogen? S. 1079.



Gegenteiliger Ansicht waren John Nelsen Darby und Carl Brockhaus. Für sie war die Taufe Ausdruck der Beziehung des Einzelnen zu Gott, im Gegensatz zum Brotbrechen, dem Mahl der Gemeinde. Die Taufe ist bei der von ihnen geprägten Brüderbewegung wie bei den Freien evangelischen Gemeinden nicht Voraussetzung zur Aufnahme in die „Gemeinschaft“. Typisch dafür sind die Privattaufen in Privatwohnungen. Erst durch den baptistischen Einfluss wurden nach dem Zweiten Weltkrieg in Gemeindehäusern Taufgelegenheiten eingebaut. Wie Darby praktiziert die englische Brüderbewegung bis heute die Säuglingstaufe. Die von den deutschen „Brüdern“ geübte Gläubigentaufe bezeugt die Selbständigkeit von Carl Brockhaus gegenüber J. N. Darby.<sup>12</sup>

Eine weitere Frage ist: Geht es unbedingt um die konkrete Ortsgemeinde? Der Evangelische Erwachsenen Katechismus erklärt: „Der Leib Christi ist nicht mit einer Konfession identisch, er reicht über Grenzen der einzelnen Kirchen hinaus.“<sup>13</sup>

Um 1970, als die Bewegung der „Jesus People“ auf dem Höhepunkt stand, fanden in der Hamburger Ernst-Merck-Halle große Jugendgottesdienste mit Massentaufen statt. Ein baptistischer (!) Jugendpastor berichtete darüber: „Wir taufte sie in den unsichtbaren Leib Christi.“ Diese ausgesetzten Findelkinder wurden dann zu einem Problem der Gemeinden an ihrem Heimatort.

### **Eine Taufe in der einen Christenheit?**

Karl Barth hat seinen leidenschaftlichen Aufruf *gegen* jede „Wiedertaufe“ „allen römischen, aber auch den vermeintlich evangelischen Wiedertäufern aller Spielarten vorweg ins Stammbuch geschrieben“.<sup>14</sup> Die Römisch-katholische Kirche kennt die „Konditionaltaufe“ für den Fall, dass die erste Taufe nicht rite vollzogen ist. Seit dem II. Vatikanischen Konzil wird sie allerdings kaum noch praktiziert. Immerhin haben erst im September 1998 die die Kindertaufe vollziehenden Kirchen der ACK Baden-Württemberg erklärt, bei Übertritten die empfangene Taufe der verlassenden Kirche anzuerkennen.<sup>15</sup> Sie folgen damit der „Vereinbarung zwischen der Evangelischen Kirche im Rheinland und dem Erzbistum Köln sowie

<sup>12</sup> Angaben nach Telefongesprächen mit A. Jung und G. Jordy nach dem Vortrag von Gerhard Jordy: „Carl Brockhaus: ein Vater der Deutschen Brüderbewegung.“ Wiedenest, 13. Mai 2000. Begegnungstag zu „200 Jahre John Nelson Darby“.

<sup>13</sup> S. Anm. 11, S. 1082.

<sup>14</sup> AaO., S. 25.

<sup>15</sup> Ökumenische Rundschau, Nr. 2, April 1999, S. 253 f.



den Bistümern Aachen, Essen, Münster und Trier zur gegenseitigen Anerkennung der Taufe“, unterzeichnet am 26. März 1996.

Der ehemalige reformierte Theologe Samuel Heinrich Fröhlich (1803–1857) gründete in der Schweiz etwa zeitgleich mit dem Aufkommen des kontinentalen Baptismus die „neutäuferischen“ Evangelischen Täufergerneinden. Er taufte zunächst „nur“ durch Begießen. An einigen Orten wurden „Fröhlichianer“ Baptisten. Oncken hatte sie durch Untertauchen (noch einmal!) getauft. Allmählich bestanden auch die „Fröhlichianer“ auf dem Untertauchen und taufte ihre eigenen Gemeindeglieder nach!

Die frühere Oberin des baptistischen Diakoniewerkes „Albertinenhaus“ in Hamburg, Martha Kropat, bekannte, im Alter von zehn Jahren „getauft worden ohne bekehrt gewesen zu sein.“ Darüber wurde sie nicht froh und fand nach 27 (!) Jahren einen Baptistenprediger, der ihren Gewissensqualen abhalf und sie auf das Bekenntnis ihres Glaubens taufte.<sup>16</sup>

Eine andere Lösung dieser Gewissensprobleme beschrieb die GEMEINDE ERNEUERUNG, Zeitschrift der Geistlichen Gemeinde Erneuerung in der Evangelischen Kirche<sup>17</sup> unter der Überschrift „Täuferinnerungsfeier mit Untertauchen.“ Einige Glieder einer Kirchengemeinde haben einen bewussten Neuanfang mit ihrem Glauben gemacht. Jetzt wollen sie von ihrem Pfarrer „richtig“ getauft werden. Nach langen seelsorgerlichen Gesprächen entschließen sich Pfarrer und Gemeindeglieder zu einer „Täuferinnerungsfeier mit Untertauchen“. Der Pfarrer im Talar erinnert die im Wasser stehenden Gemeindeglieder an ihre Taufe mit dem Wort aus Römer 6,3: „Wisst ihr denn nicht, dass wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind?“ Danach tauchte er die Gemeindeglieder unter.

Der Pfarrer hatte sich bei seinem Dekan und Kreisdekan „Rückendeckung geholt“. Auf die Frage neugieriger Amtsbrüder, wie er das gemacht habe, antwortete er: „Wir sind in ein kleines Schwimmbad gegangen. Den Talar dazu habe ich mir von den Baptisten ausgeliehen, denn die haben Bleigewichte in die Säume eingenäht, damit der Talar nicht oben schwimmt.“ Kommentar eines Kollegen: „Die denken wirklich an alles!“

In der BRÜCKE berichtete<sup>18</sup> Gudrun Harder im Oktober 1996 über „Ungewöhnliche Wege in der Taufpraxis“. In der Mennonitengemeinde Thomashof wollten noch nicht getaufte Umsiedler aus Russland nach längerem Taufunterricht nicht in der gemeindeüblichen Form getauft wer-

<sup>16</sup> DIE GEMEINDE, 1957, Nr. 37, S. 7; 1972, Nr. 39, S. 15.

<sup>17</sup> Nr. 66, Juli/August 1997, S. 14 ff.

<sup>18</sup> BRÜCKE, Mennonitisches Gemeindeblatt, 11. Jahrg. Nr. 10/1996, S. 145.



den. So gab es eine Taufe im Rhein (Wolfgang Uolimann seligen Angedenkens!) und einige Zeit danach eine in einem Baggersee, sogar durch die Verfasserin, weil eine Frau unbedingt durch eine Frau getauft werden wollte. Ein Taufbewerber war erst zehn Jahre alt. Die Gemeinde musste sich klar werden: Wer darf taufen? Nur Männer? Nur Älteste? Nur Prediger? Oder auch ganz einfache Gemeindeglieder? Was tun, wenn ein Zehnjähriger sich zur Taufe meldet? Auf dem Thomashof befragte man sorgfältig das Neue Testament und stellte dabei fest: „Wir fanden aber sehr wenig genaue Anweisungen zur Taufpraxis. Eindeutig ausgesagt ist da nur, dass „Gläubige“ getauft werden sollen. Aber wer ist „gläubig“? Ist ein Zehnjähriger nicht noch zu jung, um die ganze Tragweite seiner Taufe zu erfassen?“ Er wurde getauft!

Mein jüngster Täufling war auch *noch* zehn Jahre alt, als ich ihn 1982 taufte. Aber mit penetranter Hartnäckigkeit hatte er zwei Jahre lang zuvor immer wieder an meiner Tür geklingelt und gefragt, ob er endlich alt genug sei, getauft zu werden. Er steht heute noch zu seinem Bekenntnis. Für diesen Vortrag habe ich mich in seiner Gemeinde erkundigt!

Ich bin mit dreizehn Jahren getauft worden. Das Taufalter habe ich gelegentlich in Frage gestellt. Meine Bedenken schwanden, als ich mich erinnerte, mit welcher Glaubensgewissheit ein noch jüngerer Sonntagschüler nach schwerer Krankheit starb.

Baptistische Eltern leben in dem Zwiespalt, keinen Druck auf die Kinder auszuüben, wenn sie aber durch die Atmosphäre in Familie und Gemeinde sich zur Taufe melden, haben sie die Befürchtung, sie seien zu jung. Andererseits möchte man auch den „Kairós“, den rechten Zeitpunkt, nicht verpassen und erleben, dass sie gar nicht zur Gemeinde finden. Manche lassen sich als „Trockene Baptisten“ später, etwa vor der Hochzeit, in der Landeskirche taufen. Ist das dann eine Glaubens- oder Bekenntnistaufe?

Aber wir fragten nach der *einen* Taufe in der *einen* Christenheit. Eine von mir getaufte Frau schloss sich nach einem Ortswechsel einer anderen Gemeinde an und wurde dort „auf den Namen Jesu“<sup>19</sup> (noch einmal) getauft. Es gibt auch taufende Kreise, die auf Grund der trinitarischen Formel dreimal untertauchen. Das tut auch der Katholische Priester an der neuen St. Christopherus-Kirche auf der Insel Sylt. In der letzten Karfreitag/Oster-Ausgabe berichteten die „Westfälischen Nachrichten“ aus Münster mit Bild über diese „Ganzkörpertauf“ (so kann man es auch nennen): „Das Kind wird von seinen Windeln befreit und von seiner Mutter Pfarrer

<sup>19</sup> Zur Jesus-only-Bewegung: Reinhard Hempelmann, Licht und Schatten des Erkekungschristentums. Ausprägungen und Herausforderungen pfingstlich-charismatischer Frömmigkeit. EZV-Reihe. Quell-Verlag Stuttgart 1998, S. 66.



Sprock in die Arme gedrückt der sich seiner Schuhe entledigt, die Socken abstreift und sich die Hosenbeine hoch gekrempelt hat. Mit dem Täufling schreitet er behutsam die Stufen ins Taufbecken hinab, das in Kreuzform gestaltet ist.“ „Den Täufling taucht er zwei mal ins Wasser, wobei er sein Gesicht auslässt. Beim Herabrufen des Heiligen Geistes ist auch sein Kopf im Taufwasser.“

Eine interessante Meldung brachte DIE GEMEINDE<sup>20</sup>: Am 19. März fand in Eberswalde ein gemeinsamer Taufgottesdienst von Baptisten und Methodisten statt. Zwei methodistische und drei evangelisch-freikirchliche neue Gemeindeglieder wurden durch Untertauchen getauft!

Die Unabhängigkeit der Ortsgemeinden in manchen Denominationen spielt sicher auch eine Rolle, dass nicht alle „nichtkindertaufenden“ Gemeinden die Glaubenstaufen anderer Kreise anerkennen. Allerdings kommt es auch vor, dass einige Kreise die Taufe nach einem Abfall und erfolgtem Neubeginn der Nachfolge Jesu die Taufe wiederholen nach dem Wort aus der Offenbarung (2,5) „so denke nun daran, wovon du abgefallen bist, und tue Buße und tue die ersten Werke!“<sup>21</sup>

Die Einmaligkeit der Taufe in der *einen* und doch so pluralistischen Christenheit ist keine Selbstverständlichkeit! Im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland wird z.Zt. die größere Öffnung zur Gemeinde diskutiert. Auf der „Theologischen Woche“ seiner Pastoren in Frankfurt/M. wurde schon 1970 empfohlen, die in anderen Kirchen vollzogene Glaubenstaufe auch dann anzuerkennen, wenn sie nicht durch Untertauchen vollzogen wurde. Heute wird als mögliches Beispiel auf die Übereinkunft evangelischer Kirchen in Italien hingewiesen. Waldenser, Methodisten und Baptisten fragen bei einem Übertritt nach den „Früchten der Taufe“ und erkennen dann die volle Mitgliedschaft an. Auch Pastoren können in der jeweils anderen Kirche volle Dienste übernehmen. Ob aber diese „ultramontane“ Lösung von allen „cisalpinen“ Baptisten nachvollzogen werden kann, ist eine offene Frage.

Ist die Taufe – um den Ausdruck Heinrich-Heines zu benutzen – „Entreebillet“? Im Neuen Testament ist sie aus der Missionssituation zu verstehen. Mennoniten tragen eine besondere Last ihrer Geschichte. Ernst Crous<sup>22</sup> schilderte es so: „Im 17. und 18. Jahrhundert lebten die Mennoniten unter Bedingungen ähnlich denen der Juden: Keine ‚Wiedertäufer‘

<sup>20</sup> Nr. 7, 23. März 2000, S. 13.

<sup>21</sup> Erich Geldbach, Taufe, Bensheimer Hefte 79, Ökumenische Studienhefte 5, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, S. 72, 77.

<sup>22</sup> Ernst Crous, Die deutschen Mennoniten zwischen Pietismus und Rationalismus. In: Guy F. Hershberger, Das Täuferum. Erbe und Verpflichtung. Die Kirchen der Welt, Reihe 8, Band II, Ev. Verlagswerk Stuttgart 1963, S. 209, 217.



mehr, da sie ja keinen, der schon getauft, noch für sich werben durften.“ Nur wer diesen Hintergrund kennt, versteht den unter veränderten Umweltverhältnissen gefassten Beschluss der Danziger Mennoniten vom 2. Oktober 1870, der „Waffendienst, Mischehen und Übertritt Fremder zur eigenen Gemeinde“ frei gab. Seitdem gibt es also „ethnische“ Mennoniten und später dazu Gekommene!

Auf die gleiche Problematik stoßen wir im jüngsten Jahrbuch *MENNONITICA HELVETICA*, das den deutschsprachigen Täuferkirchen der welschen Schweiz gewidmet ist. Theodor Loosli beschreibt „Die Schule Moron“.<sup>23</sup> Sein Großvater Gottlieb Loosli wurde 1893 der erste Lehrer dort. Nach sieben Jahren wurde er Mitglied der Täufergemeinde: „Am Weihnachtstage des Jahres 1900 wurden beide Ehegatten in der Kapelle Moron [in deren Untergeschoss die Schule war!(M.B.)] in die Gemeinschaft der Mennoniten aufgenommen.“ (S. 48) Wie die Aufnahme erfolgte, wird nicht gesagt. Der letzte Abschnitt (S. 93) ist überschrieben: Missionarische Schule

Als unsere Vorfahren in den Jura flüchteten und sich ansiedeln wollten, stellte ihnen der Fürstbischof klare Bedingungen: Sie durften nicht Wohnsitz nehmen unter tausend Metern über Meer. Dazu war ihnen streng verboten, Anhänger für ihren Glauben zu gewinnen. Die Täufer hielten sich sehr strikte an diese Regelung. Also trieben sie keine Mission im Inland. Sie verlagerten ihre Evangelisationsarbeit ins Ausland: Nach Java und Irian Jaja, später auch in den Tschad und nach Ecuador.

Vor vielen Jahren besuchte ich einmal Samuel Gerber, La Pâturatte. Seine Mutter, Marianne, bereitete eine Tasse Tee. Unser Gespräch kreiste um die Mission in der näheren Umgebung. Mutter Gerber erschrak über unser „Ansinnen“. „Lasst das!“ belehrte sie uns, „wir können doch froh sein, dass sie uns in Ruhe lassen.“

Die bischöfliche Verordnung prägte unsere Leute bis in die innersten Fasern ihres Lebens. Die Bundesverfassung, schon seit 1848 in Kraft, proklamierte die Glaubensfreiheit. Trotzdem stehen wir noch heute vor dem merkwürdigen Phänomen, dass Heimatmission tabu sei.

Damals kannte man die Gentechnologie kaum. Und doch ereignete sich bei uns etwas Ähnliches. Der Fürstbischof pflanzte mit seinem Gebot in unsere Vorfahren ein Gen ein, das sich unaufhörlich weitervererbte bis in unsere Generation. Dessenungeachtet gab es Mission. Viele Eltern vertrauten ihre Kinder unserer Schule an. Es ist auffällig, wieviele nichtmennonitische Namen in den Schulrödeln enthalten sind. Ich möchte einige

<sup>23</sup> *MENNONITICA HELVETICA*, Bulletin des Schweizerischen Verein für Täufergeschichte / Bulletin de la Société Suisse d'Histoire Mennonite, 21/22 (1998/99), S. 37-55.



davon nennen: ... (Es folgen Namen deutsch- und französisch sprechender Familien).

### Vielfältiges Taufverständnis

Ist die Taufe heilsnotwendig? Handelt Gott in dem „Bad der Wiedergeburt“? (Titus 3,51) wäscht sie Sünden ab? (Act 22.16), ist sie *nur* „Gehorsamsakt“?

Ein pfingstkirchlicher Pastor schreibt einem evangelisch-freikirchlichen Kollegen, der dessen Taufbuch rezensiert hat, als Erwiderung:<sup>24</sup> „Sie scheinen überrascht zu sein, daß ein Nichtbaptist und dennoch absoluter Vertreter der biblischen Glaubenstaufe die Baptisten, vor allem die deutschen Baptisten als Vertreter einer sakramentalen Taufauffassung einstuft und sie mit Katholiken in die gleiche Gruppe einer gewiß schlichten systematischen Denkart einreihet.“ Nach einer Bezugnahme auf neuere baptistischen Literatur schreibt er: „Meine Theologie ist anders. Ich vertrete eine nicht sakramentale Tauftheologie der Antwort.“ Er stellt also das angeblich „baptistische“ Taufverständnis in die Nähe katholischer Sakramentsauffassung.

In dem neuen baptistischen Taufbuch „Taufe und Gemeinde“ schreibt André Heinze: „Offensichtlich ist es für den Apostel (Paulus möglich, in einer äußerlichen Handlung wie der Taufe solch eine fundamentale heilsgeschichtliche Veränderung des Menschen zu glauben. Und damit steht er im Neuen Testament nicht allein. Die Zurückhaltung, in einem äußeren, weltlichen Geschehen tatsächliches Handeln Gottes zu erkennen, ist der Welt der Bibel fremd. Zu ihren Grundüberzeugungen gehört vielmehr, dass Gott ganz konkret im und durch das Wirken der Menschen handelt.“ Es folgt eine Reihe biblischer Beispiele aus dem Alten und Neuen Testament.<sup>25</sup>

Unter den deutschsprachigen Baptisten gab es bis 1995 zwei Glaubensbekenntnisse, die „Rechenschaft vom Glauben“. Was die westdeutschen, schweizerischen und österreichischen Baptistenbünde bekannten, war den Gemeinden in der DDR zu „sakramental“. Sie legten einen stärkeren Ton auf den „Gehorsamsakt“ und formulierten einen eigenen, allerdings nicht engen, Taufartikel. Auf der Bundesratstagung in Bochum, nach der Wie-

<sup>24</sup> Klaus J. Hoffmann, Limburg, an Wolfgang Müller, Kassel, am 21.02.2000 zu FREIKIRCHENFORSCHUNG Nr. 9/1999, S. 296: Der Geist und das Wasser. Ein Gesprächsbeitrag über die Geistestaufe und ihr Verhältnis zur Wassertaufe in der Bibel und im deutschen Protestantismus. Verlag C. M. Fliß, Hamburg 1998.

<sup>25</sup> André Heinze, Taufe und Gemeinde. Biblische Impulse für ein Verständnis der Taufe. Oncken Verlag Wuppertal und Kassel 2000, S. 125.



dervereinigung der beiden deutschen Bünde, wurde am 26.05.1995 nach langen Beratungen eine neue Formulierung gefunden und „den Gemeinden zum Gebrauch empfohlen bis weiterreichende gemeinsame Erkenntnisse gewonnen sind.“

Damit schließt sich der Ring zu der Amsterdamer Gruppe um John Smyth, die noch in Gainsborough, in England, 1607 vor Gott und vor einander gelobte, „nach bestem Vermögen in allen Wegen Gottes zu wandeln, wie er es uns offenbart hat oder noch zeigen wird; koste es, was es wolle.“

Beide Vorbehalte bekennen sich zur Vorläufigkeit unserer Erkenntnis, wie schon der Apostel Paulus um das „Stückwerk“ unseres Wissens und Erkennens wusste (1 Kor 13,9). Die genannten Beispiele haben gezeigt, dass oft menschliche Begrenzung die Ursache geistlicher Probleme ist. Die Frage, ob die Bekenntnistaufe immer noch aktuell ist, stellen wir in einer Zeit, in der einerseits so tausende Gemeinden in großer Zahl neu entstehen, andererseits die Unterschiede in den Kirchen geringer werden. Eine Antwort finden wir, wenn wir wie die Täuferväter von Zürich und Amsterdam möglichst vorurteilslos weiter im Neuen Testament forschen und für die Fragen der Gegenwart um Geistesleitung bitten.

Dann gilt es, auf die persönliche Gewissensbindung zu achten. Für deren Recht, die Glaubens- und Gewissensfreiheit, haben wir uns so einzusetzen, wie es die taten, die uns im Glauben vorangingen und dafür sogar den Tod nicht scheuten. Probleme mit der Taufe und mit Getauften gab und gibt es stets in jeder christlichen Gemeinschaft. So lange in vielen „Mehrheitskirchen“ „die Kindertaufe häufig in einer offensichtlich unterschiedslosen Weise praktiziert“<sup>26</sup> wird, wie es die Lima-Konvergenzerklärung feststellt, so lange wird es Gewissensfragen geben, weil die „Wunde

<sup>26</sup> Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärung der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des ökumenischen Rates der Kirchen. Bonifatius-Druckerei Paderborn und Verlag Otto Lembeck, 9. verb. Auflage 1984, S. 17. Dazu eine Stimme aus den Landeskirchlichen Gemeinschaften: Dr. theol. Heinzpeter Hempelmann, Direktor des Theologischen Seminars der Liebenzeller Mission, Bad Liebenzell, Missionarischer Gemeindeaufbau im Horizont der Postmoderne: Ein Plädoyer für die Zukunft der Landeskirchlichen Gemeinschaften als ‚Kirchen alternativen Stils‘ in: H. Stadelmann (Hg.), Bausteine zur Erneuerung der Kirche. TVG Brunnen Verlag 1998, S. 268, (s. Rezension in diesem Jahrbuch): „Die nahezu schranken- und bedenkenlos gehandhabte Taufpraxis ist Ausdruck eines [...] Versorgungs- und Anspruchsdenkens, dem die Volkskirche nachkommt und durch das sie ihren Mitgliedern gegenüber ihre Existenzberechtigung ausweist. Diese problematische Taufpraxis wird dann noch theologisch legitimiert durch den Begriff von Taufe als Ausdruck der gratia praeveniens (vorauslaufende Gnade) des seine Gnade bedingungslos schenkenden Gottes.“ Andererseits weisen die Volkskirchen gern hin auf die sich häufende Zahl Herangewachsener, die die Taufe begehren.



am Leibe der Kirche und Krankheit der Getauften“ (Karl Barth) schmerzt. Solange können sich die „Früchte der Taufe“ nur unter erschwerten Bedingungen entwickeln. Weil nach dem Neuen Testament der Glaube der Taufe vorangeht, sollten wir im ökumenischen Miteinander statt von der „Gemeinschaft der Getauften“ von der „Gemeinschaft der Glaubenden“ sprechen, denn der Glaube an den gemeinsamen Herrn verbindet über Unterschiede hinweg.

Was vor 475 Jahren begann, war ein neuer Anfang. Ziel bleibt, was Menno Simons vor Augen stand: die Gemeinde Jesu Christi „ohne Flecken und Runzeln“. Die allerdings wird es erst in der Vollendung geben, dann auch keine „fragwürdigen“ Probleme mehr (Joh 16,23), auch nicht über „die Taufe“, die wir mit so viel näheren Bestimmungen versehen. Noch aber gilt das Gebot des Auferstandenen, einzuladen in seine Nachfolge, zu taufen und zu lehren. Dabei bleiben wir selbst Jünger, Schüler, Jesu, die durch lehren lernen.

## Anhang

Brief Luthers<sup>27</sup> mit Anweisungen zur Taufe eines jüdischen Mädchens<sup>28</sup>

*Dem beliebten Bruder Heinrich Genesius, treuem Diener der Gemeinde in Ichttershausen, in Gott geliebt, Gnade und Friede in Christus.*

*In betreff der Taufe des jüdischen Mädchens, mein lieber Heinrich, bin ich mit Euch derselben Meinung, dass es ganz mit Leinentüchern bedeckt getauft werde, und zwar in der Weise, in welcher man sich in unseren Bädern der Leinentücher bedient, die man Badetuch nennt. Darum wäre dies mein Wunsch, dass sie in einer großen weiten Wanne voll Wasser stehend und mit einem Leinentuch ehrbahr verhüllt mit Wasser übergossen wird oder auch, wenn sie mit dem selben Tuch bekleidet im Wasser sitzt, mit dem Haupt durch dreimalige Eintauchung untergetaucht wird. Ja, es sollte auch die Wanne selbst verborgen sein, indem man auf allen Seiten Vorhänge um sie zieht, in der Weise, wie man auch die Hausbäder zu verhängen pflegt.*

*Ich glaube, dass daher auch noch die Sitte aus der alten Kirche auf uns gekommen ist, dass wir nämlich die Kinder, die ja auch jetzt noch ohne Scheu nackt getauft werden, mit einem solchen Leinentuch bekleiden, dem sogenannten Westerhemd, weil nämlich ursprünglich alle Christen in einem solchen Kleid getauft wurden. Daher heute noch der Sonntag nach Ostern*

<sup>27</sup> WA Br 5. 452. 1-28.

<sup>28</sup> Nachträglich machte mich dankenswerterweise Prof. Dr. Volker Stolle, Oberursel, auf diesen Brief Luthers aufmerksam.



*der Weiße Sonntag oder Sonntag in weißen Kleidern heißt, weil die Getauften dieses Kleid nach ihrer Taufe die ganze Woche hindurch trugen. Auch ist nicht anzunehmen, dass das jüdische Volk so arm war und dass Christus selbst mit seinen Aposteln so ohne Scham gewesen ist, dass sie die Erwachsenen nackt getauft hätten.*

*Dazu kommt noch, dass wir auch den Verstorbenen ein solches Kleid anziehen zur Erinnerung an unsere Taufe, mit der wir in den Tod Christi getauft werden, so dass dadurch sowohl im Tode als auch in der Taufe die Auferstehung von dem Tode bezeugt wird, da ja die Taufe nicht anderes ist als ein Tod zum künftigen Leben.*

*Doch sehet ja zu, dass das Mädchen nicht den Glauben an Christus heuchelt; denn dieses Geschlecht ist voll Verstellung und Trug. Nicht, dass ich zweifelte, dass der Rest Abrahams noch da sei, der zu Christus gehört, sondern weil bisher die Juden unsern Glauben verschiedentlich verspottet haben. Ermahnt sie deshalb, dass sie nicht unselig sich selbst täusche. Sollte sie aber aufrichtig erfunden werden, so wünsche ich ihr Gnade und Beständigkeit. Und Ihr könnt ihr in meinem Namen meinen Gruß in Christus und meine liebe Verbundenheit übermitteln. Gehabt Euch wohl im Herrn.*

*Aus meiner Einsiedelei, am 9. Juli 1530. Euer Martin Luther.*



Stephan Holthaus

## 200 Jahre John Nelson Darby

„John Nelson Darby war eine der wichtigsten Persönlichkeiten der evangelikalen Bewegung im 19. Jahrhundert.“ Diese Einschätzung äußerte Prof. Willem Ouweneel auf der Jahrestagung des „Dokumentationszentrums für Geschichte der Brüderbewegung“ am 13. Mai in Wiedenest. Der holländische Referent sprach über Leben und Werk John Nelson Darbys, dessen Geburtsjahr sich in diesem Jahr zum 200. Mal jährte. Ouweneel strich den weltweiten theologischen Einfluß Darbys auf die evangelikale Bewegung heraus, der sich insbesondere im Bereich der Lehre von der Endzeit weit über die Brüderbewegung hinausreichte. Darbys Theologie sei nur auf dem Hintergrund der Romantik und Erweckungsbewegung zu verstehen. Seine Auffassung über die letzten Dingen, die Gemeindelehre, Heilslehre, Geschichte und Hermeneutik hätten manche neuen Einsichten zu Tage gefördert, seien aber auch nicht frei von Einseitigkeiten und Verkürzungen geblieben. Insbesondere die Spannung zwischen Einheit des Leibes Christi und Absonderung von der Welt hätte fast zwangsläufig zu den bekannten Zerreißproben in der Brüderbewegung geführt. An die Stelle der biblischen Lehre der Einheit des ganzen Leibes Christi sei ab 1848 bei Darby die Lehre von der Einheit der Brüder und damit ein strenger Exklusivismus getreten. Zudem seien in der gewollten Strukturlosigkeit der Versammlungen mit Darby, Müller, Kelly u.a. starke Persönlichkeiten aufgetreten, die unnachgiebig aufeinandergeprallt seien. Darby habe so zu den späteren Problemen der Exklusiven Brüderbewegung erheblich beigetragen. Trotzdem habe er in manchen Bereichen der biblischen Lehre gute und richtige Einsichten vertreten, die es heute noch zu entdecken gilt.

Über die Entstehung der Elberfelder Bibel referierte Bernd Brockhaus, Dozent für Altes Testament an der Bibelschule Wiedenest. Er verteidigte die „exegesenah“ Übersetzung der Elberfelder Bibel, die es sich zum Ziel gesetzt habe, die biblischen Autoren zum modernen Leser zu bringen, nicht den modernen Leser zur Bibel. Wichtiger als die Nähe zum Leser sei die Nähe zum biblischen Text. Auch die Lutherbibel sei keine „Volksbibel“ gewesen, da es eine einheitliche deutsche Sprache damals gar nicht gab, sondern sei zu Beginn recht unverständlich gewesen und habe erst sprachbildend gewirkt. Von gleicher Prämisse aus hätten die Übersetzer der Elberfelder Bibel, Darby, Brockhaus, Rochat, Dönges und von Po-



seck, eine hervorragende Arbeit geleistet. Bernd Brockhaus war selbst an der Revision des Alten Testaments der Elberfelder Bibel aktiv beteiligt.

Gerhard Jordy, Autor der dreibändigen Geschichte der Brüderbewegung, referierte über das Leben und Wirken des Gründers der deutschen Brüderbewegung, Carl Brockhaus. Er verglich seinen Werdegang mit dem von Darby und stellte Gemeinsamkeiten und Unterschiede fest. Hauptanliegen von Brockhaus war die Evangelisation, weniger die Lehrunterweisung. Deshalb engagierte er sich in seiner frühen Elberfelder Zeit in mehreren Evangelisationsvereinen und war auch nach der Gründung der Elberfelder Versammlung immer wieder als Evangelist unterwegs. Seine verbindende Art bewahrte die deutsche Brüderbewegung vor den vielen Spaltungen der englischen Versammlungen. Seine Betonung der Heiligung, sein großer Einsatz für die Sache Christi und seine Naherwartung sind auch heute noch vorbildlich.

Veranstalter dieses Geschichtstages war das „Dokumentationszentrum Geschichte der Brüderbewegung in Deutschland“. Das Dokumentationszentrum sichert und sammelt historisch wertvolles Material zur Geschichte der deutschen Brüderbewegung in einem Archiv an der Bibelschule Wiedenest. Das Dokumentationszentrum nimmt gerne geeignetes Material an und steht für Forschungen im Bereich der Brüdorgeschichte jedem offen.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Kontakt: Matthias Schmidt, Bibelschule Wiedenest, Olper Str. 10, 51702 Bergneustadt. Tel.: 02261/4060, eMail: [info@wiedenest.de](mailto:info@wiedenest.de).



Kurt Jägemann

## **Eine „Sternstunde“ für das Reich Gottes + // Die Gründung der ersten Sonntagsschule in Hamburg – St. Georg am 9. Januar 1825**

„Es war eine der großen Sternstunden – eine göttliche glückliche schicksalhafte Fügung –, daß Johann Gerhard Oncken, 25 Jahre alt, dem bedeutenden Prediger und Seelsorger Rautenberg, der 34 Jahre alt ist, begegnet und sie gemeinsam die St. Georger eine Sonntagsschule gründen, und daß dann als Dritter Johann Hinrich Wichern von Rautenberg in diese Pionierarbeit hineinberufen wird. Hier muß man eine wichtige Keimzelle der Inneren Mission sehen.“<sup>1</sup>

Diese These haben wir als Mitarbeiter einer Arbeitsgruppe von Laien und Pastoren aus verschiedenen Evangelisch – Freikirchlichen Gemeinden im Raum Hamburg einer Wanderausstellung vorangestellt, in der Bilder und Texte zur Erinnerung an die Gründung der ersten Sonntagsschule in der damaligen Hamburger Vorstadt St. Georg durch den späteren Gründer der Baptistengemeinden in Deutschland, Johann Gerhard Oncken, und den damaligen lutherischen Pfarrer in Hamburg – St. Georg, Johann Wilhelm Rautenberg, dokumentiert werden.

Im März 1999 traf sich zum ersten mal diese Arbeitsgruppe, um zu überlegen und der Phantasie freien Lauf zu lassen, wie man diese Sonntagsschulgründung, die sich am 9. Januar 2000 zum 175. Mal jährte, angemessen würdigen könnte. Diese Gruppe bestand aus etwa 12 Pastoren und interessierten Mitarbeitern Hamburger Evangelisch – Freikirchlichen Gemeinden. Ich will im Folgenden stenogrammmäßig berichten, was aus dieser Arbeitsgruppe hervorgegangen ist.

<sup>1</sup> Ich bringe diesen Text, der in dieser Form von Pastor i. R. Heinrich Hellwig/Hamburg, verfaßt wurde hier als Eingangszitat für diesen kleinen Bericht. Der Ausdruck „Sternstunde“ hat bei einigen Betrachtern der Ausstellung zum 175jährigen Gründungsjubiläum der Sonntagsschule Rückfragen ausgelöst. Wenn man die Überlieferung von der Anbetung des Jesuskindes durch die drei Magier aus dem Osten, in Matthäus 2,1-12, die sich durch einen Stern zum Jesuskind haben leiten lassen, heranziehen darf, dann sind offenbar „Sternstunden“ im Reich Gottes besondere Zeiten und Stunden. Dies sei hier mit einigem Schmunzeln vermerkt. Es war nicht beabsichtigt, für das Gründungsdatum der Sonntagsschule in Hamburg – St. Georg irgendwelche zweifelhafte astrologische Konstellationen heranzuziehen.



## 1. Ausstellung

Die bereits erwähnte Ausstellung zeigt auf 16 Tafeln Fotografien und Texte aus der Gründungszeit der Sonntagsschule. Ausführlich gewürdigt werden die drei maßgebenden Gestalten der ersten Phase, der Sonntagsschule von St. Georg:

- Johann Gerhard Oncken, der durch die Vermittlung einer Spende der Londoner Sonntagsschulgesellschaft überhaupt erst die Gründung ermöglichte;
- der lutherische Pfarrer Johann Wilhelm Rautenberg, der durch seine Berichte über die Arbeit des Sonntagsschulvereins als Motor in den Fragen der öffentlichen Darstellung der Sonntagsschule hervortritt. Und schließlich
- Der Kandidat der Theologie und Oberlehrer der Sonntagsschule Johann Hinrich Wichern, der vor allen Dingen durch seine Mitarbeit im Besuchsverein der Sonntagsschule und die damit verbundenen Einblicke in die erschütternden Wohn- und Familienverhältnisse der Sonntagsschulkinder den Impuls zur Gründung des Rauhen Hauses in Hamburg – Horn empfing.

Selbstverständlich werden die als äußerst ärmlich zu bezeichnenden Verhältnisse, in denen viele Kinder in St. Georg leben, in die Darstellung mit einbezogen. Möglich war das vor allem durch die freundliche Mithilfe des Archivs des Rauhen Hauses in Hamburg. Dort konnten die Originalaufzeichnungen Wicherns aus seiner Tätigkeit als Lehrer und Mitarbeiter im Besuchsverein der Sonntagsschule eingesehen und in kleiner Auswahl fotografisch reproduziert werden. Etwas Material fand sich auch im Archiv der Evangelisch – lutherischen Kirchengemeinde in Hamburg St. Georg.

Im Verlauf des Jahres konnte diese Wanderausstellung in mehreren Evangelisch – Freikirchlichen Gemeinden im Großraum Hamburg gezeigt werden. Darüber hinaus kam es zu einigen Kurzeinsätzen u.a. beim Katholikentag, der im Jahr 2000 ebenfalls in Hamburg stattfand, interessanterweise räumlich gegenüber einer Ausstellung über katholische Schulen in Hamburg, die in etwa in der gleichen Zeit entstanden wie die Sonntagsschule in St. Georg.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Im Gemeindejugendwerk des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher-Gemeinden in Elstal bei Berlin wurde ein Duplikat der Hamburger Ausstellung erstellt, daß m. W. unter anderem in einem regionalen Gemeindejugendwerk des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher-Gemeinden verstärkt zum Einsatz kam.



## 2. Veröffentlichungen

Unter dem Titel „Hinsehen und handeln“<sup>3</sup> habe ich versucht, die Impulse zu beschreiben, die zur Gründung der Sonntagsschule in Hamburg St. Georg geführt haben. Männer wie Oncken, Rautenberg und Wichern haben die Augen nicht vor der erbärmlichen Situation vieler Kinder in diesem „Slum des 19. Jahrhunderts“ vor den Toren Hamburgs, die weithin fast ohne Bildung und in zerrütteten, durch Alkoholismus und Krankheiten geprägten Familienverhältnissen aufwuchsen, nicht verschlossen. Sie haben „Hingesehen“ und haben im Rahmen ihrer gewiß begrenzten Möglichkeiten gehandelt, um Not zu lindern und den Ursachen der Not das Wasser abzugraben. Dabei haben sie soziales Handeln und Evangelisation ganz eng miteinander verbunden, worin man gewiß auch das Geheimnis ihres Erfolges sehen darf.

Ich bedaure es, daß die knapp bemessene Zeit es nicht zuließ, neben dem Blick auf die Anfänge und einige Entwicklungslinien vor allem der freikirchlichen Sonntagsschularbeit im 19. Jahrhundert, in dieser Veröffentlichung intensiver auf Veränderungen im 20. Jahrhundert einzugehen. Es dürfte auf jeden Fall lohnend sein, die Zeit des III. Reiches im Blick auf Veränderungen in der Sonntagsschularbeit einmal einer intensiven Betrachtung zu unterziehen, vorausgesetzt, es lassen sich im ausreichenden Maße Quellen dafür auffinden.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Kurt Jägemann/Volkmar Hamp, Hinsehen und Handeln – Die Gründung der Sonntagsschule in der Hamburger Vorstadt St. Georg 1825/Entwicklungslinien im 19. Jahrhundert. Mit einem Beitrag zu Perspektiven der Sonntagsschul- und Kindergottesdienstarbeit im 21. Jahrhundert. Elstal 2000. zu beziehen über: GJW Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14627 Elstal.

<sup>4</sup> Bisher ist mir kaum mehr möglich gewesen, als den Jahrgang 1933 des „Wahrheitszeugen – Eine Zeitschrift für Gemeinde und Haus/Organ der deutschen Baptisten“ (Kassel, J.G. Oncken Nachf. Verlag) auf Berichte über die baptistische Sonntagsschularbeit durchzusehen. Es finden sich wohl mehrere Berichte über stattgefundene Konferenzen für Mitarbeiter in der Sonntagsschule. Aufhorchen ließ mich der Bericht über eine solche Konferenz im ostpreußischen Swentainen (aaO. 244) auf der Prediger Hermann Ennenga ein Referat zum Thema: „Die Sonntagsschularbeit und die neue Zeit“ hielt. Nachfragen bei Hinterbliebenen des vor einigen Jahren verstorbenen Kollegen brachten leider nur den Hinweis, daß ein Manuskript kaum noch existieren dürfte, da es in den Wirren von Krieg und Flucht verloren gegangen sein dürfte. Über die inhaltliche Arbeit der Sonntagsschule in dieser Zeit tragen die erwähnten Berichte aufgrund meiner bisherigen Beobachtungen kaum etwas aus. Denkbar wäre, daß in erhaltenen Gemeindearchiven Material zu finden sein dürfte, daß Aufschluß geben könnte.



Lohnend wäre bestimmt auch die Arbeit über die Geschichte der Sonntagsschularbeit in den Jahren nach 1945.<sup>5</sup> Hier gäbe es die Möglichkeit, eine Fülle von Material zu sichten, bzw. durch Zeitzeugeninterviews überhaupt noch eine Fülle von authentischem Material zu sammeln.

Aber zurück zu den Aktivitäten im Zusammenhang des Sonntagsschuljubiläums.

### 3. Gottesdienste und historische Spielszenen

Am 9. Januar 2000 wurde in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Hamburg-Eimsbüttel ein Gottesdienst gefeiert, gleichsam als eine Art „kleiner Jubiläumsgottesdienst“. Dieser Gottesdienst und weiteres Material sind in einer zweiten Veröffentlichung unter dem Titel: „175 Jahre Sonntagsschule – Wir feiern mit!“<sup>6</sup> zusammengefaßt.

Ein Projekt der Hamburger Arbeitsgruppe zum Sonntagsschuljubiläum war das Schreiben, Einüben und Aufführen von historischen Spielszenen, die denen die historische Sonntagsschule und ihre Zeitumstände im 19. Jahrhundert noch einmal miterlebt wird.<sup>7</sup> Dazu wurde im März 2000 ein mehrtägiger Workshop mit Kindern durchgeführt. Aufgeführt wurden die Spielszenen in mehreren Gottesdiensten in verschiedenen Gemeinden sowie anlässlich der Konferenz der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden in Norddeutschland im April 2000 im Diakoniewerk Tabea in Hamburg-Osdorf und der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Hamburg-Altona. Hier wurde die These der Arbeitsgruppe – in der Sonntagsschule liegt die Keimzelle der Inneren Mission – insofern aktualisiert, als die christliche Diakonie Thema dieser Konferenz war.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Hier sieht die Quellenlage sicher eher so aus, daß die Fülle des ungeordneten Materials umfangreiche Vorarbeiten für eine geordnete Darstellung benötigen dürfte. Nennen möchte ich hier z.B. Festschriften von Gemeinden, die exemplarische Einblicke ermöglichen dürften. Hinweisen möchte ich in diesem Zusammenhang exemplarisch auf: Annedore Herglotz, Kinderarbeit über 150 Jahre, in: Wenn eure Kinder später einmal fragen. 150 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Kassel-Möncheberg, Kassel 1997, Festschrift, hrg. im Auftrag der EFG Kassel-Möncheberg von Günther Schmidt und Joachim Persicke, 42 – 49.

<sup>6</sup> Ein Materialheft zum 175jährigen Jubiläum von Sonntagsschule und Kindergottesdienst in Deutschland, mit Informationen, Spielszenen, einem Gottesdienstentwurf zum Thema und vielen Praxisideen zum Mitfeiern vor Ort. Hrg.v. Volkmar Hamp, Gemeindejugendwerk Elstal 2000

<sup>7</sup> Als Autor von Spielszenen trat Pastor i.R. Heinrich Hellwig, Hamburg, neben zwei weiteren Mitarbeitern in Erscheinung.

<sup>8</sup> Vgl. zu dieser Verbindung von Sonntagsschularbeit und Diakonie auch: Astrid Giebel, Teile und Diene! Diakonie im deutschen Baptismus zwischen „öffentlicher Volksdia-



#### 4. Sonntagsschulausflug

Ein besonderes Erlebnis war ein Ausflug im Juli 2000, an dem fast alle Sonntagsschulgruppen aus den Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden in Hamburg mit ihren Kindern und Mitarbeitern beteiligt waren. Dieser gemeinsame Ausflug ist in zweierlei Hinsicht erwähnenswert. Zum einen hat es eine solche gemeinsame Aktion fast aller Evangelisch – Freikirchlichen Gemeinden in Hamburg vermutlich seit Jahrzehnten nicht gegeben. Auf der anderen Seite wurde hier versucht, beim Bedenken der Anfänge der Sonntagsschularbeit nicht allein in der historischen Betrachtung stecken zu bleiben.

Deshalb möchte ich hinweisen auf die:

#### 5. Verbindung von historischer Erinnerung und aktueller Perspektive

bei diesem Projekt. Zumindest war es das Bestreben in allem Bedenken der historischen Entwicklungen stets die Frage zu stellen, welche Bedeutung das Motto „Hinsehen und Handeln“ für die Wahrnehmung der Lebenssituation von Kindern heute haben kann.

Immerhin hat dieses Motto Eingang in die Konzeption für die Arbeit mit Kindern im Gemeindejugendwerk des Bundes Evangelisch – Freikirchlichen Gemeinden in Deutschland gefunden. Der zuständige Referent Volkmar Hamp schreibt: „Hinsehen und Handeln – so stelle ich mir vor, müsste die Arbeit mit Kindern im Raum der Gemeinde auch heute und in Zukunft aussehen! Ich wünsche mir, dass wir immer wieder neu lernen, zunächst einmal *hinzusehen*: wahrzunehmen, wie Kinder *heute* eigentlich leben, wie sie denken, fühlen und glauben, was sie wollen und brauchen. Und dass wir dann dem entsprechend *handeln*: hingehen und tun, was der Situation der Kinder in unserem Umfeld entspricht, was ihre Not wendet und sie in ihrem Leben, Denken, Fühlen und Glauben fördert.“<sup>9</sup> Nicht anderes haben die Gründer der Sonntagsschule auf dem europäischen Kontinent im Jahre 1825 auch getan.

---

konie“ und „bekennder Gemeindediakonie“ von den Anfängen bis 1957, Inauguraldissertation; Heidelberg 1998, S. 21-30. (Eine Veröffentlichung als Buch ist geplant und steht m.W. in Kürze zu erwarten.) Zur Sonntagsschule in Bremen vgl. den Beitrag von Astrid Giebel in diesem Jahrbuch.

<sup>9</sup> Volkmar Hamp, Hinsehen und Handeln – Perspektiven der Kindergottesdienst- und Sonntagsschularbeit im 21. Jahrhundert, in: Kinder- und Jugendarbeit 2000/Impulse für die Arbeit mit der Jungen Generation, Gemeindejugendwerk Elstal 2000, 24 ff.



## **6. Daran anschließend möchte ich mit einem persönlichen Fazit schließen:**

Die Beschäftigung mit den alten Texten und Berichten hat mir ein Fenster geöffnet in eine wohl vergangene Welt. In der Situation von Kindern heute, aber überhaupt von vielen marginalisierten Menschen am Rande einer reichen Gesellschaft, entdecke ich durchaus Parallelen zwischen der Situation eines „Slums im 19. Jahrhundert“ und der Welt in einer deutschen Großstadt wie Hamburg, in der ich seit einigen Jahren lebe und als Pastor arbeite. Wir werden nicht dasselbe tun, wie die „Väter“ vor 175 Jahren, denn wenn wir dasselbe tun, was die Väter taten, tun wir nicht dasselbe. Es wäre wünschenswert, wenn die Geschichte der Sonntagschularbeit aber auch die der christlichen Diakonie und Sozialarbeit mit Kindern und für Kinder umfassender aufgearbeitet würde, um daraus Impulse zu erhalten für unsere Zeit. Dafür muß aber noch viel historische Arbeit geleistet werden.



Dietrich Meyer

## Das Zinzendorfjubiläum im Jahr 2000

Anläßlich des 300. Geburtstags von Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700–1760), des Gründers der Herrnhuter Brüdergemeine, fanden im vergangenen Jahr die unterschiedlichsten Gedenkfeiern statt. Die zentrale Veranstaltung der Brüdergemeine wurde um den Geburtstag am 26. Mai in Herrnhut begangen. Schon am Vortage reiste Bundespräsident Johannes Rau an, der diese Tage mit seiner Frau in Herrnhut erleben wollte (ohne daß die Press davon berichtete). Am Geburtstag selbst wurde zunächst die Ausstellung „Graf ohne Grenzen“ im Völkerkundemuseum Herrnhut eröffnet, zu der ein umfangreicher, gut bebildelter Katalog mit Aufsätzen zu Geschichte und Theologie des Grafen erschien. Am Nachmittag sprachen der Bundespräsident und Gäste aus der Ökumene, der EKD und der katholischen Kirche Frankreichs. Ihnen folgte ein Vortrag von Dr. Peter Zimmerling über Bedeutung und Wirkung des Grafen bis heute. Am Abend wurde eine eigens für diesen Tag von Professor Weiß aus Leipzig komponierte Kantate aus Zinzendorf-Liedern und Zinzendorf-Worten uraufgeführt, eine moderne Musik, die sich ganz dem Worte unterordnete und höchste Ansprüche an den Chor stellte. Am Samstag wurden in den Klassenräumen des Gymnasiums in Herrnhut parallel die unterschiedlichsten Workshops für die zahlreichen Gäste aus dem In- und Ausland angeboten. Die Sonntagspredigt hielt der Bischof von Sachsen im Herrnhuter Saal, wozu viele aus den umliegenden Orten gekommen waren. Diese Gedenkfeier war für die Gemeinden und Freunde Herrnhuts gedacht, was sich auch aus dem Rahmenprogramm, dem Abend der Begegnung, den kleineren Ausstellungen des Heimatmuseums, der Gemeinde Herrnhut, der Künstlergilde im Kunstbahnhof mit Werken moderner Künstler zu Zinzendorf und dem neu eingerichteten Wanderlehrpfad zeigte.

Daß in den einzelnen Brüdergemeinden unterschiedliche Aktivitäten im Blick auf das Zinzendorfjubiläum stattfanden, versteht sich von selbst. Genannt werden sollen hier nur die Veranstaltungen einzelner Akademien und Universitäten. Die Akademie Bad Boll eröffnete den Reigen mit einer Tagung vom 11.-13. Februar, die sich besonders dem Thema „Zinzendorf als Begründer der Ökumene“ (Toleranz, ökumenische Kreuzestheologie, Tropenidee) stellte. Es folgte eine Tagung in Basel, die von der Universität mit der örtlichen Brüdergemeinde vom 13. bis 20. Februar gestaltet



wurde und die sich dem Thema „Zinzendorf und die Religionen“ widmete. Die Akademie der Wissenschaften in Berlin, die Comenius-Gesellschaft und die Evangelische Kirche der Union widmeten eine Tagung vom 17./18. März dem Brüderbischof Daniel Ernst Jablonski (1660–1741), der Zinzendorf 1737 zum Bischof weihte und der zu den Mitbegründern der Berliner Akademie im Jahre 1700 gehörte. Das Interdisziplinäre Forschungszentrum für Pietismus in Halle unter Professor Sträter lud vom 16. bis 18. März zu einer Tagung ein, die unterschiedliche Aspekte im Verhältnis Zinzendorfs zum Halleschen Pietismus thematisierte (Rolle August Hermann Francke's, Pädagogik, Theologie, Hymnologie, Wirtschaftsgeschichte, Gegner in Dänemark und Amerika). Die Akademie Neudietendorf folgte mit einer Tagung „Zinzendorf 2000. Mystiker, Manager, Kirchenmann“ vom 28. bis 30. April, die die Sichtungszeit in der Wetterau (1743–1749) unter psychologischen Gesichtspunkten, Zinzendorfs Verhältnis zu August Hermann Francke und das Mutteramt des heiligen Geistes in den Blick nahm. Die Akademie schrieb ferner einen Predigtpreis aus, mit dem Ziel, Predigten des Jahres als christliches Zeugnis in der modernen Welt zu prämiieren. Des 300. Geburtstags der Gräfin von Zinzendorf Erdmuthe Dorothea geb. Gräfin von Reuß-Ebersdorf (1700–1756) wurde auf einer Tagung in Ebersdorf mit Würdigung ihrer Lieder und Frömmigkeit sowie der Besichtigung des Rußschen Schlosses am Ort gedacht (2.-5. November).

Der Verein für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine organisierte vom 28.9. bis 1.10. eine Fahrt zu den Zinzendorfstätten in Dresden, Ebersdorf, Nürnberg und den Zinzendorf – Stammburgen in Österreich (Karlsbach, Freideck, Zinsenhof, Dürnstein, Wasserburg, Pottendorf). Die Fahrt war so erfolgreich, daß sie in diesem Jahr wiederholt werden soll.

Den wissenschaftlichen Höhepunkt bildete die Tagung der Pietismus-Kommission vom 4. bis 6. Oktober in Herrnhut. Die Themen reichten von Zinzendorfs Kirchenverständnis, Kreuzestheologie und dichtung bis zu seiner Nachwirkung im 19. und 20. Jahrhundert, von seinem Verhältnis zu den Schwenckfeldern und zu den Böhmischem Brüdern bis zu seinen theologischen Impulsen für die Gegenwart, von Zinzendorfs Gegnern und ihrer Polemik bis zu einer Neubewertung der Sichtungszeit. Ziel der Tagung war es, die Themen Zinzendorfscher Theologie im Kontext ihrer Zeit und der Gegenwart neu zu durchdenken und für die Kirche heute fruchtbar zu machen. Inwieweit es freilich gelungen ist, Impulse Zinzendorfs für die heutigen Landeskirchen und den gegenwärtigen Diskurs der



Theologie einzubringen, muß die Zukunft zeigen. Tatsache bleibt, daß der Graf durch die Überwindung der sozialen und theologisch-konfessionellen Grenzen seiner Zeit Anstöße vermittelt hat, die zum Teil erst in der Ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts und einem die Volkskirche hinterfragenden Gemeindeverständnis als Geschwisterschaft und einer gleichwertigen Gemeinschaft von Frauen und Männern verwirklicht wurde.



Phyllis Rodgerson Pleasants

## Justification and Sanctification ≠ A Baptist Perspective

In looking at a Baptist understanding of the doctrines of justification and sanctification from an historical perspective, it is apparent that these doctrines did not define Baptists. They were accepted by Baptists and interpreted by Baptists, but they were not the crux of what made Baptists Baptist.

In his book, *The Baptist Heritage*, H. Leon McBeth made no mention of justification and sanctification. One chapter was devoted to explaining how the first Baptists defined their faith. Early Baptist beliefs were categorized under the following headings: The holy Trinity, Scripture, atonement, the church, the ministry, baptism, communion, relation to the government, religious liberty, and eschatology.<sup>1</sup>

Baptists did not struggle to define themselves by what they believed about justification and sanctification. This does not mean, however, that these were not important doctrines to Baptists. E. Y. Mullins, Baptist theologian and interpreter in the early years of the 20th century, said: ,justification by faith was a central principle in Luther's teaching, and has become a part of the common Christian heritage of the succeeding centuries. Baptists here share with others the possession of a great truth.'<sup>2</sup> Later in this work Mullins said: ,on many vital matters of doctrine Baptists are in substantial agreement with the evangelical world in general.'<sup>3</sup>

Another Baptist interpreter, H. Wheeler Robinson, addressed sanctification broadly when he described how Baptists emphasized ,inward and ethical' holiness. According to Robinson, ,the chief content' of the fellowship of believers was ,moral holiness, that the believers are called to be saints, consecrated to the holy God by moral character.'<sup>4</sup> There is, again, nothing distinctively Baptist in this emphasis, but again it demonstrates

<sup>1</sup> H. Leon McBeth, *The Baptist Heritage: Four Centuries of Baptist Witness* (Nashville, TN: Broadman Press, 1987), Chapter 2, pp. 64-98.

<sup>2</sup> Edgar Young Mullins, *The Axioms of Religion* (Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1908), p. 51.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>4</sup> H. Wheeler Robinson, *The Life and Faith of Baptists* (London: The Kingsgate Press, 1946; 1927), p. 19.



how with these doctrines Baptists have much in common with the whole body of Christ.

Brooks Hays and John E. Steely put the doctrines of justification and sanctification in the category of an inheritance from the 16th-century Reformation which Baptists share with other Protestants. They are among the 'key ideas' which these groups share, even though they have never been able to establish 'organic unity'. 'Thus Baptists owe a continuing debt to the representatives of the „mainstream“ of the Reformation, especially to the reforming labours and the theological affirmations of Luther and Calvin.'<sup>5</sup>

A study paper issued by the European Baptist Federation (EBF) in 1993 said, 'Baptists understand themselves to be part of a continuing stream of Christian truth and devotion that has flowed from biblical times. However, they trace the more immediate origin of their congregations to the period of the Protestant Reformation in Europe, and are indebted to the recovery at that time of the biblical principle of „justification by God's grace through faith alone.“'<sup>6</sup> It is key to understanding Baptists to recognize that they emphasize justification as a biblical principle, rather than as Luther's insight. From the beginning Baptists freely accepted insights from other traditions when they believed those theological insights were found in Scripture.

In defining their theology, Baptists are usually described as a confessional people, not a credal people. Baptists did not necessarily reject the content of the creeds of the church, but they definitely rejected the way creeds were used as tests of fellowship and to justify persecution. Confessions were recognized as limited documents; limited to the people who signed them as well as to the time in which they were formulated, therefore not binding even on other Baptists, never mind other Christians. Part of this rejection of canonizing statements of faith came from what is today called 'the voluntary principle'. People should be free to express their faith and to subscribe voluntarily to statements of faith. This emphasis on freedom, however, was not grounded in the freedom of the believer to believe anything, but in the passionate belief in the freedom of God to continue revealing God's self, especially through the interpretation of

<sup>5</sup> Brooks Hays and John E. Steely, *The Baptist Way of Life* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc., 1963), p. xvi.

<sup>6</sup> Division for Theology and Education of the European Baptist Federation, 'What are Baptists? On the Way to Expressing Baptist Identity in a Changing Europe', 1993, p. 1.



Scripture.<sup>7</sup> As the preface of the London Confession (1644) said, .... holding Jesus Christ to be our head and Lord; under whose government we desire alone to walk, in following the Lamb wheresoever he goes; and we believe the Lord will daily cause truth more to appear in the hearts of his saints ...<sup>8</sup>

The beginnings of the earliest groups self-consciously identified as Baptists can be traced back to 17<sup>th</sup> century England. Therefore, the 17<sup>th</sup> century English Baptist confessions of faith are an appropriate vehicle for examining Baptist roots because they were formal attempts to define Baptist identity. Because of the fear of our forebears that the confessions would be elevated to the status of creeds, however, many Baptists today are unaware of these confessions. After serving its immediate purpose, each confession fell into disuse. While copies of the documents were saved, the confessions were not used in worship, nor did they become part of popular tradition. Yet, in the 17<sup>th</sup> century, the century of Baptist beginnings, Baptists wrote these confessions to define themselves over against their opponents, to educate those who joined them, to identify like-minded congregations for forming associations, and to deal with controversy among those who called themselves Baptist.<sup>9</sup> These confessions include statements on justification and sanctification that show these doctrines were a part of Baptist identity from the beginning.

The 17<sup>th</sup> century confessions were written by two groups of Baptists, the General Baptists and the Particular Baptists. When a group emerged strong enough to be persecuted and identified as Baptist, there was not one group, but two. These groups were not the result of a split among Baptists, but had different beginnings. They took different names because they had different doctrines of the atonement.

The General Baptists believed that all who believed in Christ would be saved – general atonement, not atonement only for the elect. The Particular Baptists believed that salvation was only for particular people, the elect. The Particular Baptist confessions tended to follow the Calvinist

<sup>7</sup> For discussions of Baptist use of confessions in addition to the citation below from McBeth see also William L. Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, Valley Forge, PA: Judson Press, 1989 (1959), p. 16; Hays and Steely, *Baptist Way of Life*, pp. 53.159, and Albert Wardin, editor, *Baptists Around the World: A Comprehensive Handbook* (Nashville, TN: Broadman and Holman Publishers, 1995), pp. 2-3.

<sup>8</sup> Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, p. 155. Lumpkin's book is the source for the Baptist Confessions used in this article. In all quotations I have modernized the spelling.

<sup>9</sup> McBeth, *Baptist Heritage*, pp. 20.66.68.



system of election, justification, sanctification, perseverance, while the General Baptist confessions did not put forth such a developed doctrinal system. So while 17<sup>th</sup> century Baptists believed in justification and sanctification, they disagreed as to whom these doctrines applied.<sup>10</sup>

The *London Confession* (1644), the earliest of these confessions and written by representatives of Particular Baptist churches, states that justification is the free gift of God to those who are in union with Christ. 'That those which have union with Christ are justified from all their sins, past, present, and to come, by the blood of Christ; which justification we conceive to be a gracious and free acquittance of a guilty, sinful creature from all sin by God through the satisfaction that Christ hath made by his death; and this applied in the manifestation of it through faith.'<sup>11</sup> These same themes are seen in other Particular Baptist confessions. The *Midland Association Confession* (1655) emphasized that 'faith is the free gift of God, and the mighty work of God in the soul, even like the rising of Christ from the dead ...' and 'that every man [sic] is justified by Christ ... apprehended by faith; and that no man is justified in the sight of God partly by Christ and partly by works.'<sup>12</sup> The *Somerset Confession* (1656) stressed 'that God in his Son did freely, without respect to any work done, or to be done by them as a moving cause, elect and choose some to himself before the foundation of the world (Eph 1.3,4; 2 Tim 1.9), whom he in time has, does, and will call, justify, sanctify and glorify (Rom 8.29, 30).'<sup>13</sup> This confession continued by defining justification and declared that it is only through faith in Jesus Christ.<sup>13</sup>

The Particular Baptist confession that represented the largest group of people and found the most widespread use of any 17<sup>th</sup> century Baptist confession was the *Assembly, or Second London, Confession* (1677). This confession was based directly on the *Westminster Confession* (1647), as Baptists were here intentionally demonstrating where they were in agreement with Presbyterians and Congregationalists. While this confession showed independent thinking especially in sections on religious liberty and separation of church and state, for example, the section on justification was taken entirely from the *Westminster Confession*, with the addition of a few words on Christ's active and passive obedience.

<sup>10</sup> Ibid., pp. 21-63.

<sup>11</sup> Lumpkin, p. 164.

<sup>12</sup> Ibid., p. 199.

<sup>13</sup> Ibid., pp. 205.209.



Those whom God effectually calls, he [sic] also freely justifies, not by infusing righteousness into them, but by pardoning their sins, and by accounting, and accepting their persons as righteous; not for any thing wrought in them, or done by them, but for Christ's sake alone, not by imputing faith itself, the act of believing, or any other evangelical obedience to them, as their righteousness; but by imputing Christ's *active obedience unto the whole Law, and passive obedience in his death, for their whole and sole righteousness*, they receiving, and resting on him, and his righteousness, by faith; which faith they have not of themselves, it is the gift of God.<sup>14</sup>

While the General Baptists were organized first, they were later in publishing confessions. Certainly there is nothing in their confessions that differs from the Particular Baptist, or even general Protestant understanding, of justification by faith. For those who accepted, were in union with, Christ as saviour, justification was the free gift of God. The evidence that General Baptists did not always develop as precise doctrinal formulations as did the Particular Baptists can be seen in *The Faith and Practice of Thirty Congregations* (1651) where justification by faith is never mentioned. That salvation is the free gift of God available to all who accept Christ is, however, strongly emphasized. 'That the gifts of God spring from the pleasure of his will, or of his free grace; even the Lord Jesus Christ sprung from thence, from whom comes all spiritual mercies: Rom 8.32, Heb 2.9.'<sup>15</sup>

The confession continued by stressing that even the ability to believe was a gift of the free grace of God and no amount of ability and power proved salvation, but gifts from God were to be exercised in faithfulness to God. 'That whosoever obeys God with those gifts of his free grace (as abilities and power to do his will) never so faithfully, evangelically, or unfeignedly, giving him the glory of those performances; yet thus believing or obeying does not procure salvation as eternal life, neither are they any cause at all to move God to bestow it ...'<sup>16</sup> The confession issued in 1654 with the title, *The True Gospel-Faith Declared According to the Scriptures*, simply stated, 'thirdly, that no man [sic] can redeem himself from this death, Ps 47.7. None of them can by any means redeem his

<sup>14</sup> Ibid., pp 265-266. Where the words are in italics, the Westminster Confession read, '... but imputing the obedience and satisfaction of Christ unto them ...'

<sup>15</sup> Ibid., p. 179.

<sup>16</sup> Ibid., p. 180.



brother, or give to God a ransom for him, Eph 2,8: For by grace are you saved through faith, and that not of yourselves.<sup>17</sup>

The *Standard Confession* (1660) was signed by 40 men representing the major General Baptist areas. This confession also illustrated more developed doctrinal formulation and referred specifically to justification by faith:

That the way set forth by God for men to be justified in, is by faith in Christ, Rom 5.1. That is to say, when men shall assent to the truth of the gospel, believing with all their hearts that there is remission of sins, and eternal life to be had in Christ. And that Christ therefore is most worthy of their constant affections, and subjection to all his commandments, and therefore resolve with purpose of heart so to subject unto him in all things, and no longer unto themselves, 2 Cor 5.15.

And so, shall (with godly sorrow for the sins past) commit themselves to his grace, confidently depending upon him for that which they believe is to be had in him: such so believing are justified from all their sins, their faith shall be accounted unto them for righteousness, Rom. 4.22,23,24, Rom 3.25,26.<sup>18</sup>

The most developed of the General Baptist confessions is, interestingly enough, called the *Orthodox Creed*. It was adopted in 1678 out of a desire similar to the *Second London Confession* (1677), to show that they held views in common with all Protestant Christians as well as to refute an aberrant christology being preached by a General Baptist in Kent and Sussex, and to bring together the views held by Particular and General Baptists. While 54 representatives of General Baptist churches signed this confession, it did not appear to circulate beyond the Midlands area of England.<sup>19</sup> Article 23 stated, 'Faith is an act of the understanding, giving a firm assent to the things contained in the holy Scriptures. But justifying faith is a grace, or habit, wrought in the soul, by the Holy Ghost, through preaching the word of God, whereby we are enabled to believe, not only that the Messiah is offered to us, but also to take and receive him, as a Lord and saviour, and wholly and only to rest upon Christ, for grace and eternal salvation.'<sup>20</sup> This article was followed by an extensive article defining justification by Christ and which parts of the justification process

---

<sup>17</sup> Ibid., p. 192.

<sup>18</sup> Ibid., p. 226.

<sup>19</sup> Ibid., pp. 295,296.

<sup>20</sup> Ibid., p. 314.



applied to which members of the Trinity. Article 25 declared that, 'Two privileges flow out of our justification by faith in Christ, viz., our reconciliation, and adoption, or sonship.'<sup>21</sup>

Thus, in examining the early confessions of Baptists, it is obvious that the first Baptists did not develop their own vocabulary or even a peculiarly Baptist doctrine of justification by faith. The doctrine mattered to them and appeared in their confessions, affirming the tradition developed by the 16<sup>th</sup> century Protestant Reformers as foundational to their understanding of salvation. A similar process of acceptance can be seen in the early Baptist understanding of sanctification.

Baptists tend to define sanctification as a lifelong process of perfecting. As Hays and Steely state, 'Baptists in general do not recognize the possibility of sinless perfection in the life of the Christian. We prefer to speak, instead, of the lifelong pilgrimage of the Christian toward that full maturity which is held up before us...'<sup>22</sup> This lifelong pilgrimage requires being what the early Baptists called 'holy in life and conversation' for the glory of God. One did not live a holy life in order to earn salvation, or even keep salvation, but because one was saved and wanted to give glory to God.

Again, we see the pattern of the General Baptist confessions being composed of simple statements and Scripture passages. *The Faith and Practice of Thirty Congregations* (1651) declared 'that the ground or principle end of men's believing or obeying God ought to be for the advancing of the glory of God, or for the praise of his [sic] free grace; 1 Cor 6.19,20.'<sup>23</sup> According to *The True Gospel-Faith* (1654), the church is composed of baptized believers joined together and '... every one of them ought to be holy in life and conversation, 2 Cor 7.1; 1 Pet 1.15.'<sup>24</sup>

By 1660, when the General Baptists issued the *Standard Confession*, the sections that could be identified as referring to sanctification were more developed. In Article 7 it was emphasized that sanctification was a free gift of God. 'That there is one Holy Spirit, the precious gift of God, freely given to such as obey him, Eph 4.4, Acts 5.32, that thereby they may be thoroughly sanctified, and made able (without which they are altogether unable) to abide steadfast in the faith, and to honour the Father, and his Son Christ, the author and finisher of their faith; 1 Cor 6.11.'<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Ibid., Article 24, pp. 314-315, Article 25, p. 315.

<sup>22</sup> Hays and Steely, *Baptist Way of Life*, p. 43.

<sup>23</sup> Lumpkin, p. 181.

<sup>24</sup> Ibid., p. 194.

<sup>25</sup> Ibid., p. 227.



Later on, in Article 14, focus is on the necessity for a holy life: 'That although we thus declare the primitive way, and order of constituting churches, yet we verily believe, and also declare, that unless men [sic] so professing, and practising the form and order of Christ's doctrine, shall also beautify the same with a holy and wise conversation, in all godliness and honesty, the profession of the visible form will be rendered to them of no effect; for without holiness no man shall see the Lord, Heb 12.14, Is 1.11,12,15,16.'<sup>26</sup>

An extensive section on sanctification is found in the *Orthodox Creed* (1678). The focus on living a holy life for the glory of God is still present in this section.

Those that are united into Christ by effectual faith are regenerated, and have a new heart and spirit created in them, through the virtue of Christ his death, resurrection, and intercession, and by the efficacy of the Holy Spirit, received by faith, and are sanctified by the word and spirit of truth, dwelling in them, by destroying and pulling down the strongholds, or dominion of sin and lust, and more and more quickened and strengthened in all saving graces, in the practice of holiness, without which no man shall see the Lord.<sup>27</sup>

This sanctification would continue throughout the person's entire life, 'there abiding still in the best saints, some remnants of corruption ...' The only ability the human has to do good and live a holy life ... is of God, who works in us both to will and to do, we have no cause to boast, nor ground to conclude we merit any thing thereby, we receiving all of free and undeserved grace ...<sup>28</sup> Yet believers are to be obedient and to do good works in order 'to show our thankfulness to God, for the grace of the new covenant by Christ, and to fit us more and more for glory.'<sup>29</sup>

The Particular Baptist confessions did not differ essentially from the General Baptist confessions even though they were more detailed doctrinal statements. The *London Confession* (1644) stated that the requirement was to be obedient to all the commands of Christ. 'That all believers are a holy and sanctified people, and that sanctification is a spiritual grace of the new covenant and effect of the love of God, manifested to the soul, whereby the believer is in truth and reality separated, both in soul and body, from all sin and dead works, through the blood of the everlasting

<sup>26</sup> Ibid., p. 229.

<sup>27</sup> Ibid., p. 316.

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> Ibid., p. 317.



covenant, whereby he also presses after a heavenly and evangelical perfection, in obedience to all the commands which Christ as head and king of this new covenant has prescribed to him.<sup>30</sup>

The *Midland Association Confession* (1655) stressed that God's glory was the goal. 'That all who have faith wrought in their hearts by the power of God, according to his [sic] good pleasure, should be careful to maintain good works, and to abound in them, acting from principles of true faith and unfeigned love, looking to God's glory as their main end ...'<sup>31</sup> Conformity to the Lord Jesus was the reason for a holy life found in the *Somerset Confession* (1656). 'That this faith being wrought in truth and power, it doth not only interest us in our justification, sonship, and glory, but it produces as effects and fruits, a conformity, in a measure, to the Lord Jesus, in his will, graces and virtues ...'<sup>32</sup>

The *Second London Confession* (1677) gave a clear statement of sanctification as a lifelong growing in grace. According to this confession, union with Christ creates within a person a new heart and a new spirit. It is the Spirit within the person that weakens the power of sin, and they more and more quickened, and strengthened in all saving graces, to the practice of all true holiness, without which no man [sic] shall see the Lord.<sup>33</sup> While sanctification is throughout the whole person, it is 'imperfect in this life; there abides still some remnants of corruption in every part ...' The image of a war between flesh and Spirit was used to illustrate what happens in the Christian and it was acknowledged that for a time corruption may appear to prevail. However, the confession concluded this section with the promise: '... yet through the continual supply of strength from the sanctifying Spirit of Christ the regenerate part doth overcome; and so the saints grow in grace, perfecting holiness in the fear of God, pressing after an heavenly life, in evangelical obedience to all commands which Christ as head and king, in his Word hath prescribed to them.'<sup>34</sup>

After examining the 17<sup>th</sup> century confessions, it is clear that justification and sanctification were important concepts to Baptists, although the sections in the confessions on these doctrines varied from one sentence to

<sup>30</sup> Ibid., p. 164.

<sup>31</sup> Ibid., p. 199.

<sup>32</sup> Ibid., p. 209.

<sup>33</sup> Ibid., p. 267.

<sup>34</sup> Ibid., p. 268. While there is some rearrangement of the words, this section is essentially the same as the Westminster Confession, 1647. At the end of the section on sanctification Second London adds the words beginning with pressing after an heavenly life and continuing to the end of the quotation in this citation.



developed paragraphs. Baptists made no distinctive contributions to the development of these doctrines. Yet Baptists granted no authority to any Reformation leader, so why do these doctrines appear to be part of the received tradition from the 16<sup>th</sup> century?

Baptists accepted the doctrines of justification and sanctification handed down from the 16<sup>th</sup> century because they believed they were found in Scripture. Scripture was authoritative for Baptists: what they could support with Scripture, that they believed. Every confession buttressed the understanding of justification by faith and sanctification with numerous Scripture references either in its margins or in the text itself. Passages from both the Old and New Testaments were used to prove the truth of what the confessions said, albeit the dominant resource was the New Testament. For the early Baptists, it was essential that the authority for everything they believed be found in Scripture.

In fact, Baptists were willing to stand with others in affirming the same beliefs only if they could prove that what had already been articulated was proven by Scripture. The preface to the *Second London Confession* (1677) stated that Baptists wanted 'to convince all that we have no itch to clog religion with new words, but to readily acquiesce in that form of sound words which has been, in consent with the holy Scriptures, used by others before us; hereby declaring before God, angels, and men [sic], our hearty agreement with them in that wholesome Protestant doctrine which, with so clear evidence of Scriptures, they have asserted.'<sup>35</sup> The *Orthodox Creed* (1678) went so far as to include in its text the Nicene, Athanasian and Apostles' creeds saying that these creeds 'ought thoroughly to be received and believed. For we believe they may be proved, by most undoubted authority of holy Scripture, and are necessary to be understood by all Christians ...'<sup>36</sup> Baptists were more literal practitioners of what had been a fundamental Protestant insight, the authority of Scripture.

On the authority of Scripture, then, not by virtue of the authority of tradition, not even the Protestant tradition, Baptists voluntarily aligned themselves with other Christians in professing their faith. Baptists benefited from emerging in the second century of Protestantism. By holding to the authority of Scripture Baptists could hold together in the same confession influences from groups that in the 16<sup>th</sup> century had been mutually exclusive. With the doctrines of justification and sanctification the influence of the Magisterial Reformation can be seen. With the doctrine of the

<sup>35</sup> Ibid., p. 245.

<sup>36</sup> Ibid., p. 326.



church and the practice of believer's baptism the influence of the Radical Reformation can be seen. Baptists forged their identity and reached understandings that would be seen as their contribution to the larger body of Christ because they evaluated all claims for faith and practice by the standard of Scripture.

## Zusammenfassung

In historischer Perspektive haben weder Rechtfertigung noch Heiligung eine den Baptismus definierende Rolle gespielt. Beide Lehrpunkte werden zwar akzeptiert, aber nicht als charakteristische Besonderheiten, sondern als Erkenntnisse die man in der Bibel fand. Baptisten haben keine bindenden Bekenntnisschriften bzw. Glaubensbekenntnisse. Sie haben zwar Bekenntnisse oder Rechenschaftsn vom Glauben verfaßt, die aber die Freiheit des Einzelnen nicht einschränken sollten. Das Freiwilligkeitsprinzip heißt hier: Gott die Freiheit lassen, sich durch die Interpretation der Schrift immer neu zu bezeugen.

Baptistische Identität drückt sich in den Bekenntnissen des 17. Jahrhunderts in England aus. In ihnen finden sich auch Artikel über Rechtfertigung und Heiligung. Die „particular Baptists“ folgten dem Aufbau calvinistischer Lehrpunkte, z. B. London Confession (1644); die zweite London Confession (1677) übernahm den Artikel über die Rechtfertigung wörtlich aus der Westminster Confession. Die „general Baptists“ folgten in der Regel dem Sprachgebrauch, aber es gibt auch Bekenntnisse (z. B. von 1651), die Rechtfertigung überhaupt nicht anführen. Im allgemeinen aber ist Rechtfertigung ein Lehrpunkt, von dem man weiss, dass er Grundlage des Heilsverständnisses ist, wie es die Reformation des 16. Jahrhunderts entwickelt hatte.

Den Artikel von der Heiligung definieren Baptisten im allgemeinen als lebenslangen Prozess der Vervollkommnung, als Pilgerschaft zur vollen Reife, aber nicht um das Heil zu erlangen, sondern um Gott zu verherrlichen im Gehorsam gegenüber den Geboten Christi.



Eva Pinthus

## Justification and sanctification from a Quaker viewpoint

### I. Introduction

This paper is written from the standpoint of European Quakerism. American evangelical Friends would be much happier with doctrinal language than European Friends are. When George Fox began preaching, he had no academic credentials. „What drew people to hear him was not so much his treatment of Christian doctrines as such, as his ability to describe and make vivid the Christian experience.“<sup>1</sup> He rejected doctrinal talk as „airy notions“.<sup>2</sup> Thus in our response to the WCC Faith and Order Paper on Baptism, Eucharist and Ministry (The Lima Text), London Yearly Meeting 1986 endorsed:

„We are not generally drawn to speculative theology. We try as individuals and as a body to be faithful to the truth we have discovered. We prefer not to crystallise our understanding of the truth; our corporate experience is a growing and living tradition.“

Friends in the seventeenth century until this day used and use different words to describe the experience of justification and sanctification, and I will give examples below. This paper cannot deal with the whole of Quaker Faith and Practice as this would result in a book, and the bibliography will enable you to read up on anything you do not know. Friends experience an inner authority, „a corporate guidance which tests and informs individual leadings. At the heart of this is the meeting for worship where Christ, the Inward Light, is present and is met. Fox often wrote that Christ has come to teach his people himself.“<sup>3</sup> So for instance Robert Barclay:

„Not by strength of arguments or by a particular disquisition of each doctrine, and conviction of my understanding thereby, came [I] to receive and bear witness of the Truth, but by being secretly reached by [the] Life. For, when I came into the silent assemblies of God's people, I felt a secret power among them, which touched my heart; and as I gave way unto it I found the evil weakening in me and the good raised up; and so I became thus knit and united until the hungering more and more after

<sup>1</sup> Gwyn, *Apocalypse*. 1984, p. 58.

<sup>2</sup> Fox, *Journal*, ed. Nickalls. 1952, p. 19 line 37.

<sup>3</sup> Faith and Practice (Britain Yearly Meeting) 1994, 19.19 Introduction.



the increase of this power and life whereby I might feel myself perfectly redeemed; and indeed this is the surest way to become a Christian; ...<sup>4</sup>

Hence:

„We understand the Bible as a record arising from similar struggles to comprehend God's ways with people. The same Spirit which inspired the writers of the Bible is the Spirit which gives us understanding of it: it is this which is important to us rather than the literal words of scripture.“<sup>5</sup>

For George Fox „the bible are the words of God, but not the Word of God“. At Carlisle being questioned „whether the Scripture was the word of God, [he answered] God was the Word and the Scriptures were writings; and the Word was before writings were, which Word did fulfil them“.<sup>6</sup>

Similarly Robert Barclay:

„[The Scriptures] are only a declaration of the fountain and not the fountain itself, therefore they are not to be esteemed the principal ground of all truth and knowledge, nor yet the adequate primary rule of faith and manners. Yet, because they give a true and faithful testimony of the first foundation, they are and may be esteemed a secondary rule, subordinate to the Spirit, from which they have all their excellency and certainty; for as by the inward testimony of the Spirit we do alone truly know them, so they testify that the Spirit is that Guide by which the saints are led into all truth: therefore, according to the Scriptures the Spirit is the first and principal Leader.“<sup>7</sup>

Eloquently George Fox describes his own awakening:

„Now the Lord God hath opened to me by his invisible power how that every man was enlightened by the divine light of Christ; and I saw it shine through all, and that they that believed in it came out of condemnation and came to the light of life and became the children of it, but they that hated it, and did not believe in it, were condemned by it, though they made a profession of Christ. This I saw in the pure openings of the Light without the help of any man, neither did I then know where to find it in the Scriptures; though afterwards, searching the Scriptures, I found it.“<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Faith and Practice, op. cit. 19.21. Robert Barclay, Apology, London edn. 1678; prop. 11, sect. 7, p. 240.

<sup>5</sup> To Lima with Love, § 25.

<sup>6</sup> Fox, Journal, ed. Nickalls. 1952, p. 145 line 30; p. 146 line 9; p. 159 lines 26-28.

<sup>7</sup> Faith and Practice, op. cit. 27.28; Barclay, Apology, prop. 3, sect. 2.

<sup>8</sup> Faith and Practice, op. cit. 19.04; Fox, Journal, ed. Nickalls, pp. 2-3.



„This I knew experimentally“<sup>9</sup> is Fox's great affirmation. However, spiritual experience is neither static nor an experience which can be dated. This is how Hugh Doncaster puts it:

„I am thinking of continuing experience. and therefore of varying experience, experience which grows and deepens. It is the whole person's experience and may be known primarily in felt emotion, in decision of the will sustained in disciplined living, and in the intellectual discoveries of thought. All these, separately and mixed together, are involved in our experience of God. Such personal experience will vary from person to person and for one person from time to time.“<sup>10</sup>

Early Friends' imagery of „the Seed“ is therefore most apt.

„In some letters Fox calls Christ ‚The Royal Seed‘ and goes on to insist that he ‚has Dominion over all the world‘, Letter 131 (1656). In others he says that ‚The Seed remains, Christ, the Power of God, which goes over the power of the Devil ... And so, all in the Power of the Lord God and the Seed live ...‘ He concludes the letter saying, ‚My love to you in the Seed, in which there is Life‘.“<sup>11</sup>

In the same Epistle (131) Fox recommends „... dwell in love and life, and in the power and Seed of God ...“

„Give over thine own willing, give over thy own running, give over thine own desiring to know or be anything and sink down to the seed which God sows in the heart, and let that grow in thee and be in thee and breathe in thee and act in thee; and thou shalt find by sweet experience that the Lord knows that and loves and owns that, and will lead it to the inheritance of Life, which is its portion.“<sup>12</sup>

And John Wilhelm Rowntree in 1904:

„Creeds are milestones, doctrines are interpretations; Truth, as George Fox was continually asserting, a seed with the power of growth, not a fixed crystal, be its facets never so beautiful.“<sup>13</sup>

Canby Jones' comment is apt, but applies to the other Quaker writers as well:

<sup>9</sup> Fox, Journal, ed. Nickalls, p. 11.

<sup>10</sup> Hugh Doncaster, 1963, p. 2.

<sup>11</sup> Fox, Letters, ed. T. Canby Jones 1989, pp. 101-103 (1656).

<sup>12</sup> Faith and Practice, op. cit. 26.70; some directions to the panting soul, in: Works, p. 168.

<sup>13</sup> John Wilhelm Rowntree, 1905, p. 349; Faith and Practice 27.21.



„From the standpoint of our materialistic and technological society I find Fox's organic and earthy references to Christ as a living Seed, which may grow up within us into everlasting life, both refreshing and inspiring.“<sup>14</sup>

Thus different images, symbols and metaphors express truths which more credal churches may express in such terms as Justification and Sanctification. As you will see Early Friends used these terms, though sparingly, but often meant something rather different than Lutheranism or Calvinism does.

## II. Justification and Sanctification

Friends have always stressed the love of God rather than God as the judge of individuals. It is our relationship with God that changes us and brings us from darkness into light.

„They were changed men themselves before they went about to change others. Their hearts were rent as well as their garments, and they knew the power and work of God upon them ... And as they freely received what they had to say from the lord, so they freely administered it to others. The bent and stress of their ministry was conversion to God, regeneration and holiness, not schemes of doctrines and verbal creeds or new forms of worship, but a leaving off in religion the superfluous and reducing the ceremonious and formal part, and pressing earnestly the substantial, the necessary and profitable part, as all upon a serious reflection must and do acknowledge.“<sup>15</sup>

It is the power from God that overcomes sin. As the Christ spirit is allowed to grow, power flows into our lives from him.

„Friends are often chided for a shallow optimism regarding human nature, which underrates the ghastly reality of man's capacity for sin. But Friends do not close their eyes to the evil in the world and think of men as angels. On the contrary, the first operation of the Spirit toward man lying in ... sin, is to convince him of the sin', as Penington puts it.<sup>16</sup> Light cannot be thought of apart from darkness, and Friends are as committed to the one as to the other. The light shines in darkness. The one without the other has no meaning.“

„But it is not only recognition of sin in ourselves and in others, individually and collectively, which comes as we are aware of the reality of God. He that shows a man his sins is he that takes it away', as Fox told

<sup>14</sup> T. Canby Jones, 1989, p. xviii.

<sup>15</sup> See W. Penn's preface to George Fox's Journal, 1694 (Note 9 below).

<sup>16</sup> I. Penington, Works, 1681, Pt. 1, p. 50.



the trooper who visited him in Derby gaol.<sup>17</sup> As we turn in obedience to God, and let the Christ spirit be formed in us (Gal. 4, 19), we are reconciled to God. 'Christ saves not as he stands without at the door knocking, but as he is let in', says Penington, and elsewhere, 'It is not the outward name but the inward life and power which is the Saviour'.<sup>18</sup>

Thus expresses James Naylor his experience of this power of God that overcomes sin, written after his „fall“:

„So thou that lovest holiness, it is near thee;  
Power over sin and Satan is near thee;  
Salvation is at hand.  
Go not forth to seek that abroad which thou hast lost in thy own house.  
He that reproves the wicked is with thee;  
He that is pure is thy peace:  
He that never consented to sin but stands a witness against it.  
If thou hast such a spirit in thee, thou hast the Spirit of Christ the Saviour.  
So take heed unto *him*, and to mind *his* leading, and to foilow *him*; if thou part not from *him*, *he* will be thy everlasting peace and overruling power to subdue thy sins...“<sup>19</sup>

It is the Light that leads to holiness/sanctification. Here is one expression of this by George Fox:

„So as man and woman come again to God, and are renewed up into his image, righteousness and holiness by Christ, thereby they come up into the Paradise of God, the state which man was in before he fell, and into a higher state than that, to sit down in Christ that never fell.“<sup>20</sup>

Isaac Penington expresses it in different language:

„The sum and substance of true religion doth not stand in getting a notion of Christ's righteousness, but in feeling the power of endless life, receiving the power, and being changed by the power. And where Christ is, there is his righteousness.“<sup>21</sup>

The testimony of William Penn concerning early Friends (quoted at [15] above) sums it up well.<sup>22</sup>

So it is perhaps not surprising that by and large for Friends „Justification and Sanctification are one, for Christ, who is the Justification and

<sup>17</sup> Fox, Journal, ed. Nickalls, p. 64.

<sup>18</sup> I. Penington, op. cit. Pt I, p. 50; Pt. II, p. 335. L. Hugh Doncaster, 1963, p. 11.

<sup>19</sup> James Naylor, Works. 1716, p. 368.

<sup>20</sup> Faith and Practice 19.29; Fox, Journal, ed. Nickalls, p. 665.

<sup>21</sup> Faith and Practice 19.30; I. Penington, Letters, ed. John Barclay, 1828, p. 40.

<sup>22</sup> Faith and Practice 19.38; Penn's Preface to George Fox's Journal, 1694.



Sanctification, is one“.<sup>23</sup> There are innumerable quotations. Here is another: So far as a man is sanctified, so far he is justified and no further; for the same that sanctifies a man, justifies him.<sup>24</sup> George Fox's letter 17 to Francis Fines deals largely with this matter but is much too long to quote here. Suffice one sentence: „... justification is not the first thing, but the power of life, in and through which (revealed in Christ) the soul is both justified and sanctified, through the working of the faith, which is from the power.“<sup>25</sup>

Robert Barclay (1648–1690) is the only early systematic Quaker theologian. He wrote his „Apology for the true Christian divinity“ in Latin in 1676 and translated it into English in 1678.<sup>26</sup> Barclay was „convinced“ at 18 in 1666. His mother was a cousin of Charles II. He had a strictly Calvinistic upbringing in his youth leavened by Roman Catholic schooling. The Apology follows the sequence of the Westminster Shorter Catechism (not the Apostles' Creed). It is no systematic treatment of „notional“ Christianity, but examines most of what was at issue between Quakers and the major contemporary denominations.

In his introduction to the Apology, Dean Freiday reminds us that the Quaker belief in continuing revelation (in a biblical sense) leads more to an applicational or interpretative insight, an unfolding or opening of Truth rather than to any novel doctrine.<sup>27</sup> The primacy of the Holy Spirit as authority and source of revelation is in contrast to Luther's „Scripture“ alone or the Roman Catholic view of tradition and scripture. Barclay refutes both concepts. „It is the Spirit who reveals to us both the Word and the Son.“ Christ Himself, not the scriptures, was the Word. Revelation, reconciliation, sanctification, regeneration, all are based on the works of the Spirit.<sup>28</sup> However, it is the true grace of God transmitted by the Spirit, that frees from evil, rather than any natural light. Redemption purchased by Christ's death was considered universal. The pagans' ability to distinguish right from wrong is the work of the Spirit of Christ in their hearts and consciences. This runs directly counter to Calvin's double pre-destination. This and the doctrine of perfection relate to the cornerstones of the later Methodism. Barclay was pessimistic regarding what he called „natural“ man's present condition, but optimistic in respect to man's capa-

<sup>23</sup> George Fox, *The Great Mystery*, 1659, pp. 293, 463.

<sup>24</sup> *Op. cit.*, p. 450.

<sup>25</sup> Fox, *Letters*, ed. T. Canby Jones 1989, pp. 101-103 (1656).

<sup>26</sup> This Apology in modern English is edited by Dean Freiday, third printing 1980.

<sup>27</sup> Barclay, *Apology*, ed. Dean Freiday, p. xxi.

<sup>28</sup> *Op. cit.*, pp. xxii-xxiii.



city for regeneration and union with God even in this life.<sup>29</sup> He thought that with divine help, man might, as God's creation, become perfected here and now.

Luther's primarily three-pronged assault on the faith of Roman Catholicism (justification by faith, an emphasis on preaching and a denial of all but three sacraments, later only two) found as little reception in Quakerism, as Quakerism has had in Lutheran countries.

Barclay's treatment of justification is a review of the whole controversy in the century following Luther's battle cry.<sup>30</sup> Justification through the righteousness of Christ might well be the name for the Quaker version of this doctrine (as indeed it was so called by Samuel Fisher in 1660). This shifted the emphasis from the antagonism over works, placing it instead in sanctification or holiness of life.

Barclay's doctrine of perfection and its correlative perseverance were adopted by a major part of English speaking Protestantism, partly through the later Methodism. But Quakerism stresses corporate as well as personal obedience.<sup>31</sup>

Barclay sets out his arguments in propositions or theses which he then elucidates. I will only give you, in part, the relevant propositions. else this paper will be too long.

### **Propositions 5 and 6 – The Universal Redemption by Christ, and also the Saving and Spiritual Light by which Every Man is Enlightened**

**Proposition 5:** God, out of his infinite love, takes „no pleasure in the death of the wicked man‘ (Ezek 18:32; 33:11), but God has given his only Son, that whoever „has faith in him may not die, but have eternal life‘ (John 3:16 NEB). And makes visible everything that is exposed to the light. And teaches all temperance, righteousness, and godliness. And enlightens the hearts of all to prepare them for salvation.

It is this light which reproves the sin of every individual, and if it were not resisted it would effect the salvation of all men.

This light is no less universal than the seed of sin, being purchased by his death who tasted death for everyone: „For as in Adam all die, so in Christ all will be made to live‘ (1 Cor 15:22 Cath-CCD).

<sup>29</sup> In Barclay, „natural“ man means sinful man, but he presupposes a primitive state of happiness and wish to regain it.

<sup>30</sup> Op. cit., p. xxiv.

<sup>31</sup> Op. cit., p. xxv.



**Proposition 7 – Justification**

For those who do not resist the light, but receive it, it becomes a holy, pure, and spiritual birth in them. It produces holiness, righteousness, purity, and all those other blessed fruits that are acceptable to God.

Jesus Christ is formed in us by this holy birth and by it he does his work in us. By it we are sanctified and we are justified in the sight of God. Paul has said: 'But you have been through the purifying waters; you have been dedicated to God and justified through the name of the Lord Jesus Christ and the Spirit of our God.' (1 Cor 6:11 NEB).

It is not by works produced by our own wills, or by good works themselves, but by Christ, who is not only the gift and the giver, but the cause which produces these effects in us. While we were still enemies, he saved us, not because of deeds done by us in righteousness, but in virtue of his own mercy, by the washing of regeneration and renewal in the Holy Spirit'.

**Proposition 8 – Perfection [or the Achievement of Spiritual Maturity]**

He in whom this pure and holy birth occurs in all its fullness, finds that death and sin are crucified and removed from him, and his heart becomes united and obedient to truth. He is no longer able to obey any suggestions or temptations toward evil, but is freed from sin and the transgression of the law of God, and in that respect perfect. Yet there is still room for spiritual growth, and some possibility of sinning remains if the mind is not diligently and watchfully applied to heeding the Lord. (Rom 6:14; 8:13; 6:2.18; and 1 John 3:6).

**Proposition 9 – Perseverance in the Faith and the Possibility of Falling from Grace**

Even though this gift of the inward grace of God is sufficient to bring about salvation, yet for those who resist it, it not only may become their condemnation, but does. Moreover, by disobedience, those whose hearts have been partly purified and sanctified by this grace may fall from the state, turning to licentiousness (Jude 4) making shipwreck of faith (1 Tim 1:19). They fall away again after they have tasted the heavenly gift and have partaken of the Holy Spirit (Heb 6:4-6). Nevertheless, it is possible to achieve such an increase and stability in the truth in this life that total apostasy is impossible.

Thus Barclay too links justification and sanctification which then leads on to perfection or, which sounds much more modern, spiritual maturity.

The eighteenth century as far as Quaker theology is concerned brought nothing new in its thinking. The early nineteenth century was influenced by two different strands, the evangelical revival and the holiness move-



ment. Both influences are present to this day, though evangelicalism is practically absent in today's European Quakerism. Joseph John Gurney (1788–1847) was a brother of Elizabeth Fry. His best known writing known today is „A Peculiar People: The Rediscovery of Primitive Christianity“ published in 1824 and can be read today, published by the Friends United Press 1979. He describes the distinct steps for conversion (justification) and baptism with the Holy Spirit (sanctification) which are one heritage of the holiness tradition (see below). He equates the Light with the Holy Spirit rather than with Christ. He differs from earlier Friends in the question of sanctification as a state of sinlessness or empowerment separate from the experience of conversion to Christ. Sanctification, for Gurney, was a work of the Holy Spirit, not integral with the „act of faith, belief in Christ, an act that imparted the righteousness of Christ to the believer“. <sup>32</sup> In common with Christians of the evangelical revival he quotes Scripture extensively but also points out where the peculiar Quaker emphases lie.

„The serious and enlightened Christian of every name will readily confess that it is only through the influence of this Holy Spirit, that he is enabled rightly to apprehend God, to know himself, and to accept Jesus Christ as his all-sufficient saviour – that it is only through such influence that he is converted in the first place, and afterwards sanctified and prepared for his heavenly inheritance.

The differences of sentiment which exist in the church, on this great subject, have respect, not to the question whether the Holy Spirit does or does not operate on the heart of man (for on this question all true Christians are agreed) but principally, if not entirely, to the mode in which that Spirit operates.

On this point there appears to exist, among the professors of Christianity, and even among serious Christians, a considerable diversity of opinion ... with Friends (and probably with many persons under other names) it is a leading principle in religion, that the work of the Holy Spirit in the soul is not only immediate and direct, but perceptible. We believe that we are all furnished with an inward Guide or Monitor, who makes his voice known to us, and who, if faithfully obeyed and closely followed, will infallibly conduct us into true virtue and happiness, because he leads us into a real conformity with the will of God.“

Quoting Paul extensively Gurney continues:

<sup>32</sup> Thomas D. Hamm, 1992, pp. 20-22.



„Now, to walk in or after the Spirit, who dwells in us, can be nothing less than to conform our life and conversation to his dictates; and this we could not do, unless those dictates were perceptible to the mind. On the same principles the apostle has, on two occasions, described Christians as persons who are led by the Spirit. „If ye be *led* of the Spirit, ye are not under the law‘ (Gal 5:18). „For as many as are *led* by the Spirit of God, they are the sons of God; (Rom 8:14). Any one, who impartially examines the two chapters from which these quotations are derived, will easily perceive that the *leading*, of which Paul is here speaking, is to the instruction derived from inspired preaching, or from divinely authorised Scripture, but an internal work carried on by the Spirit in the soul of man. If, then, there be given to us an internal communication of the Spirit of Truth, by which we are to be *led*, it is surely very plain that such communication must be made manifest to our mental perception, or otherwise we could not follow it ...

Hence, therefore, it follows that the true believers in Jesus, of every description, and in all ages, are, in a peculiar manner, visited and guided by the Comforter. No longer are they to depend on the teaching of their fellow-creatures; for the anointing which they have received of Christ *abides in them, and teaches them of all things, and is truth, and no lie.*“

The influence of preaching is discounted. All is due to the influence of the Holy Spirit whose work is not only immediate and direct, but also perceptible.

The Holiness Movement associated in its origins with the revivals of the nineteenth century tends not to acknowledge that Friends had a doctrine of perfection long before Wesley. George Fox believed that „be ye perfect“ meant that men and women were in principle perfectible (to use modern terms). Through God’s power they are enabled to live in obedience to Him and know „righteousness being renewed tup into the state of Adam which he was before he fell“. <sup>33</sup> It is the Light that leads to holiness. <sup>34</sup> However the Wesleyan Holiness Revival saw the process they called „sanctification“ as an instantaneous event, Quakers historically believed the process to be slow and difficult as indicated in a pamphlet by George Fox and Thomas Lawrence.

„Perfection of Believers from sin hath Degrees in it.

First, to believe that Perfection is attainable, such are in measure perfect

2. There is a Growth, and in some more than others ...

3. There is Perfection from sin, transgression finished ...“<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Fox, Journal, ed. Nickalls, p. 271, line 22; p. 283, lines 21-28.

<sup>34</sup> Faith and Practice, 19.29; Journal, ed. Nickalls, p. 665.

<sup>35</sup> Concerning Marriage, pp. 8-9; cited J.W. Frost, 1970, p. 517; quoted in M. Post Abbott 1997, p. 27.



„Barclay's Proposition 8 in his *Apology* also describes perfection as a process involving continued growth. In the modern edition, perfection has been equated explicitly with „spiritual maturity“ reflecting the Greek work used in the Gospels. Barclay's vision sees people transformed in Christ and freed of sin. Perfection starts with the „pure and holy birth“ in which death and sin are crucified. Those who know this new birth may become God's people and „come to share in the very being of God“ yet there is still room for daily growth.<sup>36</sup> The modern Quaker vision of holiness is a sometimes uneasy blend of early Quaker tradition; the nineteenth-century Friend, Joseph John Gurney; the influence of John Wesley; and the work of Charles G. Finney, Dwight L. Moody, and other mainstream American evangelicals.<sup>37</sup>

„Everett Cattell, former president of Malone College in Ohio and one of the twentieth century's most articulate Quaker advocates of holiness, firmly understood that holiness was an on-going process, not simply a one-time event. In his preface to *The Spirit of Holiness*<sup>38</sup>, he writes about the confusion caused by the emphasis within the Holiness Movement on the „sanctification“ or „second blessing“ experience. Cattell believes that while there is truth in that experience, making it the central focus meant neglect of ongoing nurture of the spiritual life.“

### Holiness theology still informs some American Yearly Meetings.

„Sanctification brings empowerment and provides the means to live a holy life. Holiness involves orienting one's life to God, an ongoing practice of prayer, study and devotion, creativity, joy, and a way of living in the world which reflects this inward journey. This Vision of perfection is one which finds echoes among Friends of all persuasions. The passionate search to know the Spirit and to act out of divine love is the heart of liberal Quakerism. „All aspects of life are holy; distinct lines cannot be drawn between secular and religious.“<sup>39</sup>

„The wholeness of the spiritual and everyday life is integral to these Friends. Action ideally must flow from belief, and belief without action is not sufficient. To follow the Light, to live in obedience to the Spirit, to respond to that of God which is in every person, to know Jesus as their teacher, to know Jesus as Savior: these are some of the ways Friends express the roots of their faith.“<sup>40</sup>

<sup>36</sup> Barclay, *Apology*, ed. Freiday, p. 155; op. cit., Post Abbott, 1997, p. 27.

<sup>37</sup> Philip Taylor, 1987, p. 22 ff., op. cit., p. 27.

<sup>38</sup> Everett Cattell, 1963, p. 7; op. cit., p. 27.

<sup>39</sup> North Pacific Yearly Meeting; Faith and Practice 1986, p. 40.

<sup>40</sup> Margery Post Abbott 1997, pp. 27-29.



British Friends, being denied a university education till later in the nineteenth century, became not only renowned business men but also famous innovative scientists. Friends' stress on personal religious experience which had always questioned external authorities whether of the Bible or eloquent preachers made it easier for them to study the emerging modern biblical, philosophical and historical insights. Unlike American Friends, they managed not to split into different sections. The Manchester Conference of 1895 marks the advent of modern European Quakerism. Many papers deal positively with the vexed question of science and religion, warmly advocating the study of science. The theological papers are still written in a language today's Friends would no longer use, but are relevant to this discussion. Joseph Bevan Braithwaite (1818–1905), an evangelical Friend, remained within the Yearly Meeting because he saw the grace of God as shown in the lives of Friends, even if they did not use his language.

„I listened with an open mind to all that passed, whilst I was at the same time writing a pamphlet explaining my views in opposition to Friends ... But I heard the testimonies [concerning] deceased ministers and was ashamed and self-condemned for my harsh judgement ... I had been through unutterable mercy to accept the Lord Jesus Christ as my Saviour; now I saw somewhat of His unspeakable preciousness as ‚the Good Shepherd‘ and ‚Counsellor‘ of His people, ‚always, even unto the end of the world‘.“<sup>41</sup>

This is part of his address to the Manchester Conference:

„Ours is an emphatic testimony to the work of this Blessed Spirit upon the heart as the enlightener of the conscience, the reprover of the world for sin and the witness for Christ who applies with sanctifying efficacy to the soul His words and works when upon earth, and His mediation and intercession for us in Heaven. It is through His converting and transforming power that the promises are graciously fulfilled.“<sup>42</sup>

or John Wilhelm Graham (1859–1932):

„Our society has avoided systematic statements of the method of salvation. It has shunned any attempt to describe the eternal workings of love in the language of law, or in terms of business ... The strength of every form of

<sup>41</sup> Faith and Practice 18.01: Testimony of Westminster and Longford MM in London Yearly Meeting Proceedings 1906, pp. 215–216.

<sup>42</sup> Manchester Conference: The Attitude of the Society of Friends towards Modern Thought 1895, p. 213.



faith is the absorption of self in God.<sup>43</sup>

HS Newman:

„Sin is a fact that has to be reckoned with as certainly as any scientific fact. As the crust of the earth by the displacement of its strata proves that some incursion from below has intruded itself, so the human mind bears evidence that sin has rent the likeness of God.“<sup>44</sup>

„A mother, a wife, a husband rejoice to suffer and to toil for the family they love. Shall God alone be denied this privilege of suffering for others? Shall Christ be ruled out of count because he willingly laid down His life for His fallen brethren? We honour self-sacrifice in men, let us most of all honour the freewill offering of God.“<sup>45</sup>

Women too gave papers. Here is Mary Snowden Braithwaite:

„A traditional presentation of spiritual truth can never be effective if we hold the truth traditionally only, it is like a very precious heirloom, precious from its antiquity, and becoming more and more valuable as the years go by, but of very little practical use to anyone, not even the owner himself. A traditional Quaker thou comest into this house; a traditional Quaker thou goest out from it, and what shall the end of these things be? The answer to that, it seems to me, might truly be ‚deadness, flatness, unprofitableness, want of spiritual life and power‘. ... We are to go today (as our forefathers did) to Christ Himself in humbleness of mind, with no preconceived notions of our own ... but with childlike expectation and joyfulness of heart. ... What we, as Friends, need is not carefully arranged doctrines, carefully arranged methods, carefully arranged editorials. All these we have ... But we want men and women full of the Holy Ghost ... whose witness will be received because it meets the needs in the hearts of the men and women to whom they speak ... This generation needs to see Christ. It does not want doctrine, dogma, creeds; it wants the Living Christ in the power of his spirit.“<sup>46</sup>

Richard H. Thomas has a message of hope, a message of no limited salvation and one not dependent upon any external authority whatsoever.

„Therefore, the message we have to give to mankind is a message of hope, is a message of no limited salvation, is not a message of salvation dependent upon any external authority whatever, is not a message that some are born to obtain grace and life, and some are not; but the Lord God of

<sup>43</sup> Op. cit., p. 245.

<sup>44</sup> Op. cit., pp. 249-253. *The More Effective Presentation of Spiritual Truth.*

<sup>45</sup> Op. cit., p. 253 *ibid.*

<sup>46</sup> Op. cit., pp. 261-266 *ibid.*



heaven and earth is everywhere seeking to find those who are lost, in order that He may save them, and is not confined in His operations to those who have an outward knowledge of the coming of the Lord Jesus Christ upon earth, but wherever there is a human soul, there is the Spirit of Christ, striving to embrace that soul, and bring it to the highest life of which it is capable.

This brings me to the other point, that we not only believe that every soul is visited by God, but that every soul that will submit itself to God may be filled with God, may have God to be the living power of its life ...

The purpose of God for you and me is, not that we should have a little of His Spirit, not only that we should be able to respond to the touch of His finger, but that we should live in His Spirit.<sup>47</sup>

There is a great deal more in these conference papers, but I will finish with two extracts from Joseph Taylor's paper which most European Friends living one hundred years later would echo. Having witnessed an actual sacrifice, the shedding of blood with the idea of obtaining remission of sins, he asks „Is this the language of today?“<sup>48</sup>

„We need to study and speak in the language that will be understood by whomsoever we address. May we use the common sense that God has given us to speak in all cases in language that will be understood.“<sup>49</sup>

This brings me to our own day and generation. European Friends rarely use theological language, though a great deal of symbolism and metaphor. We may be accused of having a defective sense of sin because our experience is of the love and forgiveness of God who in common with our Jewish sisters and brothers we do not always name. The early Quaker emphasis on perfection changed in this century, into a modern view of progress. However, the events and experiences of the last fifty years re-emphasise the early Quaker language of darkness and light, or use psychological language. Thus Lorna Marsden:

„In this century we have been newly filled by the conscious knowledge of our own darkness – that we carry this darkness within us. We no longer need to project our darkness outward into demons or scapegoats – or, if we do, we know we are evoking disaster. It is by encounter with our own darkness that we recognise the light. It is the light itself which shows us the darkness – and both are summoned within us.“<sup>50</sup>

<sup>47</sup> Op. cit., pp. 381-383. The Message of Christianity to the World.

<sup>48</sup> Op. cit., p. 274. The More Effective Presentation of Spiritual Truth.

<sup>49</sup> Op. cit., p. 273. The More Effective Presentation of Spiritual Truth.

<sup>50</sup> Faith and Practice 21.10; Lorna Marsden, 1983.



OR

„Directly I admit that my life might be better than it is I have a sense of failure and feel a need of help from something or someone outside myself This sense and this need are to me the meanings of the terms ‚sense of sin‘ and ‚need of salvation‘. I recognise absolute moral or, rather, spiritual values, quite beyond reason or argument; very often indeed contradicting reason and flouting even scientific law ...“<sup>51</sup>

OR

„We can respond to the Christ-event in such a way that we see Jesus as a symbol of God, a concrete example of divine being and action. When we do this, though we make statements focused on Jesus, we are in fact trying to talk about God. Using this symbol we can talk about God as helpless and humble, sharing human vulnerability with us. We can see the brokenness of God, the giving up of power in order to take on pain and mortality; the creativity of love which remakes hope out of despair, promise out of sin; the incarnation of the divine in the human, making all of life sacred; the fusion of holiness with life; the divine self-offering.

Using this symbol we can talk about comfort; about the light that shines in the darkness; about the certainty of love and joy We can see the presence of God in every aspect of our lives, so that whatever our situation it is shared and understood.<sup>52</sup>

Harvey Gillman puts it this way:

„Quakers do not spend much time talking about sin. They tend to emphasise the good in people. The feeling of a lack of self-worth is strong enough in most people without ‚preaching up sin‘ as early Quakers put it. But when we read many of the early journals (and it was the custom of Quakers to write journals instead of books of theology – personal experience over intellectual theories again), we can see a process of overcoming this sense of low self-worth. There is at first a feeling of inauthenticity, of life not lived fully or honestly; then there is a flicker of an ideal that life does have meaning ...

The period of inauthenticity, of dullness, of alienation, is often described as a period of sin. But then gradually the individual feels that there is a power working within which says ‚No, you can't go on like this. Something has to change‘. This is accompanied by an almost physical apprehension, a quaking even, or a nagging feeling that you have to take up your tent and move on. This struggle is in most of us a continuous one. At times we feel we have come through, made it to the light; at other times we feel, here we go again into the darkness ... Quakers do not believe this

<sup>51</sup> Op. cit., 26.10; Francis Knight, 1945.

<sup>52</sup> Op. cit., 26.50; Janet Scott 1980, pp. 60-61.



journey of spiritual growth is for a few exceptional people. It is one which all people are making at all times and in all places. Quakers do not make a distinction between the sacred and the secular.

This does not devalue the sacred but upgrades the secular. Quakers share with other mystics the insight that God can be found in the everyday experience of all people. It is in the here and now that communion, real sharing, can occur. ... I have noticed more and more that if we think that we can escape from the world's problems by taking on a 'holy' life we are often much mistaken. This world is always with us even in the most set aside places. This is one of the deep insights of monastic life. One monastic tradition which I find very appealing is the law of hospitality: each guest is Christ at the door waiting to come in. At this point the Catholic and the Quaker traditions are very close, for the holy is part of ordinary experience, the guest and Christ are one, when seen with the eyes of faith and compassion.<sup>53</sup>

The American, Douglas Gwyn, moves easily back and forth among the varied traditions. His prophetic message can speak to a generation raised in the shadow of the atom bomb and the prospect of world self-destruction. He reminds us that

„the experience of Christ is the revelation of history – not only the history recorded by scripture, but also the end of history *foretold* by scripture. Christ first reveals one's alienation from God giving an understanding of Adam's Fall in Genesis. If one remains in the light of this revelation, Christ will empower one to enter the city of New Jerusalem as envisioned by John at the end of Revelation ... [the] relationship between experience, scripture and history led Fox to understand Christ's revelation as an apocalyptic event. And while the revelation of the end may remain in the personal realm, the thrust of Fox' work was to gather a new community through the public preaching of the apocalyptic gospel. This Church would take Christ's revelation into social and historical realms by establishing Christ's rule, the Kingdom of God, on earth ... Christ is incarnated within the individual ... the gospel gathers individuals into a unity of common experience, understanding and obedience which corporately incarnates Christ. The church as the body of Christ that does the will of its head creates social, economic and political transformations that change the course of history according to Christ's command. ... Fox defined the true, catholic worship of God as *waiting upon the Lord*. He understood this approach in apocalyptic terms as the silencing of the first birth according to the flesh so that the second birth according to the Spirit may be heard ... as the spiritual birth is raised up, a new world comes into view. In other

<sup>53</sup> Harvey Gillman 1988, pp. 8-14.



words, the new creation begins with the raising up of the new creature. Friends insisted that this experience is the spiritual baptism that Christ bestows upon those who will wait upon him.<sup>54</sup>

„In the end of history, all will recognise the truth in Christ. That moment of recognition will contain elements of joy and regret, confirmation and surprise, for Christians and non-Christians alike: both Paul (Rom 2:5-11) and John (Rev. 20:13) affirm that all will be judged according to their actual deeds, not their beliefs. But the point of the gospel is that we may recognise Christ now, that we may come to the end of history before it comes to us. That recognition occurs inwardly in the heart. Yet, it does not – it must not – end there. The apocalyptic revelation of Christ has an explosive force. It moves from the inside out. The recognition of Christ begins inwardly as a new way of knowing, but it moves outwardly into the ethical and social realm as a new way of acting. The present apocalypse of Christ, therefore, reaches its true power as we actively *give recognition* to Christ in our words and deeds.

Life in Christ thus fuses ethics with witness: to give recognition to Christ means to preach Christ with our lives ...

The Christian community, if it claims to consist in the lived reality of Christ present, must not succumb to the ideological tendencies of tradition and doctrine. When our religious ideologies become fixed and conformist, we dwell no longer in the truth, but in our truths.

The Christian community, therefore must be constantly open to redefinition by the Spirit of Christ. It must be continually in the discipline of waiting upon Christ, of living in the end-time. ... Here Christ teaches disciplines by the power of the Spirit more decisively than the written code of Scripture. Here the Holy Spirit ministers directly to all who love Christ truly, rather than indirectly through those who claim to represent Christ officially. To recognise Christ is to repent of all Church ideologies and structures that do not partake of our actual experience of Christ ... We recognise that there is nothing to defend but the truth; we understand that we further the truth not by taking the lives of others but by offering up our own. We recognise that God's blessings are not rewards accrued permanently to us for 'being good'; they represent God's faith in us to be creative in doing good. Therefore, to wait upon Christ is to expect to serve God. We thereby become not the fixed reservoirs of God's goodness but the flowing channels of God's grace in the world ...

Finally, to recognise Christ is to anticipate the end of the world, to declare and enact the transformation of the social, economic, and political categories that separate us from one another and from God.<sup>55</sup>

<sup>54</sup> Douglas Gwyn 1984, pp. 209-210.

<sup>55</sup> Douglas Gwyn 1989, pp. 140-144.



The last British revision of our „Quaker Faith and Practice, the book of Christian discipline of the Yearly Meeting of the Religious Society of Friends (Quakers) in Britain“ came out and was approved by the Yearly Meeting in 1994. In its index neither Justification nor Sanctification appear though the thoughts underlying these traditional doctrinal words can be found in many extracts, as these cover the whole period of the existence of the Religious Society of Friends.

Pam Lunn makes this comment:

„Within the Society of Friends we have our own problems with the traditional language of Christian spirituality ... There are those who can comfortably talk in Christian language, because they experience it deeply as expressing truth and reality as they perceive it. For them it is not ‚just a language‘; it *is* the truth. The words used are inseparable from the underlying truths, the stories, the tradition, the nature of God as revealed in Jesus. There is no ‚gap‘ between their experiences of faith, their beliefs and the language used by the Christian tradition. There are those who just cannot use that language at all, because for them it precisely does not express their deepest truths, and may in fact be felt to deny or even violate them. For these people, their deepest experiences of spiritual reality, as they have encountered it, cannot be encompassed by a language that has acquired so many historical accretions and distortions that it has become at best meaningless and at worst a falsification of truth. So they must grapple with the equal inadequacy of contemporary language to express the depths of their searching.“<sup>56</sup>

However

„This is the truth which we know and try to live ... that every person is capable of response to the divine Spirit; that this Spirit, or light, or God reaches out to each one directly and freely; that if we follow the leadings of this Spirit faithfully we are led out of sin into unity with the divine will; that this unity leads us into love of and care for all humankind, who are our kin, that what the Spirit shows us is living truth which cannot be fettered by words.“<sup>57</sup>

For Friends, justification and sanctification is as much a community experience as an individual one. The suffering of humankind on this earth has given to many the experience that the meaning of Christ crucified is that God suffers alongside us, that He has deliberately abdicated His power. Hugh Pyper puts it this way:

<sup>56</sup> Faith and Practice 26.76; Love and Politics, 1990–91, p. 51.

<sup>57</sup> Op. cit., 27.26; Janet Scott 1980, pp. 4–5.



„Here the questions of action and achievement, of God and humanity, are brought to a focus in the paradox of triumph on a cross, of God dying as a man, of a man living as God. Here the question mark which death and suffering put against the love and joys of this world is itself confronted with a question: ‚Death, where is thy sting?‘“<sup>58</sup>

Jocelyn Burnell might give this as an answer:

„The resurrection, however literally or otherwise we interpret it, demonstrates the power of God, to bring life out of brokenness; not just to take the hurt out of brokenness but to add something to the suffering, and to turn it into a gift. The resurrection affirms me with my pain and my anger at what has happened. It does not take away my pain; it still hurts. But I sense that I am being transfigured; I am being enabled to begin again to love confidently and to remake the spirit of my world.“<sup>59</sup>

For Friends „justification“ and „sanctification“ come in a variety of guises expressed in many different ways. The Holy Spirit, personal and corporate experience, faith and works, continuing revelation, all contribute and go hand in hand. „By their fruits you shall know them.“ Justification, sanctification, holiness, perfection, wholeness, spiritual maturity, discipleship, obedience, spiritual formation, inner healing, are all words Friends use to describe their religious experience. Most Friends would stress obedience to the Holy Spirit, responding the Inward Light, to the Risen Christ.

„We all believe that as we turn towards God, then are obedient to divine guidance, we will experience an inward peace and act with compassion, humility, and righteousness. We can, through the work of the Spirit, live out God’s reign here on earth. All Friends seek to live out of the love expressed in the Sermon on the mount:

You have heard that it was said, ‚You shall love your neighbour and hate your enemy‘. But I say to you, love your enemies and pray for those who persecute you, so that you may be the children of your Father in heaven: for he makes his sun to rise on the evil and on the good and sends rain on the righteous and on the unrighteous. For if you love those who love you, what reward do you have? Do not even the tax collectors do the same? And if you greet only your brothers and sisters, what more are you doing than others? Do not even the Gentiles do the same? Be perfect, therefore, as your heavenly Father is perfect. (Matthew 5:43-48).

Obedience to the Light of Christ allowed these Friends to respond to the world around them with great compassion, power, and joy despite immense trials and personal suffering.

<sup>58</sup> Op. cit., 26.55; Hugh Pyper 1986, p. 9.

<sup>59</sup> Op. cit., p. 26. 56; Jocelyn Burnell, pp. 51-52.



To be in this inward state is to be holy, to be in a new covenant with God. Early Quakerism was shaped by a strong core group of individuals inspired by inward knowledge of a covenant with God and with each other as a 'people of God'. They proclaimed entry into the New Covenant as promised by Jeremiah: 'I will put my law within them, and I will write another ... for they shall all know me' (Jeremiah 31:33-34). Waiting on God to touch and guide the heart grounds the ministry of all Friends in the expectant waiting on God in the silence in meeting for worship and in Friends' business practice. Obedience to the Divine is at the heart of the testimonies – the belief that religious faith is manifested in integrity, equality, plain living and peacemaking ...

Perfection also is much more than ethical living. It is obedience to the 'power of the Lord' which is close and present to each person, yet still remains 'profoundly mysterious – an uncertain visitation of grace, not under human control to be turned on and off at will, but also responsive to human need'.<sup>60</sup>

What then can we contribute to ongoing ecumenical dialogues? ... Perhaps little more than our testimony to such fruits of the Spirit as may still be evident among us. Over more than three hundred years we have witnessed to a redemptive religious experience ... it has been a consequence of personal and repentant response and corporate worship in the context of silent, receptive waiting upon God.<sup>61</sup>

## Bibliography

- |                          |                                                                                                                                                       |
|--------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Hugh Barbour             | The Quakers in Puritan England. Friends United Press 1964.                                                                                            |
| Robert Barclay           | Apology for the true Christian divinity. Latin 1676, English 1678.<br>In modern English edited by Dean Freiday, The Hemlock Press, 3rd printing 1980. |
| Kenneth Boulding         | Towards a Rethinking of the Quaker Message. Friends Journal, 25 (10.1.79) pp. 5-8.                                                                    |
| Joseph Bevan Braithwaite | The Attitude of Friends towards Modern Thought, in: Manchester Conference 1895 (p. 213) pp. 209-218.                                                  |

<sup>60</sup> Margery Post Abbott 1997, pp. 5-7+9. Kenneth Boulding 1979, pp. 5-8.

<sup>61</sup> To Lima with Love, 1986 §. 57.



- Mary Snowden Braithwaite The More Effective Presentation of Spiritual Truth, in: Manchester Conference 1895, pp. 261-266.
- S. Jocelyn Burnell Broken for Life (Swarthmore Lecture 1989).
- Everett Lewis Cattell The Spirit of Holiness. Williams B. Eerdmans Publishing Co. 1963.
- L. Hugh Doncaster God in Every Man. Swarthmore Lecture, George Allen & Unwin 1963.
- George Fox The Great Mystery (1659) in Works (1831) Vol. 3. Journal, ed. John Nickalls, 1952; Cambridge University Press. The Power of the Lord is Over All. The Pastoral letters of GF ed. T. Canby Jones, FUP 1989
- G. Fox and T. Lawrence Concerning Marriage, pp. 8-9, cited Frost, p. 517.
- ed. Dean Freiday Barclay's Apology (see Barclay above).
- J.W. Frost The Bones of Quaker Theology. Church History 39, December 1970, p. 517.
- Harvey Gillman A light that is shining. FHS Swarthmore Lecture 1988.
- J.W. Graham The Attitude of the Society of Friends towards Modern Thought, in: Manchester Conference 1895, p. 245.
- Joseph John Gurney A Peculiar People: The Rediscovery of Primitive Christianity (1894), Friends United Press 1979.
- Douglas Gwyn Apocalypse of the Word (FUP 1984). Unmasking the Idols (FUP 1989).
- Thomas D Hamm The Transformation of American Quakers 1800-1907, Indiana UP 1992.
- ed. T. Canby Jones The Power of the Lord is over all (FUP 1989).



|                       |                                                                                                                                                                                                                                           |
|-----------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Francis Knight        | The faith of a sceptic (The Wayfarer, Vol 24, 1945).                                                                                                                                                                                      |
| Lima Text             | To Lima with Love (London Yearly Meeting 1986).                                                                                                                                                                                           |
| Pam Lunn              | Love and Politics (Friends Quarterly, Vol 26, 1990–91).                                                                                                                                                                                   |
| Manchester Conference | <i>Report of the proceedings of the Conference of Members of the Society of Friends, held by Direction of the Yearly Meeting in Manchester from 11<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> of 11<sup>th</sup> Month 1895, Headley Brothers 1896.</i> |
| James Naylor          | Works 1716 – A collection of sundry books, epistles and papers                                                                                                                                                                            |
| H.S. Newman           | The more effective Presentation of Spiritual Truth, in: Report of the Manchester Conference.                                                                                                                                              |
| Isaac Penington       | Some directions to the panting soul (1671) in Works 1681 pt. 1; also Works, edition 1761 Letters (ed. John Barclay 1828).                                                                                                                 |
| William Penn          | Preface to George Fox's Journal 1694.                                                                                                                                                                                                     |
| Margery Post Abbott   | A Certain Kind of Perfection (Pendle Hill Publication 1997).                                                                                                                                                                              |
| Hugh Pyper            | A sense of adventure (1986).                                                                                                                                                                                                              |
| John Wilhelm Rowntree | Essays and Addresses (1905).                                                                                                                                                                                                              |
| Janet Scott           | What canst thou say? (Swarthmore Lecture 1980).                                                                                                                                                                                           |
| R.H. Thomas           | The Message of Christianity to the World, in: Report of the Manchester Conference 1895, pp. 381-386.                                                                                                                                      |
| Joseph Taylor         | The more effective presentation of spiritual truth, in Report of the Manchester Conference 1895, pp. 273-274.                                                                                                                             |



- Philip Taylor** A history of the doctrine of Sanctification among evangelical Friends (Canton OH 1987); Evangelical Friends, Eastern Region.
- Quaker Faith and Practice** The book of Christian discipline of the Yearly Meeting of the Religious Society of Friends (Quakers) in Britain, 1994.
- North Pacific Yearly Meeting** Faith and Practice, 1986.



Erich Geldbach

## Der englische Hebraismus<sup>1</sup>

1882 erschien in London ein Buch, was auf der Titelseite keinen Verfasser verzeichnet, dafür aber einen langen Titel, der treffend zusammenfaßt, was das Buch beinhaltet. Die Titelseite sieht wie folgt aus:

Jehovah Triumphant.

The New and Complete Theology and Electric Light of the Bible

Containing

The History of British-Israel

compiled from

The Sacred Scriptures

And

Traced down chronologically through the Pentateuch, the historical books, the Prophets, the Evangelists, Apostolic Writings, the Book of Job, and Revelation of John,

and proving that Great Britain is a Development of

The Monarchy of David,

and has been established by Eternal Law

the Kingdom of God,

and that the Anglo-Saxon Race, together with the Jews, are the Lineal Descendants of the Great Hebrew Race, and the Heirs to the Substantialities of the Abrahamic Covenant.

Together with

the Key to Future Prophecy, and a Sketch of Events looming on the Prophetic Horizon, and ending in the Coming of Our Lord.

„Jehova triumphierend. Die neue und komplette Theologie und das elektrische Licht der Bibel, enthaltend die Geschichte Britisch-Israel, zusammengestellt aus den Heiligen Schriften und chronologisch hergeleitet aus dem Pentateuch, den historischen Büchern, den Propheten, den Evangelisten, den apostolischen Schriften, dem Buch Hiob und der Offenbarung des Johannes zum Beweis, dass Großbritannien eine Entwicklung der davidischen Monarchie ist und dass es durch ewiges Gesetz das Reich

<sup>1</sup> Ein Beitrag zur Ringvorlesung der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum im Sommersemester 2000 „Jesus 2000 – am Ende einer Geschichte der ‚Vergegnung‘ zwischen Juden und Christen“.



Gottes darstellt und dass die angelsächsische Rasse zusammen mit den Juden die gradlinigen Nachfahren der großen hebräischen Rasse sind und Erben aller wesentlichen Güter des Abraham-Bundes. Zusammen mit dem Schlüssel zur zukünftigen Prophetie und einem Abriß von Ereignissen, die am prophetischen Horizont sich abzeichnen und mit dem Kommen unseres Herrn enden.“ Danach wird Psalm 33, 11.12 zitiert.

Am Ende des 541 Seiten umfassenden Buches machen die Verleger und Drucker Robert Banks und Sohn aus der Londoner Fleet Street darauf aufmerksam, dass sie an jede Adresse weltweit und portofrei ihren Katalog der Werke versenden, die eine Identität der angelsächsischen Rasse mit den verlorenen 10 Stämmen Israels zum Thema haben.

Ganz offensichtlich ist diese Identitätsbestimmung der Ausgangspunkt einer Geschichtsdeutung, die das Ziel verfolgt, die sogenannten verlorenen 10 Stämme Israels wieder zu lokalisieren. Die Absicht ist es, eine prophetische Geschichte des auserwählten Volkes zu liefern, wobei vorausgesetzt ist, dass diese Geschichte im Worte Gottes der Heiligen Schrift offenbart ist. Freilich haben menschliche Vorurteile es nach Meinung des Autors bisher verhindert, dass die Kirche zur Kenntnis genommen hat, was Gott offenbaren wollte. Gott wird von dem Verfasser des Buches als der große Autor aller Philologie und Rhetorik bezeichnet, und er hat klar, einfach und zutreffend seine Gedanken (*His mind*) dem menschlichen Verstehen mitgeteilt. „*God has said exactly what He meant*“. Das Buch der Offenbarung und das Buch der Natur zeigen beide eine „perfekte Einheit und Harmonie im Entwurf, was in dem Maße entdeckt und verstanden wird, in dem der göttliche Plan zur Reife kommt und das menschliche Verstehen entsprechende Fortschritte in Erfahrung und Kultur macht“ (Vorrede, S. IX f.). Wie die Naturwissenschaften das Buch der Natur immer mehr entschlüsseln, so läßt sich auch das Buch der Offenbarung immer mehr deutlicher und präziser im Sinne einer fortschreitenden Erkenntnis verstehen.

Es käme mithin darauf an, die menschlichen Vorurteile zu benennen, um ungehindert den großen einheitlichen Plan der Geschichte, wie Gott ihn den Menschen vorhält, zu entdecken. Schlüssel zu der Entdeckung ist, dass die hebräische Rasse<sup>2</sup> und die davidische Monarchie (*the monarchy of David*) jetzt und in Zukunft ebenso wie in der Vergangenheit „Meister der Bestimmung der ganzen Welt“ sind („*Masters of the whole world's*

<sup>2</sup> *Hebrew race*, wobei man beachten muss, dass das Wort *race* im Englischen nicht den abwertenden Beigeschmack hat, den es wegen des Hitler-Rassismus im Deutschen angenommen hat.



*destiny*“) sind. Das macht die Harmonie aller Bücher der Bibel aus und ist Beweis, dass Gott der Allmächtige regiert.

Das Verhältnis des Heilandes und Königs Israel zu seinem auserwählten Volk ist einzigartig und unauflöslich. Sein prophetisches Wort, sein irdisches Werk und der Zweck seiner Wiederkunft können nicht völlig von denen verstanden werden, die die Briten als ein heidnisches Volk und den jüdischen Überrest (*remnant*) als einzige Repräsentanten der zwölf Stämme Israels betrachten.

Hier liegt eine einschneidende Besonderheit, auf die es ausdrücklich zu achten gilt; denn der Verfasser bringt klar zum Ausdruck, dass Großbritannien nicht unter die Heiden gerechnet werden darf. Die Briten haben einen besonderen Auftrag; dieser leitet sich her aus ihrer besonderen Stellung in der Heilsgeschichte Gottes und weist ihnen einen besonderen Rang bei der Vollendung der Geschichte zu. Das ganze Buch will zeigen, was im Vorwort angedeutet ist: Es gibt immer noch die zwölf Stämme Israels. Die als Juden identifizierten Menschen aber bilden nur einen Teil dieser Stämme, dazu noch den weitaus kleineren Teil. Der eigentliche Träger des Namens Israels sind nämlich die Briten. Sie sind, wie der Titel des Buches ankündigt, die Nachfahren der zehn Stämme Israels, so dass sich die gegenwärtige Gesamtzahl Israels aus den Juden und den Briten ergibt. Beide sind unmittelbare Blutsverwandte und gehören zusammen, und wenn, wie vorausgesetzt, die Weltgeschichte nur durch Israel zum Ziel kommen kann, dann wird damit Großbritannien der Schlüssel zur zukünftigen Entwicklung zugewiesen. So ist in der Tat der Gang des Buches. Die Briten haben es in der Hand, Frieden und *Happiness* für Millionen entweder zu beschleunigen oder zu verlangsamen. Folgen sie ihrer wahren Bestimmung als „*final exemplar and arbiter of nations*“ (endgültiges Vorbild und Schiedsrichter der Nationen) – und jeder britische Patriot wird dazu durch das Buch aufgerufen –, dann kann sozusagen die Weltgeschichte akzeleriert werden und das Kommen des Endes der Welt eine Beschleunigung erfahren. Was zeichnet sich gegenwärtig, d.h. beim Schreiben des Buches 1882 als eine dringend in Angriff zu nehmende Maßnahme ab? Die Antwort lautet: „Wir müssen das Land Israel wieder besitzen und wieder herstellen, und von diesem großen Zentrum aus müssen wir einen noch mächtigeren und weitaus wohlthätigeren Handel [als derzeit] kontrollieren, und die eine Welt unserem Herrn und König Jesus Christus unterwerfen.“

Die Bibel, so sieht es der Verfasser, offenbart, dass dies – und nichts weniger – das Werk ist, was Gott in die Hände Großbritanniens und Ame-



rikas gelegt hat, die zusammen mit den Juden die gradlinigen Erben und Repräsentanten seines auserwählten Volkes sind. Hier zieht der Verfasser die Linie noch weiter aus als bisher, weil er auch Amerika in die heilsgeschichtliche Linie Großbritanniens mit einbezieht und die transatlantische angelsächsische Allianz beschwört, die zum Guten der Menschheit und zur Aufrichtung des Reiches Christi die Werkzeuge Gottes sind.

Hier lässt sich ein vorläufiges Resümee im Blick auf das Thema „Vergegnung“ der Ringvorlesung „Jesus 2000 – am Ende einer Geschichte der ‚Vergegnung‘ zwischen Juden und Christen“ ziehen:

1. Es ist unbestreitbar, dass dieser Ansatz jeder Enterbungstheorie oder jeder Substitutionstheorie, wie sie in der Kirchengeschichte immer wieder zu beobachten sind, den Boden entzieht. Nicht Substitution, sonder Kontinuität ist hier angesagt. Diese Kontinuität wird auch nicht „geistlich“ interpretiert; es ist keine Spiritualisierung am Werk, sondern es wird handfest politisch und materiell, real und nicht ideel argumentiert (S. 120).

2. Die reale Kontinuität geht davon aus, dass der größte Teil des auserwählten Volkes nicht einfach aus der Geschichte verschwinden konnte, weil dies ja auch bedeuten müßte, dass Gott seine Verheißungen, die er den Erwählten geschworen hat, nicht eingehalten hätte (S. 125).

3. Mit vielen Argumenten, auf die wegen ihrer Skurilität oder Spitzfindigkeit beim Auffinden biblischer Belege nicht eingegangen zu werden braucht, wird gezeigt, dass das „große“ Volk, was Abraham verheißben wurde, in Großbritannien sich erfüllt hat: „*I will make of thee a GREAT NATION (Gen. 12,1), now, GREAT BRITAIN*“<sup>3</sup> (S. 138 Anm. 1). Es wird behauptet, dass die zehn Stämme nicht „verloren“ sind, sondern dass sie eine Westwanderung durch die „Wüste“ Europa (*wilderness Europe*) gemacht haben, um sich an den für sie „zubereiteten Orten“ niederzulassen und eine große christliche Nation zu werden (S. 139).

4. Im Blick auf die Zukunft wird bereits zur Zeit der Abfassung des Buches – also 1882 – das Heilige Land in die Überlegungen mit einbezogen. Großbritannien muss das Heilige Land wiedergewinnen, um von dort aus das Ende der Geschichte zu akzelerieren.

5. Auf sehr subtile Weise kommt nun aber dennoch ein Anti-Judaismus zum Zuge. Der Verfasser behauptet nämlich eine „*permanent distinction*“, indem er zwischen Israel und Juda unterscheidet. Er trennt zwischen dem

<sup>3</sup> Selbst der vom Papst dem englischen König Heinrich VIII. verliehene Titel „*defensor fidei*“ wird angeführt: „*Defensor fidei, though assumed by a tyrant and a profligate, was assumed on behalf of the Nation, and has been historically stamped with the approval of Heaven*“ (S. 138, Anm. 2).



Haus Israel – und gebraucht in diesem Zusammenhang häufig das Adjektiv „*Israelitish*“ – und dem Haus Juda: „*Jews are Israelites, but Israelites are not Jews*“ (S. 162). Nur vom Haus Juda leitet er die „Juden“<sup>4</sup> her, gegen die er bedenkenlos polemisieren kann. Die Kontinuitätstheorie zwischen Israel und Großbritannien wird um so begieriger aufgegriffen, als nicht das auf die zehn Stämme bezogene Israel, sondern die Juden am Kreuzestod Jesu die Schuld tragen. Es wird sozusagen innerjüdisch substituiert, um desto ungebrochener die Kontinuität Großbritanniens mit dem Haus Israel einerseits zu behaupten und die Polemik gegen die Juden andererseits aufrecht erhalten zu können.

6. Eines der Hauptargumente für die behauptete Kontinuität ist der immer wieder gemachte Vergleich zwischen der Größe des „Großreiches“ unter David und Salomon und dem heutigen Großbritannien. Dabei ist aber das mächtige davidische Reich nur eine Vorschattung, aber noch nicht die Erfüllung der göttlichen Verheißungen. Die Vorschattung aber hat in Großbritannien ihren erfüllenden Höhepunkt erreicht. Die Ausdehnung des britischen Empire und die Vorherrschaft der angelsächsischen Rasse unter Einschluß Nordamerikas (Kanada und USA) über die ganze Welt, können den Betrachter der Heilsgeschichte nur zu der Einsicht kommen lassen, dass Gottes Verheißungen sich erfüllt haben bzw. im Begriff sind, sich zu erfüllen. Das ganze heilsgeschichtliche Konstrukt erweist sich als die religiös verbrämte Widerspiegelung eines spätviktorianischen Lebensgefühls, das eine Teilgeschichte Israels instrumentalisiert, um sich seiner eigenen Auserwählung zu vergewissern und seine Herrschaftsansprüche abzusichern. Denn die „*peculiar race*“ ist von allen anderen Menschen unterschieden. Gott will sich „*a separate and very distinct people*“ durch seine Erwählung erhalten. Durch diese erwählte Nation wird die Welt der Herrschaft Christi unterworfen, und diese Erwählung zeigt sich bereits in der Größe des britischen Empire und dem Einfluß der angelsächsischen Rasse: „*His CHOSEN RACE must continue HIS supreme political and spiritual power to the end of time*“ (S. 143).

7. Es ist sicherlich nicht richtig, wollte man annehmen, diese Schau von Heilsgeschichte repräsentiere eine Mehrheitsmeinung im viktorianischen Zeitalter Großbritanniens. Der ungenannte Verfasser ist aber auch nicht Anhänger einer non-konformistischen Gruppierung oder irgendeiner Sekte. Er bezieht sich wiederholt auf angesehene Repräsentanten der Kirche von England. Außerdem ist er der Meinung, dass das Haus Israel unter der Verheißung des Apostels Paulus steht, dass am Ende ganz Israel

<sup>4</sup> *Jews* oder das Adjektiv *Jewish*.



gerettet wird, so dass eine die ganze Nation umfassende israelitisch-christliche Kirche Endziel sein muss. Er geht also von einer Nationalkirche aus, so dass man sagen muss, dass er ein Anglikaner ist, der nicht in den Fehler verfallen will, die prophetischen Passagen der Bibel zu spiritualisieren,<sup>5</sup> sondern dessen Absicht es ist, sie auf real existierende politische Verhältnisse hin auszulegen. Um so dringlicher erhebt sich dann die Frage, wie ein Anglikaner auf solche Geschichtskonstruktionen verfallen kann.

Bevor darauf näherhin eingegangen werden soll, scheint es angebracht, an dieser Stelle darauf hinzuweisen, daß diese Selbstidentifikation der Briten mit dem Haus Israel eine Form der Begegnung von einem „gedachten“ Judentum mit dem realen Christentum darstellt, wie man es sonst auf dem europäischen Kontinent wohl kaum findet. Dieser Begegnung haftet freilich das Moment der Vergegnung an, weil es sich bei dem Judentum um eine Fiktion handelt, die aller Realität entbehrt, die aber dennoch eine besondere Zuneigung zum Judentum verrät.

## II.

In einem zweiten Teil, der sehr stark auf dem Werk des früheren Kölner Anglisten Herbert Schöffler „Abendland und Altes Testament“ fußt,<sup>6</sup> sollen jetzt Gründe dargelegt werden, wieso gerade in Großbritannien solche Ideen auftreten konnten. Es wird sich zeigen, daß fast alles bisher Dargelegte bereits früher zu finden ist, und zwar in einer Reformbewegung, die in den Lehrbüchern oder anderen Darstellungen als Puritanismus bezeichnet wird. Der Puritanismus hat, grob gesagt, zwischen 1560 und 1660, also in einem Zeitraum von 100 Jahren, den Versuch unternommen, entweder innerhalb der anglikanischen Kirche oder außerhalb durch Separation von ihr die Menschen zu aktiven Christen zu erziehen. Man kann vielleicht sagen, daß der Puritanismus das Bemühen darstellt, Anschluß an die Reformationsbewegungen des Kontinents zu erhalten. Im Verlauf der bewegten Geschichte hat sich etwas herausgebildet, was Klaus Deppermann im ersten Band der „Geschichte des Pietismus“ nicht zu Unrecht eine puritanische „Sonderkultur“ genannt hat (S. 12). Diese Sonderkultur weist einige Kennzeichen auf, die zur Beantwortung der Frage beitragen

<sup>5</sup> Er redet von „*ultra-spiritual interpretation*“, S. 182.

<sup>6</sup> Herbert Schöffler, *Abendland und Altes Testament. Untersuchung zur Kulturmorphologie Europas, insbesondere Englands*, Bochum-Langendreer 1937.



können, aus welchen Gründen ein anglikanischer Theologe im 19. Jahrhundert zu den referierten Aussagen kommen konnte.

Grundlage der Sonderkultur ist die zentrale Stellung der Heiligen Schrift. Gegenüber der Trias von Schrift, Tradition und Lehramt hatte die Reformation als alleinige und letztverbindliche Erkenntnisquelle die Heilige Schrift und ihre Suffizienz behauptet. *Verbum Dei est veritas et autoritas*, und die Schrift legt sich selbst aus: *scriptura scripturae interpres*. Um kurz an das zu erinnern, was Christoph Strohm in einer der vorhergehenden Vorlesungen ausgeführt hat, sei gesagt, daß Luther eine Unterscheidung vornimmt (WA 18, S. 75, WA 24, S. 1-16) und das Schriftprinzip zu Ungunsten des Alten Testaments durchlöchert. Das Alte Testament<sup>7</sup> wird im Lichte des Neuen Testamentes nicht nur gelesen, sondern auch abgewertet. In der Schweiz, sowohl bei Zwingli als auch bei Calvin, sind beide Teile der Bibel unter dem Leitbegriff des Bundes eher auf gleicher Stufe. Das zeigt sich auch in England. In den 39 Artikeln der anglikanischen Kirche wird die Suffizienz der Schrift in Artikel VI festgehalten und in Artikel VII gesagt: „*The Old Testament is not contrary to the New: for both in the Old and New Testament everlasting life is offered to Man-kind by Christ ...*“.

Der Bundesgedanke, aber auch Erwählung und Prädestination in Artikel XVII zeigen den Einfluß des Calvinismus in der anglikanischen Kirche. Diese Grundartikel werden im Puritanismus besonders hervorgehoben. Seitens des offiziellen Bekenntnisses der anglikanischen Kirche steht daher nichts im Wege für eine Rezeption des Alten Testaments, was besonders wichtig wird im Blick auf die Bekämpfung der als katholisch empfundenen Reste. Man will die Kirche von diesen Resten, die man bei kirchlichen Gebräuchen, in der Liturgie der Gottesdienste oder etwa in einer besonderen Kleiderordnung für den Klerus wahrzunehmen meint, reinigen. Man sollte diese Dinge nicht verniedlichen. Denn wenn etwa Königin Elizabeth I. anordnet, daß die Kleriker durch ihre Kleidung schon äußerlich von den Laien unterschieden sind, bleibt dann nicht das Priestertum aller Gläubigen, was man der Schrift entnimmt, auf der Strecke? Und darf die Königin eine solche Anordnung erlassen oder muß man hier Gott mehr gehorchen als den Menschen? Schließlich, wenn sich Bischöfe diesen Anordnungen fügen oder sie sogar selbst erlassen, bricht dann nicht sogar der Verfassungsstreit aus, d.h. soll es eine bischöfliche Verfas-

<sup>7</sup> Der Einfachheit halber wird im Folgenden die traditionelle Bezeichnung „Altes Testament“ beibehalten; eine Abwertung ist durch den Gebrauch des Wortes „alt“ nicht beabsichtigt.



sung geben oder steht nicht die Autorität der Lokalgemeinden höher, so daß diese dann auch ihre Priester oder Prediger selber wählen können?

Innerhalb der europäischen Geschichte im 16. und 17. Jahrhundert hat es, wie Schöffler betont, nur in England den Fall gegeben, dass es trotz und entgegen aller Versuche mißlang, eine Uniformitätskirche herzustellen.<sup>8</sup> Allen *acts of uniformity* wie unter Elizabeth I. und Karl II. zum Trotz bildet sich statt dessen eine Vielgestaltigkeit kirchlicher Formen heraus. Im Puritanismus erwuchs der englischen Staatskirche von innen und später auch von außen eine freikirchliche und sektiererische Konkurrenz heran, die es mit sich brachte, an die Stelle der Uniformität die Pluralität zu setzen: Kongregationalisten, Presbyterianer, Baptisten, Quäker, die Männer der 5. Monarchie (Quintomonarchisten), Levelers, Seekers, und viele andere haben ebenso zum religiösen Erscheinungsbild Englands gehört wie die Staatskirche Elisabeths oder Jakobs I. Aber eine Revolution unter dem Haudegen Oliver Cromwell fegte den Erzbischof und wenig später den König vom Thron. Der ungeheuerliche Vorgang, dass ein gesalbter König von Gottes Gnaden geköpft wurde, ließ die gekrönten Häupter auf dem Kontinent erbeben und das Schlimmste befürchten. Es waren die religiös Radikalen, die Cromwells Hausmacht ausmachten. Cromwell vertrat die Auffassung, daß es unterschiedliche Kirchen geben könne und berief sich dazu, vielleicht nicht ganz von ungefähr, auf eine Stelle aus dem Alten Testament, nämlich Jes. 41,19: „Ich will in der Wüste geben Zedern, Akazien, Myrten und Kiefern; ich will auf dem Gefilde geben Tannen, Buchen und Buchsbaum miteinander.“ Gerade in den alternativen religiösen Gruppierungen, die hier im Bild der unterschiedlichen Bäume gesehen werden, stand das Alte Testament wie sonst nirgendwo in Europa hoch im Kurs. Das lässt sich an vielen Beispielen zeigen.

Es sind zunächst bildungssoziologische Erwägungen, die an dieser Stelle erwähnt werden müssen.<sup>9</sup> Die Theologen der Staatskirche – gleich welcher Prägung – hatten ein Studium absolviert, sprachen eine besondere

<sup>8</sup> Schöffler sagt, „daß die Bildung der Zwangseinheitskirche, dieser selbstverständliche Wunschtraum aller Dynastien des europäischen 16. und 17. Jahrhunderts, mißlang“, dass stattdessen sich zuerst einzelne und dann viele Gruppen bildeten und die Radikalisierung ständig stieg. „Die freikirchliche Front nahm unter den seit 1603 regierenden Stuarts an Breite wie innerer Stoßkraft in erschreckendem Maße zu. Schließlich versank das Königtum unter den gegen Thron wie vor allem gegen den Altar anbrandenden Fluten“ (S. 36 f.).

<sup>9</sup> „Es ist in aller Geschichte des Protestantismus zu beobachten, daß eine Staatskirche nicht imstande ist, die sozial unteren Schichten ebenso erfolgreich zu erfassen wie eine Freikirche“, Schöffler, a.a.O., S. 28. Der Methodismus wäre ein Beispiel aus dem 18. und 19. Jahrhundert.



Sprache, erwiesen sich als abhängig vom Kirchenpatron oder waren wirtschaftlich in gesicherten Verhältnissen, häufig bereits Kinder der „besseren“ Schichten. Wird dagegen das Priestertum aller Gläubigen verwirklicht und kommt es zu einer Separation, kann an die Stelle des literarisch und akademisch Gebildeten ein einfacher Mann, ja sogar eine Frau treten. Dieser oder diese gelangt in diese Position wegen besonderer rhetorischer Begabung, die eine Gemeinde von der betreffenden Person erwartet, und weil sie auch inhaltlich den Erwartungen der Gemeinde entsprechen können. Er oder sie braucht wenig Rücksicht zu nehmen auf Patrone oder auf die Königin oder den König und kann frei reden über Kriegssteuer, Eid und Eidesverweigerung, Sklaverei, Gefängnisse und der Notwendigkeit von Gefängnisreformen, Gewissenskonflikte, ja sogar Gewissensfreiheit, freilich auch stets mit der Befürchtung, der Obrigkeit aufzufallen und dann mit dem Inneren der Gefängnisse Bekanntschaft machen zu müssen. Wenn für diesen Personenkreis die Bibel als Wort Gottes die Grundlage darstellt und wenn sie ungeachtet ihrer geringen Bildung dennoch etwas vor einer Gemeinde predigen müssen, dann ist das Alte Testament mit seinen Geschichten, die unmittelbar zu Herzen gehen, viel einfacher nacherzählbar als das Neue. Die Urgeschichte, die Geschichten von Abraham und seinen Nachkommen, die Sintflut, die Geschichten von der Rettung des kleinen Mose im Schilfmeer, die Josephsgeschichten oder die Geschichten vom Auszug aus Ägypten und vom Durchzug durchs Rote Meer, David und Goliath und vieles, vieles andere bleiben jedem Kind wie Märchen im Gedächtnis. Dagegen wirkt die Rechtfertigungslehre nach dem Römer- und Galaterbrief steril und alles andere als unmittelbar einleuchtend oder gar nacherzählbar. Man kann also kurzum zu der These gelangen, dass das Alte Testament bei den Gruppen und Gesellschaftsschichten am ehesten auf begeisterte Aufnahme trifft, die zu den wenig gebildeten Schichten gehören. Dies liesse sich beispielsweise auch in Nordamerika nachweisen, wo die Spirituals der amerikanischen Sklaven und der später Freigelassenen sich fast ausschließlich auf alttestamentliche Stoffe beziehen. Das Neue kann gegenüber dem Alten Testament an einprägsamer Bildhaftigkeit, an erregter Buntheit, an vielgestaltiger Lebendigkeit und Lebensnähe, wie Schöffler immer wieder betont, nicht mithalten. Daher wirkte das Alte Testament um so nachhaltiger, je geringer die formale Bildung und je weniger die Bindung an eine weltliche Obrigkeit, etwa den Hof und sein Umfeld, ist.



Die Konsequenzen sind für England beträchtlich:

# 1. Namensgebung.

Zunächst kann man darauf verweisen, dass in Grossbritannien und später in der gesamten angelsächsischen Welt sowohl männliche als auch weibliche Vornamen in einer großen Zahl aus dem Alten Testament genommen sind. Zwar hat es immer den Tatbestand gegeben, dass Vornamen wie Jakob, Daniel, Isaak, Elia oder Sarah auch sonst vorkommen, aber die Namengebung erfolgte im allgemeinen nach dem christlichen Heiligenkalender. Das Kind erhielt den Namen des Heiligen, an dessen Tag es geboren oder getauft wurde. Anders aber sieht es im Gefolge der Protestantisierung in England, schon zur Zeit Heinrichs VIII., aus. Er hatte ja eigentlich keine Reformation im kontinental-europäischen Sinne herbeigeführt, sondern die Loslösung der anglikanischen Kirche von Rom betrieben, aber verschiedentlich war Unmut im Lande aufgekommen, weil die Nachrichten, die man vom Festland erhielt, dazu angetan waren, dass sich etliche nach einer Reformation im kontinental-europäischen Sinne sehn-ten. Diese drückten ihre Grundgedanken darin aus, dass sie ihren Kindern alttestamentliche Namen gaben. Man kann folgendes verallgemeinernd sagen: Je größer der Abstand vom Heiligenkalender ist, desto eher trifft man auf einen Protest gegen die bestehende Kirchlichkeit und desto höher ist die Wahrscheinlichkeit, dass das Kind einen alttestamentlichen Namen erhält. Nach 1540 sind diese Namen ein Programm, und der Phantasie sind eigentlich keine Grenzen mehr gesetzt, wenn es darum geht, aus dem Alten Testament Namen abzuleiten. Alttestamentliche Namen sind besonders markant bei denjenigen zu finden, die nach der Thronbesteigung Marias der Katholischen keine andere Wahl für sich sahen, als das Land zu verlassen. Ihre Kinder trugen besonders hebräisch klingende Namen wie Josias, Abraham, Judith, Sampson, Ezechiel, Abdias, Barnabas, Simeon, Deborah, Eliasa, Tobel usw. Nachdem Maria gestorben war und Elizabeth den Thron bestiegen hatte und einen vorsichtigen reformatorischen Kurs einführte, war dem reformatorischen Anliegen wieder größerer Spielraum zuteil geworden, so dass sich danach auch die alttestamentlichen Vornamen insgesamt wieder häufen. Dabei geht es auch darum, dass sich die radikaleren Kräfte, die sich von der Staatskirche unterscheiden wollen, aufgrund ihres Biblizismus den alttestamentlichen Namen zuwenden. Aholia, Aholiab, Bezaleel, Hephzibah, Hezekia, Melchisedek, Micha, dies sind alles Namen, die man in dieser Zeit findet. Dazu kommen extreme Auswüchse, wenn beispielsweise ganze Bibelverse als Bindestrich-Namen auftauchen. „Kein christliches Volk unseres Kulturkreises hat sich mit



solcher Rückhaltlosigkeit und Inbrunst der Hebraisierung seiner Taufnamen ergeben wie das englische in seinen freikirchlichen Teilen seit Ausgang des 16. Jahrhunderts.“<sup>10</sup>

## 2. Der Sabbat.

Als nächstes ist der englische Sabbat auffallend. Noch heute wird jedem Besucher sehr bald klar, auf den britischen Inseln zu sein, wenn am Freitagabend um 10 Uhr die Lichter in der Kneipe ausgehen und kein Bier mehr ausgeschenkt wird, oder wenn am Sonntag die Kneipen vollends geschlossen sind oder eine Bannmeile um Kirchen existiert, in denen kein Alkohol ausgeschenkt werden darf. Die Sonntagsheiligung wurde von den Puritanern eingeführt und strikt eingehalten, wie ein Schüler Schöfflers, Max Levy, nachdrücklich dargelegt hat.<sup>11</sup> Handel und Wandel, Theater-spiele und Sport treiben – alles dies fällt unter Verbote, weil man sich streng an die Sabbatregeln hält. Als Jakob I. auf dem Weg von Schottland nach London zur Thronbesteigung war, wurde ihm von gemäßigten Puritanern, die große Hoffnungen auf ihn setzten, die sog. Millenary Petition überreicht – so genannt, weil sie angeblich von 1000 Pfarrern unterschrieben war, in der die Sonntagsheiligung eine wesentliche Forderung darstellte. Das sogenannte *Book of Sports*, das 1618 erlassen wurde, verteidigte den staatskirchlichen Standpunkt, wie er von den Bischöfen und König Jakob I. vertreten wurde, dass das Volk sich „harmlosen Freuden“ auch am Sabbat hingeben dürfe. Mithin waren Tanzen, Umzüge, sportliche Wettkämpfe wie Laufen, Springen und Bogenschießen sowie das Aufrichten der Maibäume erlaubt. Das Volk liebte darüber hinaus noch anderes wie Hahnenkämpfe, Bärenhatz und ähnliche Grausamkeiten. Den Puritanern war das alles verhaßt. Das Buch wurde 1633, als Erzbischof Laud an die Macht gekommen war, noch einmal veröffentlicht und entzündete einen so erbitterten Streit, dass die Nachwirkungen zum Sturz des Erzbischofs und zu seinem Tod durch Erhängen führten.

## 3. Speisegesetze und Speiseverbote.

Es hat viele Beispiele gegeben, die erkennen lassen, daß man in unterschiedlichen Gruppen die mosaischen Speisegesetze, insbesondere auch

<sup>10</sup> Schöffler, a.a.O., S. 52. Schöffler hatte über den Themenkomplex eine Dissertation schreiben lassen: Arnold Meier, *Alttestamentliche Namengebung in England*, Leipzig 1934.

<sup>11</sup> Der Sabbat in England, Leipzig 1934.



die Enthaltung von Schweinefleisch, peinlich genau einhielt. Das hohe Ansehen des Alten Testaments führt so weit, daß man auch Vorschriften einzuhalten bereit war, für deren Einhaltung nach Meinung der Kirche und aufgrund der christlichen Freiheit keine Notwendigkeit bestand.

#### 4. Beschneidung.

Noch auffälliger als die Einhaltung von Speisegeboten ist es aber, daß unter den puritanischen Separatisten auch Beschneidungen vollzogen wurden. Wohl keine andere Handlung ist so sehr ein Grenzwall zwischen Juden und Christen im westeuropäischen Kulturraum gewesen wie die Beschneidung. Wenn man sich schon in der Lage sieht, sich dieser kultischen Handlung hinzugeben, wieviel mehr dann den Speisegeboten oder andere Vorschriften im Judentum. Diese lebensgefährlichen Handlungen durchführen zu lassen – auf Beschneidung stand normalerweise die Todesstrafe – beweist die Bereitschaft, sich rückhaltlos mit dem Alten Testament zu identifizieren.

Das Fazit lautet daher: Der Puritanismus hat in seinen unterschiedlichen Spielarten und durchaus auch auf einer breiten Skala zwischen radikal und gemäßigt das Alte Testament in einer Weise in das religiöse Leben auf den britischen Inseln eingeführt und popularisiert, wie man es sonst in Europa nicht beobachten kann. Daher ist es angemessen, wenn man von einem englischen Hebraismus spricht, der diese Phänomene erfassen soll.

### III.

Um diese gesamte Entwicklung einordnen zu können, muß man, wie Herbert Schöffler einfühlsam und überzeugend gezeigt hat, noch viel weiter in die Geschichte zurückgehen, nämlich zum Jahre 1290.<sup>12</sup> In diesem Jahr werden 16.000 Juden aufgrund einer Verfügung des Königs Eduard I. (1271–1307) aus England vertrieben. Damit ist die gesamte Judenschaft von der Insel verschwunden. Seit dieser Zeit hören wir nichts von Pogromen, Ritualmordbeschuldigungen, Brunnenvergiftungen, Hostienschändungen oder was dergleichen anti-jüdische Beschuldigungen auch sonst sein mögen. Bis in die Literatur macht sich die Judenlosigkeit Englands bemerkbar. Wenn Juden vorkommen, wie in Shakespeares *Merchant of Venice* oder in Christopher Marlowes *The Jew of Malta*, so entbehren sie

<sup>12</sup> Vgl. das Kapitel „Die Judenlosigkeit Englands 1290–1655“, a.a.O., S. 81 ff.



lebensnaher Züge; es sind stereotype Gestalten, die von Erzähltraditionen leben, wie man sich einen Juden vorzustellen hat, aber nicht so, daß man aus dem alltäglichen Zusammenleben einen Eindruck erhält und literarisch verarbeitet. Wahrscheinlich ist Marlowe's Jude Vorbild für Shakespeare's *Shylock* gewesen, und wenn man sich einige Details anschaut, dann wird klar, wie sich die Judenlosigkeit auswirkt. Sein Name Barabas ist schlechterdings nicht für das Judentum kennzeichnend, sondern erinnert an den von Pilatus freigelassenen Verbrecher. Barabas spricht von Agamemnons Liebe zu Iphigenie als dem Muster väterlicher Liebe – ein für einen Juden höchst ungewöhnlicher Vergleich. Er kniet außerdem beim Gebet nieder und tut gleiches, wenn er schwört. Beim Schwur versteigt er sich dazu, beim Barte des Propheten zu schwören oder beim Leib des Herrn. Dies sind unmögliche Details, die nur deshalb auftreten können, weil man es nicht besser weiß, d.h. keine Juden vom unmittelbaren Erleben kennt.

Alles deutet darauf hin, daß die anti-jüdischen Stimmungen, die man in ganz Europa während des gesamten Mittelalters beobachten kann, anfänglich auch in England auftreten, aber seit Vertreibung der Juden nicht mehr vorkamen. Man konnte beim Auftreten der Pest oder bei anderen Katastrophen keine Juden mehr beschuldigen, weil keine da waren, die als Sündenböcke hätten herhalten können. Von Übergriffen gegen Juden hatte man nur von Ferne gehört. Um so nachhaltiger konnten sich puritanische Theologen der jüdischen Tradition, wie sie Gottes Wort im ersten Teil der Heilige Schrift überlieferte, hingeben. Denn über drei Jahrhunderte hatte man in England keine Juden erlebt.

Eigenartigerweise gibt es 1664, 1673 und wieder 1685 Berichte von Anschlägen auf die bürgerlichen und religiösen Freiheiten der Juden in London. Es mußte, so folgert Schöffler, in der Zwischenzeit ein einschneidendes Ereignis stattgefunden haben, d.h. es mußte eine Zuwanderung von Juden gegeben haben. So war es in der Tat. Der Lord Protector Cromwell zeigte sich unter dem Eindruck seiner eigenen Heiligen, aber auch unter dem Eindruck einer Bittschrift von außen so beeindruckt, daß nicht nur er, sondern auch der Staatsrat, der Staatsgerichtshof und das Parlament einer Wiederzulassung der Juden stattgaben. Zunächst hatte ein Mitarbeiter Cromwells, der Baptist Samuel Richardson, 1647 ein Buch mit dem Titel „*The Necessity of Toleration in Matters of Religion*“ veröffentlicht. Darin weist er nach, daß eine christliche Obrigkeit gegenüber einer falschen Religion zwei Dinge schuldig ist:

1. Sie darf einer falschen Religion die Zulassung (*permission*) um des öffentlichen Friedens willen nicht verweigern,



2. sie muß ihre Untertanen, obwohl sie einem falschen Gottesdienst (*false worship*) anhängen, dennoch beschützen, daß sie an Leib und Gut keinen Schaden nehmen.

Dieser Meinung widersprach Cromwell nicht, sondern hatte sie sich offensichtlich zu eigen gemacht.

So vorbereitet erreichte den Lord Protector eine ehrerbietige Bittschrift des Manasseh ben Israel, Oberrabbiner aus Amsterdam, zugunsten der Jüdischen Nation. Darin schreibt der Rabiner unter anderem:

„... Nun habe ich, einer der Geringsten unter den Hebräern, es durch die Erfahrung bekräftigt gefunden, dass durch Gottes reiche Großmut gegen uns viele bedeutende und hervorragende Personen, durch Frömmigkeit und Macht gleichermaßen ausgezeichnet, von ernstem und tiefem Mitgefühl und Mitleid mit uns beseelt sind und uns im Hinblick auf die herannahende Erlösung Israels zur Seite stehen. Darum will ich nicht für mich, sondern zugunsten meiner Landsleute diese meine ehrerbietige Adresse an Eure Hoheit richten und Euch um Gottes willen ergebenst bitten, dass Ihr gemäß jener Frömmigkeit und Macht, in der Ihr hoch über anderen steht, geruhen möchtet, es zu gewähren, dass der Große und Herrliche Name des Herrn unseres Gottes durch alle Bereiche dieses Commonwealth hindurch von uns erhoben und feierlich verehrt und gepriesen werde – gewährt uns Raum in Eurem Lande, damit wir unsere Synagogen und freie Ausübung unserer Religion haben dürfen. Ich zweifle in nichts, dass Eure Milde diese unsere sehr angemessene Bitte bewilligen wird, zumal Ihr solch große Erkenntnis besitzt und zugleich mit uns den einen Einigen Gott Israels anbetet.

Unser Vertrauen auf Eure Gnade gegen uns nimmt mehr und mehr zu. Kaum hatte sich das Gerücht unter unseren Landsleuten ausgebreitet, dass ihr daran dachtet, die hoch erwünschte Freiheit zu gewähren, als ich auch schon im Namen meiner Nation, der in Holland lebenden Juden, Ihre Exzellenzen, die Gesandten Englands, beglückwünschte und einlud. Sie wurden in unserer Synagoge mit solch großem Pomp, Beifallskundgebungen und freudiger Erregung des Geistes empfangen, wie sie nur je einem souveränen Fürsten entgegengebracht wurden.

In seinem Geist hegt unser Volk das Vorgefühl, dass der alte Hass sich in Wohlwollen wandeln wird, nachdem das königliche Regiment nun zu dem des Commonwealth umgestaltet wurde, und dass diese strengen Gesetze gegen ein so unschuldiges Volk (wenn sie überhaupt gelten, da sie unter den Königen gemacht wurden) in befriedigender Weise aufgehoben werden. So erhoffen wir nun bessere Zeiten von Eurem Edelmut und Eu-



rer Güte, zumal Eure Hoheit uns viel Achtung und Geneigtheit erwiesen hat, seit Sie die Regierung dieses Commonwealth übernahm.“<sup>13</sup>

Der Oberrabbiner argumentiert außerordentlich geschickt: Eine neue Zeit ist mit der Ausrufung des Commonwealth angebrochen. Die alten, von den Königen, also der Monarchie, ausgerufenen antijüdischen Gesetze sollten mithin außer Kraft sein; sind sie es noch nicht, so müßten sie schleunigst beseitigt werden. Die königlichen Restriktionen gegenüber den Juden vertragen sich nicht mit einem Commonwealth, das vom Volk ausgeht und das Gemeinwohl des Volkes zum Ziel hat. Im übrigen, so hatte er bereits früher argumentiert, verbande Christen und Juden die Erwartung der Ankunft des Messias. Gemäß 5. Mose 28, 64 „Denn der Herr wird dich zerstreuen unter alle Völker von einem Ende der Welt bis an das andere“ und Dan. 12,7 „Und wenn die Zerstreuung des Volks ein Ende hat, soll solches alles geschehen“ muß Israel über alle Länder zerstreut sein, bevor das von Juden und Christen ersehnte Ende kommen werde. Mit anderen Worten: wenn die Engländer die Juden weiterhin ausschließen, tragen sie die Mitverantwortung dafür, dass das messianische Reich nicht anbrechen kann. Der puritanische Hebraismus erreicht mit der Wiederzulassung der Juden in England seinen Höhepunkt. Bereits wenige Jahre später sehen sich die wenigen Juden den gleichen Angriffen auf ihre Freiheiten ausgesetzt wie auf dem Kontinent.

Das ist der Hintergrund für das eingangs referierte Buch aus dem 19. Jahrhundert. In Teilen des Puritanismus wurde bereits darüber diskutiert, was es mit den 10 Stämmen auf sich habe, die angeblich verloren gegangen seien. Die puritanischen Pilgerväter, die in die Neue Welt auswichen, meinten sie bei den Ureinwohnern Amerikas wieder entdeckt zu haben. Die Frage ist daher immer wach gewesen.

#### IV.

Ich komme zum Schluß: Vermutlich haben Sie sich noch nie darüber Gedanken gemacht, wo das Wort „britisch“ herkommt, und vermutlich wird es bei Ihnen nur ein Schmunzeln hervorrufen, wenn ich Ihnen sage, dass man allen Ernstes im Zuge des englischen Hebraismus das Wort vom Hebräischen abgeleitet hat; denn es ist aus den hebräischen Wörtern *b'rit*h und *isch* zusammengesetzt, bedeutet also „Mann des Bundes“ – *man of the covenant*. Natürlich ist Ihr Schmunzeln berechtigt, und selbstredend ist

<sup>13</sup> Zitiert in: Wolfgang Philipp (Hg.), *Das Zeitalter der Aufklärung* (Klassiker des Protestantismus Bd. VII), Bremen 1963, S. 44 f.



die Ableitung keine linguistische Glanzleitung, sondern dient einem besonderen religiösen Zweck. Samuel Lysons hatte 1865 ein Buch mit dem Titel „Our British Ancestors“ herausgegeben und darin nicht nur diese eine Vokabel, sondern dutzende, ja hunderte englischer Wörter gewissermaßen volksetymologisch auf hebräische Wurzeln zurückgeführt. Dieser Rektor an St. Luke's in Gloucester will ganz offensichtlich die Verbindung zwischen England und dem Volk herstellen, das sich der hebräischen Sprache bedient, und ganz offensichtlich ist diese Verbindungslinie so wichtig, dass die alltägliche Sprache als Vehikel benutzt wird, um dem Gedanken Ausdruck zu verleihen, beide Völker stünden auf einem gemeinsamen Wurzelgrund. Dass hier einer der theologischen Zentralbegriffe, der vor allem im Calvinismus verankerte Bundesgedanke, aufgegriffen wird, ist besonders wichtig. Denn jeder, der sich ein wenig in der englischen Sprache auskennt, wird wissen, welche starken Assoziationen sich einstellen, wenn das englische Äquivalent „*covenant*“ erklingt. Von der reformierten Tradition bestimmt hat das Wort *covenant* nicht nur religiöse Räume erobert, sondern wird weit darüber hinaus bis in die Sprache des internationalen Rechts gebraucht.

Es steht für mich außer Zweifel, dass die Ereignisse im Ersten Weltkrieg beflügelnd auf den Hebraismus eingewirkt oder vielleicht auch umgekehrt der Hebraismus beflügelnd auf die politischen und militärischen Ereignisse eingewirkt haben. Nachdem der britische General Allenby Jerusalem eingenommen hatte, wurde in der Balfour Deklaration vom 2. November 1917 die Zusage gemacht: „Die Regierung Seiner Majestät faßt befürwortend die Errichtung einer nationalen Heimstätte für das jüdische Volk in Palästina ins Auge.“ Nicht nur in England, sondern auch in den USA stieß diese Deklaration auf große Zustimmung; Präsident Woodrow Wilson unterstütze sie nachhaltig. Die Begegnung von Christentum und Judentum auf den britischen Inseln, auch in der Verkleidung einer eigenartigen „Vergegnung“, lieferte die Voraussetzung für eine solche Politik, die auch wieder eine transatlantische Allianz von christlichen „Israel-Freunden“, wie man verkürzend sagen könnte, sichtbar werden ließ. Der englische Hebraismus hat lange Schatten bis weit in das 20. Jahrhundert geworfen.



Ronald Hentschel

## „Europäische Judenmission – Naphtali Rudnitzky“

### Einführung

Über Naphtali Rudnitzky habe ich 1994 meine Abschlußarbeit am Theologischen Seminar in Hamburg geschrieben. Schon in meiner Jugendzeit habe ich mich intensiv mit der Zeit des II. Weltkrieges auseinander gesetzt, während des Studiums am Seminar in Hamburg habe ich ganz bewußt weitere Wissenslücken gefüllt. Dabei stieß ich auch auf Naphtali Rudnitzkys Veröffentlichung im Klotz Verlag von 1932, in der er dem Nationalsozialismus eine deutliche Abfuhr erteilte und ihm eine blutige Zukunft in Aussicht stellte. Nie aber habe ich mir träumen lassen, daß diese Arbeit so aufregend und umfangreich werden würde! Sie hat mich bis heute nicht losgelassen. Manche Details weiß ich heute, sechs Jahre nach der Fertigstellung meiner Arbeit besser als damals. Bei vielen Einzelheiten müßte weiter geforscht und gearbeitet werden.

In meinen Ausführungen werde ich ganz bewußt die Sprache der damaligen Zeit verwenden. Ich werde von Judenchristen sprechen, obwohl messianische Juden dies heute überhaupt nicht gern hören werden und ich werde von Judenmission reden – einem sehr belasteten Begriff, der zu oft vereinnahmend verstanden worden ist. Beide Bezeichnungen aber sind in der Zeit Rudnitzkys authentische Begriffe gewesen.

### I. Lebensdaten und Bekehrung; erste wichtige Prägungen

Naphtali Rudnitzky wurde am 4. Mai 1869 in Nikolajew geboren. Die Stadt Nikolajew liegt etwa 170 km südlich von Odessa, hier war das Siedlungsgebiet vieler russischer Juden.

Nach den Pogromen, zu den es 1880 im weiten Kreis um Kiew und Odessa kam, schloß sich Rudnitzky einer Gruppe junger Juden an, den „Freunden Zions“, die in Palästina eine jüdische Kolonie errichten wollten.<sup>1</sup>

Zum christlichen Glauben fand Rudnitzky, als er für die „Freunde Zions“ die Ziele des Bundes in schriftlicher Form zusammenfassen sollte.

<sup>1</sup> Die Rheinischen Traube, Düsseldorf, 1. Okt. 1896, S. 921 f. Hier ist ein Artikel veröffentlicht, der auf einem autobiographischen Vortrag von Rudnitzky basierte.



Ein wichtiger Abschnitt war dabei die Auseinandersetzung mit dem Christentum. Rudnitzky begann, das NT zu studieren, besonders die Bergpredigt übte eine große Faszination auf in aus. Die Veränderungen blieben seiner Familie nicht verborgen – am Ende stand die Verstoßung durch jüdische Gemeinde und Familie.<sup>2</sup> Getauft wurde Rudnitzky 1890 in der baptistischen Gemeinde von Odessa.

Nur wenige Jahre früher kam es um 1884 in Kischineff (Kischinow) zur Bildung einer judenchristlichen Gemeinde. Durch Joseph Rabinowitsch<sup>3</sup> (1837–1899) wurde eine Gemeinde gegründet, („die Israeliten des neuen Bundes“), die größten Wert auf ihre eigene jüdische Prägung legte. Wie in Odessa wurde auch in Kischineff eine enge Zusammenarbeit zwischen Judenchristen und Baptisten praktiziert.<sup>4</sup> Da zwischen Rudnitzkys Heimatstadt Nikolajew und Kischineff nur etwa 250 km lagen – auf der Hälfte des Weges liegt Odessa – ist davon auszugehen, daß Rudnitzky die Gemeinde von Rabinowitsch kannte und besuchte. Spätere Reisen in die Region und in die Gemeinde verdeutlichen diesen Zusammenhang eindrucksvoll.<sup>5</sup> Die eigenständige Arbeit durch Rabinowitsch, der seine jü-

<sup>2</sup> Rudnitzky berichtet von einem 30tägigen Bann, der über ihm verhängt worden war. Vielleicht meinte er an dieser Stelle den großen Bann (cherem), der nur durch völlige Reue und Unterwerfung des Schuldigen zu lösen war.

<sup>3</sup> Gibt es verwandtschaftliche Beziehungen zu Israel Johannes Rubanowitsch (25.5. 1865–10.6.1941) dem Pastor der „Philadelphia“ Gemeinde am Holstenwall in Hamburg, der späteren Freien evangelischen Gemeinde? Er stammte ebenfalls aus Rußland. Als Pastor war er in der Gemeinde von 1902 bis 1918 tätig. Rubanowitsch starb im KZ Sachsenhausen. Siehe die Examensarbeit von Jan-Peter Graap am Theologischen Seminar Ewersbach, Israel Johannes Rubanowitsch, Einblicke in sein Leben, 1998.

<sup>4</sup> Siehe Roland Fleischer, Begegnungen von Baptisten und Juden in Südeuropa. Das Leben des Judenmissionars Moses Richter (1899–1967) von Kischineff nach London, 1998. Dort besonders S. 4 ff., auf denen Fleischer über Rabinowitsch berichtet und auf die enge Zusammenarbeit zwischen Judenchristen und Baptisten hinweist.

<sup>5</sup> So besuchte Rudnitzky Kischineff im November 1908 – also nach dem Tode von Rabinowitsch. Dazu kam, daß Rudnitzky in der judenchristlichen Gemeinde von Odessa auf Leon Rosenberg traf, der bei Arnold Frank (1858–1965) im Missionshaus der Hamburger Jerusalem-Kirche seine Ausbildung zum Missionar bekommen hatte. Da Rudnitzky die Arbeit Franks in Hamburg sehr genau kannte, ist es möglich, daß er mit Rosenberg bereits aus dessen Hamburger Zeit bekannt war. Die Reise in seine alte Heimat erstreckte sich von November 1908 bis Ende Januar 1909. Nach dem er noch die Krim-Halbinsel besucht hatte, kehrte Rudnitzky nach Deutschland zurück. Siehe Oelberg, Heft ½, 1909, S. 10 ff. Zu Leon Rosenberg: Siehe auch Arnold Frank, Die Hamburger Judenmission in Wort und Bild, Hamburg 1913, S. 28 f. Aus den Jahren 1917 und 1918 sind mir weitere Reisen Rudnitzkys in seine alte Heimat bekannt, die jeweils mehrere Monate umfaßten.



disch-messianische Identität waren wollte und eine Gemeinde mit deutlichen jüdischen Ausprägungen favorisierte<sup>6</sup>, wird später von Rudnitzky zumindest ansatzweise als sein Gemeindemodell verstanden.<sup>7</sup> Über die judenchristliche Gemeinde von Odessa äußerte Rudnitzky einmal:

*„Die judenchristliche Gemeinde in Odessa ist ein Angeld für die weitere Entstehung solcher Gemeinden innerhalb Israels. Daß aber die Judenchristen nicht eng jüdisch sind, zeigt ihre innige Gemeinschaft mit den deutschen und russischen Geschwistern.“<sup>8</sup>*

Die guten Kontakte und Beziehungen zwischen Judenchristen und Baptisten mögen dazu beigetragen haben, daß Rudnitzky ab 1895 am Hamburger Predigerseminar der Baptisten studieren konnte.<sup>9</sup> Welchen Bildungsgrad er dorthin mitbrachte, bleibt allerdings im Dunkeln. Rudnitzky wurde für ein vierjähriges Studium aufgenommen.<sup>10</sup> 1898 wechselte er für ein Jahr nach Berlin, um dort bei Professor Hermann Strack zu studieren.<sup>11</sup>

Von 1899 an ist Rudnitzky dann für drei Jahre im baptistischen Gemeindedienst in Schmalkalden (Thüringen). In Schmalkalden begann Rudnitzky dann sehr wahrscheinlich mit seiner Missionsarbeit unter Juden.

<sup>6</sup> „Rabinowitsch wollte auf Sabbat, Heiligung und Beschneidung nicht verzichten ...“ RGG 1959<sup>3</sup>, Artikel Judenchristentum II von F. Majer-Loeonhard, Sp 973.

<sup>7</sup> Besonders die internationalen Konferenzen für die Judenmission hinterlassen hier einen deutlichen Eindruck. Herausragende Bedeutung muß die judenchristliche Konferenz von 1924 gehabt haben. 60 Mitarbeiter aus verschiedenen Judenmissionen trafen sich dort, um eine intensivere Zusammenarbeit zu vereinbaren. Rudnitzky äußerte zusammenfassend über diese Tagung im WZ: „Der Wille zur Sammlung und zum Zusammenschluß aller zerstreuten Brüder und Schwestern aus Israel war einheitlich. ... So wurde ein Ausschuß gewählt, dem in besonderer Weise die Sammlung der Gläubigen aus Israel obliegt: Pastor Dr. Frank, Vorsitzender, ... und die Brüder Rosenberg und Rudnitzky.“ Damit aber gab es intensivere Zusammenarbeit mindestens zwischen Rosenberg (Odessa) Frank (Hamburg) und Rudnitzky (Berlin). Siehe WZ vom 24. August 1924, S. 270.

<sup>8</sup> Oelberg, Heft ½, 1909, S. 12.

<sup>9</sup> In einem Brief an den damaligen Seminardirektor J.G. Fetzer vom 22. August 1899 bezieht sich Rudnitzky auf ein „südrussisches Comité“ – gemeint ist sicher ein Gremium der südrussischen Baptisten.

<sup>10</sup> WZ vom 10. August 1895, 236 II/III.

<sup>11</sup> Die Angaben Rudnitzkys zu seinem Jahr bei Strack stammen aus einem Nachruf, den er 1923 in seiner eigenen Zeitschrift („Der Oelberg“) anlässlich des Todes von Strack veröffentlichte. Der Oelberg, Heft. 13 Neue Folge, Januar bis März 1923, 21. Jg., S. 71 f.



Auch sein eigentliches Hauptwerk, sein Missionsblatt „Der Oelberg“ erscheint zum ersten Mal aus Schmalkalden.<sup>12</sup>

Mit dem Oelberg schuf Rudnitzky ein Missionsblatt, mit dem er die Kontakte zu seinen immer internationaler werdenden Freundes- und Unterstützerkreisen aufrecht erhielt. Hier hatte er eine Plattform, seine Ideen und Vorstellungen zur Judenmission zu veröffentlichen. Hier bekannte er erfolgreiche Missionsreisen und berichtete von seinen Niederlagen. Da er mit der Zeit der Veröffentlichung auch immer mehr dazu überging, theologische Arbeit im Oelberg zu leisten und nicht nur in der Selbstreflexion über seine Reisen zu berichten, liegt mit dem Oelberg ein fast einmaliges Zeugnis eines baptistisch geprägten Judenmissionars vor. Hier finden sich die Gedanken an eine selbständige judenchristliche Gemeinde wieder, die eine deutliche Prägung durch Rabinowitsch bezeugen:

*„Als Judenchrist und Diener des Evangeliums bin ich ein Bote Jesu Christi für meine Brüder, auf welchem Boden ich sie immer finde. Dazu bedarf ich weder des englischen noch des deutschen Reichsstempels, wie ich es auch vermeide, im Namen einer bestimmten Kirchgemeinschaft, sei es 'Landeskirche' oder 'Freikirche' unter meinen jüdischen Brüdern aufzutreten ...“<sup>13</sup>*

Nebenbei beleuchtet der Oelberg auch zeithistorische Begebenheiten. In ihm berichtet Rudnitzky aus der Zeit des I. Weltkrieges, aus den Wirren der Revolutionszeit in Südrußland und der Ukraine und von der erstarken Kraft des Nationalsozialismus in den 20iger Jahren in Deutschland.

Insgesamt erschien der Oelberg im Zeitraum von rund 36 Jahren – von den Anfängen um 1902 bis in das Jahr 1938 hinein. Damit aber bietet er einen fast vollständigen Überblick über die Tätigkeit Rundnitzkys.

## **II. Missionsarbeit in Deutschland**

Nach dem Rudnitzky 1902 den Gemeindedienst in Schmalkalden aufgegeben hatte, zog er zunächst nach Königsberg um, da er von dort aus die Missionsarbeit unter Juden beginnen wollte. Er schrieb dazu:

<sup>12</sup> Anhand der Jahrgangszählung, die ab 1907, Heft 1 im Deckblatt des Oelbergs erscheint. 1907 besteht der Oelberg bereits im fünften Jahr, ist also offenbar aus Schmalkalden das erstmal erschienen.

<sup>13</sup> Oelberg, Heft ½, 1918, S. 30.



*„Da ich meine Arbeit in Rußland, Österreich-Ungarn und Deutschland zu tun gedenke, so war Königsberg der geeignetste Ort für den Wohnsitz mit meiner Familie.“<sup>14</sup>*

In Königsberg begann er sofort mit seiner Arbeit als Judenmissionar. In seinem ersten Bericht über seine Arbeit im „Wahrheitszeugen“ (im folgenden WZ abgekürzt), der wöchentlichen Zeitschrift der Baptisten in Deutschland, äußerte er seine Vorstellungen, unter welchen Voraussetzungen diese Missionsarbeit stattfinden könnte. Sehr wichtig sei ihm, so schrieb er, sich nicht nur in baptistischen Gemeinden zu bewegen, eher sähe er seine Arbeit in der Evangelischen Allianz verankert.<sup>15</sup>

In seinem Bericht im WZ gab er auch öffentlich zum ersten mal einen wichtigen Beweggrund für seine Arbeit unter Juden bekannt, er schrieb dort:

*„Die Arbeit an Israel, welche ich in Verbindung mit meiner Evangelisation treibe, ist ja, wie ich oben angedeutet habe, eine Wegbereiterarbeit; Israels Zeit kommt, wenn der Herr wiederkommen wird. Wenn der Herr uns in dieser Gnadenzeit nur einige Seelen aus Israel schenken wird, so ist damit meine Arbeit reichlich belohnt.“<sup>16</sup>*

Offenbar spielten für Rudnitzky eschatologische Überlegungen bei der Judenmission eine Rolle. Waren sie Anstoß und Motivation zu seiner Arbeit?

Die Zeit in Königsberg blieb für Rudnitzky nicht mehr als ein kurzes Intermezzo. 1905 zog er mit seiner Familie nach Berlin um, wohl auch, weil der rechte Durchbruch in Königsberg fehlte und die Unterstützung durch die baptistischen Gemeinden nicht so war, wie er sich das gewünscht und erhofft hätte.<sup>17</sup>

In Berlin begann Rudnitzky mit einer regelmäßigeren Arbeit unter den Juden der Stadt. In einem Jahr erreichte er nach eigenen Angaben etwa 1000 Juden. Auch in der Berliner Arbeit gab es gute Kontakte zu den

<sup>14</sup> WZ vom 3. Januar 1903, VII/III.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> In einem Artikel für den WZ war über die Arbeit Rudnitzkys zu lesen: „In Deutschland hat Br. Rudnitzky in verschiedenen Gemeinden gesegnete Aushilfsarbeiten geleistet. Doch macht sich hier nicht der rechte Sinn für diese Mission bemerkbar ... Ein Grund der geringen Teilnahme unserer Gemeinden liegt wohl darin, daß bis jetzt der Erfolg unter den Juden besonders in Deutschland so spärlich ist ...“ WZ vom 27. August 1904, 278 III und 279 I.



Baptistengemeinden der Stadt. Juden, die sich für den christlichen Glauben entschieden hatten, sind von Baptistengemeinden aufgenommen worden.

Neben Hausbesuchen bei jüdischen Familien fanden nun auch verschiedene Abendveranstaltungen statt, deren Besuch aber wohl stark schwankte.

Ein weiterer Schwerpunkt in der Arbeit Rudnitzkys in Deutschland spielte Dresden. Dort kam es, ähnlich wie in Berlin und Frankfurt/Main zur Bildung eines Unterstützerkreises. In Dresden bildete sich eine kleine Gruppe Judenchristen, die unter dem Einfluß von Rudnitzkys Arbeit standen. Leider ist mir nicht bekannt, wie lange diese Gruppe Bestand hatte. Jedoch findet sich auch in Dresden die bereits geübte Praxis: Kamen Juden zum Glauben an Christus, so sind sie in der Baptistengemeinde getauft und als Mitglied geführt worden. Wie überall auch, unterbrach der stärker werdende Nationalsozialismus dann die meist guten Kontakte zwischen christlichen (messianischen) Juden und den Baptisten. Sie wurden aus den Gemeinderegistern gestrichen, durften nicht am Abendmahl teilnehmen und erhielten teilweise Hausverbot. Meines Wissens hat von den betroffenen Baptistengemeinden bisher nur die Onckengemeinde in Hamburg deutlich das Fehlverhalten der eigenen Mitglieder im Blick auf judenchristliche Gemeindeglieder bekannt.<sup>18</sup>

In Berlin arbeitete Rudnitzky mit der Unterbrechung durch die Kriegsjahre 1914–1918 am längsten und kontinuierlichsten in Deutschland. 1920 konnte er ein Haus in der Oranienburger Straße beziehen – mitten im jüdischen Viertel von Berlin, dort stand auch die größte Synagoge der Stadt. Mit diesem Haus in der Oranienburger Straße 20<sup>19</sup> schnellte das Arbeitspensum Rudnitzkys in der deutschen Reichshauptstadt sprunghaft nach oben. Nun war kontinuierliche Arbeit gefragt: Zwei Gottesdienste am Sonntag, Montags Gebetsstunde für Mitarbeiter, jeden Dienstagabend Vorlesungen über geistige Strömungen im Judentum, Mittwochabend Studium der Hebräischen Bibel, am Donnerstag wurden Zeitfragen besprochen, am Freitagabend ein Vortrag aus dem NT und am Samstagnachmittag predigte er über die jeweilige Sabbatlektion.<sup>20</sup>

Von den Juden, die in der großen Synagoge in der Oranienburger Straße ihr religiöses Zentrum hatten, wurde die Arbeit Rudnitzkys zunehmend akzeptiert. Diese positiven Entwicklungen wurden aber 1923 radikal beendet, als Rudnitzky seinen sofortigen Bruch mit der Londoner Zentrale sei-

<sup>18</sup> Festschrift 150 Jahre Oncken-Gemeinde von 1984, S. 50 ff.

<sup>19</sup> Später befand sich in diesem Haus kurzzeitig das „Büro Pfarrer Grüber“, siehe E. Röhm und J. Thierfelder, *Juden, Christen, Deutsche 1933 bis 1948*, Bd 2/II, S. 275.

<sup>20</sup> Oelberg, Heft 4, 1920, Umschlagseite.



ner Missionsgesellschaft bekannt gab. Eine so kontinuierliche Arbeit in Deutschland wie in der Oranienburger Straße war Rudnitzky nicht mehr möglich. Wie schon früher war er nun wieder eher rastlos unterwegs. Reisen durch das Reichsgebiet wechselten mit langen Aufenthalten, besonders in Skandinavien.

Weitere Städte, in denen Rudnitzky in Deutschland unter Juden arbeitete waren, unter anderen: Baden-Baden, Darmstadt, Emden, Erfurt, Frankfurt/Main, Fulda, Gumbinnen, Königsberg, Leipzig, Mainz, Rostock, Stuttgart, Thorn, Tilsit, Wiesbaden, Worms und Zwickau.

Bei seinen zahlreichen Reisen in Deutschland ging Rudnitzky immer nach einem ähnlichen Schema vor. Entweder er lud in Baptistengemeinden zu Bibelwochen ein, dann galt sein Schwerpunkt der Kontaktsuche zu ihn unterstützenden Menschen, oder er lud in Hotels, Gaststätten oder öffentliche Räume ein, dann galt sein Interesse den jeweilig dort am Ort ansässigen Juden, die lieber in neutrale Räume als Kirchen und Gemeindehäuser kamen.

Im Zuge des Vormarsches der NSDAP und den Aufheizungen durch die Auftritte der SA in deutschen Städten kam es ab Ende der 20iger Jahre zu deutlichen Verunsicherungen bei seinen jüdischen Zuhörern. Immer wieder geriet Rudnitzky auch in das Blickfeld national und antijüdischer Zeitungsredakteure, die seine Arbeit dementsprechend kritisch beurteilten.<sup>21</sup> Rudnitzky berichtete ebenfalls von Störungen seiner Veranstaltungen für Juden, bei denen ganz offensichtlich Nazionalsozialisten versuchten, ihn zu stören oder nieder zu brüllen.<sup>22</sup>

Da Rudnitzky aufgrund seiner Herkunft sehr sensibel für aufkeimende antijüdische Stimmungen gewesen sein wird, blieben ihm die Entwicklungen in Deutschland nicht verborgen. Bereits 1919 veröffentlichte Rudnitzky einen ausführlichen Beitrag unter dem Thema „Was würde Jesus und seine Apostel zu der judenfeindlichen Stimmung der christlichen Kreise

<sup>21</sup> Im Oelberg gab er z. B. einen Artikel des „Nassauer Beobachter“ vom 25. Mai 1928 weiter, der seine Vorträge in Wiesbaden verunglimpfte. Siehe Oelberg, Heft 43 von März bis April 1929, S. 30. Anfang der 30iger Jahre erschien ein gegen Rudnitzky gerichteter Artikel in der „Alemannischen Rundschau“, der, so Rudnitzky „... von unbändiger Leidenschaft und Entstellungskunst schäumte.“ Siehe Oelberg, Heft 61 von Juli bis September 1931, S. 47.

<sup>22</sup> Vom 29. November bis 1. Dezember hielt Rudnitzky Veranstaltungen in Eichstätt/Baden ab. Dort kam es zu Störungen durch Nazionalsozialisten. Siehe Oelberg, Heft 61 von Juli bis September 1931, S. 47.



sagen?“<sup>23</sup> im Oelberg. Er schloß seinen Aufsatz mit einem Zitat eines jüdischen Gelehrten ab:

*„Wenn wir schon von denen, die so gern den Erlöser im Munde führen, nicht fordern dürfen, daß sie seinem Beispiel folgen und einstimmen in seine Worte: ‘Das Heil kommt von den Juden’, so sollten sie sich doch nicht soweit von ihrem Herrn und Meister entfernen, daß sie im schreiendem Gegensatz zu ihm ausrufen: ‘Alles Unheil kommt von den Juden!’ Man hat den Juden im Mittelalter in törichter Weise vorgeworfen, daß sie in Hostien stächen ... Nicht die Juden haben dies verbrochen, sondern die Christen begehen dies, ja sogar Lehrer des Evangeliums, denn sie stechen nach dem Leibe ihres Herrn, nach seinem eigenen Fleisch und Blut.“*<sup>24</sup>

Während vielen noch nicht klar war, welche Entwicklungen und Strömungen sich im Nationalsozialismus äußerten und welche verheerenden Auswirkungen sich damit für die Deutschen, ihre europäischen Nachbarn, aber besonders für das europäische und deutsche Judentum verbanden, sah Rudnitzky hier klarer und deutlicher als andere, wohin das Boot gesteuert wurde. 1932 veröffentlichte der Klotz Verlag Gotha das zweibändige Sammelwerk „Die Kirche und das dritte Reich“, in dessen zweitem Band Rudnitzkys Beitrag „Der Nationalsozialismus mit dem Herzen eines Judenchristen empfunden“ veröffentlicht wurde. Anders als viele seiner Zeitgenossen sah er im Nationalsozialismus nicht „die göttliche Vorsehung“ am Werk, sondern benannte deutlich die Wurzel der Bewegung:

*„Dadurch sinkt die ‘christlich sein wollende’ Bewegung in das uralte Heidentum der vorchristlichen Zeit zurück. Sie sinkt vom Boden der göttlichen Offenbarung in das Wirrnis unerleuchtenden Denkens und Fühlens.“*<sup>25</sup>

Als Abschluß seiner Analyse, die eine genaue und intensive Beschäftigung mit dem Programm, der Ideologie und dem innerem Wesen der NSDAP und ihres „Führers“ verriet, gab Rudnitzky einen beklemmenden Ausblick in die nahe Zukunft, der sich im nachhinein voll bestätigte. Auffällig ist an diesem Ausblick, daß er sowohl den russischen Kommunismus, als auch den Nationalsozialismus in Deutschland als antichristliche Bewegungen entlarvte:

<sup>23</sup> Oelberg, Heft 3, 1919, S. 33 ff.

<sup>24</sup> Ebd., S. 42.

<sup>25</sup> Der Nationalsozialismus mit dem Herzen eines Judenchristen empfunden, S. 86.



*„Auch die NSDAP ist ein Zeichen der Zeit, in der wir leben und in der wir uns auf Leiden um des Namens Jesu willen einstellen und bereithalten müssen. Denn zu<sup>26</sup> den blutigen Verfolgern der wahren Anbeter Jesu werden nicht nur die ausgesprochenen Feinde des Kreuzes unter dem Zeichen des Sowjetsternes gehören, sondern auch die mit dem Hakenkreuz. Denn beide sind, jeder in eigener Weise, Feinde des Kreuzes ...“*

Nach der Machtergreifung Hitlers ist Rudnitzky im April 1933 aus Deutschland emigriert. Sein erster Aufenthaltsort war Paris. Später ging er nach Brünn, wo er nochmals versuchte, eine Missionsarbeit unter Juden aufzubauen. Die Arbeit in Deutschland endete mit Rudnitzkys Ausreise abrupt. Zwar kam es noch zu einigen privaten Besuchen am Rande des Baptistischen Weltkongresses 1934, aber insgesamt gesehen endete Rudnitzkys Arbeit in Deutschland mit der Machtergreifung durch die Nationalsozialisten.

Von Brünn siedelte Rudnitzky im Frühjahr 1939 dann nach Schweden um. Dort ist er in Stockholm am 4.2.1940 gestorben.

### III. Die Unterstützterkreise

1906 konstituierte sich in Stockholm der Verein der „Israels Vänner“<sup>27</sup> („Freunde Israels“). Rudnitzky bekam durch diesen Verein finanzielle und logistische Hilfe beim Aufbau einer Missionsarbeit in Schweden. In Finnland standen etwa 14 Vereine mit insgesamt 300 Mitgliedern zur Unterstützung bereit, in Deutschland bildete sich der „Christliche Verein der Freunde Israels“<sup>28</sup>, der hauptsächlich finanzielle und organisatorische Hilfe leistete. Der Gründungsaufwurf des deutschen Vereins beinhaltete kritische Überlegungen zum bisherigen Verhalten der Christen gegenüber den Juden:

*„Bei allem Eifer christlicher Missionstätigkeit, der daheim und draußen entfaltet wird, ... scheint es doch, daß wir Christen den Bedürfnissen des alten Bundesvolkes viel zu wenig Rechnung tragen ... Im Verhältnis zur Heidenmission war es wenig, was von der Gemeinde Christi bis in die neueste Zeit hinein in der Mission unter Israel geschehen ist ...“*

<sup>26</sup> Ebd., S. 91.

<sup>27</sup> Oelberg, Heft 1, 1907, S. 2.

<sup>28</sup> Oelberg, Heft 6, 1908, S. 94.



*Dürfen wir uns wundern, daß das jüdische Volk ein für den Samen des Evangeliums so unempfindlicher, harter Samen ist? Die Kirche hat selbst ihn mit Blut ertränkt und dann mit Steinen überschüttet. Sich selbst zur Schande hat sie die Lektion christlicher Milde gegen die Juden von der Aufklärungsperiode sich lesen lassen müssen.* „<sup>29</sup>

Die deutschen Sektion der „Freunde Israels“ erlebte nicht die gewünschte Resonanz. Der Kreis der Spender und Hilfwilligen blieb, im Gegensatz zu den skandinavischen Ländern, eher klein. Ab 1909 kam es aber zu einer Wende in der Arbeit Rudnitzkys. War er bis dahin mehr oder weniger auf sich allein gestellt und sich selbst verantwortlich, änderte sich seine persönliche Lage nun entscheidend. Die in London ansässige Missionsgesellschaft „Hebrew Christian Testimony to Israel“ übernahm nun die Arbeit Rudnitzkys und stattete in finanziell aus.<sup>30</sup> Damit änderten sich jedoch auch die Kontrollbedingungen. Bisher war, aufgrund der enormen Reise-tätigkeit an eine gediegene Kontrolle der Finanzen ja nicht zu denken gewesen, nun aber kamen „Kontrollbesuche“ aus London, die die Arbeit und die Finanzen überprüften. Erst durch die Londoner Hilfe kam es zu einer guten Missionarbeit Rudnitzkys in Berlin, Deutschland und Europa. Der Name seiner eigenen Arbeit änderte sich durch die Verbindungen folgerichtig. Aus der „Wegbereiterschaft unter Israel“ wurde das „Judenchristliche Zeugnis an Israel“.<sup>31</sup>

Neben den Verbindungen nach London waren es besonders Gruppen in Schweden, die Rudnitzky förderten und unterstützten. Eine langjährige Freundschaft verband Rudnitzky mit einigen baptistischen Pastoren aus Schweden, die ihm in Krisenzeiten immer wieder finanziell halfen oder ihm Kuraufenthalte in Schweden ermöglichten. Diese Verbindungen hielten besonders nach der Machtergreifung durch die Nazis. Die freundschaftlichen Beziehungen verspürte wohl auch die Familie Rudnitzkys, die ja weiter in Deutschland lebte. Ganz offensichtlich sind sie durch schwedische Baptisten finanziell unterstützt worden.<sup>32</sup> Naphtali Rudnitzky wohnte auf Einladung seines Freundes Pastor Móden die letzten Jahre seines Lebens in Stockholm.

<sup>29</sup> Oelberg, Heft 2, 1907, S. 19.

<sup>30</sup> Oelberg, Heft 5, 1909, S. 65 ff.

<sup>31</sup> WZ vom 12. November 1910, 368 III.

<sup>32</sup> Die schwedischen „Freunde Israels“ unterstützten die Familie Rudnitzky ab 1936 mit monatlich 100 Reichsmark.



#### IV. Die Vision: Eine selbständige judenchristliche Gemeinde

Wie schon unter I. angedeutet hatte Rudnitzky nie den Gedanken, Judenchristen in Baptistengemeinden zu sammeln. Das war eher ein Notbehelf, so es wenige Personen betraf, denen sonst die Bindung an eine christliche Gemeinde verloren gegangen wäre. Sein Ideal war nach wie vor eine selbständige judenchristliche Gemeinde unter seiner Leitung. Es gab ja einige Beispiele: Die judenchristlichen Gemeinden von Kischineff unter Rabino-witsch, die judenchristliche Gemeinde von Odessa unter Leon Rosenberg und Lew Averbuch, der aus Odessa stammte und später die Gemeinde von Kischineff weiter betreute<sup>33</sup> und schließlich noch Arnold Frank in Hamburg, dessen Jerusalemer Kirche<sup>34</sup> international einen guten Ruf hatte, mit angeschlossener Missionsschule und Krankenhaus sicher ein leuchtendes Beispiel für die Arbeit unter Judenchristen überhaupt. Die Kontakte zu Arnold Frank bestanden mehrere Jahrzehnte. Bereits in seiner Studienzeit besuchte Rudnitzky Frank in Eimsbüttel. Später führte man gemeinsam einen intensiven Briefwechsel oder Rudnitzky besuchte die Familie Frank in Hamburg.<sup>35</sup>

Rudnitzky selbst trug sich mit dem Gedanken, im Berlin eine judenchristliche Gemeinde zu gründen. Noch in der Vornazizeit von 1932 schrieb er dazu:

*„Die inzwischen eingetretenen wirtschaftlichen und politischen Veränderungen haben es zu einem offiziellen Zusammenschluß noch nicht kommen lassen. Dessen ungeachtet stehen einige judenchristlichen Geschwister treu und freudig zum Gedanken einer gemeinsamen Arbeit ... In den Kappellen, in denen ich inzwischen sprechen durfte, fand ich neue judenchristliche Geschwister und auch jüdische Zuhörer.“<sup>36</sup>*

Ausdrücklich erwähnte Rudnitzky, daß er von den Predigern der Berliner Gemeinden moralisch unterstützt worden sei, wenn auch die materielle

<sup>33</sup> Roland Fleischer, aaO, S. 6.

<sup>34</sup> Arnold Frank arbeitete im Auftrag der Presbyterianischen Kirche von Irland in Hamburg. Die Jerusalem-Kirche war damals ein Zentrum für Judenmission, deren Bedeutung vor allem deshalb nicht unterschätzt werden darf, weil aus ihrem angeschlossenen „Missionshaus“ immer wieder Zöglinge in die Mission nach Südeuropa und Rußland gingen. Leon Rosenberg z. B. arbeitete später in Warschau und Odessa, vermutlich sogar noch in Rumänien unter Judenchristen.

<sup>35</sup> Oelberg, Heft 1, 1908, 13 und 33/34, von Mai bis August 1927, S. 22.

<sup>36</sup> Oelberg, Heft 61 von Juli bis September 1932, S. 46.



Hilfe 1932 nicht möglich war.<sup>37</sup> Sehr wahrscheinlich waren Judenchristen durch die Erfolge der Nazis bei den diversen Reichstagswahlen sensibilisiert. Die antijüdische Stimmung war ja latent immer vorhanden gewesen, nun aber wurde durch die Nazis ausgesprochen, was viele dachten, aber nicht zu sagen wagten. Bei den Judenchristen wird dieses Verhalten besondere Beachtung gefunden haben. Denn sie saßen in Wirklichkeit zwischen allen Stühlen. Meist von ihren jüdischen Familien in scharfer Trennung lebend, gerieten sie zusätzlich immer mehr in die gesellschaftliche Isolation.<sup>38</sup> Dazu kam, daß sie als Christen oft von ihren Gemeinden aufgefordert wurden, diese nicht mehr, oder nur noch eingeschränkt zu besuchen. Ihnen wurde jegliche Solidarität verweigert.

In diese Phase der persönlichen Isolation hinein, die sich später, nach dem sich die Nazi-Diktatur etabliert hatte, nur noch verschärfte, lebte die Vision Rudnitzkys von einer selbständigen judenchristlichen Gemeinde wieder auf. Da die Vorüberlegungen offensichtlich ziemlich weit gediegen waren ist an dieser Stelle auch einmal festzuhalten, daß es wohl in Berlin und Umgebung auch genügend Potential und Interesse an einer solchen Gemeinde gegeben haben muß. Mit anderen Worten: Eine nicht unerhebliche Zahl von Judenchristen muß doch Rudnitzky bekannt gewesen sein und zwar nicht nur die wenigen Judenchristen, die in den Berliner Baptistengemeinden Mitglieder waren!

Die Diskussion um die Bildung judenchristlicher Gemeinden im NS-Staat habe ich ja ausführlich in meiner Abschlußarbeit am Theologischen Seminar in Hamburg behandelt.<sup>39</sup> Auf die ablehnenden und befürwortenden Voten kann ich an dieser Stelle nicht eingehen.<sup>40</sup> Statt dessen möchte ich auf die Sicht Rudnitzkys zu sprechen kommen.

<sup>37</sup> Infolge des „schwarzen Freitags“ von 1931 an der New Yorker Börse und der einsetzenden Weltwirtschaftskrise erreichte die Arbeitslosigkeit in Deutschland im Februar 1932 ihren Höchststand von 6,1 Millionen Arbeitslosen.

<sup>38</sup> Zu diesem Thema: Arnulf H. Baumann (Hg.) *Ausgegrenzt, Schicksalswege „nichtarischer“ Christen in der Hitlerzeit*, Lutherisches Verlagshaus Hannover, 1992.

<sup>39</sup> 3. Exkurs: Die Diskussion um die Bildung judenchristlicher Gemeinden im NS-Staat, S. 87 ff., in: Ronald Hentschel, Naphtali Rudnitzky, *Leben und Wirken eines Judenmissionars*, Hamburg 1994.

<sup>40</sup> Gegen die Bildung judenchristlicher Gemeinden sprachen sich, unter anderen, Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer (Dietrich Bonhoeffer, *Die Kirche und die Judenfrage*, 1933) aus. Gerhard Kittel sprach sich dagegen für die Bildung eigener judenchristlicher Gemeinden aus (Gerhard Kittel, *Kirche und Judenchristen*, Stuttgart 1933). Die judenchristlichen Missionsgesellschaften in Leipzig und Berlin lehnten eigene Gemeinden



In einem Artikel des Oelbergs schrieb Rudnitzky ausführlich über seine eigenen Vorstellungen, die zur Bildung einer judenchristlichen Gemeinde führen sollten. Später hat er diesen Artikel in Schweden einer Zeitung übergeben. Der Zeitungsartikel taucht dann in einem Dossier auf, daß über Rudnitzky von der deutschen Botschaft in Stockholm für das Auswärtige Amt in Berlin angefertigt worden war.<sup>41</sup> Der Hintergrund: Rudnitzky wollte offiziell nach Deutschland zurückkehren, um eine judenchristliche Gemeinde gründen zu können.<sup>42</sup>

Rudnitzky betonte in seinem Beitrag für den Oelberg,<sup>43</sup> daß es bei vielen Juden durch den äußeren Druck zu einer Rückbesinnung auf das Judentum gekommen sei. Die Ablehnung des Evangeliums habe sich in solchen Kreisen noch verstärkt. Aus unserer heutigen Sicht müssen wir natürlich sagen, daß die Reaktion der Juden damals verständlich und nachvollziehbar war – was sollten sie auch von Kirchen und Gemeinden halten, die ihnen die Solidarität als Mitmenschen zum großen Teil einfach verweigerte!

Aber Rudnitzky war Judenchrist. Er saß, wie alle anderen Judenchristen sowieso schon zwischen den Stühlen Judentum und Christentum. Beide, Juden und Christen, wollten die Judenchristen nicht haben. Überall erlebten sie Ablehnung. Was ihnen blieb, war der Wunsch und die Hoffnung, wenigstens zu einer offiziellen judenchristlichen Gemeinde zu werden.<sup>44</sup> Rudnitzky wertete die Haltung, die religiös suchenden Juden auf das Judentum zu verweisen, als Verzicht auf die Judenmission und ein Versagen der Kirche an ihrem Auftrag zur Mission.<sup>45</sup> Neben mehreren Paragraphen, die dann die Grundlagen einer judenchristlichen Gemeinde benannten, schrieb Rudnitzky zu den Arbeitsaufgaben einer solchen Gemeinde:

---

ebenso ab (J.C. Kaiser, Evangelische Judenmission in Deutschland, 196, in J.C. Kaiser und Martin Greschat, Der Holocaust und die Protestanten, Frankfurt/Main 1988).

<sup>41</sup> Der gesamte Vorgang ist in meiner Abschlusarbeit ausführlich dargestellt.

<sup>42</sup> Deshalb stellte er am 28. Dezember 1934 in Stockholm ein Gesuch zur Wiederaufnahme seiner Missionstätigkeit in Deutschland.

<sup>43</sup> Oelberg, Heft 69 von November bis Dezember 1934.

<sup>44</sup> An dieser Stelle würde sich ein Blick auf die Praxis der Jerusalemer Kirche in Hamburg während der Nazi-Zeit lohnen. Meines Wissens hat die Kirche gerade in dieser Zeit seelsorgerliche Begleitung von Judenchristen geleistet. Jedoch werden insgesamt sehr wenige die Vernichtungslager überlebt haben. Siehe dazu das bewegende Lebenszeugnis von Werner Steinberg in: Ausgegrenzt, aaO.

<sup>45</sup> Oelberg, aaO, S. 137.



*„Unser Bestreben ist, durch gottgefälligen Wandel, brüderliche Liebe zu allen Gläubigen und aufrichtige Liebe zu allen Menschen unserem eigenen Volke Wegweiser zur Gnade zu sein, die in Christo ihre Fülle hat und ihre erneuernde Wirkung auf alle ausübt, die sich ihr erschließen ...“*<sup>46</sup>

Als Alternative zur aus seiner Sicht unverantwortlichen Aufgabe der Judenmission sah Rudnitzky einzig den Weg, eine eigene Gemeinde, mit eigener judenchristlicher Prägung zu gründen. Nicht vorstellbar ist für mich, daß er wie Rabinowitsch 50 Jahre vor ihm an Sabbat und Beschneidung festhalten wollte. Seine Vision war allerdings eine völlig auf sich gestellte judenchristliche Gemeinde, die weder in Bindung an das Judentum, noch an die „Deutsche Volkskirche“ stehen sollte. Was ihm vorschwebte hatte in Hamburg bereits Gestalt angenommen. Ich meine, daß die Jerusalem-Kirche für ihn ein enormes Vorbild war. Das war sein Idealbild einer judenchristlichen Gemeinde: Eigenes, erkennbares Profil und dennoch nicht aus der Gesellschaft zurückgezogen. Seine Vision von einer solchen Gemeinde blieb für Naphtali Rudnitzky unerfüllbar. Die deutschen Behörden lehnten sein Gesuch ab und so stand Rudnitzky am Ende seines Lebensziels.

### **Abschließende Würdigung Naphtali Rudnitzkys**

Rudnitzky war nie ein typischer baptistischer Prediger. Seine internationalen Kontakte, die er auch zu Gemeinden und Mitgliedern aus anderen Kirchen pflegte, ermöglichten ihm einen weiteren Horizont. Eine enge Bindung an die Bundesgemeinschaft lehnte er für seine Judenmission selbst ab, denn die Gründung einer eigenständigen judenchristlichen Gemeinde blieb immer sein Ideal.

Seine Persönlichkeit bleibt voller Widersprüche. Da sind zu Beginn seiner Ausbildung und in den ersten Jahren seiner Tätigkeit schnelle Wechsel der Ausbildungs- und Wohnorte. Auf seinen Reisen war es ihm ein Anliegen, soviel wie möglich Juden zu erreichen. Jedoch wirkt er gerade durch die Vielzahl seiner Reisen zu wechselnden Zielen als unstet. Dennoch und trotz aller Widersprüche bleibt er ein Mensch, der seinen Weg mit Gott gehen wollte, seinen Auftrag ernst nahm und ohne Kompromisse ausführte.

---

<sup>46</sup> Ebd., S. 139.



Als wesentliches Hauptwerk Rudnitzkys muß der „Oelberg“ gelten. In der Herausgabe des „Oelbergs“ zeigt sich Rudnitzky als kontinuierlicher Theologe, dem die Weitergabe der christlichen Botschaft an die Juden am Herzen lag. Sein Ziel war es, Christus für Juden verständlich zu bezeugen:

*„Frei von jeder dogmatischen Prägung und auch rein von der Färbung, die unserer Denk- und Sprechart anhaftet. Jeder aufrechte, ehrliche Judenchrist, der an seinen Brüdern arbeitet, wird gestehen, daß die Sprache Kanaans, wie sie von Christen geführt werden, dem Juden unverständlich ist. Christus muß ihm so verkündigt werden, daß er sieht, wie seine Person, sein Werk und sein Wort im innersten Zusammenhang mit der geschichtlichen Vergangenheit Israels, seiner heiligen Schriften und in gegensätzlicher oder zustimmender Beziehung zu seiner religiösen Gedankenwelt auch in der Gegenwart stehen.“<sup>47</sup>*

Naphtali Rudnitzky war eine in mancher Hinsicht schillernde Persönlichkeit. Seine ungeheure Reiselust, sein Pochen auf eine eigenständige judenchristliche Gemeinde, die vielfältigen Kontakte zu Andersdenkenden und Andersglaubenden zeugen von seinem beweglichen Wesen. Seine entschiedene Stellungnahme gegen Antisemitismus und Rassenhaß, gegen Nationalsozialismus und stalinistisch geprägten Kommunismus zeugen von seiner Treue zu Gott und von seiner Liebe zur Bibel, die er als einzigen, von Gott gegebenen Wegweiser für das Leben in der Nachfolge Jesu ernst nahm.

<sup>47</sup> Oelberg, Nr. 16/17 von Januar bis März 1924, S. 8.



Andrea Grünhagen

## Erweckung und Konfessionalisierung am Beispiel Hermannsburg

### Einleitung

Als ich vor ein paar Jahren die Kleinstadt Hermannsburg in der Lüneburger Heide kennenlernte, faszinierte mich die Tatsache, daß es in diesem kleinen Ort drei lutherische Gemeinden gibt, die sich alle auf einen Mann als ihre prägende Größe beziehen: Louis Harms (1808–1865). Über diesen Mann und die Gemeinde Hermannsburg zu seiner Zeit habe ich meine Examensarbeit geschrieben (vorgelegt zum 1. theologischen Examen im Herbst 1999 in Oberursel). Sie trägt den Titel „Einen lebendigen Heiland haben – Eine mentalitätsgeschichtliche Untersuchung über die soziokulturellen Hintergründe der Hermannsburger Erweckung unter Louis Harms“.

In dieser Arbeit habe ich die Frage untersucht, wie die Erweckung, die sich mit dem Namen dieses Pastors verknüpft, auf die soziokulturellen Faktoren und die Mentalität der hermannsburger Gemeinde eingewirkt hat; untersucht wurden die Bereiche Arbeitsalltag und Sonntagsheiligung, Krankheit und Tod, Ehe, Familie, Sprache und das Verhältnis von konfessioneller Identität der Gemeinde und den erwecklichen Aufbrüchen. Bei der oben genannten Fragestellung wurde auch bedacht, daß es umgekehrt auch einen starken Einfluß der Umwelt auf Louis Harms gegeben hat, ist er doch selbst in Hermannsburg aufgewachsen und kannte und liebte seine Heimat sehr. Er sagte von sich: „... nächst dem daß ich ein Christ bin, bin ich ein Lüneburger mit Leib und Seele, und kein Land in der ganzen Welt geht mir über die Lüneburger Heide. Und nächst dem daß ich ein Lüneburger bin, bin ich ein Hermannsburger, und Hermannsburg ist mir das schönste und lieblichste Dorf in der Heide“.<sup>1</sup>

Ein schönes Beispiel für die enge Bindung zwischen Louis Harms und seiner Gemeinde ist die Tatsache, daß sie die gleiche Sprache sprachen, nämlich Plattdeutsch. Allerdings hat Louis Harms nie in dieser seiner Muttersprache gepredigt, sie wohl aber bei der Seelsorge und bei erbaulichen Versammlungen im Pfarrhaus verwandt.

Dabei war es jedoch nicht besonderes Bemühen, in der „Volkssprache“ zu reden, sondern diese Sprache war Louis Harms' ureigenstes Element.

<sup>1</sup> Goldene Äpfel, S. 1.



Und, obwohl es nicht Methode war – oder vielleicht gerade deshalb –, hatte es doch einen großen Effekt, daß Louis Harms seine Gemeindeglieder auf einer tiefen Ebene ihres religiösen und sozialen Denkens und Fühlens ansprechen konnte. Es kam aber nie zu einer Verknüpfung zwischen plattdeutscher Sprache und erwecklicher Frömmigkeit, die Louis Harms prägte – er selbst hielt seine Gemeinde bei Lutherbibel, Katechismus und Gesangbuch, wenngleich er auch gelegentlich die Bughagenübersetzung gebrauchte.<sup>2</sup>

Wie man an diesem Beispiel sehen kann, eignet sich das von mir gewählte Thema besonders gut für eine mentalitätsgeschichtliche Untersuchung, ist doch ein hoher Grad an sozialer und lokaler Geschlossenheit gegeben, die allerdings durch die von Louis Harms begonnene Missionsarbeit auf erstaunliche Weise aufgebrochen wurde, was bei anderer Gelegenheit ausführlicher zu bedenken wäre.

Erwähnenswert ist außerdem, daß es sich bei der in diesem Zusammenhang untersuchten Gruppe um Menschen handelt, die sich nicht in einer gesellschaftlichen oder ökonomischen Umbruchsituation befanden. Der tiefe politische Einschnitt 1866 hat allerdings stark auf die Mentalität eingewirkt.

Es ist mir mit dem mentalitätsgeschichtlichen Ansatz gelungen, Verflechtungen zwischen Theologie bzw. Frömmigkeit und ihren Ausdrucksformen und dem Lebensgefühl oder den Bewußtseinsinhalten (Mentalität) der von mir untersuchten Gruppe zu erkennen.

Dabei habe ich jedoch zwei Schwierigkeiten erfahren. Zum einen wurde es für mich problematisch, daß man Bewußtseinsinhalte, die ja auch auf unter- oder vorbewußter Ebene liegen können, an manchen Punkten fast nur noch intuitiv wahrnehmen kann, so daß Methoden für die Möglichkeit eines Nachweises noch verfeinert werden müßten. Hier zeigt sich, daß es sich noch um eine relativ neue Arbeitsmethode in der Geisteswissenschaft handelt. Bei meiner Examensarbeit habe ich den Versuch gewagt, mit einer Fragebogenaktion an Gemeinden heranzutreten, die in der von mir untersuchten Tradition stehen, aufbauend auf die These, daß etwas, was zur Zeit von Louis Harms ein starker Mentalitätsinhalt war, sich heute bei den Nachfahren dieser Menschen noch in Spuren erhalten haben könnte, und umgekehrt, daß das, was damals bereits schwach oder gar nicht vorhanden war, sich heute auch nicht nachweisen läßt. Auch wenn dies ein

---

<sup>2</sup> Kröger, S. 223.



unbeholfener Versuch der Rückbindung war, zeigt er doch einen Klärungsbedarf an.

Die zweite Entdeckung, die ich bei der Erprobung des mentalitätsgeschichtlichen Ansatzes machte, war die, daß ich eine sozialgeschichtliche Einbettung solcher Untersuchungen für unumgänglich halte. Wenn ich die Mentalität einer Gruppe untersuche, muß ich auch die soziokulturellen Faktoren beachten, die diese Mentalitäten bedingt haben, nicht zuletzt um zu zutreffenden Ergebnissen zu gelangen. Dabei handelt es sich wohl nicht um zwei verschiedene Ansätze, sondern um zwei Komponenten einer Betrachtungsweise, wie z. B. Heinrichs in seiner Dissertation feststellt.<sup>3</sup>

Ich möchte meine Vorgehensweise an einem Beispiel, nämlich dem Kapitel „Ehe“, darstellen. Bedenkt man, daß es wegen dieses Themas, nämlich der Frage nach der christlichen Ehe, zum Bruch zwischen Theodor Harms, dem jüngeren Bruder von Louis Harms, und dem Großteil der hermannsbürger Gemeinde mit der Hannoverschen Landeskirche kam, wird deutlich, wie stark sich Mentalitätsinhalte zu auslösenden Faktoren für kirchliche Entscheidungen entwickeln können.

Was hat Louis Harms seiner Gemeinde eingeprägt? Es läßt sich in einem Zitat von ihm kurz und bündig belegen:

„Ohne kirchliche Einsegnung ist alles Zusammenleben der Männer und Weiber eitel viehische Hurerei. Erst durch die kirchliche Einsegnung entsteht eine Ehe ... Die gottlosen Aufrührer und Empörer ... haben jetzt den ernstlichen Plan gemacht, die kirchliche Trauung und Einsegnung der Ehen ganz abzuschaffen. Sie sagen: die Trauung ist ein albernes Vorurtheil, ein unnöthiger, thörichter Gebrauch; wenn ein paar Leute zusammenleben wollen, brauchen sie nur vor den weltlichen Richter zu treten und ihm zu sagen: wir wollen jetzt als Eheleute zusammenleben und dann sind sie Eheleute. Um Gott, um Kirche, um Religion brauchen sie sich nicht weiter zu bekümmern, des HERRn Segen brauchen sie nicht. Die Ehe ist bloß eine Einrichtung, um die Lüste des Fleisches zu befriedigen; und wollen sie denn nicht länger bei einander bleiben, so brauchen sie nur wieder zum Richter zu treten und zu sagen: jetzt wollen wir wieder aus einander, und dann können sie laufen, wohin sie wollen. Das nennen diese Satanskinder Freiheit und Aufklärung.“<sup>4</sup>

Nun ist die Frage, auf welche Voraussetzungen seine Einschärfungen bei den Hörern trafen. Nach allem, was ich herausgefunden habe, ging es

<sup>3</sup> Heinrichs, S. 2 f.

<sup>4</sup> Evangelienpredigten, S. 165 f.



im Verständnis der damaligen Gemeindeglieder bei einer Hochzeit nicht nur und nicht in der Hauptsache um die Verbindung zweier Einzelpersonen, sondern die zweier Familien, mit allen wirtschaftlichen und rechtlichen Konsequenzen, wie besonders das übliche *Procedere* bei der Verlobung beweist, in dem es vor allem um ökonomische Absprachen ging. Es ist verständlich, daß rein gesellschaftlich, jenseits aller theologischen Erwägungen der Wunsch vorhanden war, diese Verbindungen möglichst gut abzusichern. Offenbar lag es dem religiösen Empfinden der Menschen nahe, daß etwas so wichtiges wie eine Ehe auf dem Zusammensprechen der Kirche ruhen sollte, nicht auf der Entscheidung zweier Menschen, die auch wieder rückgängig zu machen wäre. Als es dann unter Theodor Harms zur Konfliktsituation um dieses Thema kam, haben sich die Gemeindeglieder allerdings seine bzw. die theologischen Argumente seines Bruders zu eigen gemacht. Es läßt sich also vermuten, daß es auch mentalitätsmäßige Faktoren für die Separation von der Landeskirche gab, die allerdings – gemäß dem Wesen der Mentalität – nie reflektiert wurden.

### **Erweckung und Konfessionalisierung**

Bei der Formulierung dieses schwierigen Beziehungsgeflechtes stellt sich mir zunehmend die Frage: Erweckung und Konfessionalisierung oder Erweckung und Konfessionalität. Ersteres legt die Annahme nahe, die hermannsburger Gemeinde habe zunächst unter Louis Harms eine Erweckung erlebt und habe dann ihr konfessionell-lutherisches Erbe entdeckt, so wie man es in mehreren Fällen am Beginn lutherischer Bekenntniskirchen beobachten kann und wie es sich wahrscheinlich auch in der Biographie von Louis Harms selbst vollzogen hat. Für Theodor Harms ist eine Verschiebung des Gewichts auf den konfessionellen Standpunkt zu beobachten. Ob auch bei ihm eine „Bekehrung“ vorausging, hoffe ich noch herauszufinden.

Redet man statt von Konfessionalisierung von Konfessionalität der hermannsburger Gemeinde, so liegt ein eher statisches Konzept vor, nach dem diese Gemeinde seit der Einführung der Reformation unter Herzog Ernst dem Bekenner lutherisch war und das auch zu bleiben gedachte. Die Bevölkerung in Hermannsburg und Umgebung gehörte im letzten Jahrhundert geschlossen der lutherischen Kirche an, ob es andere Einflüsse in Hermannsburg direkt gab, scheint mir jedenfalls nicht nachweisbar zu sein.

Was die pietistischen Einflüsse angeht, so sind hier besonders einige Hinweise in der „Hannoveschen Missionsgeschichte“ des Missionsdirek-



tors Haccius interessant, in der er zwar von gewissen Kreisen im Königreich Hannover spricht, die Kontakte zu Herrnhut und seinen Missionaren gehabt hätten, sogar in Celle habe es solche gegeben, nie aber in Hermannsburg selbst.<sup>5</sup> Er sagt sogar ausdrücklich: „Von einem Einfluß der Brüdergemeinde oder Hallescher Pietisten ist nirgends eine Spur.“<sup>6</sup> Allerdings fiel Pastor Scharff in Bergen (1724–1744) durch Beziehungen zur Herrnhuter Brüdergemeinde auf.<sup>7</sup>

Nun ist allerdings die Frage, wie diese Hinweise zu verstehen sind. Gab es in Hermannsburg aufgrund seiner abgelegenen Lage tatsächlich kein schlummerndes pietistisches Gedankengut? Dies sah auch H.O. Harms so.<sup>8</sup> Oder konnte Louis Harms an solches anknüpfen, wie W. Bienert vermutet?<sup>9</sup>

Natürlich kann es sich bei der Leugnung pietistischer Vergangenheit um eine apologetische Behauptung im Zuge des konfessionellen Bewußtseins handeln. Ich hoffe, diese Frage in Zukunft noch klären zu können. Nach dem momentanen Stand meiner Erkenntnis halte ich die erste These für wahrscheinlicher.

Ich nehme an, Louis und Theodor Harms haben das so gesehen. Louis Harms förderte das konfessionelle Bewußtsein seiner Gemeinde, allerdings war er der festen Überzeugung, ihr nichts Neues zu bringen, sondern auf den „Glauben der Väter“<sup>10</sup> hinzuweisen.

In meiner Examensarbeit habe ich zum Thema dieses Referats folgende Erwägungen angestellt:

### Die konfessionelle Identität der hermannsburger Gemeinde

Die Reformation wurde in Hermannsburg unter Herzog Ernst dem Bekenner problemlos eingeführt, denn der seit 1513 tätige kath. Pfarrer B. Osterrodt bekannte sich zur luth. Lehre und blieb deshalb im Amt. Er heiratete in fortgeschrittenem Alter und begann mit der Predigt in deutscher Sprache und dem Gesang von Chorälen. Die Monstranzen und Heiligenfiguren wurden aus der Kirche entfernt, Privatbeichte und Meßgewänder behielt

<sup>5</sup> Haccius I, S. 109 ff.

<sup>6</sup> Haccius II, S. 2.

<sup>7</sup> Gercke, S. 54.

<sup>8</sup> H.O. Harms I, S. 18.

<sup>9</sup> W. Bienert I, S. 22.

<sup>10</sup> Honnig, S. 253.



man noch ein paar Jahrhunderte bei.<sup>11</sup> Der Nachfolger Osterrodts, J. Tecklenburg, unterzeichnete die Konkordienformel.<sup>12</sup>

Wie bereits erwähnt, gehörte die Bevölkerung im letzten Jahrhundert in Hermannsburg und Umgebung geschlossen der luth. Kirche an und war keinen anderen Einflüssen ausgesetzt. Louis Harms hatte die Möglichkeit, an eine bestehende Prägung anzuknüpfen. Er war bemüht, seiner Gemeinde bewußt zu machen, daß sie seit der Reformation Lutheraner seien, daß es doch ihre Herzöge Ernst und Franz von Lüneburg gewesen seien, die in Augsburg 1530 die *Confessio Augustana* mit übergeben hätten.<sup>13</sup> „Unter diesen Hunderten standen die obengenannten neun Bekenner, ..., unter allen Fürsten Deutschlands nur sieben, gottlob zwei unter ihnen Lüneburger“,<sup>14</sup> worauf die Lüneburger stolz sein könnten.<sup>15</sup> Hinter diesen Erzählungen steht das, was Louis Harms in einer seiner Geschichten Landolf ausrufen ließ: „Sachsen, wollt ihr eure Herzöge verlassen?“<sup>16</sup> Louis Harms bot seinen Zuhörern Identifikationsfiguren. Besonders eindrücklich ist in dieser Hinsicht seine Geschichte von dem Beginn der Reformation in Hermannsburg.<sup>17</sup> 1529 hört der kath. Priester in Hermannsburg, Christoph Grünhagen, von einem Handwerksburschen aus Wittenberg von Luthers Predigten und bekommt einen Katechismus. Er dringt daraufhin zur luth. Lehre durch und führt den ev. Gottesdienst ein. Der Amtsvogt schließt deshalb seine Kirche und die Gemeinde feiert Gottesdienst in der Heide (Tiefental). Sie werden aber entdeckt, verhaftet und nach Celle ins Gefängnis gebracht. Als die Herzöge vom Reichstag kommen, werden die Gefangenen befreit und die Reformation eingeführt.

Diese Geschichte ist leider nicht historisch, denn Chr. Grünhagen war erst 1613–1641<sup>18</sup> und sein Vater Georg von 1585–1595<sup>19</sup> Pastor in Hermannsburg, aber sie ist meisterhaft gestaltet, bietet sie doch Vorbilder aus der Vergangenheit, um zur Treue zum luth. Bekenntnis in der Zukunft Mut zu mahnen. Louis Harms spiegelte sein Anliegen für die Gegenwart nicht nur erzählerisch in die Vergangenheit, wie er dies des öfteren tat, sondern

<sup>11</sup> Gercke, S. 35.

<sup>12</sup> Gercke, S. 39.

<sup>13</sup> Goldene Äpfel, S. 134.

<sup>14</sup> Goldene Äpfel, S. 176.

<sup>15</sup> Honnig, S. 240.

<sup>16</sup> Goldene Äpfel, S. 27.

<sup>17</sup> Goldene Äpfel, S. 49; Honnig, S. 240.

<sup>18</sup> Gercke, S. 42.

<sup>19</sup> Gercke, S. 39.



er erzählte die Geschichte auch in Tiefental, am „Originalschauplatz“. „... sollten wir auch vielleicht noch wieder hierher gehen müssen aus Not? ... Aber daß unsere Zeit gegen das Göttliche nicht eben allzu menschlich ist, das zeigen die Verfolgungen gegen die Lutheraner im Badenschen und Nassauischen“.<sup>20</sup> Das war fast prophetisch geredet, denn die ersten Gottesdienste der Kreuzgemeinde fanden 1878 in einer Scheune, spöttisch „Schafstall“ genannt, statt.<sup>21</sup> Louis Harms förderte das konfessionelle Bewußtsein seiner Gemeinde, doch damit wollte er nichts Neues bringen, sondern auf den „Glauben der Väter“ hinweisen.<sup>22</sup> In diesem Bemühen wies er immer wieder auf das Konkordienbuch hin,<sup>23</sup> besonders auf die *Confessio Augustana*.<sup>24</sup> Wie mir berichtet wurde, besitzen heute noch viele Familien jener Gegend Bekenntnisschriften, die in der Zeit von Louis Harms angeschafft wurden. Eine besondere Bedeutung als Lern- und Lebensbuch hatte der Kleine Katechismus, den Louis Harms häufig lobte.<sup>25</sup> Besonders deutlich wird das an einer Erzählung, die sich wieder einer Identifikationsfigur bedient: Der siebenjährige Peter Schütte aus Hermannsburg zieht mit seinem Vater in den Krieg gegen die Türken und wird von diesen gefangengenommen und verschleppt. Aber er hat seinen Katechismus dabei. Damit widersteht er allen Bekehrungsversuchen der Türken. Vier Jahre später wird er befreit, aber von Katholiken und da behauptet er wieder mit dem Katechismus seinen Glauben. Man kann die mentalitätsbildende Wirkung solcher Geschichten gar nicht hoch genug einschätzen. Treue zum luth. Glauben hat Louis Harms seiner Gemeinde eingeprägt. Doch woran machte sich für ihn und seine Gemeinde konfessionelle Identität fest? Er nannte die Lutherbibel, die herrlichen Lobgesänge der Lutherischen und das reine Abendmahl in beiderlei Gestalt<sup>26</sup> und diese Dinge, die für ihn luth. Identität ausmachten, sollten seine Missionare den Heiden bringen: „die Herrlichkeit unseres Gottesdienstes, die reine Lehre und das reine Sakrament unserer Kirche und die Macht unseres Ge-

<sup>20</sup> Goldene Äpfel, S. 55 f.

<sup>21</sup> Koepsell, S. 21.

<sup>22</sup> Offenbarung, S. 276; Evangelienpredigten, S. 65.

<sup>23</sup> Honnig, S. 253; Offenbarung, S. 64.

<sup>24</sup> „... ich denke, ein jeder von euch weiß das Augsburgerische Glaubensbekenntnis beinahe auswendig, und es wäre ja auch eine Schande, wenn ein Lutheraner das Bekenntnis seines Glaubens nicht im Kopf und im Herzen hätte.“ Goldene Äpfel, S. 177. Siehe auch Offenbarung, S. 270; Goldene Äpfel, S. 135.

<sup>25</sup> Z. B. in Goldene Äpfel, S. 160.

<sup>26</sup> Goldene Äpfel, S. 53.



sanges ...“, wie Theodor Harms die Meinung seines Bruders wiedergibt.<sup>27</sup> Deshalb war für Louis Harms in späteren Jahren, anders als in seiner lauenburger Zeit, gemeinsame Missionsarbeit nur auf gemeinsamer Bekenntnisgrundlage möglich.<sup>28</sup> Dieser Grundsatz ist nicht vergessen worden, wie die Existenz der Bleckmarer Mission zeigt.<sup>29</sup>

Louis Harms hielt die luth. Kirche für die Kirche des reinen Wortes und Sakraments,<sup>30</sup> die die Pforten der Hölle nicht überwältigen sollten,<sup>31</sup> allerdings bezweifelte er, ob sie als Landeskirche weiter existieren würde.<sup>32</sup> Seine Landeskirche sah er bedroht durch „Abfall von Gott“. <sup>33</sup> Gelegentlich wies er auch auf die Unionsbemühungen hin, die er ablehnte.<sup>34</sup> „Die Fürsten stehen auf und setzen den Unionsgreuel an heilige Stätte, oder verlangen, daß die Pastoren statt nach Gottes Wort, nach Kabinettsordern predigen sollten.“<sup>35</sup> Letzteres dürfte ein Seitenhieb auf die Ereignisse in Preußen ab 1830 sein.<sup>36</sup> Auch eine Abendmahlsgemeinschaft mit Katholiken hielt er für unzulässig.<sup>37</sup> Von einer „konfessionellen Offenheit“, <sup>38</sup> die Bienert bei Louis Harms am Ende seines Lebens aufgrund einer These Chr. Grundmanns<sup>39</sup> feststellen will, finde ich nichts. Die Irrtümlichkeit dieser Annahme ist auch schon durch F. W. Hopf bewiesen worden.<sup>40</sup> Wahr ist allerdings, daß die von Louis Harms gesäte Saat konfessioneller Bewußtheit zu seiner Zeit noch nicht voll aufgegangen war und es auch noch nicht sein mußte. Daß aber so viele Gemeindeglieder Theodor Harms in die Freikirche gefolgt sind,<sup>41</sup> ist Frucht der Prägung durch Louis Harms, der ja Standhaftigkeit bis hin zum Widerstand (s. Pastor Chr. Grünhagen und Peter Schütte) eingeschärft hatte. Diese Haltung hat gewiß als bewundertes Vorbild in der Mentalität der Leute gewirkt und ist z.T. immer noch

<sup>27</sup> Bienert II, S. 20.

<sup>28</sup> „De Mischon awer is'n Glaubenssak un wo de Glaube nich eens is, geit ok de Mischonsarbeit nich tohopen. De Union awer döcht gar nix.“ Honnig, S. 88.

<sup>29</sup> Junker, S. 17-19.

<sup>30</sup> Goldene Äpfel, S. 152.

<sup>31</sup> Evangelienpredigten, S. 110.

<sup>32</sup> Offenbarung, S. 68.

<sup>33</sup> Offenbarung, S. 104.

<sup>34</sup> Offenbarung, S. 205; S. 36.

<sup>35</sup> Evangelienpredigten, S. 1050.

<sup>36</sup> Roensch / Klän, S. 29.

<sup>37</sup> Honnig, S. 220.

<sup>38</sup> Bienert II, S. 16.

<sup>39</sup> Grundmann, S. 75-77.

<sup>40</sup> Hopf, S. 242 ff.

<sup>41</sup> Koepsell, S. 21.



kräftig. Hier liegt vielleicht der stärkste Einfluß von Louis Harms, aus der Rückschau betrachtet.

### Die hermannsburger Erweckungsbewegung

Der Begriff Erweckung impliziert, daß eine Veränderung an etwas Schlafendem oder Totem wahrnehmbar ist. Ich frage also zunächst danach, welche Veränderungen Louis Harms selbst an seiner Gemeinde wahrnahm, um die Phänomenologie dieser Erweckungsbewegung zu erfassen. Folgende in diesem Zusammenhang wichtigen Dinge nannte er in seinem Kirchen- und Schulberichten:

Ostern 1845 – Ostern 1846<sup>42</sup>

- Sonntags guter Gottesdienstbesuch vormittags und nachmittags
- Fast alle Häuser besitzen eine Auswahl an religiöser Literatur.
- Fast jeder besitzt eine eigene Bibel (auch Dienstboten).
- Hausandacht und Tischgebet sind wieder allgemein üblich.
- Nur zwei Familien sind Abendmahlsrestanten.
- Hurerei und Trunksucht kommen nur noch in Einzelfällen vor.
- Es gibt keine unnötige Sonntagsarbeit mehr.
- Die Kollekte ist um das 2-3fache gestiegen.
- Verdrängung der stillen Begräbnisse durch öffentliche
- Die Kinderlehre wird auch von Erwachsenen gut besucht.
- Die Sangesfreudigkeit ist sehr gestiegen.
- Einführung eines Wochengottesdienstes am Mittwoch mit 300-400 Teilnehmern

Ostern 1847 – Ostern 1848<sup>43</sup>

- Bei den Leuten ist eine gründliche Kenntnis der Bibel und der Bekenntnisschriften vorhanden.
- Es wird nicht mehr geflucht und prozessiert.
- Es gibt keine revolutionären Ansichten.
- Nur die Beamten widersetzen sich noch der allg. Bekehrung.

Bei der Abendmahlsteilnahme<sup>44</sup> läßt sich eine Zunahme von 3041 Kommunikanten im Jahr 1846 auf 8759 im Jahr 1864 auf nahezu das dreifache feststellen.

<sup>42</sup> Alpers, S. 163 f.

<sup>43</sup> Alpers, S. 155.



All diese Angaben lassen sich unter den Stichworten Bekehrung, Heiligung und Frömmigkeit zusammenfassen, wobei zu beachten ist, daß sie nicht nur erweckliche Phänomene sind, sondern einige gleichzeitig Bezüge zum konfessionellen Bewußtsein der Gemeinde haben, z. B. Gottesdienstbesuch, Hochschätzung des Sakraments, Gesang.

Eine Untersuchung des verwendeten Liedgutes ist noch nicht geschehen, wäre aber für die Erhebung der Mentalität der Gemeindeglieder sehr wichtig.

Wie H.O. Harms bereits richtig feststellte, besteht ein Unterschied zwischen der Erweckung einer völlig heruntergekommenen Gemeinde und der einer Gemeinde von durchschnittlicher bis guter Sittlichkeit und Religiosität.<sup>45</sup> Unter Erweckung stellt man sich meistens ersteres vor. Daher rührt vermutlich das Bemühen, vom Hermannsburg vor Louis Harms ein möglichst düsteres Bild zu zeichnen.<sup>46</sup> In Wirklichkeit war die hermannsburger Gemeinde nicht schlechter als andere, tendenziell sogar besser.<sup>47</sup> Wegen seiner entlegenen Lage hatten weder pietistische noch aufklärerische Strömungen das Dorf erreicht<sup>48</sup> und auch zum Rationalismus hat die Gemeinde sich nicht hinziehen lassen.<sup>49</sup> Man ist geneigt zu fragen, wovon sich die Leute bekehrt haben. Aber es ist ja deutlich, daß sich etwas verändert hat und – wie Bienert nachweist – lassen sich diese Veränderungen in die Erweckungsbewegungen des letzten Jahrhunderts einordnen. Trotzdem bekommt die Erweckung in Hermannsburg durch ihre besondere Ausgangslage ein eigenes Gesicht.

Zunächst möchte ich auf die Hinweise eingehen, die auf eine Verbindung mit pietistischem Gedankengut schließen lassen. Da ist die wiederholte Erwähnung Johann Arndts, dessen Werke (Sechs Bücher vom wahren Christentum / Paradiesgärtlein) Louis Harms ausdrücklich lobte.<sup>50</sup> Sie waren lange die Andachtsbücher der Frommen.<sup>51</sup> Doch waren sie auch die Andachtsbücher der Hermannsburger? H.O. Harms hat festgestellt, daß zur Zeit von Chr. Harms Andachts- und Predigtbücher in Gebrauch waren, die aus der Zeit um 1750 stammten und im Wesentlichen Gedankengut der

<sup>44</sup> Alpers, S. 155.

<sup>45</sup> H.O. Harms I, S. 19.

<sup>46</sup> Th. Harms II, S. 21 f.

<sup>47</sup> Grafe, S. 210.

<sup>48</sup> H.O. Harms I, S. 4; 18.

<sup>49</sup> Gercke, S. 52 ff.

<sup>50</sup> Goldene Äpfel, S. 297; Evangelienpredigten, S. 814.

<sup>51</sup> Stoeffer, Bd. 7, S. 39.



Orthodoxie bzw. Reformorthodoxie enthielten.<sup>52</sup> Aber Louis Harms wollte J. Arndt ja auch nicht primär als Erbauungsschriftsteller nahebringen, sondern als standhaften Lutheraner im Kampf gegen die Auslassung des Taufexorzismus<sup>53</sup> und als Generalsuperintendent in Celle, der dem Herzogtum Lüneburg zu großem Segen durch seine Agende und Kirchenordnung verholfen hat.<sup>54</sup> J. Arndt war hier also mehr Vorbild der Konfessionalisierung als der Erweckung.

Teilweise finden wir bei Louis Harms Begriffe wie „Jesu Eigentum werden“<sup>55</sup>, „Sünderheiland“<sup>56</sup> oder das Bild vom breiten und schmalen Weg.<sup>57</sup> Gelegentlich setzte er seine Vorstellungen ausdrücklich vom Methodismus und Pietismus ab,<sup>58</sup> einmal wandte er sich sogar gegen Spencers „Hoffnung besserer Zeiten“, auch wenn er ihn nicht nannte.<sup>59</sup> Ob die hermannsburger Gemeinde pietistische Prägung hatte oder nicht, bei Louis Harms läßt sich jedenfalls eine Entwicklung von inhaltlicher Nähe zum Pietismus zu konfessioneller Identität feststellen.<sup>60</sup> Für ihn selbst mag gelten, daß er beides harmonisch in seine Persönlichkeit integriert hat,<sup>61</sup> die Mentalität der hermannsburger Gemeinde hat m. E. mehr die konfessionelle Seite geprägt, zumal Louis Harms' theologische Frühphase mit ihrer „pietistischen Grundstimmung“ in die Lauenburger Zeit fiel. Daß er aber die reformatorischen und pietistischen Väter in einer Reihe sah,<sup>62</sup> glaube ich nicht. W. Bienert definiert die Erweckungsbewegungen des 19. Jh. als „eine Hinwendung zu lebendigem Glauben und bewußt gelebter Frömmigkeit, in der Elemente des späteren Pietismus – in ländlichen Bereichen auch der Orthodoxie – sich auch mit Gedanken des philosophischen Idealismus und der Romantik gegen ein in Vernunftglaube und Tugendlehre erstarrtes Aufklärungschristentum verbinden.“<sup>63</sup> Generell stimme ich dieser Definition zu, möchte aber unterstreichen, daß es sich in Hermannsburg

<sup>52</sup> H.O. Harms I, S. 44.

<sup>53</sup> Goldene Äpfel, S. 300.

<sup>54</sup> Goldene Äpfel, S. 297; Evangelienpredigten, S. 814.

<sup>55</sup> Nachlaßpredigten, S. 42.

<sup>56</sup> Evangelienpredigten, S. 529.

<sup>57</sup> Nachlaßpredigten, S. 279.

<sup>58</sup> Goldene Äpfel, S. 159.

<sup>59</sup> Offenbarung, S. 179.

<sup>60</sup> H.O. Harms II, S. 22 f.

<sup>61</sup> Grafe, S. 31.

<sup>62</sup> Steege, S. 29.

<sup>63</sup> Bienert II, S. 10.



mehr um Elemente der Orthodoxie, als um Elemente des Pietismus handelte.

Gerade das „Entscheidungschristentum“, das eine Willensfreiheit des Menschen in geistlichen Dingen voraussetzt, finden wir bei Louis Harms nicht. Was die Begriffe Wiedergeburt und Bekehrung angeht, hat er eine Entwicklung durchlaufen von unreflektiertem Gebrauch der Begriffe, z.T. in pietistischen Kategorien, bis zu einer orthodoxen Position ab ca. 1855.<sup>64</sup> Diese sieht folgendermaßen aus: „Wi möt woll ünnerscheeden tüschen Wiedergeburt un Bekehrung. Wi künnt blot ins wiedergeboren weren, künnt us awer mehr als ins bekehren. De Wiedergeburt kummt alleen dörch de Döp, de Bekehrung awer kummt dörch Gods Woord, so oft du di wedder ton HErren wennen deist, nadem du Öm verlaten hest.“<sup>65</sup> Unter Bekehrung verstand Louis Harms also nicht die Lebenswende eines Menschen, sondern sein bußfertiges Rückkehren zu Gott,<sup>66</sup> wenn er gesündigt oder sich sonst von ihm abgewandt hat. Dies wollte er ausdrücklich vom pietistischen und methodistischen „Bußkampf oder wohl gar Bußkrampf“<sup>67</sup> unterschieden wissen. Er hielt fest, daß diese Buße / Bekehrung allein Gottes Werk sei,<sup>68</sup> das er an uns tut durch die Gnadenmittel.<sup>69</sup> An diesem Punkt berühren sich Erweckungsbewegung und konfessionelles Bewußtsein.

Aber laut Louis Harms mußte auch etwas sichtbar werden von der Bekehrung,<sup>70</sup> sonst sei es keine.<sup>71</sup> Hier liegt die Gefahr, daß Menschen in ihrem Urteil die Heiligung zum Gradmesser der Bekehrung machen, obwohl es bei der Buße ja tatsächlich um mehr gehen soll als das, was Louis Harms „Kopp- un Mulgloben“<sup>72</sup> nannte.

Eine treffende Beschreibung des Verhältnisses von „Bekehrung“, Buße und Heilsgewißheit bei Louis Harms hat H.O. Harms vorgelegt, in der er darstellt, wie die von Louis Harms' Predigt Angesprochenen zunächst ein Ringen ernsthafter Buße erlebten und tatsächlich eine neue Qualität ihres Verhältnisses zu Gott erfuhren, dann aber an der Subjektivität ihres Erleb-

<sup>64</sup> Grafe, S. 29 f.

<sup>65</sup> Honnig, S. 262.

<sup>66</sup> Nachlaßpredigten, S. 79.

<sup>67</sup> Goldene Äpfel, S. 159.

<sup>68</sup> Nachlaßpredigten, S. 62.

<sup>69</sup> Evangelienpredigten, S. 174; Goldene Äpfel, S. 148.

<sup>70</sup> Honnig, S. 190.

<sup>71</sup> Honnig, S. 26.

<sup>72</sup> Honnig, S. 26.



nisses verzweifelten und von Louis Harms darauf hingewiesen wurden, Gewißheit sei nur in den Sakramenten zu finden, da werde dem Menschen persönlich Sündenvergebung zugesprochen.<sup>73</sup>

Jeder Getaufte könne glauben; wenn aber jemand nicht will, ist er selbst schuld.<sup>74</sup> Hier redete er ganz auf dem Hintergrund der volksskirchlichen Verhältnisse seiner Zeit – um so interessanter ist es, daß er gerade in diesem Zusammenhang die Notwendigkeit herausstellte, den Heiden Predigt und Taufe zu bringen, denn in der Missionssituation ist die Reihenfolge von Glaube und Taufe ja genau umgekehrt.

Das nächste Stichwort der Erweckungsbewegung ist die Heiligung, positiv, daß neue Verhaltensweisen geübt werden, negativ, daß bestimmte Dinge nicht mehr getan werden. Ich denke, man kann die gewissensbildende und verhaltenssteuernde Wirkung der ethischen Belehrungen von Louis Harms nicht hoch genug einschätzen. Es gibt eine biographische Notiz,<sup>75</sup> nach der er selbst einen harten Kampf gegen die Sünde geführt hat und feststellen mußte, daß es nichts ist mit der eigenen Gerechtigkeit. Daß Heiligung nicht verdienstlich ist vor Gott, stand für ihn fest. Trotzdem betonte er, daß es zur Bekehrung gehöre, Teufel, Welt und Sünde abzusa-gen.<sup>76</sup> „... merke dir, nur ein lebendiger Glaube, der sich in Werken thätig erweist, macht selig“,<sup>77</sup> sagte er und erwähnte in diesem Zusammenhang Luthers Vorrede zum Römerbrief, was bezeichnenderweise im Pietismus zum gleichen Zweck üblich war.<sup>78</sup> An diesem Punkt haben wir es mit einer Unschärfe der Theologie von Louis Harms zu tun. Er bewegte sich hier so hart an der Grenze zwischen CA VI und dem luth. Pietismus, daß mir eine Einschätzung schwer fällt.

Der Katalog der als negativ markierten Verhaltensweisen (Alkohol trinken, Karten spielen, Tanzen usw.) war weitgehend identisch mit pietistischen Forderungen z. B. Spencers,<sup>79</sup> ebenso der gebotenen (Bibellesen, Sonntagsheiligung, Gebet). Hier schöpfte Louis Harms offenbar aus einem vorgegebenen Arsenal, denn wirklich dem Alkohol verfallen waren zu seiner Zeit in Hermannsburg nur 1-2 Personen<sup>80</sup> und zu größeren Aus-

<sup>73</sup> H.O.Harms II, S. 67 ff.

<sup>74</sup> Evanglienpredigten, S. 569.

<sup>75</sup> Evanglienpredigten, S. 9.

<sup>76</sup> Evanglienpredigten, S. 37.

<sup>77</sup> Offenbarung, S. 25.

<sup>78</sup> Stoeffer, Bd.7, S. 37.

<sup>79</sup> Wallmann, Bd.7, S. 209.

<sup>80</sup> H.O. Harms I, S. 33.



schweifungen kam es höchstens bei jungen Männern in den beiden Gaststätten, wenn die Feier gelegentlich in einer Schlägerei endete.<sup>81</sup> Louis Harms' Strenge war wohl auch recht neu für die Gemeinde, denn sein Vater spielte am Sonntagnachmittag mit anderen Karten und hielt Tanzen nicht für eine Sünde.<sup>82</sup> Aber das fromme Leben hatte auch Vorteile. Gegen die Anschuldigung, er bringe Hermannsburg an den Bettelstab, da nur noch gebetet und nicht gearbeitet würde,<sup>83</sup> betonte er, die höhere Sittlichkeit bringe wirtschaftlichen Wohlstand<sup>84</sup> und offenbar hatte er Recht damit.<sup>85</sup>

Wie sah nun diese Frömmigkeit aus? Hausandachten waren schon vor Louis Harms' Wirken in der Gemeinde üblich, besonders an den Samstagabenden und schon zu Zeiten seines Vaters war der Wunsch nach dem Besitz von Bibeln groß.<sup>86</sup> Offenbar handelte es sich bei diesem Phänomen der Erweckung um eine Intensivierung von bereits Vorhandenem. Die Hausandacht gewann an Bedeutung, wurde vielleicht sogar zum Charakteristikum dieser Frömmigkeitskultur.

Louis Harms ermahnte immer wieder, alle Haushaltsmitglieder in die Andacht mit einzubeziehen,<sup>87</sup> die er sich so vorstellt: „De rechte, vullständige Sak is de: Wenn de Husvader sick mit sin Fru, Kinner un Husgesind versammelt hedde, so singt se'n paar Vers utn Gesangbok, denn läst se'n Kapittel ute Bibel, Morgens ut das ole un Abends ut dat nie Testament, oder umgekehrt, un denn bögt se de Knee vör Gott den Herrn un bät mit'n anner ...“.<sup>88</sup> Oft ermunterte Louis Harms die Zuhörer zum Singen<sup>89</sup> und Bibellesen.<sup>90</sup>

Was das Gebet angeht, so bevorzugte Louis Harms das freie Gebet, etwas anderes bezeichnete er auch nicht als solches: „Alleen'n Gebet völäsen is noch lang nich sülm bäen, obschonst man dör't Gebetläsen bereitet un brünstig makt ward to't Bäen. N'recht Gebett is un bliwwt'n Hartensgebett. Ick heww noch min Dag nich beläwt, dat'n Kind, wenn't Vader un

<sup>81</sup> H.O. Harms I, S. 35.

<sup>82</sup> H.O. Harms I, S. 47.

<sup>83</sup> Evangelienpredigten, S. 357; Grafe, S. 213.

<sup>84</sup> Honnig, S. 40.

<sup>85</sup> Grafe, S. 217.

<sup>86</sup> H.O. Harms I, S. 40 f.

<sup>87</sup> Honnig, S. 47 f.

<sup>88</sup> Honnig, S. 50.

<sup>89</sup> Evangelienpredigten, S. 13, 534.

<sup>90</sup> Nachlaßpredigten, S. 95.



Mutter mit Bidden angeiht, n'Book herkriggt un sin Bitt darut vörläsen deit.“<sup>91</sup>

Als Gebetshaltung empfand er das Knien als einzig angemessen, auch wenn man ihn dafür „katholisch“ schimpfte.<sup>92</sup> Diese beiden Dinge sind bei den Gemeindegliedern offensichtlich weitgehend in Vergessenheit geraten, vielleicht war ihnen solche Innigkeit letztlich doch fremd.

Wir haben gesehen, daß die konfessionelle Identität der hermannsburger Gemeinde als lutherisch, eine bruchlose ist. Bei der Erweckung handelte es sich um die Verstärkung einer bereits vorhandenen Frömmigkeit.

Objektiv gesehen ergibt sich aus dem bisher Betrachteten, daß es zu einer Verbindung von althergebrachter Konfessionalität mit intensivierter Frömmigkeit kam, was sich gegenseitig verstärkte.

Die Menschen haben eine Veränderung erlebt, und dies versuche ich mit der von Louis Harms oft gebrauchten Wendung „einen lebendigen Heiland haben“ zu beschreiben. „Wie Luther hatte er die wirkliche Errettung durch Jesum Christum aus der wirklichen Not durch die gewisse Vergebung der Sünden erfahren, und darum hatte er einen lebendigen Heiland und Gott ...“, faßt Wendebourg die theologische Grundprägung von Louis Harms zusammen.<sup>93</sup> Da der Auferstandene fortwährend lebendig ist, muß es am Menschen liegen, ob er einen toten oder einen lebendigen Heiland hat. Über zwei gläubige Kinder sagt Louis Harms: „Denn die Kinder hatten offenbar einen lebendigen Heiland und jeder seinen eigenen, und das ist's gerade, was jetzt den meisten großen Leuten fehlt, sie haben keinen lebendigen Heiland und keinen eigenen Heiland, sondern ihr Gott und Heiland ist so ein Gedankending.“<sup>94</sup> Einen lebendigen Heiland hat nur, wer an Jesus glaubt.<sup>95</sup> Der Gegensatz dazu sind die toten Götter der Heiden.<sup>96</sup> Dieser Heiland erweist sich dadurch als lebendig, daß er Gebet erhört und Wunder tut, um seinen Gläubigen zu helfen,<sup>97</sup> ja der sie in Sterbensnot rettet.<sup>98</sup> Dieser Heiland ist ein Helfer für Leib und Seele,<sup>99</sup> hier kommt die Ganzheitlichkeit dieser Frömmigkeit zum Ausdruck. Diese Beschreibung

<sup>91</sup> Honnig, S. 50; ähnlich Evangelienpredigten, S. 550.

<sup>92</sup> Nachlaßpredigten, S. 477; Evangelienpredigten, S. 356.

<sup>93</sup> Wendebourg, S. 6.

<sup>94</sup> Goldene Äpfel, S. 154.

<sup>95</sup> Nachlaßpredigten, S. 84; Evangelienpredigten, S. 500.

<sup>96</sup> Goldene Äpfel, S. 165.

<sup>97</sup> Goldene Äpfel, S. 172; 167.

<sup>98</sup> Goldene Äpfel, S. 101.

<sup>99</sup> Evangelienpredigten, S. 36.



gen machen deutlich, daß es bei dem, was Louis Harms „einen lebendigen Gott haben“ nennt, um die Beziehung zu Christus geht, um einen „lebendigen Glauben“.

„Ich sage nicht: glaubst du, daß es einen Heiland gebe? Nein, ich sage *hast* du einen Heiland? *Ist Jesus dein Heiland?* Glaubst du von ganzem Herzen, aus Gottes Wort, durch die Kraft des heiligen Geistes, daß Jesus dein Heiland ist, daß Er deine Sünden versöhnt hat mit Seinem Blute, daß Er dir deine Sünden vergeben hat, daß du wirklich durch Sein Blut von Sünden gereinigt und abgewaschen bist?“<sup>100</sup>

Dies ist der Schlüssel zum Verständnis der hermannsburger Erweckungsbewegung, wie ich meine. Die Menschen fanden eine lebendige Beziehung zu Christus und sie fanden sie in Wort und Sakrament. Diese Erweckung fand nicht neben oder gegen die Kirche statt, sondern in ihr und durch sie. In der Mentalität der Gemeindeglieder sind erweckliche Frömmigkeit und konfessionelles Bewußtsein verschmolzen. Es gab keine radikalen äußeren Veränderungen, sondern die Menschen lebten diesen lebendigen Glauben in all den alltäglichen Lebensvollzügen, die ich in meiner Arbeit beschrieben habe. Sie hatten einen lebendigen, eigenen Heiland, weil ihr Glaube eine lebendige und lebensnahe Beziehung hatte zu ihrer ganzen Existenz.

### Zusammenfassung

Zusammenfassend läßt sich also sagen: Offenbar handelt es sich bei den Vorgängen in Hermannsburg, die wir Erweckungsbewegung nennen, um eine Intensivierung von Frömmigkeit und konfessionellem Bewußtsein. Es scheint die Vermutung nahe zu liegen, daß eine sittlich und kirchlich intakte Gemeinde erweckt wurde<sup>101</sup> und eine seit der Reformationszeit lutherische konfessionalisiert wurde.

Es bleibt zu erforschen, ob es nicht doch Brüche in dieser Entwicklung gab, ob Louis und Theodor Harms gemeinsam als Katalysatoren diese beiden Aspekte der Bewegung gefördert haben, oder ob die gängige Zuordnung, die Louis Harms eher als den Vater der Erweckung und Theodor Harms eher als Vater der Konfessionalisierung darstellt, zutreffend ist. Liegt an diesem Punkt vielleicht ein leitendes Interesse zugrunde, daß die geschehene Separation so erklären möchte? Andererseits haben sich die

<sup>100</sup> Evangelienpredigten, S. 201.

<sup>101</sup> H.O.Harms I, S.17 ff.



„Separierten“ auch und besonders auf Louis Harms berufen. Hätten sie das tun können, wären sie nicht auch von ihm entschieden in gewissen Entscheidungen beeinflußt gewesen?

Des weiteren ist zu fragen, ob die zu untersuchenden Komponenten in der Mentalität der Menschen nicht untrennbar zusammengehörten. Ein Beispiel dafür scheint mir die von Theodor Harms gehaltene Leichenpredigt für seinen Bruder über Johannes 17,3 zu sein: „Das Wort, das ihr soeben gehört, hat der Herr gebraucht zu der Bekehrung des Heimgegangenen; es ist wahr an ihm geworden. Jesum erkennen heißt, Ihn liebhaben von ganzem Herzen. Niemand erkennt den Heiland, der Ihn nicht lieb hat von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte. Der Selig hat Jesum Christum liebgehabt, das wissen wir alle.“<sup>102</sup>

Dies erste Zitat ist in Sprachgestalt und Inhalt der erwecklichen Seite zuzuordnen. Am Ende der gleichen Predigt sagt Theodor Harms dann: „Ich wende mich an euch, seine Gemeinde, ich habe ein Recht dazu als des Heimgegangenen Bruder. Leidet nie, daß euch ein ungläubiger und unlutherischer Pastor gesetzt wird, streitet mit aller Kraft dagegen, erkundigt euch, ob er von ganzem Herzen lutherisch ist, anders würde sich der Leib meines Bruders im Grabe umkehren, wenn falsche Lehre auf diese Kanzel gebracht würde.“<sup>103</sup> Hier ist zu beachten, daß „ungläubig“ und „unlutherisch“ synonym gebraucht werden.

Ich hoffe mit meiner Frage nach Erweckung und Konfessionalisierung in Hermannsburg ist nun für eine weitere Vorgängerkirche der SELK der Blick auf ihre Wurzeln gelenkt: Wir stellen uns dem erwecklichen und dem konfessionellen Erbe und sehen, daß wir es mit anderen teilen. Ich hoffe, daß mein Bemühen um Klärung dazu eine Hilfe ist.

## Literatur

Die Literatur ist wie folgt angegeben:

- Quellen jeweils mit einem Kurztitel, der hier in Klammern aufgeführt ist
- Monographien mit dem Autor und ggf. einer römischen Nummerierung

## Quellen

Harms, L.: Die Offenbarung St. Johannis, hg. v. Th. Harms, Hermannsburg, 1872<sup>2</sup>. (Offenbarung)

<sup>102</sup> Th.Harms I, S. 116.

<sup>103</sup> Th.Harms I, S. 117.



- Harms, L.: Goldene Äpfel in silbernen Schalen, Hermannsburg, 1908<sup>20</sup>, Nachdruck 1979. (Goldene Äpfel)
- Harms, L.: Honnig – Vertellen un Utlekken in sin Modersprak, hrsg. v. Th. Harms, Hermannsburg, 1877<sup>3</sup>. (Honnig)
- Harms, L.: Nachlaßpredigten über die Evangelien des Kirchenjahres, hrsg. v. Th. Harms, Hermannsburg, 1872<sup>2</sup>. (Nachlaßpredigten)
- Harms, L.: Predigten über die Evangelien des Kirchenjahres, Hermannsburg, 1860. (Evangelienpredigten)

## Monographien

- Alpers, H.: Auf den Spuren von Ludwig Harms im Pfarrarchiv zu Hermannsburg, Sonderdruck aus dem Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte, Bd. 62, Braunschweig, 1966.
- Bienert, W.: Die Gemeinde als Trägerin der Mission. Lutherische Mission in Hermannsburg, S. 22, in Kirchenmission nach lutherischem Verständnis, hrsg. v. V. Stolle, Münster / Hamburg 1993. (I)
- Bienert, W.: Im Zeichen des Kreuzes, Bleckmarer Missionsschriften, Bd. 1, Groß Oesingen, 1986. (II)
- Gercke, A.: Hermannsburg, Hermannsburg, 1988<sup>2</sup>.
- Grafe, H.: Die volkstümliche Predigt des Ludwig Harms, Göttingen, 1974<sup>2</sup>.
- Grundmann, Chr.: Studien zur Theologie und Wirkungsgeschichte von Ludwig Harms, Hamburg, 1994. (II)
- Heinrichs, W.: Freikirchen eine moderne Kirchenform, Gießen / Wuppertal, 1989.
- Haccius, G.: Hannoversche Missionsgeschichte, Bd. 1, Hermannsburg, 1909<sup>2</sup>. (I)
- Haccius, G.: Hannoversche Missionsgeschichte, Bd. 2, Hermannsburg, 1907. (II)
- Harms, H.O.: Die Hermannsburger Gemeinde, die erweckt wurde, in „Aus der Heide in die Welt“, hrsg. v. R. Müller, Erlangen / Hermannsburg, 1988. (I)
- Harms, H.O.: Lebendiges Erbe, hrsg. v. W. Bienert, Hermannsburg, 1980. (II)
- Harms, Th.: Leichenpredigt von Pastor Theodor Harms am Sarge seines Bruders über Johannes 17,3, in: Hermannsburger Missionsblatt, 6/1985. (I)
- Harms, Th.: Ludwig Harms' Leben, Hermannsburg, 1922<sup>9</sup>. (II)



- Hopf, F. W.: Louis Harms als lutherischer Bekenner in seinen letzten Lebensjahren, in „Missionsblatt Ev. - luth. Freikirchen“, Nr. 70, 1978.
- Junker, J.: Zeichen, Zeiten, Tage und Jahre: 1892–1992 – Hundert Jahre Lutherische Kirchenmission (Bleckmarer Mission), Groß Oesingen, 1992.
- Koepsell, E.: Große Kreuzgemeinde Hermannsburg – Ursprung und Weg, in „Festschrift – 100 Jahre Große Kreuzgemeinde Hermannsburg“, hg. v. Kirchenvorstand der Großen Kreuzgemeinde Hermannsburg, Hermannsburg, 1978.
- Kröger, H.: Plattdöütsch in der Kark, Bd. 1, Hannover, 1996.
- Roensch, M. / Klän, W.: Quellen zur Entstehung und Entwicklung selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in Deutschland, Frankfurt/M.-Bern-New York-Paris, 1987.
- Steege, H.: Ludwig Harms als Prediger des Evangeliums, Hermannsburg, 1958.
- Stoeffer, F. E.: Johann Arndt, in „Gestalten der Kirchengeschichte“, hrsg. v. M. Greschat, Bd. 7, Stuttgart, 1982.
- Wallmann, J.: Philipp Jakob Spener, in „Gestalten der Kirchengeschichte“, Bd. 7, Stuttgart, 1982.
- Wendebourg, W.: Louis Harms als Missionsmann, Hermannsburg, 1910.



Christoph Barnbrock

## Auswanderung und Akkulturation am Beispiel der Lutherischen Kirche – Missouri Synode<sup>1</sup>

Das Thema „Auswanderung und Akkulturation am Beispiel der Lutherischen Kirche – Missouri Synode“<sup>2</sup> möchte ich ausgehend von einer Beobachtung des amerikanischen Kirchengeschichtlers Sydney E. Ahlstrom ausführen, die dieser für „one of American Lutheranism’s major ironies“<sup>3</sup> hält. Bei dem, was Ahlstrom als „major irony“ bezeichnet, handelt es sich um das Phänomen, dass gerade in der Missouri-Synode, der traditionell kongregationalistische Tendenzen unterstellt werden, die Träger des kirchlichen Amtes bis zum heutigen Tag eine herausragende Rolle spielen.

Nun mag man diese Beobachtung einfach als ein nicht erklärbares Kuriosum der Kirchengeschichte zur Kenntnis nehmen. Oder aber man macht sich auf die Suche nach den Gründen, die diese „major irony“ ermöglicht haben. Einen solchen Versuch möchte ich mit diesem kurzen Referat ansatzweise unternehmen.

Zunächst einmal ist festzustellen, dass die Beobachtungen Ahlstroms zutreffen. Es ist nämlich einerseits richtig, dass die Mitte des letzten Jahrhunderts von deutschen Auswanderern gegründete Missouri-Synode im Vergleich zu anderen lutherischen Kirchen die Rechte der Einzelgemeinden besonders betont. Die Geschichte der Missouri-Synode ist von verschiedenen Konflikten um das Verhältnis von Amtsträger und Gemeinde geprägt. Und fast immer bezogen in diesen Kontroversen die Theologen der Missouri-Synode Positionen, die den Einfluss und die Bedeutung der Gemeinden und ihrer Glieder betonten.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Der Forschungsbericht, der auf der Jahresversammlung des VefGT in Münster am 1.4.2000 gehalten worden ist, wurde für die Drucklegung leicht verändert und mit Anmerkungen versehen. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

<sup>2</sup> Heute: Lutheran Church – Missouri Synod. Im folgenden: Missouri-Synode.

<sup>3</sup> Ahlstrom, Sydney E.: Tradition in Transit and Tension. Continental Inheritance in America: The Lutheran Experience, in: Modern American Protestantism and Its World. Historical Articles on Protestantism in American Religious Life. Ed. by Martin E. Marty, Vol. 5: Varieties of Protestantism, München, London, New York, Paris 1992, 62-75, dort 68.

<sup>4</sup> Zu nennen wären bspw. die theologischen Auseinandersetzungen mit der Buffalo-Synode und der Iowa-Synode (vgl. dazu die Berichtsbände der jeweiligen Colloquien: Das Buffaloe Colloquium, abgehalten vom 20. November bis 5. Dezember 1866, [...],



Andererseits wird man tendenziell dem Urteil von George Harvey Genzmer zustimmen dürfen, der in einem Lexikonartikel den ersten und langjährigen Präses der Missouri-Synode, Carl Ferdinand Wilhelm Walther, mit dem Oberbefehlshaber der Preußischen Armee vergleicht<sup>5</sup> – und das ist wohl nicht gerade das, was man von dem Präses einer besonders kongregationalistischen Synode erwarten würde!

Angesichts dieser Sachlage stellt sich die Frage, wie es zu einer solch starken Position des Präses oder auch der einzelnen Amtsträger in den Gemeinden kommen konnte, wenn die Synode doch gleichzeitig als relativ kongregationalistisch zu gelten hat? – Die traditionelle Geschichtsschreibung der Missouri-Synode bietet an dieser Stelle keinen Lösungsansatz. In den allermeisten Darstellungen, die sich mit der Entstehung und Verfassungsgebung der Missouri-Synode in der Mitte des letzten Jahrhunderts beschäftigen, wird dem Leser suggeriert, die an der Verfassungsgebung beteiligten Auswanderer hätten eine völlig eigenständige, ausschließlich auf theologischen Einsichten basierende Synodalordnung entworfen<sup>6</sup>. Doch wie können dann theologische Überzeugungen und kirchliche Wirklichkeit soweit auseinander klaffen? Und wie erklären sich die erheblichen Unterschiede zwischen der ersten – tatsächlich stark kongregationalistischen – Gemeindeordnung aus dem Bereich der Missouri-Synode<sup>7</sup> und der nur wenige Jahre später verfassten Synodalkonstitution<sup>8</sup>, die den Amtsträgern wesentlich mehr Bedeutung zukommen lässt?<sup>9</sup>

Einer Antwort auf diese Fragen kommt man auf die Spur, wenn man die Verfassung der Missouri-Synode mit anderen nordamerikanischen

St. Louis, Mo., <sup>2</sup>1866, und: Stenographisch aufgezeichnetes Colloquium der Vertreter der Synode von Illinois [sic! sicher: Iowa – C.B.] und der von Missouri, Ohio u. a. St., gehalten vom 13.-19. Nov. in Milwaukee, Wis., verabsaßt und veröffentlicht von J.[ohann] P.[aul] Beyer, Pastor, Chicago, Ill., 1868).

<sup>5</sup> Genzmer, George Harvey: Art. Walther, Carl Ferdinand Wilhelm, in: Dictionary of American Biography. Ed. by Dumas Malone, Vol. XIX (1936), 402 f.: „The Missouri Synod was now the largest body of Lutherans in the United States and was organized and directed with an efficiency comparable to that of the Prussian Army. Walther dominated its every activity” (403).

<sup>6</sup> Zuletzt Gude, George J.: A Reflective Look et the Structure of The Lutheran Church – Missouri Synod, CHIQ 69 (1996), 21-40, dort 22.

<sup>7</sup> Gemeinde-Ordnung für die deutsche evangelisch-lutherische Gemeinde ungeänderter Augsburgischer Confession in St. Louis, Mo., 1843, Der Lutheraner 6 (1849/50), 105 f.

<sup>8</sup> Verfassung der deutschen evangelisch-lutherischen Synode von Missouri, Ohio und andern Staaten, Der Lutheraner 3 (1846/7), 2-6.

<sup>9</sup> Vgl. Zersen, David John: C. F. W. Walther and the Heritage of Pietist Convivics, CHIQ 62 (1989), 10-25, dort 21 f.



Synodalverfassungen jener Zeit vergleicht.<sup>10</sup> Dabei zeigt sich nämlich, dass die Verfassung der Missouri-Synode keineswegs als eine Schöpfung völlig eigener Art zu gelten hat. Vielmehr zeigen sich an vielen Punkten zum Teil bis in den Wortlaut hinein Entsprechungen zu anderen Synodalordnungen aus dem nordamerikanischen Bereich. Ganz offensichtlich bildeten diese für den Verfassungsgebungsprozess die Grundlage, die dann allerdings von den Vätern der Missouri-Synode in vielerlei Hinsicht modifiziert wurde.

So fanden Elemente Eingang in die Synodalverfassung, die zum Grundanliegen, nämlich der starken Betonung der Gemeinderechte, in erheblicher Spannung standen. Zwar lassen sich an vielen Stellen Einschübe beobachten, die diese Spannungen zugunsten der Rechte von Gemeinden und Laien in der ersten Synodalverfassung abbauen sollen<sup>11</sup>, und doch bleibt diese erste Verfassung der Missouri-Synode stärker auf die Amtsträger fixiert als einzelne Gemeindeverfassungen aus ihrem Raum, in denen die Befugnisse des Amtsträgers wesentlich stärker an die Gemeinde rückgebunden werden.

Einige Beispiele möchte ich an dieser Stelle nennen. So fällt zum einen auf, dass bis auf das Amt des Kassierers alle Ämter der Synode, nämlich das des Präses, des Vize-Präses und des Sekretärs nur von Trägern des kirchlichen Amtes bekleidet werden können<sup>12</sup>, während etwa in der nur wenig älteren Ordnung der Dreieinigkeitsgemeinde von St. Louis Gemeindeglieder ganz unterschiedliche Ämter, nämlich das des Gemeindevorstehers und das des Verwalters des Gemeindebesitzes („Trustee“), übernehmen konnten<sup>13</sup>.

Besonders bei der Beschreibung der Aufgaben des Synodalpräses fallen Unterschiede zur genannten Ordnung der Gemeinde von St. Louis auf. War in dieser die Gemeinde als Souverän benannt worden, der über Lehre und Leben in der Gemeinde zu befinden hat,<sup>14</sup> wird demgegenüber in der Synodalverfassung der Präses mit der Vollmacht zur Visitation und zur Besetzung von Komitees zur Erledigung verschiedenster Aufgaben ausge-

<sup>10</sup> Vgl. zum Folgenden Barnbrock, Christoph: Kirchliche Verfassungsgebung im nordamerikanischen Kontext. Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zum ersten Verfassungsentwurf der Missouri-Synode (1846), LuThK 24 (2000), 81-100.

<sup>11</sup> Vgl. Barnbrock, Verfassungsgebung (wie Anm. 10), 96 f.

<sup>12</sup> Vgl. Verfassung Missouri-Synode (wie Anm. 8), III, § 2 (3).

<sup>13</sup> Vgl. Gemeinde-Ordnung (wie Anm. 7), §§ 11f. (106).

<sup>14</sup> Vgl. ebd., v.a. §§ 9-13 (105 f.).



stattet<sup>15</sup> und damit den einzelnen Gemeinden und Gemeindegliedern ein Teil ihres Selbstverwaltungsrechts genommen.

Nimmt man die Verfassungsgebung der Missouri-Synode in dieser Weise als Kontextualisierung und Akkulturation wahr, dann wird verständlich, wieso in der kirchlichen Praxis der Missouri-Synode die Amtsträger eine größere Rolle spielen als sich dies von der theologischen Ausrichtung eines bedeutenden Teils ihrer Gründungsväter her nahe legt. Und auf diese Weise wird auch plausibel, wie es, um mit Ahlstrom zu sprechen, zu dieser „major irony“, kommen konnte.

Zugleich kann an diesem Beispiel der Verfassungsgebung der Missouri-Synode auch deutlich werden, wie sehr in diesem Fall der Vorgang der Kontextualisierung und Akkulturation durch die Geschichtsschreibung überdeckt wurde und wird, so dass am Ende zwar noch die Spannungen, die sich daraus ergeben haben, als „major irony“ erkennbar sind, während der eigentliche Vorgang aber nicht mehr wahrgenommen wird.

Sollte bei der klassischen Geschichtsschreibung der Missouri-Synode die Sorge eine Rolle spielen, mit dem Eingeständnis von Kontextualität zugleich auch theologische Unredlichkeit konstatieren zu müssen, wäre sie völlig unbegründet. Denn den Prozess der Verfassungsgebung der Missouri-Synode für eine *unreflektierte* Kontextualisierung zu halten, würde den Sachverhalt nicht angemessen beschreiben. Zu sehr wurde die Verfassungsvorlage in konfessionell lutherischer Weise verändert<sup>16</sup>. Dementsprechend geben die Gründungsväter der Missouri-Synode auch selbst reflektiert Rechenschaft, indem sie zugestehen, ihre Ordnungen und theologischen Überzeugungen unter dem Einfluss, aber nicht unter dem Diktat des nordamerikanischen Kontextes entworfen zu haben. Der erste Präses der Missouri-Synode, der bereits genannte C. F. W. Walther, beschreibt diesen Prozess so: „So willig wir zugestehen, daß die Verhältnisse, unter denen wir hier in America leben, von entschiedenem Einflusse darauf gewesen sind, daß wir die [...] Lehre von Kirche und Amt lebendig erkannt haben [...], so entschieden müssen wir jedoch den Vorwurf von uns zurückweisen, daß wir die heilige reine Lehre unserer Kirche zu Gunsten unserer Verhältnisse gebeugt und gemodelt haben.“<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Vgl. Verfassung Missouri-Synode (wie Anm. 8), VI A, §§ 2,3+7 (6).

<sup>16</sup> Vgl. ebd., v.a. II, §§ 1-4 (3).

<sup>17</sup> Walther, C. F. W.: Die Stimme unserer Kirche in der Frage von Kirche und Amt [...]. Von der deutschen evang.-luth. Synode von Missouri, Ohio und anderen Staaten als ein Zeugniß ihres Glaubens [...] vorgelegt [...]. Zweite auf Anordnung der Synode aufs neue durchgesehene und vermehrte Auflage, Erlangen 1865, IX.



Eine solche Beurteilung der Sachlage vermag die Kontextualität der eigenen Position einzugestehen, ohne einer kontextuellen Beliebigkeit das Wort zu reden. Und zugleich wird auf diese Weise das Phänomen, das ich im Anschluss an Ahlstrom eine „major irony“ genannt habe, verständlich.



## Offener Brief einiger Mennonitinnen und Mennoniten an Papst Johannes Paul II.<sup>1</sup>

Das öffentliche Schuldbekenntnis von Papst Johannes Paul II. im März wurde in weiten Kreisen sehr aufmerksam wahrgenommen und bedeutet für die katholische Kirche ohne Frage einen großen Schritt. Dennoch gingen die vorab veröffentlichten Worte des Papstes manchen auch unter uns nicht weit genug. Mit nachstehendem offenen Brief wandten sich die Unterzeichnenden daher Mitte April an den Papst. Das Bekenntnis des Papstes veröffentlichen wir aus Platzgründen nicht in dieser Ausgabe – falls gewünscht, können wir den Text aber in der nächsten Nummer nachreichen.

Lieber Bruder Johannes Paul II.,

erlauben Sie uns diese Anrede als Zeichen geschwisterlicher Verbundenheit in unserem gemeinsamen Herrn Jesus Christus.

Sie haben sich am 12.3.2000 mit einem Schuldbekenntnis und der Bitte um Vergebung an die Öffentlichkeit gewandt. Wir begrüßen Ihre Bereitschaft, sich historischer Schuld zu stellen und an ihrer Überwindung zu arbeiten. Wir stimmen Ihnen zu, „dass die Wahrheit sich nur mit der Kraft der Wahrheit selbst durchsetzt.“ Dazu gehört, dass wir uns der Wahrheit stellen, auch dass wir verschiedene Perspektiven wahrnehmen. Die Blickwinkel von Opfern und Tätern unterscheiden sich wesentlich. Vergebung und Versöhnung haben dort eine Chance, wo Opfer und Täter oder deren Nachfahren aufeinander zugehen.

Ihre Formulierungen waren in Gebetsform gehalten, so dass Ihnen angemessenerweise darauf nur Gott antworten kann. Wir hoffen und beten, er wird es in seiner Weisheit, Güte und Liebe tun. Wir hoffen, er wird unüberhörbar sprechen zu den Sünden und Verbrechen der Kirchengeschichte. Wir hoffen, er wird dies tun in einem Gesprächsprozess von Christen und Kirchen, Nichtchristen, Nachkommen von Opfern und Tätern. Ein solcher Gesprächsprozess ist zwischen Vertretern mennonitischer Gemeinden und der katholischen Kirche schon im Gang. Um so mehr verwundern uns einige Formulierungen Ihres Gebetes.

Als Mennoniten und Mennonitinnen gehören wir zu einer Kirche, deren Glieder in ihrer Entstehungszeit im 16. Jahrhundert als „Ketzer“ ver-

<sup>1</sup> Abgedruckt aus „Die Brücke“, Täuferisch-mennonitische Gemeindezeitschrift Nr. 3/2000, S. 24 f. Abdruck mit freundlicher Genehmigung der Schriftleitung.



folgt wurden. Einige Tausend sogenannte Wiedertäufer und Wiedertäuferinnen wurden verbrannt, ertränkt, gehängt, gerädert, geköpft, gepfählt ... Tausende wurden „nur“ vertrieben, gefangen gesetzt, gefoltert ... Ähnliches geschah durch die Jahrhunderte mit anderen christlichen Reformbewegungen, die von Ihrer Kirche zu „Ketzer“ erklärt wurden. Warum findet sich davon kein Wort in Ihrem Schuldgebet?

Sie stellen fest, dass es im „Dienst der Wahrheit“ zu schuldhaftem Handeln gekommen sei. Sie erbitten von Gott, für jeden Katholiken/Katholikin die Einsicht, „dass auch Menschen der Kirche im Namen des Glaubens und der Moral in ihrem notwendigen Einsatz zum Schutz der Wahrheit mitunter auf Methoden zurückgegriffen haben, die dem Evangelium nicht entsprechen.“

Bruder Johannes Paul, „auch“ und „mitunter“ gibt es überall und das sollte bedauert und bereinigt werden. Es geht jedoch um die institutionelle Schuld der Kirche, die sie spätestens seit dem Bündnis mit Kaiser Konstantin angefangen hat anzuhäufen. Es geht nicht um einige oder viele fehlgeleitete Schafe, sondern um Verbrechen, die meist zusammen mit dem Staat oder anderen Gewaltträgern nicht nur begangen, sondern auch geplant und angestiftet wurden. Die bekanntesten Beispiele sind die „Ketzer“-Vernichtung und die Kreuzzüge. Anderthalb Jahrtausende hat die katholische Kirche als Institution(!) alles getan, um ihre Macht und Herrschaft zu sichern. Sollen wir die Abertausende Opfer der Kirche seit dem dritten Jahrhundert wirklich nur als bedauerliche, aber notwendige „Kollateralschäden“ im Einsatz für die Wahrheit verstehen?

Wir sehen hinter solchem Denken eine Struktur der Gewalt. Die Wahrheit wird zum Besitz, der verteidigt werden muss. Menschen werden zum Opfer im Kampf für die Wahrheit. Seit dem Opfer Christi sollte das vorbei sein. Wir dürfen nicht mehr andere zum Opfer machen, egal im Dienst welcher Wahrheit, welcher Interessen und wie nebenbei auch immer. Wir können uns höchstens wie Christus selbst zum Opfer geben.

Die Schuld fehlgeleiteter einzelner geht vor allem diese und Gott etwas an. Die Kirche muss sich jedoch der Schuld der Kirche stellen, der Schuld ihrer Amtsträger, der Schuld der Päpste, Kardinäle, Bischöfe ... der Schuld der Institution Kirche. Indem jetzt einzelne für historische Schuld verantwortlich gemacht werden indem Sie für diese einzelnen Christen um Vergebung bitten, besteht die Gefahr, diese zu Sündenböcken für historische Verbrechen der Institution Kirche zu machen. Stellvertretend für menschliche Schuld ist Jesus Christus ans Kreuz gegangen. Es braucht keine weiteren stellvertretenden Opfer.



Ist die Grundsünde der Institution Kirche nicht immer wieder ihre Untreue zu Jesus? Die Lehren Jesu wurden in ihr Gegenteil verkehrt. Menschen wurden mit Gewalt missioniert. Die Kirche herrschte mit den Mächtigen und Reichen, statt sie zur Umkehr zu rufen, und wirkte an der Ausbeutung und Unterdrückung von Menschen mit, statt mit den Armen zu leiden. Und wenn Bewegungen entstanden, die die Frohe Botschaft von Vergebung und Frieden in Christus neu verstanden und lebten, wurden diese in Klöster abgedrängt oder physisch vernichtet.

1500 Jahre lag die von den Mächtigen überaus geschätzte gesellschaftliche Funktion der Kirche darin, Herrschaft, Gewalt und Ausbeutung zu stützen und zu rechtfertigen. Dem entsprach ihre innere hierarchische männerdominierte Struktur.

Auch wir sehen uns nicht ausgenommen aus dem Zusammenhang der Sünde. Auch als Mennonitengemeinden sind wir Jesus untreu geworden. Wir haben unsere friedenskirchlichen Wurzeln zeitweise vergessen. Etwa in unserem Versagen, den falschen Heilslehren des „Dritten Reiches“ zu widerstehen.

Sollte es wirklich um die Aufarbeitung historischer Schuld gehen und nicht nur um einen Schlussstrich vor dem Eintritt ins dritte Jahrtausend, dann wären folgende Fragen zu stellen.

Können Institutionen Schuld auf sich laden? Vom biblischen Zeugnis her wäre der Frage nachzugehen, inwiefern das Handeln Gottes mit seinem Volk ein Beispiel bietet. Durch seine Profeten sprach Gott durchaus die Schuld seines Volkes im historischen Kontext an, gab aber auch Verheißungen für Vergebung und Befreiung.

Können Institutionen Schuld bekennen, kann ihnen Schuld vergeben werden? Nein, nur Menschen können Buße tun, Vergebung erfahren. Aber Menschen leben in Gemeinschaft und schaffen Institutionen, um ihr Zusammenleben zu ordnen. Und Menschen können für die im Namen einer Gemeinschaft oder Institution begangene Sünde um Vergebung bitten. Ein mutiges Bekenntnis zur Schuld der Institution Kirche kann bei den Nachkommen von Tätern und Opfern den Weg zur Vergebung und Versöhnung öffnen.

Lieber Bruder, wir erkennen in Ihrem Reden und Handeln den Willen zu Umkehr und Versöhnung. Ihre Initiative ermutigt uns, die schmerzliche Vergangenheit anzusprechen. Wir hoffen auf weitere Schritte, sei es in der bestehenden Dialoggruppe, sei es in anderen Zusammenhängen.

Mir geschwisterlichem Gruß  
Es folgen 32 Unterschriften



Julian Kümmerle

**„So suender=schamroth inniglich, so suender=maeßig spielerlich“**

**( Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und die Dichtung im  
12. Anhang des Herrnhuter Gesangbuchs**

**Vorbemerkungen**

Die geistliche Lyrik Zinzendorfs und seiner Brüdergemeine hat neuerdings in der literaturgeschichtlichen Forschung wieder eine gewisse Beachtung gefunden. Man verdanke ihr – so Hans-Georg Kemper in Anspielung auf das dichterische Schaffen während der sog. „Sichtungszeit“ – die „wahrhaft seltene und faszinierende Erfahrung [...], daß eine Sozietät auch durch ihre Lieder in Existenz-Gefahr zu bringen“ sei.<sup>1</sup> Zudem lebe der Ort des hier zu skizzierenden Geschehens, die Herrnhäuser Niederlassung der Brüdergemeine in der Wetterau, fort als ein „bedeutsames Denkmal der Poesiegeschichte, weil in ihm die Utopie von der Lyrik als formierender Kraft in einer Sozietät *einmal* hatte Wirklichkeit werden können.“<sup>2</sup> Mit dem 12. Anhang des Herrnhuter Gesangbuches wird damit ein Textcorpus zum Gegenstand germanistischen Interesses erhoben, das freilich mehr enthält als eine „blosse Collection von Elegantien, Cantaten, Carminibus oder auch Hymnis“<sup>3</sup> – wie Zinzendorf selbst apologetisch glauben machen wollte. Vielmehr trug das hier präsentierte Liedgut wesentliches dazu bei, den Gegnern des Grafen das nötige Beweismaterial in die Hand zu geben, um in ihren „Antizinzendorfsiana“ gegen den vermeintlich größten kirchlichen Skandal des 18. Jahrhunderts zu Felde zu ziehen.

<sup>1</sup> Ders., Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, Bd. 6/I: Empfindsamkeit, Tübingen 1996, S. 19. Diesbezüglich auch: Ders., Geistliche Liebesspiele. Die Herrnhuter in Büdingen, in: G.R. Kaiser/G. Kurz (Hgg.), Literarisches Leben in Oberhessen, Gießener Diskurse, Bd. 11, Gießen 1993, S. 47-72.

<sup>2</sup> Ebd., S. 49.

<sup>3</sup> Herrnhuter Gesangbuch (= HG). Christliches Gesang-Buch der Evangelischen Brüder-Gemeinen von 1735. Zum drittenmal aufgelegt und durchaus revidirt. (= N.L.v.Z.: Materialien und Dokumente, Reihe 4, Bd. III, Teile I-III), hg.v. E. Beyreuther u.a., Hildesheim 1981), S. 1. Dazu gehören: Anhang und Zugaben I-IV zum Herrnhuter Gesangbuch, in: N.L.v.Z.: Ergänzungsbände zu den Hauptschriften, Bd. II, hg.v. E. Beyreuther u. G. Meyer, Hildesheim 1964.



Die eigentümliche Wirkung, die die Brüderdichtung schon auf die Zeitgenossen ausgeübt hatte, fand über Susanna Katharina von Klettenberg, „dieselbe, aus deren Unterhaltungen und Briefen die ‚Bekenntnisse der schönen Seele‘ entstanden sind, die man in ‚Wilhelm Meister‘ eingeschaltet findet“<sup>4</sup>, Eingang in Goethes Werk. Es waren jene Lieder der Herrnhuter, die der Stiftsdame „freilich unter sehr seltsamen Formen auf dasjenige zu deuten schienen“, was sie im Innersten fühlte: „[...] die Originalität und Naivetät der Ausdrücke zog mich an. Eigene Empfindungen schienen auf eine eigene Weise ausgedrückt; keine Schulterminologie erinnerte an etwas Steifes oder Gemeines. Ich ward überzeugt, die Leute fühlten, was ich fühlte, und ich fand mich nun sehr glücklich, ein solches Verschren ins Gedächtnis zu fassen und mich einige Tage damit zu tragen.“<sup>5</sup>

Im gelehrt-literarischen Schrifttum der Zeit ist vielfach belegt, wie Zinzendorfs Wesen und Werk unterschiedlichste Reaktionen hervorgerufen, ja sogar vielfach Anstoß erregt hatte. Der junge Lessing bekannte seine Sympathie zu dem, der „sich nie zu einem Religionsverbesserer aufgeworfen hat“, zum „Freund der Laien“, der „von der Höhe seiner Empfindungen“ her das gelehrt habe, „was das vornehmste ist“, „Gott nicht nur [zu] glauben, sondern [...] [zu] lieben.“<sup>6</sup> Wurde der fromme Reichsgraf vom wichtigsten Exponenten der Aufklärungsliteratur im deutschsprachigen Bereich in Analogie zur Geschichte der „Weltweisheit“ als „Mann [...] mit einer sokratischen Stärke“ verehrt, war das Urteil in Ludwig Carl Freiherr von Schrautenbachs biographischem Werk *Der Graf von Zinzendorf und die Brüdergemeinde seiner Zeit* (1782) schon wesentlich ambivalenter. Schwankend zwischen „wahr[e] Hochachtung gegen die Brüder“ einerseits und „unüberwindliche[r] Abneigung andererseits“<sup>7</sup> sah er in Zinzendorf nicht nur Ähnlichkeiten mit dem die göttlichen Normen in die rechtlich geregelte Lebensordnung des Alltags überführenden spartanischen Staatsgründer Lykurg. Schrautenbach zog auch Paral-

<sup>4</sup> Johann Wolfgang von Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, in: *Autobiographische Schriften*, Bd. 1, hg.v. Erich Trunz, München <sup>7</sup>1974 (= *Goethes Werke*. Hamburger Ausgabe in 14 Bdn., Bd. IX), S. 338 f.

<sup>5</sup> Ders., *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, in: *Romane und Novellen*, Bd. 2, hg.v. Erich Trunz, München <sup>8</sup>1973 (= *Goethes Werke*. Hamburger Ausgabe in 14 Bdn., Bd. VII), S. 397.

<sup>6</sup> Gotthold Ephraim Lessing, *Gedanken über die Herrnhuter*, in: *GW*, Bd. 7, hg.v. P. Rilla, Berlin 1956, S. 193 bzw. 196.

<sup>7</sup> So Schrautenbach in einem Brief von 1773, zit. n.: Vorwort von G. Meyer, in: *Materialien und Dokumente*, Reihe 2, Bd. IX, hg.v. E. Beyreuther u. G. Meyer, Hildesheim 1981, S. XIII.



lelen zu Oliver Cromwell. Man finde schließlich „bei beiden Männern Eigenschaften, die jedem von ihnen eigen sind: Kraft, Entschlossenheit, unermüdete Thätigkeit, bei einer Aufmerksamkeit auf den Endzweck, der nichts entging, richtige Wahl der Werkzeuge, Verslossenheit.“ Überdies empfand Schrautenbach beim Grafen „das Feuer seines Genies“, war beeindruckt von dessen „glänzende[r] Einbildungskraft“<sup>8</sup> und vermittelte ihn damit der Epoche des Sturm und Drang und nicht zuletzt der Weimarer Klassik. Voller Verachtung machte hingegen Luise Adelgunde Victorie Gottsched in ihrer Pietisterei im Fischbein-Rocke (1736) das Werk der Herrnhuter zur Zielscheibe satirischer Polemik, wenn etwa in der Bücherkrämerszene der Komödie auch „Sintzendorffische Schrifften“<sup>9</sup> als Exempel abgeschmackter pietistischer Erbauungsliteratur genannt werden.

### 1. Zur Topographie der Dichtung während der „Sichtungszeit“

Die hier zur Debatte stehenden literatur- und frömmigkeitsgeschichtlichen Quellen des 12. Anhangs des Herrnhuter Gesangbuches sind Ausdruck frommen Lebensgefühls im Höhepunkt sowohl lyrischer Produktivität als auch gemeindlicher und gesellschaftlicher Gefährdung. Innerhalb weniger Jahre waren diese Lieder in einer relativ homogenen religiösen Gemeinschaft entstanden. Das Herrnhager Projekt der Brüdergemeine hatte sich zwischen 1738 und 1750 keineswegs in einer „kirchen- und ketzerhistorischen“ terra incognita konkretisiert. Mit dem Toleranzedikt von 1712, das „jedermann vollkommene Gewissens-Freyheit verstaten“<sup>10</sup> sollte, schuf die „unparteiische“ Religionspolitik des Grafen Ernst Casimir von Ysenburg-Büdingen (1687–1749) die geeigneten Rahmenbedingungen für separatistische Frömmigkeitsexperimente. Im Gegensatz zum gleichsam koinzidenziell entstandenen Herrnhut war die Siedlung Herrnhag von Anfang an von einem hohen Maß an religiös-gesellschaftlicher Autonomie und deren planvoller Nutzung geprägt. Selbst architektonisch galt es, diese „Geistes=freyheit“ abzubilden: „denn wir haben wol kein general=verbot mehr, sondern du<sup>r</sup>fen den geist erheben: aber nur, zu ho<sup>r</sup>en was der liebe Gott, der Mann mit den fu<sup>n</sup>f wunden roth uns will zu ho<sup>r</sup>en geben.“<sup>11</sup> Der breite Platz im Herzen der Siedlung, aber auch das zentrale

<sup>8</sup> Ebd., S. 176 bzw. 60 f.

<sup>9</sup> Dies., Die Pietisterei im Fischbein-Rocke, hg.v. W. Martens, Stuttgart 1968, S. 103.

<sup>10</sup> Zit. n. H. Schneider, Der radikale Pietismus im 18. Jahrhundert, in: M. Brecht/K. Depermann (Hgg.), Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert, Geschichte des Pietismus Bd. 2, Göttingen 1995, S. 131.



Brunnenhaus wurden in das vielfältige gottesdienstliche Leben der Gemeinde einbezogen, liturgisch funktionalisiert. Herrnhaag sollte Herrnhut vervollkommen, dessen Widrigkeiten überwinden und so der geistlichen Innerlichkeit ideale Entfaltungsmöglichkeiten verschaffen. Dieses Klima förderte jedoch zentrifugale, zeitweise auch exzentrische Kräfte, die einerseits kreativ Zinzendorfs Dichtung hervorbrachten, andererseits destruktiv die Büdinger Niederlassungen der Brüder letztlich um ihre Existenz brachten. Als Ernst Casimir 1749 starb, setzte dessen Regierungsrat Christoph Friedrich Brauer im Sinne des neuen Landesherrn Graf Gustav Friedrich (1715–1768) ein Jahr später ein Emigrationsedikt durch, das die Wetterauer Zeit endgültig zur Episode werden ließ.<sup>12</sup>

## 2. Dichtungstheorie und Dichtungspraxis: „wie mir ist, so schreibe ich“

Zinzendorfs Dichtungstheorie war wenig elaboriert, ganz von der Praxis her und auf sie hin konzipiert. Paradigmatischer Wert kommt daher dem formelhaften poetologischen Bekenntnis in der Vorrede zu seinen Teutsche[n] Gedichte[n] zu. Dort erklärt Zinzendorf in bewusstem Gegensatz zur zeitgenössisch maßgeblichen normativen Regelpoetik Gottscheds<sup>13</sup> lapidar: „Meine Poesie ist ungekünstelt: wie mir ist, so schreibe ich. Höhere und tiefere Worte pflege ich nicht zu gebrauchen, als mein Sinn ist. Die Regeln setze ich aus den Augen ums Nachdrucks willen.“<sup>14</sup> Wenn der vom Geist Gottes getriebene, inspirierte Poet so schreibt, wie es ihm (ein-) gegeben ist, dann kommt seinem Gedicht gleichsam prophetische Qualität zu: er wird zum Propheten, sein Gedicht zur Prophetie. Insofern war die geforderte Kunstlosigkeit im Sinne des Ungekünstelten das entscheidende Regulativ für Theorie und Praxis der Brüder-Dichtung. Dergestalt erfüllte sich die geforderte Stilistik sinngemäß als eine „simple, einfältige, trockene wahrheit, die ihre niedlichkeit bey sich führet.“ Zur poetischen Ma-

<sup>11</sup> Zinzendorf, Der öffentlichen Gemeinreden im Jahr 1747 erster und zweiter Teil. (= N.L.v.Z.: Hauptschriften, Bd. IV, hg.v. E. Beyreuther u. G. Meyer, Hildesheim 1963), S. 340.

<sup>12</sup> Vgl. dazu: J. Wallmann, Der Pietismus, KiG O/1, Göttingen 1990, S. 115 ff. und D. Meyer, Art. Brüderunität/Brüdergemeinde, in: TRE 7, S. 225-233, besonders S. 227 bzw. S. 230.

<sup>13</sup> Vgl. dazu: Johann Christoph Gottsched, Versuch einer Critischen Dichtkunst vor die Deutschen, in: Ders., Schriften zur Literatur, hg.v. Horst Steinmetz, Stuttgart 1972, S. 12-196.

<sup>14</sup> Ders., Teutsche Gedichte, in: N.L.v.Z.: Ergänzungsbände zu den Hauptschriften, Bd. II, hg.v. E. Beyreuther u. G. Meyer, Hildesheim 1964, S. 2.



xime aber wurde die Christozentrik erhoben: „Das ist unsere religion, unsere Sprache, davon ressentirt sich ein jedes, nemlich von dem verliebt seyn in seine vier Na<sup>e</sup>gelein: unsere sprache verra<sup>e</sup>th uns gleich.“<sup>15</sup> Zinzendorfs Postulat, das die Kongruenz von Form und Inhalt zum Ziel erklärte, resultierte damit aus der Absicht, im Gedicht das Erlösungswerk Christi abzubilden. Die Zweckerfüllung in und verpflichtende Ausrichtung der geistlichen Lyrik an der wahrheitsgemäßen Darstellung insbesondere der Passion Christi ist im 12. Anhang thematisch geworden. Zinzendorf beabsichtigte, seinen Leser bzw. Hörer in die so bezeichnende, existenzielle Spannung zwischen erschüttertem Weg- und fasziniertem Hinsehen zu führen:

Ave, mein lieber Mann! ave, fu<sup>r</sup> deinen bann! ave, fu<sup>r</sup> deinen fleiß!  
ave, fu<sup>r</sup> deinen schweiß! ave, fu<sup>r</sup>s todes=eis! ave, du mund so blaß! ave,  
du wangen=naß! ave, du blik so graß! dornichtes scheitelein! wundtes  
ha<sup>u</sup>telein! ave Seitelein!<sup>16</sup>

Völlig unvermittelt steht hier das Leid- und Schmerzvolle – dornichtes, wundtes – neben den verniedlichenden Diminutiva – scheitelein, ha<sup>u</sup>telein, seitelein. Mit Hilfe des Ungewöhnlichen, des Anstößigen, im Ganzen durch assoziationsreiche Bilder Wirkung erzielende Kern=volleste [...] und erwecklichste Gesa<sup>n</sup>ge<sup>17</sup> wollte Zinzendorf die adäquate Darstellungsform für das eigentlich Hässliche, den erniedrigten Heiland, der während der „Sichtungszeit“ zum Gegenstand der Anbetung des frommen Herzens wurde, erreichen. Die geistliche Dichtung sollte daher nicht von gekünstelten, ästhetischen Prinzipien geleitet sein, sondern das Verehrungswürdige möglichst authentisch ausdrücken. Damit distanzierte sich Zinzendorf von der gerade in Hallischen Pietistenkreisen typischen kriteriologischen Bedeutung des Gefühls, das nicht objektive Sachverhalte, sondern die innere Erfahrung zum persönlichkeitskonstituierenden und frömmigkeitsstabilisierenden Gegenstand sprachlicher Artikulation machte. Dort war die angstvolle Sorge um das Seelenheil Movens genug, das eigene fromme Erleben, die Seelenführungen, autopsychographisch festzuhalten und gegebenenfalls zu publizieren.<sup>18</sup> Für Zinzendorf hingegen war die sinnliche Erfahrung nicht mit dem gefühlsbetonten Erlebnis zu identifizieren, das es mittels selbstbeobachterischer Anstrengung zu sezie-

<sup>15</sup> Ders. (wie Anm. 11), S. 6 f.

<sup>16</sup> HG, 2325.

<sup>17</sup> So der Titel des Berthelsdorfer Gesangbuchs (= N.L.v.Z.: Materialien und Dokumente, Reihe 4, Bd. I, hg. v. E. Beyreuther u.a., Hildesheim 1979).

<sup>18</sup> Vgl. dazu: H.-J. Schrader, Art.: Pietismus, in: Literaturlexikon, hg. v. W. Killy, Bd. 14, S. 212.



ren gegolten hätte. Der Graf erwies sich in seiner sporadischen Dichtungstheorie vielmehr als Sensualist, vielleicht sogar als Empirist, wenn er unter dem klassisch pietistischen Begriff der Erfahrung den Erkenntnisweg der Empirie verstand, selbige sogar zum Erkenntnisorgan erhob. Ganz folgerichtig stand daher auch nicht das erlebende, fromme Subjekt im Zentrum Herrnhäuser Lyrik, sondern vorrangig das personale Objekt des Glaubens, Christus selbst.<sup>19</sup> Dieses bestimmte dann den gesamten Verlauf des poetischen Prozesses: „Wenn unsere Lieder u<sup>ber</sup> die gro<sup>ß</sup>ten Poesien der deutschen Dichter gehen, so ist nicht um der ku<sup>n</sup>stlichen, ausgesuchten Redens=art, sondern um der materie willen, die [...] in sich selbst so gro<sup>ß</sup>, sublim und go<sup>t</sup>tl<sup>i</sup>ch ist, da<sup>ß</sup> man sie in der deutschen Sprache [...] nicht verderben kann, wenn man nur die Materie la<sup>ß</sup>t, wie sie ist, und nicht affectirt [...]. Unsere Sprache dru<sup>c</sup>kt die Sachen fein naturell aus, und das macht eigentlich das Sublime in unseren Liedern.“<sup>20</sup>

Diese Ausführungen Zinzendorfs stimmten weitgehend mit seinen frühen theologisch-philosophischen Reflexionen im Anhang zum Socrate. Gedanken vor gelehrte und doch gutwillige Schu<sup>l</sup>er der Wahrheit u<sup>ber</sup>ein und sprechen bei aller begrifflichen Modulation für eine fassbare Kontinuität in Zinzendorfs Konzeption. Mutatis mutandis können die dortigen Eingangsthesen auch als eine Poetik Zinzendorfs in nuce verstanden werden:

- 1.) Die Religion kann ohne Vernunft=Schlu<sup>s</sup>se gefa<sup>s</sup>t werden, sonst ko<sup>n</sup>nte niemand eine Religion haben, als der einen aufgekla<sup>r</sup>ten kopf ha<sup>t</sup>te, und die wa<sup>r</sup>en die besten Gottesgelehrten, die am meisten Vernunft ha<sup>t</sup>ten, jenes aber ist nicht glaublich, und auch dieses streitet mit der Erfahrung.
- 2.) Die Religion mu<sup>ß</sup> eine Sache seyn, die sich ohne alle Begriffe, durch blo<sup>s</sup>se Empfindung erlangen la<sup>s</sup>set [...].
- 3.) An der Wahrheit in den Begriffen ist weniger gelegen als an der Wahrheit in der Empfindung, Irrthu<sup>m</sup>er in der Lehre sind nicht so schlimm als in der Art, ein Unwissender ist so u<sup>bel</sup> nicht dran, als ein klotz.<sup>21</sup>

Entsprechend lie<sup>ße</sup> sich also formulieren: Auch die religiö<sup>s</sup>e Dichtung muss sich unter Missbilligung der Ku<sup>n</sup>stlichkeit – „ohne alle Begriffe“ –

<sup>19</sup> Vgl. dazu: W. Bettermann, *Theologie und Sprache bei Zinzendorf*, Gotha 1935, S. 13 f. und J. Reichel, *Dichtungstheorie und Sprache bei Zinzendorf. Der 12. Anhang im Herrnhuter Gesangbuch*, Bad Homburg 1968, S. 94-101.

<sup>20</sup> *Jüngerhausdiarium*, 22.4.1752, zit. n. Reichel (wie Anm. 19), S. 97.

<sup>21</sup> *Teutscher Socrates*, in: N.L.v.Z.: *Hauptschriften*, Bd. I, hg.v. E. Beyreuther u. G. Meyer, Hildesheim 1962, S. 289.



durch „blosse Empfindung“ auszeichnen. Zudem erhebt die „Wahrheit in der Empfindung“ den poeta Christianus über den für Offenbarung und Empfindung unempfänglichen „klotz“. Umso mehr musste damit jedoch das schöpferische Individuum zur zentralen Schnittstelle im Dichtungsprozess werden. Dort kam Zinzendorfs Verständnis der Inspiration zum Tragen, wie er sie in seiner „poetischen Kern-Gruppe“<sup>22</sup> er- und auslebte und wie sie zudem in den verschiedenen Gemeinschaftsformen des liturgischen Feierns ihren Niederschlag fand.<sup>23</sup> Dieser poetisch-prophetische Vorgang beruhte ganz auf der Unmittelbarkeit und Ungebundenheit des inspirierten Dichters. Dieser war weder gesetzmäßig-sachlichen, noch personalen Zwängen unterworfen und wusste sich wie ein durch „Bruder La<sup>o</sup>mmlein“ erlöstes Kind allein abhängig von „Papagen“ und „Mamagen“<sup>24</sup>, so die diminutive trinitarische Formel des Grafen. Christian Renatus von Zinzendorf paraphrasierte diesen Sachverhalt folgendermaßen: Ich wags, mein La<sup>o</sup>mmlein! bloß auf dein fla<sup>o</sup>mmlein.

Sage mir worte in meine horte:

Laß dich nur blikken, so wird mirs glu<sup>o</sup>kken,

Von deinen sachen ein lied zu machen.<sup>25</sup>

Mit dem „fla<sup>o</sup>mmlein“ als Symbol des Gottesgeistes trugen solche „kinder=versgen“<sup>26</sup> das Gütesiegel der göttlichen Eingebung und machten das Gedicht zur Lied-Predigt mit Offenbarungscharakter, den Dichter selbst – in auffälliger Konvergenz zum Sturm und Drang – zum Genie: „Ein Kind nach Bibel-Theorie ist, was man sonst in andrer vue nennt ein Genie.“<sup>27</sup> Alle Brüder-Dichtung hatte jedoch als Ausdruck der Spontaninspiration und als Äußerung des Heiligen Geistes ihr notwendiges Gegenüber, gewissermaßen ihr Publikum, in der Gemeinde, die wiederum aktiv in die „connectirende suite von gedanken“<sup>28</sup> eingebunden war. Im geistlichen Lied als „Lied[er] aus dem Herzen“, als „geschenke[r] Gabe“<sup>29</sup> deren

<sup>22</sup> Begriff nach: Kemper (wie Anm. 1), S. 37. Dieser Zirkel rekrutierte sich vorrangig aus engen Mitarbeitern Zinzendorfs und seinen Familienangehörigen.

<sup>23</sup> Zu nennen wären hier das Liebesmahl, aber auch Gebets-, Lese- und Singegottesdienste. Vgl. dazu: D. Meyer, Zinzendorf und Herrnhut, in: M. Brecht/K. Deppermann (Hgg.) (wie Anm. 10), S. 27 f.

<sup>24</sup> HG, 1909.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> Jüngerhausdiarium, 1.2.1755, zit. n. Reichel (wie Anm. 19), S. 103.

<sup>28</sup> Vorw. zum 12. Anhang, HG, S. 1.

<sup>29</sup> Jüngerhausdiarium, 2.11.1754, zit. n. Reichel (wie Anm. 19), S. 103. Dort wird auch Zinzendorfs Geniebegriff ausgeführt.



ureigener Zweck darin bestand, den Geber dieser Gabe in seiner Gemeinde zu erheben, aber auch umgekehrt, diese als „Braut“ dem „Bräutigam“ zuzuführen, versinnbildlicht sich Zinzendorfs Lebensideal, ein Vermittler zu sein: zwischen Menschen, vor allem aber zwischen Gott und Mensch.

### 3. „Den freund zu fu<sup>h</sup>len, mit ihm zu spielen“<sup>30</sup>: Die Anthropomorphisierung des Sakralen

Für Zinzendorf war die religiöse Gewissheits- und damit Wahrheitsfrage untrennbar mit dem individuellen Lebensvollzug verbunden. Dieses Axiom konstituierte seine herz=religion, gegen die allein „keine argumenta aufzutreiben, noch mittel zu finden sind, sie zu zerstö<sup>r</sup>en [...]“. Die Londoner Predigten des Grafen reflektieren dies theologisch:

„Darum ist das halten u<sup>b</sup>ber dem stu<sup>n</sup>dlichen umgang mit dem Schmerzens=Mann, alles was man machen kann, bis leib und seele scheiden. Das ist auch eins von den gro<sup>s</sup>t<sup>e</sup>n argumenten fu<sup>r</sup> die perso<sup>n</sup>liche connexion mit Ihm. Denn wo die nicht zum grunde der religion liegt, so stehet keine einzige religion auf ihren fu<sup>s</sup>sen, sondern es wird sich allemal was plausibleres dagegen zeigen, und werden sich argumenta finden, die des einen seine vermeinte gru<sup>n</sup>de wakkeln machen.“<sup>31</sup>

In einer anderen Predigt aus dem Jahre 1753 über den vom Zweifler Thomas geforderten Auferstehungsbeweis (vgl. Joh. 20,25) hei<sup>s</sup>t es selbstlegitimierend:

Wir mu<sup>s</sup>ssen mit dem Heiland in person bekannt werden, sonst ist alle Theologie nichts. Darinn besteht die Bru<sup>d</sup>er=religion. Man will immer gern wissen, woraufs denn eigentlich ankommt, was der besondere punct bey uns ist, darinn wir entweder verwerfungs= oder annehmungs=werth sind [...] das kommt auf jedes sein geschmak an; aber unser satz ist: wir wollen einen jeden menschen mit dem scho<sup>p</sup>fer, der auch sein Heiland ist, bekannt machen; es ist uns nicht gnug, da<sup>s</sup> wir Ihn gemeinschaftlich loben und haben, sondern ein jeder mu<sup>s</sup>ß sagen ko<sup>n</sup>nen: Ich bin mit Ihm bekannt meine seele sagt mirs, Er hat vor meiner thu<sup>r</sup> gestanden und angeklopft, und ich hab Ihm aufgethan, Er ist zu mir eingegangen, wir haben die selige connexion entweder angefangen, oder seitdem fortgesetzt.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> HG, 2186.

<sup>31</sup> Londoner Predigten I, in: N.L.v.Z.: Hauptschriften, Bd. V, hg.v. E. Beyreuther u. G. Meyer, Hildesheim 1963, S. 154.

<sup>32</sup> Ebd., S. 163.



Im Konzept der „täglichen“ und „stündlichen Konnexion“, des „Umgangs mit dem Schmerzens=Mann“ wird deutlich, wie sich in der gelebten Frömmigkeit des Herrnhaager Experiments das Abstrakt-Metaphysische in sinnlich fassbare, meditier- und inszenierbare Vorstellungen transformieren lassen sollte. Geht man davon aus, dass eine Anthropomorphisierung dort vorliegt, „wo ausschließlich im menschlichen Bereich existierende Beziehungen und Verhaltensweisen auf göttliche Wesenheiten übertragen werden“<sup>33</sup>, dann findet sich eine Reihe von Belegen für die poetische Beschreibung dieses Phänomens. Christus wurde radikal vermenschlicht, in einer konkret-historischen, antispekulativen Darstellung verdinglicht. Vielfach war es gerade jener Versuch, phantasievoll und wortschöpferisch den Menschen Jesus zu imaginieren, der zum Impetus und Ausdruck dichterischen Schaffens wurde.<sup>34</sup> Zinzendorf selbst war entscheidend an dieser Anthropomorphisierungs-Dynamik beteiligt, stellenweise forcierte er sie sogar. Auf einem Sabbathliebesmahl in Marienborn gab er zur Melodie „Nun danket alle Gott“ ein Lied zum Besten, in dem sich die Identifizierung mit dem „menschlichen Heiland“ und seine Erfahrbarkeit durch eine illustrative Schilderung der ganz menschlich-gewöhnlichen, „handwerks=volk gemaßen“ Kindheit Jesu einstellen sollte. Resümierend meinte der Graf:

7. Mich deucht, ich sehe Es in vater josephs hu<sup>t</sup>t<sup>t</sup>el, so handwerks=volk gemaß, bald in dem akker=kittel, bald gra<sup>b</sup>ts nach einer wurz, bald schaffts so was fu<sup>r</sup>s haus, bald nimmts den zimmer=schurz, bald mit der geissel naus.

8. Wenn ichs mit der idee des Gottes aller go<sup>t</sup>ter so seh im negligé geplagt von einem vetter, gedru<sup>c</sup>kt von einer muhm, (ein armen kindelein gewo<sup>h</sup>hnlichs marterthum!) so mo<sup>c</sup>ht ich Eli! schreyn.<sup>35</sup>

Das alles sei nun aber – so der Graf in der zweiten Strophe – poetisches Mittel, nämlich „su<sup>s</sup>se phantasie“, zum Zweck der „imagination fu<sup>r</sup> meine seele [...]“. Letztlich sollte es die Erfahrung der unmittelbaren Nähe des so anthropomorph dargestellten Gottes, der dadurch in seiner innigen Teilhabe an der alltäglichen Lebenswirklichkeit eindrücklich wurde, ermöglichen, die menschliche Seite Gottes zum Maßstab der Tugend- und Wahrheitsvermittlung zu machen. Ebenso sollte auf der anderen Seite dieses kommunikativen Vorgangs das Innere des Menschen, mithin dessen Herz, als Rezeptionsinstanz angesprochen und angeregt

<sup>33</sup> Reichel (wie Anm. 19), S. 32.

<sup>34</sup> Vgl. dazu auch: Kemper (wie Anm. 1), S. 53 f.

<sup>35</sup> HG, 2094.



werden. Dass damit aber die erstrebte Individualisierung – zumindest tendenziell – zum Extremen und Exzessiven eskalieren konnte, lag auf der Hand.

Durch die oben geschilderte Entwicklung hatte die Herrnhaager Kommunität Impulse erhalten, die einer weitergehenden Sensualisierung Tür und Tor öffneten. Der eigentümlich bizarre Charakter der Zeitspanne 1743 bis 1749, initiiert durch die Gründung des „Närrchenordens“, ist ursächlich auf Zinzendorf zurückzuführen, er „hat sie [i.e. die „Sichtungszeit“, J.K.] eingeleitet und abgebrochen, sie kam durch ihn und endete durch ihn, sie ist sein Werk gewesen.“<sup>36</sup> Im jetzt sozial bestimmenden und poetisch vorherrschenden Motiv des Christus-Bräutigam, der die Braut-Gemeinde „nach leib und seel und geist zu ehelichen verheißt“<sup>37</sup>, indem er „seine unsterbliche Sie [...] ins bettgen 'nein“ führt, nachdem ihm am Kreuz „beyde hañde ausgestreckt und die trau=ringe drein gestekt“<sup>38</sup> wurden, drückte sich dichterisch aus, was zur Grundlage des gemeinschaftlichen Umgangs geworden war: Die Erotisierung des Sakralen und – in logischer Konsequenz – die erotische Emotionalisierung des gemeindlichen Lebens mit all ihren skurrilen Implikationen.<sup>39</sup>

Überhaupt kam es in der Kulminationsphase der „Sichtungszeit“ zu einer völlig wirren, am Ende nur durch den „Donnerbrief“<sup>40</sup> des Grafen und die Auflösung der Siedlung zu kaschierenden Entgrenzung von Spirituellem und Erotischem. So legte der Graf in seinen „lieder[n] vom Ehe=stand“ eine Deutlichkeit an den Tag, die – wie er selbst zugeben musste – „bisher ausser [in] medicinischen und casual=schrifftten nicht eben gewoehnlich gewesen.“<sup>41</sup> Um die biblische Metaphorik von Braut und Bräutigam im Hinblick auf den ehelichen Geschlechtsakt derart zu entspiritualisieren, musste Zinzendorf einen solchen Vorgang konzeptionell rechtfertigen. Erklärend hieß es dazu: „Der heilige Ehe=stand ist uns eine wahre religion, und in ansehung seines dem gemu<sup>t</sup>h immer pra<sup>e</sup>senten und doch nie ganz penetrablen antitypi, ein heiliges geheimniß [...].“<sup>42</sup> Dieses Geheimnis ließ sich zumindest ansatzweise lüften, als der Graf

<sup>36</sup> E. Beyreuther, Zinzendorf und die Christenheit, Marburg 1961, S. 238.

<sup>37</sup> HG, 2336.

<sup>38</sup> Ebd., 2325.

<sup>39</sup> Vgl. dazu die Beschreibung der aufwendigen Inszenierung der Feierlichkeiten in Herrnhaag bei Beyreuther (wie Anm. 36), S. 244 ff.

<sup>40</sup> Dazu: Kemper (wie Anm. 1), S. 48 f.

<sup>41</sup> HG, S. 3.

<sup>42</sup> Ebd.



zum 25-jährigen Brüderjubiläum<sup>43</sup> und in einem „Kirchen=Lied von der Ehe“<sup>44</sup> ausführte, dass der Bräutigam-Ehemann als „ihr Vice=Christ“ seiner Braut-Ehefrau als Bild der „Creuz=Gemein“ begegnen solle. Solche Doppeldeutigkeiten, auch wenn sie sich aus Zinzendorfs Christozentrik ableiteten, provozierten freilich die Szenarien, die sich dann in und um das „schmatzende“ Küssen, die Diminutiva „Schätzeln“, „Bräuteln“, „Närchen“ und das „Seitenhöhlchen“ abspielten.<sup>45</sup> Freilich hatte der Graf dies so nicht gewollt. Die erotisch aufgeladene Sprache bestimmte jetzt den kommunikativen und sozialen Habitus Herrnhaags. Für mäßigende Korrektur war es allerdings zu spät. Längst waren poetische Beschreibungen der Zustände wie diese im Umlauf:

1. Honig aus dem scho^nsten Seiten=ho^hlgen ist mein einziger freuden=wein, davon legt das su^nd'ge Lamms=gema^hlgen sich so gerne vorath ein. La^mmlein tausend Magdalenen=ku^sse nimm von mir vom haupt bis auf die fu^sse; jedes ha^utlein, ha^relein, jeder schweiß=tropf nehm das sein.

2. Ku^sse, ja verliebte eheku^sse gaben wir uns still und sacht; aber Ho^hlgen! zukkerhonig su^sse, du hasts na^rrlein ganz gemacht, da du's einmal attachiret, und sein wundtes herze so frappiret und so in dich nein geku^ßt, daß es nicht mehr bey sich ist.“<sup>46</sup>

Die in der zweiten Strophe thematisierte Adoration der Seitenwunde des Gekreuzigten leitet über zu einer weiteren Auffälligkeit Herrnhaager Frömmigkeit.

#### 4. „Das charmante hoehlgeln“<sup>47</sup>: Die Wundenmystik als Ausdruck Herrnhaager Frömmigkeit

In der Verehrung des „Wundenmannes Jesu“ im Allgemeinen und der Seitenwunde im Besonderen hatte dieser Frömmigkeitstypus seinen merkwürdigsten Ausdruck gefunden. Die Litaney zu den Wunden des Mannes ist dabei ein Paradebeispiel für die poetische Produktion des Dichter-Zirkels um Zinzendorf. Unter der Devise „pleura<sup>e</sup> gloria, et memoria“ wurde die Beschreibung der „heilige[n] fu^nf wunden roth“ vom ersten Chor in assoziativer Weiterführung moduliert:

<sup>43</sup> HG, 2287.

<sup>44</sup> HG, 1842.

<sup>45</sup> Zit. n. Beyreuther (wie Anm. 36), S. 251.

<sup>46</sup> Ebd., 2344; vermutl. von Henriette Marie Luise von Hayn; vgl. dazu das Verfasserverzeichnis von G. Meyer-Hickel im Anschluss an HG III.

<sup>47</sup> HG, 2331.



Bundes=Wunden JESU, [...] Liebste Wunden JESU, [...] Wunder=Wunden JESU, [...] kräftige Wunden JESU, [...] Geheime Wunden JESU, [...] Klare Wunden JESU, [...] Funkelnde Wunden JESU, [...] Hole Wunden JESU, [...] Purpur=Wunden JESU, [...] Saftige Wunden JESU, [...] Nahe Wunden JESU, [...] Schmerzens=wunden JESU, [...] Niedliche Wunden JESU, [...] Warme Wunden JESU, [...] Weiche Wunden JESU, [...] Heisse Wunden JESU, [...] Wunden=Schatz JESU, [...] Unsre Wunden JESU, [...].<sup>48</sup>

Diese ambivalente Mischung aus Martialität in der Darstellung des Grauenhaften und Hässlichen mit der metaphernreichen Ausmalung des Innigkeits- bzw. Glückseligkeitsgefühls des Betrachters ließ sich aber noch auf die Spitze treiben. Zinzendorf kompilierte aus mehreren in Umlauf befindlichen Versen ein Lied auf das „gemu<sup>o</sup>ths=object“ des „Ho<sup>o</sup>hlgens“:

2. Mein allerlieblichstes praesent wa<sup>r</sup>s wol, wenn er mich nehmen ko<sup>n</sup>nt: [...] doch das brauthaftige geherz vermehret meinen warte=schmerz empfindlich sehre: denn wenns an ein umarmen geht, so zieht die Pleur als ein magnet: mein tausend scho<sup>e</sup>nes seitelein, mein favorit=stu<sup>k</sup> mein, ach mein!

3. Tieff<sup>f</sup> nein, tieff<sup>f</sup> nein ins Seitelein: wie wohl ist einem vo<sup>o</sup>gelein, das einmal angelanget da, und singet Pleurae gloria: da ha<sup>n</sup>gts am ur=magnet, da ha<sup>n</sup>gt es steif und sta<sup>t</sup>: da hat es seinen nahen Mann mehr nah als man was haben kann, als haut und hemde: das herze brennt, so bald mans nennt; o Seiten=loch! Du bist es doch: gelobet seyst du, JEsu Christ, daß ich im seitlein eingenist<sup>t</sup>: fliegt hin und her, ihr ta<sup>u</sup>bgen, ich freß mich ein, wie<sup>s</sup> sta<sup>u</sup>bgen.<sup>49</sup>

Zwar dürfte auch hier die eigentliche heilsgeschichtliche Bedeutung der Seitenwunde Christi als Todesbeweis und „handgreiflich“ erfahrbare Auferstehungsindiz als Initialimpuls fungiert haben. Doch schon bald ist das lyrische Ich vor lauter Attraktion – „die Pleur als ein magnet“ – nur noch fähig, sich bei intensiver Konzentration auf das begehrte Objekt in permanenten Variationen auszudrücken, mal konkret-plastisch – „o seiten=loch“ –, mal allegorisch in Anspielung auf das Hohelied (2,14) als das sich im Sinne der letztendlichen Vereinigung mit dem „seitelein“ einnistende „(s)ta<sup>u</sup>bgen“. Überhaupt war das Motiv vom „creutz=luft=vo<sup>o</sup>gelein“ äußerst beliebt, was zu einer enormen Fülle von Wortneuschöpfungen als Charakteristikum der „Sichtungszeit“-Sprache führte, die damit

<sup>48</sup> Ebd., 1949.

<sup>49</sup> Ebd., 2336.



immer mehr zum „Insider-Code“ mutierte. Das „creutz=luft=vo<sup>l</sup>kelein“ sollte sich wie ein „creutz=luft=ka<sup>l</sup>belein“ oder „creutz=luft=bienelein“ in „JESU=lechnams=luft“ hineinbewegen, um so ein „creutz=luft=rebelein“ von „GOTTES=la<sup>m</sup>melein“ zu werden.<sup>50</sup> Der sinnliche Kontakt eignete sich schließlich wiederum im Kuss, wie Zinzendorfs in jeder Hinsicht herausragendes, vor Neologismen strotzendes Bekenntnis belegt:

2. Indeß so lammhaft seliglich, einfa<sup>l</sup>tig, tauben=artiglich, so su<sup>n</sup>der=schamroth inniglich, so su<sup>n</sup>der=ma<sup>ß</sup>ig spielerlich, worein's doch immer summ': efflavit animum; vor creuzes=freuden weinerlich, so brust=blat=ju<sup>n</sup>ger=ma<sup>ß</sup>iglich, wie Sanct Johannes; so Marter=Lamms=herzhaftiglich, so Marie Magdalenelich, kindlich, jungfra<sup>u</sup>lich, ehelich, soll uns das Lamm erhalten, bis zum kuß seiner Spalten.<sup>51</sup>

Tatsächlich evozierte eine solche sinnliche Vergegenwärtigung des Leidens Jesu und dessen beziehungsstiftende Betrachtung durch den Gläubigen – daher die Exempelfiguren Johannes und Maria Magdalena – die kollektive Anteilnahme und das intensive Mitempfinden als Konstitutiva einer gruppendynamischen Frömmigkeit. Hier war es dem Grafen gelungen, eine komplexe theologische Einsicht auf poetischem Wege emotional rezipierbar zu machen. In nahezu bis zur sensuellen Unerträglichkeit strapazierten pragmatischen Spannungsbögen – „Marter=Lamms=herzhaftiglich“ – wird das sich gegenseitig Ausschließende, Abstoßende vereinigt. Vereinigt allerdings nur bei dem, der es zu fassen vermag, dem „kindlichen“, „jungfra<sup>u</sup>lichen“ und „ehelichen“ Gemüt. Die geistliche Lyrik wurde so zugleich zum Medium und Stimulans einer innigen, empfindsamen Herzensfrömmigkeit und fungierte als Ausdrucksmittel eines „ganzen theologischen Kompendiums“<sup>52</sup>, der Seitenwunde Christi: „So lange man in dem Gange“<sup>53</sup>, so lange einem so ist, so Marie=Magdalenelich, aufs Mensch=Sohns Zeichen zitterlich; so lange hats keine Noth vor der geringsten Trockenheit.“<sup>54</sup> Und tatsächlich ist Zinzendorfs Dichtung frömmigkeits- wie lyrikgeschichtlich alles andere als „trocken“.

<sup>50</sup> Ebd., 2277. Vgl. dazu auch: Kemper (wie Anm. 1), S. 42 f.

<sup>51</sup> HG, 2278.

<sup>52</sup> Reichel (wie Anm. 19), S. 55.

<sup>53</sup> Mit „dem Gange“ ist hier eine der vielen räumlichen Vorstellungen der Seitenwunde angesprochen, die in diesem Fall den Weg des Christen zum ewigen Heil symbolisiert. Vgl. ebd., S. 57

<sup>54</sup> Homilien über die Wundenlitanei, in: N.L.v.Z.: Hauptschriften, Bd. III, hg.v. E. Beyreuther u. G. Meyer, Hildesheim 1963, S. 64.



## 5. Gemeinschaftserfahrung und Gefühlskultur: Die „Sichtungszeit“ als Gesamtphänomen

Auf teils unübersehbare, teils subtile Art und Weise äußerte sich zweierlei im kollektiven Taumel zwischen kontemplativer Gottseligkeit und ekstatischer, kindlich-närrischer Zeremonie. Neben dem nicht zu leugnenden, zeitweise in den Vordergrund tretenden hedonistischen Glaubensgehabee kristallisiert sich im Herrnhaager Frömmigkeitsklima ein innerhalb des Protestantismus der Zeit beispielloses Streben nach „Rehabilitation der Sinnlichkeit“<sup>55</sup> heraus. Dieses war mit einem selbstbewussten, von geistiger und geistlicher Autonomie zeugendem Anspruch ausgestattet und stand in reformerischem Bezug zur „Außenwelt“. Damit war zur Tat geworden, was Zinzendorf in seinen „sokratischen“ Thesen formuliert hatte, nämlich die zentrale Bedeutung der Empfindung als begründender und vergewissernder Größe frommen Lebens:

- 10.) Die Vernunft weicht der Empfindung.
- 11.) Die Religion kann nicht vernünftig gefaßt werden, so lange ihr die Empfindung widersteht.
- 12.) Die Empfindung einer Sache kann von keinem Vernunft=Schluß u<sup>o</sup>bern Hauffen geworffen werden.<sup>56</sup>

Kuriosität und Kreativität hatten sich offenbar in Herrnhaag wechselseitig bedingt. Bei aller Labilität der dortigen Gruppierung, die die Grenzen zwischen autonomisierender Frömmigkeitserfahrung und individualisierender Gefühlsseligkeit auf der einen, ekstatischem Gemeinschaftserleben und narzisstischem Selbstgenuss auf der anderen Seite zu verwischen drohte: Die lyrische und liturgische Produktivität auf dem Herrnhaag war enorm. Völlig zu Recht und in der Polarität der Aussagen durchaus sachgerecht ist daher in der dortigen „Gefühls-Kultur“ des „geistlichen Rokoko“<sup>57</sup> eine Zeit der „größten Erfolge“ und „höchsten Blüte“ aber auch der „heftigsten Anfeindungen“ und die „schwerste innere Gefährdung“<sup>58</sup> der Brüdergemeine zu sehen. Zinzendorf war nun allerdings im Stande, diese Phase bedenklicher Entwicklungen per Dekret zu beenden. Daran zeigt sich, dass die „Sichtungszeit“ – an sich ja ein durchaus skeptischer Terminus (vgl. Lk. 22, 31) – schließlich, wenn auch folgenreiches, Intermezzo

<sup>55</sup> P. Kondylis, Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, München 1986, S. 19.

<sup>56</sup> Teutscher Socrates (wie Anm. 21), S. 289 f.

<sup>57</sup> Kemper (wie Anm. 1), S. 25.

<sup>58</sup> H. Schneider, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, GKG 7, Stuttgart 1982, S. 364.



blieb. Zinzendorfs über Theologie und Kirche hinausgehende, auf die Literatur- und Geistesgeschichte ausgreifende Bedeutung wird durch dieses „Zwischenspiel“ nicht ernsthaft in Frage gestellt, denn der Reichtum seiner Gedanken gehört mitten hinein „in den großen geistigen Umbruchsprozeß des 18. Jahrhunderts [...]“.<sup>59</sup>

<sup>59</sup> P. Baumgart, Zinzendorf als Wegbereiter historischen Denkens, Lübeck 1960, S. 5. Vgl. zur umfassenden Würdigung Zinzendorfs auch die Beiträge im Ausstellungskatalog: „Graf ohne Grenzen“. Leben und Werk von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf, Herrnhut 2000 und den Aufsatz von Johannes Wallmann, „Wer Gott im Kopfe weiß, der wird Atheist“, in: FAZ, 25. 5. 2000, S. 14-15.



## Archive und Bibliotheken

### Das Archiv der Niederländisch-reformierten Gemeinde Wuppertal

Seit der Gründung der Gemeinde vor mehr als 150 Jahren haben die für die Gemeindeleitung Verantwortlichen alles zu Papier gebracht, was sie bewegte und beschäftigte: Von den Predigten bis zur Kirchen- und Gottesdienstordnung, vom Bau der Kirche, der Gemeinde- und Pfarrhäuser bis zur Errichtung eines eigenen Friedhofs und einer Friedhofskapelle mit einer dafür verbindlichen Ordnung, vom internen Briefverkehr bis zum Schriftverkehr und den Vereinbarungen mit den Behörden von Stadt und Land. Alles wurde geordnet, in Mappen, Heften und Büchern eingebunden und in sichere Verwahrung genommen. So entstand im Laufe der Jahre das erste Archiv mit einer Bibliothek, eine Ablage von Akten mit Urkunden, Schriftstücken und Fotos.

Alles, was die Gemeinde verwahrt, geordnet und verwaltet hatte und in den Gemeinderäumen in der Deweerthstraße in Wuppertal-Elberfeld untergebracht war, wurde bei einem Bombenangriff auf Wuppertal-Elberfeld in der Nacht vom 24./25. Juni 1943 vernichtet und ging unwiederbringlich verloren.

Im Laufe der Nachkriegsjahre sammelte sich jedoch mehr und mehr Archivgut an, das sich während des Krieges im Tresor einer Bank befunden hatte oder im Privatbesitz einiger Gemeindeglieder lagerte. Diese Bestände, darunter Urkunden und Schriftstücke aus der Zeit der Gemeindegründung mit handschriftlichen Briefen z. B. des preußischen Königs Friedrich Wilhelm IV., machten es erforderlich, über die Wiederherstellung des Archivs nachzudenken. Solche Überlegungen wurden erstmals 1975/76 aufgenommen. Doch es vergingen Jahre, bis 1984 die notwendigen Arbeiten zur Bücher- und Aktenerfassung von einigen Gemeindegliedern begonnen werden konnten.

Nach zwischenzeitlichem Stillstand wurde die Archivarbeit erneut durch die Absicht belebt, zum 150-jährigen Gemeindejubiläum im Frühjahr 1997 vorhandenes Archivgut zu einer Ausstellung zusammenzutragen. Ermutigt durch die Arbeit für diese Ausstellung wurde vom Presbyterium ein Archivausschuss berufen, der z. Zt. aus acht Personen besteht, die jeweils für bestimmte Aufgabenbereiche und die Erledigung der damit verbundenen fortlaufenden Arbeiten zuständig sind. Der Ausschuss, der seit Mitte 1997 regelmäßig tagt, plant und koordiniert die weitere Arbeit,



setzt Schwerpunkte und begleitet die Tätigkeit der einzelnen Ausschussmitglieder.

Im Archiv unserer Gemeinde ist folgendes Schriftgut vorhanden:

1. Archiv:

- 1.1. Gemeindeakten (jahrgangsweise). Die Schriftstücke der Jahre 1870 bis 1903 gingen verloren, dergleichen die Protokoll- und Personenstandsbücher
- 1.2. Familienbücher (alphabetisches Verzeichnis der Gemeindeglieder mit Hinweisen auf Amtshandlungen, Aufnahmen und Austritte)
- 1.3. Gräberbücher
- 1.4. Eine Sammlung von Fotos und Dias

2. Bibliothek:

- 2.1. Bibeln, Katechismen und weitere Bekenntnisschriften sowie Gesangbücher
- 2.2. Theologische Schriften des ersten Pastors der Gemeinde, Dr. Hermann Friedrich Kohlbrügge, weitgehend im gemeindeeigenen Verlag erschienen, teils Neuerwerbungen nach dem Kriege, fast vollständig, ferner Literatur über H. F. Kohlbrügge
- 2.3. Theologische Schriften der in der Gemeinde tätig gewesenen Pastoren, die z.T. auch als Dozenten an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal wirkten, Sammlung noch im Aufbau

Um die Aufgaben unseres Archivs zu erfüllen, nämlich die Geschichte und Tätigkeit der Gemeinde zu dokumentieren und so Aufschluss über ihre Arbeit zu geben, ist es vordringlich, die noch vorhandenen alten Schriftstücke vor Substanzverlust zu bewahren und dabei zu retten, was zu retten ist. Zu diesem Zweck werden die kaum noch lesbaren, in alter Handschrift (Deutsche Schrift) gefertigten Dokumente, Briefe u. a. zunächst mehrfach kopiert, um Schäden an den Originalen zu vermeiden. Sie werden sodann mit großem Zeitaufwand und viel Kleinarbeit „entschlüsselt“, in lesbare Maschinenschrift übertragen, computermäßig erfasst und in alterungsbeständige Verpackung eingelagert. Es liegt in der Art dieser Arbeiten begründet, dass sie nur in kleinen Schritten vor sich gehen kann und rasche Erfolge nicht zu erwarten sind. Deshalb ist es zur Zeit noch nicht möglich, auch wegen Fehlens einer systematischen Katalogisierung, Außenstehenden, die ein berechtigtes Interesse nachweisen, Archivunterlagen etwa zu wissenschaftlichen Zwecken zugänglich zu machen.



Die Gemeinde ist bestrebt, ihr Archiv durch Bücher, Schriften und Akten laufend zu ergänzen, soweit sie für ihre Geschichte und ihr Umfeld relevant sind. Darüber hinaus versucht sie durch Kontakte zu Freunden in den Niederlanden und der Schweiz und gegenseitigen Tausch von Büchern, Schriften und anderem Material unser Archiv zu bereichern.

Als Besonderheit mag noch erwähnt werden, dass der Archivausschuss im Jahre 1999 begonnen hat, eine Schriftenreihe mit dem Titel „Akten zur Gemeindegeschichte“ herauszugeben. Das erste Heft ist aus Anlass der Erinnerung an den ersten Gottesdienst vor 150 Jahren in der damals neu erbauten Kirche erschienen. Zwei weitere Hefte dieser Schriftenreihe sind in Vorbereitung. Da unser Jubiläumsbuch „150 Jahre Niederländisch-reformierte Gemeinde in Elberfeld“ bereits ausführlich vorgestellt wurde, bedarf es hier keines besonderen Hinweises.

Die Gemeinde wird durch den Gemeindebrief über die Arbeit des Archivausschusses laufend informiert, um damit ihr Interesse an der Gemeindegeschichte wachzuhalten.

Anschrift: Niederländisch-Reformierte Gemeinde, Katernberger Strasse 61, 42115 Wuppertal



## Das Archiv der Baptistengemeinde Wien-Mollardgasse

1869 wurde in Wien – in Anwesenheit von Oncken – die erste österreichische Baptistengemeinde gegründet. Seit 1924 befindet sie sich im Haus Mollardgasse 35 (erbaut mit Finanzhilfe der *General Missionary Society of the German Baptist Churches of North America*). Bis zum Ende des 2. Weltkrieges war sie die einzige dauerhaft selbständige Baptisten-Gemeinde, danach kam es zu weiteren Gründungen (1953 wurde der Bund der Baptistengemeinden in Österreich gegründet).

Protokollbücher von Gemeindeversammlungen reichen bis in die Anfänge zurück, ebenso die Angaben zu den – bislang insgesamt rund zweitausend – Gemeindegliedern. Ein besonderer Schatz sind die maschineschriebenen Predigt-Nachschriften von Arnold Köster, der ab 1929 bis zu seinem Tod 1960 hier wirkte: In seinen Predigten wurde die politische Dimension des christlichen Glaubens regelmäßig berücksichtigt. Dabei ergab sich während der Kriegszeit häufig deutlich erkennbare Kritik am Nationalsozialismus (aus der Kriegszeit sind von Köster etwa 500 Predigten erhalten). Bereits vor Kösters Zeit liegt die Taufe von Hans Herzl (dem Sohn von Theodor Herzl), bevor dieser nach London übersiedelte (1924, noch vor dem Einziehen ins neue Gebäude).

Die Bestände reichen über die eigene Gemeinde hinaus: Insbesondere aus der aufbewahrten Korrespondenz des ehrenamtlichen Leiters Richard Rabenau ergeben sich auch Informationen über Vorgänge in anderen österreichischen Baptistengemeinden der Nachkriegsjahrzehnte. Im Hinblick auf die mitgliederzahlenmäßige Größenordnung dieser Vorgänge ist mitzudenken, daß die Baptisten in Österreich stets nur eine winzige Minderheit waren (heute haben sie etwa 1200 Mitglieder).

Außerdem sind hier die Protokolle des Vorstandes der Wiener Evangelischen Allianz (1926-60) gelagert (einschließlich Material zu den jährlichen *Salzerbad*-Konferenzen der Nachkriegszeit).

Die Betreuung und Erschließung des Archivs führt ehrenamtlich Richard Matschinger durch.

Anschrift: Baptistengemeinde, Archiv, Mollardgasse 35, 1060 Wien



## **Forschungsliteratur zu den Themen Theologie, Frieden und Sozialwesen**

### **II Die zwei Bibliotheken der Religiösen Gesellschaft der Freunde/Quäker**

Der Bestand der Bücher und Schriften der „Religiösen Gesellschaft der Freunde“, kurz Quäker, verteilt sich in Deutschland derzeit auf zwei Bibliotheken; eine davon befindet sich in Berlin, die andere in Bad Pyrmont. An diesen zwei Standorten lagern insgesamt etwa 5.500 Dokumente auf Textbasis (ohne Mehrfachexemplare). Hinzu kommen Photographien sowie einige Tondokumente. Etwa die Hälfte der Textdokumente sind fremdsprachlich, überwiegend handelt es sich um englischsprachige Publikationen aus Großbritannien und den USA.

Der Bestand hat einen beträchtlichen Anteil von in Deutschland äußerst seltenen Druckwerken. Zum einen liegt das Anschaffungsinteresse der Gesellschaft in manchen Bereichen neben dem „Mainstream“, zum anderen erscheinen viele Schriften der Gesellschaft in einer sehr geringen Auflage. Zudem läßt die restriktive Anschaffungspolitik der öffentlichen Bibliotheken die Publikationen von kleineren Glaubensgemeinschaften kaum mehr in die Regale gelangen, so dass Interessierte auf die spezifischen Sammlungen der Denominationen angewiesen sind.

Viele der in Berlin oder Bad Pyrmont gelagerten Dokumente lassen sich in keiner deutschen Bibliothek über die gängigen Opacs oder den KVK (ein virtueller Bibliotheksverbundkatalog) nachweisen, das heißt, für viele Ratsuchende und Wissenschaftler sind diese Bücher in Deutschland nicht nachweisbar. Einige dieser Rara sind bis in die 60er Jahre auch über die DDB (die Deutsche Bibliothek in Frankfurt und Leipzig) nicht erhältlich. Das bezieht sich vor allem auf viele kleinere Schriften, die oft aus lokaler Initiative heraus entstanden sind und deren Auflagenhöhe gering blieb. Dieses Material, unter das auch Typoskripte und Papierkopien fallen, macht etwa ein Viertel des Bestandes aus. Ähnliches gilt für Universitätsarbeiten, die Berührungspunkte zum Quäkertum aufweisen. Etwa 25 zum Teil nicht veröffentlichte Magister-, Diplom- und Doktorarbeiten sind vorhanden.

Einen eigenen Bestand stellen die englischsprachigen Werke aus dem 17. und 18. Jahrhundert dar, die sich als geschlossene Sammlung in Bad Pyrmont befinden. Fast alle bekannten Schriften von George Fox, William Penn, Robert Barclay und William Ames sind hier in verschiedenen Auflagen zu finden, aber auch eine Vielzahl der Werke weit weniger bekannter Schriftsteller der Frühen Neuzeit wurde gesammelt. Eine eigene Gat-



tung sind die „Antiquakeriana“, die bis weit in das 17. Jahrhundert erschienen, und von denen wichtige Exemplare vorhanden sind. Für Frühneuzeitforschende ist diese Quellengattung nicht nur unter theologischem Aspekt interessant, sondern kann auch sprachwissenschaftlich, kulturgeschichtlich und denominationsvergleichend gewinnbringend zur Kenntnis genommen werden.

Einen weitaus kleineren Bestand machen diejenigen Schriften aus, die aus dem Umkreis der kleinen Siedlung Friedensthal stammen, die als „Quäkerkolonie“ gegen Ende des 18. Jahrhunderts bei Pymont gegründet wurde. Darunter finden sich einige pädagogische Texte, aber auch erste deutsche Übersetzungen von englischen Quäker-Klassikern. Die meisten dieser Schriften sind auf Initiative des Pädagogen, Siedlungsgründers und Ökonom Ludwig Seebohm (1757–1835) zustande gekommen.

Als selten und lange nicht vollständig im Zeitschriftenkatalog des Deutschen Bibliotheksinstituts nachweisbar sind die vielen Zeitschriften und Jahrbücher, die vor allem aus dem 19. Jahrhundert vorhanden sind. Darin enthalten sind unterschiedlichste Beiträge, Aufsätze, Aufrufe und Mitteilungen, die auf weltweite Entwicklungen genauso Bezug nehmen wie auf lokale Vorkommnisse. Unter anderem können folgende Serien eingesehen werden:

- The Friends Quarterly Examiner (Dublin, u. a.): 1867–1921.
- The Friend (London): ab 1843.
- The Friend, New Series (London): 1861–1917.
- The Journal of the Friends Historical Society: ab 1903.
- The Friend's Library (Philadelphia): 1837–1850.
- Friend's Review, New Series (Philadelphia): ab 1861.
- The Swarthmore Lecture: ab 1908.
- Richard Cary Vorlesung: ab 1936.

An Monographien sind beide Bibliotheken für das späte 19. Jahrhundert weniger ergiebig, erst um die Jahrhundertwende und vor allem mit der Gründung der Deutschen Jahresversammlung vor 75 Jahren (1925) schlägt sich das pädagogische Bemühen der Quäker auch im Aufbau mehrerer Leihbibliotheken nieder. Bis in die 50er Jahre wurde quäkerspezifische Literatur (Frieden/Mystik/Konfliktbewältigung/Ökumene) angeschafft; kaum ein religionsgeschichtliches Werk, das die Diskussion der Zeit bestimmte, fehlt. So ist besonders Literatur von und zu Sören Kierkegaard, Leo Tolstoi, Mahatma Gandhi, Karl Barth oder Martin Buber in die Bibliothek gekommen. Auch Gustav und Wilhelm Mensching müssen hier genannt werden; viele ihrer Schriften, vornehmlich zur Mystik, zu



den zentralen Gestalten des Neuen Testaments und zu Fragen der Rassenproblematik und der Kolonialpolitik sind vorhanden.

Von den Quäkern selbst sind es vornehmlich Emil Fuchs, Alfons Paquet, Otto Buchinger, Elisabeth Rotten und Joan Mary Fry, die immer wieder ihre Gedanken und Erfahrungen schriftlich niedergelegt haben. Emil Fuchs fühlte sich als Theologe und Schriftkenner immer wieder zur religiösen und politischen Stellungnahme veranlaßt, während Alfons Paquet, der durch Reiseliteratur bekannt wurde, mit einigen sehr seltenen lyrischen Drucken vertreten ist. Von Paquet ist sogar ein Schauspiel, „William Penn, Gründer von Pennsylvanien“, vorhanden. Beiträge zur körperlichen und geistlichen Heilung brachte Otte Buchinger heraus, der, ähnlich wie Paquet, auch noch eine gewisse allgemeine Bekanntheit besitzt, vor allem wegen seiner Schriften zum Heilfasten. Diese gehören noch heute in der modernen Fastenmedizin zu den Grundlagen dieser Spezialdisziplin.

Im 20. Jahrhundert ist die Stärke der zwei Bibliothek ihr Schwerpunkt auf den Themen Frieden im allgemeinsten Sinne, der kollektiven und individuellen Erziehung und der sozialen Hilfstätigkeit. Aus der Bürgerbewegung, der Friedensbewegung und den unterschiedlichsten Gremien, Ausschüssen und Arbeitsgruppen ist immer dann Material eingeflossen, wenn Quäker in den Organisationen tätig waren. So ist mit den Jahren ein Bestand herangewachsen, der Auskunft geben kann über vielfältige Friedenskongresse, Tagungen und Initiativen. Prinzipiell gelangen immer dann Schriften in beide Bibliotheken, wenn die Verfasser selbst Quäker sind oder Quäker an dem Buch beteiligt sind, etwa als Koautoren oder Aufsatzautoren.

In Berlin pflegt die Bibliothek denjenigen Bestand an Büchern, die zu Zeiten der DDR relevant und von Wichtigkeit waren, insbesondere im Bereich des Ost-Westkonflikts und der Friedenspolitik. Einen weitaus größeren Bestand zu diesem Thema besitzt das „Institut für vergleichende Staat-Kirche-Forschung“ (ISKF), das in den gleichen Räumen untergebracht ist und deren Dokumente ebenfalls der Öffentlichkeit zugänglich sind. Hier können Sammlungen zu den Themen Kirchengeschichte in der DDR und Osteuropa unter fachkundiger Beratung benutzt werden.

Alle an den hier angesprochenen Themen Interessierte können die Literatur unentgeltlich benutzen. Da die Gesellschaft jedoch auf der freiwilligen Mitwirkung jedes und jeder Einzelnen basiert, sind die Kapazitäten begrenzt, d. h., jeder Benutzer sollte sich darauf einstellen, dass es keine



regelmässigen Öffnungszeiten gibt und eine Einsicht nur nach individueller Rücksprache möglich ist.

Claus Bernet

Bei Interesse kann sich schriftlich an eine der folgenden Adressen gewendet werden:

Religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker)  
Deutsche Jahresversammlung  
Planckstraße 20  
10117 Berlin

Religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker)  
Bornbergallee 9  
31812 Bad Pyrmont



## Buchbesprechungen

**Erich Lubahn, Auf der Suche nach der Unsichtbaren Wirklichkeit. Die Notwendigkeit der Geisterunterscheidung.** Christliches Verlagshaus Stuttgart, 3. Aufl. 1998, ABCteam, 240 S.

Dr. Erich Lubahn, emeritierter Pastor der EmK und lange Jahre Leiter der Bibelkonferenzstätte Langensteinbacherhöhe, scheut sich nicht, in seinem Buch „heiße Eisen“ anzufassen. Unsere so materialistisch-rationalistische Zeit löst als Gegenbewegung eine Sehnsucht aus nach dem, was hinter den Dingen liegt, der unsichtbaren Welt. Auf der christlichen Seite zeigt sie sich im sprunghaften Anwachsen der charismatischen Bewegungen, im weltlichen Bereich in der esoterischen Flut. Dies nun in dritter Auflage vorliegende, gut lesbare Buch ist aus persönlicher Seelsorgeerfahrung erwachsen. Viele konkrete Beispiele und nüchterne biblische Beleuchtung helfen, „ungewöhnlichen“ Problemen recht zu begegnen. Die unsichtbare Welt wird als Realität ernst genommen, aber auch vor leichtfertigem Umgang mit den Möglichkeiten, sie zu erfahren, gewarnt, weil Grenzen nicht immer klar zu erkennen sind. Der Verfasser schildert „Das erweiterte Weltbild“, „Engel – Dämonen – Geister“ und „Die Notwendigkeit der Geisterunterscheidung“. Gottes- und Geistesgaben wie Krankenheilung und Handauflegung sind der Gemeinde Christi anvertraut. Es gibt aber auch Besessenheit und Befreiung von Geistern. Das Buch will eine Hilfe sein für Menschen, die sachkundigen Rat brauchen, wenn sie unvorbereitet auf geschilderte Phänomene stoßen.

Manfred Bärenfänger

**Stephan Holthaus, Trends 2000. Der Zeitgeist und die Christen.** Brunnen focus, Brunnen-Verlag Basel und Gießen 1998, 4. Auflage 1999, ABCteam, 260 S.

Im ersten Viertel des XX. Jahrhunderts beschrieb Oswald Spengler auf 1250 Seiten in zwei dicken, großformatigen Bänden den sprichwörtlich gewordenen „Untergang des Abendlandes“ als geschichtsphilosophische Prognose. Am Ende dieses Säkulums erscheint leichter zu lesen von Stephan Holthaus „Trends 2000“ und widmet es seiner 1996 geborenen Tochter und ihrer Generation, „die es hoffentlich gelernt haben wird, in einer (post)modernen Gesellschaft kompromißlos biblisches Christentum zu leben.“



Er versteht sein Buch als Plädoyer im Sinne von Anklage- und Verteidigungsrede. Als evangelikaler Theologe wendet er sich an evangelikale Christen, „die sich mit der pietistischen und erwecklichen Tradition identifizieren, d.h. eine persönliche Bekehrung erlebt haben und nach den Normen des Wortes Gottes leben möchten.“ Diese „als konservativ geltenden Kirchen und Freikirchen“ sperren sich weithin nicht gegen „Denk- und Verhaltensmuster einer zunehmend säkularisierten Welt“. [S. 9]

Der Verfasser bemüht sich nach einer ausführlichen Zeitanalyse, Christen Antworten „auf die Hoffnungslosigkeit der Moderne“ zu geben. Eine totale Separation von der Welt ist kaum gottgewollt [S. 236], zumal Christen, die das lauthals fordern, oft „im praktischen Verhalten moderner sind, als sie denken“ [S. 235]. Statt dessen plädiert er für eine verantwortungsbewusste Beschäftigung mit der Umwelt: „Man liest die Bücher der ‚Welt‘ (und das hat der Verfasser, wie dieses Buch beweist, mit großen Fleiß getan!) um aus missionarischen Gründen den modernen Menschen zu verstehen.“ Allerdings lauern auch dabei Gefahren; viel Kraft ist dabei nötig, aber Voraussetzung dazu „ist die Einsicht, daß Gott der Herr aller Lebensbereiche ist“ [S. 240]. In heiliger Gelassenheit rechnen „Menschen, die Gott vertrauen ... mit den Möglichkeiten Gottes in den Unmöglichkeiten der Welt. Gottvertrauen ist nur ein anderes Wort für Glauben“ [S. 241]. Der Verfasser bedauert, dass sich in evangelikalen Kreisen kaum jemand noch für Theologie und Dogmatik interessiert, denn oberflächliche „Jüngerschaftskurse“ genügen nicht! Sonst wird der moderne „Christ“ wirklich zur Karikatur: „Der freundliche, nette Evangelikale hat ein fröhliches Herz, aber einen leeren Verstand“ [S. 246]. Um als Christ mit wachen Sinnen und als Gesandte Christi in unserer Zeit ihrer Sendung gerecht zu werden, müssen sie wieder denken, nachdenken, lernen. Dazu ermuntert dieses leidenschaftliche Plädoyer gegen die pseudochristliche Hoffnungslosigkeit und Miesmacherei.

Allerdings übersieht der Verfasser offenbar Gegenbewegungen, die auch im Trend der Zeit liegen. Wollen „die neuen Frauen“ wirklich nicht mehr kochen, weil „ihnen ihre feministischen Mütter“ das ausgetrieben haben? [S. 89]. Moderne Studentinnen stehen oft vor der schweren Gewissensentscheidung, welcher Lektüre sie mehr Aufmerksamkeit zuwenden sollen, den Fachbüchern oder der Hochkonjunktur der Koch- und Backrezepte. Antiautoritär erzogene Mütter machen ihren Eltern Vorwürfe wegen deren Erziehungsmethoden und ziehen bei den eigenen Kindern „andere Saiten“ auf! Familienurlaub liegt wieder voll im Trend. Der Feminismus als ausgeuferte Gegenbewegung gegen den nicht unbedingt biblischen Manneskult der wilhelminischen Bourgeoisie ist an seine Grenze gekommen. „In“ ist heute weithin ein partnerschaftliches Verhältnis, in dem die jeweiligen Veranla-



gungen und Begabungen das familiäre Rollenverhältnis regeln. Das kommt Gottes ursprünglicher Schöpfungsordnung, nach der jeder Teil im anderen sein ihm gemäßes Gegenüber findet, nahe. Dazu kommt, dass heute eine doppelte Altersrente das Beklagen eines ungerechten Schicksals verhindert.

Das Buch regt zu fruchtbarer Auseinandersetzung an und hat darum zu Recht in kürzester Zeit neue Auflagen (z.Zt. die fünfte?) erlebt.

Manfred Bärenfänger

*Ralf Dziewas (Hg.), Der Katechismus des jungen J.G. Oncken 1825.* Sonderausgabe anlässlich des 175. Jahrestages der Eröffnung der ersten Sonntagsschule in Deutschland im Januar 2000 und dem 200. Geburtstag J.G. Onckens. WDL-Verlag Berlin, 2000, 62 S.

Ralf Dziewas ist zu seiner Entdeckung in der Berliner Staatsbibliothek im Herbst 1998 zu gratulieren! Weil der Verfassername falsch geschrieben ist (Onken), galt dieser „Katechismus“, von dessen Existenz man wusste, als verloren. Nun erscheint Onckens „Kurzer Biblischer Unterricht in vierzig Abtheilungen worin alle Fragen durch Worte der heiligen Schrift beantwortet sind für die Jugend in Familien und Schulen“ zum 175-jährigen Jubiläum der ersten deutschen Sonntagsschule, für die er erstellt wurde, neu. Er dürfte Onckens erste Veröffentlichung in Deutschland gewesen sein.

498 Fragen werden mit einem oder zwei Bibelversen beantwortet. Sie erinnern an die biblischen Frage- und Antwortspiele unserer Kindheit. Das Buch entstand vor Onckens baptistischer Zeit und enthält allgemein gültiges Grundwissen aus der Bibel. Auch da, wo es um Gott, Christus, Zeit und Ewigkeit geht, wird immer der praktische Lebensbezug herausgestellt. Es war ja die Zeit des Rationalismus, in der Christentum als Moral verstanden wurde. Auf diesem Hintergrund bekommen die Fragen und ihre Antworten ihr Gewicht. Morgen- und Abendgebete, aus Bibelversen zusammengestellt, und das Gebet des Herrn, beschließen diesen „Unterricht“. Der Finder und Neuherausgeber dieses Dokumentes gibt eine gute Einführung in das Werk.

Leider lässt die Wiedergabe sehr zu wünschen übrig. Von der auf dem Buchumschlag in das Onckenbild eingefügten Originaltitelseite her zu schließen müsste es möglich sein, die Originalseiten, evtl. vergrößert, zu reproduzieren. Statt dessen wurde ein neuer, größerer Satz angefertigt, wobei die ursprünglichen Seiten in eckigen Klammern gekennzeichnet sind. Die Erklärung, dass die vorliegende Broschüre „der buchstabengetreue Neudruck des Originals von 1825“ sei, ist eine leichtfertige Hochstapelei! Das Lesen



dieser Pseudofraktur wird zur Qual, weil durchgehend nur mit dem Schluss-  
 "S" gearbeitet wird. Eine wahllos heraus gegriffene Originalseite [12],  
 S. 9/10 in dieser Ausgabe, hat 183 Wörter und darin 45 (!) mal das falsche  
 „S“! Auch bei diesem Fund handelt es sich um ein in mehrfacher Hinsicht  
 bedeutsames Kulturgut, das eine wirkliche, dem Original entsprechende  
 Wiedergabe verlangt.

Wurden auf S. 34, Frage 11 (gelernt) und S. 51, Frage 4 ([u] nser Leben)  
 buchstabengetreue Satzfehler übernommen oder handelt es sich um Kopier-  
 fehler? Schade! Das Buch hätte eine gediegenere Bearbeitung verdient. So  
 bleibt bei allem dankbaren Anerkennen der Herausgebermühen die Fest-  
 stellung: *Ut desint vires, tamen est laudanda voluntas*, frei übersetzt: Gewollt  
 und nicht gekonnt!

Manfred Bärenfänger

*Reinhard Frieling, Erich Geldbach, Reinhard Thöle, Konfessionskunde, Orientierung im Zeichen der Ökumene* (Kohlhammer-Urban-Taschenbü-  
 cher Band 425,2; Grundkurs Theologie Band 5,2), Verlag W. Kohlhammer  
 Stuttgart, Berlin, Köln 1999, 239 S.

Diese „Konfessionskunde“ versteht sich im Rahmen des „Grundkurs  
 Theologie“ als Lehrbuch, das zum besseren „Kennen- und Verstehenlernen“  
 der verschiedenen Kirchen beitragen will. Vorgestellt werden Kirchen nicht  
 nur nach ihren Lehren, sondern auch nach ihrem „Leben in Zeugnis und  
 Dienst, ihre(n) Organisationsformen und ihre(n) ökumenischen Beziehun-  
 gen.“ Daraus ergibt sich die Gliederung der einzelnen Beiträge: Geschichte  
 und Selbstverständnis, Lehre, Organisation und Ökumenische Beziehungen.  
 Die Verfasser sind Mitarbeiter des Konfessionskundlichen Institutes Bens-  
 heim. Reinhard Frieling beschreibt auf den Seiten 33 bis 114 die Römisch-  
 Katholische, 117 bis 125 die Altkatholische Kirche. Die Orthodoxen Kir-  
 chen werden von Reinhard Thöle vorgestellt. Erich Geldbach führt in die  
 Konfessionskunde ein und beschreibt den Protestantismus, die Anglikani-  
 sche Kirchengemeinschaft, den breiten Raum der Reformatorischen Kirchen  
 mit ihren Gliedkirchen und überkonfessionellen Zusammenschlüssen und  
 Gesprächen, der Gemeinschaftsbewegung und Evangelischen Allianz, in  
 einem weiteren Kapitel die Freikirchen und zum Abschluss Ökumenische  
 Strukturen als da sind die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK),  
 die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), den Ökumenischen Rat der  
 Kirchen (ÖRK) und die Weltweiten Christlichen Gemeinschaften.



Jeder Beitrag ist gründlich fundiert, gibt Antworten auf Fragen, die von Außenstehenden an die jeweils anderen Kirchen und Bewegungen gestellt werden.

Manfred Bärenfänger

*Reinhard Hempelmann. Licht und Schatten des Erweckungschristentums. Ausprägungen und Herausforderungen pfingstlich-charismatischer Frömmigkeit. EZW-Reihe Orientierung, Quell-Paperback Quell-Verlag Stuttgart 1998, 299 S.*

Der Verfasser ist Referent für neue religiöse und geistliche Bewegungen in der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW). „Das Buch vereinigt verschiedene Beiträge zu pentekostal-charismatischen Bewegungen“, und „möchte ein realistisches Bild charismatischer Frömmigkeit skizzieren und der Diskussion über ihre umstrittenen Ausdrucksformen nicht ausweichen“, wie es im Vorwort heißt.

Als Einstimmung ist dem Buch „Eine Hinführung zur charismatischen Erfahrung“ von Hanne Baar vorangestellt, aus deren Buch „Kommt, sagt es allen weiter. Eine Christin berichtet über charismatische Erfahrungen.“ [Verlag Herder, Freiburg, Basel, Wien 1986]. In sechs Teilen geht der Verfasser auf Fragen ein, die in Kirchen und Freikirchen um diese weltweit rasant wachsende Geistesbewegung, die sich nach R. Ulonska als „neutestamentliche Gemeinden (das heißt freikirchlich, täuferisch, pfingstlich-charismatische Gemeinden)“ [S.55] versteht, gestellt werden. Nach der Klärung der Begriffe „Pfingstler, Charismatiker, Evangelikale“ schildert er in Teil 1: „Geisterfahrung in der Pfingstbewegung“, Teil 2: „Das pfingstlerische Umfeld“, Teil 3: „Die Charismatische Bewegung – Kontinuität und Wandel“. Der Teil 4 behandelt Einzelthemen: „Der Segen von Toronto“ mit einer „Nachbemerkung: Von Toronto nach Pensacola“, „Erweckungschristentum und Endzeiterwartung“, „Marschieren für Jesus“, „Fundamentalismus – der Schatten des Erweckungschristentums.“ Mit guter Befragung des Bibeltextes gibt der 5. Teil die eigentliche Hilfe zur persönlichen Meinungsbildung: „Kriterien der Geisterfahrung in der biblischen und katechetischen Tradition“. Im Teil 6 geht es das Phänomen „Neue charismatische Gemeinden als Herausforderung für kirchliches Handeln“, das Ringen um neue Gemeindeformen, die selbst wiederum „Im Spannungsfeld zwischen Institution und Charisma“ stehen.



Der Anhang bringt einen Auszug aus den Glaubensrichtlinien des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden und „Eine Stellungnahme des Kreises Charismatischer Leiter (KCL) in Deutschland von 1995: ‚Was verbindet Charismatiker?‘“.

Mit großem Verständnis schildert der Verfasser diese Gegenbewegung zum „Entkirchlichungsprozess“ [S. 258], beklagt das Erfahrungsdefizit in der theologischen Ausbildung und katechetischen Praxis, denn „Theologische Reflexion und lebendige Spiritualität gehören zusammen“ [S. 237]. Er fragt, ob die etablierten Kirchen nicht von den Charismatikern lernen können [S. 256], weiß aber auch, dass die neuen Gemeinden die Erfahrung machen werden, „dass alles geschichtlich Wirksame Gestalt und Form gewinnen muss“ [S. 262]. Er wehrt sich dagegen, die Auseinandersetzung mit diesen Bewegungen unter Verwendung des Sektenbegriffes zu führen, „wie dies teilweise in der deutschen Medienöffentlichkeit geschehen ist und geschieht“ [S. 255].

Ganz selbstverständlich begegnet uns in diesem Buch der in der klassischen theologischen Terminologie nicht gerade übliche Ausdruck „Charismatische Leiter“, die das „Amt der Leitung“ haben, aber doch auch in den Versammlungen Raum für das spontane Wirken des Heiligen Geistes geben.

Manfred Bärenfänger

*Helge Stadelmann (Hg.), Bausteine zur Erneuerung der Kirche. Gemeindeaufbau auf der Basis einer biblisch erneuerten Ekklesiologie*, (Bericht von der 10. Theologischen Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT), 7.–10. September 1997 in Bad Blankenburg), Brunnen Verlag Giessen und Basel, R. Brockhaus Verlag Wuppertal 1998, 329 S.

Heißt Evangelische Allianz „Alle Angst“ vor ekklesiologischen Fragen? Auf diese Theologische Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) in Bad Blankenburg traf dieses beliebte Wortspiel offenbar nicht zu. Evangelikale Theologen aus Landeskirchen, Landeskirchlichen Gemeinschaften und Freikirchen dachten gemeinsam nach über „Gemeindeaufbau auf der Basis einer biblisch erneuerten Theologie“ und diskutierten darüber. Bei den vier Hauptreferaten antwortete der Allianzpraxis gemäß auf einen Referenten aus dem volkskirchlichen Bereich ein Freikirchler oder umgekehrt. Es folgen Arbeitsgruppenreferate, die Grundlagen ausführlichen Gedankenaustausches waren. Es wäre unfair, aus diesen 17 lesenswerten



Vorträgen einzelne besonders herauszustellen. Exegetische, historische, charismatische und praktische Beiträge setzen sich kritisch mit dem Kirchesein und dem Wesen der Gemeinde Christi auseinander, kommen zu erstaunlichen Erkenntnissen und machen bedenkenswerte Vorschläge. Interessant ist das Suchen einer ihnen gemäßen Position der Landeskirchlichen Gemeinschaften im Verhältnis zu den Landeskirchen. Können sie sich zu „Kirchen alternativen Typs“ innerhalb der Kirchen entwickeln? Ein Einblick in „Gemeindebau und Gemeindewachstum in der Zwei-Drittel-Welt“ beschließt diesen Band.

Manfred Bärenfänger

*Dietrich Meyer (Hg.), Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Er der Meister, wir die Brüder.* Eine Auswahl seiner Reden, Briefe und Lieder. Brunnen Verlag Giessen, Basel 2000, TVG Geistliche Klassiker Band 5, 356 S.

Zu Zinzendorfs 300. Geburtstag spricht der Reichsgraf persönlich zu uns. In vier Kapiteln hat Dr. Dietrich Meyer, Archivdirektor in Düsseldorf, eine gelungene Auswahl aus Zinzendorfs Nachlass uns zugänglich gemacht: Biographische Stücke, Gründung und Verteidigung der Gemeinde Herrnhut, Zinzendorf als Theologe, Gedichte und Lieder. Ein Drittel der Beiträge ist darin erstmals veröffentlicht.

Der Herausgeber stellt zuvor eine Zeittafel über Zinzendorfs Leben auf, bietet ein Glossar für die vielen zeittypischen Fremdwörter, ein Verzeichnis der Abkürzungen und verweist auf weiterführende Literatur. Zu jedem Text gibt er eine kurze Einführung, in den Texten selbst sind schwer verständliche Ausdrücke und gewisse Namen in eckigen Klammern erläutert. Dadurch wird das Lesen der barocken Sprache erleichtert.

Zinzendorf passte in kein Klischee. Pietismus, Rationalismus und Quietismus haben ihn geprägt ohne ihn zu vereinnahmen. Zweimal wurde er aus der Heimat ausgewiesen, in der er trotz des Protestes des österreichischen Kaisers mährischen Glaubensflüchtlingen unter dem Hutberg in der „Hut des Herrn“ eine neue Heimat gab, aus der die „Herrnhuter Büdergemeine“ wurde. Die Kämpfe dieser Entwicklung sind hier im Originalton nachzulesen. Wie sehr seine barocke Frömmigkeit „gesichtet“ werden musste, veranschaulicht am Besten ein Vergleich der Urfassung des bekannten Liedes „Herz und Herz vereint zusammen“ mit der uns geläufigen, bald nach seinem Tode geschaffenen Bearbeitung von Christian Gregor. Manche seiner



Gedanken sind heute noch aktuell. Der Mann des persönlichen Gesprächs hatte Vorbehalte gegen Massenversammlungen [S. 263], warnte vor dem „Totpredigen der Seelen mit der lieben Bibel“ und dem „Geplärr der Lippen“. Die Heilandsliebe ist das Zentrum seines Lebens und Lehrens. Ausdruck findet es in „Von der Repräsentation Jesu und der Gemeinde als dem eigentlichen Zweck der Ehe der Kinder Gottes“.

Als Ergänzung empfiehlt sich das aus gleichem Anlass vom Herausgeber verfasste Buch Dietrich Meyer, Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine 1700–2000. Kleine V&R-Reihe, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, 175 S.

Manfred Bärenfänger

*André Heinze, Taufe und Gemeinde. Biblische Impulse für ein Verständnis der Taufe.* Oncken Taschenbuch. Oncken-Verlag Wuppertal und Kassel 2000, 144 S.

Der Verfasser lädt ein zu einer „Reise“ mit mehreren Stationen, um das Verständnis der christlichen Taufe zu vermitteln. Er beginnt bei der Johannaufgabe und legt sehr sorgfältig und scharfsinnig die wichtigsten Taufstellen des Neuen Testaments in ihrem Textzusammenhang aus. Ein besonderes Gewicht hat in diesem Buch Römer 6,1–11, das Begrabenwerden und Auferstehen zu einem neuen Leben in Christus. Eigenartig blass dagegen ist der Verweis auf die „Nahtstelle“ von Johannaufgabe und christlicher Taufe Apostelgeschichte 19,1–7 [S. 20/21]. Zwei Exkurse gehen mit bedenkenswerten Ergebnissen die Frage „Die Taufe von Kindern im Neuen Testament“ und „Wasser- oder Geisttaufe“ an. Nach einem kurzen Zwischenbericht „Die Entwicklung der christlichen Taufe in der Geschichte der Kirche“ kommt er zu praktischen Fragen der Gegenwart: „Die Taufe, der Christ und die Gemeinde“. Grundsätzlich ist die Taufe ein Geschehen, das von den meisten Kirchen als einmalig zu vollziehen verstanden wird.

Der Verfasser schildert die Tauflehre der römisch-katholischen Kirche und der evangelischen Landeskirchen, von Freikirchen wie Methodisten und Freien evangelischen Gemeinden. Der Frage des Verständnisses des Einzelnen von der Taufe und des Verhältnisses von Taufe und Gemeinde geht er sachlich nach. Die unter den Gemeinden, die die Glaubenstaufe üben, strittige Frage, ob Gott selbst in der Taufe handelt und das Leben des Täuflings verändert oder ob die Taufe nur ein Bekenntnis für das Handeln Gottes am Menschen ist, beantwortet er mit einem Vergleich von zwei Aussagen des



Römerbriefes: „Die Verbindung von Röm 5,12-21 zu Röm 6,1 ff lässt erkennen, dass diese Veränderung für Paulus in der Taufe geschieht. Offensichtlich ist es für den Apostel möglich, in einer äußerlichen Handlung wie der Taufe solch eine fundamentale heilsgeschichtliche Veränderung des Menschen zu glauben. Und damit steht er im Neuen Testament nicht allein. Die Zurückhaltung, in einem äußeren, weltlichen Geschehen tatsächliches Handeln Gottes zu erkennen, ist der Bibel fremd. Zu ihren Grundüberzeugungen gehört vielmehr, dass Gott ganz konkret im und durch das Wirken von Menschen handelt.“ [S. 125].

Einige Belege verdeutlichen diese These. Der baptistische Theologe weiß, dass die Baptistengemeinden mit ihrer Taufauffassung und Praxis aus der „recht geschlossenen Front der Ökumene“ ausbrechen [S. 134 ff] und schließt mit den sich daraus ergebenden Konsequenzen. Für den, der weiterhin „am Ball“ bleiben möchte, folgt ein kommentiertes Verzeichnis von „Literatur zur Vertiefung und Weiterarbeit“.

Manfred Bärenfänger

**Lutherans & Adventists in Conversation.** Report and papers Presented 1994–1998 General Conference of Seventh-day Adventists Silver Springs, Maryland USA, The Lutheran World Federation Geneva, Switzerland

„Als Fremde kamen wir 1994 zusammen und schieden 1998 als Freunde – wir kamen mit Fragen und schieden in gegenseitiger Wertschätzung. Wenn auch bedeutende Lehrunterschiede bleiben, so haben wir doch viel Gemeinsames gefunden: die Liebe zum Wort Gottes, das gemeinsame Erbe der Reformation, eine tiefe Wertschätzung des Werkes und der Lehren Martin Luthers, die Sorge um Religionsfreiheit und vor allem das Evangelium von der Rechtfertigung aus Gnade allein durch den Glauben.“

So heißt es auf der Buchrückseite des Berichtsbandes (in englischer Sprache) der vier adventistisch-lutherischen Konsultationen. Beide Seiten stellen ihre Positionen in Referaten ausführlich dar, wobei es anregend ist, lutherisches und adventistisches Bibelverständnis zu vergleichen, was besonders bei jeweils drei eschatologischen Arbeiten deutlich wird. Die ökumenische Frage der Rechtfertigung durch den Glauben wird diskutiert wie die adventistische Position zu Gesetz, Sabbat; Rechtfertigung – Heiligung und Endgericht. Natürlich fehlen auch nicht die jeweiligen Darstellungen der Ekklesiologie, des Verständnisses von Taufe und Abendmahl.

Manfred Bärenfänger



*Wolfgang E. Heinrichs, Das Judenbild im Protestantismus des Deutschen Kaiserreichs. Ein Beitrag zur Mentalitätsgeschichte des deutschen Bürgertums in der Krise der Moderne* (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte Nr. 145), Rheinland-Verlag Köln 2000, 852 S.

Die auf dem Vereinssymposium 1998 in Münster vorgestellte Habilitationsarbeit von Dr. Wolfgang E. Heinrichs liegt nun vor. Sie versteht sich als „ein Beitrag zur Mentalitätsgeschichte im Deutschen Kaiserreich, wobei sie dem Protestantismus als Leitkultur diese Epoche seine repräsentative Bedeutung zuerkennt.“ [S. XI]. Den deutschen Protestantismus kennzeichnete eine antisemitische Mentalität, die gewissen Schwankungen unterlag. Der Verfasser untersucht die Judenbilder der wichtigsten protestantischen Richtungen im Kaiserreich an Hand ihrer führenden Zeitschriften. Fast durchgängig sieht er in ihnen sechs Wandlungsphasen im Verhältnis zum Judentum:

1. Die Reichsgründungsphase (1867–1873) mit einer noch vorwiegend positiven Sicht der Juden,
2. die Gründerkrise mit der ersten Antisemitismuswelle (1873–1884),
3. eine kurze Entspannungsphase,
4. eine zweite Antisemitismuswelle (1890–1896/1903),
5. die Zeit der „imperialistischen Hochkonjunktur“ mit einem relativ aufgeschlossenen Judenbild,
6. das Spannungsfeld des Krieges mit seinem spezifischen Judenbild. [S. 34 f.]

Besonders für den lutherisch geprägten Protestantismus ist Deutschland das „Land der Gottesfurcht und guten Sitte“ [91]. Jüdisches Wesen wird als fremdartig empfunden; vor allem im bürgerlichen Reformjudentum sieht der konservative Protestantismus das Einfallstor des Liberalismus. Der heutige Leser fragt sich, wie ein anerkanntes Kirchenblatt wie die „Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung“ (AELKZ) so platte Meinungen vertreten konnte wie „Bekehrte Juden sind nicht länger Träger eines ‚semitischen‘, sondern des ‚Heiligen‘ Geistes. Keineswegs sei hingegen diese radikale Veränderung der Juden durch äußere Emanzipation zu erreichen“ [61].

Die Reformierten sind selbst im Minderheitsstatus. Durch ihre Liebe zum Alten Testament und ihre Erwählungstheologie stehen sie in einer größeren geistigen Nähe zum Judentum, sind sie zwar weniger von den antisemitischen Wellen eingenommen, aber doch nicht unbeeindruckt. [142] Der wahrheitssuchende „messianische“ Jude ist in der reformierten Theologie das damals beherrschende Judenbild [148], in dem aber die „jüdischen Charaktereigenschaften“ nicht bestritten werden. Im Gegensatz zur AELKZ wer-



den aber von den Reformierten „Ritualmordbeschuldigungen konsequent als bloße antisemitische Ausfälle abgewiesen.“ [151]

Für den konservativen Protestantismus war der „Anspruch des ‚modernen Judentums‘, gleichberechtigte ‚Konfession‘ zu sein, eine Kampfansage“ [176]. Selbst „Positiven“ war es eine „Schreckensvision, Juden in einem christlichen Volksstaat als ‚Vollbürger‘ zu sehen“ [184/185].

Adolf Stoecker vertrat die „Enterbungslehre“ [187] wonach die Christenheit Erben der Zusagen Gottes an die Juden sind, der allerdings Franz Delitzsch entgegentrat [564]. Es kursierte die von Wilmanns geprägte Formel „Schwarz-Rot-Goldene Internationale“, „wonach ‚Judentum, Fortschritt, Sozialdemokratie und Ultramontanismus‘ getreue Brüder sind“. [215]. Der deutsche Dichter mit dem alttestamentlichen Vornamen Emanuel Geibel wiegte sich in der Hoffnung „Und es wird am deutschen Wesen noch einmal die Welt genesen“ [153].

Auch „Licht und Leben“, die Zeitschrift der Landeskirchlichen Gemeinschaften [s.a. Rezension von P. Schmidtsiefers „Analyse von Licht und Leben“ in FF 9/1999, S. 286 f.] ist der Ansicht, dass im Hass gegen Christentum und Kirche „Judentum und Sozialdemokratie schon lange Hand in Hand gegangen“ seien [201]. Assimilation dürfe es nicht geben. „Hoffnung vermittelten dagegen die ausgewanderten Nationaljuden. Sie seien das auserwählte ‚Israel‘, ein Name, der keiner anderen Nation zustände“ [304].

Kirchlicher Liberalismus – freies Christentum – Kulturprotestantismus – all jenen Bewegungen geht der Verfasser sorgfältig und sehr ausführlich nach. Bei Harnack findet er einen eingeschränkten Philosemitismus [403], große Bedeutung hatte der Vulgärsemitismus [441], für den die „Haus- und Heimschriften“ das Sprachrohr waren.

Die Judenmission nahm in der untersuchten Zeit einen breiten Raum ein, hatte aber nur geringen Erfolg. Dagegen waren Übertritte von Juden zum Christentum als „Eintrittsmöglichkeit in bürgerliche Gesellschaft“ nicht selten. Sie wurden aber von den konservativen Christen beargwöhnt.

Auch die von H.St. Chamberlain vertretene These vom galiläischen „arischen“ Jesus, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch nicht ausgestorben war, wird nicht übergangen [375 ff.].

Der Rezensent las das Buch in den Tagen des Zehnjahresgedenkens der deutschen Wiedervereinigung und der Appelle von Kirchen und Öffentlichkeit gegen Fremdenhass sowie aktueller Berichte von Synagogenschändungen. Da stolperte er über die abfälligen Äußerungen in der vom Verfasser geschilderten Zeit über die Demokratie in Amerika, die natürlich mit „jüdischem“ Wesen in Verbindung gebracht wird und eine Gefahr auch für unser Land werden könne [633]. Unser Land bekennt sich aber mit den „anrü-



chigen“ Farben Schwarz-Rot-Gold zu den Grundwerten der Demokratie. Er fragt sich, was für eine Decke (2.Kor. 3,14) damals über der – allerdings nicht nur deutschen – Christenheit lag, dass „ihre Sinne verstockt“ wurden. Rückschauend sind die Nürnberger Rassegesetze nur ein Fortschreiten auf einem gebahnten Weg gewesen!

Manfred Bärenfänger

*Stadtmuseum Münster, Das Königreich der Täufer.* Ausstellungskatalog. Stadtmuseum Münster, 2000

Band 1: Reformation und Herrschaft der Täufer in Münster, 252 S.

Band 2: Die münsterischen Täufer im Spiegel der Nachwelt, 240 S.

Unter der Schirmherrschaft von Bundespräsident Johannes Rau führt das Stadtmuseum Münster vom 17. September 2000 bis zum 4. März 2001 die aufwendig gestaltete Ausstellung „Das Königreich der Täufer“ durch. Der zweibändige Katalog, für DM 58,– äußerst preisgünstig, bleibt über die Ausstellung hinaus bedeutsam. Der erste Band ist der historische Teil, schildert die Reformation mit ihren Nebenwirkungen, stellt das vielschichtige Täufer-tum in diesen Zusammenhang und geht dann auf das Münstersche König-reich ein, wobei man bewusst und ausdrücklich im Unterschied zum Aus-stellungskatalog von 1982 auf den Ausdruck „Wiedertäufer“ verzichtet hat.

Der 475. Jahrestag der ersten Zürcher Glaubenstaufe war zwar nicht An-lass der Ausstellung, wird aber wiederholt als Denkanstoß erwähnt. Die Aus-stellung bemüht sich, die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung anschau-lich nahe zu bringen und dem Täufer-tum gerecht zu werden. Die Leiterin des Stadtmuseums, Dr. Barbara Rommé, macht das im Vorwort deutlich:

„Die Täuferbewegung gehörte zu dem radikalen Flügel der Reformation. Ihre Reformbestrebungen waren getragen von Bemühungen um eine Wie-derherstellung des „wahren Christentums“. Dieses Ziel versuchte sie aller-dings sehr unterschiedlich umzusetzen. Das libertinistische Täufer-tum in St. Gallen und im Appenzell im 16. Jahrhundert war von kurzer Dauer; das apo-kalyptisch-gewaltsame Täufer-tum existierte nur 1534/35 in Münster und das gewaltlose evangelische Täufer-tum wurde zu einer Weltreligion. Schon diese Aufzählung macht deutlich, dass von einer einheitlichen Täuferbewe-gung keine Rede sein kann, sondern dass mehrere unterschiedliche Gruppen nebeneinander existierten. Auch in Münster müssen Entwicklung und innere Dynamik der Geschehnisse in den Jahren 1534–1536 differenziert dargestellt werden. Das verfolgen wir mit unserer Präsentation.“ [S.8]



Jeder Band bietet drei gut fundierte Aufsätze mit vorangestellter Zeittafel zum Verständnis der im Folgenden vorgestellten Ausstellungsstücke. Zunächst stellt Wilhelm Ribhegge Reformation und Täuferium in den zeitgeschichtlichen Rahmen: „Das Reich Karls V., die Reformation und das Täuferreich in Münster“ [10-35]. Origineller Weise geht er von den beiden themenbedingten, in den Niederlanden geborenen Hauptpersonen aus, Kaiser Karl V. und „König“ Jan von Leiden, die beide scheiterten. Kaiser Karl V. konnte die Einheit des Reiches nicht erhalten, die Glaubensspaltung nicht verhindern. Er dankte ab und starb im Kloster. Jans Herrschaft war von kurzer Dauer. Er starb von Henkershänden.

Ralf Klötzer beschreibt die „Reformation in Münster“ [64-75], die von Anfang an anders verlief als an anderen Orten, und schließlich die „Herrschaft der Täufer“ [104-131].

Im 2. Band schreibt der Museumsmitarbeiter Bernd Thier „Über den Umgang mit der eigenen Geschichte: Münster – „Die Wiedertäuferstadt““ [6-21]. Er vergleicht die beiden für die Stadt bedeutsamen Ereignisse:

„Kaum jemals in der 1.200 Jahre alten Geschichte der Stadt Münster schaute die Welt mit so großem Interesse, mit Spannung und Sorge auf die Metropole Westfalens, wie in den Jahren 1534/35 zur Zeit des Königreichs der Täufer. Kein anderes Ereignis prägte die Stadtgeschichte so nachhaltig wie der Aufruhr der Täufer, der in Münster gewissermaßen die Wende vom Mittelalter zur Neuzeit brachte. Der Friedenskongress von 1645 bis 1648 und der Abschluss des Spanisch-Niederländischen bzw. des Westfälischen Friedens 1648 waren zwar für Europa wichtige Ereignisse, die nachhaltig die Geschichte prägen sollten, wichtige langfristige Auswirkungen für Münster aber hatte dieser Friede nicht. Im Gegenteil: Die Stadt verlor die ihr für einige Jahre zugestandene Selbständigkeit an den neuen Landesherren, den Fürstbischof Bernhard von Galen.“

Das Königreich der Täufer dagegen hatte reichspolitische Auswirkungen territorialer und konfessioneller Art und stellte einen Wandel in der gesamten städtischen Struktur dar. Die Stadt verlor durch die Täufer große Teile ihrer schriftlich festgehaltenen Geschichte, beinahe jegliche Form künstlerischen Schaffens, nach der Eroberung fast sämtliche Rechte und einen großen Teil der einheimischen Bevölkerung. Der Bruch mit der Geschichte könnte nicht größer sein. Erst die Katastrophe des Zweiten Weltkrieges und die vollständige Zerstörung der Stadt zwischen 1943 und 1945 hatten eine ähnlich nachhaltige Wirkung.“[7]

Katja Schupp steuert „Ein Echo für jegliche Frage, Welche die Geister bewegt“ zur Rezeption des Täuferreiches von Münster in Geschichtsschreibung, Literatur und darstellender Kunst“ bei [76-91] und noch einmal Bernd



Thier „gantz warhafftig abkonterfeyt' die münsterischen Täufer in der bildlichen Darstellung und künstlerischen Auseinandersetzung“ [118-133]. Ein 27 Seiten zählendes Literaturverzeichnis listet Veröffentlichungen über das münsterische Täuferturn auf.

Die fast 400, z.T. aus dem In- und Ausland und aus Privatbesitz entliehenen Ausstellungsstücke sind im Katalog ausführlich beschrieben. Dass sich dabei Wiederholungen ergeben, lässt sich nicht vermeiden. Querverweise erleichtern den Zusammenhang. Manche bisher ausgestellte Täufer-„Reliquie“ wird „entmythologisiert“, weil ihre geschichtliche Überlieferung nicht mehr zweifelsfrei nachzuprüfen ist, z.B. der Panzer, der Zahl- und der Spieltisch sowie die angeblichen Königsketten Jans von Leiden. Andererseits konnte bisher nicht Gezeigtes der Öffentlichkeit vorgelegt, manches aus der Literatur bekannte Schriftwerk jetzt im Original betrachtet werden – und das bei freiem Eintritt!

Einige Ungenauigkeiten im 1. Band fallen aber auf. Das Datum der ersten Zürcher Taufe wird nicht einheitlich angegeben. Heute werden der 17. Januar 1525 für das Taufgespräch, der 27. 1. für den Taufvollzug angenommen, wie S. 41 und S. 54 richtig genannt. Auf S. 23 werden die im Zitat von H.-J. Goertz in der 1. Auflage seines Buches „Die Täufer, Geschichte und Deutung“ (1980, S. 18) fälschlicher Weise als 15. bzw. 25.1. genannten Daten übernommen. In der DDR-Ausgabe von 1988 hat Goertz sie korrigiert (S. 20). Dass Müntzer und Hubmaier sich in Waldshut kennengelernt haben [19] ist zu vermuten, aber nicht bewiesen. Die Drucker und Druckorte von Hubmaiers Schriften sind bekannt (s. Westin/Bergsten, Hubmaier, Schriften, S. 60). Eine eigene Druckerei hat er demnach nicht gehabt – wie später Menno Simons. Dass sein erstes Taufbuch in Straßburg gedruckt wurde, macht ihn noch nicht zum Begründer des Täuferturns in Straßburg [50]. Waldshut ist eine deutsche, damals österreichische Stadt, aber kein Schweizer Kanton [50,54]. Der „selbsternannte“ lutherische Wanderprediger Melchior Hoffman ist von Luther und Bugenhagen geprüft und empfohlen worden (Depermann, S.55) hat sich allerdings bald von Luther losgesagt. Die Mennoniten verbreiteten sich nicht nur in den Niederlanden, sondern bis in den Nord- und Ostseeraum [50]!

Gut ist der Hinweis, dass Hans Hut eigentlich gar nicht taufte, sondern seine Anhänger „besiegelte“ [23], in dem er mit nassem Finger ein Kreuzzeichen auf die Stirn machte. Dennoch wurden sie als „Wiedergetaufte“ blutig verfolgt. Die Bestrafung der „Wiedertäufer“ erfolgte ausdrücklich ohne ein Inquisitionsgerichtsverfahren!

Der 2. Band widmet sich den Nachwirkungen des kurzlebigen Täuferreiches. Unzählig sind die Bücher, die sich direkt oder indirekt damit beschäfti-



gen. Theaterstücke und Opernaufführungen, immer wieder unterschiedliche Deutungen beschäftigen die Menschen bis heute und nicht nur am Ort des Geschehens. Taufende Gemeinden können heute noch damit in Verbindung gebracht werden, denn Entgleisungen geistlicher Bewegungen hat es immer gegeben – bis in unsere Tage. Kunst und Kitsch liegen dicht bei einander – auch in den Nachwirkungen jenes „einzig-artigen“ Ereignisses.

Manfred Bärenfänger

**150 Jahre Niederländisch-reformierte Gemeinde zu Elberfeld**, (hg. im Auftrag des Presbyteriums der Niederländische-reformierten Gemeinde Elberfeld von Klaus van Bürck und Heinrich Lüchtenborg), Foedus Verlag Wuppertal, 360 S.

Im Raum der Evangelischen Kirche in Deutschland nimmt die Niederländisch-reformierte Gemeinde Wuppertal (NRG) eine ganz eigene Stellung ein. 1847 gegründet und seither ganz und gar eigenständig hat sie doch nach außen in mindestens zwei Richtungen eine große Bedeutung.

Zum einen waren verschiedene Prediger dieser Gemeinde gleichzeitig auch Dozenten an der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal. Zu nennen sind Alfred de Quervain (1896–1968) oder Otto Bückmann (1893–1969). Zum anderen sind aus der NRG sehr viel mehr Prediger hervorgegangen als aus anderen Gemeinden. Leider gibt es bis heute noch keine Liste mit allen entsprechenden Namen. Besonders viele von ihnen zog es in die reformierte Grafschaft Bentheim, wo sie nach 1900 durch ihre Predigt, die Sünde und Rechtfertigung betonte, wesentlichen Anteil hatten an der späteren Annäherung zwischen den dortigen Reformierten und Altreformierten.

War schon der erste Prediger der Gemeinde, Hermann Friedrich Kohlbrügge (1803–1875) ein überaus begnadeter Prediger und Schriftsteller, so haben viele seiner Nachfolger ihm darin nachgeeifert. Die Schriften von Alfred de Quervain etwa haben noch immer große Bedeutung. Fast alle „lehrenden Ältesten“ (Pastoren) der Gemeinde haben kleinere oder größere Bücher oder Broschüren verfasst. Kohlbrüggens Predigten wurden sogar stenographiert. Sie sind vielfach in deutscher und niederländischer Sprache in Buchform erschienen. Noch heute gibt es eine große Gruppe von Anhängern Kohlbrüggens in den Niederlanden, die mit immer neuen Schriften und Aspekten hervortreten und sein Erbe streng und treu bewahren.



Die NRG hatte in ihren besten Jahren vor dem Zweiten Weltkrieg über 1300 Glieder und zwei Prediger. Kirche und beide Pastorate wurden im Krieg völlig zerstört und viele Gemeindeglieder fanden den Tod. Heute gehören etwa 300 Glieder der Gemeinde an. 1943 bis 1967 fanden die Gottesdienste der Gemeinde in der Friedhofskapelle statt. Danach zog die Gemeinde in die Alte Reformierte Kirche an der Calvinstraße um, die von der Elberfelder reformierten Gemeinde gegen Entgelt zur Mitbenutzung zur Verfügung gestellt wurde. Mit dem Umbau und der Erweiterung der alten Friedhofskapelle in 1989 liegt hier jetzt das kirchliche Zentrum der NRG. In den letzten Jahren ist in direkter Nachbarschaft auch ein Pastorat mit mehreren Wohnungen und ein schöner Archivraum entstanden.

Das Archiv der NRG ist im Zweiten Weltkrieg fast vollständig verbrannt. In den letzten Jahren bemüht sich ein vom Presbyterium gewählter Archivausschuss unter Vorsitz von Willi Simon um einen Neuaufbau und ist für alle Dokumente, Kopien und Bücher zur Geschichte der NRG sehr dankbar. Archivar der Gemeinde ist seit 1998 Pfarrer em. Peter Merx, der ehrenamtlich mit weiteren Mitarbeitern aus der Gemeinde das Archiv betreut. In der Regel ist der Archivar mit zwei Mitarbeitern am Montagvormittag im Archiv anwesend, es empfiehlt sich jedoch für evtl. Besuche eine Voranmeldung (Tel. 0202/459 71 07).

Neben vielen Heften und Schriften über Kohlbrügge und die NRG ist jetzt aus Anlass des 150jährigen Gründungsjubiläums ein neues umfangreiches Buch erschienen. Klaus van Bürck und Heinrich Lüchtenborg haben es herausgegeben unter dem Titel „Niederländisch-reformierte Gemeinde zu Elberfeld 1847–1997“. Das Buch umfasst 360 Seiten und kostet 40,- DM.

1983 schlossen die Niederländisch-reformierte Gemeinde Wuppertal-Elberfeld und die Ev.-altref. Kirche in Niedersachsen miteinander eine Vereinbarung. Sie regelten darin ihre Zusammenarbeit auf Synodalverbands- (damals Klassis) und Synodalebene und erklärten, das Ziel sei eine noch weitergehende Gemeinschaft und Zusammenarbeit. (Der vollständige Text der Vereinbarung findet sich in Beuker; Umkehr und Erneuerung 1988, 421.) Die altreformierte Klassis Grafschaft Bentheim tagte im September 1989 in Wuppertal, der Synodalverband im März 2000.

Drei Jahre nach dem Jubiläum ist nun im Frühjahr 2000 der lange angekündigte Band zum 150-jährigen Jubiläum der NRG erschienen. Vorträge und Predigten des Gedenkjahres umfassen etwa ein Drittel des Werkes. Auf weiteren über hundert Seiten finden sich die Biographien der „Diener am Wort“ der Gemeinde. „Anfänge“, Liedgut und „frühe ökume-



nische Beziehungen“ runden das Bild ab. Eine schöne Zusammenfassung gibt Jörg Schmidt in seinem „Zum Geleit“ des Buches:

„Sonntagmorgens, kurz vor 10 Uhr. Erstaunlich viele Autos fahren für diesen Wochentag, für diese Uhrzeit, die Katernberger Straße hinauf. Aber schon nach 500 Metern wird es wieder ruhiger. Die meisten sind abgebogen, in eine Einfahrt, die zur Straße kaum erkennen läßt, was sich dahinter verbirgt. Wer, neugierig geworden, den Autos folgt, findet sich plötzlich auf einem kleinen Parkplatz wieder. An dessen Ende steht ein kleines Kirchengebäude mit Gemeindesaal. Rechts vom Gebäude schließt sich ein kleiner Friedhof an. Und etliche, einander offensichtlich gut bekannte Wuppertalerinnen und Wuppertaler sind auf dem Weg in ‚ihre‘ Kirche, auf dem Weg zum Gottesdienst.“

Nun sind ja weder kleine Kirchengebäude noch Friedhöfe in Wuppertal etwas Besonderes. Aber die Gemeinde, die sich hier zum Gottesdienst trifft, schon – nicht nur nach eigenem Verständnis.

Da ist eine lebendige, reformierte Gemeinde, die sich selbst trägt, die selbständig ist, die nicht zur Landeskirche gehört. Seit der Gründung vor 150 Jahren sorgen die Mitglieder der Gemeinde dafür, daß alles seine Ordnung hat: daß da ein Prediger ist, der ihnen am Sonntag die Bibel auslegt; daß da ein Kirchgebäude ist, samt Gemeindesaal, um darin zusammenkommen zu können; vor allem aber: daß Menschen da sind, die sich am Sonntag treffen zum Gottesdienst.

Und da ist dieser ganz eigene Friedhof. Ein großes Stück Rasen, darin eingelassen die Grabplatten mit den Namen der Verstorbenen. Und an jeder so gekennzeichneten Grabstätte ein Rosenstrauch. Mehr nicht. Keine „Denkmale“, die vom Ruhm der Toten künden sollen. Kein Blumenmeer, das oft mehr über das schlechte Gewissen der Lebenden aussagt, als über echte Trauer. Schlicht ist das Wort, das paßt. Schlicht und – nicht nur, wenn die Rosen blühen – schön, auch wenn es vielleicht schwer fallen mag, einen Friedhof „schön“ zu nennen.

Da ist die Niederländisch-reformierte Gemeinde Wuppertal (früher hieß es natürlich: Elberfeld), die 1997 150 Jahre bestand. Eine Gemeinde, die weiß, daß sie angewiesen ist auf die Gemeinschaft mit den anderen Gemeinden und Kirchen in Wuppertal. Eine Gemeinde, die aber auch weiß, daß die anderen angewiesen sind auf sie, auf ihre Eigenart, Prägung und Geschichte.

Im Jahre 1835 wurde unter König Friedrich Wilhelm III. durch eine „Königliche Kabinettsordre“ eine neue Kirchenordnung in Kraft gesetzt und für den sonntäglichen Hauptgottesdienst eine neue Gottesdienstordnung („Agende“) für alle Gemeinden verbindlich gemacht.



In der reformierten Gemeinde Elberfeld kam es daraufhin zum sogenannten „Agendenstreit“, in dessen Folge sich eine protestierende Minderheit bildete, die „Protestanten von 1835“. Ihr Anliegen war es, die Herrschaft des Staates über die Kirche entschieden zurückzuweisen und bei der gewohnten Kirchenordnung und Gottesdienstform zu bleiben. Diese „Protestanten“ waren es dann auch, die die Keimzelle der späteren Niederländisch-reformierten Gemeinde bildeten.

Allerdings dauerte es noch zwölf Jahre, bis sie als eine neue Gemeinde anerkannt wurden. Nach dem Erlaß des Königlichen Religionspatentes vom 30. März 1847 fand sie unter König Friedrich Wilhelm IV. ihre rechtliche Anerkennung. Ihre Konstituierung geht auf den 18. April 1847 zurück. Diese wurde rechtlich wirksam am 28. April 1847 durch den Austritt derer aus der Landeskirche, die die Konstitutionsakte unterzeichnet hatten. König Friedrich Wilhelm IV. war es auch, der der Gemeinde den Namen „niederländisch-reformiert“ gab. Obwohl es sich um eine deutsche Gemeinde handelt, geschah dies in Erinnerung an die früheren niederländisch-reformierten Flüchtlingsgemeinden. Zudem war der erste Pastor der Gemeinde und Erstunterzeichner der Konstitutionsakte, Dr. Hermann Friedrich Kohlbrügge, ein Niederländer.

Mit Gottesdiensten und anderen Veranstaltungen erinnerte sich die Gemeinde im April 1997 ihrer bewegten Geschichte. So referierte ... Walter Herrenbrück, der Landessuperintendent der Ev.-reformierten Kirche, zum Thema „Nach Gottes Wort reformiert! Ermutigendes für eine reformierte Gemeinde in der Stadt“. ... Milan Opocenský, der Generalsekretär des Reformierten Weltbundes ... hielt ... im Rahmen der „Reformierten Konferenz Bergisches Land“ einen Vortrag zum Thema „Wozu sind wir berufen?“ ...

Sonntagmorgen, gegen 10 Uhr. Vielleicht finden bald noch mehr den Weg in die Katernberger Straße 61, zum Gottesdienst der „Niederländisch-reformierten Gemeinde Wuppertal“.

Das Jubiläumsbuch ist Pastor i.R. Dirk van Heyst aus Ommen gewidmet. „Er hat sich um die Erforschung von Leben und Werk Dr. H.F. Kohlbrüggens und der Geschichte unserer Gemeinde in besonderer Weise verdient gemacht“, schreiben die Herausgeber Klaus van Bürck und Heinrich Lüchtenborg. Der Band enthält eine Reihe von Grußworten zum Jubiläum, unter anderem vom jetzigen Bundespräsidenten Johannes Rau, 1997 noch Ministerpräsident des Landes Nordrhein-Westfalen. Die jetzt veröffentlichten Predigten und Vorträge zum Jubiläum stammen von Peter Bukowski, Hermann Schaefer, Gerhard Boeddinghaus, Ernst Peter Lan-



gen, Heinrich Baarlink, Milan Opocenský, Walter Herrenbrück und Jörg Schmidt.

Benjamin G. Locher, Gottfried W. Locher, Maarten den Admirant, Heinrich Lüchtenborg, Paul Gerhard Langenbruch und Albrecht Boecker haben die Biographien der zehn verstorbenen Gemeindepastoren geschrieben. Peter Merx, evangelisch-lutherischer Pfarrer i.R., gelegentlicher Prediger in der NRG und seit 1998 ihr Archivar hat Artikel über „die preußische Agende von 1834“, die ausgebombte Kirche in der Deweerthstraße sowie über den Psalmengesang und die Gesangbücher beigetragen. Wolfgang Heinrichs, einer der besten Kenner freikirchlichen Lebens im Tal der Wupper, beschreibt „Die Anfänge der Niederländisch-reformierten Gemeinde und ihr soziales Engagement“. Auch werden ehemalige Beziehungen der Gemeinde in die Tschechei dargestellt.

Der Band enthält rund 50 zum Teil bisher unveröffentlichte Fotos aus Geschichte und Gegenwart der NRG, zudem 19 Bilder der Autoren und Herausgeber. Eine Zeittafel der NRG von Willi Simon und eine Liste ihrer Diener am Wort sowie ihrer Kirchmeister runden das Bild ab. Das Buch kann bestellt werden bei H. Lüchtenborg, Burgunderstr. 41c, 42285 Wuppertal, Tel. 0202 44 60 61.

Hinweisen möchte ich auch auf die Reihe der Hefte zur Geschichte der NRG, die zur Zeit im DIN A 4 Format herausgegeben wird. Erschienen sind bislang: Heft 1, Peter Merx, Die alte Niederländisch-Reformierte Kirche in der Deweerthstraße, 6 S., 6 Photos; Heft 2, Peter Merx, Die preußische Agende von 1834 als Auslöser für die Gründung zweier selbstständiger Gemeinden in Elberfeld und deren Gesangbücher, 26 S. incl. Dokumentenanhang; Heft 3, Peter Merx, „Israel soll blühen unter Rosen“ – Der Friedhof der Niederländisch-reformierten Gemeinde in Elberfeld, ca. 45 S. mit Photos und Dokumentation. Herausgeber und Bezugsadresse für alle Hefte: Archivausschuß NRG, Katernberger Str. 61, 42115 Wuppertal.

Gerrit Jan Beuker

**George R. Beasley-Murray, Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart.** Mit einem Geleitwort von Uwe Swarat. R. Brockhaus Verlag Wuppertal 1998<sup>2</sup>, 546 S.

„Sämtliche Probleme des schwierigen, viel erörterten, recht unterschiedlich beurteilten Taufkomplexes werden erneut in historischer, exegetischer



und theologischer Hinsicht untersucht, in einer so besonnenen und reifen Weise, daß auch die katholische Exegese dieses Werk nur dankbar begrüßen kann.“ Dieses Urteil des bekannten Exegeten Rudolf Schnackenburg nach Erscheinen der englischen Originalausgabe lässt den Leser ahnen, dass es sich bei Beasley-Murrays Untersuchung zur Taufe um ein grundlegendes Werk von hohem Niveau handelt. Das Buch des im Frühjahr 2000 verstorbenen englischen baptistischen Theologen hat in seinen zentralen Aussagen nichts von seiner Aktualität eingebüßt. Deshalb ist dem Verlag zu danken, dass er dieses 1968 erstmalig in deutscher Übersetzung erschienene und bereits seit längerem vergriffene Standardwerk in unveränderter Fassung neu aufgelegt hat. Es verdient, sowohl im innerfreikirchlichen als auch im ökumenischen Bereich stärker als bisher beachtet zu werden.

Eine Stärke des Buches liegt zweifelsohne in dem Bemühen, sehr sorgfältig auf die biblischen Texte zu hören und das eigene Verständnis in fairer Auseinandersetzung mit der internationalen Fachliteratur zu begründen. Im ersten Kap. geht der Verfasser auf „die Vorgeschichte der christlichen Taufe“ ein. Bereits bei vorchristlichen rituellen Waschungen lässt sich erkennen, dass nicht nur ihr äußerlicher Vollzug, sondern auch die innere Haltung des Betreffenden von Bedeutung war (S. 29). B.-M. vermutet zwar, dass die Taufe von Proselyten beim Übertritt zum Judentum bereits vor dem Aufkommen der christlichen Taufe geübt wurde, hält „einen entscheidenden Einfluss“ auf letztere jedoch nicht für nachweisbar (S. 53). Weil das neue Leben des Konvertiten nicht erst bei seiner Taufe, sondern bereits sieben Tage vorher bei seiner Beschneidung Wirklichkeit wurde, kann die jüdische Proselytentaufe nicht als unmittelbares Vorbild für die christliche Taufe gelten (S. 48 f.; vgl. S. 212).

Trotz des fundamentalen Unterschiedes zwischen Johannes-Taufe und christlicher Taufe hat erstere insofern Vorbildcharakter, als sie den Augenblick der Abkehr des Täuflings von der Sünde und seine Hinwendung zu Gott markiert (gegen Lohmeyer u.a., die die Meinung vertreten, die Johannes-Taufe habe nur konsekutiv Buße bewirken sollen, S. 56 f.). Jedoch wird bereits in der johanneischen Taufe deutlich, dass göttliches und menschliches Handeln „unauflöslich miteinander verbunden“ sind (S. 58; vgl. S. 68 u.ö.).

In Kap. II („Die Grundlagen der christlichen Taufe“) stellt der Verfasser mit Recht zunächst die Bedeutung der Tatsache heraus, dass Jesus selbst sich „im Geiste der freien Hingabe“ taufen ließ (S. 96). Mit seiner Taufe erkennt er die Autorität des Täufers an, zugleich aber zeigt sich darin sein einzigartiges Messiasbewusstsein (S. 83 f.; Hilfreiches zur



Christologie findet sich auch S. 121 u.ö.). Mit der Taufe Jesu begann sein erlösendes Handeln, das als ganzes die Grundlage der christlichen Taufe bildet (S. 94). Mit E. Stauffer geht der Verfasser davon aus, dass der Taufbefehl Jesu in Mt 28,19 historisch ist (S. 122). Seine (durch Lindblom angeregte) Exegese führt ihn zu dem Ergebnis: „Wenn der Hörer glaubt und getauft wird, dann wird er ein wirklicher Jünger, was nichts anderes heißt, als daß der Mensch in der Taufe durch den Glauben zum Jünger wird.“ (S. 124)

Im dritten Kap. untersucht B.-M. „das erste Auftreten der christlichen Taufe: Die Apostelgeschichte“. Dabei fällt auf, dass er – völlig sachgemäß – den disparaten Textbefund nicht in ein System zwingt. Trotz der feststellbaren engen Beziehung zwischen Taufe und Geist bleibt Gott bei der Verleihung des Geistes der frei Handelnde (S. 161). Der Verfasser warnt davor, Geistestaufe und Wassertaufe zu sehr voneinander zu trennen (gegen Leenhardt, M. Barth u.a., S. 145; vgl. S. 362). Nach dem Zeugnis der Apg. werden „die freie Entscheidung des Bekehrten und das gnädige Handeln Gottes in der Taufe gleichzeitig zum Ausdruck gebracht“ (S. 141). Bei grundsätzlicher Zustimmung mag an dieser Stelle der präzisierende Hinweis des Rezensenten angebracht sein, dass bereits das Hören auf die Verkündigung, deren gläubige Annahme sowie das Taufbegehren als Wirkung des Geistes zu verstehen sind. Wer sich, angefangen vom Hören auf das Wort des Evangeliums bis hin zur Taufe (und weiterhin), den Wirkungen des Geistes aussetzt, der erlebt, dass sich eben dieser Geist ihm selber als Gabe schenkt.

Das vierte Kap. ist der „Entwicklung der christlichen Taufe in den apostolischen Schriften“ gewidmet. In der Auslegung von Röm 6 entscheidet sich der Verfasser gegen ein rein symbolisches und für ein „sakramentales“ Verständnis der Taufe. Die Begründung dafür sieht er in der Wendung „mit ihm begraben“ in V. 4 (S. 174 f.). Demnach werde der Täufling in der Taufe nicht in sein eigenes, sondern in das Grab Christi gelegt. Wenn dem so ist, erscheint es in gewisser Weise inkonsequent, wenn der Verfasser im Taufakt das *Sterben* des Täuflings sieht (S. 187 f.). Vielmehr soll – so Paulus – der bereits Gestorbene nun begraben werden.

Freimütig gibt der Verfasser jenen Lutheranern Recht, die auf die passiven Verbformen in Röm 6 aufmerksam machen und damit die Priorität göttlichen Handelns betonen (S. 190). (Die damit verbundene Selbstkritik des baptistischen Verfasser stünde auch uns nicht-baptistischen Freikirchlern gut zu Gesichte.) Gottes Handeln zielt indessen auf eine Ethik aus dem Evangelium: „Dem Getauften wird nicht nur eine neue Pflicht



auferlegt, vielmehr wird ihm eine neue Lebensmöglichkeit durch die Konionia mit dem auferstandenen Christus eröffnet.“ (S. 192)

Einem in evangelikalen Kreisen weitverbreiteten Missverständnis eines eher „privaten“ Geistempfangs tritt der Verfasser in der Auslegung von 1Kor 12,13 entgegen. Er schreibt: „Der Glaubende wird „zu einem Leib“ getauft, nicht um den Leib zu *bilden*, sondern an ihm *teilzuhaben*, ihm zugefügt zu werden. Der Leib existiert, bevor der Glaubende getauft wird.“ (S. 225; vgl. S. 366 ff.)

Nach seiner detaillierten exegetischen Erörterung ntl. Taufaussagen entwickelt der Verfasser in Kap V eine „Lehre von der christlichen Taufe im Neuen Testament“. Gewissermaßen als Summe seiner Untersuchungen bezeichnet er die (gerade in freikirchlichen Kreisen verbreitete) „Auffassung, die Taufe sei ein rein symbolischer Ritus [...] als mit dem Neuen Testament selbst nicht in Einklang stehend“. Vielmehr verstanden die ntl. Autoren die Taufe „als ein Symbol voller Kraft, d.h. als ein Sakrament“ (S. 345; vgl. S. 364). Sogleich grenzt er sein Sakramentsverständnis unter Bezug auf 1Kor 10 und 1Petr 3 von demjenigen Bultmanns ab, das er auf der „Ebene der Magie“ angesiedelt sieht (S. 346 f.; zum ex-opere-operato-Verständnis vgl. S. 365). Für B.-M. gehört der Glaube des Täuflings notwendig zum Wesen christlicher Taufe. Als Konsequenz sei die Argumentation lutherischer Theologen (wie z.B. H. Cremers) zurückzuweisen, wonach der Glaube nicht zur Bedingung der Taufe gemacht werden dürfe. Der Vorwurf des Pelagianismus gehe ins Leere, weil im Neuen Testament der Glaube nie im Sinne eines mit Gottes Heilshandeln konkurrierenden Werkes verstanden werde (S. 352 f.). Die Tragweite dieser m. E. völlig sachgemäßen Tauflehre dürfte vor allem die volkskirchliche Praxis vor die größten Herausforderungen stellen. Nicht aus dem Vokabular eines Pflichtenkatalogs, sondern eher aus dem Wortschatz von Verliebten – und darum so hilfreich – formuliert der Verfasser den Spitzensatz, die Taufe sei „das von Gott bestimmte *Rendezvous* der Gnade mit dem Glauben“ oder (mit N.P. Williams) der „krönende Augenblick des [ersten] Glaubensaktes“ (S. 359).

Aufgrund dieser positiven Sicht der Taufe wird verständlich, dass der Verfasser die Frage nach der „Notwendigkeit der Taufe“ als eigentlich sachfremd empfindet. Sie werde nur gestellt, „weil in der Geschichte der Kirche der ganze Komplex von Taufe – Glaube – Bekenntnis – Geist – Gemeinde – Leben – Heiligung auseinandergerissen worden“ sei (S. 389). Er beantwortet die Frage jedoch dahingehend, dass die Taufe letztlich



„nur ein Ort der Begegnung“ sei, „ihre Herrlichkeit und Gnade ist der Herr selbst“ (S. 398).

In Kap. VI thematisiert der Verfasser „das Auftreten und die Bedeutung der Kindertaufe“. Die Argumente von J. Jeremias, O. Cullmann und anderen Befürwortern der Kindertaufe werden sorgfältig referiert und diskutiert. Ein Schriftbeweis für die Legitimität der Kindertaufe ist nach Ansicht des Verfassers nicht möglich (S. 402 ff.). Er fragt: „Wann sind wir endlich redlich genug zuzugeben, daß die Idee der Kindertaufe eine willkürliche und unbegreifliche Anpassung der neutestamentlichen Tauftheologie an Verhältnisse ist, an die die neutestamentlichen Autoren nicht gedacht hatten – daß sie in der Tat eine *Deus-ex-machina*-Erfindung ist?“ (S. 456) Die Taufe sei „zu einem Beruhigungsmittel für das Gewissen der Menschen geworden, mit dem Ergebnis, daß die Ohren für den Fanfarenstoß der Buße und des Glaubens an Gott taub geworden sind“ (S. 461). Das Dilemma der Kindertaufpraxis werde – so der Verfasser – durch die Praxis der Konfirmation nicht gemildert, im Gegenteil: sie zerreiße „den Zusammenhang von Taufe und Geistempfang“ und werte die apostolische Lehre von der Taufe ab (S. 484 f.)

In einem Nachwort äußert sich B.-M. zu „Taufreform und zwischenkirchliche Beziehungen“. Ohne Umschweife bekennt er sich dazu, dass er die Säuglingstaufe nicht als apostolische Taufe anerkennen kann, folglich auch dazu, dass er einem Bekehrten, der „im Säuglingsalter dem sehr unvollständigen Ritus der Säuglingstaufe unterzogen wurde“, den Empfang der apostolischen Taufe nahelegt (S. 506). Nach dem zuvor Dargelegten kann er dies folgerichtig nicht als Ermutigung zur „Wiedertaufe“ verstehen, eine solche lehnt er rigoros ab. Der sich aus diesem Taufverständnis ergebende Konflikt mit den Verfechtern der Säuglingstaufe ist „unvermeidbar“. (In seinem Geleitwort zur Neuauflage weist Uwe Swarat darauf hin, dass Beasley-Murray in einem Aufsatz von 1994 sogar die baptistische Anerkennung der „Taufe an Säuglingen gläubiger Eltern als eine gültige Form der einen biblischen Taufe“ für denkbar hielt, eine Meinung, die Swarat selber jedoch nicht teilt.) Nach Meinung des Verfassers dürfte es „wohl kaum einen einzigen anderen Faktor gegeben haben, der die Kirche in ihrer Geschichte so sehr geschwächt hat, wie die Praxis einer unterschiedslosen Spendung der Taufe. Deshalb hält er eine „Korrektur dieses Mißbrauchs“ für „eine eigentliche Taufreform“ unumgänglich (S. 507). Aber auch an die eigene (baptistische) Adresse richtet er die Forderung einer Überprüfung ihrer Haltung: Die Taufe bedürfe einer mehrfachen Integration: mit dem Evangelium, mit der Bekehrung und mit der Gemeindegemeinschaft (S. 514 f.)



Im Interesse einer „Herstellung engerer Beziehungen mit anderen Kirchen“, die ihm um des gemeinsamen Glaubens willen wichtig sind, richtet der Verfasser schließlich eine bemerkenswerte Frage an seine eigene baptistische Denomination: „Könnten wir nicht in der Achtung vor dem Gewissen unserer Mitchristen und mit dem gleichen guten Willen, der, wie wir hoffen, auch uns entgegengebracht wird, darauf verzichten, eine Taufe derer zu verlangen, die in ihrer Kindheit getauft worden sind und sich unseren Gemeinden anschließen möchten, und die Taufe nur in den Fällen vollziehen, wo der Bewerber entschieden darum bittet?“ (S. 512 f.) Als Rezensent kann ich meine Freude über diesen Vorschlag nicht verhehlen, drückt er doch ziemlich exakt ein wesentliches Anliegen desjenigen Tauf- und Gemeindeverständnisses aus, das meine eigene Freikirche, den Bund Freier evangelischer Gemeinden, weitestgehend prägt. Aus diesem Grunde sei an dieser Stelle eine persönliche Anmerkung gestattet: Wenn Freie evangelische Gemeinden hinsichtlich der Tauffrage aus einer in der Praxis vielfach drittrangigen eine zweitrangige Frage machten und wenn Baptistengemeinden in derselben Hinsicht aus einer erstrangigen eine zweitrangige Frage machten, wäre ein wichtiger Schritt hin auf ein gemeinsames, der Heiligen Schrift entsprechendes Zeugnis vom erfahrbaren Heil in Christus getan. Je stärker wir dem persönlichen Glauben an den auferstandenen Christus Priorität einräumen, desto eher erhält die Taufe den ihr gemäßen Platz, ohne damit unbedeutend zu werden.

Summa: Der Leser – ob volks- oder freikirchlich – wird, auch wenn er den exegetischen Entscheidungen des Verfassers nicht in jeder Einzelheit folgt, das umfangreiche Werk von B.-M. mit großem Gewinn lesen. Ein nach Begriffen, Autoren, Schriftstellen und weiteren Quellen geordnetes Register erleichtert die Handhabung. – Angesichts der Belastung des Begriffs „Sakrament“, der in weiten Teilen des kirchlichen Lebens faktisch immer noch losgelöst vom persönlichen Glauben des Empfangenden als selbstwirksames Zeichen verstanden wird, erscheint mir sein sinnvoller Gebrauch fraglich. Dem Verfasser ist es jedoch überzeugend gelungen, hinsichtlich des Gesamtkomplexes Taufe den realen Vorrang von Gottes Heilshandeln vor jeglicher menschlichen Antwort als schriftgemäß herauszuarbeiten, ohne letztere als unerheblich einzustufen. Zwar ist der glaubende Täufling nie das *erste* Subjekt des Handelns, er ist aber ebensovienig *nur* Objekt, sondern immer auch zugleich das mit seinem Willen und seiner dankbaren Antwort in Anspruch genommene *zweite* Subjekt des Handelns. Fehlt einer dieser Aspekte, wird das Wesen der christlichen



Taufe verfehlt. Das gibt uns in Volks- und Freikirchen zu denken – und zu handeln.

Johannes Demandt

*Evangelisches Missionswerk in Deutschland (Hg.), Weltmission heute* (32 Länderheft Kuba, Kirchen, Religion und Revolution), Hamburg 1997, 192 S.

Das allgemein informierende Länderheft bietet zahlreiche, sonst schwer zugängliche Informationen über die Baptisten auf der Insel, die durch ihre Nähe zu den verschiedenen nordamerikanischen Schwesterkirchen in unterschiedlich starke Spannungen zum kommunistischen Regime geraten sind. Neben einem umfangreichen Überblick (Kirchen und Gesellschaft, Religion und Revolution) und einer Kirchengeschichte Kubas im Überblick, kommen auch Kubaner zu Wort, so z.B. Clarita Rodes Gonzales in einem Gespräch über „Konflikte zwischen Glaube und Revolution. Sie war baptistische Pastorin und langjährige Präsidentin der Bruderschaft Baptistischer Kirchen. Im kirchengeschichtlichen Überblick werden interessante Details zur Beziehung von Baptisten zu den Revolutionären unter Führung Castros genannt.

Frank Fornaçon

*Walter Klaiber, Gerecht vor Gott. Rechtfertigung in der Bibel und heute*, Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 2000, 256 S.

In der hitzigen Diskussion um das Für und Wider der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung zwischen dem Lutherischen Weltbund und dem Vatikanischen Einheitsrat waren nach Meinung des Bischofs der Evangelisch-methodistisch Kirche, Walter Klaiber, „die Ergebnisse der exegetischen Arbeit wenig gefragt“ (S. 5). Sein Buch will gerade den gesamtbiblischen Horizont der Rechtfertigungslehre aufzeigen. Unter der Überschrift „Gerechtigkeit ist Leben“ wird im ersten Teil (S. 13-70) das AT untersucht, dann folgt das NT unter dem Leitsatz „Rechtfertigung ist Befreiung“ (S. 71-189). Der dritte Teil befragt Weichenstellungen der Tradition („Alles ist Gnade“, S. 190-219) und der zusammenfassende Schluß bietet Thesen zur Beantwortung der Frage „Was ist Rechtferti-



gung“ (S. 220-231). Ein umfangreiches Literaturverzeichnis und ein Bibelstellenregister beschließen den Band.

Schon dieser Aufbau zeigt die Dominanz der Exegese. Das ist wahrlich nicht zum Schaden des Buches und der Diskussion um die Rechtfertigungslehre insgesamt.

Gerechtigkeit ist ein „Verhältnisbegriff“, der einerseits, aus der Rechtspflege abgeleitet, ein durch Freispruch gemeinschaftsförderndes und unparteiisches Verhalten meint, andererseits als dessen Ermöglichungsgrund Gottes Gerechtigkeit und Gemeinschaftstreue zur Voraussetzung hat. Daher interpretieren Gerechtigkeit und Heil sich gegenseitig: Gottes Recht verbürgt Heil, und in diesem Zustand herrscht Gerechtigkeit. Sie wird „zugesprochen“, „zugerechnet“ (z.B. am Eingang des Tempels), von Gott „frei gewährt“. Ein anderer Gedankenkreis will Antwort auf die Frage geben „wo ist nun dein Gott?“ Die Rechtfertigung des Beters ist in diesem Falle auch die Rechtfertigung Gottes, zu dem er sich bekennt. Rechtfertigung geschieht auf der sozialen Ebene (Freispruch und Wiedereingliederung in die Gemeinschaft) und im „Tempel“, wenn der Mensch in der Gewißheit der Annahme durch Gott eine neue Lebensqualität erfährt. Diese Annahme befähigt zu Antwort und Verantwortung, zum „Tun“ des Willens Gottes, ohne daß dies eine Gesetzesgerechtigkeit wäre, weil die „gnädige Vorgabe“ Gottes „konstitutiv“ ist (S. 59).

Die Ausführungen zum NT beginnen mit dem Satz, daß sich Aussagen zur Rechtfertigung „fast ausschließlich in den paulinischen Schriften“ finden (S. 71). Klaiber sagt aber auch, daß es der Sache nach eine Rechtfertigungsbotschaft bei Jesus gibt, wie er vor allem an Lk. 15 demonstriert. Die Darstellung der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft bildet das Zentrum des Buches. Bei Paulus wird das Rechtfertigungsgeschehen „zur maßgeblichen Beschreibung des Heilshandelns Gottes“. Sorgfältig geht Klaiber den Briefen des Apostels nach und zeichnet vor allem die Situation der Entstehung des Gal. auf, wo es zu einer pointierten Ausformung der Rechtfertigungslehre kommt (S. 96 ff.). Gal. 2, 16 ist der Kernsatz der paulinischen Rechtfertigungslehre (S. 98).

Voll entfaltet wird die Rechtfertigungslehre im Röm., dessen Entstehungssituation Klaiber darlegt. Daraus zieht er Folgen für den missionarischen Horizont der Rede von der Offenbarung der Gerechtigkeit im Evangelium: Bedingungslose Annahme aller durch Christus, die der Botschaft vertrauen. Im einzelnen wird die paulinische Anthropologie entfaltet, die auf die christologische Mitte führt: „Der Mensch, dem die Rechtfertigungsbotschaft gesagt werden muß, ist der Mensch, der Gott und damit das Leben verfehlt“ (S. 122). Der rechtfertigende Glaube ist „Glaube an



Jesus Christus“, der sich der „Hinwendung Gottes zu den Menschen in Christus“ verdankt (S. 123). Rechtfertigung begründet eine Beziehung zu Gott, „in der bedingungslose Annahme und schöpferische Erneuerung zusammenfallen“. Klaiber scheut sich auch nicht, kontroverse Sätze zu schreiben. So z.B. sagt er, dass die Frage, ob Rechtfertigung „gerecht sprechen“ oder „gerecht machen“ bedeute, eine falsche Alternative sei (S. 132), oder er sagt: „Die Beschreibung des Lebens der Christen mit der Formel ‚gerecht und Sünder zugleich‘ (simul iustus et peccator) gibt also nicht die Auffassung des Paulus wieder (S. 146).

Klaiber beschäftigt sich dann mit der Frage, wie es bei den Paulusschülern weitergegangen ist (Eph., Past.). Obwohl die Apg. dem Apostel Paulus große Bedeutung beimißt, spielt die Rechtfertigung keine Rolle (S. 163). Klaiber findet dann neutestamentliche Kontrastmodelle bei Jak., Mt. und Joh. Jak. hat nach Klaiber einen anderen Glaubensbegriff als Paulus, der gleichwohl als eine Warnung vor „billiger Gnade“ angesehen werden kann, doch ist für Klaiber das additive Verständnis von Glaube und Werke eine schlechte Alternative zu Paulus. Man muss sich zwischen beiden entscheiden (S. 168).

Im Falle des Mt. kommt Klaiber zu einem paradoxen Fazit: Wer Mt. von der Rechtfertigungslehre interpretiert, mißverstehen es gründlich, wer es ohne die Rechtfertigungslehre interpretiert, läuft Gefahr, es zu einem neuen Gesetz zu machen (S. 175). Im Joh. konzentriert sich alles auf die doxa Gottes, nicht auf seine Gerechtigkeit. Aber Klaiber macht deutlich, dass Joh. Grundelemente des durch die Rechtfertigungslehre beschriebenen Heilsgeschehens kennt (S. 180).

Ist die paulinische Rechtfertigungslehre „die sachliche Mitte der Schrift, eine Art Kanon im Kanon“? (S. 181). Wenn mit „Mitte der Schrift“ die „leitende Perspektive“ gemeint ist, die hilft, Gottes Offenbarung vom Zentrum her zu verstehen, dann finden sich gute Gründe, die Rechtfertigungslehre als diese Mitte zu bezeichnen (S. 183), insbesondere auch, weil sie nur schwer ohne die alttestamentliche Basis verständlich ist, so dass beide Teile der Schrift an dieser Stelle zusammengebunden werden (S. 186).

Bei der Wirkungsgeschichte ist deutlich, dass die Rechtfertigungslehre in der Alten Kirche kaum Beachtung gefunden hat. In der Orthodoxie ist daher auch die theosis-Lehre im Zentrum, die Rechtfertigungslehre aber fremd (S. 191 f.). Klaiber wendet sich dann Augustin und der mittelalterlichen Theologie zu. Luther nimmt naturgemäß einen größeren Raum ein, weil bei ihm die Rechtfertigung die Mitte der Theologie ist. In ihr kommt zur Sprache, wer Gott und wer der Mensch vor Gott ist (S. 195). Gottes



rechtfertigendes Handeln umfaßt die Zurechnung der „fremden“ Gerechtigkeit Christi und zugleich das wachsende Gerech-werden. Dennoch lehnt Klaiber eine doppelte Rechtfertigung bei Luther ab, auch keine Trennung zwischen Gerechterklärung und Gerechtmachung.

John Wesley scheint dem Trienter Modell („Mitwirkung“) nahe zu kommen. Für ihn ist die Verbindung von zusprechender („für uns“) und innewohnender („in uns“) Gerechtigkeit charakteristisch. Aber auch die innewohnende Gerechtigkeit (Heiligung) ist nicht Grund der Annahme des Menschen bei Gott, sondern deren Frucht (S. 201).

Der ökumenische Klärungsbedarf entzündet sich vor allem an der Frage der „Mitwirkung“ der Menschen, zumal es einen Konsens darüber gibt, dass Gott *vor* allem Wollen und Vollbringen der Menschen zu ihrem Heil gehandelt hat. Die Spannungen liegen schon in der Bibel begründet. Das zeigt sich beispielhaft bei der Frage, wie der Mensch zum Glauben kommt. Was bedeutet hier reine Passivität, was der Ruf zur Entscheidung, was das Ja des Menschen zu Gottes Wort? „Treffen wir die Pointe des Evangeliums, so dass Menschen gar nicht anders können als zu glauben?“ (S. 208). Klar und deutlich kritisiert Klaiber, dass die Furcht vor Werkgerechtigkeit manche evangelischen Theologen dazu führt, den Glauben als „Nicht-Tun“ und „Nicht-Leistung“ zu definieren oder zu sagen, der Mensch sei im Glaubensgeschehen weder aktiv noch passiv beteiligt. Es geht vielmehr um eine „personale Gemeinschaft“, indem die Liebe Gottes das Zentrum des menschlichen Personseins in Besitz nimmt (Gal. 2, 19f.) und sich so Rechtfertigung durch den Glauben in der Wirklichkeit des Lebens vollzieht (S. 209). Ökumenischer Konsens sollte deshalb sein, dass der Glaube in der Liebe wirksam ist. Das ist aber kein additives Zusammenwirken des Handelns Gottes und des Abmühens auf Seiten des Menschen zum eigenen Heil. Die „Mitwirkung“ geschieht vielmehr als Anteilhabe am Evangelium zum Dienst. So redet Paulus von sich und anderen als „Mitarbeiter Gottes“ (S. 211 f.). Im Blick auf das „simul“ fordert Klaiber dazu auf, gemeinsam das Zeugnis der Schrift von der Überwindung der Macht der Sünde durch Gottes Rechtfertigung zu hören und zugleich die bleibende Bedrohung durch die Macht ernst zu nehmen. Dies wäre auch im Blick auf die gesellschaftliche Wirklichkeit und die sich dort äußernden zerstörerischen Kräfte der Sünde mehr als bisher zu verwirklichen. Das wirft die Frage auf, ob die Rechtfertigungslehre helfen kann, „aus der permanenten kirchlichen und ökumenischen Selbstbeschäftigung herauszufinden“ und die sozialen und missionarischen Herausforderungen anzunehmen.



Die zusammenfassenden Thesen laufen darauf hinaus, dass Rechtfertigung um Christi willen und aufgrund des durch den Geist gewirkten Glaubens der *Freispruch* zu der Bestimmung unseres Lebens ist, gemeinsam als Gottes mündige Söhne und Töchter seine Gerechtigkeit zu leben. Besser aber ist, dass man die Thesen selber liest, weil sie in gedrängter Form Antwort geben auf die vielfältigen Fragen im Zusammenhang mit der Mitte der evangelischen Theologie. Klaibers Buch ist mit großer Sachlichkeit und im Ton des ruhigen Überlegens und Darstellens auch der unterschiedlichen Positionen geschrieben. Dabei scheut der Vf. nicht vor manchen dezidierten Urteilen zurück. Die Fülle des ausgebreiteten Stoffes und der verarbeiteten Literatur erstaunt und lässt fragen, wie der Bischof der EmK, der ja anders als seine Bischofs-Kollegen in den „Großkirchen“ über keine Zuarbeiter verfügt, dies alles bei seinem prallen Terminkalender schaffen kann. Klaiber gebührt Hochachtung vor seiner Leistung. Wer sich insbesondere mit dem biblischen Befund im Zusammenhang mit der Rechtfertigung beschäftigen möchte, sei mit allem Nachdruck auf das Buch verwiesen.

Erich Geldbach

*Freie evangelische Gemeinde Berlin-Moabit (Hg.), Baustelle Gemeinde. 100 Jahre Freie evangelische Gemeinden in Berlin-Brandenburg 1899–1999, Berlin 1999, 76 S.*

Festschriften zählen in der Wissenschaft zur sogenannten Grauen Literatur, die in Gefahr steht, kaum von der Forschung wahrgenommen zu werden. Dabei wird ihr Erkenntniswert oft unterschätzt; denn häufig finden sich darin nicht allein fleißig recherchierte Fakten, die, wenn nicht vor Ort gesammelt, sonst in Vergessenheit gerieten, sondern oftmals auch aufschlussreiche Fragestellungen, die die Gattung Festschriften selbst wiederum zu einer wertvollen Quelle werden lassen.

Die vorliegende Festschrift behandelt die Entstehung und Entwicklung der Freien evangelischen Gemeinden in Berlin und Brandenburg. Hierüber war bislang nur wenig bekannt, wie überhaupt das Augenmerk der Erforschung von Freikirchen und besonders der Freien evangelischen Gemeinden bisher sich auf die Anfänge konzentrierte und noch wenig auf die Epochen des Deutschen Kaiserreichs und danach einging. Wie wichtig aber gerade das Kaiserreich für die Bildung unseres heutigen Gemeindeverständnisses ist, wurde zuletzt durch August Jungs Monographie „Vom



Kampf der Väter“ (Witten 1995) und in der von Karl Heinz Voigt „Die Heiligungsbewegung“ (Wuppertal 1996) eindrücklich belegt. Die Dissertation von Lothar Beaupain (eine Veröffentlichung ist für 2001 vorgesehen), die die Freien evangelischen Gemeinden der DDR behandelt, zeigt die Bedeutung der Zeitgeschichte auf.

Das Jubiläum zum 100jährigen Bestehen der Freien evangelischen Gemeinde Berlin-Moabit, das v. 3.–10. Oktober 1999 begangen wurde, bot die Gelegenheit, die Geschichte der Freien evangelischen Gemeinden in Berlin-Brandenburg aufzuarbeiten. Wie man der Festschrift entnehmen kann, ging der Auftrag zur Gründung einer ersten Freien evangelischen Gemeinde in Berlin vom Gründer des Wittener Bundesverlages Friedrich Fries (1856–1926) aus. Friedrich Fries, der übrigens auch das heute noch bestehende Diakoniewerk der Freien evangelischen Gemeinden „Bethanien“ in Solingen-Aufderhöhe ins Leben rief, entsandte 1897 den zu dieser Zeit 32jährigen Engelhard Ostermoor zur Gründung einer missionarischen Buchhandlung. 1899 kam es dann zur Gründung einer ersten Freien evangelischen Gemeinde in Berlin-Moabit. Ihr folgten Gemeindegründungen in Berlin und der umliegenden Region. Die genaueren Hintergründe der Moabiter Gemeindegründung werden in der Festschrift nicht so eingehend beleuchtet, wie es für den historisch Interessierten vielleicht wünschenswert gewesen wäre. Möglicherweise fehlte es am nötigen Quellenmaterial. Die späteren Gemeindegründungen in der Region werden separat behandelt, wobei jede heute existierende Gemeinde eine eigene Darstellung liefert. Die Autoren der Festbroschüre, die ihren Schwerpunkt aus naheliegenden Gründen bei der Gemeinde Moabit hat, schöpfen allerdings weitgehend ihre Informationen aus Zeitschriften, wie dem Bundesorgan „Der Gärtner“ (seit 1998 „Chistsein Heute“), dem Mitteilungsblatt der Berliner Gemeinden (1937–1946), dem „Gemeindebrief“ (1946–1957) und den Jahrgängen 1957–1990 von „Glaube und Dienst“ (Zeitschrift der Freien evangelischen Gemeinden der DDR). Archivarische Quellen werden genauso wenig herangezogen wie Privatsammlungen (Tagebücher, Briefe), falls so welche überhaupt zur Verfügung stehen.

Entstanden ist eine reich bebilderte, vom Redaktionsteam Sonja Busch, Siegfried Nitsch und Hartmut Weyel didaktisch hervorragend ausgearbeitete Broschüre über die Geschichte der Freien evangelischen Gemeinden in Berlin-Brandenburg. Allerdings wird der historische Hintergrund selektiv ausgewertet, wobei das der Festschrift zugrundgelegte Gemeindeverständnis: Freikirche als reformatorische Kirche auf der Höhe der Zeit eine nicht zu übersehende Rolle spielt. Positiv ist anzumerken, dass dieser Ansatz die Gemeindegeschichte im Kontext der Gesamtgeschichte



zeichnet. Es wird hingegen in weiten Teilen darauf verzichtet, Verbindungen von politischen und sozialgeschichtlichen Prozessen zur Gemeindegeschichte konkret aufzuzeigen

Entstanden ist alles in allem eine sowohl von ihrem hohen formalen als auch inhaltlichen Niveau lesenswerte Schrift, die nicht allein den ortsansässigen Berlinern oder Mitgliedern von anderen Freien evangelischen Gemeinden Aufschluss über das Selbstverständnis von Freikirchen vom Kaiserreich bis heute gibt. Durch die regionale Gesamtschau der Gründungs- und Entwicklungsgeschichte der Gemeinden ergeben sich aufschlussreiche Hinweise zur Missionsgeschichte. Hingewiesen sei zuletzt auf den bemerkenswerten Artikel, in dem Hartmut Weyel auf den Sinn von Jubiläen und Festschriften eingeht und damit einen der sonst wenigen Beiträge zu einer theoretischen Fundierung christlich motivierter Historiographie liefert.

Die 76seitige, reich bebilderte Jubiläumsbroschüre ist für DM 15,- zu beziehen bei der Freien evangelischen Gemeinde Berlin-Moabit, Stephanstraße 44, 10599 Berlin, Telefon: 030/3917532. Bei Sammelbezug von mehr als 25 Ex. gilt ein Sonderpreis von DM 12,50.

Wolfgang Heinrichs

*Gerhard Bially/Carola Kieker/Klaus-Dieter Passon (Hg.), Ich will dich segnen ... Einblicke in den charismatischen Aufbruch der letzten Jahrzehnte.* Koproduktion der Verlage: Charisma, Projektion J und D&D Medien. (copyright): 1999, Charisma-Verlag, Düsseldorf, 275 S., geb.

Der Anlass, dieses Buch herauszugeben, war das 25-jährige Bestehen der Quartals-Zeitschrift „Charisma“, die von unserem Vereinsmitglied Gerhard Bially in Verbindung mit dem Arbeitskreis Geistliche Gemeindeerneuerung in der Evangelisch-methodistischen Kirche, Arbeitskreis „Gemeinde und Charisma“ im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, Charismatische Erneuerung in der Katholischen Kirche, Christen im Gesundheitswesen, FGBMIF – Christen im Beruf, Geistliche Gemeindeerneuerung in der Evangelischen Kirche, IGNIS und TOS herausgegeben wird.

Aus dieser Zeitschrift stammen dann auch im wesentlichen die zur Geschichte gewordenen Dokumentationen, Artikel, Berichte und Interviews, die ergänzt werden durch geschichtliche Hinweise und bisher un-



bekannte Artikel oder speziell für dieses Buch erstellten Interviews mit Zeitzeugen.

Der Zeitraum der Berichterstattung, der im Buchtitel unter dem allgemeinen Begriff „die letzten Jahrzehnte“ angedeutet wird, umfasst die Jahre 1944–1999 und beginnt mit den charismatischen Aufbrüchen bei den Evangelischen Marienschwestern (Mutter Basilea Schlink und Superintendent Paul Riedinger) in Darmstadt, der Philadelphia Bewegung in Leonberg (Räcke) und dem „Oekumenischen Christudienst“ (Ottmaringen).

Obwohl weitgehend chronologisch wiedergegeben, werden dennoch die Ereignisse systematisiert und inhaltlich unter bestimmten Entwicklungsbegriffen zusammengefasst, weshalb die chronologische Reihenfolge immer wieder unterbrochen wird, so dass Früheres und Späteres sich mischen.

Aber da es sich nicht um eine chronologische Geschichtsschreibung handelt, sondern um eine Quellendokumentation, die inhaltlich geordnet sein darf, ist das durchaus möglich, zumal die Daten in jeder Überschrift zu finden sind.

Der Leser nimmt damit teil an einer spannenden Schau geistlicher Geschichtsabläufe, die unsere Kirchen in den letzten 50 Jahren mehr oder weniger stark berührt haben und über deren Auswirkungen es in der freikirchlichen und landeskirchlichen Welt viele gegensätzliche Diskussionen gab.

„Wir müssen nicht einer Meinung sein, aber eines Sinnes.“ Mit diesem Ausspruch des katholischen Weihbischofs Dr. Franziskus Eisenbach auf dem Kongress „Jesus 2000“ in Nürnberg, möchte ich meine inhaltliche Buchbesprechung beginnen.

Zunächst sind sich die Herausgeber ihrer persönlichen Biographien und darum auch der Gefahr einer subjektiven Auswahl der veröffentlichten Quellen und Texte bewusst. Obwohl sie keine „neue“ Geschichte des charismatischen Aufbruchs schreiben wollten (S. 10), schreiben sie dennoch Geschichte nieder, in dem sie ihre Artikel geschickt mit einführenden Worten zu den jeweilig neuen Kapiteln beginnen und darüber hinaus einen „roten Faden“ legen, der in grau unterlegten Sondertexten die notwendige geschichtliche Brücke von Phase zu Phase des mitunter recht turbulenten religiösen Zeitgeschehens verbindet.

So wird dieses Buch, dem Einen zu einem Geschichtsbuch über die charismatische Bewegung, dem Anderen aber zu einer Quellensammlung für eigene Geschichtsschreibung, die dann allerdings noch kritischer ausfallen müsste.



Wir haben uns in der Moderne inzwischen daran gewöhnt, dass es keine objektive Geschichtsschreibung gibt. Alle Geschichtsschreibung ist subjektiv. Das merkt man am stärksten in den Interviews, die herangezogen werden. Ihre oft summarischen Antworten lassen sowohl Details als auch mitunter kritische Selbstbesinnung vermissen. Da wird nach Jahren manches vergessen und übersehen und die positiven Erwartungen des Fragestellers werden entsprechend bedient.

Inhaltlich beginnt das Buch mit der Vorphase der noch nicht straff organisierten charismatischen Bewegung, die „Pionierphase“ genannt wird. Dann geht es im nächsten Kapitel weiter in die „Gründungsphase“, d.h. nun wird bewußt organisiert und die einzelnen Gruppen in den verschiedenen Kirchen formieren sich.

Im 3. Kapitel entdecken die Charismatiker ihre älteren pfingstlichen Brüder, die wiederum ihre eigenen Schwierigkeiten mit der jungen charismatischen Bewegung und deren geistlichen Vorstellungen haben. Daraus wird ein „Ring um Klarheit und Wahrheit“ im 4. Kapitel, aus dem heraus, ich sage bewußt leider (!), neue Gemeinschaften und Gemeinden entstehen (Kapitel 5).

„Evangelisation und Gemeindeaufbau“ geraten im 6. Kapitel ins Blickfeld und dazwischen geschieht ein weltgeschichtliches Ereignis, an dem die charismatische Bewegung insofern persönlich Anteil hat, weil viele dieses Ereignis für eine Gebetserhörung erkennen, ja es sogar prophetisch erahnt, vorausgesehen und vorausgesagt wurde und deshalb einen Teil der charismatischen Bewegung besonders tangiert. Die Berliner und deutsch-deutsche Mauer fällt. Die Vereinigung des geteilten Deutschland findet statt (Kapitel 7), wodurch der Weg zu den Brüdern im Osten frei wird, zugleich aber auch neue missionarische Aufgaben ins Haus stehen.

Aber im eigene Haus sieht es nicht so gut aus, denn die Bewegung stagniert und die erwartete Erweckung bleibt aus (Kapitel 8). Es wird Busse getan und der lange Marsch des Ausharrens beginnt mit dem nächsten Kapitel (9) der „Versöhnungswege“ und bestimmter geschichtlicher Aufarbeitung. Israel und Holocaust kommen in den Blick, aber auch die Aufarbeitung eigener innerchristlicher Schande, nämlich der „Berliner Erklärung“ von 1909 und die Überwindung der Vergangenheit durch die offizielle Aufnahme der Pfingstkirche des BFP in die Evangelische Allianz (1996) findet statt. Die Zeitschrift „Charisma“ erklärt dieses Geschehen als „Jahrhundert-Ereignis“ (Kapitel 10).

Nun muss ja die Erweckung kommen. Und sie kommt in der Tat, aber nicht in Deutschland, sondern in Amerika. Der Toronto-Segen und die Pensacola-Erweckung lassen Scharen von deutschen Charismatikern über



den großen Teich pilgern. Man glaubt, diesen Segen („Holy Fire“) importieren zu können (Kapitel 11). Das gelingt jedoch nicht, auch wenn starke Einflüsse viele Gemeinden in Bewegung setzen und zugleich spalten. Über das Letztere wird leider nichts gesagt. Dafür wurde es traumatisch an vielen Orten erlitten. Toronto und seine manipulativen Auswüchse sind zu einem Stachel im Fleisch der charismatischen Bewegung geworden und bis heute auch Anlass zu gegensätzlichen Diskussionen zwischen Evangelikalen und Charismatikern geblieben. Ist dies eine der Wellen unter anderen, die da kommen und gehen?

Aber Gott schenkt Gnade. In Deutschland beginnt eine ganz wunderbare Sache. Getrennte Brüder finden zueinander. Es geht um die Einheit des Leibes Christi. Die gemeinsamen Kongresse der Charismatischen Bewegungen, denn es sind viele und verschiedene Bewegungen, führen ins neue Jahrtausend und bereiten auf die Wiederkunft Christi vor (Kapitel 12).

Mit diesem systematischen Aufbau haben die Herausgeber, wie bereits gesagt, nun doch Geschichte geschrieben. Warum auch nicht? Aber sie gehen noch einen Schritt weiter. Sie geben am Schluss einen geistlichen Ausblick und lassen noch einmal einige führende Brüder und Schwestern zu Wort kommen. Damit schließt das Buch. Ein lehrmäßiger Anhang über das Charisma des Zungenredens und eine theologische Deutung des Begriffes Charisma ist wohl mehr für Outsider zur Information gedacht und sollte von diesen eigentlich zuerst gelesen werden.

Dieser Ausblick und Schluss ist eine Art kritische Bestandsaufnahme und zugleich Selbstdarstellung der Charismatischen Bewegung, wie sie sich heute aus dem Blickwinkel der Herausgeber und auch auf Grund der Statements einiger angefragten führenden Charismatikern verschiedener Konfessionen und Denominationen sieht.

Es handelt sich bei der sogenannten charismatischen Bewegung um mehr als nur um die Wiederentdeckung der biblischen Charismen und deren Praktizierung. Es geht auch nicht nur um ein besonderes Gesegnetwerden durch den Heiligen Geist oder um eine Kraftausrüstung für den Dienst im Reiche Gottes. Desgleichen geht es nicht nur um Erweckung der Christenheit und um Heiligung des Lebens im Angesicht des wiederkommenden Herrn.

Es geht doch sehr stark auch um die „von Christen gewünschte Einheit“, die nach Baumert (S. 240) vor allem „im gemeinsamen Stehen vor Gott und im Empfang seines Geistes und seines Segens“ wächst.

Andere sehen in der charismatischen Bewegung einen „Gesundungs- und Heilungsprozeß“ am Leibe Christi (Riefle S. 241), wobei die „Wer-



tigkeit der verschiedenen Kirchen, Denominationen, Brüder und Schwestern neu entdeckt werden muß“.

In anderen Worten: „Charismatisches Glaubensgut“ vereint Christen in Deutschland (Ellßel S. 246). Dabei wird vor „charismatischen Überfliegern“ gewarnt (Großmann S. 247), was zeigt, wie selbstkritisch die Sprecher dieser Bewegung sein können, denn es geht letztendlich um die „bleibende Frucht“.

Es bleibt allerdings auch die Toleranz der verschiedenen Wege und Formen in der Jesunachfolge, wobei der Missionsbefehl (Matthäus 28) seine eigene beunruhigende und treibende Kraft entfaltet, bei gesellschaftlichem Engagement „die Verlorenen und Bedürftigen in die Gemeinde Jesu hineinzulieben“ (Heidenreich S. 251).

Man darf den Herausgebern dankbar sein für die Fleißarbeit, kirchen- und theologiegeschichtliches Material aus ihrem Fundus in dieser Form zusammengestellt zu haben. Dadurch ist uns eine weitere und sehr umfassende Quelle für die weiterführende und kritische Geschichtsschreibung in Sachen charismatische Theologie und Pfingstbewegung geschenkt worden.

Klaus Jakob Hoffmann

*Martin H. Jung, Der Protestantismus in Deutschland von 1815 bis 1870* (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen Bd. III/3), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2000, Hardcover, 164 S.

Das Projekt einer „Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen“ nähert sich mit jedem neu erscheinenden Teilband weiter seinem Ziel, „die gesamte Kirchengeschichte von den Anfängen bis in die neueste Zeit“ in einer breiten (kirchen)geschichtlich interessierten Leserschaft ansprechenden Weise darzustellen. Für den Freikirchenforscher dürften mehrere die Neuzeit betreffende Bände von besonderem Interesse sein.

Der deutsche Protestantismus vom Ende der Befreiungskriege bis zum Vorabend der Gründung des Deutschen Reiches präsentiert sich dem Betrachter als ein facettenreiches, in vielfältiger Weise mit dessen gesellschaftlicher Umgebung verwobenes Gebilde. Obwohl eine einführende Darstellung angesichts der Vielfalt protestantischen Lebens auf Typisierungen und die exemplarische Auswahl nicht gänzlich verzichten kann, möchte Jung gewisse Vereinfachungen bewußt vermeiden. Er hält einleitend fest, daß sich eine Einführung in den deutschen Protestantismus



1) nicht auf die zu Preußen gehörenden Gebiete beschränken darf, sie 2) Freikirchen, Sondergemeinschaften und Einzelpersonlichkeiten berücksichtigen muß und 3) neben der Theologie auch die protestantische Frömmigkeit mit ihren sozialen und politischen Implikaten zu beschreiben hat. Nach einer Skizze des Zustands des Protestantismus nach dem Ende der Befreiungskriege (Kap. 1) und einer Einführung in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft 1815-1870 (Kap. 2) handelt Jung von den diese Periode prägenden Theologen (Kap. 3). Auf die theologisch-philosophischen Wegbereiter der Theologie des 19. Jahrhunderts, also Kant, Hegel und insbesondere Schleiermacher wird in gebotener Kürze verwiesen. Es folgt ein m.E. sehr gelungener Überblick über die das 19. Jahrhundert bestimmenden theologischen Richtungen. Indem die Aufzählung der theologischen Parteien sozusagen spiralförmig aufwärtsstrebt, gelingt es Jung zu zeigen, daß sich das Wirken der teilweise nebeneinander, teilweise nacheinander auftretenden Gruppen auf einer Zeitskala nicht sauber voneinander scheiden läßt und der geschichtliche Lebenszusammenhang diese Gruppen gerade in ihrer positiven oder negativ-reaktiven Bezugnahme auf bereits vorhandene Traditionsströme besteht. Auch wichtige Vertreter der Religionskritik wie Feuerbach, Marx und Engels werden erwähnt, zumal sie – Feuerbach und Engels mehr, Marx weniger – in einem protestantischen Milieu sozialisiert waren.

In Kap. 4 wird dann gesondert auf die Erweckungsbewegung eingegangen. Nach Jung handelt es sich um eine „so vielfältige Bewegung mit so vielen Wurzeln,“ daß man besser bewußt den Plural verwenden sollte (S. 65). Der Singular, so Jung weiter, stelle aber zu Recht die zahlreichen zwischen den leitenden Männern und Frauen dieser Bewegungen vorhandenen Verbindungen in Rechnung. Jung hält daran fest, daß die Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts „Gegenbewegungen zu Aufklärung und Rationalismus“ waren, mit denen sie freilich vieles „gemein hatten“ (ebd.). Auf diese Ambivalenz kommt es nun allerdings an. Denn obwohl sich in erwecklichen Kreisen unzweifelhaft der Aufklärung verwandte Denkmuster nachweisen lassen, ist das Frömmigkeits- und kirchenpolitische Bewußtsein der Erweckten doch stark vom Gegensatz gegenüber Rationalismus und Aufklärung bestimmt. Jung hebt die Erweckungsbewegungen außerdem vom älteren Pietismus ab. Hier dürfte er allerdings in der Kontrastierung etwas zu weit gehen, wenn er den Pietismus bestimmt als „eine wirkliche Aufbruchbewegung, in der viel Neues, Modernes und Vorwärtsweisendes versucht wurde“, während die Erweckungsbewegungen in einer „Abwehrhaltung“ v.a. das Bündnis mit defensiven und restaurativen Kräften gesucht hätten (S. 66). Daß sich hier de-



fensive und restaurative Momente finden, ist unbestritten. Vorwärtsweisende Tendenzen der Erweckungsbewegungen zeigen sich dagegen m.E. durchaus in der im engeren Sinne (Wieder)Belebung des Diakonissenwesens, mit dem gerade unverheirateten christlichen Frauen eine neuartige Lebens- und Dienstperspektive von erheblicher gesellschaftlicher Relevanz aufgezeigt werden konnte. Der „moderne“ Geist der Erweckungsbewegungen spricht sich auch in der Gründung von Bibel- und Traktatgesellschaften aus, Ausdruck dafür, wie zeitgenössische Entwicklungen – wie die Möglichkeiten des sich weiter verbilligenden Buchdruckes und die sich aus der wachsenden Lesefähigkeit der Bevölkerung ergebenden Chancen – innovativ für die „Reich-Gottes“-Arbeit dienstbar gemacht wurden.

Kap. 5 („Innerkirchliche Verhältnisse und Entwicklungen“) behandelt neben protestantischen Einheitsbestrebungen auch kurz die Freikirchen. Neben den konfessionellen Minderheitskirchen wird auf Baptisten und Methodisten hingewiesen. Hier liegt aus Sicht des Freikirchlers wahrscheinlich die einzige gravierende Schwäche des Buches. Dabei sind kleinere sachliche Ungenauigkeiten noch zu entschuldigen, wie die Bezeichnung der „Evangelischen Gemeinschaft“ als Ableger der „Evangelical United Brethren Church“. Tatsächlich entstand eine Kirche dieses Namens erst 1946 durch eine Vereinigung, wobei der Grund dieser Ungenauigkeit wohl eine unsauber formulierte Überschrift in der *Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche* ist (Stuttgart 1982, S. 59). Eigentlich problematisch ist die Eingrenzung der Freikirchen auf diesen kurzen Abriß ihrer Missions- und Gemeindegründungsarbeit in Deutschland. Erst ihre konkursive Beachtung z.B. in den Abschnitten Diakonie, Frauen, Frömmigkeit und darüber hinaus hätte sie in den historischen Kontexten verortet, aus denen sie in heutiger Sicht nicht mehr wegzudenken sind. Mit Blick auf die Darstellung protestantischer Frömmigkeit (deren Bedeutung Jung zu Recht betont) wäre außerdem zu fragen, ob in erwecklichen Kreisen tatsächlich „jede Bibelkritik abgelehnt“ wurde (S. 113). Dies trifft sicherlich nicht auf ihren bedeutendsten Gelehrten, den Hallenser Professor August Tholuck, zu, und auch andere Theologen aus erwecklichem Milieu zeigten Aufgeschlossenheit einer kritischen Bearbeitung der Textgestalt („niedere Kritik“), teilweise auch der Textgeschichte („höhere Kritik“) gegenüber – freilich unter der „freien“ Forschung gänzlich konträren erkenntnistheoretischen Prämissen, was sich dann z.B. in der Auslegung von Wundergeschichten zeigte.

Unter der Überschrift „Kirche und Welt“ (Kap 6) wird dann auf die Ausprägungen christlicher „Liebestätigkeit und Evangeliumsverkündi-



gung“ im 19. Jahrhundert eingegangen, wobei der Sache gemäß immer wieder gerade die erwecklichen Gruppen Erwähnung finden. Daß die Freikirchen hier nie mit unter die erwecklichen Gruppen gefaßt werden, zeigt sich z.B. an dem Urteil, die Erweckten hätten den „autoritären Staat“ gefordert, der „jeden einzelnen Untertanen disziplinieren und so dem unsittlichen Leben wehren sollte“ (S. 136). Denn dies trifft auf die Freikirchler nun gerade nicht zu. Nach der wichtigen Darstellung des Verhältnisses von Protestantismus und Judentum endet das Buch mit abschließenden und zugleich überleitenden Bemerkungen zum „Protestantismus am Vorabend der Reichsgründung“.

Jung hat mit seiner Studie zum Protestantismus in Deutschland von 1815 bis 1870 eine in klarer und flüssiger Sprache geschriebene Darstellung geliefert, der man ihre Entstehung im Umgang mit Studierenden abspürt (vgl. S. 5). Darin ist Jungs Buch beispielhaft. Seinen drei selbst gesteckten Vorgaben (s.o.) wird der Verfasser jedoch nur zum Teil gerecht. Während die außerpreußischen Gebiete durchgängig berücksichtigt und die protestantischen Ausprägungen von Frömmigkeit ausführlich behandelt werden, finden die Freikirchen nicht die versprochene „angemessene“ Beachtung. Warum Jung dies überhaupt intendierte, bleibt unklar. Der Verlag plant der Voranzeige zufolge einen Band, der eigens den protestantischen Minderheitenkirchen in Europa im 19. und 20. Jahrhundert gewidmet sein soll (Bd. IV/4). Warum ist nicht einfach zugunsten eines Hinweises auf diesen noch ausstehenden Band auf die letztlich im Ansatz steckenbleibende Behandlung der Freikirchen verzichtet worden? Dieser kritischen Einwendung zum Trotz bietet Jungs Handbuch, ausgestattet mit einem gut gegliederten Literaturverzeichnis und einem Namensregister, eine übersichtliche und sehr gut lesbare Einführung in Leben und Denken des (wohlgemerkt) landeskirchlichen Protestantismus im 19. Jahrhundert.

Christoph Raedel

**Berufen zu Liebe und Lobpreis – Das Wesen der christlichen Kirche in methodistischer Erfahrung und Praxis** (EmK Forum 19), Konferenzpapier der Britischen Methodistischen Kirche 1999, Medienwerk der EmK, Stuttgart 2000

In knapp zehnjähriger Arbeit entstanden, bietet diese Studie das Ergebnis ausgereifter ekklesiologischer Reflexionsarbeit innerhalb der britischen



methodistischen Konferenz. Wesen und Auftrag der Kirche werden zunächst aus Schrift und Tradition erhellt. Als zentrales Paradigma dient hier die Trinitätslehre, von der her wesentliche Bestimmungen gewonnen werden (vgl. bes. 2.1.9). Als weiteres biblisches Leitmotiv wird der Gedanke des Bundesvolkes herausgearbeitet. In diesem Zusammenhang konnte eine Diskussion des Verhältnisses von altem und neuem Bund, von neutestamentlicher Gemeinde und jüdischem Volk nicht ausbleiben. Die Studie weist auf die zwei in Spannung zueinander stehenden thematischen Leitlinien des Neuen Testaments hin: einerseits die Rede von der Erfüllung der Bundesverheißungen in Jesus und die Ersetzung des Bundesvolkes Israel durch die (multi-ethnische) Kirche, andererseits die Rede von der Bundestreue Gottes und der Unwiderruflichkeit seiner einmal gegebenen Verheißungen (vgl. 2.2.6.). Für die Verfasser der Studie ergibt sich die Schwierigkeit, das Verhältnis zum jüdischen Volk zu bestimmen, jedoch nicht in erster Linie aus diesem exegetischen, sondern vielmehr aus dem von Anti-Semitismus und Holocaust gezeichneten historischen Befund. Der christlich-jüdische Dialog bleibt angesichts historischer Belastungen eine „schwierige, sensible Angelegenheit“. Um so bemerkenswerter ist es, daß die Britische Methodistenkirche daran festhält, daß das Zeugnis von Jesus Christus allen Menschen, und damit auch den Juden gilt (2.2.10.). Das Christuszeugnis gegenüber dem jüdischen Volk schließt dabei in besonderer Weise das Eingeständnis früherer Fehler und die Anerkennung der besonderen Bedeutung des jüdischen Volkes in Gottes Heilsplan ein.

In Anlehnung an die altkirchliche Tradition wird dann von der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität der Kirche gesprochen. Die in Deutschland weiterhin vergessene methodistische Definition von Heiligung als „vollkommener Liebe“ findet hier ihren Platz und wird sowohl auf die „innere Dynamik“ als auch auf „den nach außen sichtbaren Ausdruck kirchlichen Lebens“ bezogen (2.4.3.). Gewachsenes methodistisches Kirchenbewußtsein spricht sich auch dort aus, wo die strikte Formulierung von Standards für Glauben und Praxis der Kirche als notwendig erachtet wird für die Suche nach Güte und Wahrheit (2.4.10.). Damit wird jedoch nicht der Anspruch verbunden, die Grenzen der Kirche gänzlich präzise bestimmen zu können – eine Bestimmung, die dem Urteil Gottes vorbehalten bleibt.

Hauptteil III entwickelt die Leitlinien für ein Verständnis von der Ökumenizität und dem Sendungsauftrag der Kirche. Obwohl nicht bestritten wird, daß die einzelnen Denominationen bei ihrem Entstehen oft einen wichtigen Aspekt der christlichen Wahrheit bewahrt oder mit neuem Leben erfüllt haben, wird zugleich dem wachsenden Bewußtsein dafür



Ausdruck gegeben, daß die Kirchen in ihrer Getrenntheit voneinander letztlich unvollständig sind, ja ihre Zertrennung eine sichtbare Verneinung der fundamentalen in Christus gestifteten Einheit der Kirche darstellt (3.1.2./3.1.5.). Vor diesem Hintergrund wird das Konzept einer *koinonia* der Kirchen entwickelt, wobei *koinonia* verstanden wird nicht als „abstrakte Vorstellung“, sondern als eine „Erfahrung, die dem ganzen Volk Gottes gehört“ (3.1.9.). Konkrete ökumenische Sensibilität zeigt sich (angesichts der Beziehungen zur Heilsarmee und der Gesellschaft der Freunde) in der Reflexion auf die Frage nach der Notwendigkeit der Sakramente für die Konstitution einer kirchlichen Gemeinschaft. Ihr Vorhandensein wird hier als „normativ, ja wesentlich für die ganze Kirche, jedoch nicht notwendigerweise für jeden Teil der Kirche“ bezeichnet (3.1.12.) – eine bedenkenswerte Definition. Allerdings, so gibt die Studie zu bedenken, bleibt auch bei wachsender ökumenischer Zusammenarbeit die „organische“ Einheit von Kirchen notwendig und erstrebenswert. Hier wird ein Signal in Richtung des methodistisch-anglikanischen Dialogs gegeben, zu dessen Ziel, Schritte einer engeren Einheit zu finden, sich das Papier ausdrücklich bekennt.

Das Konferenzpapier bekennt sich ebenso ausdrücklich zum interreligiösen Dialog. Multireligiöse Gottesdienste werden empfohlen, sofern die Teilnehmer ihren Glauben dadurch nicht relativiert sähen (3.2.13.). Dies könne besonders dadurch gewährleistet werden, daß solche gottesdienstlichen Handlungen „um ihrer selbst willen und nicht als Mittel zum Zweck“ stattfänden. Diese methodistische Offenheit gegenüber anderen Religionen, kennzeichnend für den britischen Methodismus, wird zentral mit mehreren Wesley-Zitaten begründet. Der grundsätzlich zu begrüßende Ansatz, Überlegungen und Thesen der Studie auch mit Überzeugungen Wesleys zu begründen, wird hier freilich zur Makulatur. Eine zentrale Formulierung aus Wesleys Predigt zur „Ökumenischen Gesinnung“ wird noch im Text selbst dahingehend relativiert, daß sie zum inter-religiösen Verhältnis eigentlich gar nichts aussage 3.2.15 – Hier wird im deutschen Text das „only“ der englischen Vorlage unterschlagen, das diesen Sachverhalt konzipiert und damit die Überleitung der zwei Abschnitte bildet). Wesleys positive Würdigung einer muslimischen Schrift muß als Beleg einer Denkfigur Wesleys erhalten, die für die Ausprägung eines methodistischen „Traditionsstranges“ (so wörtlicher) aufgrund ihres nachweislich singulären Charakters schwerlich erhalten kann. Hier hätte doch gründlicher von Wesleys Gnadenlehre her argumentiert werden müssen,



auch wenn dies den Verzicht auf ein prägnantes, aber wenig repräsentatives Zitat bedeutet hätte.

Im letzten, dem zugleich umfangreichsten Hauptteil wird das spezifisch methodistische Verständnis von Kirche entfaltet. Der Weg des Methodismus von der Gemeinschaft zur Kirche wird kurz nachgezeichnet – und angenommen! Als Zentrum methodistischer Ekklesiologie wird die christliche Erfahrung ausgemacht, in der sich der Einzelne als berufen zur Heiligung erfährt. Die auch in der Realisierung der vollkommenen Liebe nicht endende Sehnsucht nach einem Mehr dieser durch Gottes Geist geschenkten Liebe wird als das Herzstück methodistischer Ekklesiologie bestimmt (4.3.10.). Diese Erfahrung aber ist eingebettet in ein Beziehungsgeflecht, das christliche, kirchliche Gemeinschaft konstituiert und in der Berufung zu einer heiligen Priesterschaft seine Platzanweisung in Sammlung und Sendung der Gemeinde erfährt. Überlegungen zu den sich aus diesem Verständnis ergebenden Konsequenzen für das System der *connexio* im besonderen und die kirchlichen Strukturen des Methodismus im allgemeinen runden die Konferenzstudie ab.

Ein Vergleich der Übersetzung mit dem englischen Original läßt den Rezensenten Fragezeichen hinter die deutsche Ausgabe setzen. Bereits der Stichprobenvergleich ergibt Ungenauigkeiten (vgl. die oben erwähnte), sogar komplette Satzauslassungen (so fehlen unter Punkt 4.3.10 im deutschen Text komplett die folgenden, zudem zentralen, Sätze: „There is nothing here with which members of any Christian tradition would wish to disagree. But Wesley’s words in many ways express the heart of Methodist ecclesiology“). Auch wäre es wünschenswert gewesen, die Anmerkungen des Übersetzers im Unterschied zu denen des Originalpapiers kenntlich zu machen.

Gleichwohl ist die britische methodistische Studie ein unverzichtbarer Beitrag für die eigenkirchliche Standortbestimmung wie auch für das ökumenische Gespräch. Die Explikation gemeinchristlicher Übereinstimmungen und die Darstellung spezifisch methodistischer Akzentsetzungen geben dem Dokument sowohl die für das ökumenische Gespräch notwendige Weite wie auch die zur Bestimmung der eigenkirchlichen Position verlangte Tiefe. Obwohl der Text nicht völlig frei ist von einzelnen Unschärfen und mancher Sachverhalt die Situation der Methodistenkirche im deutschsprachigen Raum nicht unmittelbar trifft (wobei erklärende Anmerkungen des Übersetzers das Verständnis erleichtern), ist hier ein Papier vorgelegt worden, das zur persönlichen, gemeindlichen sowie hin-



sichtlich der EmK gesamtkirchlichen Rezeption einlädt und darüber hinaus den zwischenkirchlichen Dialog anzuregen verspricht.

Christoph Raedel

*Gotthard Falk, Robert Gebhart, Hartmut Handt, Karsten W. Mohr, Helmut Robbe, Über allem die Liebe. Ein John Wesley Brevier.* Edition Anker im Christlichen Verlagshaus, 2. Aufl. Stuttgart 2000, 455 S.

Bereits in der zweiten Auflage innerhalb eines Jahres erschienen ist das erste Wesley-Brevier in deutscher Sprache, das sich der Arbeit eines redaktionellen Arbeitskreises um Superintendent Karsten W. Mohr verdankt. Interesse für Leben und Denken des Begründers der methodistischen Bewegung sind offenbar nach wie vor – oder besser: in neuem Maße – vorhanden. Die dem Leser für die tägliche Lektüre gebotenen Texte sind thematisch geordnet, wobei teilweise auch das Kirchenjahr berücksichtigt ist. Im Januar finden sich einige biographische Informationen, auch fehlen Äußerungen zu unterschiedlichsten Lebensbereichen nicht, die zu Lebensregeln zusammengefaßt sind. Insgesamt spiegelt sich an der thematischen Vielfalt der angegebenen Texte wieder, daß für Wesley mit dem zentralen Begriff der Liebe (vgl. den Buchtitel) zwar das *höchste*, aber eben nicht *alles* gesagt ist. Es werden wichtige theologische Themen wie das Bundesverhältnis zwischen Gott und Mensch, die Gnadenmittel sowie die verschiedenen Stufen der Gnade angesprochen. Aber auch Bereiche wie das Verhältnis des Christen zum Geld, das Leben in der Familie sowie der Umgang mit Leiden und Sterben werden thematisiert. Dank einer Kopfleiste auf jeder Seite hat der Leser Orientierung darüber, in welcher thematischen Einheit, die zumeist ca. eine Woche umfaßt, er sich gerade befindet. Darüberhinaus ist jedem Monat ein Motto vorangestellt, das allerdings im Hinblick auf die immer noch breite Textauswahl für einen Monat nicht unbedingt eine Orientierung bietet. Eine wirkliche Bereicherung ist dagegen die Einarbeitung neu übersetzter Charles-Wesley-Lieder, die zwar strenggenommen den Rahmen eines *John-Wesley-Breviers* überschreiten, allerdings an der Seite der Gedanken des Bruders ihren guten Platz, ja ihr gutes Recht haben. Besonders zu würdigen sind die Quellenangaben, die in den in englischer Sprache vorliegenden Wesley-Breviers (bei deren Aufzählung Donald E. Demarays *The Daily Wesley*, Anderson 1994, leider ungenannt bleibt) nicht immer vorhanden sind. Sie können sowohl der besseren Einordnung des Gelesenen dienen als



auch zum persönlichen Weiterstudium einladen (allerdings sind insbesondere die Zitate aus den *Minutes* nicht genau belegt). Weitere Einsatzmöglichkeiten des Breviers ergeben sich aus dem angefügten Stichwortregister.

Wesleys Denken erschließt sich freilich nicht über einzelne Stichwörter. Vielmehr ist die *tägliche* Lektüre notwendig, will man seine „praxis-theologische“ Konzeption auch nur im Ansatz verstehen. Beispielsweise kann der Text des 14. Juli (unter der Überschrift „Auch Glaubende sündigen noch“) bei Wesley nur als (vorläufiger) Trost für den Glaubenden verstanden werden, der sich fragt, ob „Christus in einem Herzen sein [kann], in dem auch die Sünde wohnt“. Natürlich vermag Christus dies zu tun, doch ist der vollkommene Christ, so lesen wir dann unter dem 4. Oktober, gereinigt von „aller Befleckung des Fleisches und des Geistes“ und begeht keine Sünde mehr, womit freilich weder Versuchungen noch Irrtümer oder die Folgen menschlicher Unwissenheit ausgeschlossen sind. Erst die durchgängige Lektüre erschließt also wichtige Zusammenhänge in Wesleys theologischem Denken.

Leider ist es den Herausgebern nicht immer gelungen, die Spannung oder auch Dialektik in manchen Äußerungen Wesleys zu bewahren. So entstehen gelegentlich einseitige Gewichtungen, die mehr über die moderne Wesley-Rezeption als über Wesley selbst aussagen. Zum Beispiel gehört bei Wesley unter den Begriff der „ökumenischen Gesinnung“ neben die Freiheit bei „allen Meinungen, die nicht an die Wurzel des christlichen Glaubens“ gehen, eben auch die verbindliche Bejahung der biblischen Fundamentallehren. Ein diesbezügliches Zitat – das sich ja selbst aus den gerade für die „ökumenische Gesinnung“ wichtigen Schriften erheben ließe – fehlt aber. Zwar wird in anderem Zusammenhang am 7. Dezember auf die Hauptlehren des Methodismus – Buße, Glauben, Heiligung – verwiesen, doch stellen diese noch einmal eine andere Ebene im Verhältnis zu den christlichen Fundamentallehren dar. Hier hätte nicht zuletzt aus dem reichen Fundus der Schriften Wesleys geschöpft werden können, die in der Auseinandersetzung mit Calvinismus und Enthusiasmus entstanden sind. Und noch ein Beispiel. Unter dem Eintrag vom 24. Juli fragt Wesley sich, „ob nicht einige unserer Prediger zu sehr den Zorn und zu wenig die Liebe Gottes predigen“. Wesley konnte aber sehr wohl auch vom Wert der Gerichtspredigt sprechen (vgl. *The Letters of the Rev. John Wesley*, ed. J. Telford, Bd. 2, S. 137). Hier zeigt sich exemplarisch der situative Bezug mancher Wesley-Zitate. Solche zunächst widersprüchlichen Äußerungen dürfen (und sollten) in einem Brevier durchaus



zusammengestellt und damit der Mündigkeit des urteilenden Lesers mehr Vertrauen geschenkt werden.

Ungeachtet dieser kritischen Anmerkungen ist das Erscheinen des John-Wesley-Breviers sehr zu begrüßen. Zwar bietet sich nicht jeder Text gleichermaßen zum betenden Durchdenken an, finden sich neben ermutigenden auch auf den ersten Blick unbequeme Gedanken. Jedoch wird jeder, der sich den Herausforderungen dieser Texte an das eigene geistliche Leben stellt und ihrem Anliegen öffnet, nicht unverändert und, so bleibt zu hoffen, nicht ohne Segen bleiben.

Christoph Raedel

*Wolfgang Klippert, Praxisbuch Gottesdienstleitung*, Brockhaus Verlag, Haan 2000, Paperback, 192 S.

Nach seiner vor einigen Jahren erschienenen Predigtlehre *Vom Text zur Predigt* hat der Studienleiter am Missionshaus Bibelschule Wiedenest nun ein Handbuch vorgelegt, das eine vom Autor empfundene Lücke schließen möchte. Neben der umfangreichen Spezialliteratur, die sich mit allen nur denkbaren Aspekten eines ganz auf Außenstehende oder ganz auf Jugendliche, Familien etc. zielenden Gottesdienstes beschäftigt, möchte Klippert „eine Handreichung geben, einen gewöhnlichen Sonntagsgottesdienst ansprechend zu planen und durchzuführen“ (S. 7 f.). Ein einleitender Abschnitt beschäftigt sich mit grundlegenden Fragen wie der Bestimmung von Wesen und Ziel eines Gottesdienstes. So vermerkt Klippert als eine wesentliche Herausforderung des Gottesdienstleiters die Spannung, die sich aus den zwei „Brennpunkten des Gottesdienstes“ (S. 14), dem theozentrischen, also der Gemeinschaft mit Gott, und dem anthropozentrischen, also der Gemeinschaft untereinander, ergibt. Der umfangreichste Teil des Buches handelt nacheinander die verschiedenen „Bausteine“ eines Gottesdienstes ab, insofern sie die Begabung und Aufgabe des Gottesdienstleiters betreffen. Beleuchtet werden u.a. Begrüßung und Grüße, Textlesung, Gebet, das Interview, Ansagen etc. Der ganze Text atmet die Nähe zur Praxis, in der er offensichtlich entstanden ist. Die Auseinandersetzung mit den ganz all-sonntäglichen, in ihrer Selbstverständlichkeit häufig nicht mehr wahrgenommenen Problemen und Herausforderungen, aber eben auch Chancen der Gottesdienstleitung läßt kaum Fragen offen und wird zudem jeweils mit einer Ideensammlung, die auch zum eigenen Nachdenken anregt, abgerundet. Besonders wichtig ist es dem Autor zu



betonen, daß der Gottesdienstleiter nicht die zweite Garnitur hinter dem Prediger, kein verhinderter Kanzelredner, ist, sondern sein Selbstbewußtsein aus der göttlichen Beauftragung ziehen darf, für die Zeit des Gottesdienstes einen Raum der Begegnung mit Gott und untereinander zu schaffen bzw. zu strukturieren. In einem dritten Teil des Buches geht Klippert auf einige Fragen der Rhetorik und Organisation ein, ohne hier eine umfassende „Rhetorik in der christlichen Gemeinde“ bieten zu wollen, die ja bereits von Eberhard Wagner vorliegt. Für viele Problemstellungen, auf die im Verlauf dieses Praxisbuches eingegangen wird, läuft der Lösungsansatz des Autors auf das eine Rezept hinaus: Extreme vermeiden - in Auftreten und Darbietung, in Form und Stil. Das klingt zwar wenig originell, dürfte aber dem, was von der Mehrheit der Gottesdienstbesucher gewünscht wird, sehr nahe kommen. Dem Lernwilligen werden dann auch noch weitere Hilfen wie eine „Checkliste für den Gottesdienstleiter“ (S. 189) an die Hand gegeben. Wer Klipperts Buch hintereinander durchliest, hat so manches Aha-Erlebnis gehabt, hoffentlich manchen Hinweis angenommen und wahrscheinlich mehrfach herzlich gelacht. Zu seiner eigentlichen Bestimmung aber dürfte das Praxisbuch Gottesdienstleitung erst dort gekommen sein, wo es persönlich oder in der Gruppe Stück für Stück durchgearbeitet und mit Übungen zur praktischen Umsetzung verbunden wird. So verstanden bietet der Autor eine Handreichung für (vornehmlich) freikirchliche Gottesdienstleiter, deren Problem nicht das liturgische Korsett hochkirchlicher Tradition ist, die vielmehr Sonntag für Sonntag an ihrer liturgischen Freiheit „leiden“.

Christoph Raedel

**„D.I.E.N.S.T“ (Dienen im Einklang von Neigungen Stärken und Talenten) und „Authentische Kleingruppen leiten“.** Schulungs-Materialien der Willow Creek Community Church (hier WCCC) Chicago

Bruce Bugbee, Don Cousins, Bill Hybels, D.I.E.N.S.T.-Paket (Teilnehmerbuch = TB, 149 S.; Leiterhandbuch = LH, 262 S.; Berater-Arbeitsheft = BA, 54 S.; Leitfaden zur Umsetzung = LU, 110 S.; Schulungsvideo, Berater-Trainingsvideo, 83 Folien-Vorlagen) Nr. 657116, DM/sFr 298.-, hier: DIENST). Bill Donahue, „Authentische Kleingruppen leiten“ (AKI), 221 S.; Nr. 657185, DM 29,80. Bill Hybels: Interaktion; 8 Themenhefte zur Kleingruppenarbeit: Wer bin ich?, Authentizität, Gemeinschaft, Hin-



gabe, Lieben lernen, Evangelisation, Ehe, Elternschaft, zw. 100 und 140 S.; je DM 12,90. Startpaket Nr. 657186, DM 69,80,

Ursprünglich von Zondervan (Grand Rapids, Michigan) publiziert, erschienen die Pakete im Rahmen der „Willow Creek Edition“ und „Willow Creek Edition-aktiv“ deutschsprachig bei Brockhaus (Wuppertal) und /oder bei Projektion J (Wiesbaden) bzw. in Zusammenarbeit mit „DISG“. Verlag Gerth Medien, Projektion J, Dillerberg 2, 35614 Asslar/Berghausen

Mission und Gemeindegewachstum heißt für die freikirchliche Welt die Herausforderung des Millenniumwechsels. Die Willow-Creek Bewegung arbeitet und veröffentlicht unter dem Motto „Kirche für Distanzierte“. DIENST und AKI stellen Module zur Implementierung eines Prozesses dar, der zur „Meta-Gemeinde“ führt. Diese besteht in der Ein- und Unterordnung des Einzelnen in ein halb-offenes System von Gruppen unter systematischer Leiterschaft mit dem Ziel, Attraktivität der Kirche für Kirchendistanzierte zu gewährleisten.

Auf 796 funktional in 5 Hefte gebundenen (meist) DIN A 4 Seiten von DIENST und AKI findet sich in nutzerfreundlicher Schriftgröße eine detaillierte Anleitung in multimedialem Ansatz (Bücher, Fragebögen, Folienvorlagen, Organisationslisten, Videos, Rollenspiele u.v.a.m.). Angefangen bei der Strategie zur Einführung von DIENST in einer Gemeinde X über die Gründung eines DIENST-TEAMS bis zur Durchstrukturierung einer Gemeinde wird nichts dem Zufall überlassen. Die Kurs-Hefte sind den verschiedenen Funktionen zugeordnet (DIENST-Vorbereitungsteam, Leiter, Teilnehmer, Berater). Es finden sich verschiedentlich starke Überschneidungen aber kaum Darstellungen des Zusammenhangs. Der so beeinträchtigten systematischen Transparenz steht die leichte Anwendbarkeit und hohe Funktionalität der Arbeitshilfen gegenüber.

DIENST bietet ein Curriculum zur generellen gemeindlichen Mitarbeiterentwicklung. Die Basis pietistisch-evangelikaler und charismatisch orientierter Konzepte zu innerem und äußerem Gemeindegewachstum wird durch die Anwendung von Methoden betrieblicher Mitarbeiterführung ergänzt, die über eine Verankerung in einer spezifischen Gabenlehre an die christlich-motivationalen Gegebenheiten ehrenamtlicher Mitarbeit angepasst sind. Es stellt inhaltliche und methodische Mittel zur Installation einer Beratungs- und Dienstbereichsstruktur bereit, die potentiellen Mitarbeitern hilft, sich selbst bezüglich eigener Voraussetzungen für Gemeindegemeinschaft besser einzuschätzen (Dienstprofil) und auf dieser Basis in entsprechend profilierten Dienstbereichen bzw. deren Kleingruppen einen angemessenen Platz zu finden oder gegebenenfalls selbst etwas zu



initiierten (Beratung). Aus den Begegnungsfeldern der Gemeindeveranstaltungen und Gruppen kommende potentielle Mitarbeiter, die einen „Einsatzort“ suchen und werden über den DIENST-Prozess an Dienstbeirichte bzw. deren Kleingruppen vermittelt.

Das Akronym D.I.E.N.S.T. steht für „Dienen im Einklang von Neigungen Stärken und Talenten.“ DIENST erklärt Erschöpfung und Lustlosigkeit und somit dürftige Erfolge ehrenamtlicher Gemeindemitarbeit mit mangelnder Passung zwischen den Mitarbeitern und deren Aufgabenstellungen.

Es fächert daher verschiedene Aspekte auf der Personenseite und auf der Situationsseite auf die als Basis einer Art Eignungs- und Anforderungseinschätzung dienen. In DIENST wird dieser Weg stringent beschrieben. DIENST bemüht sich also um spezifische für Gemeindearbeit geeignete „Optimierungsmethoden“, die auf einem spezifischen Verständnis von Geistlicher Einheit und Geistlichen Gaben aufbauen und sich um einen zentralen Gabenfragebogen ordnen. In acht didaktisch minutiös gegliederten Einheiten werden Vermittlung dieser Inhalte und „Eignungsdiagnostik“ umgesetzt. Durch Bearbeitung und Auswertung mehrerer Fragebögen erarbeitet der potentielle Mitarbeiter sein DIENST-Profil, das aus Daten über seine Neigungen, Geistliche Gaben und seinen Persönlichkeitsstil. Ein weiterer Fragebogen zu persönlichen Daten gibt Auskunft über die Größen Begabungen, Fähigkeiten und erworbene Fertigkeiten, Geistliche Reife und zeitlicher Verfügbarkeit.

Der zentrale GABENFRAGEBOGEN bewirkt hierbei eine Profilierung der Mitarbeiter anhand der Kriterien der Gabenlehre des DIENST-Programms. Diese messen sich am Bedarf der WCCC, d.h. an Zielvorstellungen einer großen, multimedial arbeitenden, gruppenzentrierten Gemeinde. Der Mitarbeiter erfährt Ermutigung und Korrektur durch drei Fremdbewertungsbögen und durch Beratungsgespräche.

Der Berater soll Motivation und Entwicklungsgrad, Haltung, Authentizität, Kommunikation und Selbstachtung des Beratenen, sowie die Ausprägungsgrade der Eigenschaften, für die das DIENST-Profil steht nach Schlüsselkriterien für jede Kategorie (Neigungen: emotionale Betroffenheit; Geistliche Gaben: Effektivität; Persönlichkeitsstil: Energiefluss; Geistliche Reife: Geistlicher Werdegang) einschätzen. Schließlich wird eine konkrete Stundenzahl als Maß der wöchentlichen Verfügbarkeit aus den persönlichen Daten (Personenstand, Familiengröße, Zahl und Alter der Kinder, Arbeitszeiten, Entfernungen) ermittelt. Verfügbarkeit und momentaner Reifegrad bilden eine Tabelle, aus der die Einstufung des Mitarbeiters mit dessen Zustimmung in eine Dienstkategorie D1 bis D4



abzulesen ist. In die Schlussphase der Beratung gehen dann die ursprünglichen und aktuellen Dienstwünsche des Bewerbers, der Einfluss des Beraters, die nach entsprechenden Kriterien aufbereiteten Anforderungen vorhandener Dienstbereiche und der Einfluss des Dienstbereichsleiters ein.

In AKI wird ein charismatisch definiertes Leiterbild vorgestellt, das wesentliche Funktionen der Pastorenkirche auf die Ebene der Kleingruppe verlagert. In ihr als entscheidender Gemeinschaftsebene sollen wesentliche Dimensionen christlicher Existenz gelebt, erfahren und trainiert werden, von der Kontaktaufnahme zum kirchendistanzierten Gast (leerer Stuhl), über seelsorgerliche und diakonische Hilfestellung, bis hin zum Konfliktmanagement einerseits und Abendmahlsfeier andererseits. Hochzeiten, Taufen, Begräbnisse werden jedoch nicht einbezogen. AKI stellt inhaltliche und methodische Mittel zur Installation der innergemeindlichen Dienstsubstruktur „authentische Kleingruppe“ bereit, indem es Mitarbeitern hilft, Kleingruppen zu leiten, Kleingruppenleiter auszubilden bzw. zu betreuen. Die Kleingruppen sind in der Meta-Gemeinde nach dem WCCC-Konzept letztlich der Ort, an dem die Gültigkeit christlicher Botschaft und ihrer impliziten Werte entscheidend vermittelt wird. Zur Anleitung dieses elementaren Prozesses werden die Themenhefte in der Autorenschaft von HYBELS bereitgestellt. Die Hefte sind so strukturiert, dass ein stetig wechselnder Kommunikationsstrom zwischen Texten, Gruppenmitgliedern und Leitern garantiert wird, der seine Lebendigkeit aus der Konzentration auf das Persönliche, sowohl der Teilnehmer als auch Gottes, im Gebet, bezieht.

Sowohl DIENST als auch AKI können im Einsatz wertvolle Anregungen geben, ohne als „System“ installiert werden zu müssen. AKI ist unabhängig von DIENST anwendbar, wo Leiterschulungen für missionarisch orientierte Gruppen benötigt werden. Eine Reihe von Prinzipien werden vermittelt, die missionarischen Praxis jeder Gemeinde-Gruppenarbeit anregen und ein Gruppen- und Leiterschaftsmodell trainieren helfen, das die offensive Einheit der Gesamtgemeinde voranbringt.

DIENST bietet jedoch kaum pastoraltheologische Entfaltungen neutestamentlicher Bezüge zwischen den Nachfolgetexten der Evangelien und deren Pendanten in der Lehre von Haushalterschaft und Ebenen der Gemeindeleitung, also wenig didaktische Einordnung des Dargebotenen in ein allgemeines Verständnis christologisch verankerten Glaubens und entsprechend verfasster Gemeindebildung. Überhaupt wirken die wenigen zu findenden christologischen Bezüge (hier fällt lediglich ein Vertiefungskapitel zur Leiterschaft in AKI positiv auf) verglichen mit der Häu-



figkeit, in der der „Heilige Geist“ oder „Gott“ Satzsubjekt in theologischen Aussagen ist, eher marginal. In den Beschreibungen der Geistesgaben „Lehre, Geisterunterscheidung, Prophetie und Weisheit“ sucht man vergeblich nach einer Beziehung zu den Kern-Kriterien christlicher Existenz Inkarnation und Staurologie. Vielmehr werden die Gaben vorrangig kirchenpraktisch entfaltet.

DIENST erweckt gerade wegen dieser Praktikabilität, besonders wohl in der Form der gegebenen Fragebögen und deren Auswertung widersprüchliche Eindrücke. Man fragt sich spontan, ob die auf einer durch die Praxis der riesigen WCCChurch bestimmten Lehre über „Geistliche Gaben“ aufbauende wissenschaftlich fundiert anmutende „Messung“ der individuellen Ausprägung von „Gaben“, ihren Anspruch, Orientierung geben zu können, zu Recht erhebt. Zum einen liegt dies an der theologisch unklaren Abgrenzung zwischen natürlichen und glaubensbedingten Fähigkeiten, die sich nicht recht durchringen kann, auch Nichtchristen schöpferbedingte Begabungen zuzugestehen, die in der Gemeinde zu Geistesgaben werden könnten. Zum anderen bleibt die Konstruktion der angewandten Frage- und Auswertungstechniken selbst hinsichtlich ihrer Klärungskraft und Reichweite aus methodischen Gründen, theologisch wie psychologisch gesehen, fraglich: Lassen sich tatsächlich 19 Geistesgaben aus den neutestamentlichen Texten erheben und empirisch in einem Quasi-Testverfahren hinreichend zuverlässig voneinander unterscheiden. Ähnlich fragwürdig, wenn auch beliebt, sind die Annahmen in DIENST bezüglich eines bestimmten Persönlichkeitsstils der Probanden. Damit wankt jedoch der ganze Ansatz, die geistliche und menschliche „Passung“ zwischen Gemeindeaufgabe und Person des Mitarbeiters optimieren zu können.

Die Erwartung von im technischen Sinn eindeutigen Ergebnissen bei der Mitarbeiterberatung sollte zugunsten seelsorgerlicher Aspekte, die DIENST ausdrücklich nicht intendiert, relativiert werden. Ohnehin wird durch die Didaktik der Kurse das Gewicht von der scheinbar trockenen Testmethodik durch die konsequente Umsetzung der Kurse im kommunikativen Klima eines Gruppensettings auf den Austausch und die Beratung verschoben. Die eigentliche und eindeutige Leistung von DIENST ist es daher, Aspekte der Über- oder auch der Unterforderung in der ehrenamtlichen Gemeindemitarbeit und damit die Dimension erfüllender Erfahrungen im Engagement überhaupt zu thematisieren und den Versuch ihres Managements zu wagen. In erster Linie wollen die Pakete Ermutigung vermitteln. Dies werden sie um so mehr tun, wenn sie souverän und ohne



Zwang zum Gesamtmodell genutzt werden, denn „Jeder ist spitze, irgendwo!“

Bernd Stummvoll

*Volker Waffenschmidt (Hg.), Unterwegs zu den Menschen.* Festschrift zum 100jährigen Bestehen der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Berlin-Steglitz, WDL-Verlag, Berlin 2000, 296 S. mit Anhang und Bildteil

Diese „Festschrift“ ist keine Festschrift, sondern eine „Praktische Theologie“; freilich eine einzigartige, denn sie ist im einmaligen Kontext der baptistischen Gemeinde Berlin-Steglitz gewachsen. In ihr wird der Weg dieser innerhalb des Baptismus heute als „liberal“ bezeichneten Gemeinde in den letzten 40 bis 50 Jahren nachgezeichnet. Sie gibt Einblicke in ihre geistliche, theologische und daraus sich ergebende konzeptionelle Entwicklung. Allein die Tatsache, dass und wie innerhalb der Gemeinde der theologische und damit der mehr oder weniger prägende Diskurs geführt wurde, macht die Lektüre zu einem spannenden Erlebnis. Aufgrund der Quellen aus dem Gemeindearchiv zeichnet der Herausgeber Volker Waffenschmidt – gewiß innerhalb der Freikirchen einmalig – diese Entwicklung aus seiner Sicht nach. Ihm stehen dazu auch Briefe und andere Archivalien zur Verfügung, die wegen des Personenschutzes in anderen Fällen oft erst nach einer längeren Sperrfrist zugänglich sind. Das gibt der Schilderung einen besonderen Reiz, auch weil der Rezensent Brüder wiedertrifft, denen er von Zeit zu Zeit begegnet ist. In fünf Kapiteln wird über (1) den Weg von der patriarchalischen zur demokratischen Gemeinde, (2) von der durch gesetzliche Lebensordnungen geprägten zur menschlichen Gemeinde, (3) von der nach innen orientierten zur offeneren Gemeinde, (4) vom diakonischen Leben in und mit der Gemeinde und schließlich (5) vom missionarischen Horizont der Gemeinde gehandelt. In vier von diesen fünf Kapiteln analysiert Volker Waffenschmidt, theologisch versierter Agrarwissenschaftler, scharf, offen und ehrlich, nicht selten provozierend und schonungslos (jedoch nicht anklagend!), theologisch manchmal radikal, manchmal gewagt, aber immer überaus anregend, den Gemeinde-Entwicklungsprozeß. Die in wahrstem Sinne des Wortes betroffene Gemeinde kann ihrem Analytiker dankbar sein, weil gerade durch diese ehrliche Darstellung geistlich weiterführende Impulse vermittelt werden können, auch wenn es hier und da einmal wehtun mag. Jedes der einzelnen



Kapitel ist durch Berichte, Erinnerungen, Statements ergänzt. Die Mehrzahl davon hat einen ganz persönlichen Charakter, ja der Leser dieser „Gemeindeanalyse“ spürt genau, wer „von außen“ als Autor angeworben worden ist und wer den hier offengelegten Weg der Steglitzer Gemeinde, die freilich ein gesundes Selbstbewußtsein hat, mitgegangen ist.

Der zeitliche Rahmen dieser öffentlichen Gemeinde-Reflexion reicht von der Gegenwart zurück bis in die 60er Jahre. Die damalige Studentebewegung, die die ganze Gesellschaft in gewissem Sinn erschütterte und die in Berlin besonders quirlig zutage trat, bildet den Ansatz für die weitere Entfaltung. Dem nichtbaptistischen Leser fällt auf, wie stark in der Ortsgemeinde Impulse zur Wirkung kommen, die ihre Wurzeln gar nicht oder nur bedingt in der Steglitzer Gemeinde selber haben. Die in den '60er Jahren in der ganzen Gesellschaft wirksam gewordenen Verunsicherungen und Herausforderungen für alle etablierten Institutionen (der Kampfbegriff war damals „Establishment“), zu denen auch eine freikirchliche Ortsgemeinde gehören konnte, sind nicht unerheblich. Derartige – scheinbar unpassende – gesellschaftliche Einflüsse haben das freikirchliche Leben unseres Landes immer begleitet. Man denke nur an Julius Köbner und sein „Manifest des freien Christentums an das deutsche Volk“ auf dem Hintergrund der Revolution von 1848! Zunächst waren es wohl die Studenten der Berliner Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden, die den gesellschaftlichen Auf- und Umbruch auch in die Gemeinden brachten. Aber einflußreicher scheint die bundesweite baptistische Studentenarbeit für die Berliner gewesen zu sein. Die Studenten-Konferenzen von Münster mit der wiederholt zitierten „Münsteraner Resolution“ und von Volmarstein mit den studentischen Zeitschriften „praegaudia“, der „semesterzeitschrift“ und den Steglitzer „Zwischenrufen“ haben ein Feuer gegen das Gemeinde-Establishment und gegen einen unbaptistischen Patriarchalismus angezündet. Wohl mehr Männer als Frauen haben nach ihren Diskussionen und mit ihren erarbeiteten Papieren den berühmten „Marsch durch die Institutionen“ angetreten. Was, fragt sich der Leser des Buches, wäre aus der Gemeinde ohne die Impulse „von außen“ geworden? Umgekehrt ist freilich auch die Frage zu stellen: Was prägt eigentlich eine bibelfeste Gemeinde, die sich als Bibelbewegung und Gemeindebewegung versteht? Stellt sie das Bild einer Gemeinde nach dem Neuen Testament dar oder ist sie ein Spiegelbild der Gesellschaft? Sprach Andrea Strübindt in ihrer Dissertation über „Die unfreie Freikirche“ für die Zeit des „Dritten Reiches“ wechselweise von „Anpassung“ und „Akkomodation“, so bietet sich in der Steglitzer „Festschrift“ ein Beispiel für Wahrnehmung, Aufnahme, Reflexion, Umsetzung und eigenständiger Strukturierung im



Leben der Gemeinde. Was aber geschieht in einer Gemeinde, der die „Köpfe“ fehlen, die einen solchen Prozeß einleiten, begleiten, versachlichen und mit theologischen Positionen zukunftsfähig verorten können? Ich will mit dieser Fragestellung die Autonomie der Ortsgemeinde vorsichtig problematisieren. Steglitz brauchte den Impuls von außen. Andere in b oder y brauchen die Erfahrung von Steglitz als Hilfe und Anstoß für die Weiterführung ihres eigenen Gemeindelebens. Wir Methodisten würden sagen, in einem Prozeß innerhalb der Connexio, in der alle auf Gedeih und Verderb miteinander verbunden sind, brauchen wir den verbindlichen Austausch. Ekklesiologisch ist doch unbestreitbar, dass das, was eine Gemeinde geschenkt bekommt, auch allen anderen Gemeinden gehört. Generell wird die Frage nach der theologischen und praktischen Relevanz der autonomen Ortsgemeinde oder positiv gesagt, der hilfreiche Rahmen einer – theologisch gebotenen – Verpflichtung zur Verbindlichkeit über die Ortsgemeinde hinaus, in der Arbeit von Volker Waffenschmidt (noch?) nicht thematisiert. Das Kapitel, in dem es auch um die nahe und die weite Ökumene geht, reicht hier noch nicht aus, obwohl hier die Erfahrungen der christlich-jüdischen Gemeinschaft überaus nachdenkenswert sind.

Der Rezensent muß sich bremsen. Die Lektüre ist so ungemein anregend, dass er gleich mit der Diskussion beginnen möchte. Er möchte nachfragen, ob die innerhalb des Baptismus und auch in dieser Schrift oft benutzte Metapher Bild vom „Priestertum aller Glaubenden“ in seinem Inhalt nicht überhöht ist und die – beiläufigen – Interpretationen gelegentlich nicht weitergehend sind als der exegetische Befund, – abgesehen von dem maskulin orientierenden Bild. Natürlich gibt es eine weitere Anfrage zum Kern baptistischer Theologie, der Ekklesiologie: Ist in den Darlegungen des Herausgebers die Frage des Verhältnisses von „Individuum“ und Gemeinde – um einen besonders oft gebrauchten Begriff aufzunehmen – theologisch gelöst? Ich finde, es ist kein Zufall, dass bei ihm der Begriff des Leibes Christi keine Rolle spielt. Aber gerade vom schon durch seine Struktur zum Individualismus neigenden Kongregationalismus möchte ich lernen, was „Aufnahme“, „Eingliederung“, ja „Einrenken“ – natürlich durch den Glauben – des „Individuums“ in einen Corpus bedeutet. Die Frage des Verhältnisses des Einzelnen zu „seiner“ Gemeinde (womit auch die Frage der theologischen Einordnung des offiziellen „Freundeskreises“ in einer „Gemeinde der Glaubenden“ bzw. einer „Gemeinde der Getauften“ aufgeworfen ist) weist zugleich auf das Verhältnis der Ortsgemeinde zum „Bund“ hin. Mit dem Ansatz einer „Humantheologie“ hat sich der Autor nach meiner Meinung auf einen Weg begeben, der der weiteren Diskussion bedarf. Ich kann meinen eigenen Dienst nicht



anders verstehen, als das die „Freundlichkeit und Menschenliebe Gottes, unseres Heilandes“ (Titus 3, 4) auch leibhaftig in der Kirche Gottes gelebt sein will und soll, aber sie ist und bleibt immer „die Freundlichkeit und Menschenliebe Gottes, unseres Heilandes.“ Ich empfinde die Beschreibung dessen, was hier mit dem Begriff „Humantheologie“ gemeint ist, als einen Versuch der Distanzierung von unchristlicher Gesetzlichkeit und menschenverachtender Härte, die als „Ordnungstheologie“ bezeichnet werden, als vom Ansatz her nicht gelungen, so sehr ich der Sache selber zustimme. Notwendig war auch, die Frage der traditionellen Evangelisation in einem bestimmten theologischen Kontext zu deuten und in Frage zu stellen.

Noch einmal: Dieses Buch ist eine gelungene Wegbeschreibung, keine aalglatte Festschrift, keine statistischen Erfolgsmeldungen, auch keine Glorifizierung der „Väter“, sondern eine „Rechenschaft vom Glaubensweg einer Gemeinde“, die – Dank Gottes Gnade und menschlichem, vernünftigem Engagement – immer noch unterwegs ist, „Unterwegs zu den Menschen“ aber auch „Unterwegs zu sich selber“ ist. Peter Muskolus, der Steglitzer Gemeindepastor und Wegbegleiter, hat dieser – ich wiederhole mich – „Praktischen Theologie“ eine breite Leserschaft auch in der Ökumene gewünscht. Ich war einer dieser Leser und Nach-Denker und danke für die Gelegenheit, Baptismus, wie er wirklich sein kann, besser kennengelernt zu haben.

Karl Heinz Voigt

*Jochen-Christoph Kaiser (Hg.), Soziale Arbeit in historischer Perspektive. Zum geschichtlichen Ort der Diakonie in Deutschland.* FS für Helmut Talazko zum 65. Geburtstag. Kohlhammer 1998, 374 S.

In Verbindung mit einer Festschrift für Dr. Helmut Talazko, den langjährigen, stets hilfsbereiten Leiter des zentralen Archivs des Diakonischen Werkes in Berlin, öffnen acht Beiträge verschiedener Autoren Fenster, durch die man einzelne Bilder aus der Geschichte des diakonischen Wirkens in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert betrachten und bedenken kann. Anschließend werden 14 früher verstreut gedruckte Beiträge von H. Talazko zusammengefaßt. Es folgt schließlich ein Verzeichnis der Veröffentlichungen des historisch versierten Archivars. Zwischen der Theologie, der Frömmigkeit, aber auch der Struktur der diakonischen Arbeit außerhalb oder am Rande der verfassten Landeskirchen und der



Freikirchen, die heute mehrheitlich dem Diakonischen Werk angehören, gab es schon immer diesen und jenen Berührungspunkt. So werden die Aufsätze, die der in diakonie-geschichtlichen Fragen renommierte Marburger Kirchengeschichtler herausgegeben hat, auch freikirchliche Leser interessieren.

Hans Otte, Leiter des Landeskirchlichen Archivs in Hannover, untersucht die Entwicklung von evangelistischer und diakonischer Arbeit im hannoverschen Landesverband für Innere Mission (1-24). Es liegt in der Natur der Sache, dass eine stärker konfessionell ausgerichtete lutherische Kirche hier Probleme hatte. Dass ausgerechnet Bischof August Marahrens als Förderer der Volksmission die spürbare Initiative der Deutschen Christen begrüßte, wird erstaunen. In der Frage, inwieweit J. H. Wichern im Ansatz „Mission und Diakonie“ verbunden hat (S. 24), möchte man mit dem Autor streiten. Wicherns Beziehungen zur innerlandeskirchlichen Evangelisationsbewegung, die in dem Bonner Prof. Theodor Christlieb einen herausragenden Vertreter hatte, waren von Zurückhaltung geprägt, ja nach seinem Besuch der Evangelischen Allianz in London 1851 eher kritisch und distanziert. Der Herausgeber selbst nimmt sich des Themas „Volksmission als gesellschaftliche Sinnstiftung: Der kulturelle Formierungsanspruch der Inneren Mission“ (S. 24-38) an. Er schreibt über evangelische Schulen, Bildende Kunst, Kunst und Sittlichkeit, Gefahren der Bühnenkunst und schließlich über christliche Literaturpolitik. Hier behandelt er das Buch- und Zeitschriftenwesen, das an die Traktatgesellschaften anknüpft, leider ohne die Vorreiterrolle der angelsächsischen Gesellschaften und damit den internationalen bzw. ökumenischen Einfluss zu würdigen. Sehr erfreulich ist, dass Michael Häusler in seiner kenntnisreichen Studie August Wilhelm Schreiber ins Blickfeld rückt (S. 39-66). Der Missionsdirektor und spätere Ökumeniker der Deutschen Evangelischen Kirche (DEK), der weder in der RGG, noch im EKL oder im BBKL Beachtung gefunden hat, ist es wert, nicht in die Vergessenheit zu geraten. Er war einer der wenigen Landeskirchler, die von Anfang an eine Aufgeschlossenheit gegenüber den Freikirchen zeigten, ohne das dies allerdings Gegenstand der Untersuchung ist. Als „Vereinsgeistlicher“ war er auf der internationalen ökumenischen Plattform bereits tätig, als die damalige verfasste Kirche sich nach dem Ersten Weltkrieg noch nicht in der Lage sah, mit den Kirchen der „Feindesländer“ an einem Tisch zu sitzen. Der frühere Bremer Missionsdirektor, der sich, ähnlich wie der Methodist J.W.Ernst Sommer, zur Abwendung des Genozids an den christlichen Armeniern einsetzte, hatte schon sehr früh Kontakte mit dem methodistischen Bischof John L.Nuelsen. Beide nahmen an der Gründungskonferenz



des Weltbunds für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen 1914 in Konstanz teil, beide waren aktiv in der Kriegsgefangenen-Seelsorge; vorher schon war Schreiber Teilnehmer der Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh, die Konferenzen Life and Work von Stockholm (1925), sowie Faith and Order von Lausanne (1927) hat er langfristig mit vorbereitet, allerdings zunächst ohne offizielles Mandat der damals in Bildung begriffenen DEK. Häusler sieht die „langfristige Bedeutung von Schreibers Wirken... in seiner Mittlerfunktion zwischen freiem Verbandsprotestantismus und verfasster Kirche.“ (S. 65). Hier ist durchaus auch eine Untersuchung über seinen Beitrag zur Klima-Verbesserung zwischen dem Deutschen Ev. Kirchenausschuss (DEKA) und den Kirchen innerhalb der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) wünschenswert. Von größtem Interesse wird gegenwärtig im Blick auf die Bewertung der Entwicklung des Verhältnisses zwischen den Gliedkirchen der EKD und den Kirchen der VEF in der Zeit nach 1945 ein Beitrag von Johannes Michael Wischnath sein. Wischnath, der schon in seiner früheren Studie „Kirche in Aktion: Das Evangelische Hilfswerk 1945–1957...“ (1986) zu diesem Themenbereich geschrieben hatte, untersucht nun „Die Freikirchen und das Hilfswerk der evangelischen Kirche(n)“ –unter dem Titel: „... mit Rechten und Pflichten wie jede Landeskirche?“ (S. 115–134). Er zeichnet die ungewöhnliche Konstellation der damaligen zwischenkirchlichen Beziehungen nach, in der die Freikirchen durch ihre internationalen Beziehungen und die daraus resultierenden ökumenischen Hilfen innerhalb des Protestantismus in Deutschland in eine ungekannte und überraschende Rolle gekommen waren. Sie erhielt dadurch eine besondere Brisanz, dass der freikirchliche Verhandlungsführer J.W.Ernst Sommer, der selber mehrfach in den USA weilte und seit 1946 auch als Bischof der methodistischen Kirche wirkte, ein zäher und hartnäckiger Verhandlungspartner war, der die Gunst der Stunde kirchenpolitisch zu nutzen wußte. Natürlich findet in Wischnath's Studie neben der Organisation des Hilfswerks die Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) wie auch die Frühgeschichte der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) Beachtung. Sie spiegelt die unterschiedlichen Positionen innerhalb der VEF und läßt ahnen, warum der Bund Freier evangelischer Gemeinden (BfeG) damals die ACK-Mitgliedschaft schnell wieder aufkündigte und sich mit einem Gaststatus zufrieden gab. Wischnath kommt insgesamt zu dem Ergebnis, dass die Freikirchen natürlich nicht „...mit Rechten und Pflichten wie jede Landeskirche“ in das Hilfswerk eingebunden war. Im letzten Teil seines Beitrags geht er auf die Bildung der „Diakonischen Arbeitsgemeinschaft Ev. Kirchen“ ein, die praktisch die Wiederausgliederung der



Freikirchen aus dem bisherigen Hilfswerk der Ev. Kirchen bedeutete. Sie stellte die rechtliche Unabhängigkeit der EKD her, die eine wesentliche Voraussetzung für die später erfolgte Bildung des Diakonischen Werkes wurde. Besonders interessieren wird die Mitglieder des Vereins zur Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie (VEfGT) nach der eigenen Tagung zum Thema Auswanderung in Bremerhaven ein Beitrag von H.Talazko „Aus der Geschichte der evangelischen Arbeit für Auswandernde und Ausgewanderte“ (S.243-254).

Diese bemerkenswerte Festschrift, die auch Beiträge über die Diakonie in der DDR enthält (Ernst Petzold, Eingengt und doch in Freiheit, S. 152-190), daneben H.Talzkos Aufsatz „45 Jahre Diakonie ev. Kirchen in Ost- und Westdeutschland – Stationen des Mit- und Nebeneinanders“ (1990) ist auch in ökumenischer Hinsicht eine reiche Gabe.

Das beigelegte Namensregister hilft dem Interessierten beim Wiederfinden konkreter Vorgänge. Leider hat sich hier und da ein Druckfehler eingeschlichen, auf S. 60 fehlt eine ganze Zeile. Das alles mindert aber in keiner Weise den Wert dieser Festschrift, zu der man dem Herausgeber, dem Diakonischen Werk und vor allem dem Jubilar nur gratulieren kann.

Karl Heinz Voigt

*Holger Roggelin, Franz Hildebrandt. Ein lutherischer Dissenter im Kirchenkampf und Exil. Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte Reihe B: Darstellungen, Bd. 31, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999, 350 S.*

Das Interesse, die Arbeit von Roggelin hier vorzustellen, kann man leicht am Titel der letzten großen Publikation von Franz Hildebrandt ansehen. Zusammen mit dem einflußreichen Oliver A. Beckerlegge zeichnet er als Herausgeber von Band 7 der in Erscheinung begriffenen wissenschaftlichen Ausgabe der „Works of John Wesley“ (1983) – geplant sind 35 Bände, von denen reichlich die Hälfte bisher erschienen sind – unter dem Titel „A Collection of Hymns for the Use of The People Called Methodists“. Hildebrandt war von den Liedern Charles Wesleys geradezu begeistert und hat auch innerhalb des Weltmethodismus einer Beachtung dieses wesentlichen Teils des wesleyanischen Erbes neuen Auftrieb gegeben. Die Kieler Dissertation von Holger Roggelin holt Franz Hildebrandt aus der Versenkung hervor. Sie befreit den Emigranten von der engen Sicht, le-



diglich „Bonhoeffers Freund“ gewesen zu sein und korrigiert die Fehlbezeichnung als „Neutestamentler“. Obwohl der Autor keine „systematische“ Arbeit vorlegen will, sondern eine kichengeschichtliche, kann er sich natürlich einer theologischen Wertung nicht ganz entziehen. Er erinnert den Leser nachdrücklich daran, dass der in Deutschland insbesondere durch seine Briefe in den Werken der Bonhoeffer-Ausgaben bekanntgewordene Hildebrandt vor allem Prediger und Seelsorger mit dem besonderen Interesse an systematischer Theologie war. Der 1933 in Berlin ordinierte Hildebrandt, der nach der Einführung des Arier-Paragraphen sein Pfarramt niederlegte (seine Mutter Ottilie geb. Schlesinger war jüdischer Herkunft), wirkte zeitweise eng mit Dietrich Bonhoeffer und Martin Niemöller zusammen. Nach Niemöllers Inhaftierung führte er dessen Pfarramt in Dahlem weiter, bis er 1937 nach England emigrierte.

Roggelin untersucht in der vorgelegten Arbeit die „frühen Jahre“ Hildebrandts (S. 21-45), danach seine Erfahrungen und Auseinandersetzungen während der nationalsozialistischen Zeit, in der er teilweise in London – auch als ökumenischer Vermittler – tätig war, aber auch den Gemeindedienst in Dahlem übernahm. (S. 46-91), sowie die folgenden Jahre 1935–1937, in denen er „Klärungen und Scheidungen“ (S. 92-124) erlebte und durchlitt. Es folgt ein Kapitel „London: 1937/39“ (S. 125-156) und eine Würdigung der Dissertation zum Dr. phil. (Cambridge 1941) „Das Evangelium und die Humanität“ (S. 157-172), die in Deutschland trotz verschiedener Versuche unveröffentlicht blieb. Die Kriegsjahre in Cambridge zeigen Hildebrandt als einen vielseitigen Seelsorger, der Initiativen in unterschiedliche Richtungen entwickelte. Es ging um ökumenische Gemeinschaft, die Verkündigung religiöser Sendungen in deutscher Sprache im BBC, aber auch um theologische Debatten, sowie um Hilfswerkbemühungen, die das Ziel hatten, den Wiederaufbau in Deutschland nach dem Ende des Krieges zu fördern. Im letzten Kapitel zeigt Roggelin den Weg „Von Luther zu Wesley“, wie der Titel einer von Hildebrandt verfassten und 1951 erschienenen Studie lautet (From Luther to Wesley). Der Autor, der Hildebrandt als einen „lutherischen Dissidenten“ bezeichnet, wertet dieses Buch Hildebrandts als dessen „persönliche >Apologie<“, (S. 253), bemerkt aber, dass der in England weilende Theologe „im britischen Methodismus... Luthers Ideal der Kirche derer, die mit Ernst Christen sein wollen, das lebenslang auch sein Ideal war, verwirklicht sah.“ (S. 253)

Aus methodistischer Sicht ist freilich zu bedauern, dass mit dem Schritt Hildebrandts in die Mitgliedschaft der methodistischen Konferenz, der 1946 in Nottingham erfolgte, die Studie praktisch zu ihrem Abschluß kommt. Vielleicht ist es bezeichnend, dass für einen kontinentalen Volks-



kirchlicher genau hier die Studienarbeit einen Einschnitt bekommt. Der angelsächsischen Welt zuzurechnende Autoren haben sozusagen die Fortsetzung geschrieben: Amos Cresswell und Max Tow (Dr. Fanz Hildebrandt – Mr. Valiant-for-Truth, erschienen bei Gracewing in England). Der methodistische Leser in Deutschland hätte gerne erfahren, wie heute ein lutherischer Theologe den Dienst eines „lutherischen Dissidenten“ bewertet. Hildebrandt wirkte bei den Methodisten zunächst als Gemeindepastor, dann als Superintendent an der zentralen methodistischen Kirche in Edinburgh und schließlich hatte er einen Lehrauftrag an der amerikanischen Drew University in Madison, N.J. Das Hildebrandt geschenkte Vertrauen war so groß, dass er vom World Methodist Council den Auftrag erhielt, den Weltmethodismus als dessen Delegierter beim 2. Vatikanischen Konzil in Rom zu vertreten. Für Hildebrandt war der Schritt von der lutherischen zur methodistischen Kirche kein Bruch. Nach seiner „Konversion“ schrieb der Neu-Methodist einmal an den bekannten Eberhardt Bethge: „Luther 'auf englisch' geht eben (und das ist die crux) nur in der Form von Charles Wesley“. Später löste sich Hildebrandt wieder von der methodistischen Kirche. Auslöser waren die Verhandlungen zwischen Methodisten und Anglikanern mit der Frage einer (Wieder-)Vereinigung. Diesen ganzen Prozeß der inneren Auseinandersetzungen und der theologischen Positionierung zu bearbeiten, wäre für den deutschen Leser auch auf dem Hintergrund der heutigen Entwicklung zwischen der EKD und der Anglikanischen Kirchengemeinschaft, die nach der „Meißener Erklärung“ eine vorsichtige Annäherung in Richtung Kirchengemeinschaft suchen, von aktuellem Interesse gewesen.

Trotz dieser Erwägungen ist es sehr erfreulich, dass eine gründliche und auf umfangreichem Quellenstudium basierende Arbeit über den eigenwilligen lutherischen Methodisten oder methodistischen Lutheraner Hildebrandt vorliegt und – wie Roggelin meint – „einen der Urväter des lutherisch-methodistischen Dialogs“ (S. 9) wieder ins Licht rückt.

Eine kleine kritische Anmerkung aus ökumenischer Nachbarschaft sei erlaubt: Die Zeit, als man noch von einem „Methodisten-Bischof“ (S. 9) gesprochen hat, gehört endgültig der Vergangenheit an. Dem kundigen Leser hätte geholfen, den Vorname von Bischof Sommer (S. 10) anzugeben, da es im 20. Jahrhundert zwei methodistische Bischöfe namens Sommer gegeben hat: J. W. Ernst und den hier gemeinten Carl Ernst.

Der Studie sind 7 Dokumenten, alle aus dem Jahre 1938, beigegeben, u.a. Schriftwechsel mit Karl Barth, dazu „Ein Wort von den Juden“ und „Ein Wort vom Frieden“ aus Hildebrandts Arbeiten. Die abschließende Bibliographie erfaßt selbständige Veröffentlichungen (18), Beiträge in



Zeitschriften und Sammelwerken (47) und Rezensionen (18). Ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis ist für weitere Studien hilfreich (S. 302-321). Auf den letzten Seiten folgt schließlich ein Personenregister mit knappen biographischen Daten.

Karl Heinz Voigt

### **Freikirchenhandbuch, Brockhaus Verlag, Wuppertal 2000**

Die Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) hat erstmals ein „Freikirchenhandbuch“ herausgegeben. Damit zeigen die Freikirchen an, dass sie die kirchliche und gesellschaftliche Öffentlichkeit suchen und am Gespräch vermehrt teilnehmen wollen.

Von den elf Freikirchen, die sich in diesem gemeinsamen Handbuch präsentieren, wirken acht auch in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) mit.

Nach einem kurzen Aufriß der Geschichte der freikirchlichen Arbeitsgemeinschaft, in der sich bereits 1926 als erste ökumenische Gemeinschaft zunächst vier staatsunabhängige Kirchen in Deutschland zusammengefunden haben, werden in einer Chronik einige bemerkenswerte „Stationen und Schlaglichter“ der jüngeren Freikirchengeschichte zusammengefaßt.

Für den ökumenisch Interessierten folgen danach kurze Selbstdarstellungen den einzelnen Minderheitenkirchen mit wenigen Hinweisen auf die Geschichte, das jeweilige Selbstverständnis, Angaben zur Statistik, Organisation und Struktur der unterschiedlichen Kirchen, Hinweise auf die zwischenkirchlichen Beziehungen, Publikationsorgane und schließlich die Anschrift der einzelnen „Kirchenleitungen“.

Wer über die diakonischen, missionarischen und Bildungseinrichtungen einschließlich der theologischen Ausbildungsstätten Informationen sucht, findet sie auf fast 80 Seiten. Diese Übersicht zeigt zugleich an, in wie starkem Maße die Freikirchen diakonisch und missionarisch aktiv sind.

Über die ökumenische Gemeinschaft innerhalb der VEF und darüber hinaus informiert neben der Übersicht über deren Organe und Arbeitsgruppen sowie die durch das Präsidium der Freikirchengemeinschaft ausgesprochenen Beauftragungen vor allem die „Ordnung der VEF“ mit einer neugefaßten theologischen Präambel, die Geschäftsordnung, der Bericht der beiden Präsidenten Präses Peter Strauch und Bischof Dr. Walter Klai-



ber, sowie die Berichte von elf ständigen Arbeitsgruppen aus den Jahren 1995–1999. Schließlich wird auf Jahrbücher, Zeitschriften, Schriftenreihen und andere Veröffentlichungen hingewiesen.

Mit diesem ersten Freikirchenhandbuch, das die früheren Berichtshefte ablöst, bieten die Freikirchen gemeinsam eine sehr übersichtliche und äusserst knappe Grundinformation an. Zu den in der VEF gemeinsam wirkenden Minderheitenkirche gehören ungefähr 300.000 Menschen, die nach dem freikirchlichen Prinzip ihre Mitgliedschaft als Erwachsene mit einem bewußten Bekenntnisakt vor der jeweiligen Ortsgemeinde erworben haben. Sie versammeln sich in etwa 3.500 überschaubaren Gemeinden und stellen damit neben den sog. Volkskirchen einen bisher wenig beachteten Flügel innerhalb des deutschen Protestantismus dar.

Karl Heinz Voigt



## Bibliographie 1999 zur Geschichte der Freikirchen (mit Nachträgen)

### Abkürzungen:

|       |                                                                                                                                            |
|-------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| BBKL  | Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon                                                                                              |
| Ch    | Christsein heute, Witten                                                                                                                   |
| DB    | Doopsgesinde Bijdragen                                                                                                                     |
| EvKo  | Evangelische Kommentare                                                                                                                    |
| EvTh  | Evangelische Theologie                                                                                                                     |
| FF    | Freikirchenforschung, hg. vom Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie an der Universität Münster     |
| JMS   | Journal of Mennonite Studies                                                                                                               |
| MDEZW | Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Stuttgart                                                        |
| MDKI  | Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, Arbeitswerk der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bensheim |
| MGBI  | Mennonitische Geschichtsblätter, hg. vom Mennonitischen Geschichtsverein                                                                   |
| MQR   | Mennonite Quarterly Review                                                                                                                 |
| MSEMK | Mitteilungen der Studiengemeinschaft in der Ev.-Methodistischen Kirche                                                                     |
| ThG   | Theologisches Gespräch. Freikirchliche Beiträge zur Theologie, Elstal                                                                      |
| ThPr  | Theologie für die Praxis                                                                                                                   |
| SA    | Souvenance Anabaptiste                                                                                                                     |
| UF    | Unitas Fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine                                                          |
| ZThG  | Zeitschrift für Theologie und Gemeinde, Neckarsteinach                                                                                     |

### A. Bibliographien

1. Bibliographie 1998 zur Geschichte der Freikirchen (mit Nachträgen), in: FF 9 (1999), S. 312-349
2. Pietismus-Bibliographie, bearbeitet von Udo Sträter und Christel Butterweck, in: Pietismus und Neuzeit 25 (1999), S. 288-320



## B. Übergreifende Darstellungen und Sammelwerke

### Selbständige Veröffentlichungen

3. *Büttner, Büttner/ Richter, Frank (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.-5. Juli 1998 in Bochum, Frankfurt, Bern u.a. 1999*
4. *Hauschild, Wolf-Dieter: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte Bd. 2: Reformation und Neuzeit, Gütersloh 1999, 978 S. Enthält Abschnitte über Täufer, Puritaner, Quäker, Herrnhuter, Methodisten, Altlutheraner, Baptisten u.a.*
5. *Jung, August: Als die Väter noch Freunde waren. Aus der Geschichte der freikirchlichen Bewegung, Wuppertal/ Kassel 1999, 198 S. (KGM der TVG Bd. 5) [beschreibt die freikirchlichen Anfänge im Bergischen Land]*

### Aufsätze, Artikel

6. *Frieling, Reinhard, Erich Geldbach und Reinhard Thöle: Konfessionskunde. Orientierung im Zeichen der Ökumene. Grundkurs Theologie, Bd. 5,2, Stuttgart 1999*  
Darin von Geldbach: Einleitung: Was ist Konfessionskunde? 13-32; Die Anglikanische Kirchengemeinschaft, 175-185; Die reformatorischen Kirchen, 187-207; Freikirchen, 209-231; Ökumenische Strukturen, 233-239.
7. *Geldbach, Erich: Von der Heiligungsbewegung zu Heiligungskirchen, in: FF Nr. 9, (1999), S. 21-40.*
8. *Geldbach, Erich: ‚Wir glauben – wir bekennen – wir erwarten‘. Das ökumenische Glaubensbekenntnis von 381 als Brücke ins dritte Jahrtausend? in: Walter Fleischmann-Bisten (Hg.), 2000 nach Christus. Jahrtausendwende und christlicher Glaube (Bensheimer Hefte 91), Göttingen 1999, S. 78-90.*



9. *Henkel, Reinhard*: Die freikirchliche Landschaft in Deutschland. Untersuchungen über die räumliche Verteilung der Freikirchen, in: FF 9 (1999), S. 214-263
10. *Kidd, Rodney*: Woher kommen die Freikirchen? in: Gemeindegründung. Beiträge zu Gemeindegründung und Gemeindeaufbau 1999
11. *Klaiber, Walter*: Hintergrund und Ziele des ACK-Konsultationsprozesses. Einführungsreferat, in: Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene. Ein Verständigungsprozeß über die gemeinsame Aufgabe der Mission und Evangelisation in Deutschland, hg. v. Evangelischen Missionswerk, 1999, S. 115-134.
12. *Klaiber, Walter*: Perspektiven und Chancen ökumenischer Zusammenarbeit in Deutschland aus freikirchlicher Sicht, in: Die Orthodoxe Kirche. Eine Standortbestimmung an der Jahrtausendwende. Festgabe für Professor Dr. Dr. Anastasios Kallis, hg. von Bischof Evmenios von Lefka u.a., 1999, S. 501-513.
13. *Lehmann, Hartmut*: Protestantische Weltansichten. Transformationen seit dem 17. Jahrhundert, Göttingen 1998, 208 S.
14. *Reimer, Johannes*: Geographische Ausbreitung freikirchlicher Aussiedler aus der GUS in Deutschland, in: Büttner (wie Nr. 3), S. 109-118
15. *Roth, Paul*: Vielfältig, aber auch bedrohlich? Sekten und religiöse Sondergemeinschaften in der ehemaligen Sowjetunion, in: Herder-Korrespondenz 1999, Nr. 1, S. 44-49
16. *Voigt, Karl Heinz*: Die deutschen Freikirchen im 20. Jahrhundert, in: idea Spektrum Nr. 51/52 1999, S. 24f. Auch in: idea Evangelische Nachrichtenagentur, Nr. 158/1959/160, v. 22. 12.1999. Dort u.d. Titel: Von „undeutschen Fremdkörpern“ zu zwischenkirchlicher Gemeinschaft
17. *Voigt, Karl Heinz*: Freikirchen und Ökumenische Bewegung. Die Bildung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen zwischen Stockholm (1925) und Lausanne (1927), in: FF 9 (1999), S. 151-187
18. *Voß, Klaus Peter*: Die Vereinigung evangelischer Freikirchen auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft? Perspektivische Anmerkungen zur neuen Präambel der VEF, in: FF 9 (1999), S. 188-205



## C. Übergreifende Sachthemen

### Selbständige Veröffentlichungen

19. *Demandt, Johannes*: Johannes Daniel Falk. Sein Weg von Danzig über Halle nach Weimar (1768–1799). (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 36) Göttingen 1999
20. *Haubeck, Wilfrid / Heinrich von Siebenthal*: Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament, Bd. 2: Römer – Offenbarung, Gießen 1994; Bd. 1: Matthäus – Apostelgeschichte, Gießen 1997

### Aufsätze, Artikel

21. *Bärenfänger, Manfred*: Freikirchliche „Umwelt“-Forschung, in: Büttner (wie Nr. 3), S. 23-29
22. *Demandt, Johannes*: Johannes Daniel Falk, in: Goethe-Handbuch, hg. v. B. Witte u.a., Bd. 4/1, Stuttgart/Weimar 1998, S. 289 f.
23. *Dziewas, Ralf*: Eine freie Kirche in einem freien Staat. Sozialethische Perspektiven zur politischen Verantwortung einer Freikirche in der Bundesrepublik Deutschland, in: ZThG 4 (1999), S. 312-338
24. *Eschmann, Holger*: Der Umgang mit Gottes Verborgenheit als Aufgabe der Seelsorge, in: Theologie für die Praxis, 25. Jg. (1999), S. 55-59
25. *Gebauer, Roland*: Die Kraft der Schwachheit. Gedanken zum Zusammenhang von Kreuzestheologie und Erfahrbarkeit Gottes, in: Theologie für die Praxis, 25. Jg. (1999), Nr. 1, S. 38-42
26. *Gebauer, Roland*: Amt – Charisma – Gemeinde, in: Una sancta, 54. Jg. (1999), Heft 3
27. *Geldbach, Erich*: The Church for Others, in: Evangelical Review of Theology 22, 1998, S. 278-281.
28. *Geldbach, Erich*: Constructive Christian Theology in the Worldwide Church, in: Evangelical Review of Theology 23, 1999, S. 386-387.
29. *Geldbach, Erich*: Die Stellung unterschiedlicher Kirchen zur Ordination von Frauen, in: ZThG 4, 1999, S. 100-120.



30. *Haacker, Klaus*: Urgemeinde – Idealgemeinde? in: *Charisma* 110 (1999), S. 23-26 [Gegen eine falsche Idealisierung der Urgemeinde]
31. *Härtner, Achim*: Der Schritt zurück: Von der Predigt zum Text. Überlegungen zur theologischen Aufgabe der Predigt, in: *Theologie für die Praxis*, 25. Jg. (1999), Nr. 1, S. 48-54
32. *Härtner, Achim*: Theologie und Gesellschaftswissenschaften, In: *Theologisches Seminar [der Ev.-methodistischen Kirche] Reutlingen, Informationen für den Freundeskreis*, 41. Jg. (1999/2000), 9-11
33. *Haubeck, Wilfried*: Apostolischer Gemeindebau: Widersprüchliche Ekklesiologien im Neuen Testament? Stellungnahme zum Vortrag von J. van Bruggen, in: *Bausteine zur Erneuerung der Kirche. Gemeindeaufbau auf der Basis einer biblisch erneuerten Ekklesiologie*, hg. v. H.Stadelmann, Gießen 1998, S. 83-90
34. *Haubeck, Wilfrid*: Art. in: *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*, hg. von H.Burkhardt und U.Swarat, Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus, Drei Bände 1991–1993; 2. Auflage (Studienausgabe) 1998: Bekenntnis a) biblisch; Bd. 1, 1992, S. 205f.; Erwählung a) biblisch; Bd. 1, 1992, S. 528; Gleichnisse Jesu; Bd. 2, 1993, S. 774f.; Sühne b) biblisch; Bd. 3, 1994, S. 1935f.; Sünde a) biblisch; Bd. 3, 1994, S. 1939f.; Versöhnung a) biblisch; Bd. 3, 1994, S. 2089f.
35. *Haubeck, Wilfrid*: Gottes Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit des Menschen; in: *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 13, 1999, S. 49-56.
36. *Haubeck, Wilfrid*: Art. in: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Neubearbeitete Ausgabe, hg. v. L.Coenen und K.Haakker, Wuppertal: R. Brockhaus, Bd. I (1997): Erlösung: S. 360-376
37. *Haubeck, Wilfrid*: Rechtfertigung und Sühne bei Paulus, in: *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 11, 1997, S. 93-104
38. *Haubeck, Wilfrid*: Neue kommunikative deutsche Bibelübersetzungen: Gute Nachricht Bibel, Hoffnung für alle und Neue Genfer Übersetzung. Ein Vergleich am Beispiel von Matthäus 5-7 und Römer 3-5; in: *Die neue Gute Nachricht Bibel*, hg. v. H.Jahr, Bibel im Gespräch 5, Stuttgart 1998, S. 76-92



39. *Haubeck, Wilfrid*: Traditionsgeschichte, in: Das Studium des Neuen Testaments. Bd. 1: Eine Einführung in die Methoden der Exegese, hg. v. H.-W. Neudorfer und E.J. Schnabel, Wuppertal/Gießen 1999, S. 231-244
40. *Haubeck, Wilfrid*: Zur Taufe im Neuen Testament; in: Evangelikale Theologie, August 1997, S. 10f.
41. *Klaiber, Walter*: Kirche als Lerngemeinschaft, in: Theologie für die Praxis, 25. Jg. (1999), Nr. 1, S. 3-16
42. *Klaiber, Walter*: Proclaiming Salvation – Making Disciples, in: Quarterly Review 19, 1999, S. 19-34
43. *Klaiber, Walter*: Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre: Vergangenheitsbewältigung braucht Zukunftsperspektiven, in: Una Sancta 52, 1999, S. 113-121
44. *Klaiber, Walter*: Christus bezeugen in einer nichtchristlichen Umwelt, Theologische Beiträge 1-2/1999, S. 74-80
45. *Kohrn, Andreas*: Die Trennung von Kirche und Staat. Unter besonderer Berücksichtigung der Körperschaftsrechte, in: ZThG 4 (1999), S. 289-311
46. *Marquardt, Manfred*: Christians and Europe: The Leuenberg Church Fellowship, in: Epworth Review, Jg. 26 (1999), S. 80-87
47. *Marquardt, Manfred*: Erleuchtung, christlich-dogmatisch, in: RGG 4 Bd. 2, S. 1431f.
48. *Marquardt, Manfred*: Gottes zugewandter Rücken in: Theologie für die Praxis, 25. Jg. (1999), Nr. 1, S. 43-47
49. *Ott, Bernhard*: Auf der Suche nach Identität zwischen Tradition und Veränderung [am Beispiel der Täufergemeinden], in: FF 9 (1999), S. 62-77
50. *Schütz, Eduard*: Versöhnung inklusive Rechtfertigung. Zum römisch-katholisch/ lutherischen Gespräch über die Rechtfertigungslehre [aus baptistischer Sicht], in: ZThG 4 (1999), S. 121-137
51. *Smolik, Josef*: Comenius on Justification and Sanctification, in: Communio viatorum, Prag 40 (1998), S. 137-144



52. *Strübind, Andrea*: Trennung von Staat und Kirche? Bewährung und Scheitern eines freikirchlichen Prinzips, in: ZThG 4 (1999), S. 261-288 (Behandelt das Verhältnis seit dem 17. Jh., im 20. Jh. vor allem die Durchführung des Europäischen Baptistischen Kongresses 1958 in Berlin unter Einbeziehung bisher nicht bekannter Quellen)
53. *Theis, Wolfgang*: Menschen in Deutschland in den 90er Jahren, in: Ch-Forum 98, Witten 1996
54. *Theis, Wolfgang*: Menschen in Deutschland in den 90er Jahren (gekürzte Fassung), in: Pro Christ, Gemeindeforum 97, Kassel 1996, S. 15-17
55. *Theis, Wolfgang*: Hinweisschilder zum Glauben. Was Eltern zur religiösen Erziehung ihrer Kinder beitragen können, in: Ch, 104. Jg. (1997), S. 732-734
56. *Theis, Wolfgang*: Asche zu Asche ... Beerdigung oder Feuerbestattung? In: Ch 105. Jg. (1998), S. 742-744
57. *Theis, Wolfgang*: Die Situation von Kindern wahrnehmen, in: Die Welt mit Gottes Augen sehen! Vorträge und Arbeitsergebnisse vom CVJM-Kongreß 1998, hg. U. Parzany, Heft 5, S. 30-40, Kassel 1999
58. *Tschuy, Theo*: Ethnische Konflikte und Religion, in: Theologie für die Praxis, 25. Jg. (1999), Nr. 1, S. 17-29
59. *Voigt, Christof*: Theologie und Philosophie, in: Theologisches Seminar [der Ev-methodistischen Kirche] Reutlingen, Informationen für den Freundskreis, 41. Jg. (1999/2000), S. 5-7
60. *Voigt, Christof*: Gotteserkenntnis von hinten. Predigt über Ex 33,12-23, in: Theologie für die Praxis, 25. Jg. (1999), Nr. 1, S. 30-37
61. *Vogt, Peter*: The Attitude of Eighteenth Century German Pietism Toward Jews and Judaism: a Case of Philo-Semitism? in: The Covenant Quarterly 56 (1998, S. 18-32)



## D. Einzelne Freikirchen

### Evangelisch-Altreformierte Kirche

#### Selbständige Veröffentlichungen

62. *Baarlink, Fritz*: Unter Gottes Bundeszeichen. 1849–1999 Evangelisch-altreformierte Kirchengemeinde Veldhausen, hg. v. Ev.-altreformierte Kirchengemeinde Veldhausen, Veldhausen 1999, 354 S.  
Enthält 8 Kapitel: Die Grafschaft wird reformiert. Separatisten in Veldhausen. Die Gemeindegründung. Pastoren und ihre Zeit. Gebäude und Inventar. Die Gemeinde. Aufgaben der Gemeinde. Auswanderungen. Angefügt ist ein Schauspiel in sechs Akten, verfasst von Swenna Harger.
63. *Wiggers, Dieter*: Evangelisch-altreformierte Kirchengemeinde Wilsum 1848–1998. Wilsum 1998, 277 S.  
Es beschreibt in 5 Abschnitten den Weg der Gemeinde „durch die Zeiten“, die „Hirten und Lehrer der Gemeinde“, die „Gruppen und (Arbeits)kreise“ der Gemeinde, ihre „Beziehungen“ und verschiedene Vorträge zu Geschichte und Gegenwart.
64. *P.Bukowski, A.Klompmaker, C.Nolting, A.Rauhaus und F.Thiele*: Reformierte Liturgie. Gebete und Ordnungen für die unter dem Wort versammelte Gemeinde, hg. v. Reformierten Bund, Wuppertal 1999, 635 S.  
Das Buch enthält gottesdienstliche Texte für die Lippische Landeskirche, die Evangelisch-reformierte Kirche und die Evangelisch-altreformierte Kirche. Es handelt sich dabei um die Gottesdienstordnungen, gottesdienstliche Texte, Texte und Formulare zur Taufe, zum Abendmahl, zu den Kasualien sowie zur Ordination und zur Einführung in ein Amt.

#### Aufsätze, Artikel

65. *Beuker, Jan Gerrit*: Gemeindejubiläum in Veldhausen, in: Der Grenzbote, Jg. 109 (1999), S. 76-79
66. *Jakobs, Heinz*: Synode von Dordrecht und Achtzigjähriger Krieg, in: Der Grenzbote, Jg. 109 (1999), S. 28f., 36f.



67. *Hilbrands, Walter*: 25 Jahre Freie Theologische Akademie Gießen, in: *Der Grenzbote*, Jg. 109 (1999), S. 162
68. *Merx, Peter*: Die alte Niederländisch-reformierte Kirche in der Deweerthstraße, Wuppertal, in: *Der Grenzbote*, Jg. 109 (1999), S. 171
69. *Veenhof, Jan*: Dialog Reformierte und Pfingstler, in: *Der Grenzbote*, Jg. 109 (1999), S. 131
70. *Wiarda, Diddo*: Darf nach dem Glauben gefragt werden? Reformiert-altreformiertes Gespräch, in: *Der Grenzbote*, Jg. 109 (1999), S. 98
71. *Wiarda, Diddo*: Gemeinsam auf dem Wege, aber keine Einheitskirche, in: *Der Grenzbote*, Jg. 109 (1999), S. 193
72. *Wiggers, Dieter*: Evangelisch-altreformierte Kirchengemeinde Willsum 1848–1998, in: *Der Grenzbote*, Jg. 109 (1999), S. 183
73. *Züchner, Christian*: Johannes a Lasco (1499–1560), in: *Der Grenzbote*, Jg. 109 (1999), S. 134, 141, 150

## Evangelische Brüder-Unität

### Bibliographien

74. *Korthaase, Werner*: Comenius-Bibliographie, in: *Comenius-Jahrbuch*, im Auftrag der deutschen Comenius-Gesellschaft, Bd. 7, Baltmannsweiler 1999, S. 152–167
75. *Peucker, Paul*: Bibliographische Übersicht der Neuerscheinungen über die Brüdergemeine, in: *UF* 45/46 (1999), S. 224–233

### Selbständige Veröffentlichungen

76. *Coleridge, Y. E. / Doelwijt, H.R. / Leeuwenberg, H.L.Ph.*: Inventarissen van de archieven van de koren van de ongehuwde broeders, de ongehuwde zusters en de weduwen van de Evangelische Broedergemeente te Zeist, 1747–1969, Utrecht: Rijksarchief 1997, 103 S.
77. *Crews, C. Daniel*: *Moravian Composers Paragraph Biographies*, revised edition, Winston-Salem 1999, 14 S.



78. *Dieterich, Veit-Jakobus*: Johann Amos Comenius mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, 3. Aufl. Hamburg 1999
79. *Raabe, Paul*: Separatisten, Pietisten, Herrnhuter. Goethe und die Stillen im Lande. Ausstellung in den Franckeschen Stiftungen zu Halle vom 9. Mai bis 3. Oktober 1999, Halle 1999, 232 S.
80. *Sebald, Peter*: Geschichte von Niesky 1742–1992. Bd. 1. Die Verwaltung durch die Brüdergemeine 1742–1892, Niesky 1998, 288 S.
81. *Steiner, Martin (Hg.)*: Comenius Heritage and Education of Man for the 21<sup>st</sup> Century. Papers of Section 6, Praha 1998
82. *Wels, Henk*: Herrnhutters in Zeist. Women, werken, geloven, Abcoude 1999, 135 S.

#### Aufsätze, Artikel

83. *Augustin, Stephan*: Elise Kootz-Kretschmer. Missionarsfrau und Ethnographin der Safwa, in: UF 45/46 (1999), S. 153-164
84. *Baldauf, Ingeborg*: „Wir kommen!“ Frauendienst in der Brüdergemeine im 20. Jahrhundert, dargestellt am Beispiel der Gemeindedienerin Magdalena Kücherer, geb. Beck, in: UF 45/46 (1999), S. 165-192
85. *Beck, Hartmut*: Herrnhuter in aller Welt und deren Verhältnis zu anderen Kirchen und Menschen und zur Wissenschaft unterschiedlicher Disziplinen, in: Büttner (wie Nr. 3), S. 31-40
86. *Beck, Hartmut*: Jan Amos Comenius als Christ, Theologe und Bischof der Brüder-Unität, in: Büttner (wie Nr. 3), S. 151-155
87. *Brecht, Martin*: Johann Amos Comenius im Zusammenhang der protestantischen Theologie seiner Zeit, in: Martin Brecht. Ausgewählte Aufsätze, Bd. 2: Pietismus, Stuttgart 1997, S. 108-123
88. *Büttner, Manfred*: Comenius als Physiker. Seine Stellung innerhalb der Geschichte der christlichen Physik, in: Büttner (wie Nr. 3), S. 157-170
89. *Campi, Emidio*: Jan Amos Comenio e la teologia protestante del suo tempo, in: christianesimo nella storia, Bologna 19 (1998), S. 51-88



90. *Collmer, Robert G.*: John Amos Comenius and John Bunyan: Similarities and Dissimilarities, in: Hendrich, Josef / Procházka, Martin (Hg.), International Conference. J.A. Comenius' Heritage and Education of Man for the 21<sup>st</sup> Century. Sektion 5, 1998, S. 151-160
91. *David, Zdenek V.*: Utraquists, Lutherans and the Bohemian Confession of 1575, in: Church History 68 (1999), S. 294-336
92. *Finze-Michaelsen, Holger*: „Der Patriarch von Pündten“. Daniel Willi und die erste Reise eines Herrnhuters durch Graubünden im Jahre 1750, in: Bündner Monatsblatt. Zeitschrift für bündnerische Geschichte und Landeskunde 1999, S. 3-30
93. *Gärtner, Burkhard*: Leben aus der Bibel mit Hilfe der Losungen, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 42 (1999), S. 231-236
94. *Groenendijk, Leendert F. / Sturm, Johann C.*: Comenus als Berichterstatter über die Sitten der Böhmisches Brüder. Ein vernachlässigtes Kapitel der niederländischen Historiographie der Erziehung, in: Steiner, Martin: Comenius (s. dort), S. 104-112
95. *Knouse, Nola Reed*: The Organ in Moravian Church Music, in: Moravian Music Journal 44,1 (Spring 1999), S. 3-11
96. *Korthaase, Werner*: Die Welt-Zentralbibliothek der Comeniologie, in: Almanach ke 100. Výchova, 1998, S. 203-206
97. *Korthaase, Werner*: Nur ein Name ist geeignet, die Völker Europas zu vereinen. Comenius und die Hoffnung auf Frieden, in: Besier, Gerhard / Klenk, Hermann, Vonholdt, Christl R. (Hg.), Christliche Hoffnung, Weltoffenheit, Gemeinsames Leben, Gießen / Basel 1998, S. 73-94
98. *Meier, Gudrun*: Drei Frauen im Himalaya. Beruf und Berufung, in: UF 45/46 (1999), S. 141-152
99. *Mettele, Gisela*: Bürgerinnen und Schwestern. Weibliche Lebensentwürfe in (bürgerlicher) Gesellschaft und (religiöser) Gemeinschaft im 19. Jahrhundert, in: UF 45/46 (1999), S. 113-140
100. *Neval, Daniel*: Glaube und Vernunft im Werk von Comenius, in: Comenius-Jahrbuch 7 (1999), S. 70-79
101. *Peucker, Paul*: „Gegen ein Regiment von Schwestern“ – Die Änderungen nach Zinzendorfs Tod, in: UF 45/46 (1999), S. 61-72



102. *Redlin, Jane*: Zum Bildverständnis der Herrnhuter Brüdergemeine, in: *Faszination Bild. Kultur, Kontakte, Europa. Schriftenreihe Museum Europäischer Kulturen 1*, Berlin 1999, S. 115-123
103. *Rice, Christian/Clouser, Robin A.*: Goethe's View of Moravianism in „Bekenntnisse einer schönen Seele“, in: *UF 45/46* (1999), S. 193-205
104. *Schatull, Nicole*: Der einige Gott der Gemein hat gern Ehr von sein'n Kindelein. Te-Deum-Bearbeitungen in der Liturgie der Brüdergemeine Zinzendorfs, in: *Musik und Kirche 69* (1999), S. 10
105. *Schmidt, Günter R.*: Zur Frage nach den christlichen Grundlagen der comenianischen Pädagogik; in: *Comenius-Jahrbuch 7* (1999), S. 37-52
106. *Schneider, Hans*: Zinzendorf und Pottendorf, Nikolaus Ludwig Reichsgraf von, in: *Deutsche Biographische Enzyklopädie Bd. 10*, München 1999 (Hierin auch Christian Renatus und Erdmuth Dorothea von Zinzendorf)
107. *Schneider-Böklen, Elisabeth*: Henriette Luise von Hayn, in: *UF 45/46* (1999), S. 73-102
108. *Schneider-Böklen, Elisabeth*: Henriette Luise von Hayn – eine Herrnhuterin, in: *Gustav-Adolf-Kalender 41* (1999), S. 43-47
109. *Sperling, Walter*: Johannes Amos Comenius als Geograph. Sachstandsbericht und Quellenhinweise, in: *Büttner* (wie Nr. 8), S. 171-175
110. *Stein, Peter*: Oldendorp, Christian Georg Andreas, in: *Bibliographisches Handbuch zur Sprachwissenschaft des 18. Jahrhunderts*, Bd. 6, Tübingen 1998, S. 369-373
111. *Theile, Martin*: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Ein predigender Graf am sächsischen Hof, in: *Die großen Dresdner. 26 Annäherungen*, Frankfurt / Leipzig 1999, S. 86-102
112. *Ullbricht, Horst*: Zum Beispiel Elisabeth Weber. Die Frauen in den ersten Jahren der Karibik-Mission, in: *UF 45/46* (1999), S. 103-112
113. *Vogt, Peter*: Herrnhuter Schwestern der Zinzendorfzeit als Predigerinnen, in: *UF 45/46* (1999), S. 29-60



114. *Wähner, Hans*: Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Zur 300. Wiederkehr seines Geburtstages am 26. Mai 2000, in: Gustav-Adolf-Kalender 41 (1999), S. 38-42
115. *Weigelt, Horst*: Zinzendorf und die Grafschaft Castell-Remlingen. Ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus in Franken, in: Von Schwenckfeld bis Löhe. Aspekte aus der Geschichte evangelischer Theologie und Frömmigkeit in Bayern. Gesammelte Aufsätze von Horst Weigelt, hg. von Wolfgang Layh, Ulrich Löffler und Hans-Martin Weiss, Neustadt 1999, S. 59-67
116. *Zimmerling, Peter*: Zinzendorfs Bild der Frau, in: UF 45/46 (1999), S. 9-28

### **Evangelisch Freikirchliche Gemeinden (Baptisten)**

#### Selbständige Veröffentlichungen

117. *Bohle, Volker (Redaktion)*: 50 Jahre Jugendseminar, eine Festschrift. Hg v. Gemeindejugendwerk/ Jugendseminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Elstal 1999, 68 S.
118. *Degen-Zimmermann, Dorothea u.a. (Redaktion)*: Durch Christus von Hoffnung erfüllt. 150 Jahre Baptistengemeinde Zürich 7 – 100 Jahre Salemskapelle, 1999, 54 S.
119. Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde 20 Jahre in Lahr, Lahr 1999, 28 S.
120. Festschrift der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Lüdenscheid, Berliner Strasse, 1899–1999, Lüdenscheid 1999, 55 S.
121. *Gieske, Uwe A.*: Die unheilige Trias. Nation – Staat – Militär. Baptisten und andere Christen im Hitlerismus, Berlin 1999, 140 S. Behandelt die Haltung der Bapisten in Deutschland 1933–1945 zu Hitler, zum Staat, zu den Juden, zum Krieg, zur Zwei-Reiche-Lehre u.a.
122. *Gieske, Uwe A.*: Diabo & Lüllau. „Hoffentlich enttäuscht uns Hitler nicht“. Briefe, Bilder und Berichte einer Predigerfamilie 1925–1960, Berlin 1999, 117 Abb., 320 S.



123. *Heise, Gisela und Ernst-Dieter Kirchhoff u.a.*: Zeitsprünge 1849–1999. 150 Jahre Baptistengemeinde Westerstede. Episoden aus 150 Jahren Gemeindegeschichte, Westerstede 1999, 49 S.
124. *Herold, Manfred u.a.*: 150 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde (Baptisten) Lübeck, Lübeck 1999, 44 S.
125. 100 Jahre Tabea, hg. vom Diakoniewerk Tabea e.V., Hamburg 1999, 152 S.
126. 150 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Pinneberg (Baptisten), Pinneberg 1999, 144 S.
127. *Jelten, Margarete*: 1849–1999. Wurzeln der Gemeinde Pinneberg, historisch untersucht und betrachtet, Bremerhaven 1999, 38 S.
128. *Klammt, Manfred (Redaktion)*: 50 Jahre Evangelische-Freikirchliche Gemeinde Landshut 1948–1998, Landshut 1998, 28 S.
129. *Lingner, Hans u.a.*: Baptistengemeinde Augsburg 1923–1998, Augsburg 1999, 47 S.
130. *Meißner, Dieter*: Jungenheim Steglitz. Erinnerungen aus 50 Jahren Jungenheim, Berlin 1999, 23 S.
131. *Nachtigall, Astrid*: Wie können Gott und das Böse in der Welt zusammengedacht werden? In: ZThG 4 (1999), S. 11-25
132. *Rodés, Clarita*: ... mit offenem Herzen. Eine Frau zwischen Kirche und Revolution in Kuba. Isabel Rauber fragt die baptistische Pfarrerin, Berlin 1997, 111 S.
133. *Wieske, Günter und Heinrich Löwen jr. (Hg.)*: Sie folgten Jesus nach. Lebensbilder, die Mut machen, Bornheim/ Kassel 1999, 94 S.  
Lebensbilder aus Täufern und Baptismus: F. Mantz; B. Hubmaier; M. Simons; W. Pawlow; J.G. Oncken; J. Köbner; C.H. Spurgeon; J. Bunyan; B. Graham

#### Aufsätze, Artikel

134. *Assmann, Reinhard/ Sadlack, Volker*: „Mitten durch den Bund geht die Trennungslinie“. Zwischenergebnisse des Beirats für Zeitgeschichte, in: Die Gemeinde 1999, Nr. 23, S. 50-53



135. *Athmann, Peter-Johannes*: Wie biblisch ist die baptistische Tauflehre. Eine kritische Analyse, in: ZThG 4 (1999), S. 192-207
136. *Bärenfänger, Manfred*: „Spannende“ baptistische Kirchengeschichte. Sehr persönliche Gedanken, in: ZThG 4 (1999), S. 238-251
137. *Balders, Günter*: Ein Bund mit weitem Horizont. Rückblick auf die Entwicklungsgeschichte der europäischen Baptisten, in: Die Gemeinde Nr. 23 (Okt. 1999), S. 6-7
138. *Balders, Günter*: Oncken, Johann Gerhard, in: NDB, Bd. 19 (1999), S. 537f.
139. *Brandt, Edwin u.a.*: Theologisches Seminar Elstal, in: American Baptist Quarterly 18 (1999), Nr. 2, S. 187-190  
Themaheft: A Typology of Baptist Theological Education
140. *Fleischer, Roland*: Looking for Clues. Baptist and Jews in South-eastern Europe before the Holocaust. The Jewish Baptist Missionary Moses Richter, in: The Baptist Quarterly 38 (1999), Nr. 3, S. 139-142
141. *Geldbach, Erich*: Licht- und Schattenseiten des Independentismus, in: Blickpunkt Gemeinde 22, 4/1998, 20-26
142. *Geldbach, Erich*: The Petrine Ministry and the Unity of the Church. A Baptist Perspective, in: James F. Puglisi, ed., Petrine Ministry and the Unity of the Church. 'Toward a Patient and Fraternal Dialogue', Collegeville: The Liturgical Press, 1999, S. 153-169. – Italienisch: Il ministero petrino e l'unità della chiesa: un punto di vista battista (Studi Ecumenici 17), Venezia 1999, S. 181-201
143. *Giebel, Astrid*: Diakonie im deutschen Baptismus zwischen „öffentlicher Volksdiakonie“ und „bekennder Gemeindediakonie“ von den Anfängen bis 1957 – einige Thesen, in: FF 9 (1999), S. 206-210
144. *Heinze, André*: Taufe und Mitgliedschaft. Ein Impulsreferat, in: ZThG 4 (1999), S. 208-222
145. *Lütz, Dietmar*: Mission – eine ökumenische Hausaufgabe, in: Una sancta 54 (1999), Nr. 2, S. 122-130
146. *Pleasants, Phyllis Rodgersons*: A Baptist Perspective, in: Justification and Sanctification. In the Traditions of the Reformation, Prag 1999, S. 223-232



147. *Renders, Helmut*: Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit. In Memoriam Walter Rauschenbusch, der bedeutendsten Stimme des Social Gospel, in: Theologie für die Praxis 25 (1999), Nr. 2, S. 79-110
148. *Strübind, Andrea*: Diktatur und Geschichte. Überlegungen zum Fortgang der Geschichtsaufarbeitung im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, in: ZThG 4 (1999), S. 252-258
149. *Strübind, Kim*: Hat der Baptismus in Deutschland Zukunft? Eine teilnahmsvolle Polemik, in: ZThG 4 (1999), S. 34-60
150. *Stuhlhofer, Franz*: Nationalsozialismus als Konkurrenz zum christlichen Glauben. Der Wiener Baptistenprediger Arnold Köster über Anschluß und Kriegsanfänge. Eine Dokumentation zu den Jahren 1938 bis 1940, in: Jahrbuch für Geschichte des Protestantismus in Österreich 112 (1996), S. 137-183.
151. *Stuhlhofer, Franz*: Das Kriegs-Ende in Wien im Spiegel der Predigten eines NS-kritischen Baptistenpastors, in: Österreich in Geschichte und Literatur 40 (1996), S. 113-125.
152. *Stuhlhofer, Franz*: Von den „Grenzen des Möglichen“ im Dritten Reich. Kritik am Nationalen in der einzigartigen Predigtsammlung des Wiener Baptisten-Pastors Arnold Köster, in: Geschichte und Gegenwart. Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte, Gesellschaftsanalyse und politische Bildung, Graz 18 (1999), S. 13-35
153. *Zabka, Andreas Peter*: Wie gültig ist die Kindertaufe? Zwei Ansätze zur Begründung der „offenen Mitgliedschaft“ im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, in: ZThG 4 (1999), S. 223-237



**Evangelisch-Methodistische Kirche**Selbständige Veröffentlichungen

154. *Burkhardt, Friedemann*: Gottes Hausverwalter? Der Verwalter im Methodismus. Eine kirchengeschichtliche Untersuchung des Amts und des Begriffs „Verwalter“ im Blick auf seine Verwendung in der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland. emk studien Bd. 3, 1999, 106 S.
155. *Dengler, Sandy*: Susanna Wesley, Powerfrau und Methodistenmutter. Biographischer Roman. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Wolfgang Stednitz. 1998, 212 S.
156. *Methodistische Kirche in Österreich*: Gott dienen ein Leben lang, Festschrift zum sechzigsten Geburtstag von Superintendent Helmut Nausner, Wien 1995  
Freunde aus der Ökumene, dem öffentlichen Leben und der eigenen Kirche in Europa und den USA grüßen Sup. H. Nausner, der ein ausgewiesener Kenner methodistischer Theologie und Praxis ist.
157. *Roggelin, Holger*: Franz Hildebrandt. Ein lutherischer Dissenter im Kirchenkampf und Exil. AKZG, Reihe B, Bd. 31, 1999  
Eine kirchengeschichtliche Arbeit zu Franz Hildebrandt, der zunächst Berliner Pfarrer war, Bonhoeffer's Freund genannt wird, in England als Methodist, in Schottland als Presbyterianer wirkte.

Aufsätze, Artikel

158. *Avis, Paul*: Stufen zur Einheit. Neue methodistische Wege in der Ökumene, in: Ökumenische Rundschau (1999), S. 426-445
159. *Burkhardt, Friedemann*: „Singing with Grace in your hearts to the Lord.“ Eine hymnologische Untersuchung des Singens in der methodistischen Erweckung unter soteriologischen, dogmatischen und ekklesiologischen Aspekten, in: Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte der EmK, 20. Jg. (1999), Heft 2, S. 3-20
160. *Hale, Joe*: Der Weltrat methodistischer Kirchen, in: Una Sancta Jg. 53 (1998), S. 10-13.
161. *Holthaus, Stephan*: Rezension von Ulrike Schuler, Die Evangelische Gemeinschaft, Missionarische Aufbrüche in gesellschaftlichen Um-



- brüchen, in: Jahrbuch für evangelikale Theologie (JETH), 13. Jg., Wuppertal 1999, S. 220-222.
162. *Klaiber, Walter*: Methodist Identity and Ecumenical Perspective, in: Ecumenical Theology in Worship, Doctrine and Life. Festschrift Geoffrey Wainwright, hg. v. David S. Cunningham u.a., Oxford 1999, 251-261.
163. *Klaiber, Walter/Marquardt, Manfred*: Viver a Graca de Deus. Um Compendio de Teologia Methodista, Sao Paulo 1999 (Übersetzung von Gelebte Gnade, 1993)
164. *Lauber, Rosemarie*: Professor Dr. Carl Friedrich Paulus, in: Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte der Ev.-methodistischen Kirche, 20. Jg. (1999), Heft 1, S. 33-38
165. *Lodewigs, Siegfried*: Evangelisch-methodistische Kirche. Beitrag zum Ökumenisch-missionstheologischen Forum, in: Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene. Ein Verständigungsprozeß über die gemeinsame Aufgabe der Mission und Evangelisation in Deutschland, hg. vom Evangelischen Missionswerk, 1999, S. 212-217
166. *Marquardt, Manfred*: Evangelische Gemeinschaft, in: RGG 4, 1999, Bd. 2, S. 1710.
167. *Marquardt, Manfred*: In der Liebe wachsen. Das wesleyanische Verständnis der Heiligung, in: Una Sancta Jg. 54 (1999), S. 304-313
168. *Marquardt, Manfred*: Welche Gesprächspartner braucht die Theologie? In: Theologisches Seminar [der Ev.-methodistischen Kirche] Reutlingen, Informationen für den Freundeskreis, 41. Jg. (1999/2000), S. 3f.
169. *Nausner, Helmut*: Einander herausfordern zu Liebe und guten Werken, in: Ökumenisches Forum. Grazer Jahrbuch für konkrete Ökumene, Nr. 22, 1999, hg. v. Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie der Theologischen Fakultät und „Interkonfessioneller Arbeitskreis Ökumene in der Steiermark“, S. 229-232
170. *Nausner, Helmut*: Die Methodistenkirche in Österreich bis zum Jahre 1920, in: Mitteilungen der Studiengemeinschaft der Ev.-methodistischen Kirche, 20. Jg. (1999), Heft 1, S. 3-21



171. *Nausner, Helmut*: Von der Zukunft europäischen Denkens. Einige methodistische Überlegungen [zu Österreich], in: Kirche und Welt 1999
172. *Niethammer, Hans Martin*: Die Kirche und die Kirchen, Volkskirche und Freikirche zwischen Institution und Organisation, in: PTh. 87. Jg. (1998), S. 347-354
173. *Pöll, Manfred*: Vor sechzig Jahren – Ein Methodist erinnert sich, in: Mitteilungen der Studiengemeinschaft der Ev.-methodistischen Kirche, 20. Jg. (1999), Heft 1, S. 23-32. [Anschluß Österreichs an das Deutsche Reich]
174. *Renders, Helmut*: Ein früher Kontakt zwischen dem brasilianischen und dem deutschen Methodismus. Erinnerungen an Familie Hilda Wanda und Hugo Levy, in: Mitteilungen der Studiengemeinschaft der Ev.-methodistischen Kirche, 20. Jg. (1999). Heft 2, S. 21-42
175. *Schieck, Lothar*: Grundentscheidungen für eine Theologie des Neuen Testaments – oder: Wie Theologie funktioniert, in: Theologie für die Praxis, 25. Jg. (1999), Nr. 2, 67-78
176. *Stemmler, Gunter*: Reduzieren internationale kirchliche Kontakte Vorurteile? Als Beispiel die Bischöfliche Methodistenkirche während der Weimarer Zeit, in: KZG, 12. Jg. (1999), S. 143ff.
177. *Steenken, Helmuth*: Fellmanns Kinder der Zukunft, in: Steenken, Helmuth, Lebensläufe aus dem ‚Paradies der Südsee‘. Die frühe Südsee. 1997, S. 136-222  
 Heinrich Fellmann war von 1896 bis 1920 Missionar der früheren wesleyanischen methodistischen Missionsgesellschaft aus Deutschland im heutigen Papua Neuguinea, dem damaligen Bismarck-Archipel. Es werden Briefe und Tagebuchauszüge veröffentlicht und kommentiert und die Arbeit mit ihren Auswirkungen bis heute gewürdigt.
178. *Streiff, Patrick*: Structure – a Church Formed by Grace, in: The Ecumenical Implications of the Discussions of 'The Global Nature of The United Methodist Church' (UMC): A Consultation on the Future Structure and Connection of the UMC, New York 1999, S. 123-130



179. *Tripp, David H.*: Ökumenisch relevante liturgische Entwicklungen in den englisch-sprachigen Methodisten-Kirchen, in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie*, Bd. 36 (1996), S. 83-93
180. *Uhlmann, Herbert*: Kirchlicher Unterricht in der Evangelisch-methodistischen Kirche (Ostdeutsche Konferenz), in: *Una Sancta* 52 (1997), S. 32-37
181. *Voigt, Karl Heinz*: Andrews, Edward Gayer, in: *BBKL*, Bd. 15 (1999), S. 22-24
182. *Voigt, Karl Heinz*: Ball, Hannah, in: *BBKL*, Bd. 15 (1999), S. 57-59  
Zu beachten bei Anfängen der Sonntagsschule in England.
183. *Voigt, Karl Heinz*: Bangs, Nathan, in: *BBKL*, Bd. 15 (1999), S. 59-63
184. *Voigt, Karl Heinz*: Barchet, Gottlob d. Ä., in: *BBKL*, Bd. 15 (1999), S. 64-69
185. *Voigt, Karl Heinz*: Barchet, Gottlob d. J., in: *BBKL*, Bd. 15 (1999), S. 69-70
186. *Voigt, Karl Heinz*: Barratt, John Cook, in: *BBKL*, Bd. 15 (1999), S. 75-86
187. *Voigt, Karl Heinz*: Beck, Albin Hermann, in: *BBKL*, Bd. 15 (1999), S. 106-113
188. *Voigt, Karl Heinz*: Bialloblotzki, Christoph, in: *BBKL*, Bd. 15 (1999), S. 132-142
189. *Voigt, Karl Heinz*: Bischoff, Georg Christian, in: *BBKL*, Bd. 15 (1999), S. 159-196 (Gründer der Kirche der Vereinigten Brüder in Deutschland, eine der Kirchen methodistischer Tradition, die heute zur EmK gehört)
190. *Voigt, Karl Heinz*: Boehm, Henry, in: *BBKL*, Bd. 15 (1999), S. 236-238
191. *Voigt, Karl Heinz*: Boehm, Martin, in: *BBKL*, Bd. 15 (1999), S. 238-242
192. *Voigt, Karl Heinz*: Bowman, Thomas, in: *BBKL*, Bd. 15 (1999), S. 294-296



193. *Voigt, Karl Heinz*: Breiter, Hans Jakob, in: BBKL, Bd. 15 (1999), S. 313-319
194. *Voigt, Karl Heinz*: Bröckelmann, Johann Wilhelm, in: BBKL, Bd. 15 (1999), S. 361-367 [Sonntagsschul-Agent in den Landeskirchen]
195. *Voigt, Karl Heinz*: Bucher, August Johann, in: BBKL, Bd. 15 (1999), S. 369-376
196. *Voigt, Karl Heinz*: Bunting, Jabez, in: BBKL, Bd. 15 (1999), S. 376-379
197. *Voigt, Karl Heinz*: Burt, William, in: BBKL, Bd. 15 (1999), S. 379-382
198. *Voigt, Karl Heinz*: Carter, Henry. In: BBKL, Bd. 15 (1999), S. 393-397
199. *Voigt, Karl Heinz*: Cook, Charles, in: BBKL, Bd. 15 (1999), S. 417-422
200. *Voigt, Karl Heinz*: Cook, Emile, in: BBKL, Bd. 15 (1999), S. 422-425
201. *Voigt, Karl Heinz*: Cook, Jean-Paul, in: BBKL, Bd. 15 (1999), S. 425-433 (Jünglingsvereine als Vorgeschichte des CVJM)
202. *Voigt, Karl Heinz*: Craig, James, in: BBKL, Bd. 15 (1999), S. 435-443 (Judenmissionar in Hamburg, Vorgeschichte der Gemeinschaftsbewegung in Schleswig-Holstein)
203. *Voigt, Karl Heinz*: Dieterle, Christian, in: BBKL, Bd. 15 (1999), S. 465-468
204. *Voigt, Karl Heinz*: Doering, Carl Heinrich, in: BBKL, Bd. 15 (1999), S. 469-473
205. *Voigt, Karl Heinz*: Dreisbach, Johannes, in: BBKL, Bd. 15 (1999), S. 476-479
206. *Voigt, Karl Heinz*: Dubs, Rudolph, in: BBKL, Bd. 15 (1999), S. 480-482
207. *Voigt, Karl Heinz*: Durbin, John Price, in: BBKL, Bd. 15 (1999), S. 482-485 [U.a. für Deutschland/Schweiz zuständiger Sekretär der methodistischen Missionsbehörde in New York (19. Jahrhundert)]



208. *Voigt, Karl Heinz*: Escher, Johann Jakob, in: BBKL, Bd. 15 (1999), S. 528-537
209. *Voigt, Karl Heinz*: Hildebrandt, Franz, in: BBKL, Bd. 15 (1999), S. 707-714 (Freund Bonhoeffers, der emigrierte, in England Methodist, in Schottland Presbyterianer)
210. *Voigt, Karl Heinz*: Parlin, Charles, in: BBKL, Bd. 15 (1999), S. 1117-1119 (Methodistischer Laie, der einer der Präsidenten des ÖRK wurde)
211. *Voigt, Karl Heinz*: Poppe, Eberhard Christoph, in: BBKL, Bd. 15 (1999), S. 1183-1184
212. *Voigt, Karl Heinz*: Clarke, Adam, in: BBKL, Bd. 16 (1999), S. 268-276 (Herausragender englischer methodistischer Theologe)
213. *Voigt, Karl Heinz*: Kohn Louis Nuelsen, in: NDB, 19. Bd., 1999, S. 371
214. *Voigt, Karl Heinz*: 150 Jahre Jahre EmK in Deutschland. Wann ist das richtige Datum? In: Podium, 37. Jg. (1999), 9f.
215. *Weyer, Michel*: Evangelisch-methodistische Sonntagspresse in der Schweiz 1933–1948 – besonders in ihren Äußerungen zum Judentum, Zürich 1999

## Freie evangelische Gemeinden

### Selbständige Veröffentlichungen

216. *Persson, Walter*: In Freiheit und Einheit. Die Geschichte des Internationalen Bundes Freier evangelischer Gemeinden. Aus dem Englischen übersetzt von Heinz-Adolf Ritter, Witten 1999, 480 S.

### Aufsätze, Artikel

217. *Beaupain, Lothar*: Dunkle Jahre – Der Bund Freier evangelischer Gemeinden in der Zeit des „Dritten Reiches“, in: Christsein heute 1999, Nr. 16, S. 20-22
218. *Beaupain, Lothar*: Die Zeit der Trennung – Zwei Bünde in einem geteilten Deutschland, in: Christsein heute 1999, Nr. 17, S. 10-13



219. *Betz, Ulrich*: Gepredigte und gelebte Liebe Gottes – Das Hamburger Werk, in: Christsein heute 1999, Nr. 15, S. 18-21
220. *Demandt, Johannes*: Erwählt vor Grundlegung der Welt. Hat Gott unser Schicksal vorherbestimmt? In: Ch 105. Jg. (1998), S. 582-584
221. *Demandt, Johannes*: Einheit in Christus. Freie evangelische Gemeinden und ihr Verhältnis zu anderen Christen, Gemeinden und Kirchen, in: „Christsein heute“ (Bundes-Verlag Witten), 106. Jg., (1999), S. 280-282. 312-314.
222. *Heinrichs, Wolfgang*: Gemeinde der Glaubenden – Hermann Heinrich Grafe und die Gründung der ersten Freien evangelischen Gemeinde, in: Christsein heute 1999, Nr. 10, S. 12-15
223. *Heinrichs, Wolfgang*: Vorabend einer neuen Reformation – Die Gründung Freier evangelischer Gemeinden als Antwort auf die Herausforderungen einer Gesellschaft im Wandel, in: Christsein heute 1999, Nr. 8, S. 10-12
224. *Michel, Erhard*: Erstaunliches Wachstum – Die Entwicklung des Bundes von den siebziger Jahren bis heute, in: Christsein heute 1999, Nr. 21, S. 8-10
225. *Michel, Erhard*: Der Herr tat hinzu – Die zahlenmäßige Entwicklung des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, in: Christsein heute 1999, Nr. 18, S. 11-12
226. *Schröder, Michael*: Einander dienen, rathen, hülffreiche Hand bieten – Die Bundesgründung 1874: Herausforderung für uns heute? In: Christsein heute 1999, Nr. 8, S. 8-9
227. *Schröder, Michael*: Quo vadis? Die Auseinandersetzung zwischen der Wuppertaler und der Wittener Richtung, in: Christsein heute 1999, Nr. 13, S. 12-13
228. *Schröder, Michael*: Selbständig und doch vereint – Die Gründung des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, in: Christsein heute 1999, Nr. 12, S. 14-15
229. *Strauch, Peter*: In den Bahnen unserer Berufung bleiben – Die Freien evangelischen Gemeinden an der Schwelle zu einem neuen Jahrtausend, in: Christsein heute 1999, Nr. 22, S. 26-31



**Heilsarmee**

230. Voigt, Karl Heinz: Booth, Cathrine, in: BBKL, Bd. 15 (1999), S. 256-257 (Mutter der Heilsarmee)

**Mennoniten**Selbständige Veröffentlichungen

231. Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (Hg.): Mennonitisches Jahrbuch 2001 mit dem Thema: Mission – Erneuerung der Gemeinde, Lahr 2000, 176 S.
232. Donnermeyer, Joseph F. u. a. (Hg): Lessons for Living. A Practical Approach to Daily Life from the Amish Community, Sugarcreek 1999, 190 S.
233. Heidebrecht, Hermann: Ein Hirte der Zerstreuten. Das Leben des Ältesten Heinrich Voth 1887–1973, Bielefeld 1999, 215 S.
234. Heidebrecht, Hermann: Fürchte dich nicht, du kleine Herde. Mennoniten in Russland und Sowjetunion, Bielefeld 1999, 143 S.
235. Hildebrandt, Julia (Übersetzerin): Ein Mennonitisches Glaubensbekenntnis, Winnipeg o.J., 141 S.
236. Hofer, Samuel: The Hutterites. Lives and Images of a Communal People, Saskatoon 1998, 184 S.
237. Janzen, Jacob H.: Lifting the Veil. Mennonite Life in Russia Before the Revolution, Scottdale 1998, 128 S.
238. Klassen, Peter P.: Die schwarzen Reiter. Geschichten zur Geschichte eines Glaubensprinzips. Uchte 1999, 273 S.
239. Krahn, Kornelius: Menno Simons 1496–1561, 3. Aufl., Bielefeld 1996, 62 S.
240. Mennonitischer Geschichtsverein in Mexiko (Hg): 75 Jahre Mennoniten in Mexiko, Cuauhtémoc 1998, 309 S.
241. Schweizerischer Verein für Täufergeschichte (Hg): Täuferkirchen. Bulletin Nr. 21/22 (1998/99). 308 S.



242. *Stoez, Edgar, und Stackley, Muriel T. (Hg):* Garden in the Wilderness. Mennonite Communities in the Paraguayan Chaco 1927–1997, Winnipeg 1999, 219 S.
243. *Thiesen, John D.:* Mennonite and Nazi? Attitudes Among Mennonite Colonists in Latin America 1933–1945, Scottsdale 1999, 329 S.
244. *Verheus, S.L.:* Naarstig en Vroom. Doopsgezinden in Haarlem 1530–1930, Haarlem 1993, 320 S.
245. *Warkentin, Jakob:* Die deutschsprachigen Siedlerschulen in Paraguay im Spannungsfeld staatlicher Kultur- und Entwicklungspolitik, Münster 1998, 444 S.
246. *Wenger, J.C.:* Wie die Mennoniten entstanden sind, 2. Aufl., Bielefeld 1996, 91 S.

Aufsätze, Artikel

247. *Berg, Wesley:* Bearing Arms for the Tsar: The Soldier Songs of the Germans in Russia as a Context for Russian Mennonite Pacifism, in: JMS 17 (1999), S. 178-193
248. *Clemens, Michael:* De Mennonieten van Neustadtgödens en hun contacten in de Nederlanden, in: DB 24(1998), S. 25-38
249. *Clercq, Daan C. de:* Een verdwenen en vergeten ‚mennistenhemel‘ aan het Gein, in: DB 24 (1998), S. 39-60
250. *Clercq, Daan C. de:* Verkennende beschouwingen over de doopsgezinde elite in Amsterdam, in: DB 24 (1998), S. 249-262
251. *Dop, B.E. und Kremer, M.R.:* Van Oude Vlamingen en Nieuwe Zwitsers. Doopsgesinde bewegingen van uit Deventer naar Groningen in het begin van de achttiende eeuw, in: DB 24 (1998), S. 81-116
252. *Driedger, Michael:* Gerrit Carsdorp (1729–1811), Mennonitenprediger und Förderer der Aufklärung in Hamburg. Die Bibliothek eines Hamburger Kaufmanns, in: MGBI 56 (1999), S. 35-53
253. *Ester, P.:* "Wel in, maar niet van de wereld" Cultuursociologische schets van de Amish gemeenschap in Amerika, in: DB 24 (1998), S. 159-184



254. *Gilse, A.G. van*: Jan van Gilse 1810–1859, liberaal doopsgezind theoloog, in: DB 24 (1998), S. 117-138
255. *Hildebrandt, Julia*: Chortizza 1999. Mennoniten im russischen Zarenreich und in der Sowjetunion, in: MGBI. 56 (1999), S. 208-210 (Bericht über eine Tagung in der Ukraine)
256. *Hoekema, Alle*: 150 jaar doopsgezinde sending in historisch perspectief, in: DB 24 (1998), S. 139-158
257. *Homan, Gerlof D.*: Orie Benjamin Gerig: Mennonite Rebel, Peace Activist, International Civil Servant and American Diplomat, 1894–1976. In: MQR 73 (1999), S. 571-782
258. *Kuiper, Yme*: Doopsgesinden in Harlingen en het Pachtersoproer van 1748, in: DB 24 (1998), S. 185-204
259. *Marr, Lucille*: Zeit für Spinnrocken und Spindel. Die Nähzirkel mennonitischer Frauen in Ontario und das Mennonitische Zentralkomitee, in: MGBI 56 (1999), S. 71-102
260. *Neutatz, Dietmar*: „Musterwirte“. Zum Selbstbild der Schwarzmeer-deutschen, insbesondere der Mennoniten. In: Forschung zur Geschichte und Kultur der Rußlanddeutschen 9 (1999), S. 73-83
261. *Urry, James*: Of Borders and Boundaries. Reflections on Mennonite Unity and Separation in the Modern World, in: MQR 73 (1999), S. 503-524
262. *Veenstra, Frouke*: Geld en geloof bij de gemeente der Groninger Oude Vlamingen in de stad Groningen, in: DB 24 (1998), S. 205-222
263. *Visser, Piet*: De pelgrimage van Jan Luyken door de doopsgezinde boekenwereld, in: DB 25 (1999), S. 167-198
264. *Walczok, Carsten M.*: „Brüder in Not“ das Durchgangslager in Mölln 1929–1934, in: MGBI 56 (1999), S. 54-70

## Quäker

### Selbständige Veröffentlichungen

265. Ihr Vermächtnis für den Frieden. Ein Ratgeber der Quäker-Hilfe-Stiftung, hg. von der Quäker-Hilfe Stiftung, Neustadt 1998



266. *Larson, Rebecca*: Daughters of Light. Quaker women preaching and prophesying in the colonies and abroad, 1700–1775, New York 1999
267. *Maddock, Keith*: Spiritual Guidance among Friends, Argenta 1999 (Canadian Quaker Pamphlet Series Bd. 1)
268. *Milligan, Edwards / Thomas, Malcolm*: My Ancestors were Quakers. How can I find out more about them? London 1999
269. *Rawlinson, Michael*: The History of Quaker Employers. A Deconstruction, Nottingham 1998
270. *Tschirner, Hans Ulrich*: Quäker in der Gesellschaft, Bad Parmont 1998
271. *Wollasch, Hans-Josef*: „Betrifft: Nachrichtenzentrale des Erzbischofs Grober in Freiburg“. Die Ermittlungsakten der Geheimen Staatspolizei gegen Gertrud Luckner 1942–1944, Konstanz 1998 (Karlsruher Beiträge zur Geschichte des Nationalsozialismus, Bd. 4)

#### Aufsätze, Artikel

272. *Lutterbach, Hubertus*: Der Bilderzyklus „Eschatologischer Tierfriede“ von Edward Hicks (1780–1849): Zugang zur Spiritualität der Quäker, in: PuN 25 (1999), S. 105–124
273. *Pinthus, Eva I.*: Justification and Sanctification from a Quaker Viewpoint, in: Justification and Sanctification. In the Traditions of the Reformation, Prag 1999, S. 185–206

### **Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche**

#### Selbständige Veröffentlichungen

274. *Schmidt, Jürgen / Wolfgang Schillhahn*: 150 Jahre Lutherische Christuskirchengemeinde. Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche in Wiesbaden 1849–1999, Wiesbaden 1999, 116 S.
275. Selbständige Evangelisch-Lutherische Pella-Gemeinde Farven, Farven 1999, 216 S.
276. *Utpatel, Christian (Hg.)*: Hinhorchen, kennen und einfühlen. 60 Jahre organisierte Jugendarbeit selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen, Oberursel 1999 (Oberurseler Hefte 37), 141 S.



277. Die Zulassung zum Abendmahl des Herrn. Grundlegung biblischer und bekenntnisgemäßer Lehre. Ein Bericht der Kommission für Theologie und kirchliche Beziehungen der Lutherischen Kirche – Missouri Synode / [Übers.: Gottfried Hoffmann], o.O. 1999, 41 S.

Aufsätze, Artikel

278. *Eber, Jochen*: Seelsorgerliche Verantwortung für die Gemeinde. Das Trostamt des Pfarrers in den lutherischen Bekenntnisschriften, in: *Lutherische Beiträge* 4 (1999), S. 41-58
279. *Hoffmann, Gottfried*: Von dem Sinn der Kirchengrenze zwischen Landeskirche und Selbständiger Evangelisch-Lutherischer Kirche. Von den praktischen Nöten der Kirchengrenze, in: *Lutherische Theologie und Kirche* 23 (1999), S. 33-41
280. *Kalthoff, James W.*: Der Pastor. Gottes Diener für Gottes Menschen, in: *Lutherische Beiträge* 4 (1999), S. 11-34
281. *Roth, Diethardt*: Das Amt der Kirche. Antwort auf das Referat von Dr. James Kalthoff, in: *Lutherische Beiträge* 4 (1999), S. 34-40
282. *Stolle, Volker*: „What does this mean?“ Ein Entwurf einer dem lutherischen Ansatz verpflichteten biblischen Hermeneutik, in: *Lutherische Theologie und Kirche* 23 (1999), S. 18-28
283. *Stolle, Volker*: C.F.W. Walthers Missionspredigten. Ein Beitrag zur lutherischen Missionsgeschichte und -theologie, in: *Lutherische Theologie und Kirche* 23 (1999), S. 63-89

**Siebenten-Tags-Adventisten**

Selbständige Veröffentlichungen

284. Festschrift Marienhöhe. 75 Jahre Schulzentrum Seminar Marienhöhe [Darmstadt], Darmstadt 1999, (14), 52 S.
285. *Hartlapp, Johannes*, Chronik Friedensau: Von der Klappermühle zur Theologischen Hochschule 1899–1999. Bildband, Redaktionelle Bearbeitung Renate Poller, Friedensau 1999, 660 S.
286. *Heinz, Daniel (Hg.)*: Adventisten machen Schule – 50 Jahre Seminar Schloß Bogenhofen 1949–1999, Wien 1999, 119 S.



287. *Leutert, Dieter (Redaktion)*: 100 Jahre Friedensau 1899–1999. Festschrift. Theologische Hochschule Friedensau, Friedensau 1999, 57 S.
288. *Oestreich, B. / Rolly, H. / Kabus, W (Hg)*: Glaube und Zukunftsgestaltung. Festschrift zum hundertjährigen Bestehen der Theologischen Hochschule Friedensau. Aufsätze zu Theologie, Sozialwissenschaften und Musik, Frankfurt 1999, 434 S.

### Aufsätze, Artikel

289. *Heinz, D. / Besnosova, O.*: Adwentisty sed'mogo dnya (Siebentags-Adventisten), in: Nemcy Rossii énciklopediya (Enzyklopädie der Rußlanddeutschen), Bd. 1 (1999), S. 22-24
290. *Heinz, Daniel*: Von der Klappermühle zur Kirchlichen Hochschule – 100 Jahre Friedensau, 1899–1999. In: Zeitschrift für Heimatforschung / Sachsen-Anhalt, Heft 8 (1999), S. 56-61

## **Täuferium**

### Selbständige Veröffentlichungen

291. *Bötschi-Mauz, Barbara*: Täufer, Tod und Toleranz. Der Umgang der Zürcher Obrigkeit mit dem Täuferlehrer Hans Landis, Lizentiatenarbeit, Typoskript 1999
292. *Furner, Mark*: The Repression and Survival of Anabaptism in the Emmental, Switzerland (1659–1743), Dissertation Cambridge 1998 (Typoskript)
293. *Friesen, John J. (Übersetzer)*: Peter Riedemann's Hutterite Confession of Faith. Scottdale: Herald Press 1999, 259 S.
294. *Gross, Leonard (Hg)*: Golden Apples in Silver Bowls. Lancaster: Lancaster Mennonite Historical Society, 1999, 332 S. [Übersetzung des täuferischen „Güldene Äpfel in silberene Schalen“]
295. *Kuhr, Olaf*: „Die Macht des Bannes und der Buße“. Kirchenzucht und Erneuerung der Kirche bei Johannes Oekolampad (1482–1531), Bern u.a. 1999, 316 S. (Auseinandersetzung mit dem täuferischen Gemeindeverständnis)



296. *Marpeck, Pilgram*: Later writings by Pilgram Marpeck and his Circle. (Übersetzung von Walter Klassen, Werner Packull, und John Rempel). Scottdale: Herald Press, 1999, 160 S.
297. *Snyder, C. Arnold*: From Anabaptist Seed. The Historical Core of Anabaptist-related Identity. Scottdale: Herald Press, 1999. 54 S.
298. *Tanneberger, Hans-Georg*: Die Vorstellung der Täufer von der Rechtfertigung des Menschen, Stuttgart 1999, 269 S. (Calwer Theol. Monographien Reihe B, Bd. 17; uspr. Diss. Münster)
299. *Urech, Cédric*: Evangelische Bewegung und Taufertum in der Schweiz, 1522–1527, Lizentiatenarbeit Bern 1995 (Typoskript)

#### Aufsätze, Artikel

300. *Baecher, Robert*: Le prince der Montbéliard accueille les Anabaptistes, in: Souvenance Anabaptiste 18 (1999), S. 58-90
301. *Baecher, Robert et Claude*: Le Travail du dimanche chez les Anabaptistes [16.–18. Jh.], in: Souvenance Anabaptiste 18 (1999), S. 34-48
302. *Caudwell, Francois*: Traduire Menno Simons, in: Mennonitica Helvetica 20 (1997), S. 25-32
303. *Chudaska, Andrea*: Die Lieder der Täufer. Spuren und Identitätssuche am Beispiel des ersten Gesangbuches der ‚Schweizer Brüder‘, in: FF 9 (1999), S. 124-145
304. *Derksen, John D.*: Reasons for Dissent Among Strasbourg's Religious Nonconformists, 1536–1569, in: Archiv für Reformationsgeschichte 90 (1999), S. 188-210
305. *Driedger, Burkhard*: Auf den Spuren der Täufer [Bern, Emmental, Zürich], in: Brücke. Mennonitisches Gemeindeblatt 1999, Nr. 7/8, S. 120-121
306. *Finger, Thomas*: Anabaptist Perspective on Justification, in: Justification and Sanctification. In the Traditions of the Reformation, Prag 1999, S. 44-86
307. *Gerber, Ulrich J./ Lavater, Hans Rudolf/ Loosli, Ernst O. (Hg.)*: Täuferschulen im Jura, in: Mennonitica helvetica 21/22 (1998/1999)



- Enthät: Täuferschulen in Moron, La Chaux-d'Abel, Jeanguisboden, Mont-Tramelan, La Pâturatte, Montbautier, Cortébert-Matten, Münsterberg/Perceux
308. *Gregory, Brad S.*: Het martelaarschap: voorgeschreven en beschreven. Menno's Troestelijke Vermaninge en het Offer des Heeren, in: DB 25 (1999), S. 11-22
  309. *Grieser, D. Jonathan*: Eucharistic Piety and the Appeal of Anabaptism in Tyrol. The Case of Gilg Schneider, in: Archiv für Reformationsgeschichte 90 (1999), S. 211-229
  310. *Hege, Lydia*: Taufertour in Straßburg, in: Mennonitisches Jahrbuch 1999, S. 97-102
  311. *Horst, Daniel*: Een doperse bijeenkomst op een katholieke propagandaprent uit 1590, in: DB 25 (1999), S. 23-40
  312. *Jecker, Hanspeter*: Prüfet alles – das Gute behaltet. Wie Menno Simons einen reformierten Pfarrer von Murten nach Mähren reisen läßt, in: Mennonitica helvetica 20 (1997), S. 33-56
  313. *Jecker, Hanspeter*: Von den „uffrüerischen Widerteufferen“ zu den „Stillen im Lande“ – Das Basler Taufertum nach der Reformation, in: FF 9 (1999), S. 41-61
  314. *Johnson, Galen*: The Development of John Calvin's Doctrine of Infant Baptism in Reaction to the Anabaptists, in: MQR 73 (1999), S. 803-823
  315. *Kobelt-Groch, Marion*: „Höre, mein Sohn, die Unterweisung deiner Mutter ...“. Vom Umgang mit Kindern im Taufertum, in: MGBI 56 (1999), S. 18-34
  316. *Kümmerle, Julian*: Ketzer, Rebellen, Heilige. Spuren täuferischer Existenz im Berner Herrschaftsgebiet. Ein Exkursionsbericht, in: FF 9 (1999), S. 119-123
  317. *Kuhr, Olaf*: Johannes Oekolampad und die Täufer. Konvergenzen und Divergenzen zweier ekklesiologischer Modelle in der Frühzeit der Reformation, in: FF 9 (1999), S. 78-95
  318. *Lichdi, Elfriede*: Auf den Spuren der Hutterer in Mähren und der Slowakei, in: Mennonitisches Jahrbuch 1999, S. 103-108



319. *Markgraf, Erik*: Gottes Wort und Teufels Beitrag. Luthers Billigung der Täuferverfolgung aus Sorge um das evangelische Bekenntnis, in: Zs für Religion- u. Geistesgeschichte 1999, S. 193-216
320. *Rauert, Matthias H.*: Die „Brüder-Schreiber“ in Mähren. Zur kollektiven Historiographie der hutterischen Täufer, in: MGBI 56 (1999), S. 103-138
321. *Roth, John D.*: Pietism and the Anabaptist Soul, in: Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus, Göttingen Bd. 25 (1999), S. 182-202
322. *Saxer, Ernst*: Die Christologie des Menno Simons im Vergleich zur Lehre der Reformatoren, insbesondere Calvins, in: Mennonitica helvetica 20 (1997), S. 11-23
323. *Snyder, Arnold*: The (Not-so) „Simple Confession“ of the Later Swiss Brethren. Part 1: Manuscripts and Marpeckites in an age of Print, in: MQR 73 (1999), S. 677-722
324. *Wagner, Margarete*: Der Sendbote, Prediger und Märtyrer Onafrius Griesinger [Huterische Brüdergemeinde], in: Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 115, (1999), S. 26-47
325. *Waite, Gary K.*: Dopers anticlericalisme en lekenheiligheid. Doperse heiligen en heiligheid in de Nederlanden, in: DB 25 (1999), S. 65-84
326. *Zijlstra, S.*: Gereformeerden en Doopsgezinden in Emden, ca. 1560-1620, in: DB 25 (1999), S. 41-64



## E. Verwandte Strömungen, Werke und Gruppen

### Evangelikalismus, Ev. Allianz und protestantischer Fundamentalismus

#### Selbständige Veröffentlichungen

327. *Holthaus, Stephan*: Trends 2000. Der Zeitgeist und die Christen, Gießen, 4. Aufl. 1999, 260 S.
328. Jahrbuch für evangelikale Theologie, Wuppertal Jg. 13 (1999), 288 S.
329. *Lubahn, Erich*: Auf der Suche nach der Unsichtbaren Wirklichkeit. Die Notwendigkeit der Geisterunterscheidung, Stuttgart 3. Aufl. 1998, 240 S.
330. *Schmidtsieper, Peter*: Kirche und Gesellschaft im Wilhelminischen Kaiserreich. Eine Analyse der Zeitschrift „Licht und Leben“ (1889–1914), Köln 1999, 597 S. (SVRKG 139)
331. *Schrupp, Ernst*: Leben ist Bewegung. Erfahrungen, Erkenntnisse, Konsequenzen eines Zeitzeugen, Wuppertal 1999, 159 S.
332. *Stadelmann, Helge (Hg.)*: Bausteine zur Erneuerung der Kirche. Gemeindeaufbau auf der Basis einer biblisch erneuerten Ekklesiologie, Gießen/ Wuppertal 1998, 330 S.
333. *Tidball, Derek J.*: Reizwort Evangelikal. Entwicklung einer Frömmigkeitsbewegung. Mit einer Einführung von Dieter Sackmann. 1999, 400 S.  
Die Entwicklung und Bedeutung der evangelikalen Bewegung wird von dem englischen Baptisten Derek J. Tidball insbesondere im Blick auf die angelsächsische Situation entfaltet. Die Einführung des Übersetzers Dieter Sackmann zeigt Tendenzen im Zusammenhang mit dem „Reizwort“ im deutschsprachigen Europa auf.

#### Aufsätze, Artikel

334. *Graf-Stuhlhofer, Franz*: Die Gegenwart als Segen oder Gerichtsfluch Gottes? Dokumentation der Protokolle des Vorstandes der Wiener Evangelischen Allianz von 1938–1945, in: Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 115, (1999), S. 157–214



335. *Hempelmann, Reinhard*: Fundamentalismus – das wahre Gesicht des Christentums? In: Schritte. Magazin für Christen, 1999, S.
336. *Hempelmann, Reinhard*: Religiöse Rechenexempel. Endzeiterwartungen evangelikaler Bewegungen, in: EvKo 1999, Nr. 1, S. 13-16
337. *Hempelmann, Reinhard*: Rezension zu Derek J. Tidball, Reizwort Evangelikal, in: Theologische Literaturzeitung 125. Jg. (1999), Sp. 803f.
338. *Heyer, Friedrich*: Erwartung des Jüngsten Tages – Sektensache? In: EvTh 1999, S. 457-458
339. *Strauß, Michael*: Vergötzte Bibel. Die protestantische Not mit dem Fundamentalismus, in: EvKo 1999, Nr. 10, S. 4
340. *Strauß, Michael*: Die heilige Institution. Der päpstliche Fundamentalismus bedrängt das Gewissen, in: EvKo 1999, Nr. 11, S. 5
341. *Voigt, Karl Heinz*: Brockes, Ferdinand, in: BBKL, Bd. 15 (1999), S. 357-361 (Zur Geschichte der Gemeinschaftsbewegung)
342. *Voigt, Karl Heinz*: Cuntz, Friedrich W. F, in: BBKL, Bd. 15 (1999), S. 446-452 (Bremer Pastor, Mitbegründer des Deutschen Evangelisationsvereins. Gemeinschaftsbewegung)
343. *Voigt, Karl Heinz*: Eardley, Sir Culling, in: BBKL, Bd. 15 (1999), S. 487-495 (Engagierter Engländer für die Evangelische Allianz in Deutschland. Minderheitenschutz)

## Glaubensmissionen

### Selbständige Veröffentlichungen

344. *Baumann, Andreas*: Die ‚Apostelstraße‘ – eine außergewöhnliche Vision und ihre Verwirklichung, Gießen 1999, 180 S.
345. *Brose, Wilhelm und Brunhild von Local (Redaktion)*: Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene. Ein Verständigungsprozeß über die gemeinsame Aufgabe der Mission und Evangelisation in Deutschland, hg. v. EMW, ACK, Ökumenische Centrale, Missio, 1999, 272 S.
346. *Buser, Hans (Hg.)*: 100 Jahre Bethel, Chrischona-Gemeinde Zürich (Bethel), 1999, 28 S.



347. *Evangelikale Missiologie. Ehrengabe zum 70. Geburtstag von Peter Beyerhaus*, 1999  
Enthält: P. Beyerhaus, *Meine missionarische Pilgerreise*; Dorothea R. Killus, *Missionswissenschaft im Zeichen der Erneuerung*; Hans Kasdorf, *Zur Bedeutung von Peter Beyerhaus für die Missiologie*; Thomas Schirmacher, *Konsequenter als Paulus? Christof Sauer, Missionswissenschaft in Tübingen*; Bibliographie P. Beyerhaus 1988–1998
348. *Kellenberger, Achim (Hg.): 100 Jahre Evangelische Stadtmission Butzbach*, Butzbach 1999, 76 S.
349. *Leube, Herbert: Familie und christliche Diakonie. Familienkreis und Nachkommenschaft von Christian Heinrich Zeller und Sophie Siegfried*, Lahr 1999, 662 S.
350. *Strebel, Barbara: „... den blinden Abessyniern die Augen aufzutun“. Chrischona-Pilgermissionare in Äthiopien (1856–1868). Geschichte eines gescheiterten Missionsprojektes*, 1999, 135 S.
351. *Weisser, Harald: Gottesdienst und Gemeinschaft. Eine Untersuchung des Gottesdienstkonzeptes ausgewählter Chrischona-Gemeinschaften in Hessen-Mitte auf dem Hintergrund des Selbstverständnisses der Pilgermission St. Chrischona*, Freie Theol. Akademie 1999, 103 S.
352. *Widter, Reinhold: Evangelische Missionskirchen im nachchristlichen Europa am Beispiel Österreichs*, Neuhofen a.d. Krems 1999, 128 S. (Auslieferung über Hänssler)

#### Aufsätze, Artikel

353. *Baumann, Andreas: Missionsprojekt ‚Apostelstraße‘: Vision oder Wahnsinn? Über ein einzigartiges Missionsprojekt der Chrischona-Pilgermissionare*, in: *Schritte. Magazin für Christen* 1999, Mai/Juni S. 36f.
354. *Geldbach, Erich: Historische Hypotheken und aktuelle Schwierigkeiten auf dem Weg zu einer missionarischen Kirche in Deutschland*, in: *Aufbruch* (wie Nr. 345), S. 146-151

### **Pfingstbewegung und Charismatische Erneuerung**

#### Selbständige Veröffentlichungen



355. *Baumert, Norbert und Bially, Gerhard (Hg.): Pfingstler und Katholiken im Dialog. Die vier Abschlußberichte einer internationalen Kommission aus 25 Jahren. Düsseldorf 1999, 94 S.*  
In komprimierter Form enthalten die Dialogberichte zentrale Lehren der katholischen Kirche und der Pfingstbewegung, die durchaus kontrovers diskutiert wurden, wobei sich jedoch auch überraschend viele Gemeinsamkeiten zeigten. Das Ziel dieses „prophetisch“ genannten Dialoges (der jährlich weitergeführt wird) ist gegenseitiger Respekt und gegenseitiges Verständnis für den Glauben und die Glaubenspraxis des anderen.
356. *Bially, Gerhard / Kieker, Carola / Passon, Klaus-Dieter (Hg.): „Ich will dich segnen“ – Einblicke in den charismatischen Aufbruch der letzten Jahrzehnte. Düsseldorf 1999, 275 S.*  
Zum 25jährigen Bestehen der Zeitschrift *Charisma* legte die Redaktion mit diesem Band einen Querschnitt ihrer Tätigkeit vor. Die vielen Artikel unterschiedlicher Autoren, die persönlichen Berichte und Interviews mit insgesamt 133 Fotos stellen ein reichhaltiges (Quellen-)Material dar, um sich einen Überblick über die Charismatische Erneuerung in Deutschland (und darüber hinaus) zu verschaffen.
357. *Böckel, Holger: Gemeindeaufbau im Kontext charismatischer Erneuerung. Theoretische und empirische Rekonstruktion eines kybernetischen Ansatzes unter Berücksichtigung wesentlicher Aspekte selbstorganisierender sozialer Systeme, Leipzig 1999, 458 S.*  
Der Verf. stammt aus der charismatisch geprägten ev. Kirchengemeinde Darmstadt von Pfarrer Gurig. Seine Dissertation bietet eine ausführliche Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der charismatischen Gemeindeerneuerung in Deutschland und analysiert deren Theorie und Praxis an 5 ausgewählten Beispielen.
358. *Dawson, John: Versöhnung. Drei Nationen am Scheideweg: Schweiz, Deutschland, Österreich, Winterthur 1999, 112 S.*  
Deutsche Ausgabe des englischen Titels: *Reconciliation*, Tonbridge 1998 mit Berücksichtigung der europäischen Verhältnisse (z.B. Kap. 7 Drei Nationen am Scheideweg, auf das sich der Untertitel bezieht). Das Buch enthält prophetische Äußerungen als Ermutigung für die Gebetsbewegung.



359. *Eggenberg, Walter/ Nyffenegger, Toni /Schicker, Meinrad*: Begeistert von Gott. Jubiläumsschrift der Gemeinde für Urchristentum: Von den Anfängen bis in die Gegenwart, 1997, 144 S.
360. *Hempelmann, Reinhard*: Licht und Schatten des Erweckungschristentums. Ausprägungen und Herausforderungen pfingstlich-charismatischer Frömmigkeit, Stuttgart 1998, 299 S.
361. *Hess, Tom*: Die Wächter. Eine faszinierende Studie über das Wächteramt in der Bibel und Kirchengeschichte, Winterthur 1999, 320 S.  
Deutsche Ausgabe von „The Watchman“, Washington 1998. Hess ist Gründer und einer der Mitarbeiter des „Jerusalem House of Prayer for All Nations“ auf dem Ölberg. Anliegen des Buches ist es, mit Beispielen aus Geschichte und Gegenwart zu 24stündigen Gebetswachen anzuregen.
362. *Hoeckendijk, Ben*: Zwölf Juden finden den Messias. Wie Gott heute unter den Juden wirkt, Holzgerlingen 1999, 224 S.  
Der Verfasser führte in Israel Interviews mit Leitern und Mitgliedern messianischer Gemeinden, die größtenteils charismatisch geprägt sind.
363. *Hoffmann, Klaus J.*: Der Geist und das Wasser. Ein Gesprächsbeitrag über die Geistestaupe und ihr Verhältnis zur Wassertaupe in der Bibel und im deutschen Protestantismus, Hamburg 1999, 102 S.  
Hoffmann versucht die sog. Geistestaupe vom Hintergrund des Methodismus her so darzustellen, daß sie sowohl für Evangelikale wie Pfingstler/ Charismatiker theologisch vertretbar erscheint. Der 3. Teil besteht aus einem Aufsatz von BFP-Altpräses Reinhard Ulonska über die Geistestaupe, in dem er die Kritik, die Pfingstler lehrten einen mehrstufigen Heilsweg, widerlegt.
364. *Klemm, Gerhard*: Gerhard, ich habe dich bei deinem Namen gerufen. Hamburg 1999, 213 S.  
Die Autobiografie des inzwischen 74jährigen Autors spiegelt ein Stück deutscher pfingstkirchlicher Geschichte wider, denn Klemm war nicht nur Pastor im Bund freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP, früher ACD), sondern auch Bibelschullehrer und Leiter des Leuchter-Verlags in Erzhausen.
365. *Rahn, Markus*: Die Kraft der ersten Christen. Drei Entdeckungsreisen durch die Bibel, Marburg 1999, 170 S.  
Markus Rahn, ev. Pfarrer und Mitarbeiter an der Uni Marburg, nimmt hier Altbekanntes und Heißumkämpftes aus dem pfingstlich-



charismaischen und dem evangelikalen Lager unter die Lupe. Bibelnah und gründlich, jedoch nicht einseitig, versucht er, die Zusammenhänge in drei umfangreichen Kapiteln zu ergründen. Dieses Werk trägt zur Gleichgewichtsfindung und Förderung der Einheit unter den Charismatikern, den Evangelikalen, den Katholiken, den Pfingstlern etc. bei.

366. *Rust, Heinrich Christian*: Gemeinde lieben – Gemeinde leiten, Wuppertal/Kassel 1999, 207 S.

Rust, Leiter der bapt. Heimatmission und Sprecher von „Gemeinde und Charisma“, geht es darum, deutlich zu machen, dass die Liebe zu Gott nicht losgelöst von der Liebe zu den Menschen und besonders seiner Gemeinde sein kann. Somit zeigt er den Zusammenhang auf von „leidenschaftlicher Liebe, enthusiastischer Hingabe sowie Leitung und Führung“. Ein Beitrag aus der Praxis für die Praxis.

367. *Simson, Wolfgang*: Häuser, die die Welt verändern, Emmelsbüll 1999, 351 S.

In „unreligiöser“ Sprache führt der Autor die historisch gewordene Situation unserer Kirchen und Gemeinden vor Augen. Mit vielen Beispielen aus seinem reichen Erfahrungsschatz als Strategieberater und DAWN-Mitarbeiter, gespeist durch Begegnungen mit Leitern von Gemeinden und Gemeindebewegungen aus aller Welt, versucht Simson dann zu veranschaulichen, „wie aus Kirchenhäusern wieder Hauskirchen werden können“.

### Aufsätze, Artikel

368. *Bastian, Jean-Pierre*: Pfingstbewegung und soziale Veränderung Lateinamerikas, in: EvTh 1999, S. 444-457

369. *Bially, Gerhard*: „Ich lebe ganz einfach – und ich liebe es“. Sabine Ball – eine Evangeistin besonderer Couleur, in: Charisma 108 (1999), S. 8-9  
Die nach USA ausgewanderte Deutsche erlebte in der Jesus-People-Bewegung ihre Bekehrung und gründete 1992 in Dresden die Jugendbegegnungsstätte Stoffwechsel.

370. *Bially, Gerhard*: Jesus 2000. Von Enkenbach bis zum „Gemeinsamen Kongreß Charismatischer Bewegungen in Deutschland“, in: Charisma 108 (1999), S. 19-22

Der Autor reflektiert über vier Jahrzehnte charismatischer Erneuerung in Deutschland.



371. *Bially, Gerhard*: Kurze Geschichte des Missionswerks „Der Weg zur Freude“, in: Charisma 110 (1999), S. 13  
Der Historie ist ein Artikel über die Einweihung der freikirchlichen Christuskathedrale in Karlsruhe vorangestellt, in der die Veranstaltungen des Missionswerkes stattfinden
372. *Goerdt, Dieter*: 7000 erlebten ihr Pfingsten in Böblingen. Feuerkonferenz vom 21. bis 24.5.1999 zum 25jährigen Bestehen des Missionswerks Christus für alle Nationen (CfaN), in: Charisma 109 (1999), S. 11  
Das Missionswerk wurde von Reinhard Bonnke gegründet, der zunächst im Dienst der Velberter Mission (BFP) stand und inzwischen als einer der bekanntesten Evangelisten in Afrika gilt
373. *Hausin, Michael*: Das religiöse Geschehen in einer ehemaligen evangelischen Kirche in Berlin heute, in: MDEZW 62 (1999), S. 373-377
374. Jerusalem: Versöhnungs-Weg erreicht Ziel, in: c-report 6. Jg. 7/1999, S. 57  
In Gedanken an den 1. Kreuzzug 1096–1999 wanderten Christen aus dem evangelikalen und charismatischen Lager in Etappen von Ostern 1996 bis 15. Juli 1999 nach Jerusalem
375. *Kaupp, Günther*: Die Taufe im Heiligen Geist, in: Wort und Geist. Zeitschrift pfingstlicher Gemeinden 5/1999, S. 6-7
376. *Kieker, Carola*: Vier Tage voller Begegnungen, Versöhnung und Herausforderungen, in: Charisma 109 (1999), S. 1-5  
Bericht über den ‚historischen‘ Kongreß „Jesus 2000“ in Nürnberg, bei dem seit den ökumenischen Kirchentagen Ende der 60er Jahre in Königstein die meisten Gruppierungen des charismatischen Aufbruchs wieder versammelt waren
377. *Kusch, Andreas*: Ethnosoziologische Überlegungen zum Wachstum charismatisch pfingstlicher Bewegungen und Kirchen, in: Reformierte Kirchenzeitung 1999, S. 275-280
378. Pneuma. The Journal of the Society for Pentecostal Studies. Bd. 21/2 (Herbst 1999)  
Das Heft ist dem Thema „Wesleyan and Pentecostal Dialogue“ gewidmet und enthält Aufsätze von B. L. Callen, C.B. Johns, S.J. Land,



R.W. Wall, S.L. Ware und L.W. Wood zum Begriff der Heiligung und zur Heiligungsbewegung.

379. *Reithmeier, Lorenz*: Die Highlights der GGE im Jahr 1999, in: Gemeinde – Erneuerung Nr. 76 (1999), S. 8-10  
In der „Zeitschrift der Geistlichen Gemeinde-Erneuerung in der Ev. Kirche“ berichtet der Geschäftsführer über Veränderungen und Umbrüche
380. *Tappeiner, Daniel A.*: A Theology of Church History as Apologia for the Pentecostal/ Charismatic Movement, in: Asian Journal of Pentecostal Studies, Bd. 2/ 1 (1999), S. 63-75  
Eine Auseinandersetzung mit Philip Schaff, The Principle of Protestantism, Philadelphia 1964
381. *Zopfi, Jakob*: Stress um die Pfingstbewegung, in: Wort und Geist. Zeitschrift pfingstlicher Gemeinden 3/1999, S. 6-7

### Sonstige

382. *Bewernick, Eckehard*: Einheit und Heiligung am Beispiel der Gemeinden Gottes, in: FF 9 (1999), S. 1-11



## Namenregister zur Bibliographie

- Andrews, Edward Gayer* 181  
*Assmann, Reinhard* 134  
*Athmann, Peter-Johannes* 135  
*Augustin, Stephan* 83  
*Avis, Paul* 158  
  
*Baarlink, Fritz* 62  
*Baecher, Claude* 301  
*Baecher, Robert* 300f  
*Baldauf, Ingeborg* 84  
*Balders, Günter* 137f  
*Ball, Hannah* 182  
*Bangs, Nathan* 183  
*Barchet, Gottlob d. Ä.* 184  
*Barchet, Gottlob d. J.* 185  
*Bärenfänger, Manfred* 21, 136  
*Barratt, John Cook* 186  
*Bastian, Jean-Pierre* 368  
*Baumann, Andreas* 344, 353  
*Baumert, Norbert* 355  
*Beaupain, Lothar* 217f  
*Beck, Albin Hermann* 187  
*Beck, Hartmut* 85f  
*Berg, Wesley* 247  
*Besnosova, O.* 289  
*Betz, Ulrich* 219  
*Beuker, Jan Gerrit* 65  
*Bewernick, Eckehard* 382  
*Beyerhaus, Peter* 347  
*Bialloblotzki, Christoph* 188  
*Bially, Gerhard* 355f, 369-371  
*Bischoff, Georg Christian* 189  
*Böckel, Holger* 357  
*Boehm, Henry* 190  
*Boehm, Martin* 191  
*Bohle, Volker* 117  
*Booth, Cathrine* 230  
  
*Bötschi-Mauz, Barbara* 291  
*Bowman, Thomas* 192  
*Brandt, Edwin* 139  
*Brecht, Martin* 87  
*Breiter, Hans Jakob* 193  
*Bröckelmann, Johann Wilhelm*  
     194  
*Brockes, Ferdinand* 341  
*Brose, Wilhelm* 345  
*Bruggen, J. van* 33  
*Bucher, August Johann* 195  
*Büttner, Manfred* 3, 88  
*Bukowski, Peter* 64  
*Bunting, Jabez* 196  
*Bunyan, John* 90, 133  
*Burkhardt, Friedemann* 154,  
     159  
*Burt, William* 197  
*Buser, Hans* 346  
*Butterweck, Christel* 2  
  
*Callen, B. L.* 378  
*Calvin, Johannes* 314, 322  
*Campi, Emidio* 89  
*Carsdorp, Gerrit* 252  
*Carter, Henry* 198  
*Caudwell, Francois* 302  
*Chudaska, Andrea* 303  
*Clarke, Adam* 212  
*Clemens, Michael* 248  
*Clercq, Daan C. de* 249f  
*Clouser, Robin A.* 103  
*Coleridge, Y. E.* 76  
*Collmer, Robert G.* 90  
*Comenius* 51, 74, 78, 81, 86-  
     90, 94, 96f, 100, 105, 109  
*Cook, Charles* 199



- Cook, Emile 200  
 Cook, Jean-Paul 201  
 Craig, James 202  
 Crews, C. Daniel 77  
 Cuntz, Friedrich W. F. 342  
  
 David, Zdenek V. 91  
 Dawson, John 358  
 Degen-Zimmermann, Dorothea 118  
 Demandt, Johannes 19, 22, 220f  
 Dengler, Sandy 155  
 Derksen, John 304  
 Dieterich, Veit-Jakobus 78  
 Dieterle, Christian 203  
 Doelwijt, H.R. 76  
 Doering, Carl Heinrich 204  
 Donnermeyer, Joseph F. 232  
 Dop, B.E. 251  
 Dreisbach, Johannes 205  
 Driedger, Burkhard 305  
 Driedger, Michael 252  
 Dubs, Rudolph 206  
 Durbin, John Price 207  
 Dziewas, Ralf 23  
  
 Eardley, Sir Culling 343  
 Eber, Jochen 278  
 Eggenberg, Walter 359  
 Escher, Johann Jakob 208  
 Eschmann, Holger 24  
 Ester, P. 253  
  
 Falk, Johannes Daniel 19, 22  
 Fellmann, Heinrich 178  
 Finger, Thomas 306  
 Finze-Michaelsen, Holger 92  
 Fleischer, Roland 140  
  
 Frieling, Reinhard 6  
 Friesen, John J. 293  
 Furner, Mark 292  
  
 Gärtner, Burkhard 93  
 Gebauer, Roland 25-26  
 Geldbach, Erich 6-8, 27-29, 141f, 354  
 Gerber, Ulrich J. 307  
 Gerig, Orie Benjamin 257  
 Giebel, Astrid 143  
 Gieske, Uwe A. 121f  
 Gilse, A.G. van 254  
 Gilse, Jan van 254  
 Goerds, Dieter 372  
 Goethe, Johann Wolfgang 77, 103  
 Grafe, Hermann Heinrich 222  
 Graham, Billy 133  
 Gregory, Brad S. 308  
 Grieser, D. Jonathan  
 Griesinger, Onafrius 324  
 Groenendijk, Leendert F. 94  
 Gross, Leonard 294  
  
 Haacker, Klaus 30  
 Hale, Joe 160  
 Hartlapp, Johannes 285  
 Härtner, Achim 31-32  
 Haubeck, Wilfrid 20, 33-40  
 Hauschild, Wolf-Dieter 4  
 Hausin, Michael 373  
 Hayn, Henriette Luise von 106f  
 Hege, Lydia 310  
 Heidebrecht, Hermann 233f  
 Heinrich von Siebenthal 20  
 Heinrichs, Wolfgang 222f  
 Heinz, Daniel 286, 289f  
 Heinze, André 144



- Heise, Gisela* 123  
*Hempelmann, Reinhard* 335-337, 360  
*Henkel, Reinhard* 9  
*Herold, Manfred* 124  
*Hess, Tom* 361  
*Heyer, Friedrich:* 338  
*Hicks, Edward* 272  
*Hilbrands, Walter* 67  
*Hildebrandt, Franz* 157, 209  
*Hildebrandt, Julia* 235, 255  
*Hoeckendijk, Ben* 362  
*Hoekema, Alle* 256  
*Hofer, Samuel* 236  
*Hoffmann, Gottfried* 277, 279  
*Hoffmann, Klaus J.* 363  
*Holthaus, Stephan* 161, 327  
*Homan, Gerlof D.* 257  
*Horst, Daniel* 311  
*Hubmaier, B.* 133  
  
*Jakobs, Heinz* 66  
*Janzen, Jacob H.* 237  
*Jecker, Hanspeter* 312f  
*Jelten, Margarete* 127  
*Johns, C.B.* 378  
*Johnson, Galen* 314  
*Jung, August* 5  
  
*Kabus, W.* 288  
*Kallis, Anastasios* 12  
*Kalthoff, James W.* 280, 281  
*Kasdorf, Hans* 347  
*Kaupp, Günther* 375  
*Kellenberger, Achim* 348  
*Kidd, Rodney* 10  
*Kieker, Carola* 356, 376  
*Killus, Dorothea R.* 347  
*Kirchhoff, Ernst-Dieter* 123  
  
*Klaiber, Walter* 11-12, 42-44, 162f  
*Klammt, Manfred* 128  
*Klassen, Peter P.* 238  
*Klasssen, Walter* 296  
*Klemm, Gerhard* 364  
*Klomp maker, A.* 64  
*Knouse, Nola Reed* 95  
*Kobelt-Groch, Marion* 315  
*Köbner, J.* 133  
*Kohrn, Andreas* 45  
*Kootz-Kretschmer, Elise* 80  
*Korthaase, Werner* 74, 96f  
*Köster, Arnold* 150-152  
*Krahn, Kornelius* 239  
*Kremer, M.R.* 251  
*Kücherer, Magdalene* 84  
*Kuhr, Olaf* 295  
*Kuhr, Olaf* 317  
*Kuiper, Yme* 258  
*Kümmerle, Julian* 316  
*Kusch, Andreas* 377  
  
*Land, S.J.* 378  
*Larson, Rebecca* 266  
*Lasco, Johannes a* 73  
*Lauber, Rosemarie* 164  
*Lavater, Hans Rudolf* 307  
*Leeuwenberg, H.L.Ph* 76  
*Lehmann, Hartmut* 13  
*Leube, Herbert* 349  
*Leutert, Dieter* 287  
*Levy, Hugo* 174  
*Lichdi, Elfriede* 318  
*Lingner, Hans* 129  
*Local, Brunhild von* 345  
*Lodewigs, Siegfried* 165  
*Loosli, Ernst O.* 307  
*Löwen, Heinrich jr.* 133



- Lubahn, Erich 329  
 Luckner, Gertrud 271  
 Luther, Martin 319  
 Lutterbach, Hubertus 272  
 Lütz, Dietmar 145  
 Luyken, Jan 263  
  
 Maddock, Keith 267  
 Mantz, F. 133  
 Markgraf, Erik 319  
 Marpeck, Pilgram 296  
 Marquardt, Manfred 46-48,  
 162, 166-168  
 Marr, Lucille 259  
 Meier, Gudrun 98  
 Meißner, Dieter 130  
 Merx, Peter 68  
 Mettele, Gisela 99  
 Michel, Erhard 224f  
 Milligan, Edwards 268  
  
 Nachtigall, Astrid 131  
 Nausner, Helmut 156, 169-171  
 Neutatz, Dietmar 260  
 Neval, Daniel 100  
 Niethammer, Hans Martin 172  
 Nolting, C. 64  
 Nuelsen, Kohn Louis 213  
 Nyffenegger, Toni 359  
  
 Oekolampad, Johannes 295,  
 317  
 Oestreich, B. 288  
 Oldendorp, Christian Georg  
 Andreas 109  
 Oncken, Johann Gerhard 133,  
 138  
 Ott, Bernhard 49  
  
 Packull, Werner 296  
 Parlin, Charles 210  
 Passon, Klaus-Dieter 356  
 Paulus, Carl Friedrich 164  
 Pawlow, W. 133  
 Persson, Walter 216  
 Peucker, Paul 75, 101  
 Pinthus, Eva I. 273  
 Pleasants, Phyllis Rodgersons  
 146  
 Pöll, Manfred 173  
 Poppe, Eberhard Christoph 211  
  
 Raabe, Paul 79  
 Rahn, Markus 365  
 Rauber, Isabelle 132  
 Rauert, Matthias H. 320  
 Rauhaus, A. 64.  
 Rauschenbusch, Walter 147  
 Rawlinson, Michael 269  
 Redlin, Jane 102  
 Reimer, Johannes 14  
 Reithmeier, Lorenz 379  
 Rempel, John 296  
 Renders, Helmut 147, 174  
 Rice, Christian 102  
 Richter, Moses 140  
 Riedemann, Peter 293  
 Ritter, Heinz-Adolf 216  
 Rodés, Clarita 132  
 Roggelin, Holger 157  
 Rolly, H. 288  
 Roth, Diethardt 281  
 Roth, John D. 321  
 Roth, Paul 15  
 Rust, Heinrich Christian 366  
  
 Sackmann, Dieter 333  
 Sadlack, Volker 134



- Sauer, Christof* 347  
*Saxer, Ernst* 322  
*Schaff, Philip* 380  
*Schatull, Nicole* 104  
*Schicker, Meinrad* 359  
*Schieck, Lothar* 175  
*Schillhahn, Wolfgang* 274  
*Schirrmacher, Thomas* 347  
*Schmidt, Günter R.* 105  
*Schmidt, Jürgen* 274  
*Schmidtsieper, Peter* 330  
*Schneider, Gilg* 309  
*Schneider, Hans* 106  
*Schneider-Böklen, Elisabeth* 107f  
*Schröder, Michael* 226-228  
*Schrupp, Ernst* 331  
*Schuler, Ulrike* 161  
*Schütz, Eduard* 50  
*Sebald, Peter* 80  
*Siegfried, Sophie* 349  
*Simons, Menno* 133, 239, 302, 312, 322  
*Simson, Wolfgang* 367  
*Smolik, Josef* 51  
*Snyder, Arnold* 323  
*Snyder, C. Arnold* 297  
*Sperling, Walter* 109  
*Spurgeon, C.* 133  
*Stackley, Muriel T.* 242  
*Stadelmann, Helge* 332  
*Stednitz, Wolfgang* 155  
*Steenken, Helmuth* 177  
*Stein, Peter* 110  
*Steiner, Martin* 81  
*Stemmler, Gunter* 176  
*Stoez, Edgar* 242  
*Stolle, Volker* 282f  
*Sträter, Udo* 2  
*Strauch, Peter* 229  
*Strauß, Michael* 339f  
*Strebel, Barbara* 350  
*Streiff, Patrick* 178  
*Strübind, Andrea* 52, 148  
*Strübind, Kim* 149  
*Stuhlhofer, Franz* 150-152, 334  
*Sturm, Johann C.* 94  
*Tanneberger, Hans-Georg* 298  
*Tappeiner, Daniel A.* 380  
*Theile, Martin* 111  
*Theis, Wolfgang* 53-57  
*Thiele, F.* 64  
*Thiesen, John D.* 243  
*Thöle, Reinhart* 6  
*Thomas, Malcolm* 268  
*Tidball, Derek J.* 333, 337  
*Tripp, David H.* 179  
*Tschirner, Hans Ulrich* 270  
*Tschuy, Theo* 58  
*Uhlmann, Herbert* 180  
*Ullbricht, Horst* 112  
*Ulonska, Reinhard* 363  
*Urech, Cédric* 299  
*Urry, James* 261  
*Utpatel, Christian* 276  
*Veenhof, Jan* 69  
*Veenstra, Frouke* 262  
*Verheus, S.L.* 244  
*Visser, Piet* 263  
*Vogt, Peter* 61, 113  
*Voigt, Christof* 59-60  
*Voigt, Karl Heinz* 16-17, 181-214, 230  
*Voß, Klaus Peter* 18  
*Voth, Heinrich* 233



- Wagner, Margarete 324  
 Wähner, Hans 114  
 Waite, Gary K. 325  
 Walczok, Carsten M. 264  
 Wall, R.W. 378  
 Walther, C: F: W. 283  
 Wanda, Hilda 174  
 Ware, S. L. 378  
 Warkentin, Jakob 245  
 Weber, Elisabeth 112  
 Weigelt, Horst 115  
 Weissner, Harald 351  
 Wels, Henk 82  
 Wenger, J.C. 246  
 Wesley, Susanna 155  
 Weyer, Michel 215  
 Wiarda, Diddo 70-71  
 Widter, Reinhold 352  
 Wieske, Günter 133  
 Wiggers, Dieter 63, 72  
 Willi, Daniel 92  
 Wollasch, Hans-Josef 271  
 Wood, L. W. 378  
 Zabka, Andreas Peter 153  
 Zeller, Christian Heinrich 349  
 Zijlstra, S. 326  
 Zimmerling, Peter 116  
 Zinzendorf, Christian Renatus 105  
 Zinzendorf, Erdmuth Dorothea von 105  
 Zinzendorf, Nikolaus Ludwig 100, 104, 106, 111, 113-116  
 Zopfi, Jakob 381  
 Züchner, Christian 73



## Vereinsmitteilungen

Der Verein für Freikirchenforschung, 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 170 Einzel- und 24 korporative Mitglieder (Kirchen, Gemeinden, Gemeindebünde und Ausbildungsstätten) in 13 Ländern aus über 20 Denominationen an.

Der Verein führt in Verbindung mit seinen Jahresversammlungen Symposien durch und lädt zu zusätzlichen Seminaren oder Symposien 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, deren Verlegung von Münster an die Theologische Hochschule Friedensau zur Zeit vorbereitet wird. Mitglieder und Interessierte sind gebeten, mit Hinweisen und Gaben, eventuell aus Nachlässen, dabei zu helfen. Wir bitten um Festschriften zu Gemeindejubiläen und für Einzelpersonen aus dem freikirchlichen Bereich. Kontaktperson ist der Geschäftsführer.

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 Vereins angefordert werden.

Vorbereitet wird das Herbstsymposium zum Thema „Freikirchen und Eschatologie“ vom 20. bis 22. September 2001 in der Bibelschule Wiedeneck, Bergeunstadt bzw. Köln.



Der VefGT steht im Tauschverkehr von Veröffentlichungen mit:

- Hessische Kirchengeschichtliche Vereinigung, Zentralarchiv der EKHN, Darmstadt
- Mennonitischer Geschichtsverein, Bolanden-Weierhof
- Ökumenische Centrale, Frankfurt/M.
- REMID, Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst, Marburg
- Schweizer Verein für Täufergeschichte, Bern
- The Mennonite Quarterly Review, Goshen College, Goshen, Ind., USA
- Verein für Hamburgische Geschichte, Hamburg

Jeder, der Interesse an den Zielen und Aufgaben des Vereins hat, kann Mitglied werden. Der Jahresbeitrag beträgt zur Zeit:

|                                                 |          |
|-------------------------------------------------|----------|
| Für Einzelmitglieder in den alten Bundesländern | DM 60,-  |
| Für Einzelmitglieder in den neuen Bundesländern | DM 50,-  |
| Für Studierende                                 | DM 20,-  |
| Für Körperschaften und Firmen                   | DM 150,- |

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 Sparkasse Münster (BLZ 400 501 50).

Anfragen zur Vereinsarbeit und zu den Tagungen, Beitrittserklärungen und Bestellungen einzelner Jahrbücher der FREIKIRCHENFORSCHUNG sind zu richten an den Verein für Freikirchenforschung, Postfach 41 01 53, 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.





# studieren mit Visionen

Studieren in Friedensau ist Studieren unter optimalen Bedingungen. Da gibt es keine Nummern, da bleibt man(n) und frau Mensch. Gemeinschaft wird groß geschrieben und die Gemeinschaft international zusammengewürfelter Studierender und Dozenten erweitern den eigenen Horizont. Friedensau ist eine christlich-adventistische, praxisorientierte, wissenschaftliche Hochschule.

## **Diplom-Studiengänge:**

- Christliches Sozialwesen
- Theologie (Predigerausbildung)

## **Magister-Studiengang:**

- Biblisch-systematische Theologie
- Soziale Verhaltenswissenschaften
- Internationale Sozialwissenschaften  
(Entwicklungszusammenarbeit)

## **Musik-Propädeutikum**

## **Kirchenmusik „C“**

## **Deutsch als Fremdsprache**



# Mit Rat und Tat an Ihrer Seite



**Dieter Happel**



**Martin Bernhardt**



**Stefanie Hauck**



**Gottfried Schwehn**  
**Anke Jorzick**

## Unser Team

Kreditgeschäft, Kundenbetreuer Gemeinden  
**Dieter Happel** Tel. 0 23 02/9 30 30-20

Vermögensberatung, Kundenbetreuer  
Geldanlagen, Wertpapiere, Bausparen,  
Versicherungen  
**Martin Bernhardt** Tel. 0 23 02/9 30 30-13

Kundenbetreuerin Geldanlagen  
**Stefanie Hauck** Tel. 0 23 02/9 30 30-18

Home Banking  
**Anke Jorzick** Tel. 0 23 02/9 30 30-19

Zahlungsverkehr  
**Annegret König** Tel. 0 23 02/9 30 30-14

Kundenbetreuer Geldanlagen,  
Wertpapiere, Bausparen, Versicherungen  
**Gottfried Schwehn** Tel. 0 23 02/9 30 30-12

***Wir beraten Sie gern und helfen Ihnen bei Ihren finanziellen Fragen. Egal, um was es geht, rufen Sie einfach an, schreiben Sie uns Faxe, E-Mails oder Briefe.***

**So erreichen Sie uns:**  
Spar- und Kreditbank Witten eG  
Goltenkamp 4, 58452 Witten  
Postfach 40 85, 58426 Witten  
Telefon 0 23 02/9 30 30-0  
Telefax 0 23 02/9 30 30-34  
Email [info@skb-witten.de](mailto:info@skb-witten.de)  
Internet: [www.skb-witten.de](http://www.skb-witten.de)

Informieren  
Sie sich im  
SKB-Markt  
für Ihren  
Bankbedarf

**SKB**  
Spar- und Kreditbank







# THEOLOGISCHES GESPRÄCH

**Freikirchliche Beiträge zur Theologie**

erscheint vierteljährlich, Umfang 36 Seiten, DIN A5, Preis im Jahresabonnement DM 31,60 (bei Direktbezug zuzüglich Versandkosten), Einzelpreis DM 9,50.

## **Inhaltsverzeichnis 2000**

|                                                                                                                                                                                            | Seite   |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| <b>Heft 1</b> <i>Uwe Swarat</i> : Die Kennzeichen der wahren Kirche (notae ecclesiae)                                                                                                      | 4-19    |
| <i>Johannes Demandt</i> : Erneuerung von Kirche und Gemeinde?                                                                                                                              |         |
| Ekklesiologische Impulse aus dem Bereich der Evangelischen Allianz                                                                                                                         | 20-33   |
| <b>Heft 2</b> <i>Christian Wolf</i> : Radikalität und Differenzialität in der Ethik der Bibel                                                                                              | 39-56   |
| <i>Gerhard Hörster</i> : Begründung ethischer Maßstäbe in der gegenwärtigen Diskussion                                                                                                     | 57-69   |
| <b>Heft 3</b> <i>Thorwald Lorenzen</i> : Die Reformation und die Baptisten – eine historische Analyse und systematische Folgerungen                                                        | 75-95   |
| <i>Johannes Schmidt</i> : Rückzug oder Einmischung?                                                                                                                                        |         |
| Gesellschaftliche Situation und missionarischer Auftrag der Kirchen an der Wende zum dritten Jahrtausend                                                                                   | 96-105  |
| <b>Heft 4</b> <i>Franz Graf-Stuhlhofer</i> : Martin Luthers Bibelgebrauch in quantitativer Betrachtung                                                                                     | 111-120 |
| <i>Olaf Kuhr</i> : Separation und Identität. Der mühsame Weg der „Evangelisch Taufgesinnten“ aus dem Schatten Samuel Heinrich Fröhlichs und die Suche nach einer freikirchlichen Identität | 121-131 |
| <i>Rezensionen zum Freikirchentum</i>                                                                                                                                                      | 132-140 |

## **Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH:**

Beiheft 1: Gottes Wort und unsere Predigt, 88 S., DM 19,80 (vergriffen)

Beiheft 2: „Was ist der Bund ...?“ – Beiträge zu einer Theologie des Gemeindebundes, 100 S., DM 19,80

Beiheft 3: Auf dem Weg zum Diakonat, ca. 100 S., DM 19,80 (ab April 2001)

Die Beihefte sind nicht im regulären Abonnement enthalten!

## **Zu beziehen bei:**

J. G. Oncken Nachf. GmbH, Postfach 20 01 52, 34080 Kassel, Tel.: (05 61) 5 20 05-40,  
Fax: (05 61) 5 20 05-50, E-Mail: AWicke@oncken.de, Internet: www.oncken.de