

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Ab 2003 mit zusätzlichen Seiten: Predigtwerkstatt

Achtung! Beiheft 1: Gottes Wort und unsere Predigt, 88 S., wieder lieferbar.

ThGespr 1/2002:

Tobias Ennulat: Gott ist ein Krieger, Beobachtungen zu einem unbequemen biblischen Motiv

ThGespr 2/2002:

Wolfgang E. Heinrichs: Die Erweckungspredigt des 19. Jh. und ihr Bezug zur Moderne, expliziert an der Arbeit von Charles G. Finney und Dwight L. Moody

ThGespr 3/2002:

Für Wiard Popkes zu seiner Emeritierung

Eduard Schweizer: Mein theologischer Weg / Edwin Brandt: Laudatio zur Emeritierung von Prof. Dr. Wiard Popkes / Bibliographie Wiard Popkes (Ergänzung)

ThGespr 4/2002:

Klyne Snodgrass: Versöhnung das charakteristische Handeln Gottes
Stefan Stiegler: Lobgesang statt Waffenklang-Psaln 149 im Kontext

ThGespr 1/2003:

Ulrich Betz: „Von Freiheit will ich singen ...“ Zur Ekklesiologie in Freien evangelischen Gemeinden

Hartmut Weyel: Einzelgemeinde und Gesamtgemeinden Aspekte der Beziehung zwischen Gemeinde und Gemeindebund.

Zusätzliche Seiten „Predigtwerkstatt“: Adolf Pohl, Vom Dolmetschen der Bedeutung des Kreuzestodes Jesu Christi

Oncken Verlag, Kassel, und Bundes-Verlag, Witten, Herausgeber: Dr. Uwe Swarat

Es werden vornehmlich Vorträge und Beiträge freikirchlicher Theologen publiziert. Jedes Heft enthält zusätzlich Rezensionen aus allen Bereichen der Theologie

Erscheint viermal im Jahr mit 36 Seiten plus, Einzelpreis € 5,20, Jahresabo € 17,00, bei Einzelzustellung zzgl. Versandkosten.

In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte, die nicht im Abo enthalten sind.
Je ca. 80-100 Seiten, Einzelpreis € 9,90, für Abonnenten des ThGespr € 7,90.

FREIKIRCHEN- FORSCHUNG

2002

Nr. 12

N12<516877163 021



ubTÜBINGEN



Herausgegeben im Auftrag des
Vereins für Freikirchenforschung

THEOLOGISCHES GESPRÄCH



© 2002

Verlag des Vereins für Freikirchenforschung Münster
Herstellung: Schnelldruck Coerdestraße GmbH, Münster
Layout: Astrid Nachtigall, Hamm

ISBN 3-934109-04-7

ZA 8655-12

Inhaltsverzeichnis

Zu diesem Band S. IX

Anschriften der Verfasserinnen und Verfasser S. XI

Freikirchen und Gemeinschaftsbewegung

Jahrestagung 25. bis 27. April 2002 in Rotenburg/Fulda

Karl Heinz Voigt

Unterwegs nach Gnadau 1888. Stationen von Professor

Dr. Theodor Christlieb S. 1

Michael Schröder

Friedrich Heitmüller und der Weg der Christlichen Gemeinschaft Hamburg am Holstenwall

S. 71

Werner Beyer

Gemeinschaftsbewegung zwischen Volks- und Freikirche

– aktueller Stand S. 90

Ernst Lippold

Kirche – Freikirche – Gemeinschaft. Entwicklungen

im Verhältnis zur EKD S. 107

Evangelisation

Symposium 26. bis 28. September 2002 in Wölmersen/

Westerwald

Theologische Akzentsetzungen des Missionswerkes Neu-

es Leben S. 125

Erich Geldbach

Evangelisation: Einige historische und systematische

Überlegungen S. 127

Burkhard Weber „Unverhandelbares“ und „Verhandelbares“ in der Theologie der Evangelisation	S. 146
--	--------

Matthias Müller Evangelisation und neue Medien	S. 149
---	--------

Andreas Malessa Die Predigt im Gottesdienst – ein intellektuelles Ritual?	S. 161
--	--------

Freikirchliche Perspektiven: Aufsätze, Forschungsbe- richte, Dokumente

Manfred Bärenfänger Der Baptismus in Pommern	S. 169
---	--------

Kai Buch Pfingstbewegung 2001 von außen gesehen: Einsichten – Rückfragen – Einsprüche	S. 189
---	--------

Eva Pinthus Churches under Siege in the GDR	S. 195
--	--------

Buchbesprechungen

Stephan Nösser/Esther Reglin, Wir feiern Gottesdienst. Entwurf einer freikirchlichen Liturgik (Manfred Bären- fänger)	S. 208
---	--------

John E. Hosier, Endzeit. Die Zukunft im Visier (Manfred Bärenfänger)	S. 209
---	--------

Franz Graf-Stuhlhofer, Öffentliche Kritik am Nationalso- zialismus im Großdeutschen Reich. Leben und Weltan- schauung des Wiener Baptistenpastors Arnold Köster 1896–1960 (Manfred Bärenfänger)	S. 210
--	--------

Tone Vigsø, Die Anfänge der Pfingstbewegung (1907–1908) im Spiegel der lokalen Presse von Kristiania (Norwegen) und Kassel (Deutschland) (Manfred Bärenfänger)	S. 211
Tim Linder, Hermann Zaiss. Einblicke in sein Leben (Manfred Bärenfänger)	S. 212
Martin Rößler, Liedermacher im Gesangbuch. Liedgeschichte in Lebensbildern (Manfred Bärenfänger)	S. 213
Hubertus Lutterbach/Jürgen Manwmann (Hg.), Religion und Terror. Stimmen zum 11. September aus Christentum, Islam und Judentum (Manfred Bärenfänger)	S. 215
Klaus Baschang, Zukunftskirche Volkskirche. Von der Freiheit der Glaubenden und dem Auftrag der Kirche (Manfred Bärenfänger)	S. 216
Herbert H. Klement (Hg.), Evangelisation im Gegenwind. Zur Theologie und Praxis der Glaubensverkündigung in der säkularen Gesellschaft (Manfred Bärenfänger)	S. 217
Eckhard J. Schnabel, Urchristliche Mission (Manfred Bärenfänger)	S. 218
Heinzpeter Hempelmann, Jesus lebt – das Grab ist leer! Wie glaubhaft ist die Auferstehung? (Manfred Bärenfänger)	S. 219
August Jung, Julius Anton von Poseck. Ein Gründervater der Brüderbewegung (Manfred Bärenfänger)	S. 220
Dr. Dietmar Lütz (Hg.), „Mit uns hat der Glaube nicht angefangen.“ Wie die Freikirchen in Berlin begonnen haben (Manfred Bärenfänger)	S. 221

Helmut Funck u.a., Toleranz bejahen – Jesus Christus bekennen. 200 Jahre Mennonitengemeinden in Bayern. Rückblick – Überblick – Ausblick (Manfred Bärenfänger)	S. 222
Hans-Jürgen Goertz, Das schwierige Erbe der Mennoniten (Manfred Bärenfänger)	S. 223
75 Jahre mennonitische Siedlungen in Paraguay	
Gerhard Retzlaff, Ein Leib – viele Glieder. Die mennonitischen Gemeinden in Paraguay – vielfältige Gemeinde – kämpfende Gemeinde – begnadete Gemeinde (Manfred Bärenfänger)	
Jakob Warkentin, Die deutschsprachigen Siedlerschulen in Paraguay im Spannungsfeld staatlicher Kultur- und Entwicklungspolitik (Manfred Bärenfänger)	
Gerhard Reimer, The „Green Hell“ Becomes Home: Mennonites in Paraguay as Described in the Writings of Peter P. Klassen (Manfred Bärenfänger)	S. 224
Gerd Schirrmacher, Hertha Kraus – Zwischen den Welten. Biographie einer Sozialwissenschaftlerin und Quäkerin (1897–1968) (Claus Bernet)	S. 226
Reinhard Hempelmann, Ulrich Dehn, Andreas Fincke, Michael Nüchtern, Matthias Pöhlmann, Hans-Jürgen Ruppert, Michael Utsch (Hg.), Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts (Erich Geldbach)	S. 228
Gottfried Seebaß, Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut (Erich Geldbach)	S. 229
Frank Kürschner-Pelkmann, Die Theologie Reinhard Bonnkes, Ein Pfingstprediger und seine Mission – eine kritische Analyse (Klaus Jakob Hoffmann)	S. 231

Marilyn B. Smith, Ingrid Kern (Hg.), Ohne Unterschied? Frauen und Männer im Dienst für Gott (Christoph Raedel)	S. 232
Peter Zimmerling, Die charismatischen Bewegungen. Theologie – Spiritualität – Anstöße zum Gespräch (Christoph Raedel)	S. 236
Oliver Schuegraf, Der einen Kirche Gestalt geben. Ekklesiologie in den Dokumenten der bilateralen Konsens- ökumene (Christoph Raedel)	S. 239
Helmut Renders, Einen anderen Himmel erbitten wir nicht. Urchristliche Agapen und methodistische Liebes- feste (Christoph Raedel)	S. 242
Das Wesentliche des christlichen Glaubens aus methodis- tischer Sicht (Christoph Raedel)	S. 244
Christoph Rüegg, Die privatrechtlich organisierten Reli- gionsgemeinschaften in der Schweiz. Eine Bestandsauf- nahme und juristische Analyse (Heinz-Adolf Ritter)	S. 247
Christoph Morgner, Geistliche Leitung als theologische Aufgabe. Kirche – Pietismus – Gemeinschaftsbewegung (Karl Heinz Voigt)	S. 249
Martin H. Jung, Der Protestantismus in Deutschland von 1870 bis 1945 (Karl Heinz Voigt)	S. 253
Dieter Ising, Johann Christoph Blumhardt. Leben und Werk (Karl Heinz Voigt)	S. 255
Dietmar Lütz, Wir sind noch nicht am Ziel. Plädoyers für eine zukunftsoffene Freikirche (Klaus Peter Voß)	S. 257
Neuerscheinungen	S. 258

Dietrich Meyer	
Bibliographie 2001 zur Geschichte der Freikirchen	S. 260
Autorenregister zur Bibliographie	S. 301
Vereinsmitteilungen	S. 306

Zu diesem Band

Das neue Jahrbuch des **Vereins für Freikirchenforschung** ist wieder ein stattliches und inhaltsreiches Buch geworden. Die Frühjahrstagung des Vereins befasste sich mit der spannenden Frage des Verhältnisses der Freikirchen zur landeskirchlichen Gemeinschaftsbewegung in Deutschland. Beide „Größen“ sind keine einheitlichen Blöcke, sondern sind durchaus differenziert wahrzunehmen; beide verbindet in gewisser Weise eine bestimmte Art der Frömmigkeit, aber beide trennt auch ein Graben bei den Fragen der Ekklesiologie. Der Bonner praktische Theologe Theodor Christlieb war zweifelsohne ein herausragender Repräsentant der Gemeinschaftsbewegung mit viel Verständnis für eine „erweckliche“ Gestalt des Christentums. Von daher ist es historisch und systematisch gleichermaßen richtig, ihn vorzustellen. Das tut als mehrfach ausgewiesener Kenner der Materie Karl Heinz Voigt. Eine andere historische Nahtstelle zwischen Gemeinschaftsbewegung und einer Freikirche ist die Gemeinde am Holstenwall in Hamburg mit ihrem nicht unumstrittenen Prediger Heitmüller. Diese Geschichte arbeitet Michael Schröder auf. Aus der Sicht der Gemeinschaftsbewegung beleuchtet Werner Beyer das aktuelle Verhältnis beider Größen, während Ernst Lippold, der jahrelang im Kirchenamt der EKD für die innerdeutsche Ökumene zuständig war, aus gewisser Distanz zu beiden, aber gleichzeitig mit unverkennbarer Sympathie neuere Entwicklungen aufzeigt.

Die Herbsttagung war im vergangenen Jahr nicht so gut besucht. Man kann darüber spekulieren, ob es vielleicht am Thema lag, da sich der Verein erst auf seiner Frühjahrstagung 2000 mit der Frage der „Mission“ auseinandergesetzt hatte. Da jedoch Evangelisation nicht nur allgemein auf der Tagesordnung steht, sondern einen besonderen Schwerpunkt in der Arbeit der Freikirchen bildet, schien es Vorstand und Beirat angemessen, diesem Thema ein Tagung zu widmen. Als Ort wurde dafür das einigen Freikirchen nahe stehende „Missionswerk Neues Leben“ ausgewählt, das seine Arbeit zu Beginn der Tagung auch vorstellte. Der Direktor der Evangelistenschule „Johanneum“ in Wuppertal, Burkhard Weber, hielt ein viel beachtetes Referat zu der Thematik, ob es eine „Theologie der Evangelisation“ gibt. Wir sind froh, seinen Beitrag zum Abdruck bringen zu können. Meine eigenen historischen und systematischen Darlegungen können die Ausführungen Webers flankieren. Dies gilt auch für die eher praktischen Fragen, wie neue Medien der Evangelisation dienlich gemacht werden können, denen Matthias Müller nachgeht. Zweifellos war die sprachlich packende und inhaltlich her-

ausfordernde Art, mit der Andreas Malessa seine Gedanken vortrug, ein gelungener Abschluss der Tagung.

Es folgen drei Aufsätze: Manfred Bärenfänger, der scheidende Geschäftsführer des Vereins, ließ sich durch eine Reise zu der Frage anregen, welche Bedeutung der Baptismus einstmals für Pommern gehabt hat und lässt die Leser an seinen Erkenntnissen Anteil nehmen. Kai Buch hatte eine Befragung von ausgewählten Personen durchgeführt, wie sie die Pfingstbewegung in unserem Land wahrnehmen und legt hier seine Ergebnisse vor. Die englische Quäkerin Eva Pinthus, von der wir bereits im Jahrbuch 2000 einen Beitrag zur Rechtfertigung gebracht haben, schildert ihre Erfahrungen mit den Kirchen in der DDR.

Auch diesmal findet sich eine große Zahl von Buchbesprechungen in dem vorliegenden Band, und Dr. Dietrich Meyer, jetzt wohnhaft in Herrnhut, hat sich wie in den vergangenen Jahren wieder der Mühe unterzogen, die Bibliographie fortzuführen. Dafür sei ihm herzlich gedankt. Selbstverständlich gilt mein aufrichtiger Dank auch allen, die ihre Manuskripte zum Abdruck zur Verfügung gestellt haben und die damit den Mitgliedern und Freunden des Vereins die Möglichkeit geben, Gehörtes noch einmal nachzulesen oder sich neu mit den zur Debatte gestellten Themen, Thesen und Fragen auseinanderzusetzen.

Astrid Nachtigall zeichnete für das Layout und die Druckvorlage verantwortlich, wofür ihr herzlich gedankt sei.

Bochum, im Februar 2003

Erich Geldbach

Anschriften der Verfasserinnen und Verfasser

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

Claus Bernet, Tauroggener Str. 2, 10589 Berlin

Werner Beyer, Untere Marktstr. 17, 07422 Bad Blankenburg

Stud. theol. Kai Buch, Schwarzwaldstr. 60, 64625 Bensheim

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

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

OKR i.R. Ernst Lippold, Mühlenbergsweg 85, 30823 Garbsen

Pastor Andreas Malessa, Alte Zimmerei 1, 73269 Hochdorf

Landeskirchenarchivdir. i.R. Dr. Dietrich Meyer, Zittauer Str. 27, 02747
Herrnhut

Pastor Matthias Müller, Schloßstr. 6, 14059 Berlin

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

Dipl.-Theol. Christoph Raedel, Hegstr. 2, 72762 Reutlingen

Assessor jur. Heinz-Adolf Ritter, Lehmkuhle 20, 25582 Hohenaspe

Dozent Michael Schröder, Jahnstr. 34, 35716 Dietzhölztal

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

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

Pfarrer Burkhard Weber, Melanchtonstr. 36, 42281 Wuppertal

Karl Heinz Voigt

Unterwegs nach Gnadau 1888

(Stationen von Professor Dr. Theodor Christlieb

Die Erforschung der Gemeinschaftsbewegung ist für die Freikirchen und hier wiederum für die Kirchen methodistischer Tradition von größtem Interesse. Grund dafür ist eine gegenseitige Beeinflussung, der bisher wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde.

1. Zur Aufgabenstellung

Innerhalb dieses Beitrag ist es lediglich möglich, einen Strang innerhalb des Netzes der Beziehungen der entstehenden Gemeinschaftsbewegung ins Blickfeld zu rücken. An ihm soll einleitend aufgezeigt werden, welche Akzentverschiebungen im Laufe der Zeit erfolgt sind.

Paul Fleisch, ein bewußt lutherischer Theologe, hat die verschiedenen frühen Phasen der Gemeinschaftsbewegung geradezu zeitgeschichtlich begleitet. In seiner bereits 1903 in erster Auflage erschienen Studie „Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland“ versucht er dieselbe „nach ihren Ursprüngen darzustellen und zu würdigen.“¹ Fleisch zeigt die Vielfalt der Gemeinschaftsbewegung auf und erwähnt viele Zuflüsse, die ihre Gestalt, ihr Wesen und ihre Praxis beeinflusst haben. Darunter erkennt er dem „Methodismus“ zweifellos eine besondere Rolle zu. Im „Gegensatz gegen den Pietismus“, der kaum eine organisatorische Gestalt fand, sei gerade die Organisation der modernen Gemeinschaftsbewegung eine Eigentümlichkeit, die „vom Methodismus direkt oder mindestens indirekt beeinflusst“ worden sei.² Die Gestalt der entsprechend organisierten „modernen Gemeinschaftsbewegung“ charakterisiert er als Gemeinschaftsbewegung (S. 69ff.), als Evangelisationsbewegung (S. 87ff.) und als Heiligungsbewegung (S. 107ff.).

In einem „abschließenden Resultat“ kam Fleisch – nicht ohne eine Spannung zwischen den Gemeinschaften und dem Luthertum anzumerken – zu dem Ergebnis, „daß gerade diese dreifache Eigentümlichkeit aus dem Methodismus kommt und in die alten pietistischen Gemeinschaften eingetragen

¹ Paul Fleisch, Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland. Ein Versuch, dieselbe nach ihren Ursprüngen darzustellen und zu würdigen, Leipzig. o. J. (1903).

² Ebd., S. 70.

ist“.³ Als gravierende Differenz daraus zwischen Gemeinschaftsbewegung und lutherischer Kirche stellte er fest, dass nicht nur die Heiligungslehre „mit Kardinalsätzen unserer Kirche streitet“, sondern grundlegender „sogar mit dem articulus stantis et cadentis ecclesiae“ auf Kriegsfuß steht. Aus dieser theologischen Differenz wies Fleisch mit Sorge darauf hin, die Landeskirchen mögen nicht „in Poltern und Verketzern, vor allen Dingen nicht in Gewaltmaßregeln“ die Bewegung abweisen. Man möge „nicht die Entwicklung nach der anderen, separatistischen Seite hin“ befördern.⁴ Fleisch warb dafür, dass man der Bewegung „nicht im voraus den Weg zur Landeskirche verbauen“ wolle.⁵ Diese Hoffnung schloss seine theologische Kritik nicht aus. Er widmete der „Würdigung der ‚Gemeinschaft‘, speziell der ‚organisierten Gemeinschaft‘ vom lutherischen Standpunkt aus“ ein ganzes Kapitel. Darin kam er u.a. zu dem Ergebnis, dass Pietismus und Methodismus einige Positionen vertreten, „die Luther als ‚Rotterei‘ bezeichnen würde.“⁶ Fleisch dachte dabei insbesondere an den Donatismus, den er als Versuch interpretierte, die wahre Kirche darstellen zu wollen, was wiederum zur Folge habe, dass „jede wirklich innere Verbindung von Landeskirche und wahrer Kirche“ hinfällt. Damit werde die Landeskirche zum Missionsfeld und gegenüber dem ordentlich berufenen Amt erwachse Gleichgültigkeit. Dies sei nach Luthers Urteil „Rotterei“.⁷

So sah Fleisch den Weg der Gemeinschaftsbewegung mit Bangen, weil nicht-lutherische Positionen nunmehr organisiert in ihr Raum fanden, aber zugleich hatte er die Hoffnung, dass die Bewegung nicht in die Separation abgedrängt werde.

Die Verbindung von methodistischem organisatorischen und inhaltlichen Einfluss einerseits und Erhaltung der Beziehung zu den Landeskirchen andererseits, blieb innerhalb der sich formierenden Gemeinschaftsbewegung nicht ohne Konsequenzen. Führende Männer der Gemeinschaftsbewegung wollten gerade nicht mit dem „Methodismus“ identifiziert werden. Das wäre einem gesellschaftlichen und kirchlichen Abseits gleichgekommen, denn im Bewußtsein von Kirche und Öffentlichkeit waren die Methodisten mit den anderen Freikirchen als „Sekten“ mit allen sich daraus ergebenden Folgen diskriminiert. Um das abzuwenden formulierten Autoren aus der Gemeinschaftsbewegung ihr Selbstverständnis im Rückgriff auf die Geschichte.

³ Ebd., S. 153.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd., S. 77.

⁷ Ebd., S. 83.

Dabei entwickelten sie vier Kategorien, die ziemlich gleichlautend in fast jeder Selbstdarstellung zu finden sind. Sie tragen auf dem Hintergrund der Formulierungen von Paul Fleisch geradezu apologetischen Charakter. Zuletzt hat an prominenter Stelle Joachim Cochlovius folgende „geschichtliche Wurzeln“ genannt: (1) die Reformation, (2) den Pietismus, (3) die Erweckungsbewegung und (4) die angelsächsische Evangelisations- und Heiligungsbewegung.⁸ Diese Aufzählung zeigt die Bemühung, sich durch die Berufung auf Martin Luther (Reformation) und Philipp Jakob Spener (Pietismus), sowie die Erweckungsbewegungen als eine geradezu organische Entwicklung innerhalb des deutschen Protestantismus darzustellen und den von Fleisch gewichteten angelsächsischen Einfluss möglichst gering erscheinen zu lassen. In einer Zeit, in der die Gesellschaft insgesamt gegenüber dem Angelsächsischen abweisend und die Kirche sich insbesondere gegenüber angelsächsischem Kirchentum kritisch und ablehnend verhalten hat – man denke nur an die Haltung der deutschen Landeskirchen gegenüber der Ökumenischen Bewegung bis 1946 – lag es im Trend, sich solcher unangenehmen Traditionen zu entledigen. Bei vielen Autoren waren die nicht ganz zu leugnenden Einflüsse überwiegend geographisch orientiert ohne jede denominationelle Differenzierung: „von Amerika und England herüberkommende Art der Evangelisation,“⁹ „aus dem angelsächsischen Raum ...“ herüberwirkend und „Einflüsse der angelsächsischen Erweckungsmethoden.“¹⁰ Verbindungslinien wurden mit Personen und von ihnen ausgelösten Bewegungen verknüpft: Charles G. Finney und Dwight L. Moody mit der Evangelisationsbewegung und Robert Pearsall Smith mit der Heiligungsbewegung. Impulsgebende Denominationen sah man kaum.

Neuerdings hat Jörg Ohlemacher einen neuen Anfang in der Erforschung des „Gemeinschaftschristentums“ eingeläutet. In seiner Einleitung zu seinem grundlegenden Beitrag „Gemeinschaftschristentum in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert“ konstatiert er „die Uneinheitlichkeit des Forschungsstandes“ und stellt u. a. fest: „Bei der Konzentration auf Deutschland kommt zu wenig in den Blick, wie sehr sich diese Bewegung Anstößen besonders aus dem angelsächsischen Raum verdankt und wie eng sie in internationale Zusammenhänge sowohl hinsichtlich ihrer Lehraussagen wie Organisations-

⁸ TRE, Bd. 12 (1984), S. 356.

⁹ Hans von Sauberzweig, Er der Meister – Wir die Brüder. Geschichte der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung 1888–1958, Denkendorf, 1977², S. 68.

¹⁰ Jörg Ohlemacher, Das Reich Gottes in Deutschland bauen, AGP Bd. 23, Göttingen 1986, S. 31.

formen verwoben blieb.“¹¹ Er fragt den Begriff „Neupietismus“ auf dem Hintergrund der Vielgestaltigkeit der Bewegung an¹² und verweist – auch im Rückgriff auf freikirchliche Forschungsbeiträge – konkret darauf, dass „auch das Aufkommen von angelsächsischen ‚Sekten‘ wie Methodisten, Baptisten und Adventisten ... in Anschlag zu bringen“ ist, weil auch aus ihnen „Motive und Impulse in die Gemeinschaftsbewegung hinein“ wirken.¹³ Hier wird außerhalb der freikirchlichen Forschung erstmals aufgenommen, dass nicht nur Einwirkungen aus der Ferne spürbar sind, sondern auch das Kommen der Freikirchen nach Deutschland die Entstehung der organisierten Gemeinschaftsbewegung beeinflusst hat.

Ohlemacher bemängelt, dass bisher „eine vergleichende, länderübergreifende Forschung ... fehlt“ und darum auch „wenig erhellt [ist], ob und inwiefern die deutsche Gemeinschaftsbewegung mit verwandten Bewegungen in Europa und Nordamerika parallelisiert werden kann.“¹⁴ Ich bin davon überzeugt, solche Studien würden bestätigen, dass die deutsche Gemeinschaftsbewegung besonders aufgrund ihrer Prägung durch Theodor Christlieb und den Einfluss des deutsch-amerikanischen Methodisten Friedrich von Schlömbach in ekklesiologischer Hinsicht ein einmaliges Phänomen ist. Selbst die entsprechenden Bewegungen in der Schweiz unterscheiden sich im Ansatz von der deutschen Gemeinschaftsbewegung.¹⁵ Ein Vergleich mit der Heiligungsbewegung, mit der Evangelisationsbewegung, aber auch mit der Bewegung des deutschsprachigen CVJM im 19. Jahrhundert in Amerika, und selbst mit der dortigen Evangelischen Allianz würde zeigen, wie dort – aufgrund der anderen konfessionellen Verhältnisse – diese Bewegungen überkonfessionell getragen und organisiert waren. Nur auf diese Weise konnten sie ihre Wirkungen erzielen. In Amerika blieben lediglich die Kirchen deutscher Tradition bei dieser überdenominationellen Gemeinschafts-, Evangelisations-, Heiligungs- und Jugendbewegung am Rande und beteiligten sich fast gar nicht.¹⁶ Diese Bemerkung lässt wie in einem Spiegelbild

¹¹ Jörg Ohlemacher, *Gemeinschaftschristentum in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert*. In: GdP, Bd. 3 (2000), S. 393.

¹² Ebd.; Vgl. dazu: Karl Heinz Voigt, Theodor Christlieb, die methodistischen Kirchen und die Gemeinschaftsbewegung. Ist die Bezeichnung „Neupietismus“ für die „Gnadauer“ haltbar? In: MEKR, 45./46. Jg. (1996–1997), S. 283–319.

¹³ Ebd., S. 397.

¹⁴ Ebd., S. 393.

¹⁵ Rudolf Dellsperger u.a., *Auf dein Wort. Beiträge zur Geschichte und Theologie der Evangelischen Gesellschaft des Kantons Bern im 19. Jahrhundert*, Bern 1981.

¹⁶ Frederick W. Godtfrring, Sr., *History of the German Branches of the Young Mens Christian Association in the United States. With special reference to its influence in*

erahnen, wie die Gemeinschaftsbewegung und die Landeskirchen in Deutschland in Theologie und Praxis ökumenisch mehr abgrenzend als integrierend gewirkt haben.

Näherliegend als ein internationaler ökumenischer Vergleich erscheint es mir, Verbindungen von prägenden Gestalten innerhalb der sich bildenden „Deutschen Gemeinschaftsbewegung“ zu den angelsächsischen Kirchen zu untersuchen. Ohlemacher geht davon aus, dass die Gemeinschaftsbewegung „keine überragenden Führerpersönlichkeiten oder allseits anerkannte theologische Leitfiguren herausgebildet hat.“¹⁷ Fleisch bezeichnete den Bonner Professor Theodor Christlieb und den Norddeutschen Jasper von Oertzen als zentrale Gestalten im Vorfeld und bemerkte: „... diese beiden Führer (leiten) schon gleichsam in ihren Personen den Zusammenschluß der alten pietistischen deutschen Gemeinschaftspflege und der englisch-amerikanischen Strömung ein.“¹⁸ Ich teile die Einschätzung des hannoverschen Lutheraners im Blick auf Christlieb. Neben ihm scheint mir mittelbar der deutsch-amerikanische CVJM-Sekretär Friedrich von Schlümbach von größter Bedeutung.

Da es nicht möglich ist, innerhalb dieses Beitrags beide Spuren zu verfolgen, nämlich Christlieb und von Schlümbach, soll in der gebotenen Kürze die Rolle und Absicht Christliebs zwischen der deutschen Gemeinschaftsbewegung und dem auch in Deutschland wirkenden Methodismus aufgezeigt werden.

2. Theodor Christlieb – sechs Lebensjahre im ökumenischen Erfahrungshorizont

Die Londoner Jahre des an seiner Bonner Fakultät verkannten Praktischen Theologen sind für sein Wirken prägend geworden. Niemand hat vor und nach ihm eine „Geschichte der christlichen Predigt“ wie er geschrieben, die in ihrem historischen und konfessionellen Ausmaßen grenzenlos zu sein scheint.¹⁹ Sein späterer Basler Allianz-Vortrag über das Thema „Der gegen-

Americanizing the Christian Youth Movement of Germany. Unveröffentlichtes Manuskript, New York 1946(?). Hier zeigt sich schon, was Mark A. Noll als die „Wüstenreise“ der amerikanischen Lutheraner beschreibt, die dort bis zur Zeit des Zweiten Weltkriegs „zu einer verhältnismäßig isolierten Tradition wurden“ In: Mark A. Noll, Das Christentum in Nordamerika, Leipzig 2000, S. 224).

¹⁷ Ohlemacher, Gemeinschaftschristentum, S. 394.

¹⁸ Fleisch, Gemeinschaftsbewegung, S. 20.

¹⁹ Theodor Christlieb (M. Schian), Geschichte der christlichen Predigt. In: RE³, Bd. S. 623-747.

wärtige Stand der evangelischen Heidenmission“ war in der Fülle des gesammelten Materials als „Weltanschau“ nicht zu überbieten.²⁰ Seine posthum herausgegebenen „Homiletik“-Vorlesungen hatten damals schon „Die Neu-evangelisierung der längst Entchristlichten“²¹ im Blick. Über den Fortschritt der Säkularisation wie über Unglauben und Zweifel machte er sich keine Illusionen.²² Von 1859 bis 1865 hatte er Londoner Großstadt-Erfahrungen gesammelt:

im sozial schwierigen Zentrum eines im industriellen Aufbruch lebenden Landes mit Reichtum und bitterer Armut;

in einer Stadt auch mit den nicht-christlichen Religionen des ganzen Britischen Commonwealth,

in der ökumenischen Situation, wie sie im Rahmen einer den Dissent akzeptierenden Gesellschaft in ihrer fruchtbaren Vielfalt entstanden ist;

in einem Umfeld, dessen spirituellen Impulse für die heimatliche und weltweite Mission von nichtdenominationellen, überkonfessionellen Organisationen, wie z. B. der Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft, der Traktatgesellschaft, der Judenmissionsgesellschaft und vorher schon der zu uns herüberwirkenden „Continental Society“ ausgingen;

in einer missionarischen Dimension des christlichen Glaubens mit dem von ihm selbst praktizierten Aufbau einer autonomen Gemeinde nach freikirchlichen Prinzipien;

im Einsatz von Laien in Verkündigung und Seelsorge;

in den Bestrebungen um Einheit durch die Evangelische Allianz;

in der Spendenbereitschaft für viele religiöse, überkonfessionelle Vereinigungen, die auch ihm im Aufbau der deutschen Gemeinde Islington zugute gekommen ist;

in den Londoner Maiwochen, wo sich das „Jahresfest“ einer Gesellschaft an das andere der nächsten Gesellschaft in ökumenischer Eintracht anschloss, von der Baptistischen Missionsgesellschaft, über die methodistische Home-Mission bis hin zur Anglikanischen Traktatgesellschaft, um nur einige zu nennen.

Mit diesen für einen deutschen Hochschullehrer jener Zeit einmaligen Erfahrungen wurde Theodor Christlieb zur führenden Gestalt in der Organi-

²⁰ Theodor Christlieb, Der gegenwärtige Stand der evangelischen Heidenmission. Eine Weltüberschau. In: AMZ 6. Jg. (1879), 11, S. 481-528 u. 12, S. 529-582.

²¹ Theodor Christlieb, Die Bildung evangelistisch begabter Männer zum Gehilfendienst am Wort und dessen Angliederung an den Organismus der Kirche, Kassel 1888, S. 11.

²² Theodor Christlieb, Moderne Zweifel am christlichen Glauben für ernstlich Suchende erörtert, Bonn 1870².

sation des Gnadauer Verbands, dem man etwas von der ökumenischen Offenheit seines Gründervaters gewünscht hätte.

3. Stationen auf dem Weg zwischen London und Gnadau

Skizzenhaft soll hier der Weg Christliebs nachgezeichnet werden, soweit er für die Organisation der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung von Bedeutung ist.

3.1 1871 New Yorker Weltkonferenz der Allianz und die Freikirchen in Deutschland

In New York war Christlieb der gefeierte Redner. Sein Vortrag fand unter den Teilnehmern höchstes Lob. Er musste um der vielen Interessenten willen wiederholt werden. Aber im Blick auf die Allianzsituation in Deutschland hatte erst eine seiner Bemerkungen ein längeres Nachspiel. Christlieb kritisierte darin, auf welche Art und Weise methodistische Kirchen in Deutschland tätig geworden seien und bemerkte, dass „einige unsrer übereifrigen Brüder in Amerika (ich nannte ... die betreffenden Kirchen nicht, sie waren aber unschwer zu erraten) auch in geistlich wohlversorgte deutsche Gebiete eindringen.“²³ In den Zeitschriften der deutschsprachigen Methodisten in Amerika wie der dortigen Evangelischen Gemeinschaft,²⁴ die in Verbindung mit der Tätigkeit ihrer Zweige in Deutschland eine wichtige Rolle spielten, gab es kritische Artikel zu Christliebs New Yorker Diskussionsbeitrag. Die in Deutschland von den beiden methodistischen Kirchen publizierten Zeitschriften „Der Evangelist“ und „Der Evangelischer Botschafter“ nahmen an der öffentlichen Debatte teil. Christlieb zeigte hier Sympathie für die Freikirchen und verwies darauf, „daß ich Jahre lang in London Pastor einer Freigemeinde war und gerne war, und da hinreichend Gelegenheit hatte, die hohen Vorzüge dieses Systems, aber freilich auch die ihm eigenthümlichen Gefahren kennenzulernen.“ Er bemerkte weiter, dass „ich zwischen Mitgliedern von Staats- und Freikirchen einen weit geringeren Unterschied zu machen gewohnt bin als zwischen Gläubigen und Ungläubigen, und das längere Verbleiben der letzteren im äußeren Verbande unserer Landeskirche für deren größte Gefahr erachte; daß ich überhaupt ... in meinen Vorlesungen auf die Gebrechen der Staatskirche mit aller Freimüthigkeit aufmerksam

²³ Theodor Christlieb, Die Mission auf der evangelischen Allianz in New York. In: AMZ 1. Jg. (1874), S. 80.

²⁴ Aber auch in englisch-sprachigen Zeitschriften in den USA, z.B. Christian Advocate.

make, ohne übrigens das Recht einer Nation auf den Segen einer allgemeinen V o l k s kirche (das Wort im Unterschied von S t a t t s kirche genommen) zu läugnen, und daß ich um dieser Haltung willen, auch den außerkirchlichen evangelischen Bestrebungen von manchen steiferen Staatskirchenmännern oft eher mißtrauisch angesehen werde.“²⁵ Dieser Brief wirft einerseits ein Licht auf die später sich verschärfende Situation an der Bonner Fakultät und zeigt zugleich Christliebs Sympathie für die Freikirche, die – wie er das im Methodismus sah – nicht grundsätzlich gegen die Volkskirche polemisiert oder sie verwirft. Sein verständlicher Ärger über die methodistische Wirksamkeit ist begründet in dem von ihm empfundenen Proselytismus, der seine positive Grundhaltung nicht aufhob. Ein Thema, das dringend der Bearbeitung bedarf.

3.2 Robert Pearsall Smith und dessen Besuch in Wuppertal²⁶

In den Tagen vom 30. April bis 3. Mai 1875 schloss der amerikanische Heiligungs- und Erweckungsprediger seine „Triumphreise“ in Wuppertal ab. Smith wurde in der Öffentlichkeit weithin als „Methodist“ wahrgenommen, obwohl der nie der methodistischen Kirche angehört hatte. Allerdings war sein spirituelle Anliegen der Heiligung mit der methodistischen Verkündigung des 19. Jahrhunderts durchaus in Verbindung zu bringen, da die überkonfessionelle amerikanische Heiligungsbewegung auch starke Impulse in den dortigen deutschsprachigen Methodismus hineingegeben hatte. Die 1875 bereits in Deutschland und der Schweiz wirkenden Methodisten haben die Arbeit von Smith darum auch begeistert unterstützt. Aber die Klassifizierung als „Methodist“ muss anders gedeutet werden.

Im 19. Jahrhundert war innerhalb der deutschsprachigen Länder Europas der Begriff „Methodismus“ und entsprechend „Methodist“ vor allem ausserhalb der methodistischen Kirchen keine Konfessionsbezeichnung. Zunächst

²⁵ Theodor Christlieb, Brief, Bonn 15. Dez. 1873. In: Der Christliche Apologete 1874, S. 33. Die von Christlieb, aber auch später weiterhin benutzte Formulierung „innerkirchlich“ – „außerkirchlich“ entspricht eigentlich nicht Christliebs ekklesiologischen Ansatz (Vgl. Theodor Christlieb, Reich Gottes, Gemeinde, Kirche nach biblischem Begriff, Mülheim 1882). Selbst in Kreisen, die der Ekklesiologie eine zentrale Rolle in ihrem theologischen Selbstverständnis beimessen, wird bis heute über „die Kirche“ gesprochen, wenn man die Landeskirche meint.

²⁶ Karl Heinz Voigt, Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche und Landeskirchlicher Gemeinschaft. Die „Triumphreise“ von Robert Pearsall Smith im Jahre 1875 und ihre Auswirkungen auf die zwischenkirchlichen Beziehungen, Wuppertal 1996, S. 128-131.

umschrieb er eine Frömmigkeitsbewegung, wie der Begriff „Pietismus“ eine konfessionsneutrale Beschreibung einer bestimmten Frömmigkeit ist. Wesentliche Kennzeichen des „Methodismus“ war ein theologisches Selbstverständnis von Kirche als Mission, das innerhalb sog. ‚christlicher Länder‘ zu einer dynamischen, fast aggressiven Evangelisation führte, die den einzelnen Hörer aufforderte, das Heil zu ergreifen. Dabei war der theologische Ansatz keinesfalls von Pessimismus geprägt. Paul Fleisch beispielsweise stellte einem „oft sauersehenden und beständig seufzenden Pietismus“ einen „jauchzenden Methodismus“ gegenüber und bemerkt: „Überhaupt zeigt der Methodismus, während der Pietismus durchaus pessimistisch gestimmt ist, einen eminent optimistischen Zug.“ Diese Frömmigkeitsbewegung des „Methodismus“ war konfessionsübergreifend. Wegen ihrer evangelistischen Bemühungen und der dahintersteckenden Frömmigkeit wurden auch Landeskirchler als „Methodisten“ bezeichnet, z.B. Christlieb, Elias Schrenk,²⁷ Johannes Ev. Goßner und viele andere. Lediglich ein verhältnismäßig geringer Teil des „Methodismus“ organisierte sich im Laufe der Zeit als „methodistische Kirche“. Der mit den methodistischen Kirchen in Deutschland gut vertraute evangelische Pfarrer Johannes Jüngst, Autor mehrerer Publikationen, gab seiner 1906 erschienenen Studie „Der Methodismus in Deutschland“ ein Kapitel bei, das genau diese Klassifizierung, die für das 19. Jahrhundert gilt, wiedergibt.²⁸ Er beschreibt darin die „Einwirkung des Methodismus auf religiöse Erscheinungen und Unternehmungen in Deutschland, die nicht methodistisch-kirchlich sind.“ In dem Kapitel nennt er „die deutsche Gemeinschaftsbewegung“, die deutsche Allianz, die Deutsche christliche Studentenvereinigung, die Heilsarmee, die deutsche Zeltmission, nicht erwähnt, aber sachgemäß in diese Reihe gehört auch der CVJM.

Das Wirken von Pearsall Smith wurde als „methodistisch“ angesehen. Christlieb kam zu den Vorträgen des amerikanischen Laienpredigers nach Wuppertal, um mit Smith einige Fragen zu klären. Es ging darin um die Be-

²⁷ Schrenk schrieb in Pilgerleben und Pilgerarbeit, Kassel 1905: „Die Gegner der Evangelisation haben beharrlich behauptet, ich hätte die Evangelisation den Methodisten ‚abgeguckt‘“ (S. 103) und bemerkt später über den Beginn der Evangelisationsarbeit von Bern aus über seine „Lehrlingsjahre als Evangelist“: „Ich folgte der Einladung nach Langnau und half eine Woche evangelisieren in Gemeinschaft mit zwei Brüdern der freien Gemeinde und einem Methodistenprediger. Diese drei Brüder hatten die Versammlungen veranstaltet. Als ich heim kam sagte ich zu meinem Komitee: so kann man nicht evangelisieren; wer versorgt die Erweckten? wir oder die freie Gemeinde oder die Methodisten? *Wir wollen (selber) Evangelisation anfangen.*“ (s. 173 f.).

²⁸ Johannes Jüngst, Der Methodismus in Deutschland. Ein Beitrag zur neuesten Kirchengeschichte, völlig neu verfasste 3. Aufl., Gießen 1906, S. 86-107.

fürchtung, die von Smith erfassten Kreise könnten sich methodistischen Gemeinden anschließen. Diese Gefahr erschien da besonders groß, wo sich die Landeskirchen der Wirksamkeit des amerikanischen „Methodisten“ und dessen Anliegen der Evangelisation verschlossen. In Wuppertal waren durch Berichte aus Süddeutschland entsprechende Befürchtungen geweckt. Das veranlasste Christlieb, vor einer Rede von Smith um Vertrauen bei den Zuhörern zu bitten. Er sagte: „Es ist wahr, es mögen Manche da und dort den Versuch gemacht haben, diese Bewegung für ihre speziell kirchlichen und denominationellen Zwecke auszubeuten. Aber Herr Smith steht allen diesen Tendenzen für seine Person ganz fern; er kommt und arbeitet nicht im Dienste irgendeiner Kirche oder kleinen Partei, sondern einfach im Dienste des Evangeliums.“²⁹

Da begegnet wieder Christliebs typische zwischenkirchliche Haltung: Kein Misstrauen säen, keine Berührungsängste haben, offen zu sein, fremdartiges zu integrieren und zugleich die Gefahr methodistischer Kirchenbildung sehen.

3.3 Theodor Christlieb und die „Westdeutsche Evangelische Allianz“.

Die Bildung der von der zentralen Berliner unabhängigen Westdeutschen Allianz ist ein Ergebnis des Wirkens von R. P. Smith. Zunächst hatte sich in Wesel 1876 eine Allianzkonferenz im Stile der Heiligungsversammlungen gebildet. Träger waren Kaufmann Wilhelm Hoevel, der dem leitenden Bundesausschuss der Freien evangelischen Gemeinde angehörte, und Prediger Hermann Hengstenberg, zu dieser Zeit Bote des kirchlich unabhängigen Evangelischen Brüdervereins. Der Bonner Professor Theodor Christlieb wirkte noch nicht mit. Die für das folgende Jahr wieder in Wesel geplante Allianzkonferenz wurde nach Köln verlegt; ihr Initiator Hengstenberg war nicht mehr dabei. Nun traten Christlieb und andere, überwiegend landeskirchliche Pfarrer, ins Blickfeld. Es gab einen entscheidenden Unterschied zwischen Köln und Wesel: Wesel war von „außerkirchlichen“, wie Christlieb und seine Freunde jeweils die „außerlandeskirchlichen“ bezeichneten, getragen. In Köln trat nun ein „provisorisches Komitee“ in Erscheinung, dass von Landeskirchlern dominiert wurde. Außer Hengstenberg fehlte auch die Unterschrift des Kölner Baptistenpredigers Eduard Scheve, der durch und durch allianzorientiert wirkte. Christlieb wurde 1877 in Köln zum Vor-

²⁹ Theodor Christlieb, Einleitende Ansprache zu einem Vortrag von Robert P. Smith. In: Robert P. Smith's Reden. Mit einleitenden Ansprachen von Prof. Dr. Christlieb, Dr. Fabri, Pastor Lichtenstein, Pastor Müller und Pastor Rogge, Barmen o. J. (175), S. 92.

sitzenden der Westdeutschen Allianz gewählt, die fortan jährlich ihre Treffen im Stile der von Smith eingeführten Heiligungsversammlungen durchführte. Die Zählung der Westdeutschen Allianzkonferenzen beginnt nicht mit „außerkirchlich“ einberufenen in Wesel, sondern mit der landeskirchlich bestimmten in Köln.

Was war geschehen? Der aufmerksame Christlieb hatte immer ein Auge darauf, dass er autonome Gemeinde- und Kirchenbildungen möglichst schnell über die Struktur der Evangelischen Allianz zu unterbinden suchte.³⁰

3.4 Theodor Christlieb und die methodistischen Kirchen

Im 19. Jahrhundert war in Deutschland die Haltung der Landeskirchen gegenüber den methodistischen Kirchen wie gegenüber allen Freikirchen bestimmt von Polemik, Diskriminierung und gesellschaftlicher Ächtung durch die Klassifizierung als „Sekten“. Nach der „Triumphreise“ von Robert Pearlsall Smith steigerte sich die Zahl der polemischen Schriften deutlich.

Theodor Christlieb folgte diesem Trend, die Methodisten zu bekämpfen, weder inhaltlich noch methodisch. In seiner 1882 zuerst veröffentlichten Schrift „Zur methodistischen Frage in Deutschland“³¹ geht er aus von einer „wachsenden Schärfe und Bitterkeit, welche die Kontroverse über die Berechtigung der methodistischen Propaganda in protestantischen Ländern auf kirchlicher wie freikirchlicher Seite in Deutschland und Amerika gerade in neuester Zeit angenommen hat ...“³² Als Christlieb diesen Aufsatz veröffentlichte befanden sich die methodistischen Kirchen im Rheinland in einer Phase stärkerer Ausbreitung, besonders die sog. „Preußen-Mission“ der Evangelischen Gemeinschaft. Christlieb ging auf die Bemühungen und die Probleme der freikirchlichen Gemeindebildung ein, nicht ohne einerseits Verständnis für die freikirchlichen Bemühungen zu schaffen. Andererseits wies er auf entstehende Probleme hin. Theodor Christlieb hatte schon früh miterlebt, wie sein Vater, damals Dekan in Ludwigsburg, sich fast 30 Jahre früher mit den Anfängen der methodistischen Kirche auseinandersetzen musste. Damals wurde nach Christliebs Meinung die ideale Lösung verpasst. Ein „nichtdenominationalles Wirken dieser Sendboten“, das nicht zu eigener Kirchenbildung geführt haben würde, sei vor 20 Jahren versäumt worden. Dieses sei

³⁰ Karl Heinz Voigt, Theodor Christlieb und die Evangelische Allianz. Evangelische Allianz zur Disziplinierung der „Außerkirchlichen“? Bisher unveröffentlichter Aufsatz.

³¹ Theodor Christlieb, Zur methodistischen Frage in Deutschland. Separatdruck aus der KM, Bonn/Gernsbach 1882².

³² Ebd., S. 3.

heute nur noch möglich, wenn die Methodisten „ihren Verband mit den methodistischen Missionsbehörden lösten und etwa von einem innerkirchlichen deutschen Evangelisationskomitee sich leiten ließen.“³³ Anlässlich der Basler Allianzkonferenz von 1879 hat Christlieb wieder mit einigen englischen und amerikanischen Methodisten, u.a. mit William Arthur,³⁴ über die ärgerliche Tätigkeit methodistischer Kirchen in Deutschland gesprochen. Man spürt in Christliebs Schrift Seite für Seite, wie er die kirchenbildende methodistische Tätigkeit einschränken möchte. Trotzdem verurteilte er „manches Unbillige in unsrer landläufigen Beurteilung des Methodismus“³⁵ Er wies seine Leser auf die theologischen Eckpunkte der „freien Gnade in Christo“,³⁶ der „Notwendigkeit der Buße“ und nachdrücklich auf die Rolle „von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben“ hin, die die Methodisten mit einem „ernsten Heiligungseifer“ verbinden.³⁷ Christlieb lobte die missionarischen Bemühungen unter den deutschen Einwanderern in Amerika und kannte deren Rückwirkungen in die alte Heimat. Die in Deutschland üblichen polemischen Verzerrungen, z. B. über die sog. methodistische Bußbank wies er zurück und bemerkte, dass in England viele Menschen „Glieder wesleyanischer Gemeinschaften (geworden sind), ohne eine Bußbank je gesehen, geschweige denn davor gekniet zu haben ...“³⁸ Diese Bemühung Christliebs, zu einer objektiven Beurteilung des Methodismus zu kommen, gipfelte in einer bis heute selten erreichten ökumenischen Offenheit. Er fragt in seine Kirche hinein: soll „... manche Seele lieber verschmachten, als daß sie von ‚Sektierern‘ gewonnen werde und der Kirche verloren gehe? Kein aufrichtiger Freund des Reiches Gottes wird so weit gehen wollen. Aber leider gibt es in unseren Landeskirchen manche, sogar manche Geistliche, die es lieber sähen, daß tote Namenchristen tot, aber nur in der Kirche bleiben, als daß sie von Außerkirchlichen zum Glauben erweckt werden und sich dann diesen anschließen! Das heißt wahrlich, die eigene Denomination über das Reich

³³ Ebd., S. 13. Hier taucht der Gedanke des späteren Evangelisationsvereins auf.

³⁴ Zu William Arthur: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL), Bd. 14 (1998), Sp. 725-730.

³⁵ Christlieb, methodistische Frage, S. 21.

³⁶ Es ist bezeichnend, dass der zuletzt erschienene, von Walter Klaiber und Manfred Marquardt vorgestellte „Grundriß einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche“ den Titel: *Gelebte Gnade* trägt (Stuttgart 1993) und dass eine kürzlich aus römisch-katholischer Feder von Thomas Rigl erschienene Diss. über „Methodistische Soteriologie im ökumenischen Kontext“ unter dem Titel „Die Gnade wirken lassen“ veröffentlicht wurde (Paderborn 2001)

³⁷ Christlieb, methodistische Frage, S. 21 und 23.

³⁸ Ebd., S. 32.

Gottes setzen! Ich stelle solchen gegenüber mit aller Entschiedenheit der Satz auf: werden bisher von der Kirche Vernachlässigte, Gleichgiltige, Verweltlichte durch außerkirchliche, von den evangelischen Grundwahrheiten nicht abweichende Arbeiter zum Glauben erweckt und gehen infolge davon zu diesen über, so ist mehr Grund zur Freude über den Gewinn des Reiches Christi als zur Klage über den Verlust unserer Kirche.“³⁹ Unter bestimmten Umständen müsse man „jegliche außerkirchliche Mithilfe willkommen“ heißen.⁴⁰ Wie ernst es Christlieb mit der Gewinnung von Ungläubigen für den Glauben war, kann man einer anderen Passage abspüren, in der er bemerkte: „Will man denn nun ... sagen, es sei besser, daß da und dort die Schläfer noch geraume Zeit fortschlafen, bis vielleicht mit neuen Hirten, die etwa bessere Prediger und Seelsorger sind, auch bessere Zeiten kommen, als daß außerkirchliche Weckstimmen die Schläfer erwecken? Ich kann das nicht.“⁴¹ Für Christlieb blieb „das göttliche Recht der Kirche nur so weit und so lange in Kraft und Geltung, als sie die ihr damit zugleich übertragene Hirtenpflicht an der Herde genügend erfüllt.“⁴² Das sind ungewöhnliche Worte. Christlieb formulierte sie in einem ökumenischen Geist, der seiner Zeit weit voraus war. Die internationale Erfahrung hatte ihm Einsichten vermittelt, die anderen verschlossen geblieben sind.

Der Praktische Theologe hatte in England gelernt, dass die anglikanische Staatskirche dem evangelistischen Weckruf gleichgültig gegenüberstand, der zuerst durch die Brüder John und Charles Wesley und danach durch viele methodistische Laienprediger in ganz England hörbar geworden war. Und „je weniger sie dieses Zeichen begriff ..., desto bedeutender mußten ihre Verluste an die neue Bewegung werden.“⁴³ Immer wieder einmal kam Christlieb auf diese historische Einsicht zurück. Er wandte sie auch auf den Anfang der methodistischen Arbeit in Süddeutschland an, wo ebenfalls eine Integration als innerlandeskirchlich-methodistische Gemeinschaftsbewegung abgewiesen worden war. Hätte der Methodismus in Deutschland „fünfzig

³⁹ Ebd., S. 38. Diese Passage führte zu einer offenen Auseinandersetzung mit Christliebs früher sehr geschätzten Kollegen Johann Peter Lange, der nun die Schrift veröffentlichte: Gegen die Erklärung des Organs für positive Union zu Gunsten einer bedingten Anerkennung des Missionirens der Methodisten in der evangelischen Kirche Deutschlands, Bonn 1883. Lange vermied es, Christlieb bei Namen zu nennen. Das Organ der positiven Union ist die auch von Christlieb mit herausgegebene „Kirchlichen Monatsschrift“, in der der Aufsatz „Zur methodistischen Frage“ zuerst veröffentlicht wurde, KM 1882, S. 583-628.

⁴⁰ Ebd., S. 39.

⁴¹ Ebd., S. 43.

⁴² Ebd., S. 45.

⁴³ Ebd., S. 46.

Jahre früher begonnen, als der Rationalismus noch in voller Blüte stand, wer weiß, wie viel hungerndes Volk ihm auch aus unserer Kirche zugefallen wäre.“⁴⁴

Aber gibt es denn keine andere Lösung, als tatenlos zuzusehen, wie die methodistische Evangelisation immer mehr Menschen erreicht? Wie die methodistischen Sonntagsschulen immer größere Kinderscharen zusammenruft und danach auch deren Eltern beeinflusst? Wie Laienmissionare predigend durch die Dörfer ziehen und Gemeindeglieder seelsorgerliche Aufgabe übernehmen? Polemik ist kein Heilmittel, obwohl es in Schriften, Flugblättern, Kanzelabkündigungen und diskriminierenden Sektenvorwürfen reichlich verwendet wurde. Christlieb sah einen anderen Weg und den lernte er auch strategisch Schritt für Schritt umzusetzen. „Man stelle die Frage: Was ist in unseren kirchlichen Zuständen zu bessern, zu ergänzen, wo sind etwa neue oder kräftigere Hebel einzusetzen zur Weckung oder Stärkung des geistlichen Lebens, um die Evangelisationsarbeit des Methodismus mehr und mehr überflüssig zu machen und daher für die Zukunft seine Ausbreitung in möglichst bescheidenen Schranken zu halten? Dies scheint heute die mir praktische Frage für die Kirche zu sein.“⁴⁵ Zunächst muss man den Methodismus studieren. Diese Kirche, die mehr Kirchengebäude besitzt als alle deutschen Landeskirchen zusammengenommen, „hat wahrlich Anspruch auf genauere Untersuchung nach Ursprung, Lehre, Kultus, Kirchenordnung und Disciplin, nach ihrem Einfluß auf die Entwicklung der inneren und äußeren Mission, als die deutsche theologische Wissenschaft ihr seither zu teil werden ließ.“ Danach führte er weiter aus: „... wie dürftig behandelt meistens unsere neuere Kirchen- und Dogmengeschichte den Methodismus im Kapitel von den ‚Sekten‘, oft nur mit Angabe einiger Absonderlichkeiten, die heute für sein kirchliches Leben im großen fast gar nicht mehr maßgebend sind. ... [Auch] die theologisch-historische Ausrüstung unserer Kandidaten muß in dieser Hinsicht eine vollständigere werden.“⁴⁶ Je mehr die Anglikaner, Baptisten und Presbyterianer in England vom Methodismus gelernt haben, „ohne ihre kirchliche Eigenart zu verleugnen ... je geringer wurden ihre Verluste an ihn.“⁴⁷ Hier liegt der Schlüssel für die Entwicklung in Deutschland: von

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd., S. 49. Die Zielvorgabe, den kirchenbildenden Methodismus in Deutschland überflüssig zu machen, ist keine zufällige Randbemerkung, sondern sie wird auch in späteren Christlieb-Schriften thematisiert, nachdem er diesen Gedanken fast programmatisch in der Schrift „Zur Frage methodistischen Frage ...“ entfaltet hat.

⁴⁶ Ebd., S. 50.

⁴⁷ Ebd., S. 51.

den Erfahrungen einer auf Mission angelegten Kirche lernen und Fehler, die die Anglikaner in England gemacht haben, nicht zu wiederholen.

„Wer soll denn nun lernen?“ fragte Christlieb. Die eigentlich selbstverständliche deutsche Antwort: ‚die Methodisten von uns‘, kehrte Christlieb um. Er wußte genau, was die Methodisten von der deutschen Reformation Martin Luthers gelernt und was die Herrnhuter ihnen als Erbe des deutschen Pietismus vermittelt hatten. Christliebs Antwort auf die von ihm aufgeworfene Frage ist überraschend: Vom Methodismus lernen soll „schon unser Pietismus. Man hat gesagt, die Mission des Methodismus sei bei uns im wesentlichen schon erfüllt durch den Pietismus. Der Gedanke liegt nahe genug. Aber welch ein Unterscheid zwischen beiden! Dort ein energisches Hinaustreten in die Welt, ein Predigen und Anhalten mit Predigen, ‚zu rechter Zeit oder zur Unzeit‘, ein furchtloses, aggressives Seelenwerben mit eiliger Ausnutzung jeder Stunde; hier ein weltflüchtiges Stillleben, das, an vielen Orten schon zu lang auf seiner Hefe gelegen, sich abgesehen von der traditionellen Beteiligung an der äußeren und einigen Zweigen der inneren Mission selten zu rettenden Thaten inmitten einer verweltlichten Christenheit aufschwingt und mit dem bescheidenen Fortbestande der ‚Gemeinschaft‘ sich zufrieden gibt; dort – vor raschem Ausnützen der Gegenwart fast gar keine Zeit für längeres Nachsinnen über prophetische Zukunftsgemälde, hier – wenigstens im Süden – die stete Betrachtung der Zeitereignisse im Lichte der Weissagungen Daniels und der Offenbarung; dort – vielgegliedertes, organisirtes Arbeiten auf baldige Erfolge, zum Teil in treiberischer Hast, hier – beschauliche Ruhe, dabei man nur sporadisch nach einzelnen angefaßten Seelen die Hand ausstreckt und dem Werke Gottes in ihnen gelassen Zeit läßt, damit die Glaubensknospe sich gesund entfalte.“⁴⁸

Weniger der lutherisch-mystische als der reformiert lernende Pietismus könnte vom Methodismus lernen, um „die fernere Mission des Methodismus unter uns überflüssig zu machen.“⁴⁹ Damit gibt Christlieb seine Strategie in der Auseinandersetzung mit dem kirchenbildenden Methodismus bekannt: Von seiner Praxis übernehmen, was zu übernehmen ist und es selber anwenden, dann wird der Methodismus „überflüssig“. Christlieb hatte schon in England erkannt: der Methodismus führte dort zur Wiederentdeckung der

⁴⁸ Ebd., S. 51 f. Diese Passage zitiert auch P. Fleisch, Gemeinschaftsbewegung, S. 9 mit dem einführenden Kommentar: „Nicht unrichtig, wenn auch nicht ganz ohne Vorurteil gegen den ‚mystisch-lutherischen‘ Pietismus, besonders Württembergs, und für den ‚mit reformierter Tatkraft begabten‘ Methodismus, schildert Christlieb den Unterschied.“ Danach folgt das lange Zitat.

⁴⁹ Ebd., S. 52.

reformatorischen Botschaft in einer von Rationalismus und industriellem Aufbruch geprägten Gesellschaft. Das gab ihm im Anbruch einer säkularen Gesellschaft eine neue Stoßrichtung. Nicht die Abgrenzung zur falschen Lehre innerhalb der Kirche, sondern die missionarische Herausforderung zu den Menschen ohne Glauben gaben dem Rechtfertigungsgeschehen einen neuen Kontext. Im gesellschaftlichen Umbruch mit dem Verlust christlicher Traditionen waren ethische Fragen grundlegend, d.h. zur grundlegenden Lehre von der Rechtfertigung kam die Frage nach dem neuen, geheiligten Leben. Damit waren in einer aufgeklärten Gesellschaft neue Akzente in der Praxis des kirchlichen Lebens gefragt und Christlieb spürte: Hier waren Ansätze, die einer aufgeklärten Gesellschaft mit neuen Fragestellungen entsprachen. Mehr noch, hier waren Wege beschritten, die „Moderne Zweifel am christlichen Glauben für ernstlich Suchende“ nicht verdrängte.⁵⁰ Christlieb nannte konkret, was er vom Methodismus übernehmen möchte: die volkstümliche, erweckliche Predigtweise, die spezielle Seelsorge durch die Gruppe, jener für den frühen Methodismus typischen wöchentlichen „Klassversammlung“, die von Laien gehaltenen Sonntagsschulen, die Jünglingsvereine, die überschaubaren Gemeinden und ihre Opferwilligkeit vor allem anderen, den Einsatz von Laien zur Verkündigung des Evangeliums, die er aus kirchenrechtlichen Notwendigkeiten schon auf den „Gehülfendienst am Worte“ reduzierte. Die „Organisierung eines innerkirchlichen Evangelisteninstituts“⁵¹ erschien ihm von Jahr zu Jahr dringender. Hier kündigte sich das spätere „Johanneum“ bereits an.

Zusammenfassend kann man hier Christliebs Erwägungen, die methodistische Kirchenbildung überflüssig zu machen, wie folgt beschreiben:

(1) Aus pietistischen Konventikeln, Privaterbauungskreisen, „Stunden“, in denen sich „die Stillen im Lande“ trafen – man beachte diese Sprache als

⁵⁰ Theodor Christlieb, *Moderne Zweifel am christlichen Glauben für ernstlich Suchende* erörtert, Bonn 1870². Dieses Thema begleitete Christlieb seit seiner Londoner Zeit. Seine großen Reden auf den Allianzkonferenzen in New York 1873 und Kopenhagen 1884 waren Entfaltungen der hier aufgeworfenen Fragen, die mit dem missionarisch-evangelistischen Anliegen korrespondierten. New York 1873: *Die besten Methoden zur Bekämpfung des Unglaubens*, Gütersloh 1874, auch: AMZ 1 (1874), 71-82 u. 113-123; Kopenhagen 1884: *Die religiöse Gleichgültigkeit und die besten Mittel zu ihrer Bekämpfung*, Magdeburg 1885, auch: KM 4. Jg. (1885), S. 81-98 u. 216-243.

⁵¹ Die methodistischen Kirchen hatte seit 1858 in Bremen/Frankfurt, 1864 in Waiblingen/Bad Cannstatt und 1877 in Reutlingen Missionshäuser eingerichtet, um Laien aus ganz unterschiedlichen Berufen, die sich im Dienst der Gemeinden bewährt hatten, auf den vollzeitlichen Dienst in evangelistischer Verkündigung und Seelsorge vorzubereiten.

Ausdruck des jeweiligen Selbstverständnisses! – , sollen *missionarisch* offensive Gemeinschaften werden.

(2) Damit sie ihre erwecklich-missionarische Aufgabe erfüllen können, sollen *Laien* – wenigstens als „Gehilfen“ – aktiv werden können. Gerade im Luthertum mit seinem hohen Verständnis des Amtes bestand hier eine ziemliche Hürde.⁵²

(3) Die traditionelle, durch Friedrich Schleiermacher entwickelte homiletische Methode, den Hörern Christen in seinen Ämtern *darzustellen*, soll durch den von Christlieb in seiner Homiletik entfalteten Weg, Christus *anzubieten*, in der landeskirchlichen Predigt abgelöst werden.

(4) Im Sinne der Evangelisation soll diese gewinnende, in die Glaubensentscheidung stellende Predigt nicht den „Außerkirchlichen“ – also den Freikirchlern – überlassen werden, sondern auch innerkirchlich Raum gewinnen.

Christlieb folgert danach: „Wenn auf diese Weise den Seelen innerhalb der Kirche im wesentlichen das geboten wird, was sie so oft in den kleinen außerkirchlichen Gemeinschaften suchen und zu suchen berechtigt sind ..., wenn die Kirche ihre pastorale Aufgabe versteht und allseitig erfüllt, dann wird sie das Wachstum der außerkirchlichen Parteien und so des Methodismus in bescheidenen Grenzen halten können; denn dann wird seine Missionsarbeit unter uns immer klarer als unnötig erscheinen müssen.“⁵³

Es stellt sich die Frage: blieb es bei diesen grundlegenden Überlegungen, oder konnte der Bonner Praktische Theologie auch eine Strategie entwickeln, um seine Vorstellungen umzusetzen? Der erste Schritt war in einer durchaus positiven Auseinandersetzung mit dem Methodismus getan. Jetzt stellte sich die Frage nach den entsprechenden Konsequenzen.

3.5 Friedrich von Schlömbach: methodistischer Evangelist auf landeskirchlichen Kanzeln

Der deutsch-amerikanische CVJM-Sekretär und methodistische Prediger Friedrich von Schlömbach verdient hier Interesse, weil er strukturelle Ele-

⁵² Theodor Christlieb, Die Bildung evangelistisch begabter Männer zum Gehilfendienst am Wort und dessen Angliederung an den Organismus der Kirche. In: KM 7. Jg. (1888), auch als Sonderdruck Kassel 1888 und Bonn 1888 mit leicht verändertem Titel. Der sorgfältig formulierte Titel macht klar: Laien, aber als Gehilfen, und auf jeden Fall angegliedert an die Kirche.

⁵³ Christlieb, methodistische Frage, S. 59.

mente für die Organisation der Gemeinschaftsbewegung vermittelt hat (*Zusammenfassung in Thesen*).

(1) Schlümbach wirkte nach dem Vorbild Dwight L. Moodys im Sinne der Massenevangelisation und stellte damit einen Typ neuen evangelistischen Wirkens einer breiteren Öffentlichkeit vor.

(2) Schlümbach wirkte als methodistischer Prediger innerhalb von Landeskirchen und bot damit unbewusst ein Beispiel für die Richtigkeit der These Christliebs, die methodistische Kirchenbildung durch die Übernahme ihrer Praxis „überflüssig“ machen zu können.

(3) Schlümbach veranlasste das gesamtdeutsche Jünglingsvereinstreffen im Sept. 1882 am Hermannsdenkmal (unter der Mitwirkung von Christlich und Oertzens). Dort führte er die regionalen Verbände zusammen und rief zu einer „Vereinigung der deutschen Jünglingsbünde“ unter Wahrung ihrer Selbständigkeit auf. Ähnlich fanden sich die regionalen Gemeinschaftsverbände 1888 in Gnadau zusammen.

(4) In Berlin gründete Schlümbach im Januar 1883 den ersten deutschen CVJM. Das bedeutete den Anfang der Ablösung von pastoren-geleiteten, binnen-orientierten Jünglingsvereinen durch laien-geführte, selbst-finanzierte und missions-orientierte CVJM-Vereine. Eine Vorstellung, die Christlieb bereits für die Konventikel und weiteren „Stillen im Land“ als notwendig erkannt hatte.

(5) Für die Einladung, Organisation, Gestaltung und Öffentlichkeitsarbeit um Schlümbach war ein kirchen-unabhängiges Organisationskomitee verantwortlich. Christlieb und von Oertzen wirkten zunächst hier und später im „Deutschen Evangelisationsverein“ zentral mit. Die Keimzelle ist unübersehbar.

Auf Anregung des Deutsch-Amerikaners Friedrich von Schlümbach fand vom 23. bis 25. September 1882 am Hermannsdenkmal ein Bundesfest der deutschen Jünglingsvereine statt. Der inspirierende amerikanische Gast entwarf einen Programm-Vorschlag und formulierte den Text für an Schreiben an die Vereine, die den Präsidies der regional organisierten Bünde vorgelegt werden sollte. Der Vorbereitungskommission gehörten Pastor Gerhard Dürselen, Pastor Karl Krummacher, sowie der Herren Spiecker und Friedrich Wegener, Bundesagent des Rhein.-Westf. Verbands, an. Am Hermannsdenkmal standen andere im Vordergrund: Prof. Christlieb, Bonn, Jasper von Oertzen, zu dieser Zeit Vorsteher der Stadtmission in Hamburg und Vorsitzender des Norddeutschen Jünglingsbundes, dessen Tagung von Schlümbach

bereits im Juni 1882 besucht hatte, Pfarrer Karl Krummacher, Elberfeld, Präses des gastgebenden Rheinisch-westfälischen Jünglingsbundes.⁵⁴

Aus dem ganzen Reichsgebiet waren Vertreter der regionalen Jünglingsbünde gekommen. An historischer Stätte rief Schlümbach sie auf, sich zu einer Vereinigung der deutschen Jünglingsbündnisse zusammenzuschliessen.⁵⁵ In diesem Anliegen wurde er unterstützt durch Jasper von Oertzen, der zu dem Thema sprach: „Wie ist eine engere Bindung der deutschen Jünglingsbündnisse unter Wahrung ihrer Selbständigkeit herbeizuführen?“⁵⁶ Für großräumige Arbeit hatte Schlümbach das Bild seiner amerikanischen CVJM-Organisation zum Vorbild. Es liegt nahe, dass Oertzen und Schlümbach diese Perspektive bei ihrer Hamburger Begegnung im Juni 1882 besprochen hatten.

Vom Hermannsdenkmal aus fuhren Schlümbach, Christlieb und Oertzen nach Berlin, wo am folgenden Tag eine Zusammenkunft der „Freunde der Positiven Union“ stattfand. Christlieb hatte diese und die folgenden Tage und Wochen mit Adolf Stoecker zusammen vorbereitet. Schlümbach sprach vor den konservativen Pfarrern, die für die Union eintraten. Das Ziel dieser Tagung ist aus den drei gehaltenen Referaten erkennbar: Christlieb sprach über neue Wege der evangelistischen Verkündigung, Schlümbach berichtete über seine amerikanischen Erfahrungen und Stoecker über die Notwendigkeit der Verbindung von evangelischer Erweckung und nationalem Empfinden. Noch am Abend fand im ‚Tivoli‘, einem großen Unterhaltungslokal, ein evangelistischer Abend mit 1.500 Männern an Biertischen statt. Von nun an evangelisierte Schlümbach zuerst innerhalb des Bezirks der Nazarethkirche, danach im Bereich der Zionskirche, die durch die Wendezeit berühmt geworden ist.

⁵⁴ Zum Komitee, von dem Schlümbach eingeladen wurde, gehörten: Karl Krummacher, Theodor Christlieb, Adolf Stoecker, Jasper von Oertzen, Andreas Graf von Bernsdorff. Brief Friedrich von Schlümbach vom Juli 1883. In: Der Christliche Apologete 45. Jg. (1883), S. 284.

⁵⁵ An dem Treffen nahmen auch Vertreter der Jünglingsvereine der Evangelischen Gemeinschaft und der Methodistenkirche teil. Sie hatten allerdings keine Chance, sich einer solchen Vereinigung anzuschließen. Nur durch Einzelbeitritt in bestehende landeskirchliche Gruppen – also der Auflösung der eigenen Arbeit – hätten sie eine Chance gehabt, jener weltweiten, 1855 in Paris in einer methodistischen Kapelle gegründeten Jugendorganisation beizutreten, deren Mitglieder ihre kirchlichen Jugendgruppen in anderen Ländern ganz selbstverständlich waren.

⁵⁶ Aufruf an die christlichen Jünglingsvereine Deutschlands. In: Jünglings-Bote. Organ des Rheinisch-Westfälischen (Westdeutschen) und Süddeutschen Jünglings-Bundes. 35. Jg. (1882), Nr. 17. Auch: Walter Stursberg, Glauben Wagen Handeln. Eine Geschichte der CVJM-Bewegung in Deutschland, Wuppertal 1977, S. 83 f.

Am Ende seiner Berliner Tätigkeit rief der amerikanische Generalsekretär im Januar 1883 zur Gründung des ersten Christlichen Vereins Junger Männer in Deutschland auf. Der berühmte Wilhelmstraßen CVJM entstand. Andere Jünglingsvereine weigerten sich, an dem Wandel von Pastoren geleiteten Jünglingsvereinen mit Betreuungs-Charakter zu einem von Laien geführten, missionarisch tätigen und finanziell unabhängigen CVJM teilzunehmen. Das Profil des in Berlin gegründeten ersten CVJM entsprach weitgehend dem Ansatz methodistischer Theologie und Praxis.

Die Schlümbach'schen Evangelisationen erregten Aufsehen über die Grenzen der Stadt Berlin hinaus. Der Deutsch-Amerikaner reiste auch in andere Städte. Dieser evangelistisch-missionarische Aufbruch nach dem Muster von Dwight L. Moody, mit dem Schlümbach in Amerika zusammengewirkt hatte, schien auf deutsche Verhältnisse übertragbar. Die Reaktionen waren vielfältig: Die konfessionellen Lutheraner hatten auch Probleme mit dem unionistischen Wirken; den Liberalen war das ganze Unternehmen zu fromm; die Kirchenleitung schaltete sich ein und berief sich auf das Kanzelrecht, das einem Methodisten nicht zustand. Die kirchliche Presse nahm von den kontroversen Diskussionen reichlich Notiz.

Christlieb und seine Freunde kamen unter Druck, weil sie einen Methodisten auf die Kanzeln ließen. Selbst die frommen Freunde in Hamburg sagten schleunigst die dort mit Schlümbach geplante Evangelisation ab und organisierten selber eine nach dem gleichen Grundmuster.⁵⁷ Der Amerikaner reiste – vermutlich durch Oertzen vermittelt – durch Schleswig-Holstein. Sogar die dortige Synode musste sich mit der Sache befassen und im Lübecker Jünglingsverein kriselte es. Zukünftig sollten keine „Sektierer“ mehr Mitglieder des deutschen CVJM sein können.

Für Christlieb war mit Schlümbach das Konzept aufgegangen, mit der Praxis des Methodismus innerlandeskirchlich das zu tun, was die Methodisten sonst „außerkirchlich“ tun. Schlümbach hatte das Versprechen abgegeben, nicht für die Methodisten zu werben, was er auch – nach dem Zeugnis Jasper von Oertzens – niemals verletzt hat. Die in Deutschland wirkenden Methodisten haben diesen Weg mitgetragen. Schlümbach hat die Berliner methodistischen Prediger im kleinen Kreis besucht. Während seiner Berliner

⁵⁷ Johannes Ninck, Carl Ninck (1834–1887). Frei von Jedermann und aller Knecht. Leipzig/Hamburg 1932, S. 189–192. Die Hamburger schrieben damals: Wir wünschen die religiösen Versammlungen „auf dem Boden unserer lutherischen Bekenntnisse zu halten und möchten dazu keinen amerikanischen Methodisten herbeirufen, selbst wenn dieser ein noch so erfolgreicher Erweckungsprediger ist.“ (S. 189) Die Anspielung auf Schlümbach ist eindeutig.

Tätigkeit kam einer der amerikanischen Bischöfe der methodistischen Kirche auf seinem Dienstweg durch Berlin, er hat Schlümbach ermutigt und gegenüber Stoecker sein Einverständnis bestätigt. Im Christlichen Botschafter, dem amerikanischen Sonntagsblatt der Evangelischen Gemeinschaft, erschien ein Artikel zu Schlümbachs landeskirchlicher Tätigkeit, in dem es heisst, dass durch methodistische Tätigkeit die methodistische Kirchenbildung „überflüssig“ gemacht werden soll. Das wird kommentiert mit der Feststellung: „Dagegen haben wir nichts einzuwenden, wenn Br. von Schlümbach und Genossen nur recht viele Seelen dem Herrn zuführen. Thun sie es, so brauchen wir und andere es nicht zu thun. Zudem ist die Arbeit so groß und umfangreich, daß noch Raum und Gelegenheit ist für viele ernste und treue Arbeiter.“⁵⁸

Fasst man die fünf genannten Aspekte zusammen und verbindet sie mit den Hinweisen Christliebs in seiner Schrift über die methodistische Frage, dann ergibt sich ein überraschendes Bild: Er wollte den „außer(landes)kirchlichen“ durch den „inner(landes)kirchlichen“ Methodismus „überflüssig“ machen. Der Methodist Schlümbach war incognito erschienen und evangelisierte auf landeskirchlichen Kanzeln. Die Berliner Methodisten und die amerikanischen duldeten es nicht nur, sie begrüßten es. Wenn die Landeskirche wirklich evangelisiert, dann erfüllt sich, was ihr ureigenes Anliegen war.

Der methodistische Evangelist Schlümbach gab ein Beispiel, wie moderne kirchliche Arbeit in einer säkularisierten Großstadt aussehen kann. Da war es nichts mehr mit den „Stillen im Lande“, sondern die Leute sangen Erweckungslieder auf der Straße. Wollte Christlieb nicht den inzwischen selbstgenügsam gewordenen Pietismus aufwecken? Hatte er nicht gerade zu diesem Zweck Schlümbach nach Berlin gebracht? Es ging ihm nicht nur um große Versammlungen in nichtkirchlichen Räumen, sondern auch um einen kräftigen Impuls in bestehende Konventikel und Erbauungskränzchen. Schlümbach formte den missionarisch ausgerichteten CVJM und zeigte, dass es bei jungen Menschen möglich ist, grundlegende Veränderungen zu erreichen. Schließlich erschien die überregionale Vernetzung durch einen zwar verbindlichen, aber doch nicht engführenden Verband als ein Erfordernis der Zeit.

Damit haben sich vier strategische Aspekte für eine spätere Gemeinschaftsbewegung herausgebildet: (1) Ein Führungsteam muss die Sache organisatorisch in der Hand nehmen, (2) der großräumige Verband erschließt neue Arbeitsmöglichkeiten, (3) die Umwandlung von der frommen Eigener-

⁵⁸ Der Wahrheitszeuge, Organ der deutschen Baptisten, 4. Jg. (1882), S. 206.

bauung zur Teilnahme an der Mission, die (4) von Laien getragene geistliche Verantwortung als Ausdruck eines Weges der mündigen Gemeinde in eine säkulare Gesellschaft.

Flankiert wurde dieses neue Bild kirchlicher Arbeit durch Widerspruch und Protest derer, die diese Schritte nicht mitvollziehen wollen.

3.4 Christliebs Haltung im Umgang mit den methodistischen Kirchen

In seiner Schrift „Zur methodistischen Frage in Deutschland“⁵⁹ geht er aus von einer „wachsenden Schärfe und Bitterkeit, welche die Kontroverse über die Berechtigung der methodistischen Propaganda in protestantischen Ländern auf kirchlicher wie freikirchlicher Seite in Deutschland und Amerika gerade in neuster Zeit angenommen hat ...“⁶⁰ Zu dieser Zeit befanden sich die methodistischen Kirchen, besonders die sog. „Preußen-Mission“ der Evangelischen Gemeinschaft, im Rheinland in einer Phase stärkerer Ausbreitung. Christlieb ging auf die Bemühungen und die Probleme der freikirchlichen Gemeindebildung ein, nicht ohne einerseits Verständnis für die freikirchlichen Bemühungen zu schaffen. Andererseits Dabei wies er auf entstehende Probleme hin. Theodor Christlieb hatte schon früh miterlebt, wie sein Vater, damals Dekan in Ludwigsburg, sich fast 30 Jahre früher mit den Anfängen der methodistischen Kirche auseinandersetzen musste. Damals wurde die ideale Lösung verpasst. Ein „nichtdenominationelles Wirken dieser Sendboten“, das nicht zu eigener Kirchenbildung geführt haben würde, sei vor 20 Jahren versäumt worden. Dieses sei heute nur noch möglich, wenn die Methodisten „ihren Verband mit den methodistischen Missionsbehörden lösten und etwa von einem innerkirchlichen deutschen Evangelisationskomitee sich leiten ließen.“⁶¹ Anlässlich der Basler Allianzkonferenz von 1879 hat Christlieb wieder mit einigen englischen und amerikanischen Methodisten, u.a. mit William Arthur,⁶² über die ärgerliche Tätigkeit methodistischer Kirchen in Deutschland gesprochen. Man spürt in Christliebs Schrift Seite für Seite, wie er die kirchenbildende methodistische Tätigkeit einschränken möchte. Trotzdem verurteilt er „manches Unbillige in unsrer landläufigen

⁵⁹ Theodor Christlieb, *Zur methodistischen Frage in Deutschland*. Separatdruck aus der KM, Bonn/Gernsbach 1882².

⁶⁰ Ebd., S. 3.

⁶¹ Ebd., S. 13. Hier taucht der Gedanke des späteren Evangelisationsvereins auf.

⁶² Zu William Arthur: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL)*, Bd. 14 (1998), Sp. 725-730.

Beurteilung des Methodismus“⁶³ Er weist seine Leser auf die theologischen Eckpunkte der „freien Gnade in Christo“,⁶⁴ der „Notwendigkeit der Buße“ und nachdrücklich auf die Rolle „von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben“ hin, die die Methodisten mit einem „ernsten Heiligungseifer“ verbinden.⁶⁵ Christlieb lobte die missionarischen Bemühungen unter den deutschen Einwanderern in Amerika und kannte deren Rückwirkungen nach Deutschland. Die polemischen Verzerrungen, z. B. über die sog. methodistische Bußbank weist er zurück und bemerkt, dass in England viele Menschen „Glieder wesleyanischer Gemeinschaften (geworden sind), ohne eine Bußbank je gesehen, geschweige denn davor gekniet zu haben ...“⁶⁶ Diese Bemühung Christliebs, zu einer objektiven Beurteilung des Methodismus zu kommen, gipfelte in einer bis heute selten erreichten ökumenischen Offenheit. Er fragt in seine Kirche hinein: soll „... manche Seele lieber verschmachten, als daß sie von 'Sektierern' gewonnen werde und der Kirche verloren gehe? Kein aufrichtiger Freund des Reiches Gottes wird so weit gehen wollen. Aber leider gibt es in unseren Landeskirchen manche, sogar manche Geistliche, die es lieber sähen, daß tote Namenchristen tot, aber nur in der Kirche bleiben, als daß sie von Außerkirchlichen zum Glauben erweckt werden und sich dann diesen anschließen! Das heißt wahrlich, die eigene Denomination über das Reich Gottes setzen! Ich stelle solchen gegenüber mit aller Entschiedenheit der Satz auf: werden bisher von der Kirche Vernachlässigte, Gleichgiltige, Verweltlichte durch außerkirchliche, von den evangelischen Grundwahrheiten nicht abweichende Arbeiter zum Glauben erweckt und gehen infolge davon zu diesen über, so ist mehr Grund zur Freude über den Gewinn des Reiches Christi als zur Klage über den Verlust unserer Kirche.“⁶⁷ Unter bestimmten Umstände müsse man „jegliche außerkirch-

⁶³ Christlieb, methodistische Frage, S. 21.

⁶⁴ Es ist bezeichnend, dass der zuletzt erschienene, von Walter Klaiber und Manfred Marquardt vorgestellte „Grundriß einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche“ den Titel: *Gelebte Gnade* trägt (Stuttgart 1993) und dass eine kürzlich aus römisch-katholischer Feder von Thomas Rigl erschienene Diss. über „Methodistische Soteriologie im ökumenischen Kontext unter dem Titel „Die Gnade wirken lassen“ veröffentlicht wurde (Paderborn 2001)

⁶⁵ Christlieb, methodistische Frage, S. 21 und 23.

⁶⁶ Ebd., S. 32.

⁶⁷ Ebd., S. 38. Diese Passage führte zu einer offenen Auseinandersetzung mit Christliebs früher sehr geschätzten Kollegen Johann Peter Lange, der nun die Schrift veröffentlichte: Gegen die Erklärung des Organs für positive Union zu Gunsten einer bedingten Anerkennung des Missionirens der Methodisten in der evangelischen Kirche Deutschlands, Bonn 1883. Lange vermied es, Christlieb bei Namen zu nennen. Das Organ der positiven Union

liche Mithilfe willkommen“ heißen.⁶⁸ Wie ernst es Christlieb mit der Gewinnung von Ungläubigen für den Glauben war, kann man einer anderen Passage abspüren, in der er bemerkte: „Will man denn nun ... sagen, es sei besser, daß da und dort die Schläfer noch geraume Zeit fortschlafen, bis vielleicht mit neuen Hirten, die etwa bessere Prediger und Seelsorger sind, auch bessere Zeiten kommen, als daß außerkirchliche Weckstimmen die Schläfer erwecken? Ich kann das nicht.“⁶⁹ Für Christlieb blieb „das göttliche Recht der Kirche nur so weit und so lange in Kraft und Geltung, als sie die ihr damit zugleich übertragene Hirtenpflicht an der Herde genügend erfüllt.“⁷⁰ Das sind ungewöhnliche Worte. Christlieb formulierte sie in einem ökumenischen Geist, der seiner Zeit weit voraus war. Die internationale Erfahrung hatte ihm Einsichten vermittelt, die anderen verschlossen geblieben sind.

Der Praktische Theologe hatte zuerst in England gelernt, dass die Anglikanische Kirche dem evangelistischen Weckruf, der durch die Brüder John und Charles Wesley in ganz England hörbar geworden war, und den danach viele methodistische Laienprediger aufgenommen hatten, gleichgültig gegenüberstand. Und „je weniger sie dieses Zeichen begriff ..., desto bedeutender mußten ihre Verluste an die neue Bewegung werden.“⁷¹ Immer wieder einmal kam Christlieb auf diese historische Einsicht zurück. Er wandte sie auch auf den Anfang der methodistischen Arbeit in Süddeutschland an, wo ebenfalls eine Integration als innerlandeskirchlich-methodistische Gemeinschaftsbewegung abgewiesen worden war. Hätte der Methodismus in Deutschland „fünfzig Jahre früher begonnen, als der Rationalismus noch in voller Blüte stand, wer weiß, wie viel hungerndes Volk ihm auch aus unserer Kirche zugefallen wäre.“⁷²

Aber gibt es denn keine andere Lösung, als tatenlos zuzusehen, wie die methodistische Evangelisation immer mehr Menschen erreicht? Wie die methodistischen Sonntagsschulen immer größere Kinderscharen zusammenruft und danach auch deren Eltern beeinflusst? Wie Laienmissionare predigend durch die Dörfer ziehen und Gemeindeglieder seelsorgerliche Aufgabe übernehmen? Polemik ist kein Heilmittel, obwohl es in Schriften, Flugblättern, Kanzelabkündigungen und diskriminierenden Sektenvorwürfen reich-

ist die auch von Christlieb mit herausgegebene „Kirchlichen Monatsschrift“, in der der Aufsatz „Zur methodistischen Frage“ zuerst veröffentlicht wurde, KM 1882, S. 583-628.

⁶⁸ Ebd., S. 39.

⁶⁹ Ebd., S. 43.

⁷⁰ Ebd., S. 45.

⁷¹ Ebd., S. 46.

⁷² Ebd.

lich verwendet wurde. Christlieb sah eine anderen Weg und den lernte er auch strategisch Schritt für Schritt umzusetzen. „Man stelle die Frage: Was ist in unseren kirchlichen Zuständen zu bessern, zu ergänzen, wo sind etwa neue oder kräftigere Hebel einzusetzen zur Weckung oder Stärkung des geistlichen Lebens, um die Evangelisationsarbeit des Methodismus mehr und mehr überflüssig zu machen und daher für die Zukunft seine Ausbreitung in möglichst bescheidenen Schranken zu halten? Dies scheint heute die mir praktische Frage für die Kirche zu sein.“⁷³ Zunächst muss man den Methodismus studieren. Diese Kirche, die mehr Kirchengebäude besitzt als alle deutschen Landeskirchen zusammengenommen „hat wahrlich Anspruch auf genauere Untersuchung nach Ursprung, Lehre, Kultus, Kirchenordnung und Disciplin, nach ihrem Einfluß auf die Entwicklung der inneren und äußeren Mission, als die deutsche theologische Wissenschaft ihr seither zu teil werden ließ.“ Danach führte er weiter aus: „... wie dürftig behandelt meistens unsere neuere Kirchen- und Dogmengeschichte den Methodismus im Kapitel von den `Sekten`, oft nur mit Angabe einiger Absonderlichkeiten, die heute für sein kirchliches Leben im großen fast gar nicht mehr maßgebend sind. ... [Auch] die theologisch-historische Ausrüstung unserer Kandidaten muß in dieser Hinsicht eine vollständigere werden.“⁷⁴ Je mehr Anglikaner, Baptisten und Presbyterianer vom Methodismus gelernt haben, „ohne ihre kirchliche Eigenart zu verleugnen ... je geringer wurden ihre Verluste an ihn.“⁷⁵ Hier liegt der Schlüssel für die Entwicklung in Deutschland: von den Erfahrungen einer auf Mission angelegten Kirche lernen und Fehler, die die Anglikaner in England gemacht haben, nicht zu wiederholen.

„Wer soll denn nun lernen?“ fragte Christlieb. Die eigentlich selbstverständliche deutsche Antwort: ‚die Methodisten von uns‘, kehrt Christlieb um. Er wußte genau, was die Methodisten von der deutschen Reformation Martin Luthers gelernt hatten und was die Herrnhuter ihnen als Erbe des deutschen Pietismus vermittelt hatten. Christliebs Antwort auf die von ihm aufgeworfene Frage ist überraschend: Vom Methodismus lernen soll „schon unser Pietismus. Man hat gesagt, die Mission des Methodismus sei bei uns im wesentlichen schon erfüllt durch den Pietismus. Der Gedanke liegt nahe genug. Aber welch ein Unterscheid zwischen beiden! Dort ein energisches Hinaustreten in die Welt, ein Predigen und Anhalten mit Predigen, ‚zu rechter Zeit oder zur Unzeit‘, ein furchtloses, aggressives Seelenwerben mit eiliger Ausnutzung jeder Stunde; hier ein weltflüchtiges Stillleben, das, an vie-

⁷³ Ebd., S. 49.

⁷⁴ Ebd., S. 50.

⁷⁵ Ebd., S. 51.

len Orten schon zu lang auf seiner Hefe gelegen, sich abgesehen von der traditionellen Beteiligung an der äußeren und einigen Zweigen der inneren Mission selten zu rettenden Thaten inmitten einer verweltlichten Christenheit aufschwingt und mit dem bescheidenen Fortbestande der ‚Gemeinschaft‘ sich zufrieden gibt; dort – vor raschem Ausnützen der Gegenwart fast gar keine Zeit für längeres Nachsinnen über prophetische Zukunftsgemälde, hier – wenigstens im Süden – die stete Betrachtung der Zeitereignisse im Lichte der Weissagungen Daniels und der Offenbarung; dort – vielgegliedertes, organisirtes Arbeiten auf baldige Erfolge, zum Teil in treiberischer Hast, hier – beschauliche Ruhe, dabei man nur sporadisch nach einzelnen angefaßten Seelen die Hand ausstreckt und dem Werke Gottes in ihnen gelassen Zeit läßt, damit die Glaubensknospe sich gesund entfalte.“⁷⁶

Weniger der lutherisch-mystische als der reformiert lernende Pietismus könnte vom Methodismus lernen, um „die fernere Mission des Methodismus unter uns überflüssig zu machen.“⁷⁷ Damit gibt Christlieb seine Strategie in der Auseinandersetzung mit dem kirchenbildenden Methodismus bekannt: Von seiner Praxis übernehmen, was zu übernehmen ist und es selber anwenden, dann wird der Methodismus „überflüssig“. Christlieb hatte schon in England erkannt: der Methodismus brachte dort die Wiederentdeckung der reformatorischen Botschaft in einer von Rationalismus und industriellem Aufbruch geprägten Gesellschaft. Das gab ihm im Anbruch einer säkularen Gesellschaft eine neue Stoßrichtung. Nicht die Abgrenzung zur falschen Lehre innerhalb der Kirche, sondern die missionarische Herausforderung zu den Menschen ohne Glauben gaben dem Rechtfertigungsgeschehen einen neuen Kontext. Im gesellschaftlichen Umbruch mit dem Verlust christlicher Traditionen waren ethische Fragen grundlegend, d.h. zur grundlegenden Lehre von der Rechtfertigung kam die Frage nach dem neuen, geheiligten Leben. Damit waren in einer aufgeklärten Gesellschaft neue Akzente in der Praxis des kirchlichen Lebens gefragt und Christlieb spürte: Hier waren Ansätze, die einer aufgeklärten Gesellschaft mit neuen Fragestellungen entsprachen. Mehr noch, hier waren Wege beschritten, die „Moderne Zweifel am christlichen Glauben für ernstlich Suchende“ nicht verdrängte.⁷⁸ Christlieb

⁷⁶ Ebd., S. 51 f. Diese Passage zitiert auch P. Fleisch, Gemeinschaftsbewegung, S. 9 mit dem einführenden Kommentar: „Nicht unrichtig, wenn auch nicht ganz ohne Vorurteil gegen den ‚mystisch-lutherischen‘ Pietismus, besonders Württembergs, und für den ‚mit reformierter Tatkraft begabten‘ Methodismus, schildert Christlieb den Unterschied.“ Danach folgt das lange Zitat.

⁷⁷ Ebd., S. 52.

⁷⁸ Theodor Christlieb, Moderne Zweifel am christlichen Glauben für ernstlich Suchende erörtert, Bonn 1870². Dieses Thema begleitete Christlieb seit seiner Londoner Zeit. Seine

nennt konkret, was er vom Methodismus übernehmen möchte: die volkstümliche, erweckliche Predigtweise, die spezielle Seelsorge durch die Gruppe, jener für den frühen Methodismus typischen wöchentlichen „Klassversammlung“, die von Laien gehaltenen Sonntagsschulen, die Jünglingsvereine, die überschaubaren Gemeinden und ihre Opferwilligkeit vor allem anderen, den Einsatz von Laien zur Verkündigung des Evangeliums, bei ihm aus kirchenrechtlichen Notwendigkeiten schon reduziert auf „Gehülfdienst am Worte“. Die „Organisierung eines innerkirchlichen Evangelisteninstituts“⁷⁹ erschien ihm von Jahr zu Jahr dringender. Hier kündigte sich das spätere „Johanneum“ bereits an.

Zusammenfassend kann man hier Christliebs Erwägungen, die methodistische Kirchenbildung überflüssig zu machen, wie folgt beschreiben: aus pietistischen Konventikeln, Privaterbauungskreisen, „Stunden“, in denen sich „die Stillen im Lande“ trafen – man beachte diese Sprache als Ausdruck des jeweiligen Selbstverständnisses! –, sollen missionarisch offensive Gemeinschaften werden.

Damit sie ihre erwecklich-missionarische Aufgabe erfüllen können, sollen Laien – wenigstens als „Gehilfen“ – aktiv werden können. Gerade im Luthertum war durch das Amtsverständnis hier eine ziemliche Hürde.⁸⁰

Evangelisation als gewinnende Verkündigung, die zur Teilhabe am christlichen Glauben einlädt, also anderen homiletischen Grundsätzen folgt als dem traditionellen, von Schleiermacher geprägten Typus, soll nicht mehr allein „außerkirchlich“, sondern gezielt „innerkirchlich“ praktiziert werden. „Wenn auf diese Weise den Seelen innerhalb der Kirche im wesentlichen das geboten wird, was sie so oft in den kleinen außerkirchlichen Gemeinschaften suchen und zu suchen berechtigt sind ..., wenn die Kirche ihre pastorale

großen Reden auf den Allianzkonferenzen in New York 1873 und Kopenhagen 1884 waren Entfaltungen der hier aufgeworfenen Fragen, die mit dem missionarisch-evangelistischen Anliegen korrespondierten. New York 1873: Die besten Methoden zur Bekämpfung des Unglaubens, Gütersloh 1874, auch: AMZ 1 (1874), 71-82 u. 113-123; Kopenhagen 1884: Die religiöse Gleichgültigkeit und die besten Mittel zu ihrer Bekämpfung, Magdeburg 1885, auch: KM 4. Jg. (1885), S. 81-98 u. 216-243.

⁷⁹ Die methodistischen Kirchen hatte seit 1858 in Bremen/Frankfurt, 1864 in Waiblingen/Bad Cannstatt und 1877 in Reutlingen Missionshäuser eingerichtet, um Laien aus ganz unterschiedlichen Berufen, die sich im Dienst der Gemeinden bewährt hatten, auf den vollzeitlichen Dienst in evangelistischer Verkündigung und Seelsorge vorzubereiten.

⁸⁰ Theodor Christlieb, Die Bildung evangelistisch begabter Männer zum Gehülfdienst am Wort und dessen Angliederung an den Organismus der Kirche. In: KM 7. Jg. (1888), auch als Sonderdruck Kassel 1888 und Bonn 1888 mit leicht verändertem Titel. Der sorgfältig formulierte Titel macht klar: Laien, aber als Gehilfen, und auf jeden Fall angegliedert an die Kirche.

Aufgabe versteht und allseitig erfüllt, dann wird sie das Wachstum der außerkirchlichen Parteien und so des Methodismus in bescheidenen Grenzen halten können; denn dann wird seine Missionsarbeit unter uns immer klarer als unnötig erscheinen müssen.“⁸¹

Es stellt sich die Frage: blieb es bei diesen grundlegenden Überlegungen, oder konnte der Bonner Praktische Theologie auch eine Strategie entwickeln, um seine Vorstellungen umzusetzen? Der erste Schritt war in einer durchaus positiven Auseinandersetzung mit dem Methodismus getan. Jetzt stellte sich die Frage nach den entsprechenden Konsequenzen.

3.5 Friedrich von Schlümbach: methodistischer Evangelist auf landeskirchlichen Kanzeln.

Über die Rolle des deutsch-amerikanischen CVJM-Sekretärs und methodistischen Predigers Friedrich von Schlümbach stelle ich hier lediglich die für unsere Fragestellung hilfreichen Ergebnisse vor, da ich voraussichtlich im Rahmen einer anderen Tagung darüber referieren werde.

Auf Anregung des Deutsch-Amerikaners Friedrich von Schlümbach fand vom 23. bis 25. September 1882 am Hermannsdenkmal ein Bundesfest der deutschen Jünglingsvereine statt. Der inspirierende amerikanische Gast entwarf einen Programm-Vorschlag und formulierte den Text für an Schreiben an die Vereine, die den Präses der regional organisierten Bünde vorgelegt werden sollte. Der Vorbereitungskommission gehörten Pastor Gerhard Dürselen, Pastor Karl Krummacher, sowie der Herren Spiecker und Friedrich Wegener, Bundesagent des Rhein.-Westf. Verbands, an. Am Hermannsdenkmal standen andere im Vordergrund: Prof. Christlieb, Bonn, Jasper von Oertzen, zu dieser Zeit Vorsteher der Stadtmission in Hamburg und Vorsitzender des Norddeutschen Jünglingsbundes, dessen Tagung von Schlümbach bereits im Juni 1882 besucht hatte, Pfarrer Karl Krummacher, Elberfeld, Präses des gastgebenden Rheinisch-westfälischen Jünglingsbundes.⁸²

Aus dem ganzen Reichsgebiet waren Vertreter der regionalen Jünglingsbünde gekommen. An historischer Stätte rief Schlümbach sie auf, sich zu einer Vereinigung der deutschen Jünglingsbündnisse zusammenzuschlie-

⁸¹ Christlieb, methodistische Frage, S. 59.

⁸² Zum Komitee, von dem Schlümbach eingeladen wurde, gehörten: Karl Krummacher, Theodor Christlieb, Adolf Stoecker, Jasper von Oertzen, Andreas Graf von Bernsdorff. Brief Friedrich von Schlümbach vom Juli 1883. In: Der Christliche Apologete 45. Jg. (1883), S. 284.

ßen.⁸³ In diesem Anliegen wurde er unterstützt durch Jasper von Oertzen, der zu dem Thema sprach: „Wie ist eine engere Bindung der deutschen Jünglingsbündnisse unter Wahrung ihrer Selbständigkeit herbeizuführen?“⁸⁴ Für großräumige Arbeit hatte Schlümbach das Bild seiner amerikanischen CVJM-Organisation zum Vorbild. Es liegt nahe, dass Oertzen und Schlümbach diese Perspektive bei ihrer Hamburger Begegnung im Juni 1882 besprochen hatten.

Vom Hermannsdenkmal fuhren Schlümbach, Christlieb und Oertzen nach Berlin, wo am folgenden Tag eine Zusammenkunft der „Freunde der Positiven Union“ war. Christlieb hatte diese und die folgenden Tage und Wochen mit Adolf Stoecker zusammen vorbereitet. Schlümbach sprach vor den konservativen Pfarrern, die für die Union eintraten. Das Ziel dieser Tagung ist aus den drei gehaltenen Referaten erkennbar: Christlieb sprach über neue Wege der evangelistischen Verkündigung, Schlümbach berichtete über seine amerikanischen Erfahrungen und Stoecker über die Notwendigkeit der Verbindung von evangelischer Erweckung und nationalem Empfinden. Noch am Abend fand im ‚Tivoli‘, einem großen Unterhaltungslokal, ein evangelistischer Abend mit 1.500 Männern an Biertischen statt. Von nun an evangelisierte Schlümbach zuerst innerhalb des Bezirks der Nazarethkirche, danach im Bereich der Zionskirche, die durch die Wendezeit berühmt geworden ist.

Am Ende seiner Berliner Tätigkeit rief der amerikanische Generalsekretär im Januar 1883 zur Gründung des ersten Christlichen Vereins Junger Männer in Deutschland auf. Der berühmte Wilhelmstraßen CVJM entstand. Andere Jünglingsvereine weigerten sich, an dem Wandel von Pastoren geleiteten Jünglingsvereinen mit Betreuungs-Charakter zu einem von Laien geführten, missionarisch tätigen und finanziell unabhängigen CVJM teilzunehmen. Das Profil des in Berlin gegründeten ersten CVJM entsprach weitgehend dem Ansatz methodistischer Theologie und Praxis.

⁸³ An dem Treffen nahmen auch Vertreter der Jünglingsvereine der Evangelischen Gemeinschaft und der Methodistenkirche teil. Sie hatten allerdings keine Chance, sich einer solchen Vereinigung anzuschließen. Nur durch Einzelbeitritt in bestehende landeskirchliche Gruppen – also der Auflösung der eigenen Arbeit – hätten sie eine Chance gehabt, jener weltweiten, 1855 in Paris in einer methodistischen Kapelle gegründeten Jugendorganisation beizutreten, deren Mitglieder ihre kirchlichen Jugendgruppen in anderen Ländern ganz selbstverständlich waren.

⁸⁴ Aufruf an die christlichen Jünglingsvereine Deutschlands. In: Jünglings-Bote. Organ des Rheinisch-Westfälischen (Westdeutschen) und Süddeutschen Jünglings-Bundes. 35. Jg. (1882), Nr. 17. Auch: Walter Stursberg, Glauben Wagen Handeln. Eine Geschichte der CVJM-Bewegung in Deutschland, Wuppertal 1977, S. 83 f.

Die Schlümbach'schen Evangelisationen erregten Aufsehen über die Grenzen der Stadt Berlin hinaus. Der Deutsch-Amerikaner reiste auch in andere Städte. Dieser evangelistisch-missionarische Aufbruch nach dem Muster von Dwight L. Moody, mit dem Schlümbach in Amerika zusammengewirkt hatte, schien auf deutsche Verhältnisse übertragbar. Die Reaktionen waren vielfältig: Die konfessionellen Lutheraner hatten auch Probleme mit dem unionistischen Wirken; den Liberalen war das ganze Unternehmen zu fromm; die Kirchenleitung schaltete sich ein und berief sich auf das Kanzelrecht, das einem Methodisten nicht zustand. Die kirchliche Presse nahm von den kontroversen Diskussionen reichlich Notiz.

Christlieb und seine Freunde kamen unter Druck, weil sie einen Methodisten auf die Kanzeln ließen. Selbst die frommen Freunde in Hamburg sagten schleunigst die dort mit Schlümbach geplante Evangelisation ab und organisierten selbe eine nach dem gleichen Grundmuster.⁸⁵ Der Amerikaner reiste – vermutlich durch Oertzen vermittelt – durch Schleswig-Holstein. Sogar die dortige Synode musste sich mit der Sache befassen und im Lübecker Jünglingsverein kriselte es. Zukünftig sollten keine „Sektierer“ mehr Mitglieder des deutschen CVJM sein können.

Für Christlieb war mit Schlümbach war das Konzept aufgegangen, mit der Praxis des Methodismus innerlandeskirchlich das zu tun, was die Methodisten sonst „außerkirchlich“ tun. Schlümbach hatte das Versprechen abgegeben, nicht für die Methodisten zu werben, was er auch – nach dem Zeugnis Jasper von Oertzens – niemals verletzt hat. Die in Deutschland wirkenden Methodisten haben diesen Weg mitgetragen. Schlümbach hat die Berliner methodistischen Prediger im kleinen Kreis besucht. Während seiner Berliner Tätigkeit kam einer der amerikanischen Bischöfe der methodistischen Kirche auf seinem Dienstweg durch Berlin, er hat Schlümbach ermutigt und gegenüber Stoecker sein Einverständnis bestätigt. Im Christlichen Botschafter, dem amerikanischen Sonntagsblatt der Evangelischen Gemeinschaft, erschien ein Artikel zu Schlümbachs landeskirchlicher Tätigkeit, in dem es heisst, dass durch methodistische Tätigkeit die methodistische Kirchenbildung „überflüssig“ gemacht werden soll. Das wird kommentiert mit der Feststellung: „Dagegen haben wir nichts einzuwenden, wenn Br. von

⁸⁵ Johannes Ninck, Carl Ninck (1834–1887). Frei von Jedermann und aller Knecht. Leipzig/Hamburg 1932, S. 189–192. Die Hamburger schrieben damals: Wir wünschen die religiösen Versammlungen „auf dem Boden unserer lutherischen Bekenntnisse zu halten und möchten dazu keinen amerikanischen Methodisten herbeirufen, selbst wenn dieser ein noch so erfolgreicher Erweckungsprediger ist.“ (S. 189) Die Anspielung auf Schlümbach ist eindeutig.

Schlümbach und Genossen nur recht viele Seelen dem Herrn zuführen. Thun sie es, so brauchen wir und andere es nicht zu thun. Zudem ist die Arbeit so groß und umfangreich, daß noch Raum und Gelegenheit ist für viele ernste und treue Arbeiter.“⁸⁶

Fasst man die fünf genannten Aspekte zusammen und verbindet sie mit den Hinweisen Christliebs in seiner Schrift über die methodistische Frage, dann ergibt sich ein überraschendes Bild: Er wollte den „außer(landes)kirchlichen“ durch den „inner(landes)kirchlichen“ Methodismus „überflüssig“ machen. Der Methodist Schlümbach war incognito erschienen und evangelisierte auf landeskirchlichen Kanzeln. Die Berliner Methodisten und die amerikanischen duldeten es nicht nur, sie begrüßten es. Wenn die Landeskirche wirklich evangelisiert, dann erfüllt sich, was ihr ureigenes Anliegen war.

Der methodistische Evangelist Schlümbach gab ein Beispiel, wie moderne kirchliche Arbeit in einer säkularisierten Großstadt aussehen kann. Da war es nichts mehr mit den „Stillen im Lande“, sondern die Leute sangen Erweckungslieder auf der Straße. Wollte Christlieb nicht den inzwischen selbstgenügsam gewordenen Pietismus aufwecken? Hatte er nicht gerade zu diesem Zweck Schlümbach nach Berlin gebracht? Es ging ihm nicht nur um große Versammlungen in nichtkirchlichen Räumen, sondern auch um einen kräftigen Impuls in bestehende Konventikel und Erbauungskränzchen. Schlümbach formte den missionarisch ausgerichteten CVJM und zeigte, dass es bei jungen Menschen möglich ist, grundlegende Veränderungen zu erreichen. Schließlich erschien die überregionale Vernetzung durch einen zwar verbindlichen, aber doch nicht engführenden Verband als ein Erfordernis der Zeit.

Damit haben sich vier strategische Aspekte für eine spätere Gemeinschaftsbewegung herausgebildet: (1) Ein Führungsteam muss die Sache organisatorisch in der Hand nehmen, (2) der großräumige Verband erschließt neue Arbeitsmöglichkeiten, (3) die Umwandlung von der frommen Eigenerbauung zur Teilnahme an der Mission, die (4) von Laien getragene geistliche Verantwortung als Ausdruck eines Weges der mündigen Gemeinde in eine säkulare Gesellschaft.

Flankiert wurde dieses neue Bild kirchlicher Arbeit durch Widerspruch und Protest derer, die diese Schritte nicht mitvollziehen wollen.

⁸⁶ Der Wahrheitszeuge, Organ der deutschen Baptisten, 4. Jg. (1882), S. 206.

3.6 Vom „Irishen Missionshaus“ zum Bonner „Johanneum“

Im Herbst 1883 hat Prof. Christlieb in der Bonner Lennéstraße ein Haus erworben, das bis dahin von den irischen Presbyterianern zur Judenmission benutzt worden war. Christlieb plante darin ein „Evangelisations-Institut“ zur Ausbildung von Laien einzurichten.

Durch den Einsatz Schlümbachs als Evangelist, der in Berlin und Schleswig-Holstein für Aufsehen gesorgt hatte, war Christlieb in die Kritik geraten. Im Berliner Oberkirchenrat wollte man wissen, was sich da im fernen Bonn entwickelte. Ein angeforderter Bericht wurde im März 1885 durch das Koblenzer Konsistoriums vorgelegt. Darin wurde umfassend über „die Evangelistenschule des Professors Dr. Christlieb in Bonn“ berichtet.⁸⁷ Danach sollte das Haus zunächst eine „Heimstätte“ für Evangelisten und evangelisierende Laienprediger sein, für die dort Ruhezeiten möglich sein sollten, verbunden mit einer Möglichkeit der Weiterbildung an der Universität Bonn. Für die geplante Evangelistenschule fehle noch das Geld und der leitende Mitarbeiter. Gegenwärtig werden lediglich Zimmer an Studenten vermietet. Ziel sei jedoch, dass das Haus ein „Stützpunkt“ der Evangelisation werde.

Aufmerksamkeit verdienen die Hinweise für die kirchliche Verortung des künftigen Johanneums, denn die Erfahrungen mit Schlümbach haben Christlieb gezwungen, sich mit dem neuen Verein und dem geplanten „Johanneum“ eindeutig an die Landeskirche zu binden. Die Voraussetzung der Zugehörigkeit zukünftiger Evangelisten zur Landeskirche mit der Verpflichtung zur Abendmahlsgemeinschaft zeigt eine neue Grenze, gegenüber der früheren Vorstellung eines freien, überkonfessionellen Unternehmens. Der Austritt Schlümbachs aus der methodistischen Kirche noch im Herbst 1883 muss in diesem Zusammenhang gesehen werden, vielleicht weil er sich eine hauptamtliche Anstellung als Evangelist durch den Verein erhoffte.

Christlieb hat seine eigene Verwurzelung in der Landeskirche selten in Frage gestellt. Nur kurzzeitig hatte ihn die Frage der Bildung einer Freikirche beschäftigt.⁸⁸ Sein evangelistisches Engagement und seine ökumenische Offenheit erschienen damals manchen Zeitgenossen und gelegentlich auch der Kirchenleitung verdächtig. Nun musste er sich auch unter dem Finanzierungsdruck, der durch die Schulden des erworbenen Gebäudes auf ihm lastete

⁸⁷ Consistorium der Rheinprovinz an den Evangelischen Oberkirchenrath zu Berlin, Betr.: Die Evangelistenschule des Professor Dr. Christlieb in Bonn, vom 2. Mai 1885. EZA Best.: 7/8047.

⁸⁸ Karl Heinz Voigt, J. G. Pfleiderers Amerika-Reise 1880 und seine ökumenischen Erfahrungen. Beobachtungen im Vorfeld der Gemeinschaftsbewegung. In: BWKG, 97. Jg. (1997), S. 98-128, hier: S. 104.

te, deutlicher als bisher von den „Außerkirchlichen“ abgrenzen. Das hatte Auswirkungen zunächst für den Evangelisationsverein und dann für die Einberufung der Gnadauer Konferenz.

Das im Herbst 1883 erworbene Haus wurde zum Reformationsfest 1883 eingeweiht. Die Bonner Ortsgemeinde lehnte eine Teilnahme ab.⁸⁹ Erst Anfang Okt. 1886, nachdem Johann Gottlob Pfeleiderer als Inspektor gewonnen war, wurde das „Johanneum“ eröffnet. Am 21. Okt. zog der erste „Zögling“ ein.⁹⁰ Das Johanneum stand „in engster Verbindung ... mit dem Comité des deutschen Evangelisations-Vereins.“⁹¹

Für beide, den Evangelisations-Verein und das Johanneum galten die gleichen „kirchlichen Grundsätze“. Bevor der betont kirchliche Charakter beider Institutionen beschrieben wird, ist das Bild Christliebs, das seine Kirche von ihm hatte, zu erörtern, weil es langfristige Auswirkungen hatte.

3.7 Christlieb im Urteil seiner eigenen Kirche

Theodor Christlieb war eine umstrittene Persönlichkeit. Nicht wegen seines Charakters, sondern wegen seiner unklar erscheinenden konfessionellen Identität. In England hatte er gelernt: Mission als Evangelisation ist eine vordringliche Aufgabe; der Einsatz von Laien in der evangelistischen Verkündigung ist ein Segen für die Kirche; die ökumenische Offenheit ist für eine evangelisierende Kirche unverzichtbar; und – womit Christlieb am schmerzlichsten gescheitert ist – missionarische Unternehmungen können durchaus überkonfessionell sein, – oder „undenominationell“, wie er es selber nannte. Vom CVJM, der in den meisten Ländern wirklich „überkonfessionell“ ist, über die Britische und Ausländische Bibelgesellschaft, die Traktatgesellschaft, die Judenmissionsgesellschaft, wie auch die englische Abteilung der Deutschen Christentumsgesellschaft. Aber gerade diese überkonfessionelle Offenheit passte nicht in das geschlossene System des deutschen Staatskirchentums, das – anders als in den angelsächsischen Ländern – nicht auf eine Begegnung mit anderen Konfessionen und Denominationen vorbereitet war. Bei aller theologischen Differenz zwischen den verschiedenen

⁸⁹ Brief vom Presbyterium der evangelischen Gemeinde zu Bonn vom 17. April 1885 an Superintendent Bartelheim, Köln. EZA, Best. 7/8047.

⁹⁰ Johann Gottlieb Pfeleiderer, Das Johanneum zu Bonn. Seine Bestimmung, Einrichtung und dermaliger Bestand, Bonn 1888, S. 9. Entsprechend ist die Festschrift für die Jahre 1886–1911 herausgegeben: Theodor Haarbeck, Evangelistenschule Johanneum 1886–1911, o. O. u. o. J. (Barmen 1911).

⁹¹ Ebd., S. 1.

innerlandskirchlichen Parteien, die teilweise in heftigen Auseinandersetzungen miteinander standen, waren sie sich in der Ablehnung „fremder“ Kirchen eigentümlich einig. Diese Haltung traf Christlieb wegen seiner ökumenischen Offenheit und seines Einsatzes von Laien hart. Die Themen, mit denen er in der damaligen Ökumene, den Allianz-Weltkonferenzen in New York (1873), in Basel (1879) und in Kopenhagen (1884) gefeiert wurde, brachten ihn innerhalb seiner eigenen Kirche ins Abseits. Das ist nun zu belegen.

Im Bereich der Evangelischen Allianz hat Christlieb sich bei den nach der „Triumphreise“ von Robert P. Smith eingeführten Allianzkonferenzen am Niederrhein engagiert. Ein von ihm dabei verfolgtes Ziel, die zur Separation neigenden Kreise am Rande der Landeskirche dort weiter verankert zu halten, wurde nicht erkannt. Einige Zeit nachdem Christlieb den Vorsitz der Westdeutschen Evangelischen Allianz an sich genommen hatte, wurde sein dortiges Engagement Gegenstand der Verhandlungen im Koblenzer Konsistorium. Im Protokoll ist nach der Behandlung des Themas „Das aggressive Vorgehen der Sectirer in der Rheinprovinz“ zu lesen: „Ferner wurde, und zwar einmütig, hervorgehoben, daß die Thätigkeit des Professors Christlieb als Vorsitzender der westdeutschen Allianz gemeinschädlich sei für die Kirche und diese Alliance nur den Kernpunkt bilde, um die sectirerischen Bestrebungen zusammen zu fassen, daß auch die Stellung des Christlieb höchst bedenklich sei, wenn man zu voraussetzen habe, daß er als Professor der praktischen Theologie und Universitäts-Prediger die Studirenden darauf hinleite, nur auf inneres evangelisches Leben Werth zu legen und die kirchliche Denomination für relativ gleichgültig zu achten ... Es wurde für sehr erwünscht erachtet, auf den Professor Christlieb von autoritativer Seite – der Generalsuperintendent hat dies schon ohne wesentlichen Erfolg getan – ein warnender und mäßigender Einfluß geübt würde; und ferner, daß eine Circular-Verfügung an die Geistlichen erlassen werden soll, die sie abmahnt, an Versammlungen u. dgl. sich zu betheiligen, die ohne Zuziehung oder gar unter Ausschließung des Ortspfarrers veranstaltet werden.“⁹² Dem beschlussfassenden Konsistorium gehörte auch der Bonner Kollege Christliebs, Professor Wilhelm Krafft, an. Es wirft ein Licht auf die Situation an der Fakultät, wenn im Konsistorium ausdrücklich protokolliert wurde, die Feststellungen seien „einmütig“ getroffen worden.⁹³ Die kritische Beurteilung der

⁹² Protokoll-Auszug Konsistorium Koblenz vom 18. Okt. 1882. EZA, Best. 7/8040.

⁹³ Prof. Wilhelm Krafft hatte 1875 noch mit Sympathie für Pearsall Smith mit Christlieb zusammengewirkt. 1882 kam es allerdings durch Anna von Welings Roman „Die Studiengenossen“ – unter dem Pseudonym Hans Thaarau veröffentlicht – zum Eklat an der

Evangelischen Allianz war nicht auf das Konsistorium in Koblenz beschränkt. Auch in der Provinz Westfalen notierte das Konsistorium in Münster am 16. Dez. 1885 in einer „Stellungnahme der evangelischen Kirche Sectirern und Separatisten gegenüber“⁹⁴ an den Oberkirchenrat: „... Die evangelische Alliance und ihre übereifrigen Freunde haben die Begriffsverwirrung in den lebendigen Kreisen der evangelischen Kirche reichlich vermehrt ...“⁹⁵ Christlieb als Vorsitzender der Westdeutschen Allianz lag hier, ohne seinen Namen zu nennen, im Visier.

Die kritische Haltung gegenüber der Evangelischen Allianz, die als ein „englischer Import“ galt, ist noch verständlich, aber wie war die Lage innerhalb der eigenen Kirche?

Am 11. März 1885 befasste sich der Oberkirchenrat in Berlin mit dem „Evangelisations-Unternehmen des Professors Christlieb in Bonn“.⁹⁶ Ausgerechnet Oberhofprediger Rudolf Kögel, einer der Initiatoren der Positiven Union, der Christlieb auch in Verbindung mit den Aktivitäten von Robert P. Smith eng verbunden war, gab die Anregung, einen Bericht vom Rheinischen Konsistorium einzufordern. Anlaß gaben Presseinformationen, die in dem hannoverschen „Neues Zeitblatt für Angelegenheiten der lutherischen Kirche“ durch Konrad K. Munkel ausgelöst waren. Er hatte einen provozierenden Leitartikel „Verein für Massenerweckung“ veröffentlicht und darin ausgeführt, dass sich dieser Verein durch die Erfahrungen mit den Evangelisationen durch den Methodisten Schlümbach „noch einmal auf seine Aufgabe besonnen hat.“ Er zitiert Christlieb, der erklärt habe: „Die Arbeit des letzten Jahres, der unbillige Aufschrei der Lutheraner gegen Schlümbach ..., der Widerstand der Geistlichkeits Hamburg gegen ihn u.s.w. haben uns klar gezeigt, daß der von uns beabsichtigte undenominationelle Charakter des Werkes ein Ding der Unmöglichkeit ist, wenn das Werk sich ausbreiten und selbst erhaltend werden soll.“ Munkel kritisiert: „Der undenominationelle Charakter bedeutet soviel wie ... eine Art Christenthum, das zu jeder Confession passen soll. Aber das gibt es nicht. Jeder Christ ... hat seine be-

Universität. Vgl.: Thomas Schirmacher, Theodor Christlieb und seine Missionstheologie, Wuppertal 1985, S. 86; auch: Anna von Weling, BBKL, Bd. 13 (1998), Sp. 710-715.

⁹⁴ Zum Verständnis der Begriffe in jener Zeit: Vollständiges politisches Taschenwörterbuch. Ein Handbuch zur leichten Verständigung der Politik, der Staatswissenschaften und Rechtsurkunden ..., Leipzig, 1849, S. 203: **Sectirer**, Glaubenszünftler, Anhänger oder Verbreiter einer Glaubens- oder Meinungsunft. S. 204: **Separatist**: Meinungssonderling, Abweichender vom Kirchenglauben.

⁹⁵ Königliches Consistorium der Provinz Westfalen an den Evangelischen Oberkirchenrat Berlin, Münster am 16. 12. 1885. EZA, Best. 7/3450.

⁹⁶ Acta: Die Evangelisten Schule ‚Johanneum‘ zu Bonn, EZA, Best. 7/8047.

stimmten Anschauungen vom Glauben, und wenn er ein Methodist ist, hat er seine bestimmten Grundsätze von Bekehrung und dem nothwendigen Wege zu derselben, und das ist seine Confession. Daß diese Confession im Gegensatz zur lutherischen Heilsordnung nicht geltend gemacht werden sollte, konnte man von lutherischen Geistlichen unmöglich anders erwarten, wenn sie nicht Amt und Bekenntnis preisgeben wollten ...“. Später fährt Münkkel fort: „Für wen gearbeitet wird, das hat Christlieb ziemlich unverhüllt gesagt. Zunächst für die Landeskirche. Es bleibt aber jedem Erweckten unbenommen, welcher Kirche oder Gemeinschaft und Sekte er sich anschließen will ...“⁹⁷ Auf diese verständliche Kritik hat der Deutsche Evangelisationsverein später in seinen Statuten reagiert.

Das Koblenzer Konsistorium holte über den zuständigen Superintendenten Bartelmann in Köln Informationen in Bonn Ort ein. Der dortige Pfarrer Walter Bleibtreu, Vorsitzender des Presbyteriums, hatte sich schon lange über Aktivitäten der „hiesigen schottischen Kirche“ geärgert, denn sie entfaltete gleichzeitig „eine in das hiesige Gemeindeleben eingreifende Thätigkeit und zwar eine nicht ganz unbedenkliche insofern ausübte, als er in Verbindung mit Herrn Prof. Christlieb eine wöchentliche Bibelstunde hielt, welche namentlich von separatistischen Personen besucht wurde“, wie denn dort auch eine „Sonntagsschule“ eingerichtet war, „deren Leitung schon bald nach ihrer Gründung einem Fräulein Trompetter, einer durchaus methodistisch-separatistischen Persönlichkeit anvertraut wurde.“⁹⁸ Die Arbeit des irischen Judenmissions Dr. Graham⁹⁹ wurde 1883 beendet und das Anwesen von Prof. Christlieb erworben, nachdem es ihm zum Kauf angeboten worden war. Der Erwerb wurde „von einem englischen Comité“ unterstützt. Zur Einweihung am Reformationstag 1883 wurden die Bonner Pfarrer eingeladen. Christlieb stellte ihnen seine Vorstellungen für die Nutzung des großen Anwesens vor: Erholungsheim für Evangelisten, Möglichkeit der Fortbildung für Stadtmissionare der Art von Dr. Ziemann und von Schlümbach.

⁹⁷ O. V. (Konrad K. Münkkel), Verein für Massenerweckung. In: Neues Zeitblatt für die Angelegenheiten der lutherischen Kirche, Hannover 1883, S. 353 f. Im EOK lag ein Zeitungsartikel vor, der durch Münkkel ausgelöst und in der „Neuen Preußischen Zeitung“ („Kreuzzeitung“) vom 11. 3. 1885 erschienen war. – Hervorhebungen vom Vf. eingefügt.

⁹⁸ Brief des Presbyteriums der evangelischen Gemeinde zu Bonn an Superintendent Bartelheim, Köln, v. 17.4.1885. EZA, Best. 7/8047.

⁹⁹ Wie wenig ein ökumenisches Bewusstsein vorhanden war zeigt die Tatsache, dass Pfarrer Walter Bleibtreu von der „schottischen“ Gemeinde spricht. Es war eindeutig eine irisch-presbyterianische, die in Verbindung mit der Hamburger „Jerusalem-Gemeinde“ ursprünglich judenmissionarisch tätig war. Vgl. James Craig, Hamburger Judenmissionar. In: BBKL, Bd. 15, 1999, Sp. 435-443.

Bezeichnend ist die Bemerkung über die zukünftige kirchliche Verortung. Es heisst in dem Bonner Bericht von Pfarrer Bleibtreu: „Ueber die kirchliche Haltung der Evangelisten suchte uns Prof. Christlieb durch die bereits im Drucke erschienenen Statuten zu beruhigen.“ Darin sei das Einvernehmen der Evangelisten mit einem Ortspfarrer für den Dienst in einer Gemeinde festgeschrieben, „gewonnene Seelen“ werden der Landeskirche „zur Pflege überwiesen.“ Die von den Pfarrern erhobene Forderung, das ganze geplante Unternehmen dem Konsistorium zu unterstellen, sei „um der mit ihrem Gelde beteiligten englischen Freunde willen unerfüllbar, da diese dem Konsistorium als einem Stück Staatskirchentum mit unüberwindlicher Abneigung gegenüberständen.“ Bleibtreu kommentierte: Christliebs Anschluss seines Unternehmens sei nicht prinzipiell, sondern ausschließlich pragmatisch bestimmt; nicht die Überzeugung des Landeskirchentums bestimme ihn, sondern die Ermöglichung evangelistischer Arbeit.

Die Pfarrer blieben skeptisch. Sie wollten sich im Blick auf die Teilnahme an der Einweihung der Zustimmung ihres Presbyteriums sicher sein und machten ihre Entscheidung davon abhängig. Das führte zu einem weiteren Gespräch zwischen einer Kommission des Presbyteriums und Prof. Christlieb. Der drängte auf eine Teilnahme, denn das Fehlen der Bonner würde von den bereits angemeldeten auswärtigen Gästen „eine höchst üblen Eindruck machen.“ Trotzdem entschied sich das Prebyterium gegen die Anwesenheit der Pfarrer bei der Einweihung, „weil man es für gut befand, eine abwartende Stellung dem neuen Unternehmen gegenüber einzuhalten.“ Die Weiterführung der Sonntagsschule spielte eine Rolle, weil Christlieb ihr die Benutzung der Räume nicht versagen wollte. Die separatistische Leiterin, Fräulein Trompetter, besuchte zwar fortan die Vorbereitungsstunden des Pfarrers Krabbe für dessen Kindergottesdiensthelfer, aber eine Verschmelzung ihrer Sonntagsschule mit der kirchlichen wie sie entschieden zurück. Die abschließende Bemerkung des Berichts, nach der Christlieb Ostern 1884 von einer Werbereise aus England „vieles Geld mitgebracht haben soll“,¹⁰⁰ war auch nicht geeignet, das verlorene Vertrauen in seine Treue gegenüber

¹⁰⁰ Hermann Klemm weiß zu berichten, dass Christlieb schon 1882 Geld in England sammelte. Zu den Spendern zählten besonders frühere Londoner Bekannte: James (?) Matthieson, ein Herr Murray (Archibald W., Missionar der London Missionary Society?), Richard Newton (Anglik. Pfarrer), Arthur James Belfour (Staatssekretär), Adalbert B. Simpson (Evangelisations- und Heiligungsprediger), Sir George Williams, der mit interdenominationaler Unterstützung den ersten CVJM in London organisiert hatte und später ein „Keswick-Anglikaner“ wurde. Klemm, Schrenk, S. 261.

der Landeskirche zu stärken.¹⁰¹ Der Kölner Superintendent schickte den Bonner Bericht an das Konsistorium weiter und bemerkte, „daß ich mich mit dem Verhalten des Presbyteriums in Bonn in der fraglichen Angelegenheit nur vollständig einverstanden erklären kann.“¹⁰²

Den Bericht schrieb General-Superintendent Dr. Wilhelm Baur. Er legte ihn vor dem Versand nach Berlin dem Konsistorium zur Zustimmung vor. Während seiner Berliner Jahre war Baur 1875 in einer Weise an der Organisation der Tage mit Robert P. Smith beteiligt, wie es Christlieb in Wuppertal war. Damit waren gute Voraussetzung für eine freundliche Beurteilung gegeben. Allerdings legte er eine Abschrift des Bonn-Kölner Briefes mit der kritischen Beurteilung bei.

Das Konsistorium berief sich in seiner Berichterstattung auf das „vor Jahresfrist entworfene vorläufige Statut des ‚Deutschen Evangelisationsvereins‘. Im irischen Missionshause beabsichtige Christlieb ein „Evangelistenheim“ und eine „Evangelistenschule“ einzurichten. Dabei sollen folgende Grundsätze beachtet werden: (1) Er plant, „die Evangelisation nur im Anschluß an die Landeskirche zu betreiben“;¹⁰³ (2) er „machte es für die von ihm ausgesandten Evangelisten zur Bedingung, daß sie ... für ihre Person eine der bestehenden Landeskirchen angehören und in deren Abendmahlsgemeinschaft stehen“; (3) dass sie „... ihre Versammlungen niemals auf eine Stunde des öffentlichen Gottesdienstes verlegen“, (4) „... im Unterschied von außerkirchlichen Evangelisationsbestrebungen ähnlicher Art die Früchte ihrer Arbeit den bestehenden Kirchen und deren gläubige Seelsorger zur weiteren Pflege überweisen und keinerlei außerkirchlich denominationelle

¹⁰¹ Alle Zitate. Brief des Presbyteriums der evangelischen Gemeinde zu Bonn an Superintendent Bartelheim, Köln, v. 17.4.1885. EZA, Best. 7/8047.

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ Am 18.3.1884 hatte Christlieb in einem Vortrag innerhalb des Deutschen Evangelisationsvereins das Thema „Die Stellung der Evangelisten zu den Organen der Landeskirchen“ behandelt. Protokollbuch des Deutschen Evangelisationsvereins, S. 1. Einige weitere Bemerkungen in der gleichen Sitzung zeigen, wie sensibel der zwischenkirchliche Bereich ausgeleuchtet werden musste: Schrenk betonte, dass Evangelisten „nicht kirchenbildend ... wohl aber gemeinschaftsbildend“ wirken. Bei Pfarrern, die der Evangelisation verschlossen seien, forciere man nicht, dem Ansinnen eines Evangelisten zur Tätigkeit in seiner Gemeinde zuzustimmen. „Sie seien ja nicht imstande, Erweckte zu versorgen, sie ruinierten sie und trieben sie den Sekten in die Arme.“ (S. 2) Inspektor Erdmann von der Evangelischen Gesellschaft in Elberfeld hob – typisch für seine Gesellschaft! – hervor, wie ausserkirchliche Laienprediger viel Schaden anrichten, der „durch unser gesteigertes National-Gefühl ... inbezug auf nicht deutsche Evangelisten“ zu erklären sei (S.3).

Sonderzwecke verfolgen.“¹⁰⁴ Für die Eröffnung der geplanten Evangelistenschule fehle Christlieb noch der theologische Inspektor und die Finanzierung desselben durch Jahresbeiträge. Dazu zitiert das Konsistorium aus einem Brief Christliebs: „... letztere werden aber nicht kommen, so lange der größere Theil der Geistlichkeit eine so völlig gleichgültige oder mißtrauische oder doch ruhig zuwartende Stellung zur Sache einnimmt und dadurch auch ihren Gemeinden eine größere Theilnahme so gut wie unmöglich macht.“ Der Evangelisationsverein war trotzdem nicht passiv. Er zahlte „einen Theil der Reisekosten für den Evangelisten Schlümbach, welcher in Berlin, Schlesien und Württemberg arbeitete.“ Demnächst werde er für den Evangelisten Elias Schrenk die Kosten für seinen Einsatz in Deutschland übernehmen.

Schließlich kommentierte das Koblenzer Konsistorium die Entwicklung und schrieb in seiner Stellungnahme: „... so begrüßen wir es vor allem mit Freuden, daß Dr. Christlieb, wie es scheint, nicht ohne durch die Schule der Erfahrung gegangen zu sein, entschiedener als bisher seine große evangelistische Begabung im Anschluß an die Landeskirche zu verwerthen entschlossen ist. Die Thatsache weit verbreiteter separatistischer Neigung in unserer Provinz, obgleich sie Dr. Christlieb zu einer landeskirchlicheren Stellung treibt, ist doch die Ursache, daß die Geistlichen gleichwohl seinem Unternehmen, in der Besorgniß, es möchte den Separatismus fördern, zuwartend gegenüberstehen.“¹⁰⁵ Man würde es in Koblenz begrüßen, wenn es gelänge, „das über die gewöhnlichen kirchlichen Arbeitswege hinausgehende Missionsbedürfniß in kirchliche Bahnen zu lenken und in kirchenbauender Weise zu befriedigen.“¹⁰⁶ Vielleicht hat man in Koblenz angesichts der auch vom Evangelischen Brüderverein¹⁰⁷ ausgehenden außerlandeskirchlichen Gemeindebildung durch Christliebs Bemühungen eine Hilfe nicht mehr ausgeschlossen. Die unmißverständliche Distanzierung von einer „undeominationalen“ Evangelisation, wie Münkler sie kritisiert hatte, war dafür entschei-

¹⁰⁴ Consistorium der Rheinprovinz an den EOK Berlin, Koblenz, den 2. Mai 1885. EZA Best. 7/8047.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ Protokoll der IX. Rhein. Provinzial-Synode 1881: Bewahrung treuer Gemeindeglieder vor Verführungen durch Sectirer, S. 33-37; Prot. über die Verhandlungen der Kreissynode Moers am 31. Aug. 1881: Das Verhalten der Kirche und ihrer Organe gegenüber den separatistischen und sektirerischen Bewegungen der Gegenwart, S. 12ff; Prot. über die Verhandlungen der Kreissynode Moers am 20. Sept. 1882: Verhalten der Kirche und ihrer Organe gegenüber den separatistischen und sektirerischen Bewegungen der Gegenwart (Bericht des Sup.), S. 13-16.

dend. Die Erfahrungen mit dem Methodisten Schlümbach waren für Christlieb „eine Schule der Erfahrung“.

In Berlin wollte man den Fortgang der Entwicklung in Bonn sowohl mit dem Johanneum wie mit dem Evangelisationsverein, die man als einen Sache betrachtete, nicht aus den Augen verlieren. Man forderte weiterhin Berichte ein. In Verbindung mit der Vorlage eines Aufrufs des Deutschen Evangelisationsvereins, der in zwei Sitzungen ausführlich beraten wurde, berichtete Generalsuperintendent Baur seine Eindrücke von einer Sitzung, zu der er selber von Prof. Christlieb eingeladen worden war. Er beobachtete die Teilnahme einerseits von Geistlichen, welche dem Konsistorium „auch sonst als die nebenkirchliche Erbauung begünstigend bekannt sind“, andererseits traf er solche, die die Gefahr einer Entfremdung zwischen Geistlichem und Gemeinde „als eine besonders schlimme Schädigung der Kirche (zu) bezeichnen.“¹⁰⁸ Beruhigend war für Baur, dass er Pfarrer Karl Krummacher aus Elberfeld traf. Er wertete es als „ein Zeichen ..., daß D. Christlieb aufrichtig wünscht, mit den kirchlichen Organen Hand in Hand zu gehen.“ Die Entwicklung im Evangelisationsverein wurde nach Berlin mitgeteilt, „weil die ‚Evangelistenschule‘ von ihm gegründet ist und wesentlich seine Zwecke verwirklichen soll.“ Dort hat Professor Johann G. Pfleiderer inzwischen seine Tätigkeit aufgenommen und Generalsuperintendent Baur hat über ihn bei Christlieb Erkundigungen eingezogen. Auch die ersten „Zöglinge“ waren zu diesem Zeitpunkt eingetroffen. Baur bemerkte abschließend, dass er „die Entwicklung des Werkes aufmerksam begleiten“ und dem Evangelischen Ober-Kirchenrathe berichten wird.¹⁰⁹

In dem beigelegten gedruckten Blatt „Der deutsche Evangelisationsverein“ werden die früher dem Bonner Presbyterium vorgetragenen Grundsätze der Öffentlichkeit mitgeteilt. Darin taucht auch der erste Hinweis auf die spätere Gnadauer Konferenz auf, wenn es heisst: Der Verein „stellt sich die Aufgabe, die bereits bestehenden, nach denselben kirchlichen Grundsätzen leitenden Vereine und einzelnen Freunde der Evangelisation nach und nach zusammenzuschließen, jedoch unter voller Wahrung der Selbständigkeit der Einzelvereine in ihren besonderen Arbeitsfeldern.“¹¹⁰

Generalsuperintendent Baur berichtete unter dem 9. Februar 1887 erneut nach Berlin. Er war Teilnehmer einer Sitzung, die im Johanneum stattgefunden hatte. Dort traf er Pfleiderer und Schrenk, dem er das Vertrauen schenk-

¹⁰⁸ Konsistorium der Rheinprovinz an EOK Berlin, Coblenz, den 2. 11. 1886. EZA Best. 7/8047.

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ Der deutsche Evangelisationsverein, Drucksache. EZA, Best. 7/8047

te, „daß er redlich und mit Vermeidung fremdländischer Methoden unser Volk mit dem Evangelium zu fassen sucht.“¹¹¹ Aber Baur traf in der Versammlung auch Geistliche, „die mir als Förderer der nebenkirchlichen und außeramtlichen Evangelisation schon bekannt waren, von Laien Landgerichtsath von Niebuhr,¹¹² dessen Frau im vergangenen Jahre in so trauriger Weise in den Krankenheilungsgeschichten genannt worden war, und Gustav Siebel aus Freudenberg im Siegener Lande, das Haupt der dortigen nebenkirchlichen Bewegung.“ Baur bemerkte in seinem Brief: „Ich hatte bei aller Freundlichkeit meiner Stellung zur Evangelisation, Gelegenheit und Veranlassung, die ordentlich berufenen Geistlichen, sofern sie Gottes Wort mit Treue und reichlich predigen, gegen die Vorwürfe der separatistisch gesinnten Gemeindeglieder zu schützen ... und das geduldige Zusammenstehen der Geistlichen mit ihren Gemeinden und der Gemeinden mit den Geistlichen zu betonen.“¹¹³

Der erste Bericht von Inspektor Pfeleiderer befindet sich ebenfalls in den Akten des Oberkirchenrats. Er erschien 1888 und betont ausdrücklich den „evangelisch-kirchlichen Charakter“ des Johanneums, dessen Evangelisten „im Anschluß an die bestehenden Organe der Landeskirchen zu wirken angewiesen werden.“ Aus diesen und den anderen Grundsätzen des Deutschen Evangelisationsvereins ergebe sich „unzweideutig ..., daß die Sendboten des Johanneums keine außerkirchlichen Zwecke verfolgen.“¹¹⁴ Der Unterschied von den bisherigen Arbeitern der inneren Mission, deren Stadtmissionare und Kolporteure, bestehe in der Hinwendung zu den „Massen“¹¹⁵ und der Benutzung von „geeigneten Hallen oder Sälen“. Das Modell für die Arbeit bieten die Evangelisations-Kampagnen Moody's und Sankeys, auf die Christlieb immer wieder Bezug nahm. Er hatte auch die Übersetzung des Reden Finney's, die er auch mit einem Vorwort versehen hat, veranlasst. Die

¹¹¹ Schreiben Generalsuperintendent der Rheinprovinz an den EOK, Berlin, am 9. Febr. 1887. EZA, Best. 7/8047.

¹¹² Die Niebuhr-Familie war mit der Heiligungsbewegung, mit der Heilungsbewegung und dem Johanneum verbunden. Hildegard von Niebuhr berichtete schon 1874 über ihre Begegnungen in der Familie von R. Pearsall Smith (Hildegard von Niebuhr, Sechzehn Tage in England. Ein Blick in das Werk des Herrn in unserer Zeit, Halle 1874²); Gerhard von Niebuhr stellte ein großes zinsloses Darlehn für den Erwerb des Johanneums zur Verfügung.

¹¹³ Schreiben Generalsuperintendent der Rheinprovinz an den EOK, Berlin, am 9. Febr. 1887. EZA, Best. 7/8047.

¹¹⁴ Johann G. Pfeleiderer, Das Johanneum zu Bonn. Seine Bestimmung, Einrichtung und dermaliger Bestand, Bonn 1888, S. 5. – Bericht vom 1. Dez. 1887.

¹¹⁵ Der Begriff „Massen“ taucht jetzt immer wieder auf. An die Stelle der „Privaterbauung“ soll „Massen-Evangelisation“ treten.

Gestalt der Evangelisation folgte angelsächsischen Vorbildern, die Trägerschaft musste er durch den öffentlichen und amtlichen Druck auf die Landeskirche beschränken. Darum war eine Bedingung für die Aufnahme ins Johanneum „die innerkirchliche Abendmahlsgemeinschaft“.¹¹⁶ Wenn auch die Trägerschaft innerhalb Deutschlands auf die Landeskirchen beschränkt blieb, so freute man sich doch wenigstens mit dem Ausland weiter in ökumenischen Kontakten zu stehen. Aus Glasgow kam z. B. Prof. Dr. Drummond und bald darauf Dr. med. Smith aus Edinburgh ins Johanneum. Beide hielten von Professoren und Studenten Vorträge über eine Studenten-Erweckung in Schottland. Im Johanneum gab es ein reges, öffentliches Gemeindeleben. Gerne legte man im Bericht auch dar, daß es Christlieb gelungen war, auf der Provinzial-Synode in Soest die Teilnehmer von „dem kirchlichen Charakter“ des Johanneums zu überzeugen, die „Zusicherung ihrer Teilnahme“ zu erreichen und sogar eine spontane „Tellerkollekte“ empfangen zu haben.¹¹⁷ Neben Pfeleiderer als „Generalsekretär“ des „Deutschen Evangelisationsvereins“ und als „Inspektor des Johanneums“ hat Christlieb den Bericht als „Der Präses des deutschen Evangelisations-Vereins“ unterzeichnet. Damit ist die Klammer zwischen Evangelisationsverein und Johanneum eindeutig belegt.

Die Berichte aus Bonn waren dem Evangelischen Oberkirchenrat noch nicht eindeutig genug. Nun beobachtete er, wie sich die im Johanneum ausgebildeten „Evangelisten“ in der Praxis verhielten. Er hatte dazu vor seiner Haustür eine gute Gelegenheit, denn die beiden Johanneumsschüler Figge und Gustav Ad. Kaiser waren nach Berlin berufen. Eduard Graf von Pückler, selber Mitglied im Evangelisationsverein, hatte den „Zögling“ Figge in die St. Michaelsgemeinschaft geholt; Pastor Karl L. Diestelkamp hatte Gustav A. Kaiser als Helfer an die Nazarethgemeinde gerufen. Diestelkamp, Vorsitzender der Ostafrikanischen Missionsgesellschaft, hatte in Bonn geprüft, ob die von dieser Mission ausgesandten Mitarbeiter im Johanneum eine Ausbildung erhalten können.¹¹⁸ Der Berliner Pfarrer war 1875 zunächst nach Brighton gereist, um zunächst R. Pearsall Smith zu hören und später seine Aktivitäten in Berlin zu unterstützen. Die Schlümbach'schen Evangelisationen haben im Einvernehmen mit Christlieb und der Unterstützung Adolf Stöcker in seiner Berliner Nazarethgemeinde einen Schwerpunkt gehabt. Er trat nachdrücklich für den Laiendienst ein. In einem längeren Diskussionsbeitrag anlässlich der ersten Gnadauer Konferenz wies er auf seine Situation in der

¹¹⁶ Pfeleiderer, Johanneum, S. 8.

¹¹⁷ Ebd., S. 18.

¹¹⁸ Ebd., S. 14.

Nazarethgemeinde hin: „Was soll ich armer Pastor denn in einer Gemeinde von 25.000 bis 30.000 Seelen allein anfangen?“¹¹⁹ und in jedem Jahr seien weitere 5.000 zu erwarten. Diestelkamp war glücklich in Gustav A. Kaiser einen Mitarbeiter zu haben, von dem er des Lobes voll war und schreiben konnte: Seine „frische, fröhliche Art erwirbt ihm die Liebe Vieler.“¹²⁰ Auf Veranlassung des Oberkirchenrats überprüfte das Brandenburgische Konsistorium die Tätigkeit der Johanneumsschüler. Über Kaiser berichtete der Konsistorialrat Balan: Er arbeitet „... in der hiesigen Nazarethgemeinde in großem Segen und richtet sich bei seiner Thätigkeit im Allgemeinen streng nach den Weisungen des Pfarrers Diestelkamp.“¹²¹ Früher gehörte er zwar den Methodisten an, doch sollen jetzt sektirerische Neigungen und Unarten bei demselben nicht hervorgetreten sein. Unerwähnt wollen wir auch nicht lassen, daß sich der g. Kaiser einzelne Taktlosigkeiten hat zu Schulden kommen lassen.“¹²² Es werden aufgezählt: die Teilnahme an einer außerlandeskirchlichen Evangelisationsversammlung, in der er eine Ansprache hielt, die Verwendung des Talars im Kindergottesdienst der Nazarethgemeinde, die Bezeichnung „Prediger“ auf seiner Visitenkarte. Über Figge wird kurz erwähnt, er arbeite nicht als Evangelist, sondern als Generalsekretär der christlichen Gemeinschaft St. Michael. Es gab keine Probleme mit ihm.

Die Hinweise auf Kaiser beunruhigen den Oberkirchenrat, der eine Untersuchung der „Taktlosigkeiten“ durch den zuständigen Superintendenten anordnete. Kaiser hatte sich zu diesem Zeitpunkt schon entschieden, Berlin zu verlassen, so dass beide, der Superintendent und Diestelkamp vorschlu-

¹¹⁹ Johann G. Pfleiderer, Gnadauer Pfingstkonferenz 1888. Neubearbeitung. Johannes Dreßler, Berlin (Ost), 1987, S. 60 f.

¹²⁰ Johann G. Pfleiderer, Dritter Jahresbericht der Evangelisten-Schule Johanneum zu Bonn vom 1. Dez. 1887 – 1. Dez. 1888, Bonn 1889, S. 6. Auf S. 5f ist ein Tätigkeitsbericht Kaisers veröffentlicht.

¹²¹ Der Dritte Jahresbericht der Evangelistenschule Johanneum 1887/1888, Bonn 1889, S. 5, berichtet: Kaiser arbeitet u. a in der „Vereinskapelle“ in der Ackerstraße 140. Seit 1882 arbeiteten die Methodisten sozusagen nebenan, in „Meyers Hof“, dem elenden Wohnquartier in der Ackerstraße 136. (Vgl.: Karl Heinz Voigt, Zwischen Junkerstrasse und Meyers Hof. In: Ökumenisch-Missionarisches Institut (Hr.), „Mit uns hat der Glaube nicht angefangen, Berlin 2001, S. 50-83). Ein Beispiel für Christliebs Konzept: Den kirchenbildenden Methodismus durch den Methodismus innerhalb der Landeskirche überflüssig machen. Elias Schrenk hat schon als Berner Erweckungsprediger dieses Konzept verfolgt, ohne es wie Christlieb formuliert zu haben. (Vgl.: Karl Heinz Voigt, Die Gemeinschaftsbewegung und die Methodistischen Kirchen. In: MITTEILUNGEN der Studiengemeinschaft für Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, 9. Jg. NF (1988), Heft 1, S. 11-24.)

¹²² Schreiben des Königlichen Konsistoriums der Provinz Brandenburg an den EOK Berlin vom 7. 8. 1889. EZA Best. 7/8047.

gen, keine weiteren Schritte zu unternehmen. Das Protokoll der Vernahme von Kaiser gibt genaueren Einblick in die Probleme. Kaiser bestätigt zunächst, dass er zwei Jahre in der methodistischen Gemeinde Kiel gearbeitet hat und er hier den Titel „Prediger“ führte. Das habe er nach seinem Austritt aus der methodistischen Kirche nicht mehr getan, lediglich bei seiner „Antrittsvisiten“ in Berlin habe er in Ermangelung einer neuen seine alte Visitenkarte benutzt. Inzwischen hatte er eine neue, die er dem Superintendenten übergab. Sie enthielt lediglich seinen Namen mit Anschrift. – An einer „baptistische Zwecke verfolgende(n) Versammlung habe er nie teilgenommen. Lediglich einmal sei er in der Versammlung des schwedischen Evangelisten Franson gewesen, „um dieselbe kennen zu lernen.“¹²³ Auf wiederholtes Drängen Fransons habe er dort auch geredet, aber keinesfalls im täuferischen Sinn. Seine eigene Taufhaltung unterstrich er durch den Hinweis auf die Taufe seines vier Wochen alten Kindes durch Pfarrer Diestelkamp vor erst drei Wochen. Schließlich habe er auf Ersuchen der Kirchenbehörde den in Chicago erscheinenden „Lutherischen Hausfreund“ vorgelegt. Dort sei jener Artikel veröffentlicht, aus dem der „Evangelisch-Kirchliche Anzeiger“ am 19. Juli d. J. Auszüge veröffentlicht hatte. Weil man befürchtete, Kaiser berichte – aus methodistischer Sicht? – in amerikanischen Blättern über hiesige kirchliche Verhältnisse, musste er sich von solchen Vorwürfen distanzieren. Er habe sich nie in einem anderen Blatte als dem „Lutherischen Hausfreund“ geäußert.¹²⁴

Der von Kaiser im „Lutherischen Hausfreund“ veröffentlichte, reichlich fünf Spalten lange Artikel „Ueber Evangelisation“ hat, wenn man den von der Kirchenbehörde vorgenommenen Unterstreichungen und Randstrichen folgt, einen Hauptkritikpunkt. Kaiser hat, wie er es bei den Methodisten gelernt hat, das Reich Gottes über die eigene Konfession gesetzt. Er schrieb u.a.: „Die Identifikation des Reiches Gottes mit irgendeiner Kirche ... hat keinen biblischen Boden, sie hat auch mehr zur Verwirrung und zur Entzweiung beigetragen als zur Klarheit und Einigung.“¹²⁵ Ohlemacher hat in seiner großen Studie zur Vorgeschichte der Gemeinschaftsbewegung auf die zentrale Rolle der Reich-Gottes-Theologie hingewiesen.¹²⁶ Es ist einer Be-

¹²³ Protokoll der Verhandlung Sup. Doeblin mit Evangelist Kaiser vom 10. 9.1889. EZA Best. 7/8047. Zu Frederick Franson, BBKL, Bd. 17 (2000), Sp. 399-404. Franson führte in Deutschland in die Evangelisationen moodyschen Typs die sog. „Nachversammlungen“ für „Erweckte“ ein.

¹²⁴ Ebd.

¹²⁵ Gustav Kaiser, Ueber Evangelisation. In: Lutherischer Hausfreund, Chicago, 15. Juni 1889. EZA Best. 7/8047.

¹²⁶ Ohlemacher, Reich Gottes.

merkung wert, wie wenig theologisch einerseits in den Briefen des Oberkirchenrats und der Konsistorien in den Fragen zwischenkirchlicher Beziehungen argumentiert wurde, und wie andererseits ein im methodistischen Predigerseminar seminaristisch ausgebildeter einfacher Prediger und späterer Evangelist einen solchen Ton anschlug. Kaiser berichtete über die „Stadtmission“, die Gemeinschaft St. Michael, den CVJM, auch die Baptisten, Methodisten und eine unabhängige freikirchliche Gemeinde, sogar Schlümbachs Aktivitäten. Für Berlin wünscht sich Kaiser eine Zusammenarbeit, aus der „die Kirche selber ... den größten Gewinn haben“ könnte. Dazu bemerkte er: „Freilich ist dies nur dann möglich, wenn Gottes Reich über die Kirche gestellt wird und die Herzen, ohne unter dem Banne der hier so mächtigen Sektenriecherei zu stehen, weit genug sind für solch eine Arbeit und andere Brüder, die das Werk des Herrn mitreiben, auch zu lieben.“¹²⁷ Diese ökumenische Haltung, begründet mit einer theologischen Reich-Gottes-Konzeption, entsprach sowohl der damaligen methodistischen Theologie und war zugleich wieder jenem Christlieb'schen Ansatz ähnlich, der den Evangelisationsverein gern nach englischem Vorbild „undenominationell“ gestaltet hätte. Kaiser traf damit einen empfindlichen Nerv. Er sah ein, dass es für ihn besser war, die Stadt zu verlassen.

3.8 Evangelisation und Laientätigkeit als Themen der Zeit.

Evangelisation, Verkündigung durch Laien, das war in den beiden letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts in den deutschen Landeskirchen aktuell. Auch die „ökumenische Frage“, wenn sie auch noch unter den Chiffren „Sekten und Separatismus“ verdeckt war. Die kleinen Freikirchen hatten etwas mit in Bewegung gebracht, was der ganzen Kirche zugute kam. Wer Synodenprotokolle dieser Zeit einsieht, wird von der Fülle der Hinweise überrascht sein. Ich weise in diesem Zusammenhang lediglich auf zwei Stellungnahmen des Evangelischen Oberkirchenrats hin: Am 15.12.1884, also bald nach dem Erscheinen der Christlieb'schen Schrift „Zu methodistischen Frage“, veröffentlichte er Thesen zur „Behandlung der Sektierer“. Bald nachdem die erste Gnadauer Konferenz getagt hatte, kam es 1889 zu einem Wort über „Die Stellung des Kirchenregiments zu der Evangelistenthätigkeit von Nichtgeistlichen in unserer Landeskirche.“¹²⁸ Auch wenn keine unmittelbarer Zusammenhang besteht, ist es doch bemerkenswert, dass wieder

¹²⁷ Kaiser, Ueber Evangelisation, handschriftlich unterstrichen.

¹²⁸ EZA, Best. 7/3843.

eine entsprechende Christlieb-Schrift der kirchenamtlichen Stellungnahme vorausgeht. Der Bonner Johanneums-Präses hatte seinen Vortrag von der Wuppertaler Festwoche vom August 1888 veröffentlicht. Sein Thema lautete: „Die Bildung evangelistisch begabter Männer zum Gehilfendienst am Wort und dessen Angliederung an den Organismus der Kirche.“¹²⁹ Die kirchenpolitisch reich gefüllte Thematik ist eindeutig: Christlieb wirbt für einen dem Amt zugeordneten „Gehilfendienst“, der der „Angliederung an den Organismus der Kirche“ bedarf. Auch das erste Gnadauer Referat 1888 war diesem Themenfeld gewidmet. Christliebs Weggefährte Friedrich Fabri hielt es und sprach über „Die Berechtigung, die Notwendigkeit und die Grenzen der Laientätigkeit.“¹³⁰ Aber die Themen beschäftigten nicht nur den Evangelisationsverein, das Johanneum und Gnadau. Martin Hennig schrieb 1899: „Wohin man nur kam, wurde in den Kreisen der Freunde von Kirche und innerer Mission die Frage der Evangelisation behandelt.“¹³¹ Natürlich gab es auch ablehnende oder wenigstens kritische Stimmen, die überwiegend aus dem Lager des konfessionellen Luthertums kamen. Der Hamburger Diakoniker Theodor Schäfer kann als Beispiel dienen. Er lehnte z. B. jenen Teil der neuen Evangelisationsbewegung als „ungesund“ und „sektiererisch“ ab, „der sich außerhalb von (Landes-)Kirche und innerer Mission frei organisierte.“¹³² Schäfer rechnete dazu vor allem die Heiligungsbewegung, ihre Sammelpunkte, die er in der Evangelischen Allianz sah, und die Gnadauer Konferenz. Die Veröffentlichung der kleinen Schrift Pfeiderers über „Die Evangelistenschule ‚Johanneum‘ zu Bonn“ in Schäfers „Monatsschrift“ zeigt trotz allem eine kritische Offenheit. Der Veröffentlichung fügte er die Fußnote an: „Ich habe freilich in betreff der Sache Bedenken, welche sich aus meinem konfessionell lutherischen Standpunkt ergeben.“¹³³ Diese Bemerkung kann die These von Ulrike Jenett stützen, die von einer „einseitigen Einordnung Schäfers“ spricht, „die ihn als schroffen Gegner der Gemeinschaftsbewe-

¹²⁹ Theodor Christlieb, Die Bildung evangelistisch begabter Männer zum Gehilfendienst am Wort und dessen Angliederung an den Organismus der Kirche, Kassel o. J. (1888/89).

¹³⁰ Johann G. Pfeiderer, Gnadau 1888, S. 37-52, mit Diskussionsbeitrag Christliebs, S. 56-59.

¹³¹ Martin Hennig, Predigtreisen für die Innere Mission. In: Monatsschrift für innere Mission mit Einschluß der Diakonie, Diasporapflege, Evangelisation und gesamten Wohltätigkeit, 19. Jg. (1899), zit. n. Ulrike Jenett, Nüchterne Liebe. Theodor Schäfer als lutherischer Diakoniker im Deutschen Kaiserreich, Hannover 2001, S. 249.

¹³² Jenett, Nüchterne Diakonie, S. 249 unter Berufung auf Theodor Schäfer, Halbe und ganze Innere Mission. In: Monatsschrift für innere Mission, 21. Jg. (1901), S. 49-64, 58.

¹³³ Theodor Schäfer, Monatsschrift für innere Mission, hg. von ihm selbst, 8. Jg. (1888), S. 341.

gung oder sogar der gesamten Evangelisationsbemühungen mißverstand, obwohl er deren Anliegen in Wirklichkeit als wesentliches Element der inneren Mission ... festzuhalten versuchte.¹³⁴ Auf der anderen Seite muss man den Eindruck haben, Schäfer lebt von dem Vorurteil seiner Zeit. Offensichtlich ohne konkrete Kontakte mit dem Methodismus wird er für ihn zur „Chiffre für verfehlte innere Mission“¹³⁵, bis er in seinen späten Jahren den Hamburger methodistischen Bethanien-Diakonissen begegnet, ihr Mutterhaus beschreibt und schließlich zu dem Urteil kommt, „daß die deutschen methodistischen Einrichtungen unsern Diakonissenhäusern ziemlich konform sind.“¹³⁶ Das Beispiel Schäfer zeigt, wie längst gefällte Bewertungen und Urteile unter neuen Konstellationen wiedererwogen werden müssen. Das trifft heute in einem noch viel stärkerem Maße im Blick auf die Freikirchen zu, die im Kontext einer ökumenischen ausgerichteten Forschung, die durchweg zu völlig neuen Gewichtungen führen.

3.9 Auf dem Weg zum Deutschen Evangelisationsverein

Jörg Ohlemacher geht davon aus, dass die Anregung zur Bildung eines Evangelisations-Komitees von Schlümbach ausgegangen ist.¹³⁷ Als sich die Männer, die den Deutschen Evangelisationsverein bildeten, zu ihrer konstituierenden Sitzung trafen, hatte Christlieb ganz selbstverständlich den Vorsitz. Er hielt auch das einleitende Referat und sprach über „Die Stellung der Evangelisten zu den Organen der Landeskirche und die Auswahl der Orte.“¹³⁸ Damit griff er, bevor es zur Organisation des Vereins kam, eine zentrale Frage des Selbstverständnisses auf, zu der er durch die Folgen der Evangelisationen 1882/83 in Berlin und Schleswig-Holstein gedrängt war. Er konstatierte: „Unser Verein ist seiner Natur nach ein freier, wie andere Vereine der inneren und äußeren Mission, kein offiziell kirchenregimentlicher. Zusammenarbeiten mit den geordneten Dienern am Wort ist stets wünschenswerth (vgl. Moody), unser Ziel, Evangelisation der unchristlichen Massen, des unkirchlichen Volks, das ja nominell aus lautern Gliedern der Landeskirche besteht, ist ohne Mitwirkung der Geistlichen gar nicht zu er-

¹³⁴ Ebd., S. 252.

¹³⁵ Jenett, Nüchterne Diakonie, S. 337-345.

¹³⁶ Ebd., S. 345. Jenett zitiert: Th. Schäfer, Methodistische Diakonissen. In: MIM, 21. Jg. (1901), S. 255.

¹³⁷ Ohlemacher, Reich Gottes, S. 62. Leider ohne Quellenhinweis, aber für den organisationsfreudigen Schlümbach durchaus typisch.

¹³⁸ Prot. der Sitzung v. 18. März 1884 im Johanneum, S. 1.

reichen ...¹³⁹ Es wird von Anfang an klar, dass es um das Verhältnis des „freien“ Vereins zur Landeskirche geht, wie später um das Verhältnis der Gemeinschaft zur „Kirche“, wie man –theologisch verkürzend– sagt, wenn man die Landeskirche meint. Jasper von Oertzen wies darauf hin, dass in Schleswig-Holstein durch die erfolgte Anbindung der Vereins für innere Mission, der anfangs unter dem irischen Judenmissionar James Craig angelsächsisch bestimmt war und aus dem Ruder zu laufen drohte, jetzt auch Geistliche für die Arbeit der Evangelisation gewonnen werden konnten, die früher Gegner waren. Elias Schrenk, der auf den 150 jährigen Vorsprung der Engländer und Amerikaner in der Evangelisation hinwies, bemerkte: „ungläubige Pastoren“, die „nicht im Stande (sind) Erweckte zu versorgen, ... ruinieren sie, oder treiben sie den Sekten in die Arme.“¹⁴⁰ Pastor Erdmann aus Elberfeld hielt einen Vortrag über „Die richtige Methode der Evangelisationsversammlung“ und bedauerte am Schluß, dass „durch die Einführung verschiedener Methodistenlieder ohne Rücksicht auf das kirchliche Bewußtsein unseres Volkes von vornherein der Abneigung gegen solche Versammlungen viel Vorschub geleistet wurde.“ Er schlug stattdessen das von der Evangelischen Gesellschaft herausgegeben Liederbuch oder Volkenings „Missionsharfe“ vor. Es ging dabei gewiss nicht nur um den Verkauf der von seiner Gesellschaft produzierten Liederbücher, sondern auch um ein Zurückdrängen des „Methodismus“ mit dem englischen Erweckungslied und den damals weit verbreiteten Gebhardt'schen Liederbüchern, die später breiten Eingang in die „Reichslieder“ der Gemeinschaftsbewegung gefunden haben.¹⁴¹

Am Ende des zweiten Sitzungstages ging es um das Johanneum. Christlieb berichtete über dessen Erwerb und „den deutlichen Fingerzeig Gottes zur Uebernahme“ der irischen „Missionsstation“. Man sprach noch über die Gewinnung der nötigen Arbeitskräfte und die Erweiterung des Comites. Erst am dritten Tag, dem 20. März, wurden die organisatorischen Fragen unter dem Tagesordnungspunkt „Die Organisation des Werkes“ behandelt.¹⁴² Edu-

¹³⁹ Ebd. – Ein Handschriftenvergleich zeigt, dass Christlieb den Extrakt seines Vortrags selber ins Protokollbuch eingetragen hat, wie die anderen Referenten auch.

¹⁴⁰ Ebd., S. 2. Wieder ganz offensichtlich die handschriftliche Eintragung des Referenten selber. – Die einzelnen Referate zu Fragen der Evangelisation wären eine ausführliche Untersuchung und einen Vergleich mit der damaligen methodistischen Evangelisationspraxis wert. Sie würden helfen, Übereinstimmungen und Unterschiede zu benennen und, wie ich meine, eine große inhaltliche Nähe zeigen. Die Differenz liegt weniger in der Frage des soteriologischen Ansatzes, sondern des ekklesiologischen Rahmens.

¹⁴¹ Zu dieser Frage wird der Beitrag von Dozent Günter Balders mehr Aufschluss bringen.

¹⁴² Prot., S. 11 f.

ard Graf von Bernsdorff schlug die Berufung Schlümbachs für einen einjährigen Evangelisationsdienst vor. Finanziell solle man die Londoner Freunde, die ihn früher unterhielten, um Unterstützung bitten. Sie sollen „aufgefordert werden, ihre Beiträge durch unser Comité an ihn gelangen zu lassen, um den Schein eines nur aus dem Ausland besoldeten Arbeiters zu vermeiden.“¹⁴³

Christlieb soll die „Centralleitung“ innehaben, ein kleines Exekutivcomité soll den Sitz in Bonn haben und ein weiteres Comité, bald darauf „Generalkonferenz“ genannt, soll in den verschiedenen Provinzen Deutschlands gebildet werden. Die Konferenz soll jährlich in Bonn tagen. Der Name ihre Komitees soll lauten „Deutscher Evangelisationsverein“. Die beschlossenen Statuten sollen als „vorläufiger Entwurf“ in 500 Exemplaren gedruckt werden.

Damit war die Organisation und die inhaltliche Bestimmung des Vereins festgelegt. Schon in der Gründungssitzung fällt die betonte Zuordnung des bewusst freien Vereins zu den Landeskirchen und die Zurückhaltung gegenüber öffentlichen Kontakten zu England auf.

Es ist bezeichnend, dass im Statut des „Deutschen Evangelisationsvereins“ in einer längeren Passage sein „Evangelisch-kirchlicher Charakter“ festgeschrieben werden musste. Die Verantwortlichen sahen sich genötigt, gegenüber ihren Kirchen für die in Bonn ausgebildeten Evangelisten u. a. folgende Bedingungen herauszustellen, die sie auch dem Konsistorium gegenüber bereits abgegeben hatten: Sie müssen (1) „für ihre Person einer der bestehenden Landeskirchen angehören und (2) in deren Abendmahlsgemeinschaft stehen“. Man wird erneut an Schlümbach erinnert. Weiter müssen sie (3) „im Unterschied von außerkirchlichen Evangelisationsbestrebungen die Früchte ihrer Arbeit den bestehenden Kirchen ... überweisen und (4) keinerlei außerkirchliche Sonderzwecke verfolgen.“¹⁴⁴

Der heutige Leser dieser Grundsätze fragt sich: Ist das nicht alles selbstverständlich? Nein, das war es damals nicht. Die Freikirchen hatten längst ihre evangelistische Arbeit aufgenommen. Ausser dem zogen evangelisierende Engländer und Schotten durchs Land, die ausserkirchlich wirkten, aber auch einzelne Deutsche wollten sich konfessionell nicht einbinden lassen. Das spiegelt sich gerade in jener Sitzung des Evangelisationsverein wider, in der die Einladung nach Gnadau beraten und verabschiedet wurde. Da ist zunächst der deutsche Arzt Dr. Ziemann, der von England her ungezählte

¹⁴³ Ebd., S. 12.

¹⁴⁴ Die Satzungen des ehemaligen Deutschen Evangelisationsvereins. In: Theodor Haarbeck, Evangelistenschule Johanneum 1886–1911, Barmen, o. J. (1911), S.13. Das „Vorläufige Statut“: EZA, Bestand 7/8047.

Evangelisationen am Niederrhein gehalten hat. In der Sitzung des Vereins am 13./14. April 1887 wurde die Frage aufgeworfen, warum er nicht gekommen sei. Das Protokoll vermerkt: Er konnte aus zwei Gründen nicht eingeladen werden: (1.) gehört er nicht zum Comité unseres Evangelisations Vereins, (2.) evangelisiere er nicht nach unseren Prinzipien.¹⁴⁵ Dr. Ziemann komme auch, wenn er von landeskirchlichen Pfarrern nicht gerufen werde, um zu evangelisieren, und das stehe gegen das, was „wir in unserem Programm versprechen“. Später in der Sitzung wurde erneut über Dr. Ziemann verhandelt, „der innerkirchlich und zugleich außerkirchl. arbeiten will, während wir fest bei unserem Princip innerkirchlicher Wirksamkeit bleiben müssen, das uns viele Thüren erschlossen hat ...“¹⁴⁶

Die gleiche Frage betraf den an der Sitzung teilnehmenden Siegerländer Gustav Siebel. Er bat darum, ihn „am besten unbehelligt zu lassen“. Er meine es redlich, aber er wolle „nun einmal nicht bloß inner-, sondern auch außerkirchlich evangelisieren ...“¹⁴⁷

Die Auseinandersetzungen um Schlümbach hatten gezeigt, dass nur ein deutlich auf den Dienst innerhalb der Landeskirchen sich begrenzender Verein eine Chance hatte, ein gewisses Maß an Akzeptanz zu finden. Die Abgrenzung gegenüber den evangelisierenden Freikirchlern und den reisenden Ausländern war in dem national immer enger denkenden Kaiserreich geboten. Dass es ein „Deutscher Evangelisationsverein“ war, machte noch einmal deutlich, dass man „Rücksicht auf das kirchliche Bewußtsein unseres Volkes“ nehmen muss, um nicht „der Abneigung gegen solche Versammlungen viel Vorschub“ zu leisten.¹⁴⁸ Was für die Lieder galt, das galt generell.

Für den Verein selber war es schon belastend genug, dass er eine Art Laienbewegung war. Das Gründungsprotokoll haben am 20. März 1884 unterzeichnet: Christlieb, J.v. Oertzen, v. Niebuhr, E. Schrenk, Dr. Ziemann, E. Pückler, A. Bernsdorff. Christliebs Sohn nahm an manchen Sitzung teil, ohne die Protokolle mit zu unterzeichnen. Prof. Christlieb war der einzige kirchlich ordinierte Theologe. Schrenk war in Basel als Missionar ausgebildet worden, Landgerichtsrat Gerhard von Niebuhr, schon mit Pearsall Smith vertraut, hatte sich in Bonn zu den separatistisch orientierten Kreisen in der

¹⁴⁵ Prot. des Deutschen Evangelisationsvereins vom 13./14. April 1887. Dokumentiert bei Ohlemacher, Reich Gottes, S. 242.

¹⁴⁶ Ebd., S. 245.

¹⁴⁷ Ebd., S. 242.

¹⁴⁸ Vgl. S.: (Erdmanns Bemerkungen).

irischen Mission gehalten und den Kauf des Johanneums ermöglicht¹⁴⁹, Oertzen, zunächst Offizier dann Mitarbeiter Wicherns, schließlich führend im schleswig-holsteinischen Verein für Innere Mission, und Pückler als Jurist, waren von Schlümbach beeinflusste Laien. Ziemann ist in England zu einem tätigen Glauben geführt worden und Bernsdorff hat dort ebenfalls die Grundlage für seine vielseitige Tätigkeit empfangen und seinen Lebenshorizont als Diplomat erweitert. Wichtig für die Mitwirkung im Evangelisationsverein ist der Hinweis Ohlemachers: „Alle drei (Pückler, Oertzen und Bernsdorff) haben sich von einem Deutschamerikaner (von Schlümbach) für die ... Evangelisation gewinnen lassen.“¹⁵⁰ Zum Ende der Sitzungen war Jan Wildeman schon abgereist. Er hatte in einer Heilungsbewegung führend mitgewirkt, war später Mitarbeiter, schließlich Inspektor im Evangelischen Brüderverein, den man aus der Landeskirche kritisch beobachtete.¹⁵¹ Zeitweise hat der Elberfelder Pastor Otto Erdmann, Inspektor der Evangelischen Gesellschaft für Deutschland, teilgenommen, jedoch war er, als es um die Organisation des Vereins ging, nicht mehr anwesend. Die Gründe wissen wir nicht.

Überblickt man diese Gruppe tatkräftiger und geisterfüllter Männer, dann kann man einerseits die Amtskirche verstehen, wenn sie nicht ohne Sorge auf diesen Verein schaute. Andererseits kann man die Verantwortlichen dieses Vereins genauso gut verstehen, wenn sie alles in ihrer Macht stehende taten, um jede nur denkbare Last abzuschütteln, denn sie wollten ja wirklich nichts anderes, als den Auftrag erfüllen, zu dem sie sich berufen wussten. Allerdings blieb die kirchenpolitische Konstellation wirksam, als es um die Einberufung der ersten Gnadauer Pfingstkonferenz ging.

3.10 Einladungsschreiben nach Berlin und Gnadau.

Das erste Einladungsschreiben zu einer 1887 in Berlin geplanten Konferenz wurde von Bernsdorff, Oertzen und Pückler, der den Entwurf gemacht hatte, gemeinsam unterzeichnet. Aufmerksamkeit verdient die Frage, an wen richtete sich die Einladung? Im Text ist es eine offene „Einladung zu einer freien Konferenz christlicher Männer aus ganz Deutschland.“¹⁵² W. Alfred Siebel spricht rückblickend über eine Begegnung zwischen seinem Vater Jacob

¹⁴⁹ Im Konsistorium war man sich dessen bewusst, dass Frau von Niebuhr in eine Heilungsbewegung verwickelt war.

¹⁵⁰ Ohlemacher, Reich Gottes, S. 59.

¹⁵¹ Zu Jan (Johannes) Wildemans, vgl. August Jung, Vom Kampf der Väter. Schwärmerische Bewegungen im ausgehenden 19. Jahrhundert, Witten 1995, S. 46 ff., 58 ff. u. 285.

¹⁵² Ohlemacher, Texte, S. 24.

Gustav Siebel und von Oertzen, auf der eine „Konferenz als Sammelpunkt für innerkirchliche Freunde ...“ angeregt worden sei.¹⁵³ Ich halte diese „innerkirchliche“ Eingrenzung für eine später übliche Interpretation, die durch Gustav Siebels eigene Positionierung hinterfragt werden muss. Siebel war wegen seiner „außerkirchlichen“ Interessen nicht dem Evangelisationsverein beigetreten. Er hatte selber im Zusammenhang des Vereins für Reisepredigt „außerkirchliche“ Abendmahlsfeiern angeregt und sogar den Antrag auf die Erlangung von eigenen Körperschaftsrechten für den Verein gestellt.¹⁵⁴ Wie dagegen die offene Einladung Oertzens dessen Denken entsprach, zeigte sich in Hamburg bei einem Jünglingsfest bei der entstehenden Evangelischen Gemeinschaft. Dort begegneten sich der auswärtige Prediger Carl Grün (Essen) und der Präses des norddeutschen Jünglingsbunds Oertzen. Als sie sich am nächsten Tag wieder bei einem Jünglingsvereinsfest der unabhängigen, von Craig gegründeten Jerusalemskirche trafen, forderte Jasper von Oertzen Prediger Carl Grün sogar zu einer Ansprache auf.¹⁵⁵ Ähnliches wiederholte sich 1892 im Zusammenhang der Hamburger Allianz Gebetswoche. Es wird über Oertzen berichtet, er habe von vielen bestehenden Trennungen zwischen den Konfessionen gesprochen und „es müsse ein jeder seinem Bekenntnis treu und seiner Meinung gewiß bleiben, ... aber die Dinge, die uns einigen seien doch mehr und größer.“¹⁵⁶

Im Entwurf zu lesen, „dass überall im Reiche Gottes scharfe Gegensätze sich geltend machen.“ Wo lagen die Probleme? Der Text beschreibt: Das „unter uns n(euer-)wachte Leben bewegt sich aber zum Theil noch nicht (t in) solchen Bahnen, in welchen es verlaufen muß, wenn e(s zum) Aufbau des Reiches Gottes innerhalb der Volkskirche ... wirkungsvoll w(erden) soll ... manche Laienprediger (haben sich) in einen beklagenswerten Gegensatz zu den Institutionen der Vol(ks)kirche) drängen lassen ...“¹⁵⁷ Als sich in urchristlicher Zeit Meinungsverschiedenheiten zeigten, sei man zu einem Meinungsaustausch zusammengekommen, um den Frieden wieder herzustellen. Auch heute gebe es in unserem Lande Männer, „welchen der Aufbau des Reiches Jesu Christi hoch über allen menschlichen Parteiungen und Meinungen steht und darum kann auch das, was in der apostolischen Zeit sich als wirksam erwies, unseren jetzigen Verhältnissen zum Heil und Segen gereichen.“ Aus diesem offensichtlich „undenominationellen“ Ansatz zog Oert-

¹⁵³ Jakob Schmitt, *Die Gnade bricht durch*, Gießen/Basel 1958³, S. 355.

¹⁵⁴ Ebd., S. 347-349.

¹⁵⁵ Carl Grün, *Ein Besuch in Hamburg*. In: *Evangelischer Botschafter*, 24. Jg. (1887), S. 390.

¹⁵⁶ Carl Grün, *Aus Norddeutschland*. In: *Evangelischer Botschafter*, 29. Jg. (1892), S. 63.

¹⁵⁷ Ohlemacher, *Texte*, S. 24.

zen die Konsequenz: „Darum werden alle christlichen Männer, denen es Ernst damit ist, daß das Reich Gottes sich in Deutschland im Frieden erbaue, sich zu einer Konferenz, etwa im Mai 1887, in Berlin versammeln.“ Damit war ein weites Ziel beschrieben und mit einer offenen Einladung verbunden. Konkret wollte man die „Principien“ klarlegen und versuchen, „die entstandenen Schwierigkeiten zu beseitigen.“¹⁵⁸ Ging es etwa um die Spannung zwischen „kirchlicher“ und „außerkirchlicher Evangelisation“? Danach werden auch „christliche Frauen, namentlich solche, die mitarbeiten ... herzlich eingeladen, auf der eigens für sie reservierten Tribüne den Beratungen beizuwohnen ...“¹⁵⁹

Die erste Einladung vermittelt den Eindruck einer bewusst „undenominationalen“ Offenheit, die auch Freikirchlern die Teilnahme ermöglicht, um entstandene „Gegensätze“ abzubauen.

Mit der Entstehung der eigentlichen Einladung nach Gnadau, also dem zweiten Einladungsschreiben, hat Ohlemacher sich ausführlich auseinandergesetzt. Auf deren Formulierungen haben Christlieb, Pfleiderer, Schrenk und Fabri intensiv Einfluss genommen. Was von Ohlemacher zusammenfassend über Christlieb, Schrenk und Fabri formuliert wird, trifft in gleicher Weise für Pfleiderer zu, der mangels Vorarbeiten damals nicht in die Bewertung einbezogen wurde. Übereinstimmung sah Ohlemacher in folgenden Punkten: (1) alle haben Beziehungen zu Johann Christoph Blumhardt; (2) alle haben internationale Erfahrungen in Verbindung mit der angelsächsischen Erweckungsbewegung; (3) alle sehen in der englisch/amerikanischen Massen-Evangelisation ein Modell, dass auf deutsche Verhältnisse hin gestaltet werden kann; (4) alle haben sich zustimmend mit der Heiligungsbewegung befaßt und sind ihr begegnet; (5) sie sind (teilweise) untereinander befreundet; (6) sie arbeiten in außerkirchlichen Organisationen (Allianz, Deutscher Evangelisationsverein) mit; (7) alle sind Ehemänner und Väter; wichtig ist schließlich auch: (8) alle stehen in einer Tätigkeit, die es ihnen erlaubt, „überkonfessionelles Christentum“ zu vertreten.¹⁶⁰

Es scheint, als müsse die letzte der Thesen diskutiert werden. Von ihrer beruflichen Tätigkeit her sind sie dazu in der Lage. Ob aber die kirchenpoli-

¹⁵⁸ Ebd.

¹⁵⁹ Ebd. Hier einer der seltenen Fälle, in denen Frauen ausdrücklich eingeladen sind. Sie mussten, wie bei der Jahrestagungen der Deutschen Christlichen Studentenbewegung, „auf den hinteren Sitzen der Galerie“ ihren Platz einnehmen (Vgl. Karl Kupisch, Studenten entdecken die Bibel. Die Geschichte der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung (DCSV), Hamburg 1964, S. 43). Es ist zu untersuchen, ob die Öffnung für die Teilnahme von Frauen auch ein Erbe ist, das amerikanisch-freikirchlichen Vorbildern folgte.

¹⁶⁰ Ohlemacher, Reich Gottes, S. 121.

tische Situation ihnen diesen Freiraum lässt, wenn die Sache der Evangelisation und die evangelistische Predigt von Laien eine echte Chance haben soll, das muss nach der Erfahrung mit Schlümbach neu erwogen werden. Schon die verschiedenen Felder der Wirksamkeit Christliebs haben gezeigt, dass er um so weniger Vertrauen findet, je mehr er „überkonfessionelles Christentum“ vertritt oder gar praktiziert.

Die kirchliche Bindung der Verfasser an die Volkskirche ist zwingend, wenn sie mit dem Johanneum und dessen Schülern anerkannt werden und auch finanzielle Unterstützung gewinnen wollen und wenn der Aufruf nicht einen Sturm des Protestes auslösen soll. Das gilt in gleicher Weise für Einladungen zu Evangelisationsversammlungen. Obwohl Christlieb großes Gewicht darauf legt, dass der Evangelisationsverein ein „freier Verein“ bleibt und seine Sicht der Kirche auch nicht unkritisch ist, so kann man doch daraus nicht schließen, der zukünftige Kurs der Verfasser sei „gegen die Kirche gerichtet.“ Der Verein behielt sich wohl vor, ohne die Volkskirche und die einzelnen Gemeinden handeln zu können, aber unter keinen Umständen gegen sie. Damit hätte der Verein allen langsam erworbenen Kredit aufs Spiel gesetzt. Aber das wäre nur eine taktische Frage. Christlieb hatte die Westdeutsche Evangelische Allianz unter seine Fittiche genommen, um dem drohenden Separatismus zu wehren. Selbst in der Einladung nach Gnadau wird die „Ausbreitung von religiösen Privatversammlungen“ als ein „Schutz vor separatistischen Fehlentwicklungen den Kirchen zur Förderung dringend anempfohlen.“¹⁶¹

Alles läuft auf einen zentralen Punkt der Gnadauer Einladung hinaus, der im Vergleich zum ersten Entwurf eine entscheidende Änderung bedeutet: War die erste eine offene „Einladung zu einer Konferenz christlicher Männer aus ganz Deutschland“, so hatte der Evangelisationsvereine gerade an dieser Stelle eine entscheidende Änderung vorgenommen, die seinen Statuten entsprach. Im Protokoll heißt es, man wolle zu einer „Versammlung christlicher Männer aus den Landeskirchen Deutschlands“ einladen.¹⁶² Wollte man ursprünglich im Stile des Jerusalemer Apostelkonzils die „entstandenen Schwierigkeiten beseitigen“, so waren jetzt nur noch die erwünscht, „welche mit uns nachstehende Überzeugung teilen“: (1) Mitarbeit im Reiche Gottes als Pflicht aller Gläubigen, also auch der Laienprediger; (2) die Privaterbauung auch zur Vertiefung des inneren Lebens und (3) den Segen der Volkskirche zu achten und das geordnete Amt zu stärken, „daß daher separatisti-

¹⁶¹ Ebd., S. 73.

¹⁶² Ebd., S. 80, aus dem Protokoll des Deutschen Evangelisationsvereins vom 14.4.1887.

sche Tendenzen und unevangelische, schwärmerische und gewaltsame Heilsmethoden ferne zu halten seien, da solche die Kräfte des Glaubens und der Liebe vielfach schädigen.“¹⁶³ Da war die direkte Ausladung von „Außerkirchlichen“, die man längst mit Vorurteilen wie „unevangelisch, schwärmerisch, gewaltsame Heilsmethoden“ belegt hatte. Es war die Aufgabe der Konferenz, wie es weiter hieß, „das Recht der gemeinschaftlichen Privaterbauung ... in ihrem Verhältnis zum geordneten Amt und den Organen der Kirche klar zu stellen.“¹⁶⁴

Mit Gnadau begann der Weg, dessen knappe Zusammenfassung Christlieb zugeschrieben wird: „In der Kirche, mit der Kirche, aber nicht unter der Kirche.“ Er sollte klarlegen: Keine ausserkirchliche Evangelisation, die zu autonomer – also freikirchlicher – Gemeindebildung führte. Darin sah man „Separatismus“.¹⁶⁵

4. Abschließende Erwägungen.

Mit den Gnadauer Konferenzen hatte die Gemeinschaftsbewegung seit 1888 einen Sammelpunkt erhalten.

4.1 Zur Organisation der Gemeinschaftsbewegung

Kritisch sah Paul Fleisch die mit dem Evangelisationsverein einsetzende und sich in Gnadau fortsetzende organisatorische Entwicklung innerhalb der „modernen Gemeinschaftsbewegung“. Nach seiner Beobachtung unterschied sich vom älteren innerkirchlichen Pietismus auch dadurch, dass sie sich jetzt organisierte.

Ein Kapitel seines einflussreichen Buches überschrieb Fleisch: „Würdigung der ‚Gemeinschaft‘, speziell der ‚organisierten Gemeinschaft‘ vom lutherischen Standpunkt aus.“¹⁶⁶ Christlieb habe Einfluss gehabt auf diese organisatorische Entwicklung. Es liege nahe, „den Ursprung der Organisati-

¹⁶³ Ebd., S. 235 f.

¹⁶⁴ Ebd., S. 236.

¹⁶⁵ Der Begriff „Separatismus“ ist für jene Freikirchen, deren Gemeindeaufbau durch Evangelisation erfolgt ist, unangemessen. Sie sind nicht, wie die sog. lutherischen Freikirchen, die heute die SELK bilden, durch Abspaltungen oder Resistenz wegen Lehrfragen entstanden, vielleicht mit Ausnahme einer Reihe von Freien evangelischen Gemeinden, die über den „Evangelischen Brüderverein“ den korporativen Weg zur Freikirche gefunden haben. Im Baptismus ist wegen des theologischen Ansatzes der Übertritt einer ganzen Gemeinde ebensowenig vorstellbar, wie im Methodismus des 19. Jahrhunderts.

¹⁶⁶ Fleisch, Gemeinschaftsbewegung, S. 70 ff.

on durch die Oxforder Bewegung hindurch in England-Amerika zu suchen in den organisierten methodistischen ‚Gemeinschaften‘. „Darin zeige sich in „fundamentalem Gegensatz zum Pietismus ein Grundzug des optimistischen Methodismus ...“.¹⁶⁷ Nur in Württemberg sei es schon früher zur Organisation von Gemeinschaften gekommen. Die Triebfeder dazu sah es in einem Pessimismus, der die letzte Rettung der Gläubigen in ihrem engeren Zusammenschluss sah. Eben darin unterscheide sich „die pietistische Gemeinschaftsorganisation deutlich von der methodistischen, wo gerade der Optimismus zur Organisation aller Kräfte treibt.“¹⁶⁸

Hier erweist sich Fleisch als ein guter Kenner englischer Kirchengeschichte und der dortigen methodistischen Gemeinschaften. Die unter dem Einfluss des Pietismus stehenden „Stillen im Lande“ hätten solcher Organisationsformen nicht bedurft. Man gewinnt den Eindruck, Fleisch beobachte nicht ohne Sorge die von Christlieb eingeleitete Verschiebung von der pietistischen Tradition unorganisierter „Privaterbauung“ in eine methodistische Richtung organisierter, offensiver Evangelisation.

Aus heutiger Sicht wird man zur Frage der Organisation sagen müssen, dass im Kaiserreich vier Linien zusammentrafen: Ein organisationswilliges 19. Jahrhundert, in dem die gesellschaftliche Entwicklung Rahmenbedingungen für ein ausgedehntes Vereinswesen und für die Durchführung von Konferenzen verschiedenen Typs bereitstellte.

Die zunehmenden Berührungen zwischen weitgehend geschlossenen, teilweise sehr kleinen deutschen Landeskirchentümern mit einer konfessions- und länderübergreifenden angelsächsischen Erweckungsbewegung durch persönliche Beziehungen Einzelner, missionarisch angelegten Reisen von Evangelisten und Erweckungspredigern, Rückwirkungen aus der weltweiten Mission, Rückwirkungen von Auswanderern und, nicht zu unterschätzen, das Kommen der Freikirchen.

Die überregionalen Wirkungen von zunächst Robert Pearsall Smith mit den erwecklichen Großveranstaltungen; danach der Einfluss des Evangelisten Friedrich von Schlömbach, der das US-Modell der Organisation des CVJM zur strukturellen Umwandlung pietistisch orientierter Jünglingsbetreuung in missionarisch bestimmte Arbeit einführte und damit auch ein Organisationsmodell für den Deutschen Evangelisationsverein mit der umfassenderen Zusammenführung der Gemeinschaften in Gnadau lieferte.

¹⁶⁷ Ebd.

¹⁶⁸ Ebd., S. 70.

Erstmals gab es in dem unter obrigkeitlichen Vorgaben in katholische, lutherische, reformierte und unierte Gebiete mit einem gewissen Monopolanspruch evangelische kirchliche Alternativen. Sie nahmen im Gefolge der Aufklärung die Würde des Individuums auch in den religiösen Entscheidungen ernst und schufen einen Raum für die freie Glaubens- und Gewissensentscheidung. Gegenüber dieser Entwicklung, die durch das „Eindringen“ der Freikirchen entstanden war, erweis sich gerade die Organisation der Gemeinschaftsbewegung als ein Instrument der Abwehr kirchlicher Zersplitterung, insofern die Gemeinschaftsbewegung versuchte, freikirchliche Funktionen als Gemeinschaften innerkirchlich zu übernehmen (Der Aspekt des Kommens der Freikirchen ist in der Historiographie der Gemeinschaftsbewegung bisher sträflich vernachlässigt worden).

4.2 Theologische Aspekte

Die Gemeinschaftsbewegung hat ihren Impuls nicht aus einem akademischen theologischen Ansatz gewonnen, sondern – vereinfacht gesagt – aus geschenkter spiritueller Kraft. Darum ist das Wesen und die Wirkung der Gemeinschaft nicht ausschließlich theologisch zu fassen, sondern – wie ich es versucht habe – auch in ihrer Entwicklung, ihrer Gestalt, den handelnden Personen und den auch kirchenpolitischen Reaktionen. Damit ist nicht gesagt, dass es nicht notwendig wäre, theologische Akzente zu beschreiben. Aber dass die Gemeinschaftsbewegung ist nicht einen theologischen Wurf gefolgt über dessen Darlegung sie zu begreifen wäre.

Natürlich ist nach den Erwägungen zur Gestaltwerdung der Gemeinschaftsbewegung nun auch – wie in einem Anhang – über theologische Akzente zu handeln.

Das theologische Fundament und Umfeld der organisierten Gemeinschaftsbewegung ist gleichfalls maßgeblich von der internationalen angelsächsischen Erweckungsbewegung beeinflusst. Die Themenfelder der ersten Gnadauer Konferenz sind dafür ein herausragendes Beispiel: (1) Evangelistische Laienpredigt, wie sie in England und Amerika einflussreich und fast unwidersprochen geübt wurde – Ausnahmen bildeten in Amerika die Lutheraner, die es in England kaum gibt –;¹⁶⁹ (2) Evangelisation, die nach den Kolporteuren und wandernden Boten der Vereine sich im Stile eines Dwight

¹⁶⁹ Friedrich Fabri sprach über „Die Berechtigung, die Notwendigkeit und die Grenzen der Laientätigkeit.“

L. Moody in Hallen und Sälen an die Massen wendet;¹⁷⁰ (3) die Überwindung der Privaterbauung in Konventikeln durch die Organisation und Vernetzung der Gemeinschaften nach angelsächsischem Vorbild in überdenominationellen Vereinigungen¹⁷¹ und endlich (4) der theologischen Bewegung des 19. Jahrhunderts, die sich als Heiligungsbewegung einem der deutschen theologischen Tradition eher fremden Thema zuwendet.¹⁷²

Insbesondere die ungelöste ekklesiologische Frage verdient in der weiteren Forschung noch genauere Untersuchungen. Man wird auch hier von dem ungewöhnlichen Denkansatz ausgehen müssen, den man nur in der Spannung zwischen ökumenischer Offenheit und der Priorität zu missionarischer Verpflichtung in konfessioneller Engführung verstehen kann. Die Behörden der damaligen staatskirchlichen Bürokratie haben mehr in den Kategorien des Staatskirchenrechts als mit den theologischen Kriterien ihrer Bekenntnisschriften argumentiert. Das bedeutete: sie unterschieden zwischen staatskirchenrechtlich seit 1555 bzw. 1648 anerkannten „Kirchen“ und eingedrunghenen „Sekten“ im Sinne von „richtig“ und „falsch“. Jörg Ohlemacher hat herausgearbeitet, wie zentral in Erweckungs- und Gemeinschaftsbewegung, ich ergänze auch im Methodismus,¹⁷³ die „Reich-Gottes-Konzeption“ mit ihren verschiedenen Implikationen war.¹⁷⁴ Während die Staatskirche die Freikirchen ablehnte und vielfach bekämpfte, trafen sich in Erweckung, Gemeinschaft und Freikirchen Reich Gottes Vorstellungen, die geeignet waren, die konfessionelle Frage zu öffnen. Leider ist die Entwicklung der Beziehung zwischen der verfassten Amtskirche und den sich in ihr bewusst als „freie“ Vereinigung bildenden Gesellschaften und Organisationen ohne Bindung an das Staatskirchenrecht noch nicht gründlich untersucht. Sie könnte für das wirkliche ekklesiologische Verhältnis von Staatskirche zu freier Gemeinschaftsbewegung und umgekehrt erhellend wirken.

Die Reich-Gottes-Konzeption war am Ende des 19. Jahrhundert geeignet, gleichzeitig das Selbstverständnis der als Kirchen anerkannten „Konfessio-

¹⁷⁰ Jasper von Oertzen sprach über: Die Notwendigkeit der organisierten Evangelisation neben dem pastoralen Amt und ihre Bedeutung für das öffentliche Leben.“

¹⁷¹ Sup. Theodor Schmalenbach als Vertreter der Ravensburger Erweckung behandelte das Thema: Die Gemeinschaft der Heiligen und die notwendige Organisation christlicher Gemeinschaften in Stadt und Land.“

¹⁷² Der frühere Basler theologische Lehrer und spätere Generalsuperintendent in Posen, Wolfgang Fr. Geß behandelte die Frage: „Was lehrt die Heilige Schrift über Heiligung?“

¹⁷³ Karl Heinz Voigt, Warum kamen die Methodisten nach Deutschland? Eine Untersuchung über die Motive für ihre Mission in Deutschland, 1975, 1984⁴, S. 38 ff. (Mithilfe beim Aufbau des Reiches Gottes).

¹⁷⁴ Ohlemacher, Reich Gottes, S. 122 ff.

nen“ wie der kirchenrechtlichen „Sekte“ zu relativieren, sofern dieselbe auf dem Boden des Evangeliums steht. Daher konnte Christlieb, der die reformatorischen Grundanliegen innerhalb der methodistischen Kirchen verwirklicht fand, aus theologischen Erwägungen den kirchenpolitischen Urteilen von Konsistorien nicht folgen. Was den Kirchenbehörden „Sekten“ waren, konnte er vom Reich Gottes her wenigstens als „Sonderkirchen“ bezeichnen und schreiben: „Das Reich Gottes zu oberst! Der Berg Gottes ist und bleibt höher und soll uns darum auch lieber sein als alle Kirchthürme, d. h. als alle Kirchen und Kirchlein von Menschen erbaut.“¹⁷⁵ Eine weitreichende Konsequenz daraus war, dass er – englischen Vorbildern folgend – ursprünglich an eine „undenominationalle“ Organisation gedacht hat, als er den Evangelisationsverein erdachte. An der konkreten Erfahrung mit dem methodistischen Evangelisten Friedrich von Schlümbach scheiterte dieser Gedanke. Ökumenische Mission war noch nicht möglich. So musste Christlieb sich, wollte er seinem evangelistischen Auftrag treu bleiben, von der durch das Reich-Gottes-Denken her eröffneten ökumenischen Mission verabschieden. Die „Neuevangelisierung“ Deutschlands hatte Priorität. Die Entstehung der Gemeinschaftsbewegung mit ihrer „ökumenischen“ Abgrenzung war eine Folgeerscheinung, die man in diesem Spannungsfeld sehen muss.

Historisch ist anzumerken: Die Gemeinschaftsbewegung ist nicht nur aus fernen, undefinierbaren angelsächsischen Impulsen gespeist, sondern ist einer konkreten kirchenpolitischen Situation auch als eine Absetz- und in gewissem Sinne auch Konkurrenzbewegung zu den missionierenden Freikirchen in Deutschland entstanden. Eine „Wurzel“, die man bisher nicht gesehen hat, was dazu führte, dass Theodor Christlieb innerhalb dieses Geflechts für seine konfessionell orientierten Zeitgenossen unverstanden, fehlinterpretiert und teilweise isoliert seinen für die Einheit innerhalb der Landeskirchen bisher unterschätzten Dienst geleistet hat.

Ihm war die Verkündigung des Heils das zentrale Anliegen schlechthin. Gottes Heil muß in einer „Neuevangelisierung“ den Massen angeboten werden. Ein Anliegen, für das Gründen viele Kollegen und Pfarrer aus theologischen kein Verständnis hatten.

¹⁷⁵ Theodor Christlieb, *Reich Gottes, Gemeinde, Kirche nach biblischem Begriff*, für die Freunde der evang. Allianz gedruckt. Mülheim/Ruhr, 1882, S. 14. – Er schrieb darin: „Nach der Schrift bilden die *Gemeinde Christi* im realen Sinn *nur* die Reichsglieder, denen die geistigen Realitäten des Reiches Gottes, Sündenvergebung und Geistbegabung wirklich zukommen, d.h. *die wahrhaft Gläubigen, Bekehrten*. Unbekehrte gehören nach ihr noch zur Welt.“ (S. 25 mit Hervorhebungen bei Christlieb)

Das Angebot des Heils soll auf jede erdenkliche Weise möglich sein. In Anknüpfung an Charles H. Finney, sowie Moody und Ira D. Sankey war Christlieb bereit, ungewöhnliche Wege zu gehen. Sogar als Sekten diskriminierte Prediger waren dabei willkommen. „Wenn nur Christus verkündigt wird.“ Und wenn die eigene Konfession den Auftrag nicht ergreift, dann sollen es eben andere tun. Aber bei aller Offenheit insbesondere gegenüber den Methodisten ist sein Ziel doch immer, dass die Volkskirche erneuert wird und ihr der Segen von Menschen zufließt, die durch die Evangelisation gewonnen werden. Die wünschenswerte Arbeit geschieht „innerkirchlich“, und wo die „Außerkirchlichen“ Einfluss gewinnen, da muss man ihn mit allen Mitteln vertretbaren Mitteln schmälern. Die Taktik Christliebs war für seine Zeitgenossen, die in der Regel seine Schriften nicht gelesen haben, verwirrend und nicht durchsichtig. Die sich als erfolgreich erweisende Theorie, die Methodisten durch die Übernahme des Methodismus in Organisation und Theologie in die eigene Kirche „überflüssig“ zu machen, das ist in der Tat so verwirrend, wie das Engagement in der Evangelischen Allianz, um dem „Separatismus“ entgegenzuwirken und die „Außerkirchlichen“ unter Kontrolle zu halten. Weitreichender als seine Mitwirkung in der Evangelischen Allianz ist die Perspektive für die Gemeinschaftsbewegung, die er aus den pietistischen Konventikeln mit Privaterbauungs-Charakter und missionarischen Ansätzen zu Trägern einer zielorientierten, mutigen missionarischen Hinwendung zu den Menschen umzuformen einleitete. Den „Methodismus“ zu einer Art „innerkirchlichen Gemeinschaftsbewegung“ zurückzurufen, wie es sich schon zur Zeit Wesleys abgezeichnet hatte, war eine strategische Meisterleistung.¹⁷⁶

4.3 Separierende Entwicklungen nach Gnadau 1888

Es bleibt mir in diesem Zusammenhang nur die Gelegenheit, auf einige Konsequenzen, die sich unter diesem separierenden Gesichtspunkt der organisierten Gemeinschaftsbewegung ergeben haben, hinzuweisen: Aus den Gnadauer Konferenzen ab 1888 entwickelte sich, nach Christliebs Tod 1889, 1897 der „Deutsche Verband für evangelische Gemeinschaftspflege und Evangelisation“. Die missionarisch motivierten und landeskirchlich orien-

¹⁷⁶ Aus dieser These folgt, dass die Bezeichnung „Neupietismus“ nicht mehr tragbar ist, wenn der hier vorgetragene Ansatz sich durch weitere Forschungen bestätigt.

tierten Gemeinschaften haben solche Kreise zurückgewonnen, die sich bereits den methodistischen Kirchen zugewandt hatten.¹⁷⁷

Die Phase der Expansion der methodistischen Kirchen mündet in eine gewisse Stagnation.¹⁷⁸ Methodistische Frömmigkeit ist nun auch ohne Kirchenwechsel innerhalb der Landeskirchen möglich, wo die Gemeinschaften entsprechend arbeiten.¹⁷⁹

Die Trennung der Chöre der Gemeinschaftsbewegung vom freikirchlich dominierten „Christlichen Sängerbund“, der sich in Verbindung mit dem Wirken von R. Pearsall Smith zusammengefunden und 1879 organisiert hatte,¹⁸⁰ erfolgte 1898 in Verbindung mit der Gründung des „Evangelischen Sängerbunds“.

¹⁷⁷ Christian Dietrich/Ferdinand Brockes, *Die Privat-Erbauungsgemeinschaften innerhalb der evangelischen Kirchen Deutschlands*, Stuttgart 1903, berichten aufgrund durch Fragebogen erhobener Daten über die Entwicklungen in den einzelnen Regionen und haben dabei auch die Entwicklung der „Außerkirchlichen“ abgefragt.

¹⁷⁸ Dieser Vorgang ist noch weiter nachzuweisen.

¹⁷⁹ Aus der Gemeinschaftsbewegung bemerkte Karl Möbius in: *Auf der Warte* Nr. 33, 8. Jg. (1911): Man weiß in den Freikirchen genau, „daß gerade die Gemeinschaftsbewegung dem Freikirchentum in Deutschland das Wasser abgräbt ...“, zit. n.: Gustav Gieselbusch, *Der Hilfsbote* 1911, S. 139: Gemeinschaftsbewegung und Freikirche. Schon 1892 bemerkte der methodistische Prediger und Liederdichter Ernst Gebhardt, dessen Lieder Möbius in die von ihm herausgegebenen „Reichslieder“ aufnahm, über die Gnadauer Konferenz: „... diese schloß sich in besondere Schranken ein, indem in ihr nur solche Brüder aktiv sein können, welche als in der Landeskirche stehende Reichsgottes-Arbeiter gelten ...“. In: Ernst Gebhardt, *Die Wächterstimmen*, 22. Jg. (1892), S. 117. Im Jahr 1898 schrieb Carl Bader, Prediger der Evangelischen Gemeinschaft, über die sich um Gnadau sammelnde Bewegung: „Diese Gemeinschaften sollten zugleich auch als Ausgangspunkte für anderweitige Bestrebungen, namentlich als Sturmläufer wider die bösen Sekten dienen. Der letztgenannte Daseins- und Tätigkeitszweck dieser religiös-kirchlichen Bewegung ist unseres Wissens allerdings nicht öffentlich proklamiert worden ... Unwidersprechliche Thatsache aber ist es, daß er wenigstens gegen die Tätigkeit unserer Gemeinschaft schon jahrelang bis in unsere Gegenwart herein ernstlich und hartnäckig angestrebt wurde. Es sind uns Orte in Posen und Westpreußen bekannt, da gewisse Pastoren und Versammlungsleiter die neue Bewegung hauptsächlich dazu mißbraucht haben, außerkirchliche Gläubige zu bekämpfen ...“. Carl Bader, *Die Evangelisations- oder Gemeinschaftsbewegung in der preußischen Landeskirche*. In: *Evangelischer Botschafter*, 34. Jg. (1898.), S. 61

¹⁸⁰ Wolfgang Schmidt, *100 Jahre Christlicher Sängerbund. 1879–1979*, Wuppertal 1979. Martin Leuchtmann, *Dem Volk ins Herz. 75 Jahre Evangelischer Sängerbund. 1898–1973*. Wuppertal o. J. (1973).

Die Trennung des „Blauen Kreuzes“ in einen Gnadauer Zweig, dem „Hauptverein“, und einen „Freien Bund vom Blauen Kreuz“ mit den freikirchlichen Gruppen,¹⁸¹ erfolgte im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts.

Fast alle führenden Mitarbeiter der entstehenden Gemeinschaftsbewegung hatte Kontakte zur angelsächsischen Erweckungsbewegung. Manche waren zeitweise beruflich in England, in Amerika oder in der Mission, andere haben Reisen gemacht und wieder andere sind von Persönlichkeiten wie R. Pearsall Smith, Friedrich von Schlümbach, Dr. H. Peter Ziemann, Georg Müller von Bristol, Friedrich W. Baedeker und anderen beeinflusst. Einige haben auch in Bewegungen mitgewirkt, die insbesondere aus den USA herüberwirkten: Im Deutschen Jugendbund für Entschiedenes Christentum, der direkt auf den Amerikaner Francis Clark zurückgeht. Der „EC“ wurde selber Mitglied im Gnadauer Verband.¹⁸² Andere haben in der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung sowie dem damit nahe verwandten Studentenbund für Mission,¹⁸³ die ebenfalls von Amerika herüberwirkten, mitgearbeitet, aber auch die Tätigkeit im CVJM gehört hierher.

Von besonderer Bedeutung für die Organisation der Gemeinschaftsbewegung war das Zusammenwirken von den beiden Schwaben Theodor Christlieb und Friedrich von Schlümbach, die sich gegenseitig ergänzten. Christlieb hatte Einfluss innerhalb der sich organisierenden Gemeinschaftsbewegung und Schlümbach war nicht nur ein charismatisch begabter Evangelist, sondern auch ein überzeugender Organisator. Das führte zu der nachfolgend skizzierten Konstellation:

Der deutsch-amerikanische Evangelist und Sekretär des deutschen CVJM in den USA, Friedrich von Schlümbach, kam 1882 nach Deutschland. Mit der Umwandlung der pastorenbezogenen Jünglingsvereine in einen laiengeführten, missionarischen CVJM bot er ein Modell für eine entsprechende Umgestaltung der vom Pietismus geprägten und im 19. Jahrhundert binnen-

¹⁸¹ Ernst Gebhardt gab ab 1883 die Zeitschrift „Mäßigkeitsfreund“ heraus. Es handelte sich um „die erste deutsch-europäische Zeitschrift mit dem Grundsatz der völligen Enthaltensamkeit von allen berauschenden Getränken.“ Er veröffentlichte auch Liedersammlungen für Blau-Kreuz-Stunden.

¹⁸² Das Beispiel des EC zeigt, dass es nicht bei allen einen Vorbehalt gegen „amerikanisches Christentum“ gab; es war mehr die Frage, ob es in den „richtigen“ Bahnen lief, eben: nicht außerkirchlich, sondern innerkirchlich.

¹⁸³ Fleisch, Gemeinschaftsbewegung, S. 58 f. rechnet die Deutsche Christliche Studentenvereinigung (DCSV) und den zweitweise größeren Studentenbund für Mission der Gemeinschaftsbewegung zu. Das ist falsch, wenn auch Sauberzweig, Er der Meister, S. 492 ff., ihm noch 1959 folgte. In beiden Bewegungen arbeitete eine größere Zahl von Freikirchlern einflussreich mit, was der Tendenz von Gnadau keinesfalls entsprochen haben würde.

orientierten Konventikel, Privaterbauungskreise und „Stunden“, die bisher (wie vorher die Jünglingsvereine) nur begrenzte regionale Organisationsstrukturen kannten, in eine organisierte Gemeinschafts- und Evangelisationsbewegung.

1. Friedrich von Schlümbach führte sieben Jahre nach der Reise von R. Pearsall Smith und den ihr folgenden „Heiligungskonferenzen“ das Modell der von Moody praktizierten Massenevangelisation vor. Damit leistete er einen Beitrag für die Weiterführung der missionarischen Ansätze aus der deutschen Erweckungsbewegung, die durch Kolporteure, Bibelboten, Sendboten und Lehrbrüder von Haus zu Haus und in bestehende Konventikel gingen und damit den Typ der Moody'schen „Massen-Evangelisation“ vorbereiteten.

2. Die um den Einsatz eines methodistischen Evangelisten innerhalb der Landeskirche geführten Auseinandersetzungen zwangen Christlieb und den entstehenden Deutschen Evangelisationsverein zur Absage an den „ökumenischen“ Ansatz einer „undenominationellen“ Gründung.

3. Innerhalb einer Kirche und eines Landes, die durch ihr territoriales Prinzip gemeinsam das Ideal der Personengleichheit von Bürgergemeinde und Christengemeinde vertraten, konnte ein ökumenisches „überkonfessionelles“ Modell noch nicht gedacht werden.¹⁸⁴ Darum war zur Einführung und Umsetzung der auch aus theologischen Gründen per se umstrittenen Evangelisation eine Distanzierung von den sog. „Sekten“ unausweichlich.

4. Schlümbachs amerikanische Erfahrungen verbanden sich mit Christliebs England-Einsichten. Er hatte dort u.a. kirchengeschichtlich gelernt, dass die schnelle Ausbreitung und Zunahme der methodistischen „Societies“ (zunächst als inner-anglikanische Gemeinschaftsbewegung!) in dem Augenblick gebremst wurden, als Anglikaner und kongregationalistische Dissidenten, darunter die Baptisten, selber missionarisch aktiv wurden und methodistische Spiritualität in ihren Kirchen und Gemeinden förderten. Diese Einsicht war nicht ohne Einfluss auf die Organisation der Deutschen Gemeinschaftsbewegung als innerkirchliche Möglichkeit methodistischen Wirkens.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Man kann das bis heute auch beim CVJM beobachten, der nach seinen internationalen Statuten „überkonfessionell“ zu sein vorgibt, in unserem Land aber de facto gar keine andere Chance hat, als landeskirchen-gebunden zu arbeiten.

¹⁸⁵ Diese Grundüberlegung hat Christlieb im Kern in seiner Schrift „Zur methodistischen Frage in Deutschland“, die dadurch fast zu einer Programmschrift der organisierten Gemeinschaftsbewegung wird, entfaltet.

5. Das Engagement von Laien, in England wie in den USA ein in den nichteuropäischen Kirchen¹⁸⁶ unumstrittenes Element des Allgemeinen Priestertums, hat Christlieb sich nicht streitig machen lassen. Auch dazu brauchte er den „freien“, also kirchenbehörden-unabhängigen „Evangelisationsverein“. Innerhalb der verfassten Kirche hat er dem „Evangelisten“ als „Laiengehilfen“ des ordinierten Amtes keinen Platz schaffen können. In der Gemeinschaftsbewegung dagegen spielte die Laienarbeit und der Dienst der mit unter dem Einfluss der Heiligungsbewegung stehenden Chrischonabrüder u. a. nicht kirchenamtlich berufener oder gar ordinierter Verkündiger eine zentrale Rolle.

6. Vergleicht man die Rolle der Evangelisation und des Evangelisationsvereins mit der Rolle der Inneren Mission und dessen Central Ausschusses, wie es in Christliebs Perspektive lag, dann fällt das Ungleichgewicht zugunsten der Inneren Mission auf. Es wurde von der verfassten Kirche akzeptiert, dass ihr „die Liebe wie der Glauben“ gehörte, aber es wurde noch nicht erkannt, dass eine „Neuevangelisierung“¹⁸⁷ zur Begründung des Glaubens ebenso notwendig sei wie die Auferbauung der vorhandenen Gemeinde.

Die Entdeckung von Theodor Christlieb als Strategie der konfessionellen Einheit und als früher Ökumeniker steht noch bevor. Vielleicht kann dieser Beitrag die Diskussion weiterführen.

¹⁸⁶ Die amerikanischen Lutheraner haben sich diesem Ansatz weitgehend verschlossen und sich dadurch auch teilweise isoliert.

¹⁸⁷ Karl Heinz Voigt, „Die Neuevangelisierung der längst Entchristlichten“ – Eine Forderung von Professor Christlieb von 1888. Evangelisation in Landeskirchen, Freikirchen und Gemeinschaftsbewegung. In: Rudolf Mohr, „Alles ist euer, ihr aber seid Christi“. FS für Dietrich Meyer, SVRKG, Bd. 147, S. 433-458.

Ein notwendiger Anhang zum Thema Proselytismus

Aus der Zeit polemischer Auseinandersetzung zwischen den cuius-regio-Ansprüchen des Landeskirchen und dem „Eindringen“ der Freikirchen in „ihre“ Gebiete, haben sich Standard-Urteile entwickelt, die einfach Erklärungsmuster liefern und bis heute tradiert werden. Den Freikirchen wurde oft vorgehalten, sie seien in geordnete Pfarrgemeinden eingedrungen und haben nicht, wie von ihnen vorgegeben, Kirchenferne für das Reich Gottes zu gewinnen sich bemüht, sondern die treuesten und besten Gemeindeglieder seien abgeworfen worden. Der bittere Vorwurf des Proselytismus, der Unsicherheiten und Emotionen auf beiden Seiten hervorgerufen hat, stand im Raum. In einer ökumenisch bestimmten und zunehmend missionarisch ausgerichteten kirchlichen Lage ist diese Frage neu zu diskutieren und auf ihre Stichhaltigkeit zu überprüfen.

Es lässt sich nicht von der Hand weisen, dass im 19. Jahrhundert neben den ungezählten neu Erweckten und für den Glauben Gewonnenen in überschaubarer Zahl auch aktive Kirchenglieder freikirchlichen Gemeinden zugewandt haben. Dafür müssten die Gründe untersucht werden. Es scheint, als sei eine zentrale Frage die theologische und geistliche Lage innerhalb einer großen Zahl landeskirchlicher Gemeinden, die durch die zentrale Rolle des Pfarrers bestimmt waren. Wenn vom Pietismus und der Erweckung geprägte Menschen durch die ihnen zugemutete Verkündigung irritiert, verunsichert, ja nicht selten vor den Kopf gestoßen und geradezu öffentlich gekränkt worden waren, musste man sich nicht wundern, wenn sie sich von einer erwecklichen, christozentrischen Verkündigung angezogen fühlten. Es wird jedenfalls für die methodistischen Kirchen nicht übertrieben sein zu behaupten, dass die Zahl derer, die unter diesen Umständen methodistische Gottesdienste besucht haben, weit größer war, als die Zahl derer, die sich einer methodistischen Gemeinde angeschlossen haben. Ich würde es sehr begrüßen, wenn die Frage der zwischenkirchlichen Beziehungen im 19. Jahrhundert einmal zum Thema einer Tagung gemacht würde, weil es Vorurteile ausräumen könnte.

Angeregt zu dieser Fragestellung bin ich durch die erneut in Blickfeld tretende Tatsache, wie ganz offensichtlich der Begriff des Proselytismus, der ein aktives Abwerben von aktiven Mitgliedern und Mitarbeitern anderer Kirchen meint, in der Regel einseitig von der Landeskirche zu den Freikirchen hin verstanden wird. Hier wäre es wünschenswert, wenn einmal die Gründe erwogen werden könnten, die die Basis einer solchen „Abwerbung“ sein könnten. Die andere Richtung, von einer Freikirche in eine Landeskir-

che zu gehen, scheint dagegen als ein normaler Schritt eingeschätzt zu werden.

Theodor Christlieb hat in New York 1873 den Vorwurf erhoben, es sei eine „Verletzung des Allianzprinzips“, wenn sich „manche amerikanischen Sendboten ... an unsere besten Gemeindeglieder sich wenden, welche die Landeskirche um so weniger entbehren könne, je weniger sie Ueberfluß an solchem Salz habe ...“¹⁸⁸ Christlieb bat: „Die amerikanischen Brüder möchten daher doch ihre Missionare anweisen, nur solche Orte in Arbeit zu nehmen, wo die Landskirchen ihre Pflicht ... vernachlässige.“¹⁸⁹ Damit ging Christlieb weiter als die Mehrzahl der deutschen Landeskirchler. Aber der darin enthaltene Vorwurf rief eine heftige Reaktion diesseits und jenseits des Ozeans hervor.

Als Christlieb später den Methodistenprediger Friedrich von Schlümbach in seine Dienste nahm, geschah das praktisch in gegenseitigem Einverständnis. Den Methodisten war die Evangelisation und das Heil der Verlorenen wichtiger als ihre Denomination. Aber als Schlümbach dann unter dem öffentlichen Druck seine Kirchenzugehörigkeit wechselte, um weiter mit dem Evangelisationsverein zu arbeiten, stellten sich doch die ersten Fragen. Bevor der Deutsche Evangelisationsverein den württembergischen Landsmann Christliebs als Inspektor für das Johanneum gewann, hatte man versucht, den gewiss nicht unumstrittenen Methodisten Professor Ernst Stroeter für die Aufgabe zu gewinnen. Das lag klar in der Strategie Christliebs, methodistische Kirchen durch Methodisten überflüssig machen. Den Gipfel erreichte die Abwerbung von Mitarbeitern, als es um den Methodistenprediger Gustav Kaiser ging. Kaiser war nach einem Gemeindepraktikum 1883 von der Kirche ins Frankfurter Predigerseminar geschickt und hatte danach den Dienst als Gemeindeprediger in Kiel aufgenommen. Im öffentlich zugänglichen Berichtsband über das Johanneum heißt es über ihn: „Im Oktober 1887 traten neu ein ... 2. Gustav Kaiser aus Inzlingen bei Lörrach in Baden ...“¹⁹⁰ Dagegen wird im Protokoll des Deutschen Evangelisationsverein vermerkt: „Zuerst wird von einigen Evang.(elisten) gehandelt, die für das Johanneum in Aussicht stehen, Predig. Kaiser in Kiel, der mit großer Parrhäsia zunächst noch im Verband der Methodisten arbeitet ...“¹⁹¹ Im Protokoll der methodis-

¹⁸⁸ Theodor Christlieb, Die Mission auf der evangelischen Allianz in New York. In: AMZ 1. Jg. (1874), S. 80 f.

¹⁸⁹ Ebd., S. 81.

¹⁹⁰ Pfleiderer, Johanneum, 1888, S. 19.

¹⁹¹ Ohlemacher, Reich Gottes; dort: Prot. des Deutschen Evangelisationsvereins v. 13./14. April 1887, S. 245. *parresia*, griech.: Freimütigkeit, Unerschrockenheit.

tischen Konferenz vom Juni 1888 heißt es: Gustav Kaiser e sich „zurückgezogen“ und „ein darauf bezügliches Schreiben an die Jährl. Konferenz gerichtet.“¹⁹² Kaiser war nur ganz kurze Zeit im Johanneum. Im April 1888 wird in einer Aktennotiz des Konsistoriums bereits erwähnt, dass er in der Berliner Nazareth-Gemeinde tätig ist.¹⁹³ Die Hintergründe des „Übertritts“ von Gustav Kaiser sind nicht mehr aufzuhellen. Aber Mitarbeiter von dem Format eines Schlümbach, Stroeters oder auch nur Gustav Kaisers haben die methodistischen Kirchen nicht in ihren Dienst genommen.

¹⁹² Verh. der 2. Sitzung der Jährlichen Konferenz der Bischöflichen Methodistenkirche von Deutschland, 20.–25. Juni 1888 in Zwickau, Bremen 1888, S. 14.

¹⁹³ Aktennotiz des Konsistoriums vom 17.4.1888. EZA, Best. 7/8047.

TRANSSKRPTION DEUTSCHER EVANGELISATIONSVEREIN
PROTOKOLL

(Protokoll S. 11)

Donnerstag den 20 März 1884 Vorm. 9 Uhr.

Anwesend:

H v. Oertzen

H. v. Niebuhr

Pastor Stockmayer aus Hauptwyl-Schweiz

Prediger Schrenk

Dr. Ziemann

H. Wildemann

Graf Bernsdorff

Graf Pückler

Prof. Dr. Christlieb.

Der Vorsitzende liest 2. Tim. 3-4, 8; Br. Stockmayer betet. –

Grüße von Pastor Krummacher u. Mrs Weitbrecht

Fortsetzung der Verhandlung über „die Organisation des Werkes“.-

1.) Ueber Gewinnung tüchtiger Arbeiter: die evangelistische Gabe ist eine spezifische, die Gott verleihen muß. Daher können wir nicht Leute zu Evangelisten erziehen, nur Solche, die diese Gabe haben, noch etwas ausgerüstet finden(?). kann man nicht machen, nur zuschließen(?).

Daher sind in den verschiedenen christl. Kreisen, Jünglings- und Männervereinen u. den christl. Gemeinschaften überhaupt passende Kräfte zu suchen u. mit möglichster Vorsicht auszuwählen.

(Protokoll S. 12)

Auf Antrag des H. Grafen Bernsdorff wird beschlossen, daß H. v. Schlümbach, der bereits brieflich seine Rückkunft während des Sommers in Aussicht gestellt hat, von dem Comite berufen werden soll, vorausgesetzt, daß er mindestens 1 Jahr in Deutschland zu wirken gesonnen ist.

Ueber seinen Gehalt soll später besondere Verabredung mit ihm getroffen werden. Die Londoner Freunde, die ihn früher unterhielten, sollen aufgefordert werden, ihre Beiträge durch unser Comite an ihn gelangen zu lassen, um den Scheine eines nur vom Ausland besoldeten Arbeiters zu vermeiden.

2.) Centralleitung: Als Inspektor des Hauses wird von H. v. Oertzen zugleich im Namen der H. Grafen Bernsdorff u. Pückler Prediger Schrenk vorgeschlagen, was von den Uebrigen gern unterstützt wird. Br. Schrenk weist auf die Bande hin, die ihn zur Zeit an die Schweiz fesseln, erklärt aber, daß er die Sache vor den HErrn bringen u. in ernste Erwägung ziehen werde.

Zur Leitung des Ganzen soll eine kleines Exekutivcomite mit dem Sitz in Bonn u. Umgegend u. ein weiteres Comite in verschiedenen Provinzen Deutschlands gebildet werden.

Zum Ersteren soll außer Dr. Christlieb der künftige Inspektor gehören. H v. Niebuhr erklärt, nur wenn Schrenk das Inspektorat übernehme, als Comitemitglied einzutreten, im andern Fall wolle er nur freundlich berathend der Sache zur Seite stehen.

Für das weitere Comite sollen noch gewonnen werden: Hofpr. Frommel u. Pastor Krafft in Berlin; Pastor Kuntz, Bremen; Graf Lüttichau in Vollenstädt (Anhalt); Past. Hesekei Dr. th in Sudneuburg bei Magdeburg; Gust. Siebel in Freudenberg, Superint. Streetz in Marklissa; Altrathsherr Karl Sarasin in Basel; Georg Zimmer in Frankfurt.-

(Randbemerkung:)

Weiter ins Auge zu fassen:

Metropolitan Strobel in Bockenheim

Past. *unleserlich*, G. Zimmer in Frankfurt;

die Mitglieder der seelsorgerl. Konferenz: Körper(?), Bockmühl,

Strube, Nordmeyer, etc.

Die Statuten sollen als vorläufiger Entwurf gedruckt werden in ca. 500 Exemplaren; in § 2 lit.2 (d) soll der Zwischensatz – „vorbei – „u. statt“ ausgelassen werden..-

3.) Aufbringung der nöthigen Mittel:

Jahresbeiträge sammeln: jeder von uns in seinem Kreise; Theeabend sind zu empfehlen.

Bei Gelegenheit fragen auch auf Allianzversammlungen.

Bei den Evangelisationsversammlungen soll auch für den Verein, aber nie für den speziellen Evangelisten persönlich collectiert u. das Resultat dem Kassierer zugesandt werden.

Die Schuldentilgungskasse für das Johanneum u. die Kasse für Evangelisation soll vorerst nicht getrennt, nur besondere Gaben die ausschließlich für evangelistische Zwecke gegeben werden,

z. B. für Aufbringung des Gehalts des H. v. Schlümbach verwendet werden.-

Eingegangen für das Johanneum bis März 1884 ca 21.500 M. ausgegeben für Reparatur des Hauses, der Kapelle, ca. 10.000 M; für Mautel etwas über ca. 4.000;

beibt Cassa ca. 7000 M., die zinsbar angelegt sind.-

4.) Diese Conferenzen sollen alljährlich wiederholt werden, als günstige Zeit wird die Osterwoche bezeichnet; als Ort soll vorläufig Bonn beibehalten werden. . -

Der Vorsitzende schließt mit Gebet.-

(Jeweils persönlich unterzeichnet haben:)

Christlieb	JvOertzen	v Niebuhr	E. Schrenk
------------	-----------	-----------	------------

H.P.Ziemann	Epückler	A. Bernsdorff
-------------	----------	---------------

Michael Schröder

Friedrich Heitmüller und der Weg der Christlichen Gemeinschaft Hamburg am Holstenwall¹

Es gibt zahlreiche Verbindungen zwischen der Gemeinschaftsbewegung und den Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland. Vieles ist bisher noch nicht erforscht worden. Da jedoch der Beitritt der christlichen Gemeinschaft Hamburg am Holstenwall für den Bund FeG herausragende Bedeutung hat, soll dieses Ereignis im folgenden mit wenigen Strichen skizziert werden. Manches, was sich hier ereignet hat, lässt sich auch von anderen Gemeinschaften berichten, die sich – von der Gemeinschaftsbewegung her kommend – den Freien evangelischen Gemeinden angeschlossen haben.

1. Überblick über die geschichtliche Entwicklung

1.1 Entstehung der Christlichen Gemeinschaft Hamburg am Holstenwall

Die Gründung der Gemeinschaft ist eng mit dem Ausbruch einer Cholera-epidemie in Hamburg verbunden am Ende des 19. Jahrhunderts verbunden. Bedingt durch das rasante Wachstum der Stadt in dieser Zeit und die katastrophalen hygienischen Verhältnisse fielen 1892 innerhalb kürzester Zeit der Seuche etwa 8600 Menschen zum Opfer.² Obwohl die Seuche nicht zum ersten Mal ausbrach, waren die Verantwortlichen von der Heftigkeit überrascht; fluchtartig verließen Tausende die Stadt bis eine Quarantäne verhängt werden musste! In dieser Krisenzeit war zu beobachten, dass die Kirchen einen erheblichen Zulauf verzeichnen konnten. Bittgottesdienste wurden abgehalten, zahlreiche Bibeln wurden unter der Bevölkerung verteilt und überall in der Stadt wurden regelmäßige Abendandachten gehalten. Doch nach dem Ende der Epidemie ließ das Interesse ebenso schnell nach wie es gekommen warm, nur noch wenige fanden sich in den Kirchen ein, so wie es in den Jahren vorher auch festzustellen war.

¹ Der Aufsatz ist die geringfügig überarbeitete und mit Anmerkungen versehene Fassung des Vortrages, der während der Tagung des Vereins für Freikirchenforschung gehalten wurde. Die Vortragsform wurde weitgehend beibehalten.

² Die Angaben zu den Ereignissen in Hamburg sind dem Buch von Ulrich Betz, Leuchtfuehrer und Oase, Witten: Bundes Verlag 1995, S. 8 ff., entnommen.

Elias Schrenk, der bereits seit 1886 regelmäßig im Anschluss an die Allianzgebetswoche in Hamburg evangelisierte, hat die Situation der Kirche kurz und prägnant zusammengefasst: „450.000 Menschen hat Hamburg. 5.000 Menschen gehen zur Kirche, und die Pfarrer sind gegen Evangelisation.“³ Doch der Ausbruch der Cholera und die damit verbundene humanitäre Katastrophe führte bei einigen dazu, neu über ihre Aufgabe als Christen in der Stadt nachzudenken. So wurde eine dreiwöchige Evangelisation am Anfang des Jahres 1893 mit Kurt von Knobelsdorff, Pastor Jungclaußen und Pastor Theodor Christlieb durchgeführt. Hinter diesen evangelistischen Bemühungen stand u.a. die Arbeit der Stadtmission und anderer Vereine unter maßgeblicher Mitarbeit von Jasper von Oertzen.⁴ Als etliche zum Glauben kamen, stellte sich die Frage, wie diese Menschen weiter betreut werden sollten und wie die Evangelisationsarbeit weiter vorangebracht werden konnte. Es war vor allem J. von Oertzen zu verdanken, dass Johannes Röschmann gewonnen werden konnte, nach Hamburg zu ziehen, um die begonnene Arbeit fortzuführen. Röschmann, bis 1891 Pfarrer in Itzehoe, war als Inspektor des Schleswig-Holsteinischen Gemeinschaftsverbandes tätig. Sofort nach seinem Umzug nach Hamburg begann er mit Bibelstunden, die am Abend stattfanden, und Versammlungen, die u.a. am Sonntagvormittag abgehalten wurden. Unmittelbar nach dem Beginn der Arbeit wurde ein kleiner Saal am Holstenwall angemietet. 1897 konnte dann in unmittelbarer Nähe – ebenfalls am Holstenwall – ein Haus gebaut werden, der dieser Gemeinschaft für fast 100 Jahre ein Zuhause wurde und zugleich auch den Namen gab, unter dem sie bekannt wurde.⁵

Dass die Erfahrung der Choleraepidemie einen tiefen Einschnitt bedeutete, zeigt sich in der Tatsache, dass ebenfalls im Jahr 1893 mit einer diakonischen Arbeit begonnen wurde, die für die Gemeinschaft am Holstenwall charakteristisch werden sollte. Beide Aspekte – missionarische Gemeindearbeit und diakonische Hilfe waren und sollten auch weiterhin eng miteinander verbunden sein. Darum wurde die gesamte Arbeit unter der Rechtsform und

³ Väter der Christenheit, Band III, S. 242; zitiert bei: Betz, Leuchtfleur und Oase, S. 390 Anm. 26.

⁴ Jasper von Oertzen (1833–1893), u.a. auch Vorsitzender des Gnadauer Verbandes. Eine kurze Würdigung seines Lebens bietet Hans von Sauberzweig, Er der Meister – wir die Brüder, Denkendorf: Gnadauer Verlag, 1959 auf den Seiten 94–98. Dieter Lange schildert in seinem Werk, Eine Bewegung bricht sich Bahn, Gießen: Brunnen Verlag 1990³ (1979), S. 57 f., welche Bedeutung Jasper von Oertzen für die Gemeinschaftsbewegung hatte. Neben vielen Aktivitäten sei vor allem erwähnt, dass er während der 1. Gnadauer Pfingstkonferenz 1888 die Eröffnungsrede hielt.

⁵ Die Gemeinschaft gab sich selbst den Namen „Philadelphia Gemeinde“.

dem Namen „Stift Siechenhaus Elim“ zusammengefasst. Johannes Röschmann war die treibende Kraft in dieser Arbeit. Als er aber bereits 1901 im Alter von 38 Jahren starb, wurde dieses von vielen als deutlicher Einschnitt empfunden. Zu seinem Nachfolger wurde Johannes Rubanowitsch berufen, der durch zwei Evangelisationen 1896 und 1899 der Gemeinschaft wohlbekannt war. Unter seiner Leitung wuchs das Werk weiter, um 1911 zählte die Gemeinschaft am Holstenwall etwa 1370 Abendmahlsgäste und 38 Diakonen, die im Werk Elim tätig waren. Bei diesen Zahlen ist festzuhalten, dass an vielen Stellen in der Stadt inzwischen das Evangelium verkündigt wurde, und dass Jahr für Jahr neue Mitarbeiter und Prediger in das Werk eintraten. Die zentrale Versammlungsstelle blieb jedoch der Holstenwall. Dort wurden die Abendmahlfeiern und der gemeinsame Gottesdienst durchgeführt, Versammlungen und Bibelstunden wurden hingegen an vielen Stellen in Hamburg abgehalten.

Die Zeit um 1911/12 wird allgemein als die Zeit der Krise angesehen, dieses hängt vor allem mit der Person von Johannes Rubanowitsch zusammen. Hatte er zunächst eher andeutungsweise von der Allversöhnung gesprochen, so bestimmte diese theologische Sicht seine Arbeit immer mehr und führte zunehmend zu Konflikten vor allem in der Mitarbeiterschaft. Eine Einigung konnte nicht herbeigeführt werden, sodass es 1912 zu einer Spaltung kam, die auch mit dem Namen Friedrich Heitmüller verbunden ist. Ein Teil der Gemeinde verließ den Holstenwall und gründete die Friedensgemeinde. So existierten einige Jahre lang zwei Gemeinschaften nebeneinander, bis 1918 Rubanowitsch mit einer kleinen Anhängerschar die Holstenwall Gemeinschaft verließ. Danach schlossen sich die beiden Gemeinschaften zusammen und Heitmüller übernahm die Leitung des gesamten Werkes. Friedrich Heitmüller hatte im Zuge seiner Ausbildung zum Postbeamten die Christliche Gemeinschaft am Holstenwall kennen gelernt und während der Glaubenskonferenz 1908 zum Glauben gefunden. Bald danach zeigte es sich, dass er sich zum Prediger ausbilden lassen wollte. In einem Gespräch mit dem Direktor des Johanneums Theodor Haarbeck riet dieser ihm, doch eine andere Ausbildungsstätte zu besuchen, obwohl bereits persönliche Kontakte zu dieser Schule existierten. Heitmüller erinnert sich im Rückblick noch auf seine Worte: „Es ist für Sie und für uns besser, wenn Sie nicht auf das Johanneum, sondern auf die Chrischona gehen.“⁶ Heitmüller verstand diese

⁶ Friedrich Heitmüller, Aus vierzig Jahren Dienst am Evangelium, Witten: Bundes Verlag, 1950, S. 33.

Äußerung so, dass Haarbeck damit auf seine Beziehung zur Landeskirche anspielt. „Er sagte das im Blick auf meine freie Stellung zur Kirche.“⁷

Als Heitmüller nach Chrischona kommt, ist er in der Lage, das vierjährige Studium in weniger als zwei Jahren zu absolvieren, sodass er bereits Anfang des Jahres 1912 nach Hamburg zurückkehrte und in die Arbeit am Holstenwall eintrat. Doch bereits kurze Zeit später ergaben sich die gerade angesprochenen tiefgehende Konflikte mit dem Leiter Rubanowitsch, vor allem im Blick auf seine Allversöhnungslehre. Die Gräben ließen sich nicht überbrücken. Im August des Jahres trennte er sich von der Gemeinschaft und gründete mit einigen anderen die „Friedensgemeinde“, sodass die ähnlich gelagerten Arbeiten über Jahre hinweg nebeneinander existieren. Erst als Rubanowitsch 1918 die Gemeinschaft am Holstenwall verlässt, werden die beiden Arbeiten unter der Leitung Heitmüllers vereinigt. Dieser nutzt die Gelegenheit, dieses Ereignis mit einer Veränderung der Struktur zu verbinden. Wurde die gesamte Arbeit (Gemeinde und Diakonie) bisher von einem Comité geleitet, in das man auf Lebenszeit gewählt wurde, so wurde nun ein Brüderrat neu eingerichtet, der sich vor allem um die Belange der Gemeindegarbeit kümmern sollte. Dieser aus 11 Männern bestehende Brüderrat war eine Einrichtung aus der Friedensgemeinde; dieses Gremium sollte nun auch in der vereinigten Gemeinschaft eingerichtet werden. Die Arbeit des Comité sollte sich vor allem auf das Diakoniewerk Elim konzentrieren. Da das Verhältnis zwischen Comité und Brüderrat nicht genau geklärt worden war, ergaben sich in den Folgejahren immer wieder deutliche Konflikte, zugleich war aber auch die Struktur gelegt worden, die die Arbeit am Holstenwall für die nächsten Jahrzehnte bestimmen sollte.

Die folgenden Jahre waren von einer starken Ausweitung der Arbeit geprägt. Zwei Aspekte seien an dieser Stelle besonders erwähnt. Zum einen hat sich Heitmüller um eine stark evangelistische Ausrichtung der Gemeinde bemüht. Jährlich fanden besondere Evangelisationswochen statt, die Abend für Abend mehr als 6000 Zuhörer erreichten, wobei viele keinen Platz mehr im Versammlungsraum fanden. Dabei grenzte sich Heitmüller bewusst von der Praxis anderer Verkündiger ab. Er rief an den Abenden nicht zur Entscheidung auf und beraumte auch keine Nachversammlungen an. Er wollte es unter allen Umständen verhindern, „erweckte Menschen durch gutgemeinte Überredungskünste zur Bekehrung zu drängen und zu zwingen.“⁸ Stattdessen lud er alle Interessierten ein, am nachfolgenden Tag seine

⁷ Heitmüller, Vierzig Jahre, S. 33.

⁸ Leuchttfeuer und Oase, S. 73.

Sprechstunden zu besuchen. Da sei die Gelegenheit, die Sünden zu bekennen. Er kann in diesem Zusammenhang auch von einer Beichte sprechen, die eine evangelische Wohltat sei.⁹ An immer neuen Orten wurden Gottesdienste, Bibelstunden und sonstige Veranstaltungen angeboten, Anfang der 30er Jahre geschieht dieses an 53 Orten in und um Hamburg. 17 Prediger und 19 Diakonissen, die als Gemeindeschwestern arbeiten, sind von der Gemeinschaft fest angestellt. Zu dieser Zeit gehören über 3000 Menschen der Gemeinde am Holstenwall an. Neben der Evangelisation wird auch die diakonische Arbeit in einem erheblichen Maße ausgeweitet. Neben verschiedenen Alten- und Pflegeheimen wird vor allem ein Krankenhaus mit 200 Betten errichtet. 1932/33 arbeiten über 240 Diakonissen im Diakoniewerk Elim. Es ist eine Grundüberzeugung Heitmüllers, dass Evangelisation und Diakonie untrennbar zusammen gehören.

1.2 Die Ereignisse bis zum Jahr 1935

Die christliche Gemeinschaft am Holstenwall gehörte zunächst dem Gnadauer Verband an, d.h. auch, dass die Mitglieder auch der Lutherischen Kirche Hamburgs angehörten. Ende der 20er Jahre und besonders Anfang der 30er Jahre wurde zunehmend die Frage nach dem weiteren Weg der Gemeinschaft laut. Sollte man weiterhin als Gemeinschaft in der Landeskirche bleiben, oder sollte man einen Weg in die Freikirche anstreben. Diese Frage wurde ja nicht nur in Hamburg, sondern an vielen Orten diskutiert. Die Frage über den weiteren Weg der Gemeinschaftsbewegung griff Heitmüller in einem Buch mit dem Titel „Die Krisis der Gemeinschaftsbewegung“¹⁰ auf. Heitmüller – zu dieser Zeit im Vorstand des Gnadauer Verbandes! – diagnostizierte aus seiner Sicht, dass eine tiefgreifende Reform unabdingbar sei.

Mit dieser Schrift und seinen Vorschlägen traf er auf großen Widerstand innerhalb des Gnadauer Verbandes. Besonders W. Michaelis als Vorsitzender lehnte seine Vorschläge ab.¹¹ Bereits ein Jahr später veröffentlichte Heitmüller eine weitere, aber kleinere Schrift mit dem vielsagenden Titel: „Um die Spitze des Entschlusses – eine harte Rede an Kirche und Gemein-

⁹ Leuchtf Feuer und Oase, S. 73.

¹⁰ Friedrich Heitmüller, Die Krisis der Gemeinschaftsbewegung – Ein Beitrag zu ihrer Überwindung, Hamburg 1931.

¹¹ Vgl. dazu: Michael Diener, Kurshalten in stürmischer Zeit – D. Walter Michaelis – Ein Leben für Kirche und Gemeinschaftsbewegung, Gießen 1998. Diener schildert sehr detailliert die Diskussionen innerhalb der Gemeinschaftsbewegung, ob eine Loslösung von der Kirche nicht der angemessenere Weg sei. Den Konflikt zwischen Heitmüller und Michaelis beschreibt er auf den Seiten 401-406.

schaft“.¹² Darin deutet sich an, dass Heitmüller nicht mehr gewillt ist, den Weg in der Landeskirche weiter mit zu gehen. Am Karfreitag des Jahres 1934 verliest Heitmüller im Anschluss an die Abendmahlsfeier eine Erklärung des Vorstandes und des Brüderrates, in dem der Austritt aus der Landeskirche bekannt gegeben und auch ausführlich begründet wird. Zugleich wird auch die Gründung einer freikirchlichen Freiwilligkeitsgemeinde verkündet. Der überwiegende Teil der Christlichen Gemeinschaft am Holstenwall begrüßt diese Erklärung und stellt sich hinter den Entschluss des Vorstandes. Unklar bleibt, in welchem Umfang die Mitglieder des „Holstenwalls“ ebenfalls aus der Kirche ausgetreten sind. Die Ausführungen in der neuen Gemeindeordnung vom Mai 1934 lassen aber eher darauf schließen, dass der Austritt nicht die Regel gewesen ist. So heißt es unter Punkt I Mitgliedschaft: „Bedingung ist die Wiedergeburt durch Gottes Wort und Gottes Geist. Wir fragen nach den Fundamenten des Glaubens, der Bereitschaft zur Jesusnachfolge und zur Mitarbeit. Es ist jedem freigestellt, in der Kirche zu bleiben oder auszutreten.“¹³ Heitmüller und der Brüdererrat versuchten in der Folgezeit, einen Beitritt vor Vereinigung Evangelischer Freikirchen zu erreichen. Aus verschiedenen Gründen war dieses nicht möglich, es konnte nur ein Gaststatus gewährt werden. Daraufhin bemühte man sich, dass diese neue Gemeinde den Namen Freie evangelische Gemeinde führen kann. Die Verhandlungen führen dazu, dass sich die Christliche Gemeinschaft Hamburg dem Bund FeG anschließt. Zum ersten Mal wird dieser Name dann am 30.11.1935 geführt, die offizielle Aufnahme erfolgt ein Jahr später.

Seit dieser Zeit gehört die Gemeinde am Holstenwall mit ihrer ganz eigenen Prägung zum BFeG. Erwähnenswert an dieser Stelle ist die Tatsache, dass Heitmüller sich immer den Blick über den eigenen Tellerrand bewahrte. Das gilt für die Situation in Deutschland, es gilt aber auch im Blick auf die internationalen Beziehungen, die er stets gesucht und gepflegt hat. Es spricht sicherlich auch für ihn und seine Anerkennung, dass er nur wenige Jahre nach dem Krieg zum Vorsitzenden des Internationalen Bundes FeG gewählt wurde, auf der Gründungsversammlung 1948 wurde er bereits zum stellvertretenden Vorsitzenden ernannt! Durch sein Verhalten hat er viel dazu beigetragen, dass ein Neuanfang und Versöhnung möglich wurde.¹⁴

¹² Friedrich Heitmüller, Um die Spitze des Entschlusses. Eine „harte Rede“ an Kirche und Gemeinschaft, Hamburg, 1932.

¹³ Betz, Leuchtfeuer und Oase, S. 166.

¹⁴ Vgl. dazu Walter Persson, In Freiheit und Einheit. Die Geschichte des Internationalen Bundes Freier evangelischer Gemeinden, Witten: Bundes Verlag, 1999. Persson schildert in diesem Buch auch die Eindrücke der ersten Begegnungen, die sich nach dem Ende des

2. „Stationen“ auf dem Weg in die Freikirche

2.1 Die Gründung der Christlichen Gemeinschaft

Am Anfang soll ein Zitat von Ludwig Tiesmeyer aus seinem Buch „Die Erweckungsbewegung in Deutschland“ stehen. Er schreibt etwa 1906 folgendes über die Gemeinschaft in Hamburg: „Die neuere Gemeinschaftsbewegung ist an Hamburg nicht spurlos wie an Bremen vorübergegangen. Am Holstenwall entstand anfangs der 90er Jahre durch die Arbeit des längst heimgegangenen Pastors Röschmann die „Christliche Gemeinschaft Philadelphia“. Sie besitzt ein Vereinshaus und zählt gegen 600 Mitglieder. Sie steht auf der Grenze zwischen freier Gemeinschaft und freier Gemeinde. Obwohl ihre Mitglieder noch der Hamburgischen Landeskirche angehören, haben sie ihren eigenen Hausgottesdienst und ihre Abendmahlsfeier. Eine große Liebestätigkeit hat die Philadelphia seit der Zeit ihres Bestehens entfaltet und dadurch den Beweis erbracht, daß Christi Geist in ihr lebendig ist. Eine andere Gemeinschaft nennt sich „Hoffnung“. Sie steht der Landeskirche viel näher.“¹⁵

Dieses Zitat lässt erkennen, dass die Gemeinschaft in Hamburg seit der Gründung ein von der Landeskirche weitgehend unabhängiges Leben geführt hat. Man hatte sich nicht nur die Gemeinschaftspflege auf die Fahnen geschrieben, es kam kurze Zeit nach der Evangelisation am Anfang des Jahres 1893 zu der Gründung einer weitgehend eigenständigen Arbeit, d.h. es gab keine Anbindung an eine Kirchengemeinde und auch keine engere Zusammenarbeit. Dies mag ein wenig überraschen, da Johannes Röschmann doch einige Zeit selber Pfarrer in der Landeskirche gewesen ist, bevor er zum Inspektor eines Gemeinschaftsvereines berufen wurde. Von Anfang an

2. Weltkrieges ergaben. „In Bern ging es 1948 bei der Gründungsversammlung des Internationalen Bundes in einer Arbeitsgruppe um die Beziehung zwischen Staat und Kirche. Friedrich Heitmüller sprach zu den Vertretern aus den verschiedenen Ländern und bat um Vergebung im Blick auf Deutschland. Er persönlich hatte zu wiederholtem Male die Deutschen aufgerufen, ihre Schuldgefühle zu bekennen und zu verarbeiten. Christian Svensen (Norwegen) berichtete von den schwierigen Erfahrungen während der deutschen Besetzung von Norwegen, bedankte sich für die Worte von Friedrich Heitmüller und drückte seine Bereitschaft zur Vergebung aus.“ (Persson, Freiheit, S. 154) Es sei an dieser Stelle vermerkt, dass Heitmüller wie kaum ein anderer aus dem Bund FeG darauf drängte, dass die Schuld auch öffentlich bekannt werden muss.

¹⁵ Ludwig Tiesmeyer, Die Erweckungsbewegung in Deutschland während des XIX. Jahrhunderts. 9. Heft: Das ehemalige Königreich Hannover und die Grafschaft Tecklenburg, Kassel: Verlag Ernst Röttger, 1907, S. 167 f.

feierte man am Sonntagvormittag in der Gemeinschaft Gottesdienste und feierte auch in regelmäßigen Abständen das Abendmahl miteinander.

Ulrich Betz weist in seiner Darstellung darauf hin, dass Röschmann entscheidende Impulse wohl während der Gründungskonferenz 1888 in Gnadau erhalten hat, an der er als 26 jähriger Pfarrer teilnahm.¹⁶ Dieses betrifft besonders seine Anschauung, dass sich möglichst viele an der Gestaltung des Gemeindelebens und den Aufgaben der Gemeinde beteiligen sollen. Doch die Ursachen dafür, dass eine weitgehend eigenständige Arbeit angestrebt wurde, lagen m.E. noch tiefer. Einer der Initiatoren, Jasper von Oertzen, hatte bereits über etliche Jahre hinweg Erfahrungen als Leiter der Hamburger Stadtmission gesammelt. Dabei stellte er zunehmend fest, dass eine Zusammenarbeit mit den Hamburger Pastoren schwierig war, es kam bereits in den 70er und 80er Jahren des 19. Jahrhunderts zu Parallelstrukturen, d.h. zu Versammlungen, die nicht im Bereich der Kirche stattfanden.¹⁷ Nicht selten muss es auch zu Attacken seitens einiger Hamburger Pastoren gekommen sein. Solches wird auch im Umfeld der Gründung der Hamburger Gemeinschaft berichtet – ohne allerdings genaue Hinweise zu geben. „Als Pastor Röschmann unser Werk im April des Jahres 1893 gründete, geriet er sofort in einen schroffen Gegensatz zur Hamburgischen Landeskirche, die nichts unversucht ließ, ihm die Arbeit der Evangelisation und Gemeinschaftspflege nicht nur zu erschweren, sondern auch unmöglich zu machen.“¹⁸ Ich denke, es ist nicht von der Hand zu weisen, dass von vorneherein eine weitgehend unabhängige Arbeit beabsichtigt war. Dabei sollte aber nicht der Gegensatz zur Kirche betont werden, aber man wollte doch losgelöst von ihr einen eigenen Weg gehen. Das Verhältnis einer solchen Arbeit zur Kirche wurde aber nicht grundlegend erörtert bzw. geklärt.

2.2 Die Zeit von 1908 bis 1912

Ich greife diese Zeit heraus, da im Jahre 1908 Heitmüller die Gemeinschaft am Holstenwall kennenlernt und dort seinen Platz findet. Das Jahr 1912 markiert seinen Eintritt als Mitarbeiter in das Werk.

Doch zuerst einige Anmerkungen zum Leben Friedrich Heitmüllers. Er wird 1888 in der Nähe von Hannover geboren. Seine Mutter bezeichnet er als eine aufrichtig fromme Frau, die aber ihre Wiedergeburt erst später erlebt

¹⁶ Betz, Leuchtfeuer und Oase, S. 22 f.

¹⁷ Betz, Leuchtfeuer und Oase, S. 15.

¹⁸ Friedrich Heitmüller, Freie evangelische Gemeinde in Hamburg – Ihr Werk und Weg, Hamburg: Christliche Gemeinschaftsbuchhandlung Karl Popp, S. 7.

habe.¹⁹ Sein Vater hingegen habe keine Beziehung zur Kirche gehabt; nur aus Liebe zu seiner Frau habe er ein bis zweimal im Jahr am Abendmahl teilgenommen. In seiner Jugend hat Friedrich Heitmüller durch die Kirche wenig Impulse erhalten. Dagegen habe er am Vorbild eines blinden Baptisten und eines sog. Bibelboten gesehen, wie persönlicher Glaube aussehen könne. Durch das Vorbild dieser beiden Personen seien auch einige seiner Geschwister zum Glauben gekommen.²⁰ Im Alter von 18 Jahren ist er dann nach Hamburg gekommen, um die Laufbahn eines Postbeamten einzuschlagen. Herzliche Aufnahme habe er in dieser Zeit immer wieder durch die Mitarbeiter im CVJM erfahren. 1908 ist er dann zum persönlichen Glauben an Jesus Christus gekommen, durch die Arbeit der Christlichen Gemeinschaft am Holstenwall. Zugleich hat er in dieser Zeit auch die Hamburger Kirchen besucht und kennen gelernt. Was er dort allerdings erlebt hat, hat ihn noch weiter von der Landeskirche entfernt. Nur noch wenige Menschen haben die Gottesdienste besucht, er spricht von einer „bedrückend gähnenden Leere“²¹ in den Gotteshäusern. Die Kirche wird ihm in dieser Zeit immer mehr fremd. Besonders das Verhalten und die Predigten der Pastoren fallen ihm besonders auf. Er sieht den Grund in einer falschen Theologie, die es zu bekämpfen gilt. Das dieses kein Pauschalurteil ist, zeigt seine Erwähnung eines Pastors, Rudgar Mumßen, der sehr wohl eine erweckliche Arbeit in Hamburg getan habe. Mumßen hat Heitmüller für seinen weiteren Lebensweg sehr geprägt hat und war ihm für viele Jahre ein väterlicher Freund und theologischer Gesprächspartner. Er nennt ihn in seinen Erinnerungen auch den „Tauf-, Konfirmations- und Traupastor des Holstenwalls“²², was darauf hindeutet, dass dieser viele Kasualien in der Holstenwall Gemeinschaft übernommen hat. Zeit seines Lebens blieb er der Gemeinschaft freundschaftlich verbunden – auch als diese aus der Landeskirche austrat. „Und als wir aus allerinnersten Gründen die Trennung von der Hamburgischen Landeskirche vollzogen, als selbst die führenden Männer der innerkirchlichen Gemeinschaftsbewegung uns nicht mehr in ihrer Mitte zu tragen vermochten, da hielt er uns die Treue.“²³

Diese wenigen Hinweise mögen genügen um zu verdeutlichen, dass Heitmüller in seiner ersten Zeit in der Christlichen Gemeinschaft keine besonderen Kontakte zur Landeskirche hatte, im Gegenteil, das Leben dort hat

¹⁹ Friedrich Heitmüller, Vierzig Jahre, S. 17.

²⁰ Friedrich Heitmüller, Vierzig Jahre, S. 18.

²¹ Friedrich Heitmüller, Vierzig Jahre, S. 26.

²² Friedrich Heitmüller, Vierzig Jahre, S. 26.

²³ Friedrich Heitmüller, Vierzig Jahre, S. 27.

ihn weitgehend abgeschreckt. Bereits in dieser Zeit erkennt er, dass Evangelisation und intensive Gemeinschaftspflege in der Landeskirche kaum ohne Abstriche zu verwirklichen sind, wohl aber eher in einer unabhängigen und freien Arbeit. Als er kurze Zeit später merkt, dass er sich zum vollzeitlichen Dienst ausbilden lassen soll, so ist es für ihn keine Frage, ob ihn sein Weg in eine Pfarrstelle führt – so wie es der ausdrückliche Wunsch seiner Mutter ist. Er sieht seine Aufgabe in einer evangelistischen Tätigkeit, die er ohne Kompromisse durchführen kann; die beste Vorbereitung für diesen Dienst meint er an einer freien Ausbildungsstätte zu erhalten. Als Heitmüller 1912 nach seiner Ausbildung als Prediger angestellt wird, so beginnt er seinen Dienst als einer, dessen Kontakte zur Landeskirche nur noch als sehr lose zu bezeichnen sind.

2.3 Die Auseinandersetzung mit Gnadau

2.3.1 Die Diskussion innerhalb des Gnadauer Verbandes

Es kann hier nicht der Ort sein, die vielfältigen Diskussionen innerhalb des Gnadauer Verbandes nachzuzeichnen²⁴, doch möchte ich auf zwei Punkte hinweisen, die für unsere Fragestellung wichtig sind. Das ist neben der sog. Abendmahlsfrage auch die Diskussion, ob man weiterhin in der Kirche verbleiben will oder eher den Weg in eine Freikirche sieht. Bei näherem Betrachten wird aber auch erkennbar, dass diese beiden Fragestellungen miteinander verbunden sind.

In den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts tauchte in den Gemeinschaftskreisen vermehrt die Frage auf, ob das Abendmahl, wie es in der Kirche gefeiert wird, den biblischen Vorgaben entspreche. Damit war nicht selten auch der Wunsch verbunden, das Abendmahl in den eigenen Gemeinschaftskreisen und nicht mehr im Raum der Kirche zu feiern. Diese Frage beschäftigte den Gnadauer Vorstand besonders seit dem Jahre 1906. In vielen Gesprächen mit den eigenen Leuten versuchte man, die Fragen der Menschen ernst zu nehmen. Zugleich versuchte man aber auch allen separatistischen Tendenzen zu wehren. Dieses wurde teilweise dadurch erschwert, dass die Kirchenleitungen zum großen Teil darauf bestanden, dass Abendmahlsfeiern außerhalb des kirchlichen Rahmens nicht zulässig sind. Die Frage

²⁴ Einen sehr guten Überblick über die Diskussion im Gnadauer Verband bieten Dieter Lange, *Eine Bewegung bricht sich Bahn*, auf den Seiten 227 ff. Eine noch detailliertere Darstellung findet sich bei: Michael Diener, *Kurshalten in stürmischer Zeit*. Bei dieser Arbeit ist vor allem auf den hilfreichen Exkurs „Kirche und Gemeinschaftsbewegung in ihrem grundsätzlichen Verhältnis zueinander“ auf den Seiten 348 ff. zu verweisen.

nach dem Abendmahl hat den Gnadauer Verband stark bis zum Jahr 1910 beschäftigt, da schien eine gewisse Lösung der Frage erreicht zu sein. Doch in der folgenden Zeit wurde klar, dass die Diskussion nicht beendet war, sondern immer wieder neu aufflammte. Hier ist besonders auf die Arbeit von W. Michaelis hinzuweisen, der sich des öfteren bis weit in die 20er Jahre zu dieser Problemstellung geäußert hat. Die Frage nach der Feier des Abendmahles signalisiert zugleich aber auch, dass das Verhältnis der Gemeinschaften zu der Landeskirche einer grundsätzlicheren Klärung bedarf. In der Tat zeigen die Äußerungen verschiedener Persönlichkeiten aus der Gemeinschaftsbewegung, dass man sich über den weiteren Weg nicht einig war.

So kam es nach dem Ende des ersten Weltkrieges und der damit verbundenen Notwendigkeit einer Neustrukturierung der Kirche zu der Frage, ob man die Situation nicht zu einer Neuausrichtung nutzen solle. Auch berühmte Persönlichkeiten wie Karl Heim und Otto Schmitz haben sich an dieser Diskussion beteiligt. Sie haben die Forderung aufgestellt, die bisherige preußische Kirche sei zu einer „freien evangelischen Volkskirche“ zu reformieren. Diese Diskussion wurde auch in den Gemeinschaftskreisen aufgegriffen, sah man doch hier eine Chance, bei der Neuordnung gestaltend mitzuwirken. Man erhoffte sich von verschiedenen Seiten, dass bestehende kleinere Kreise unter einen besonderen Schutz gestellt werden („Minoritätenschutz“). Doch hier und da wurde auch der Wunsch nach einer weitgehenden Trennung von der Kirche artikuliert. Auf der Gnadauer Konferenz von 1920 wurden dann die entscheidenden Weichen für den weiteren Weg der Gemeinschaftsbewegung gestellt. Es ist dem Wirken von W. Michaelis zu verdanken, dass die Platzanweisung des Gnadauer Verbandes in der Kirche weitgehend von den Teilnehmern festgestellt wurde. Eher freikirchliche Tendenzen kamen nicht mehr zum Zug. Während der Konferenz fiel dann von Pastor Wittekindt die Bemerkung von der „inneren Lösung von der Kirche“. Diese Formulierung hat Heitmüller in späteren Jahren dann zustimmend aufgenommen.²⁵ Diese kurzen Hinweise mögen genügen, doch sie verdeutlichen hinreichend, wie innerhalb der Gemeinschaftsbewegung um den weiteren Weg gerungen wurde.

2.3.2 Heitmüllers literarische Auseinandersetzung 1931/32

Heitmüller wurde 1929 zum stellvertretenden Vorsitzenden des Gnadauer Verbandes berufen und stand damit zusammen mit W. Michaelis an der Spitze der Gemeinschaftsbewegung. Deswegen verwundert es, als Heitmül-

²⁵ Heitmüller, Spitze, S. 71.

ler sich 1931 mit einem Buch zu Wort meldete, das einen tiefen Einschnitt markieren sollte. Dieses Verhalten hat wohl auf nicht wenige „überraschend“²⁶ gewirkt. Auf über 200 Seiten äußerte er sich zu dem Thema: „Die Krisis der Gemeinschaftsbewegung – Ein Beitrag zu ihrer Überwindung“. Hinter dem Titel verbirgt sich zwar nicht ein Generalangriff auf die Gemeinschaftsbewegung, denn er stellt fest, dass auch die Kirche und auch die Freikirchen von dieser Krisis betroffen seien. Doch er streicht heraus, dass gerade die Gemeinschaftsbewegung an einem entscheidenden Punkt steht und deswegen zu einer Umkehr gerufen ist. Zunächst hält er fest, dass es der göttliche Auftrag sei, sich um die Evangelisation und die Gemeinschaftspflege zu kümmern. Es sei nun in der zurückliegenden Zeit vermehrt zu beobachten, dass sich die Gemeinschaftskreise von diesem Auftrag mehr und mehr entfernt haben. Doch das Grundübel liege seiner Meinung nach noch tiefer. Mit einem kirchengeschichtlichen Rückblick versucht Heitmüller zu zeigen, dass die Entwicklung in der Reformationszeit hin zum landesherrlichen Kirchenregiment nicht in der ursprünglichen Absicht Luthers gelegen habe. Es sei einer der großen Fehler Luthers gewesen, in der Spätphase seines Wirkens einer solchen Entwicklung Vorschub geleistet zu haben. „Vielmehr sind wir der Überzeugung, dass Gott das Werden der Landeskirchen im Reformationszeitalter ebenso wenig gefügt hat wie das Werden der Staatskirche unter Konstantin und wie den Sündenfall unserer Stammeltern im Paradiese.“²⁷

Deswegen beschließt Heitmüller sein Buch mit dem Hinweis, dass der oft vernommene Ruf „zurück zu Luther“ so nicht stehenbleiben dürfe.²⁸ Wenn nun die Gemeinschaftsbewegung ihre Platzanweisung in dieser – nach Heitmüller von Gott nicht gewollten – Situation bleibe, so kann es nicht darum gehen, sich dem Herrschaftsanspruch der Kirche zu beugen. Vielmehr müsse die Kirche nach dem, was uns das NT sagt, umgestaltet werden. „Denn eine Gemeinschaftsbewegung innerhalb der Volkskirche sein, heißt nicht, das sehr fragwürdige Gebilde der Volkskirche um jeden Preis stützen und beschönigen müssen, sondern es heißt nicht zuletzt auch, eine wirksame Mit Hilfe zu grundlegender Umgestaltung dieses fragwürdigen Gebildes sein

²⁶ So die Wortwahl bei Diener, Kurshalten S. 401.

²⁷ Heitmüller, Krisis, S. 85.

²⁸ Heitmüller, Krisis, S. 177-206. Er macht m.E. mit Recht auf einige problematische Ansichten Luthers aufmerksam, die man heute so auf keinen Fall mehr akzeptieren könne. Er weist auch darauf hin, dass es zu diesen Entwicklungen in Luthers Ansichten erst gegen Ende seines Lebens gekommen sei.

wollen.“²⁹ Doch hier, so jedenfalls konstatiert Heitmüller, habe die Gemeinschaftsbewegung versagt. Zugleich sieht er nun einige der Befürchtungen von Otto Schmitz bestätigt, die er 1920 anlässlich der anstehenden Neuordnung der Kirche geäußert hatte. In diesem Zusammenhang fällt dann auch der Satz, der zu heftigen Reaktionen auf der Seite Gnadaus geführt hat, und den Heitmüller später dann auch zurücknehmen musste: „Die Kirchenleitungen, die verfassungsgebenden Kirchenversammlungen *und nicht zuletzt auch die damals verantwortlichen Führer der Gemeinschaftsbewegung* haben in totaler Verkennung des Ernstes der Lage den Geist des Urchristentums verleugnet und den Geist des Mammons bejaht.“³⁰ Heitmüller kann sich nicht mehr mit einem Bleiben in der Kirche anfreunden, wenn sich an der Lage nichts ändert, wenn grundlegende Reformen verschoben werden und wenn grundlegende biblische Wahrheiten – und hier zählt für ihn besonders die Evangelisation und die Pflege der Gemeinschaft – nicht ungehindert verwirklicht werden können. Das ist für ihn die Lage der Krisis. Nur wenn die Gemeinschaften anfangen, die Lage umzugestalten, so ist eine Überwindung der Krisis möglich.

Diese Schrift hat in Gemeinschaftskreisen und besonders im Leitungskreis des Gnadauer Verbandes heftige, in der Regel ablehnende, Reaktionen ausgelöst. Es kam dann Januar 1932 während der Vorstandssitzung des Gnadauer Verbandes zu einer Auseinandersetzung über die Schrift von Heitmüller. Michaelis war wohl darauf aus, dass sich die Fronten im Vorstand klärten. Am Ende der Beratungen wurde mit überwältigender Mehrheit eine Erklärung verabschiedet, die den Standpunkt des Gnadauer Verbandes eindeutig klärt und festschreibt: „Der deutsche Verband für Gemeinschaftspflege und Evangelisation bezweckt innerhalb der Landeskirche christliche Gemeinschaft zu fördern und Leben aus Gott zu wecken (§1).“³¹ Ebenfalls wird noch einmal das vielzitierte Wort von Christlieb zustimmend zitiert: „In der

²⁹ Heitmüller, Krisis, S. 93.

³⁰ Heitmüller, Krisis, S. 93. Der kursiv gesetzte Teil ist in meinem Exemplar eingeschwärzt worden. Ich konnte bis jetzt noch nicht klären, ob dieses vom Verlag für alle Bücher veranlasst worden ist oder nicht. Es ist auch nicht klar, wie es zu dieser Einschwärzung kam. Auf jeden Fall haben diese Worte eine heftige Reaktion ausgelöst. In seiner Schrift „Um die Spitze des Entschlusses“ äußert er sich zu diesem Satz und stellt fest, dass er ihn mit einem Ausdruck des Bedauerns zurücknimmt. Es wirkt dann allerdings etwas befremdlich, wenn er gleich im nächsten Satz dem Gnadauer Vorstand erneut einen schweren Vorwurf machen muss. Diese Sätze lassen etwas von der Schwere der Auseinandersetzung besonders zwischen Heitmüller und Michaelis erahnen.

³¹ Lange, Bewegung, S. 263.

Kirche, wenn möglich mit der Kirche, aber nicht unter der Kirche.“³² Da nur Heitmüller diese eindeutige Standortbestimmung nicht unterschrieb und nur K.Möbius, der sich auch vorher sehr kritisch mit dem Weg Gnadaus auseinandergesetzt hatte, sich der Stimme enthielt, wurde auch klar, dass er damit im Vorstand allein war. Er hat anschließend die entsprechenden Konsequenzen gezogen und den stellvertretenden Vorsitz niedergelegt.

Wenig später hat er sich noch einmal schriftlich geäußert. In seiner Schrift macht er bereits mit dem Titel deutlich, dass er nun einen Bruch mit Gnadau vollzogen hat „Um die Spitze des Entschlusses – eine harte Rede an Kirche und Gemeinschaft“. Zugleich wiederholt er seine Kritikpunkte und spitzt sie noch einmal zu. Er äußert den Verdacht, dass hinter dem Verhalten der Kirche ein Prinzip steht. Da die Bekämpfung der Gemeinschaftsarbeit in den ersten Jahren nicht den gewünschten Erfolg brachte, ist man von Seiten der Kirche dazu übergegangen, die Stoßkraft der Gemeinschaften zu lähmen. „Die Kirche stellt sich freundlich zu ihr [die Gemeinschaftsbewegung] und gibt sich den Schein, als wolle sie sich ihrer annehmen. Aber das alles tut sie nur, um sie (die Gemeinschaftsbewegung) in den Sand zu leiten.“³³ So können die Gemeinschaften nicht mehr ihrem gottgesetzten Auftrag nachkommen. Dabei besteht dieser Auftrag vor allem in der Evangelisation und in der Gemeinschaftspflege bzw. in der Doakonie. Deswegen ist es an der Zeit, diese Lähmung zu beseitigen. Es verwundert nicht, dass das Buch Heitmüllers mit dem Aufruf endet, das vom Staate privilegierte Landeskirchentum müsse aufhören. An diese Stelle müsse eine Freiwilligkeitskirche treten. Die Formulierung an dieser Stelle „irgendwie geartetes Frei(willigen)kirchentum“ macht aber auch klar, dass Heitmüller noch keine klaren Vorstellungen davon hat, wie denn diese neue Kirchenform denn genau aussehen könnte. Es werden keine konkreten Vorschläge gemacht, wie reformiert werden könnte, so bleibt vieles offen.

2.4 Die Gründung einer Freiwilligkeitsgemeinde

Nach der Veröffentlichung dieser Schrift erscheinen die nächsten Schritte als folgerichtig. Im Sommer 1933 löst sich die Christliche Gemeinschaft am Holstenwall aus dem Gnadauer Verband. In der Folgezeit wird innerhalb des Werkes darüber beraten, wie die nächsten Schritte aussehen könnten. Am Anfang des Jahres 1934 werden dann die Weichen gestellt. Das leitende Komitee und der Brüderrat erklären ihren Austritt aus der Landeskirche und

³² Lange, Bewegung, S. 264.

³³ Heitmüller, Spitze, S. 68.

gründen eine neue freikirchliche Freiwilligkeitsgemeinde. Dieser Beschluss wird dann am Karfreitag nach der Feier des Abendmahles der Gemeinde mitgeteilt und in einer ausführlichen schriftlichen Form begründet. Zunächst wird noch einmal dargelegt, dass man sich seit geraumer Zeit in der Spannung zwischen Gemeinschaft und Kirche erlebt und de facto bereits seit Anfang an als eine freikirchliche Gruppierung lebt. Neben den bisher genannten Gründen fällt aber auch auf, dass die politischen und kirchenpolitischen Umwälzungen einen nicht unerheblichen Teil zu dem raschen Austritt aus der Landeskirche beigetragen haben. Heitmüller und die Leitung des Hamburger Werkes befürchteten offenbar, dass es bald zur Bildung einer Reichskirche kommen könne, die dann auch Einfluss auf den Weg der Hamburger Gemeinschaft nehmen könnte. Um einem solchen möglichen Einfluss zu begegnen, wird der Austritt aus der Kirche vollzogen. „Es ist uns aus Glaubens- und Gewissensgründen nicht mehr möglich, noch länger innerhalb einer Kirche zu stehen, die das neutestamentliche Schriftzeugnis vom Wesen der Gemeinde Christi an entscheidenden Punkten überhört und dieses ihr Tun neuerdings mit der Erhebung des Totalitätsanspruches. Denn so freudig wir den Totalitätsanspruch des Staates bejahen, so entschieden und energisch verneinen wir den der Reichskirche.“³⁴ Am Schluss der Erklärung wird noch dargelegt, dass die Mitarbeiter von einem solchen Schritt keine Nachteile zu erwarten haben. Da gebe es ja auch den verbrieften Schutz des Staates, dass keiner wegen seines religiösen Bekenntnisses Nachteile zu befürchten hat, wenn das Bekenntnis nicht-pazifistisch und nicht-marxistisch sei. Dabei beruft man sich auf den berühmten Paragraph 24 des Parteiprogrammes der NSDAP, wo bekanntlich die Partei den Standpunkt eines positiven Christentums vertritt.³⁵

Es ist also deutlich, dass die politischen Vorgänge den Austritt aus der Kirche und die Bildung einer eigenen Freiwilligkeitsgemeinde erheblich beschleunigt, nicht aber verursacht hat. Nachdem diese recht ausführliche Erklärung der Gemeinde vorgelegt wurde, haben die meisten Mitglieder diese angenommen. Unklar bleibt, inwieweit die Mitglieder ihrerseits den Austritt aus der Landeskirche vollzogen haben. Zu vermuten ist, dass keine klare Regelung getroffen wurde, d.h. es wurde wahrscheinlich jedem Einzelnen überlassen, wie er sich konkret entscheidet. Da sich in den folgenden Jahren immer wieder Probleme mit einer sog. Doppelmitgliedschaft ergeben haben, kann man m.E. davon ausgehen, dass viele Mitglieder sich zum Hol-

³⁴ Betz, Leuchtf Feuer und Oase, S. 152.

³⁵ Betz, Leuchtf Feuer und Oase, S. 154.

stenwall hielten, kaum Kontakte mehr zur Kirche hatten aber zugleich dort als Mitglieder gemeldet waren.

Nach diesen Entwicklungen im Frühjahr 1934 versuchte man zunächst als eigenständige Größe Mitglied in der Vereinigung evangelischer Freikirchen Mitglied zu werden. Dieses war aber nicht möglich, anscheinend verfügte man nicht über eine ausreichende Größe.³⁶ Als Ausweg bot sich ein Abkommen mit dem Bund Freier evangelischer Gemeinden an. Man wollte diesen Namen führen, ohne jedoch Mitglied in diesem Bund zu werden. Die daraufhin beginnenden Verhandlungen führten aber dann doch dazu, dass sich die Gemeinschaft mit ca. 3200 Mitgliedern am Holstenwall dem BFeG anschloss. Seit November 1935 trat die Gemeinde dann unter dem neuen Namen auf; die offizielle Aufnahme erfolgte ein Jahr später.³⁷

2.5 Der Weg im BFeG

Es ist nicht die Zeit, den Weg der Gemeinde in Hamburg detailliert nachzuzeichnen. Doch einige wesentliche Punkte sollen erwähnt werden, die die Besonderheit des Hamburger Werkes noch einmal herausstellen.

2.5.1 Die Struktur der Hamburger Gemeinde

Die Anbindung der Holstenwall Gemeinde an den BFeG erfolgte weitgehend ohne große Reibungsverluste, sie ist bis heute ein wesentlicher Bestandteil des Bundes geworden und geblieben. Dennoch unterscheidet sich die Gemeinde nicht unerheblich von anderen Gemeinden im Bund. Dieses betrifft vor allem ihre Struktur. Während alle anderen FeG unabhängige Ortsgemeinden sind, bzw. nur in der Gründungsphase nicht selbstständig sind, und alle Belange in Eigenverantwortung verantworten, zeichnet sich die Holstenwall Gemeinde dadurch aus, dass am Holstenwall das Zentrum ist und an anderen Orten eine Zweigarbeit getan wird! Alle Mitglieder gehören zu einer Gemeinde. Alle Arbeiten werden von einem Gesamtbrüdererrat geleitet, d.h. dass an den einzelnen Stationen nur eine relative Selbstständigkeit erreicht wird. Über die Anstellung eines Pastors, der in einer Zweigarbeit seinen Dienst tun soll, entscheidet ebenfalls der Gesamtbrüdererrat. Die Verwal-

³⁶ Betz, Leuchtfener und Oase, S. 167.

³⁷ Unklarheiten bestehen noch über den genauen Zeitpunkt der Aufnahme der FeG Hamburg Holstenwall in den Bund FeG. Während Ulrich Betz in seiner Darstellung, Leuchtfener und Oase auf der Seite 409 Anmerkung 194 die Aufnahme auf das Jahr 1936 datiert, ist im Gärtner 45 (1937!), S. 803 zu lesen: „Auf dem Brüderstag in Lüdenscheid ist auch unter anderem die Gemeinde in Hamburg in unseren Bund aufgenommen worden.“

tungsaufgaben wurden über einen langen Zeitraum hinweg vielfach auch von einer Zentrale erledigt. Während alle FeG über ihre finanziellen Angelegenheiten, über Baufragen, über die Anstellung von Personal in aller Regel selbstständig entscheiden, so laufen diese Entscheidungsprozesse über den Bruderrat. Dieser wiederum ist weitgehend geprägt von dem Gesamtleiter der Arbeit.³⁸ Für den Weg der Hamburger Gemeinde bedeutete das über etliche Jahrzehnte hinweg, dass die Person von Friedrich Heitmüller untrennbar mit allen wichtigen Entscheidungen verbunden war! Hinzu kommt die Verantwortung für ein großes diakonisches Werk. Auch hier hat Heitmüller alle wichtigen Entscheidungen nicht nur mitgetragen, sondern weithin auch vorbereitet. Die Konzentration auf eine einzige Person ist sonst für den BFeG unüblich und auch nicht gewollt!

Wie stark man in der Tat auf Friedrich Heitmüller konzentriert war, wird an den Schwierigkeiten deutlich, die sich nach seinem Tod ergaben. Es konnte keine Person gefunden werden, die durch diese Struktur geprägte Arbeit übernehmen konnte. Er selbst hatte über Jahrzehnte hinweg dem Hamburger Werk eine Struktur gegeben, die nicht nur mit ihm verbunden, sondern geradezu auf ihn zugeschnitten war.

Im Blick auf die Mitarbeiter bedeutet die Gliederung des Hamburger Werkes in der Regel zweierlei. Zum einen ist er von vorneherein in eine feste Struktur eingebunden. Regelmäßige Mitarbeitertreffen sorgen nicht nur für den Zusammenhalt untereinander, sondern ermöglichen auch eine kontinuierliche Weiterbildung, die von vielen angenommen und geschätzt wird. Zum anderen bedeutet diese Struktur gerade auch für den, der aus einer anderen Bundesgemeinde kommt, eine erhebliche Umgewöhnung. Auch wenn vieles nach dem Tod Heitmüllers in Bewegung geraten ist, das Hamburger Werk unterscheidet sich noch immer erheblich von dem übrigen Bund FeG.

2.5.2 Die Tauffrage in Hamburg

Auf den ersten Blick mag es verwundern, in diesem Vortrag die Tauffrage abzuhandeln. Auch wenn es nicht um dogmatische Fragestellungen gehen soll, so ist die Taufe für den Weg der Hamburger Gemeinde und für den gesamten Bund von erheblicher Bedeutung.

³⁸ Es sei darauf hingewiesen, dass es in den letzten Jahren im Hamburger Werk viele Diskussionen zu dieser Thematik gegeben hat. Während zu Zeiten von Heitmüller nur wenige Neuerungen beschlossen wurden, hat es in den vergangenen Jahren doch auch erhebliche Veränderungen gegeben, was sich nicht zuletzt auch im Namen ihren Niederschlag gefunden hat. Die Gemeinde heißt heute: Freie evangelische Gemeinde in Norddeutschland. Dennoch bleiben die charakteristischen Unterschiede bestehen.

Ich habe des öfteren darauf hingewiesen, welchen Stellenwert die Frage der Evangelisation und die Gemeinschaftspflege für Heitmüller hatten. Evangelisation war nicht nur eine Lebensäußerung der Gemeinde, das war für ihn der erste und wichtigste Auftrag an die Gemeinde Jesu Christi. Zu dieser Frage hat er sich immer wieder geäußert, und auch seine Schrift „Die Krisis der Gemeinschaftsbewegung“ kreiste ja auch um dieses Thema. Demgegenüber hat er sich über die Taufe nur relativ selten und dann auch nicht besonders ausführlich geäußert. Interessant ist aber in der genannten Schrift sein Ansatzpunkt, als er sich zu dieser Thematik äußert. Er wendet sich vor allem gegen das Taufverständnis der lutherischen Kirche, weil diese Lehre von der Taufwiedergeburt in erster Linie den Ruf zur Umkehr verhindere, also den evangelistischen Bemühungen der Gemeinde entgegensteht. Deswegen brauche man ein Taufverständnis, das den Ruf zur Umkehr nicht behindere. Deswegen könne man unter dieser Voraussetzung sowohl die Kinder- als auch die Glaubentaufe anerkennen.

Im Glaubensbekenntnis der Gemeinde äußert sich Heitmüller dahingehend, dass die Wassertaufe eine absolut untergeordnete Rolle spielt; es gehe vor allem um die Geistestaufe. So heißt es u.a. im Artikel 12: „Wir glauben, dass die „eine“ Taufe, von der der Apostel Paulus im Brief an die Epheser spricht, nicht die Wassertaufe ist, sondern die Geistestaufe ...“³⁹ In der Ausführung zu diesem Artikel wird dann dargelegt, dass dann jeder selbst in freier Gewissensentscheidung darüber befinden kann, ob er seine Kinder taufen lässt oder aber von der Taufe der Glaubenden überzeugt ist.

Dieses in vieler Hinsicht unklare Bekenntnis führte in Hamburg dazu, dass man über die Taufe in aller Regel nicht lehrte und predigte. Außerdem verfügten die Gemeindehäuser weder über ein Taufbecken noch über einen Taufstein. So kam es, dass viele der Hamburger Gemeindeglieder überhaupt nicht getauft waren, weder als Kinder noch als Erwachsene. Dieses Phänomen ist aber nicht nur auf die Hamburger Gemeinden beschränkt. Es zeigt sich, dass die Gemeinden, die über die Gemeinschaftsarbeit zum Bund stießen, ebenfalls die Tauffrage weitgehend ausklammerten. Das ist nicht eine Frage der Vergangenheit; es kommt auch heute vor [besonders in den hessischen Gemeinden, die vielfach von der Neukirchener Arbeit geprägt wurden], dass auch Älteste in den Gemeinden überhaupt nicht getauft sind. Hier zeigt sich, wie der Anschluss der Hamburger Gemeinden auch theologische Fragen von grundlegender Bedeutung aufgeworfen hat.

³⁹ Heitmüller, Freie evangelische Gemeinde Hamburg, S. 26.

2.5.3 Die Abendmahlsfrage

Es kann dann auch nicht überraschen, dass Heitmüller in seinem Abendmahlsverständnis gegen eine bestimmten Sakramentsbegriff wendet. So sind seine Ausführungen in der Schrift „Krisis“ davon gekennzeichnet, dass Heitmüller gegen bestimmte Verständnisse ist. Er lehnt (natürlich) die Transsubstantiation und die Konsubstantiation ab, wendet sich aber noch gegen weitere Anschauungen. So kann er dann feststellen: „Durch das Abendmahl an und für sich, mit anderen Worten: durch den Genuß des Brotes und Weines empfangen wir überhaupt nichts Wesentliches. Ganz gewiß empfangen wir, während wir gläubig um den Tisch des Herrn versammelt sind, einen großen und tiefen Segen, aber wir empfangen ihn nicht durch das Essen des Brotes und das Trinken des Weines, sondern während des Abendmahles durch die Vermittlung des Heiligen Geistes, wenn wir unseren Glaubensblick auf den durch das gebrochene Brot und den Kelch sinnbildlich dargestellten Opfertod Christi richten.“⁴⁰ In dem Glaubensbekenntnis geht es dann vor allem um die Frage, wer denn am Abendmahl teilnehmen dürfe, also um die Frage der Würdigkeit.

Wie gesagt, es kann nicht um eine dogmatische Auseinandersetzung gehen, ich will aber andeuten, dass an dieser Stelle ein bestimmtes Abendmahlsverständnis vermittelt wird, das recht einseitige Akzente setzt.

Hier – und m.E. auch durch andere Gemeinschaftskreise, die sich im Laufe der Jahre den Freien evangelischen Gemeinden angeschlossen haben – werden andere Schwerpunkte gesetzt wie in den Gemeinden, die vor allem durch die eher reformierte Tradition der Wuppertaler FeG geprägt sind. Es geht ausdrücklich nicht um eine Bewertung, es soll aber das Problem sichtbar werden, dass durch den Anschluss des Hamburger Werkes auch andere theologische Akzente gesetzt werden, die Einfluss auf dem Gesamtbund gehabt haben und auch weiter haben.

⁴⁰ Heitmüller, Krisis, S. 158.

Werner Beyer

Gemeinschaftsbewegung zwischen Volks- und Freikirche / aktueller Stand

1. Einführung

Mit großem Interesse habe ich den Verlauf Ihrer Tagung miterlebt. In den Referaten fand ich viel Anregungen und Denkanstöße, entdeckte Fragenkomplexe, denen ich weiter nachdenken und nachspüren werde. Es gibt überhaupt keinen Grund, die Fahrt hierher und die drei Tage zu bereuen. Und nun Dank dafür, dass Sie einem, der in der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung großgeworden ist und gern in ihr gearbeitet hat, 30-45 Minuten geben, um über den gegenwärtigen Stand der Gemeinschaftsbewegung zwischen Volks- und Freikirche einiges zu sagen. Freilich: Ein unmögliches Unterfangen.

Trotzdem möchte ich versuchen, etwas, was Sie interessieren könnte, zu sagen. Ich fürchte es wird mir nicht gelingen, dies in der bezaubernden Sprache der Vorworte aus den Liederbüchern zu tun, die uns gestern so fröhlich vorgeführt wurde.

1.1 Das Wörtchen „zwischen“ Volks- und Freikirche kann unterschiedlich verstanden werden. Zwischen Volks- und Freikirche zu arbeiten war natürlich nicht das Programm, unter dem sich die Gnadauer zusammengeschlossen haben. Man kann dies „Zwischen“ so auffassen, wie es mir einmal eine bedeutende Missionswissenschaftlerin aus einer Freikirche zu verstehen gab: Die Gemeinschaftsbewegung solle sich endlich entscheiden, was sie sein will: Freikirche oder Landeskirche.

Dann wird dem „zwischen“ die Bedeutung beigelegt: „Zwischen den Stühlen“, nicht Fisch und nicht Fleisch. Dann erscheinen Gnadauer wie seltsame Taktierer, die zwar alle Vorteile einer Kirchenzugehörigkeit gern genießen, aber sich doch nicht an die Ordnungen halten und sich mit zäher Ausdauer einen Freiraum errungen haben, der sie halb oder bald zur Freikirche macht, z. B. in der Abendmahlsfrage. Sie haben eben nicht den Mut zum klaren Schnitt, wie das andere getan haben, sondern hinken auf zwei Seiten! Einerseits wird ein fast freikirchlicher Gemeindeaufbau praktiziert (aber nicht ganz!), auf der anderen Seite leben die Gnadauer im Schatten der Landeskirche, brauchen nicht (früher jedenfalls) etwas diskriminierend als Sekte

oder Freikirche bezeichnet zu werden (obwohl das gelegentlich trotzdem geschah). Sie sitzen wirklich zwischen den klaren kirchlichen Formationen: Kirche – Freikirche. Manche meinen auch: Die Gemeinschaftsbewegung wurde organisiert, um die Entwicklung der Freikirchen zu hindern und zu bremsen.

Nun haben Sie so einen Gnadauer vor sich. Und der ist sogar dankbar für sein bisheriges Leben und seinen Dienst in dieser Bewegung. Gewissermaßen ein Gnadauer im Zwischenzustand.

1.2 Eine kleine Selbstvorstellung wurde gewünscht: In den Thüringer Gemeinschaftsbund hineingeboren, von dessen Inspektor Friedrich Groß getauft. Als Siebenjähriger noch Modersohn gehört. Dann von der Mutter mit in die Gemeinschaftsstunden genommen (nicht viel verstanden) aber gern die Chorlieder gehört, auch solche, über die heute viel Lustiges gesagt werden kann – sie waren das einzige, was mich als Kind angezogen hat.. Manche kann ich heute kaum noch singen, aber als Kind habe ich sie anders gehört. Dann in der Blankenburger Allianzhalle bei einer Stille voll Ergriffenheit und Hörbereitschaft de Boor und viele „Patriarchen“ der Allianz gehört, auch Bruder. Böhme und Röger von den FeG gern gehört.

Dankbar bin ich dafür, dass mich Gott auf einer Jugendfreizeit erwischt hat. Dankbar auch dafür, dass wir im Jugendkreis der Gemeinschaft gründlich die Bibel – nach den „Lichtstrahlen“ – kennengelernt haben. Dankbar, dass wir zur Mitarbeit herangezogen und dazu ermutigt wurden. Wir hatten keinen Prediger, sondern eine Diakonisse. Aber wir bekamen alle eine Aufgabe: Kinderarbeit, Jugendarbeit, Verkündigungsspiele.

Dann – ich war bei Zeiss Feinmechaniker – aus der Firma entlassen worden, weil ich mich nicht politisch organisieren lassen wollte. Es folgte eine „Hilfsarbeiterkarriere“: Hilfeelektriker, Hilfskrankenpfleger. Im Paulinum vier Jahre Predigerausbildung (Prediger und Pastoren gemeinsam). Beinahe wäre ich nach Klosterlausnitz zu Theo Funk gegangen, weil mir einige ganz Bibeltreue die Ausbildung am Paulinum vermiest hatten. Aber unsere Verantwortlichen ermutigten mich, in Berlin Theologie zu studieren.

Dann Prediger in verschiedenen Ortschaften, ab 1971 im Allianzkomitee der DDR, viele Jahre zweiter Vorsitzender, einige Jahre Vorsitzender des Thüringer Gemeinschaftsbundes, dann vier Jahre im Gnadauer Sekretariat Woltersdorf (gewissermaßen Dillenburg-Ost) als Sachbearbeiter für Ausbildungsfragen, Archiv und etwas Literatur. Von dort in eine schwierige Situation in die Leitung der Bibelschule Falkenberg (heute Gnadauer Theologi-

sches Seminar Falkenberg) berufen. Und nun noch einmal einige Jahre Prediger in Thüringen und Aufbau eines Archivs im Allianzhaus.

Was habe ich alles in Gnadau erlebt. Einige Jahre war ich auch als Pietist in der Thüringer Synode. In dieser Zeit in ständigem Kontakt – durchaus erfreulich (von einigen Ausnahmen abgesehen) – mit Christen aus den verschiedensten Freikirchen. Jahrelang habe ich mit Adolf Pohl das Programm für die Blankenburger Konferenz vorbereitet – eine schöne Arbeitsgemeinschaft. Es gab erfreuliche Abende in der AGW, Kanzeltausch (z.B. mit Dr. Minor in Jena, Baptisten, Rembrandtvorträge bei der FeG in Adlershof usw. Vierteljährliche Arbeitsgemeinschaften in Thüringen FeG und Gnadauer – sehr gute Tage mit Gespräch, theol. Austausch, Gebet ... Etliche Jahre vereinte uns die Arbeitsgemeinschaft Theologie und Pietismus zu gemeinsamer theologischer Arbeit. Manchmal wehrten sich einige Methodisten, als Pietisten vereinnahmt zu werden, aber trotzdem sind sie gern gekommen. Die Frage ist ja auch nach dieser Tagung nicht geklärt: sind wir alle Pietisten?

1.3 Gemeinschaft *zwischen* Volks und Freikirche.

Das habe ich mehr als eine Art Brückenfunktion verstanden und erfahren. Denn von unserer inneren Ausrichtung haben wir viel Gemeinsames gehabt: Bibelverständnis, Missionarisches Anliegen, sie wollten auch mit Ernst Christen sein (egal ob Luther das nur einmal gesagt hat).

Freilich, das „zwischen“ war nicht das Programm der Gnadauer von 1888! Da ging es Gemeinschaftsbewegung darum, in den Volkskirchen, in ihren Volks- oder ihren Landeskirchen zu arbeiten. Als Bibelbewegung, Gebetsbewegung, Heiligungsbewegung, Erneuerungsbewegung, Evangelisationsbewegung, Seelsorgebewegung. Es ging um Gemeinschaftspflege und Evangelisation in den Kirchen. Natürlich: Man hatte Defizite in den eigenen Kirchen erkannt! Es wurden Tausende nicht mehr von der Kirche und nicht mehr vom Evangelium erreicht. Es gab erstarrte Strukturen: Parochiezwang, Amtsbewußtsein einzelner ordinierter Leute, neben denen kein anderer ein gültiges Wort sagen konnte. Man erkannte viel Verkürzungen. Es gab Enttäuschungen, Ärgerlichkeiten, Entstellungen neutestamentlichen Gemeindebaus. Das erschien verheerend und beängstigend für die Zukunft der Kirche.

Nun kann man unterschiedlich mit solchen Erfahrungen umgehen. Luther, die Täuferbewegung, Wesley, viele Gruppierungen, die von den einen als Sekten, von den anderen als Erneuerungsbewegungen angesehen wurden, haben ganz unterschiedlich reagiert.

Manche nannten die Kirche die große Hure Babel. Man musste ausziehen, sonst würde man mit ihr verderben. Andere sahen in den Kirche lediglich Instrumente der herrschenden Klasse. Man musste sie bekämpfen, diese „kirchlichen Büttel der Obrigkeit“.

Die Väter Gnadaus, so nennt man die Gründerpersönlichkeiten gern, liebten ihre Kirche, von der sie auch enttäuscht worden waren, und von der sie dann oft verdächtigt und verunglimpft wurden. (Ergreifend z. B. der Lebensweg von Tillman Siebel im Siegerland). Doch sie wollten nicht ausziehen. Sie suchten Freiraum für die eigne Arbeit. Den haben sie sich genommen. Und so gerieten sie irgendwie dazwischen.

Eine eigenständige, organisatorisch und finanziell unabhängige Arbeit in der Kirche. Geht das? Eigentlich nicht. So wurde es gehend gemacht. Aber das richtete sich bei den meisten (mag es bei Christlieb etwas anders sein) weder gegen die Freikirche noch gegen eine Landeskirche, sondern es ging um die Menschen: um die entkirchlichten Massen. Und man traute der Kirche noch viel Gutes zu.

Es wird immer schwer zu definieren sein, was da nötig ist, welche ekklesiologischen Vorstellungen da vorlagen (ich denke an die Dissertation von Dr. Drechsel), auch was kirchenrechtlich provoziert werden muß,

Nun ist die Bewegung in die Jahre gekommen, und es werden die Doktorarbeiten und Bücher geschrieben. (Lange, Drechsel, Rüppel, Zehrer ...) Gnadau hat nun selbst eine Geschichte – nicht so lange wie die gesamte Kirchengeschichte, aber es reicht schon, viel zu entdecken, was nicht gut gelaufen ist. Es gab turbulente Zeiten. Es wurde viel verkehrt gemacht.

1.4 Zwischenbemerkung

Kürzlich stieß ich beim Bibellesen auf das Wort in 5. Mose 4, 32.: Frage nach den früheren Zeiten, die vor dir gewesen sind von dem Tage an, da Gott den Menschen auf Erden geschaffen hat, und von einem Ende des Himmels zum andern. Ein umfassender Forschungsauftrag – registrierte ich. Ich hatte gerade Ihre Anfrage bekommen, für diese Dreiviertelstunde, und habe nun ganz von Anfang geforscht. Bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts ist Gott offensichtlich ohne Gemeinschaftsbewegung ausgekommen. Und in der Offenbarung steht auch nichts von ihr. Irgendwann wird sie ein einen der Särge der Kirchengeschichte eingesargt werden. Vielleicht schreibt dann noch einmal ein gescheiter Mann eine Doktorarbeit über sie, und ihre Mission ist beendet. Ich hoffe: Das wird dem Reich Gottes nicht schaden.

Wir betrachten also eine geschichtlich vorübergehende Erscheinung. In Thüringen haben wir mindestens in zwei Arbeitspapieren formuliert: Wir wünschten uns eine Kirche, in der die Gemeinschaftsbewegung überflüssig werden würde. (Nachzulesen in Heft: Akzente 2).

Bis dahin verstehen wir uns (nicht alle Gnadauer) als ein Streckenabschnitt am Baugerüst des geistlichen Baues, den unser Herr baut – nicht *wir* bauen. Das ist gewiss nicht der beste Bauabschnitt, sicher nicht der wichtigste. Aber eben auch einer, der von Gott eingerichtet wurde – so denken die Gnadauer (und auch einige andere Leute) – und den wir so angenommen haben. Und noch sehen wir nicht die Stunde, diesen Platz zu verlassen („Verschieden ist das Baugerüst, doch alle bau’n ein Reich“).

Eine Binsenweisheit: Die Situation hat sich seit dem Aufbruch der Gemeinschaftsbewegung verändert. Aber sie ist immer noch eine Bewegung, in vielfältiger Ausprägung. Und das kam ja gestern schon zur Sprache. Der Präses kann kein machtvollendes Führerwort sprechen und alle folgen gehorsamst. Jeder Verband entscheidet autonom. Diese bittere Wahrheit für einen Leiter, wurde von einem Vorsitzenden (oder Präses) als Grundbefindlichkeit weitergegeben. Also Kurt Heimbucher oder der Gnadauer Vorstand kann nicht sagen: Wir machen mit der EKD eine Vereinbarung, und ihr alle haltet euch daran. Aber selbst wenn ein Landesverband eine Vereinbarung trifft, ist es das nächste Problem, diese durchzusetzen. Die katholische Kirche hat es leichter, sie hat nur einen Papst. Von daher ist der aktuelle Stand in den Landesverbänden auch sehr unterschiedlich.

Ich möchte jetzt drei Dinge tun. 1. Ein wenig möchte ich die Grundmotive erläutern, nach denen – laut Christoph Morgner – in den Gemeinschaften gearbeitet werden kann. 2. Möchte ich noch einmal kurz auf die Verträge eingehen, die gestern durch Bruder Lippold schon genannt wurden. 3. Habe ich mit verschiedenen Leitungen von Gemeinschaftsverbänden in der letzten Woche viele Gespräche geführt, um zu erfahren, wie sieht die Wirklichkeit heute aus. Das betrifft zwar etwas mehr das Verhältnis zu den Landeskirchen, aber zugleich wird deutlich, wie sehr sich manche Gemeinschaften der Praxis der Freikirchen nähern, ohne jedoch Freikirche werden zu wollen. Darüber müsste zuletzt noch einmal nachgedacht werden.

2. Formen der Gemeinschaftsarbeit

Gearbeitet wird in Vielfalt oder Flexibilität. Das hat unser Präses Dr. Christoph Morgner in seinem Präsesbericht vom Februar 1996 (Gnadau aktuell 5) ausführlich und einsichtig ausgeführt. Daraus will ich die wesentlichen Passagen mit eigenen Worten wiedergeben. Sie sind eine Verwirklichung des Christliebschen Grundsatzes „In der Kirche, wenn möglich mit der Kirche, aber nicht unter der Kirche.“ Dieser Satz ist sehr unterschiedlich auslegbar, wird auch grundsätzlich angefragt.

Aber das ist jetzt nicht das Thema. Es geht nicht darum, unseren Stand „zwischen“ Landeskirche und Freikirche einzunehmen. Das Anliegen der Gemeinschaftsleute richtete sich darauf, den rechten Stand *in* ihrer Kirche zu finden und zugleich die rechte Weise für ihre Arbeit *für die Menschen* zu finden, die sie mit Christus in Verbindung bringen will. Und da sie sich dabei einen Freiraum erringen mussten, sich finanziell und organisatorisch selbständig machen mussten, stellten sie ganz beiläufig eine Art Gemeindearbeit zwischen Kirche und Freikirche dar. Zitat Morgner: *„Allen in der Folge genannten Formen ist gemeinsam, dass sie sich als Darstellungsart evangelischer Kirche verstehen. Wir gehören zur Kirche und sind Kirche. Deshalb gestalten wir unsre Arbeit abhängig und eigenständig zugleich.“*

Modell 1: Ergänzender Dienst

Von Anfang an geschieht Gemeinschaftsarbeit im Rahmen einer verfassten Kirchengemeinde. Auch heute schätzt Präses Morgner noch 70–80% unsrer Gemeinschaftsarbeit so ein. Im ländlichen Raum – kleinen Gemeinden – wird fast ausschließlich so gearbeitet. Die Schwerpunkte des Dienstes liegen – programmgemäß – in der Gemeinschaftspflege und – leider wenig intensiver geworden – in der Evangelisation. Dazu treten diakonische Elemente. Oft wird intensiv der Kontakt zur Äußeren Mission gepflegt. Morgner: „Hierbei versteht sich die Gemeinschaft als eine Art ‚geistliche Frischzelle‘ im corpus der Kirchengemeinde und bewusst als deren Teil.“

Gestalt Modell 1

Ergänzender Dienst heißt praktisch: Die Gemeinschaftsleute gehen zum Gottesdienst, erleben die Amtshandlungen in ihrer Kirche: Taufe, Konfirmation, Trauung, Beerdigung der Angehörigen. Oft arbeiten sie verantwortlich in Kirchengemeinderäten mit. Ergänzend zur kirchlichen Arbeit werden Men-

schen in z.B. Bibelstunden, Evangelisationsstunden, Kinder- und Jugendarbeit gesammelt. Zwei Typen haben sich dabei herausgebildet.

Typ A: Eine „große“ Gemeinschaftsarbeit mit eigenem Gemeinschaftshaus bietet ein geistliches Zuhause. Darin gibt es Versammlungen für verschiedene Alters- und Zielgruppen. Am Sonntag eine zentrale Veranstaltung, Gemeinschaftsstunde oder Evangelisationsstunde genannt. Ab und zu wird das Abendmahl gefeiert.

Typ B: Im Kontext mit einer Kirchengemeinde wird ein Bibelstundenkreis angeboten. Im Gemeindesaal oder in einer Privatwohnung, wöchentlich oder alle 14 Tage. Ein Prediger oder ein Laie hält die Stunde, manchmal im Wechsel mit dem Ortspfarrer. Ein eigenes Abendmahl findet in der Regel nicht statt.

Chancen Modell 1

Dieses Modell ist alt, hat aber keineswegs abgewirtschaftet. Man segelt im Fahrwind der Kirche, arbeitet in Jugend- und Kinderarbeit zusammen. Missionarisch kann etwas miteinander unternommen werden. Besondere Veranstaltungen werden miteinander geplant und gemeinsam durchgeführt. Mitarbeiter haben die Berechtigung, als Lektoren und Prädikanten kirchliche Gottesdienste zu halten. Prediger und Pfarrer betrachten sich als Kollegen und sind vielleicht miteinander befreundet. (Klerus Major und Minor). Die Feste werden gemeinsam gefeiert. Das Miteinander erzieht zu wechselseitigem Gespräch. Es gibt gegenseitige Korrektur und Stärkung.

Ich habe beobachtet: Nicht jedes Studium bringt größere theologische Kompetenz: Ich habe erstaunlich belesene Laie kennengelernt die als Laien anspruchsvolle Literatur bewältigt und auch einigermaßen gut verdaut haben. Laien mit einer Seelsorgegabe, geschickt im persönlichen Christuszeugnis usw. Und ich fand Anfälligkeit für Sondererkenntnisse bei studierten Theologen wie z.B. Valentin Weigel, Thomas Müntzer, Friedrich Rittelmeyer. Auch Theologen entwickelten sich abwegig, wurden Sektengründer. Das gibt es nicht nur bei „unstudierten Laien“.

Grenzen und Probleme Modell 1

Viele Mitarbeiter sind in Gemeinschaft und Kirchengemeinde doppelt engagiert und damit auch entsprechend doppelt belastet: Kräftemäßig, finanziell und zeitmäßig. (Aus diesem haben wir in der DDR eine ganze Reihe von Papieren als Verhandlungsgrundlagen erarbeitet und eine ganze Konferenz mit sehr gesprächigen Arbeitsgruppen veranstaltet: siehe „Akzente 2“) Das Miteinander ist stark von der Persönlichkeit und theologischen Prägung der

Prediger und Pfarrer abhängig. Manche Kirchenvorstände verhalten sich gegenüber der Gemeinschaftsarbeit sperrig. Neben dem Pfarrer kann sich der Prediger vorkommen wie in der zweiten Reihe. Er findet sein Berufsbild und seine Berufsbezeichnung unattraktiv.

Zeitlichen und inhaltlichen Überschneidungen, räumliche Schwierigkeiten können sich ergeben (falls die Gemeinschaft keinen eigenen Saal besitzt). Manchmal kommt es innerhalb der Gemeinschaft zu Identitätsproblemen. Wer sind wir: Kirche oder Gemeinschaft? Wenn die Kirchengemeinde eine missionarische und gewinnende Arbeit betreibt, kann die Gemeinschaft faktisch „geschluckt“ werden.

Perspektiven

Freilich: Der gute Wille aller Beteiligten in Kirchengemeinde und Gemeinschaft ist für das Gelingen des Miteinanders erforderlich. Mancher Mitarbeiter, der sich zwar zur Kirche hält, sich aber nicht in ihr engagieren kann, muss wissen: Indem ich mich in der Gemeinschaft engagiere, arbeite ich in meiner Kirche mit und tue ihr einen guten Dienst.

Modell 2: Partiell stellvertretender Dienst

Hier handelt es sich um eine Erweiterung des ergänzenden Dienstes.

Gestalt Modell 2

Der Prediger ist befugt, im kirchlichen Auftrag Kasualien an Mitgliedern der Gemeinschaft vorzunehmen. Er tut das *anstelle* des Pfarrers. Um das zu regeln, sind mittlerweile und nahezu flächendeckend Vereinbarungen zwischen den jeweiligen Gemeinschaftsverbänden und ihren Landeskirchen getroffen worden. Diese haben sich, so der Tenor bei Rückfragen, in den meisten Fällen bewährt.

Chancen für Modell 2

Diese Arbeitsform eröffnet gezielte und umfassende seelsorgerliche Möglichkeiten. Ein Prediger, der beispielsweise Kranke auf ihrem letzten Lager begleitet, muss die Beerdigung nicht an den Pfarrer abgeben.

Dieser Dienst entspricht oftmals einer Erwartungshaltung in den Gemeinschaften. Ein Prediger, der junge Menschen in seiner Jugendarbeit geistlich und menschlich prägt, führt auch die Trauung durch. Ähnlich verhält es sich bei anderen Kasualien. Durch diesen Dienst wird der Stand des Predigers nach innen und außen »gehoben«. Kasualien haben, besonders im ländlichen Umfeld, einen hohen Stellenwert. Hier werden auch solche Men-

schen erreicht, die oft von der Gemeinschaft sonst nichts wissen wollen. Mit Modell 2 habe ich auch persönlich gute Erfahrungen in Jena gemacht.

Grenzen für Modell 2

Dieser Dienst ist von Vereinbarungen abhängig, muss geregelt sein. An das kirchliche Recht haben sich alle Beteiligten zu halten. Wenn auch die Vereinbarungen mit dem Landesverband getroffen worden sind, ist ihre Ausführung doch auf das Wohlwollen des jeweiligen Pfarrers angewiesen. Es wird mit Einschränkung nur eine Frage der Zeit sein, bis eine entsprechende Bewusstseinsveränderung stattgefunden hat.

Perspektiven für Modell 2

Es ist eine weitere Ausdünnung an Pfarrstellen zu erwarten. Es könnte sein, dass der Dienst unsrer Prediger innerhalb der Kirche willkommener wird. In meinem Arbeitsfeld Pößneck habe ich z.B. in den sechziger Jahren an vielen Sonntage zwei bis drei Gottesdienste und eine Gemeinschaftsstunde gehalten, zu Weihnachten bis zu drei Christvespern, drei Abendmahlsgottesdienste am Karfreitag u.a. Die Not verändert mache Ordnung. Schade, dass es oft nur die Not ist. So werden Prediger auf lange Sicht zu Amtsbrüdern der Pfarrer, und werden als Gäste zu den Pfarrkonventen eingeladen.

Modell 3: Alternativ stellvertretender Dienst

Eine „Gemeinschaft“ wird zur „Gemeinde“. Es bilden sich – besonders in Großstädten – nicht an Parochien gebundene evangelische Gemeinden, Personalgemeinden, Richtungsgemeinden, nichtparochiale Kirchengemeinde o.a. Für die gilt, was Eberhard Hahn formuliert: „Anders als die Sekte verlässt sie die Gemeinschaft der Volkskirche nicht, sondern sieht in dieser ihrer Ausrichtung einen wesentlichen Beitrag für die Förderung der gesamten Kirche“. Es hat den alternativ stellvertretenden Dienst bereits in den Anfängen der Gemeinschaftsbewegung gegeben (Berliner Stadtmission, Frankfurt Nord-Ost etc.).

Gestalt Modell 3

In diesen Gemeinden wird alles angeboten, was zu einer Kirchengemeinde gehört: Gottesdienste, Sakramente, Kasualien, Unterricht etc. Von der Taufe bis hin zu Konfirmation und Trauung findet alles im Gemeinschaftshaus statt. Die Gemeinschaft tut ihren Dienst unabhängig. Sie befindet sich in voller Freiheit gegenüber der parochialen Kirchengemeinde. Auch hierfür

gibt es vereinzelt Regelungen zwischen Gemeinschaftsverbänden und Landeskirchen. Sie werden verstärkt vonnöten sein.

Chancen Modell 3

Die alternative Stellvertretung eröffnet unserer Gemeinschaftsarbeit weite Felder und reiche Möglichkeiten.

- Es besteht eine umfassende Freiheit zum eigenständigen Gestalten der Arbeit vor Ort.
- Der Prediger wird de facto zum Pastor und damit endgültig zum Kollegen des Pfarrers.
- Wenn der generelle Rahmen fixiert ist, sind für dieses Modell keine bzw. nur wenige örtliche Abstimmungen erforderlichlich.

Grenzen Modell 3

Der Einfluss auf die Kirche wird wahrscheinlich geringer. Das Miteinander wird im Regelfall spärlicher. Es kann die Tendenz zur Separation, das heißt zur Freikirche bestehen. Durch entsprechende Verträge kann sich eine kirchliche Einflussnahme mit allen Vor- und Nachteilen ergeben (Visitation). Die könnte jedoch den Charakter des Gemeinschaftsverbandes als freies Werk innerhalb der Kirche gefährden. Es kann die kirchliche Binnenkorrektur nachlassen, die uns zum Beschäftigen mit Tendenzen nötigt, die gegenwärtig im Schwange sind: Feminismus, religiöser Synkretismus, homophile Partnerschaften, Konziliarer Prozess etc. Diese Auseinandersetzungen, die ja oft nur Probleme vorwegnehmen, die wir über kurz oder lang auch im eigenen Raum antreffen werden, halten uns – so lästig sie uns oft sein mögen – theologisch wachsam und geschmeidig.

Häufig konzentrieren sich alle Kräfte auf den Hauptort. Dabei werden dann leichte Nebengemeinschaften („Typ B“) vernachlässigt, die auch zum Bezirk gehören. Diese machen aber seit jeher – aus guten geistlichen Gründen – im Gefolge der Spenerschen »pia desideria« ein Schwergewicht von Gemeinschaftsarbeit aus.

Der Prediger = Hauptamtliche dominiert. Das Laienelement, wesentlicher Bestandteil von Gemeinschaftsarbeit, kann hierbei schnell zurückgedrängt werden.

Innerhalb eines Verbandes kann es zu Problemen kommen, die sich aus der zunehmenden Ausdifferenzierung von Gemeinschaftsarbeit ergeben, z.B. in der Frage der Versetzung von Predigern. Wird sich ein Prediger, der bisher in alternativen Stellvertretung gearbeitet hat, in einen Bezirk mit ergänzendem Dienst versetzen lassen?

Perspektiven Modell 3

Diese Arbeitsform wird sich aller Voraussicht nach weiterhin im Vorwärtsgang befinden. Wie ist es um ihre Perspektiven bestellt? Dieses Modell lebt wesentlich von der inhaltlichen und missionarischen Qualität. Deshalb bedürfen wir eigener Agenden – mit reichen Anleihen bei den kirchlich gebräuchlichen – nicht nur für Kasualien, sondern auch für Gottesdienste, damit diese in lebendiger, aber auch würdiger Weise gefeiert werden können. Es handelt sich wohl um das Zukunftsmodell im städtischen Raum. In Dörfern ist es weniger geeignet.

Studiengänge und Fortbildung unsrer Prediger müssen stärker auf dieses Modell eingestellt werden. Auch die finanzielle Frage muss bedacht werden: Wird die Gemeinschaft anteilig an der Kirchensteuer beteiligt?

Zusammenfassung

Diese drei Dienstformen finden sich im Gnadauer Raum bzw. sind dabei, sich zu entwickeln. Sie stehen gleichberechtigt nebeneinander, wenn auch nicht in gleicher Größenordnung. Sie sind – jede auf ihre eigene Weise – Darstellungsform evangelischer Kirche (Literatur: Gnadau aktuell, Heft 5).

Darüber hinaus hat sich – von der Gnadauer Leitung ungewollt! – eine Arbeitsgemeinschaft Modell 4 gebildet. Sie strebt Gemeinschaften an, die – ohne Bindung an kirchliche Verträge oder Vereinbarungen – nach eigener Erkenntnis freie Gemeinschaften bilden, die aber weiterhin zum Gemeinschaftsverband gehören wollen, der ja insgesamt doch innerkirchlich arbeitet.

Ich selbst kann den Widerspruch nicht auflösen, der in diesem Modell liegt. Einerseits will man aus der Kirche heraus, andererseits doch im Landeskirchlichen Gemeinschaftsverband bleiben!?

Es ist allerdings in der Praxis zu beobachten: In manchen Verbänden, in denen die kirchlichen Vereinbarungen keine Freiheit zur Bildung von Gemeinschaften nach Modell 3 zulassen, bilden sich dann eben freie Gemeinschaften ohne Bindung an die Kirche. Praktisch: eine freikirchliche Gemeinschaft, die aber Wert darauf legt, im Gemeinschaftsverband zu bleiben. Fasse es, wer kann.

3. Verträge

Nach dem Scheitern der Verhandlungen über einen Rahmenvertrag 1985 mit Präses Kurt Heimbucher begannen bald nach der Wiedervereinigung in etli-

chen Landeskirchen Verhandlungen über Vereinbarungen mit den auf ihrem Gebiet arbeitenden Gemeinschaftsverbänden. Bruder Lippold hat sie gestern genannt. Den Wortlaut der Verträge kann man sich von Dillenburg oder auch Hannover schicken lassen.

In den einzelnen Landesverbänden wurden sehr unterschiedliche Freiheiten für Abendmahlsfeiern, Kasualien, Amtshandlungen gewährt. In manchen Vereinbarungen spielt dann auch eine Beteiligung an Visitationen eine Rolle. In Berlin-Brandenburg können ähnlich wie bei den Stadtmissionen in Berlin, eine Art Personalgemeinden gebildet werden mit ordinierten Predigern. In Thüringen und Mecklenburg wurde stark Bezug genommen auf die Vereinbarungen in den 20er bzw. 30er Jahren. In Württemberg gibt es die Möglichkeit der Bildung einer Gemeinschaftsgemeinde, erstes Beispiel ist der Schönblick mit seiner Heimgemeinde (wohl auch mit Umfeld) Hier wurde manche Öffnung möglich.

Die Gründe für den Wunsch, Taufen, Trauungen und Beerdigungen durchführen zu können, sind seelsorgerlicher und missionarischer Art. Eine Evangelisationsbewegung muss Menschen auch außerhalb der Kirche erreichen können. Kommen dann junge Leute in Freizeiten, zum Glauben, haben Sie den Wunsch, auch in dem Kreis getraut zu werden bzw. ihre Kinder zu taufen usw., in dem sie geistliche Heimat gefunden haben. Es ist schwierig, sie gewissermaßen so, wie der allgemein-praktische Arzt Patienten, für die er nicht mehr kompetent ist, zum Facharzt überweist, sie für Amtshandlungen an einen zuständigen Pfarrer zu überweisen. Manche haben aus bestimmten Erfahrungen kein Vertrauen zur Landeskirche. Sie würden das nicht mit sich machen lassen. Sie könnten auch ganz wegbleiben, oder von einer religiösen Gruppe aufgefangen werden, die nicht im Toleranzbereich der Evangelischen Allianz liegt. Gemeinschaft wird so zum Auffangbacken für solche, die die Kirche verlassen würden oder nicht Mitglied in der Kirche werden möchten. Gerade junge, missionarische Gemeinden wählen Modell 3. Wenn dies nicht geht, verwirklichen sie einfach Modell 4.

In keinem Vertrag fand ich eine Vereinbarung über eine Beteiligung der Gemeinschaft an den Einkünften der Kirchensteuer. Auch das ist ein Problem für manche: neben Kirchensteuer und Kollekten für die Landeskirche noch die gesamte Finanzierung der Gemeinschaftsarbeit aufzubringen.

4. Die Situation in einigen Verbänden

Wenn man nun fragt, wie sieht die Wirklichkeit heute im Jahr 2002 aus, zeigt sich ein vielgestaltiges Bild. Es gab ja nie *die* Gemeinschaftsbewegung. Von Anfang an sind die Gemeinschaften einem großen Pralinenkasten zu vergleichen, in dem sich Pralinen mit unterschiedlicher Gestalt und je anderer Füllung befinden. Dabei besteht die Hoffnung, dass sie alle von einer Firma und alle genießbar sind (hoffentlich wohlschmeckend).

Ebenso verhält es sich mit den Landesverbänden. In *Sachsen* (Landesverband Landeskirchlicher Gemeinschaften Sachsen) z. B. gibt es das Modell 3, eine selbständig mit allen Vollmachten ausgestattete Gemeinschaft überhaupt nicht. Laut telefonischer Auskunft des Vorsitzenden wird den Gemeinschaften ein sehr beschränktes Modell 2 gewährt. Unter drei Bedingungen wird den Predigern und (und das ist für Luth. Sachsen schon viel: auch den Gemeinschaftsschwestern – die Austeilung des Abendmahles gewährt. Die drei Bedingungen lauten: der das Abendmahl austeilende Prediger – muss eine anerkannte Ausbildung haben – er muss der Landeskirche angehören - er muss eine liturgische Weiterbildung absolviert haben. Taufen und Trauungen sind den Predigern verwehrt. Und es regt sich in Teilen der Pfarrerschaft bereits gegen diese geringen „Zugeständnisse“ Widerstand; sie erinnern an ihr luth. Amtsverständnis und manche wollen diese Freiheit wieder zurückgenommen wissen. Andererseits hat sich in Glauchau Gemeinschaftsleute, weil das Morgnersche Modell 3 ihnen verwehrt wurde, zu einer freien evangelischen Gemeinschaft erklärt, also Modell 4.

In *Württemberg* wurde mit dem Altpietistischen Gemeinschaftsverband aus Anlass des 250 Jubiläums des Pietistenrescriptes vom 10.10.1743 eine Neufassung 1993 erarbeitet. Darin werden die Möglichkeiten des eigenen Abendmahles in den Gemeinschaften und die Bedingungen für mögliche Amtshandlungen (Taufe, Trauung) geregelt. Darüber hinaus können sogenannte „Gemeinschaftsgemeinden“ gegründet werden. Eine einzige ist bisher feierlich gegründet worden: die Heimgemeinde (mit Umfeld) auf dem Schönblick, dem zentralen Freizeitheim des Verbandes. In der Regel wird ergänzend, teilweise stellvertretend gearbeitet.

Es gibt für die Gemeinschaften, die im Gebiet ausgeprägter lutherischer Kirchen leben (Sachsen, Hannover, Bayern) weniger Freiraum, als in Gebieten, in denen liberalere Theologie die Synoden und Kirchenleitungen prägt. Dort wird in der Regel auch größere Toleranz geübt. In Sachsen gibt es z. B. kaum Spannungen in Bekenntnisfragen; die konservativ-lutherischen Positi-

onen werden von vielen Gemeinschaftsleuten geteilt. Man leidet aber unter einem verhältnismäßig starren Amts- bzw. Ordinationsverständnis.

Im Bereich *Schleswig-Holstein* wird fröhlich in allen Modellen gearbeitet. Modell 1 gibt es überhaupt nicht. Die Vereinbarungen ermöglichen bis zu Modell 3 eine ziemlich freie Arbeit. Je nach örtlichen Verhältnissen gibt es Taufen, Trauungen auch Konfirmation (noch vereinzelt), entweder in Gemeinschaftsräumen oder Kirche, mit oder ohne Pfarrer. Aber der gesamte Dienst wird fröhlich innerkirchlich verstanden. Zu den theologischen Problemen, die es in Nordelbien reichlich gibt, wird Stellung bezogen, aber nicht gekämpft. Inspektor und Vorsitzender sind berufene Mitglieder der Synode, also in kirchlichen Gremien willkommen. Prediger, die nicht zur Kirche gehören, werden nicht angestellt.

Die *Evangelische Gesellschaft für Deutschland* (1848 gegründet) hat eine starke Entwicklung zur Freikirche hin durchlaufen. Von ca. 120 Gemeinschaften arbeiten ca. $\frac{1}{3}$ nach Modell 4. Die Prediger werden nicht auf eine Kirchenmitgliedschaft verpflichtet, die Hälfte der Prediger gehören der Landeskirche nicht an. Viele sind aus theologischer Überzeugung und nicht aus pragmatischen Gründen (etwa Doppelbelastung) ausgetreten.

Im deutschen *Chrischona-Gemeinschaftswerk* berichtete man mir von fünf bis sechs ganz eigenständigen Gemeinden (Modell 4) der Rest arbeitet nach Modell 3. Kaum eine Gemeinschaft arbeitet noch nach Modell 1. Ca. 10–15% der hauptamtlichen Mitarbeiter gehören nicht mehr einer Landeskirche an.

Ein Anruf beim Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverband (DGD) erbrachte die Nachricht: Im gesamten Bereich des DGD gibt es nur selten Gemeinschaften mit der Arbeitsweise nach Modell 1, und die wenigen, die noch so herkömmlich arbeiten, seien „sterbende Gemeinschaften“. Die Prediger sind bis auf wenige Ausnahmen Mitglied der Kirche. In seinem bayrischen Verband gibt es 8 Gemeinschaften, die nach Modell 3 arbeiten wollten, aber nicht durften, so haben sie sich zu Modell 4 entwickelt. Im Bereich der Hannoverschen Kirche (Ohofer Verband) arbeiten 3 von 18–20 Gemeinschaften nach Modell 4. Die Kirchenleitung wünscht war keine Gemeinschaften nach Modell 3, aber diese drei Gemeinschaften werden dann doch aus praktischen Gesichtspunkten akzeptiert (nicht von der Kirchenleitung, aber von Dekan oder Superintendent). Es gibt also trotz Ablehnung von Seiten der Kirchenleitung mit örtlichen Kirchenvertretern geregelte Arbeit nach Modell 3.

Im *Hessischen Gemeinschaftsverband* (ca. 50 Gemeinschaften) ist die ganze Palette der Modelle lebensfähig vertreten: 20 nach Modell 1, 20 nach Modell 2 (sehr unterschiedlich), 18 nach Modell 3, 4 nach Modell 4. Man fühlt man sich dem Verband zugehörig, möchte aber von kirchlicher Bindung frei sein. Gründe: Die Doppelbelastung kirchlicher und gemeinschaftlicher Mitarbeit wird nicht mehr geschafft. Finanziell möchte man die Kirchensteuern lieber der eigenen Gemeinschaft zukommen lassen. Theologisch-missionarische Gründe: Ergebnisse modernistischer Theologie: Homo-Segnung. Andererseits beobachtet man in der Kirche auch eine Zunahme evangelikaler Pfarrer, die man nicht allein lassen möchte. Eine große Rolle spielen die örtlichen Erfahrungen. Insgesamt möchte man die Verantwortung des innerkirchlichen Standpunktes nicht aufgeben, also in der Kirche bleiben.

Im *Siegerland* sollen ca. 8 von 90 Gemeinschaften nach Modell 4 arbeiten. 2 Prediger von 6 sind keine Kirchenmitglieder.

In dem Verband, aus dem ich komme – *Thüringen* – gibt es schon seit Modersohns Zeiten gültige Vereinbarungen: Freigabe des Abendmahles. Diesem Verband stand ich vor meiner Falkenberger Zeit als Vorsitzender vor. Bischof Leich berief mich in die Synode. Dieser Platz ist heute durch einen Pfarrer besetzt, der aber in unseren Gemeinschaften arbeitet. Wir haben in einem Sup. Konvent einen Informationsvortrag über die Gemeinschaftsbewegung gehalten. Etliche unserer Prediger werden zu den Konventen eingeladen. Über Kasualien waren in meinem Arbeitsbereich stets gute Absprachen möglich. Taufen, Trauung, Beerdigungen wurden mir ohne Antrag vom Konvent angetragen. Und jetzt nach meiner Rückkehr in den Gemeinschaftsdienst erlebe ich wieder eine gute partnerschaftliche Zusammenarbeit.

5. Zusammenfassung/Schlusswort

Keiner kann sagen: „Gnadau“ hat diese Überzeugung! Oder: In „Gnadau“ denkt man freikirchlich. Wo man bekennntismäßig eine große Nähe hat, wie etwa in Sachsen, nimmt man auch ein steiles Amts- oder Ordinationsverständnis in Kauf. Es gibt keine ethische Laxheit, keine Segnung homosexueller Paare, in der Kirche wird Verantwortung für Mission wahrgenommen. Nun gut, denn eben Modell 1 – nun mit Abendmahl – also vorsichtige Bewegung auf Modell 2 zu.

In anderen Verbänden sieht man das anders. Im Bereich der DDR war man auf ein gutes Zusammenarbeiten angewiesen. Da war das Miteinander wichtiger als das Überbetonen von Problemen.

Es gibt viele gut ausgebildete Prediger, die auch eigenständig theologisch denken gelernt haben. Und sie übernehmen immer weniger ehrfürchtig theologische Erkenntnisse, die sich in – nach ihrer Sicht überholten – Kirchenordnungen niederschlagen. Sie denken exegetisch nach über Amt und Laienarbeit, über neutestamentlichen Gemeindebau. Und erkennen ein Ordinationsverständnis, das nur dem ordinierten Pfarrer die vollen Rechte und Möglichkeiten in der Gemeindearbeit zubilligt, nicht an.

Hier liegen viele Gemeinsamkeiten mit freikirchlichen Positionen. Und sie möchten mit ihren theologischen Erkenntnissen nicht eine antikirchliche Stellung einnehmen, sondern sehnen sich nach der Zeit, wo in der Kirche überkommene Strukturen, die manchmal auch noch Reste ehemaligen Machtdenkens sind, überwunden werden.

Hier gab es große Enttäuschungen bei der Neuordnung der Kirche 1919, ebenso auch nach 1945, allerdings auch für viele Mitglieder der Bekennenden Kirche, die sich eine bruderschaftlichere Kirche wünschten und über die Restauration früherer Strukturen enttäuscht waren. Das ist also nicht nur ein Problem einiger Gnadauer.

Mein Wunsch: Viel offene Gespräche, einen festen Willen immer, mehr zusammen zu kommen. Es könnte einmal so werden, das wir in Deutschland eine Minderheit in einem anders religiös geprägten Staat sind. Es wäre schade, wenn immer erst unter äußerem Druck eine größere Gemeinsamkeit zusammengeschmiedet wird. Es könnte auch nach dem neutestamentlichen Liebesgebot gehen: Nehmet einander an. Dankt Jesus Christus: Er hat uns angenommen.

Beurteilung: Es wird oft freier in der Kirche gearbeitet, als eine Kirchenleitung meint, dies zulassen zu können. Geht das? Natürlich nicht. Es geht aber doch. Wie ist das zu beurteilen? In diesen Tagen war von der beeindruckenden Heitmüllerschen Eschatologie die Rede. Ich möchte auch einen kleinen eschatologischen Versuch machen. Erst am großen Tag Gottes wird es sichtbar werden, was die einzelnen bewegt und bestimmt hat.

1. Es könnte sein, dass hinter all den gewichtigen theologischen Gründen, die für eine Lösung von der Kirche und für eine Arbeitsgestaltung, die weit über die getroffenen Vereinbarungen hinausgeht vorgebracht wurden, schlicht eigenwillige, hartköpfige oder hartherzige Partner stehen. Wer kennt die Herzen. Wir kennen das doch: Ein christlicher Arbeiter will in der

DDR bauen, er hat weder Zement noch Fliesen. So nimmt er sich portionsweise aus dem Betrieb Stein um Stein, Sack um Sack mit nach Hause. Und nun sitzt er „um seines Glaubens willen“ im Gefängnis. Hinter wie viel steilen theologischen Begründungen verbergen sich schlichte menschliche Befindlichkeiten: Eigenwilligkeit, Geltungsbedürfnis (was bin ich schon als Prediger?. Ich will auch ganz Pastor sein ...), Unversöhnlichkeit, mangelnde Teamfähigkeit usw. Gott wird es beurteilen. Manchmal wäre es sauberer, Freikirche zu werden. Aber die FeG hat ja, wie wir in diesen Tagen hörten, Probleme mit diesen „Wechslern im Tempel“ Gottes.

2. Es könnte aber auch sein, dass in vielen Gemeinschaften nicht nur in, wenn möglich mit und allerdings nicht unter der Kirche gearbeitet werden will, sondern in jedem Fall *für* unsere Kirche (wie es in der DDR öfter formuliert wurde). Und dies aus Verantwortung für Kirche und Menschen. Und wer die Geschichte sieht, erkennt: Manchmal wurde aus sehr ehrenwerten Gründen unerlaubt eigenständig gearbeitet - und es war zuletzt doch *für* die Kirche. Manchmal muss man gegen einen problematischen Ordinationsbegriff allergehorsamste Opposition leben.

Gebe es unser Herr, dass wir uns und unsere Kirche immer klarer erkennen und immer besser verstehen, und gemeinsam den Willen unseres Herrn tun. Gott sei uns Sündern gnädig.

Ernst Lippold

Kirche – Freikirche – Gemeinschaft (Entwicklungen im Verhältnis zur EKD)

1. Die Freikirchen

Wenn in Deutschland von Ökumene die Rede ist, denkt man in aller Regel zuerst an das Verhältnis zwischen der evangelischen und der katholischen Kirche. Das liegt auch nahe, denn die beiden „großen Kirchen“, wie man so sagt, decken mit je 27 Millionen Mitgliedern (Zahlen von 1998/99) je etwa 33% der deutschen Wohnbevölkerung ab. Die übrigen Kirchen erreichen zusammen genommen kaum 2%, und das sind nicht alles Mitglieder von Freikirchen.

Aber wer daran die Bedeutung der Freikirchen messen wollte, täuscht sich in doppelter Hinsicht. Erstens sind die in Deutschland kleinen Freikirchen im Weltmaßstab sehr bedeutende große Kirchen, ein Besuch z.B. in den USA macht das augenfällig. Dort stehen Methodists, Baptists und Lutherans durchaus auch zahlenmäßig ebenbürtig nebeneinander.

Und zweitens sind die Freikirchen mit den evangelischen Landeskirchen durch das Erbe der Reformation in einer Weise verbunden, die so für keine andere ökumenische Beziehung gilt. Es gäbe deshalb Gründe, zuerst die Beziehung zu den evangelischen Freikirchen ins Auge zu fassen, wenn es um ökumenische Fragen geht, und nicht erst im Nachhinein, wie es gelegentlich geschehen ist.

Immerhin gibt es eine lange und bewährte Zusammenarbeit zwischen der EKD und den Freikirchen. Dies betrifft zunächst die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK), 1948 gegründet. Gründungsmitglieder waren neben der EKD 5 evangelische Freikirchen, darunter die Methodisten, Baptisten und Mennoniten, dazu die Altkatholiken. Die römisch-katholische Kirche kam erst 1974, nach dem 2. Vatikanum, hinzu, im gleichen Jahr auch die Griechisch-orthodoxe Metropole von Deutschland. Gegenwärtig hat die ACK 16 Vollmitglieder, 4 Gastmitglieder und 3 Beobachter. Dass sich der Kreis so erweitert hat, wird man natürlich nur begrüßen können. Aber festzuhalten ist: die Keimzelle wachsender Gemeinsamkeit war der ökumenische Impuls aus den evangelischen Kirchen und Freikirchen. Das entspricht übrigens auch dem Weg den der ökumenische Gedanke weltweit genommen hat – standen doch auch da im Wesentlichen Impulse aus dem evangelischen, nicht zuletzt dem freikirchlichen Raum am Anfang. Ich erinnere nur

an John Mott, den Methodisten, der eine Schlüsselfigur des modernen ökumenischen Aufbruchs war und der 1948 zu einem der Ehrenpräsidenten des ÖRK gewählt wurde.

Dann aber ist die Vereinigung evangelischer Freikirchen (VEF) zu nennen. Sie ist älter als die ACK, 1926 gegründet. Sie hatte von Anfang an eine für die ökumenische Einbeziehung und Beachtung der Freikirchen wichtige Funktion. Sie hat Vertreter zu den Weltkonferenzen von Stockholm (1925), Lausanne (1927) und Oxford (1937) entsandt. Der EKD gegenüber bringt die VEF, deutlicher als im Rahmen der ACK, ihr Profil ein, das sie als Vertretung evangelisch-freikirchlichen Denkens und Handelns hat. Dabei ist sowohl die Verbundenheit in den grundlegenden Aussagen des evangelischen Glaubens von Gewicht als auch die Unterschiedenheit vom Landeskirchentum der EKD-Gliedkirchen.

Die Bezeichnung „Freikirche“, die wir in Deutschland gebrauchen und die die VEF ja auch in ihrem Namen führt, hebt diese Unterscheidung hervor. Sie geht auf einen Vorgang in der (reformiert-presbyterianischen) Kirche von Schottland zurück, wo sich 1843 eine große Zahl von Gemeinden dagegen wehrte, dass ihr Pfarrer vom Kirchenpatron ohne Vetorecht der Gemeinde eingesetzt werden konnte. Es kam zu einer Abspaltung, der Free Church, zunächst mit 200, sehr bald mit 470 Pfarrern unter Führung von Thomas Chalmers.¹ Die Abwehr obrigkeitlicher Eingriffsmöglichkeiten in das Kirchen- bzw. Gemeindewesen hat den Begriff Freikirche geprägt. Von daher ergibt sich eine weitergehende Skepsis gegen jegliche staatliche Beeinflussung, wie sie sich bei jeder Form von Staatsnähe ergibt. In der Präambel zur Ordnung der VEF von 1998 wird das so formuliert: „Sie (die Freikirchen) halten an der rechtlichen und organisatorischen Unabhängigkeit vom Staat fest und finanzieren ihre Arbeit durch freiwillige Beiträge der Mitglieder.“² Der Typ „Freikirche“ ist also, wie Bischof Klaiber³ feststellt, durchaus ein Antityp zur protestantischen Staats- oder Landeskirche. Wo keine evangelischen Landeskirchen bestehen, z.B. in den USA oder auch in Italien, erübrigt sich die Bezeichnung Freikirche.

Allerdings erschöpft sich das Selbstverständnis der Freikirchen keineswegs in diesem Anti! In der Präambel zur Ordnung der VEF taucht dies Merkmal erst an 5. Stelle von sieben Aussagen auf. Von diesen sieben Aussagen sind die zur Hl. Schrift, zu Jesus Christus als Herrn und Heil, zur Kir-

¹ Vgl. Erich Geldbach, Freikirchen, S. 29.

² Mitteilungen aus Ökumene und Auslandsarbeit, hrsg. vom Kirchenamt der EKD, Ausgabe 2000, S. 99.

³ ÖR 4/2201, S. 445.

che als Gemeinschaft der Gläubigen, zu den Menschenrechten und zur Evangeliumsbezeugung in Wort und Tat m.E. evangelisches, wenn nicht überhaupt christliches Gemeingut. Unterscheidend ist weiter nur noch der Akzent im 4. Satz: „Sie erwarten von den Gliedern ihrer Gemeinden ein Bekenntnis des persönlichen Glaubens an Jesus Christus sowie die ernsthafte Bereitschaft, ihr Leben dem Willen Gottes entsprechend zu führen.“⁴

Nun ist diese Erwartung durchaus auch in den Landeskirchen anzutreffen. Die landeskirchlichen Gemeinschaften z.B. können sich diese Erwartung sicher ohne Abstriche zu eigen machen. Und niemand wird in den Kirchen sagen, dass eine persönliche, in Glaube und Leben bekannte Bindung an Jesus Christus nicht die angemessene Weise sei, Christ zu sein. Aber die Kirchen lassen für den Modus der Beteiligung am Gemeindeleben Raum für unterschiedliche Nähe und Distanz. Früher eher abschätzig als „Randsiedler“ bezeichnet, sind es heute die sog. „treuen Kirchenfernen“, die die „Fremde Heimat Kirche“ nicht verlassen wollen, auch wenn sie nicht zu den aktiven Kirchengliedern gezählt werden können und wollen. Die Volkskirche – hier muss der umstrittene Begriff einmal angewandt werden – akzeptiert ein Umfeld von distanzierten Zugehörigen, die ihrer Kirche oder Gemeinde durchaus mit Wertschätzung begegnen (und dies auch durch ihre Bereitschaft, Kirchensteuer zu zahlen, untermauern), die sich aber vom kirchlichen Leben weniger angezogen fühlen. Eine auf Taufe, Konfirmation, Trauung und Weihnachten beschränkte Beteiligung ist sicher nicht ideal, aber doch auch nicht schlicht zu verachten und ggf. in einer zornigen Predigt madig zu machen.

Ja, in der neueren Kirchensoziologie erfreuen sich die „treuen Kirchenfernen“ und neuerdings auch die „nahen Kirchenuntreuen“ besonderer Beachtung. Der letztere Begriff ist vom Thesenpapier der fünf Hamburger Hauptpastoren aus dem Jahr 2002 eingeführt worden, das sich Gedanken macht über „Volkskirche als Freiwilligkeitskirche“. Der Begriff meint aus der Kirche Ausgetretene oder sonstige Nicht-Mitglieder, die sich aber „gleichwohl in hohem Maße dem religiösen, kulturellen und sozialen Angebot der Kirche verbunden wissen“ und die „ad hoc wie selbstverständlich am kirchlichen Leben teilnehmen“.⁵ Sie seien vorbehaltlos willkommen zu heißen. Für die Möglichkeit, sie zur Kirchenmitgliedschaft zu gewinnen, solle jedenfalls „ohne missionarischen Übereifer“ Sorge getragen werden. Die Hamburger Hauptpastoren meinen diese ganz ins eigene Ermessen gestellte

⁴ Ebd.

⁵ Volkskirche als Freiwilligkeitskirche, Thesen des Hamburger Hauptpastorenkollegiums zur „Zukunft der Volkskirche“ II vom 1. Januar 2002, S. 3.

Beteiligungsweise an Kirche, von Mitgliedern oder von Nicht-Mitgliedern, wenn sie von Freiwilligkeitskirche sprechen. Darin sehen sie eine zeitgemäße Fortentwicklung der Volkskirche.

Bedeutet diese Aufnahme des Begriffs Freiwilligkeitskirche als neues Merkmal der Volkskirche eine Annäherung an das freikirchliche Kirchenverständnis? In gewisser Weise scheint das der Fall zu sein. Der Ton liegt auf der persönlichen Entscheidung, ein bloß traditionsgeleitetes Verhalten kann nicht mehr genügen. Eine ererbte Kirchenzugehörigkeit, die sich in der Statistik niederschlägt und die die Menschen flächendeckend parochial vorgegebenen Strukturen zuordnet, ist nicht zukunftsfähig. Von der flächendeckenden Versorgungskirche ist überzugehen zur gezielten Angebotskirche. Wir halten es, sagen die Hauptpastoren, „für zukunftsweisend, durch Qualifizierung unserer kirchlichen Kernangebote in unterschiedlicher Profilierung die Wahlmöglichkeiten der Menschen (unserer „Partner“, unserer „Kunden“) zu stärken. Spiritualität, Beheimatung, Sinnsuche, Bindungskräfte, Solidarität – das sind unsere Kernthemen, diese Themen müssen profiliert, nicht relativiert werden.“⁶

Spätestens hier wird deutlich, dass Freiwilligkeit im freikirchlichen Bereich etwas anderes bedeutet. Wenn die Freikirchen gelegentlich als „Freiwilligkeitskirchen“ bezeichnet worden sind oder sich auch selber so bezeichnet haben, war damit gemeint, dass Kirchenzugehörigkeit eine ganz eigene, durch nichts ersetzbare, persönliche Glaubensentscheidung voraussetzt. Diese Entscheidung hat aber ihren Ernst darin, dass sie dann auch verbindlich ist und wirklich in die Gemeinde eingliedert. „Partner“ oder „Kunde“ sind dafür keine angemessenen Bestimmungen. Und ob die als „unsere Kernthemen“ bezeichneten Dinge, weitgehend Anliegen soziopsychologischer Stabilisierung, eine angemessene Beschreibung des kirchlichen Verkündigungsauftrags sind, wird nicht nur bei Freikirchlern und Gemeinschaftschristen bezweifelt werden. Aber das ist ein gegenwärtig diskutiertes Konzept für die Zukunft der (Volks)kirche.

Natürlich kann man das „institutionalisierte Unverbindlichkeit“ nennen. Ich will dem aber zugute halten: darin liegt auch eine missionarische Chance. Wenn es nämlich gelingt, die Distanz der Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche durch situationsgerechte Angebote und erschwingliche (weil z.B. befristete) Beteiligungsweisen zu durchbrechen, ist das ein Gewinn. Wenn es auch nur gelingt, Nähe punktuell, z.B. an Lebensschwerpunkten, herzustellen. Hier werden wir alle noch zu lernen haben. Denn den

⁶ Ebd., S. 5.

Verhaltensweisen in einer Erlebnisgesellschaft mit ihren Milieubindungen ist nicht einfach mit herkömmlichen Mitteln gerecht zu werden.

Natürlich heißt das nicht, den Menschen einfach das zu sagen, was sie gern hören wollen. Wenn sich die kirchliche Verkündigung einfach der Nachfrage nach sozialpsychologischem Stabilisierungsbedarf anpasst, hat sie ihr Eigenstes verloren. Es geht um die biblische Botschaft, und die schafft, wenn sie überzeugt, nicht Beliebigkeit, sondern Gewissheit. Aber auf der anderen Seite: wenn die christliche Verkündigung auf „institutionalisierter Verbindlichkeit“⁷ besteht, wird dann nicht das Ziel missionarischer Bemühung um unsere Zeitgenossen zur Voraussetzung gemacht und die Hürde für manchen höher gelegt als erforderlich? Der Streit um die Image-Kampagne „EKD-Initiative 2002“ mag dies illustrieren. Ist, was da plakatiert wird, „freundlich, aber banal?“ Oder ist das ein Weg „raus aus dem Kommunikationsgetto“ zur Erkenntnis: „Es lohnt sich, in dieser Kirche zu sein“?⁸ Ich möchte die Antwort hier offen lassen.

Nach diesen eher allgemeinen Bemerkungen lassen Sie mich einige Fakten nennen. Zu den wichtigen Signalen im Verhältnis der EKD zu den Freikirchen gehört die Erklärung voller Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft mit der Evangelisch-methodistischen Kirche im Jahr 1987. Die Lehrgespräche sind von der Vereinigten Evangelisch-lutherischen Kirche geführt worden, das Ergebnis haben dann alle Gliedkirchen der EKD übernommen. Dies ist neben der Vereinbarung über die gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie, die wir 1985 mit dem Katholischen Bistum der Altkatholiken in Deutschland treffen konnten, und neben der Meissner Erklärung über die Aufnahme interimistischer Abendmahlsgemeinschaft mit der Church of England von 1988, ein herausragendes ökumenisches Ereignis.

Unser Verhältnis zum Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) war in den Jahren 1987/88 Gegenstand von Gesprächen. Die Verständigung in den Grundfragen evangelischen Glaubens war, wie zu erwarten, kein Problem. In der Tauffrage allerdings – und in der dahinter stehenden Frage des Gemeindeverständnisses – blieben die Unterschiede deutlich. Ein Ärgernis sind nach wie vor die Taufen bei Übertritten als Säuglinge getaufter Christen aus Landeskirchen zum BEFG. Allerdings ist dies, soweit ich sehe, nicht generell der Fall. Die Entscheidung liegt bei der örtlichen Baptistengemeinde. Dabei spielt neben grundsätzlichen Erwägungen auch

⁷ Walter Klaiber, ÖR 4/2001, aaO.

⁸ epd-Wochenspiegel 12/2002, S. 5.

eine Rolle, ob der/die Übertretende selber eine solche Taufe wünscht. Ist dies der Fall, wird man der baptistischen Gemeinschaft kaum abverlangen können, gegen ihre eigene theologische Überzeugung zu handeln. Jedenfalls sah sich die baptistische Seite bei den Gesprächen nicht in der Lage, eine Empfehlung an die Gemeinden ihre Bundes auszusprechen, bei Übertritten auf (erneute) Taufen zu verzichten.

So blieb es dabei: was bei Übertritten nach baptistischer Überzeugung ggf. eine Taufe ist, ist aus landeskirchlichem Blickwinkel ggf. eine Wiedertaufe. Dennoch sollte man auf diesen Begriff als polemisches Argument besser verzichten, da er die Intention nicht trifft, mit der auf baptistischer Seite gehandelt wird. Ebenso sollte auf Seiten der Baptisten nicht polemisch von „Säuglingsbesprengung“ gesprochen werden, wenn von landeskirchlichen Kindertaufen die Rede ist. Dies war damals Ergebnis des Gespräches und Empfehlung an beide Seiten.

Allerdings hat sich die Theologische Kammer der EKD in ihrem Papier „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“ von 2001 nicht an diese Empfehlung gehalten. Dort wird den Baptisten generell „ihre Praxis der Wiedertaufe“ vorgehalten, die im Widerspruch zum Taufverständnis der evangelischen Kirchen stehe. Dazu hat der Ratsvorsitzende in seiner Ökumenevorlesung in Münster am 29. 1. 2002 selbstkritisch gesagt: „Kantig ist auch die Aussage, die den Baptisten die „Praxis der Wiedertaufe“ ankreidet, obgleich sie nicht durchgängig praktiziert wird.“ – Eine positive Folge der Gespräche war jedoch, dass in der Entstehungszeit des neuen Evangelischen Gesangbuchs – und noch einmal nach seinem Erscheinen – dem Text des Augsburger Bekenntnisses, das im Anhang auszugsweise abgedruckt ist, eine Fussnote zugefügt wurde. Sie bezieht sich auf Verwerfungen, die in diesem Bekenntnis gegen andere reformatorische Richtungen, vor allem gegen Gruppierungen auf dem linken Flügel der Reformation (taufgesinnte Gruppen), gerichtet wurden. Ein „Damnant Anabaptistas“ (CA IX) ist in dieser Form heute nicht mehr nachzusprechen. Die (revidierte) Fussnote lautet: „Hier werden – wie in den Artikeln 2, 5, 8, 9, 16, 17 und 18 – Beispiele von Irrlehren aus der Alten Kirche oder der Reformationszeit genannt, auf die sich die Verwerfungen beziehen. Theologische Lehrgespräche in neuerer Zeit haben zu der Einsicht geführt, dass die Lehrverurteilungen der Reformationszeit in wichtigen Punkten die Lehre der genannten Kirchen und Glaubensgemeinschaften heute nicht mehr treffen; nach wie vor trennende Lehrdifferenzen werden zudem nicht mehr als „Verdammungen“ ausgespro-

chen.“⁹ Auf der Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Belfast 2001 ist übrigens den Baptisten ein Gaststatus zugesprochen worden.

Inzwischen hat die Synode der EKD auf ihrer Tagung im Jahr 2000 in Braunschweig die drei baptistischen Gemeindebünde, den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG), den Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFEG) und den Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden zu neuen Gesprächen eingeladen. Ein erster Termin für das Gespräch mit dem BEFG ist für den 29. April 2002 vereinbart worden. Ziel der Gespräche ist es, die bestehende Zusammenarbeit zu vertiefen und gegebenenfalls über Zwischenstufen zu voller Kirchengemeinschaft zu gelangen. Dabei wird auf die Gespräche von 1987/88 Bezug genommen und auf die Vereinbarung mit der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) von 1996 verwiesen.

In der Tat könnte ein Weg dahin gehen, wohin wir mit den Mennoniten bereits gelangt sind. Die zwischen den EKD-Gliedkirchen und den baptistischen Gemeinden faktisch geübte Abendmahlsgemeinschaft, hat im Verhältnis zu den mennonitischen Gemeinden zu einer förmlichen Erklärung der gegenseitigen Einladung zum Abendmahl geführt, vereinbart 1996 zwischen der AMG, der VELKD, der Arnoldshainer Konferenz und den Gliedkirchen der EKD insgesamt. Das bedeutet noch nicht die Erklärung voller Kirchengemeinschaft. Aber es ist doch ein Stück Aufarbeitung der leidvollen Geschichte, die die Reformatoren und die Täufergruppen im 16. Jhd. hatten und die nicht ohne Schuld verlief. Taufen bei Übertritten finden in manchen Fällen, zum Glück selten, zwar noch statt. Aber könnte nicht die Verständigung über die gegenseitige Einladung zum Abendmahl auch Folgen haben für eine weitergehende Verständigung in der Tauffrage? In einer vorangehenden gemeinsamen Erklärung der lutherisch/mennonitischen Gesprächskommission von 1962 heißt es: „Mennonitische und lutherische Gemeinden können auch gemeinsam Abendmahl feiern, weil die traditionellen Lehrunterschiede nicht mehr als kirchentrennend angesehen werden; weil die durch Berufung übertragenen Ämter und Dienste gegenseitig anerkannt werden, und weil gegenseitig respektiert wird, was die jeweiligen Partner als Anliegen ihres Taufverständnisses entfalten.“

Ich denke: in der Tat sind die *Anliegen* respektabel und auf beiden Seiten nicht ohne neutestamentliche Gründe, die hinter der unterschiedlichen Taufpraxis stehen. Wenn dies anerkannt wird, sollte doch, meine ich, nichts Entscheidendes im Wege stehen, auch die *Taufpraxis* der jeweils anderen Seite

⁹ Evangelisches Gesangbuch, Ausgabe Niedersachsen-Bremen, Nr. 808, nach 1995.

zu respektieren und gelten zu lassen, selbst wenn man in der eigenen Gemeinschaft mit guten Glaubensgründen eine andere Weise der Taufe und ein anders akzentuiertes Gemeindeverständnis festhält. Eine (erneute) Taufe bei Übertritten würde sich dann erübrigen. Können wir auch dahin kommen?

Neben diesen eigentlichen Lehrgesprächen, die das Verhältnis der EKD und der Freikirchen zueinander strukturieren, existiert aber auch eine regelmäßige Zusammenarbeit auf praktischen Feldern kirchlicher Arbeit. Dazu gehört die Mitgliedschaft der VEF im Diakonischen Werk der EKD, im Evangelischen Entwicklungsdienst (EED), im Evangelischen Missionswerk (EMW), ihre Mitarbeit im Gemeinschaftswerk evangelischer Publizistik (gep), in der Ökumenekommission der EKD, in der Evangelischen Kommission für Mittel- und Osteuropa, bei der Stelle des Rundfunkbeauftragten der EKD und in Kontakten zur Stelle der Bevollmächtigten der EKD bei der Bundesrepublik Deutschland und den Europäischen Gemeinschaften.

Jährlich gibt es ein Kontaktgespräch zwischen der VEF und der EKD. Es dient der gegenseitigen Information, Abstimmungen und Absprachen werden getroffen, strittige Fragen werden diskutiert und womöglich geklärt. Zu den im Kontaktgespräch behandelten Kooperationen gehören u.a. der Konsultationsprozess „Protestantismus und Kultur“ und das „Jahr der Bibel 2003“. Das Thema Mission und Evangelisation ist von der EKD und der ACK gleichzeitig und parallel zueinander behandelt worden, auf Seiten der ACK mit starker freikirchlicher Federführung. Es gehört zu den erfreulichen Entwicklungen, dass dieses Thema nun auch in den EKD-Kirchen an Stellenwert gewonnen hat und dass diese Sache als eine Hauptaufgabe erkannt worden ist.

Allerdings führt die Frage des missionarischen Auftrags in der Praxis immer noch wieder einmal zu Spannungen. Die EKD-Synode hat zwar in Leipzig 1999 gesagt: „Weil wir von der einen Kirche Jesu Christi her denken, freuen wir uns auch über das Wachstum anderer Kirchen.“ Die Wirklichkeit sieht im Einzelfall gelegentlich anders aus. Wenn etwa in einer freikirchlichen Veröffentlichung Niederbayern als Missionsgebiet bezeichnet wird, wo man sich verstärkt um die Bildung von Gemeinden bemühen müsse, ärgert das nicht nur die dort gut verankerte katholische Kirche. Sie kennen wahrscheinlich die Anekdote von dem evangelischen Pastor, in dessen Gemeindegebiet eine freikirchliche Evangelisation angekündigt wird. Er beschwert sich und erhält die Auskunft: „Wir wenden uns ja nur an die Ungläubigen hier.“ Und er darauf: „Ja, aber das sind meine Ungläubigen!“

Wiederholt zu behandeln waren im Kontaktgespräch Fragen, die mit dem Verhältnis der Kirchen zum Staat zu tun hatten. So verwandten (oder ver-

wenden noch?) die Finanzämter für Ehen zwischen einem landeskirchlichen und einem freikirchlichen Partner die technische Bezeichnung „glaubensverschiedene Ehe“, und stellen den freikirchlichen Partner einem nichtchristlichen Partner (steuerrechtlich) gleich. Die Enquetekommission des Deutschen Bundestages zu „Sog. Sekten und Psychogruppen“ verwandte ohne große Sorgfalt Definitionen, die die Freikirchen in die Nähe von Sekten zu rücken schienen. Das VELKD-Handbuch, in dem auch die Freikirchen dargestellt werden, trägt den Titel „Handbuch religiöse Gemeinschaften und Weltanschauungen“, wobei allerdings ein erster Teil ausdrücklich den „Freikirchen“ gewidmet ist. Diskussionsbedarf gibt es auch, wenn einzelne Bundesländer Regelungen treffen hinsichtlich der Berechtigung, evangelischen Religionsunterricht an öffentlichen Schule zu erteilen. Dafür bedarf es einer kirchlichen Vokation, die durchaus auch freikirchlichen Lehrern und Lehrerinnen zugesprochen werden kann, wenn sie den Voraussetzungen entsprechen. Bei der Berufung von freikirchlichen Professoren auf evangelisch-theologische Lehrstühle gibt es gelegentlich ebenfalls Probleme. Das Kirchenamt der EKD hat sich aber in dem einen mir bewussten Fall, wo landeskirchliche und kirchenrechtliche Bedenken geltend gemacht wurden, für eine solche Berufung eingesetzt und so zum Erfolg beigetragen. An Fragen wie diesen zeigt sich allerdings, dass das Postulat einer gänzlichen Unabhängigkeit vom Staat auch in der Praxis der Freikirchen nicht lupenrein durchzuhalten ist. Man könnte ja auch fragen, ob dies Postulat in einer freiheitlichen Demokratie, die in Religionsfragen keinen Gewissensdruck ausübt, nicht ohnehin anders zu stehen kommt, als unter autoritären Staats- und Regierungsformen.

II. Die Gemeinschaften

Die Erweckungsfrömmigkeit, in England aus den Wurzeln des Puritanismus, in Deutschland aus denen des Pietismus hervorgegangen, hat in England sehr bald, wenn auch nicht ohne schmerzliche Auseinandersetzungen, zur Bildung separierter Kirchen, also von Freikirchen geführt. Diese haben dann, vor allem im 19. Jhd., auch in Deutschland Fuß gefasst. In Deutschland selber haben Pietismus und Erweckungsfrömmigkeit ihren Platz *in* den Kirchen gesucht. Damit war die schwierige Aufgabe verbunden, einen Neuaufbruch so zu gestalten, dass er mit den alten kirchlichen Strukturen kompatibel blieb. Ein Modell war die *ecclesiola in ecclesia*, ein anderes Modell die Bewegung im Unterschied zu einer Institution. Prägend wurde die Formel des Bonner Professors für Praktische Theologie Theodor Christlieb: „in der Kir-

che, soweit möglich mit der Kirche, aber nicht unter der Kirche“. Christlieb hat diesen Grundsatz nach beiden Seiten hin verfochten. Den Weg in eine Freikirche hat er bewusst nicht gewollt, so sehr dieser Weg auch nahe gelegen hätte.

Dafür waren mehrere Gründe bestimmend. Ein Grund war das antiinstitutionelle Motiv: die Gemeinschaften wollten Bewegung sein, in der Gestalt einer Freikirche aber wären sie doch sogleich auch wieder Institution geworden. In der bestehenden Kirche „fand die aufstrebende Gemeinschaftsbewegung soviel Spielraum zu selbständiger Entfaltung, wie er ihr sonst in einer Freikirche nicht gewährt worden wäre“. ¹⁰ Ein anderes wichtiges Motiv war das Bewusstsein, in der Kirche den von Gott angewiesenen Platz zu haben. Dies ist eine Grundüberzeugung des deutschen Pietismus, der die innere Erneuerung und Belebung der Kirche wollte, nicht aber ihren Ersatz durch eine andere. Die gemeinsame Verankerung in den reformatorischen Bekenntnissen spielte eine Rolle, besonders der Grundsatz vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen bot Raum für eine Gemeinschaftsbildung *in* der Kirche.

Auf der anderen Seite war aber auch die Eigenständigkeit gegenüber der Kirche und ihren amtlichen Strukturen zu betonen und zu erkämpfen. Christlieb forderte auf der Pfingstkonferenz 1888 u.a. folgendes: Verkündigungsarbeit von Laien ohne Ordination durch die kirchlichen Institutionen, Anerkennung einer freien Evangelisationsarbeit als organisatorisch selbständiges Werk, Aufbau und Ausbau örtlicher Gemeinschaften mit regelmäßigen Versammlungen neben dem öffentlichen Gottesdienst, mit Mitgliederlisten und Mitgliedsbeiträgen, auch zur Besoldung von Evangelisten und Reisepredigern. ¹¹

Versuche, diese Arbeit einzufangen und den bestehenden evangelischen Kirchen organisatorisch einzugliedern, gab es, besonders in den Jahren vor und nach 1900. Aber der inzwischen gegründete Deutsche Verband für Gemeinschaftspflege und Evangelisation, seit 1897 „Gnadauer Verband“ genannt, leistete erfolgreich Widerstand. Denn die Bewegung war sowohl an ihrer Basis wie in ihren führenden Köpfen zu erheblicher Kraft und zu solidem Selbstbewusstsein gelangt.

Ein Streitpunkt wurde sehr bald die Frage eigener Abendmahlsfeiern in den Gemeinschaften. Sie war Thema der Gnadauer Konferenzen 1912 und 1920, mit dem Ergebnis, dass die Gnadauer Väter – ohne Zustimmung der Landeskirchen – die Feier des Abendmahls freigaben. Dabei bestimmte sie,

¹⁰ Dieter Lange in: Gnadauer Akzente 2, 1981, S. 12.

¹¹ Ebd. S. 13 f.

dass man „denen, die in Glaube, Liebe und ordentlichem Werk sich eins wissen, nicht vorenthalten dürfe(n), sich als solche zum Abendmahl zu vereinigen“.¹² Dies hatte eine Kette oft unerfreulicher örtlicher und landeskirchlicher Auseinandersetzungen zur Folge.

Nachdem sich auf örtlicher Ebene die eine oder die andere Übung – je nach Standpunkt – durchgesetzt oder eingeschlichen hatte, kam es in den 80er Jahren zu einem Versuch, das Verhältnis der Landeskirchen zu den Gemeinschaften auf EKD-Ebene neu zu bestimmen und Lösungen für die strittigen Fragen zu suchen. Der Entwurf einer gemeinsamen Erklärung des Gnadauer Vorstandes und der Evangelischen Kirche in Deutschland lag im November 1985 vor. Er lohnt einen näheren Hinblick, denn er lässt in der Tat neue Töne hören. Da ist z.B. die durchgehende gegenseitige Anerkennung, die schon in dem vorangestellten Bibelwort zum Ausdruck kommt: „Dient einander, ein jeder mit der Gabe, die er empfangen hat.“¹³ Beide Seiten erkennen, „wie wichtig gerade heute die Sorge für eine lebendige biblisch begründete Frömmigkeit und ein davon geprägtes Leben und Zeugnis der Kirchengemeinschaften und der Gemeinschaften ist.“

Die kritischen Punkte werden anschließend so behandelt, dass neben einer grundsätzlichen Aussage vorsichtige Öffnungen ermöglicht werden. In der Abendmahlsfrage heißt es: „Die Feier des Heiligen Abendmahls bildet ebenso wie die Wortverkündigung und zusammen mit ihr den Mittelpunkt christlicher Gemeinschaft. Deshalb ist dem Wunsch der Gemeinschaften, in ihren Versammlungen bei besonderer Gelegenheit auch das Heilige Abendmahl zu feiern, mit Verständnis zu begegnen. Es ist jedoch darauf zu achten, dass solche Feiern der ganzen Gemeinde offen sind und dass diejenigen, die sich zu diesen Feiern halten, auch an Abendmahlsfeiern der Kirchengemeinde teilnehmen.“ D.h. die Freigabe des Abendmahls wird nun auch von landeskirchlicher Seite akzeptiert. Einschränkungen sind allerdings zu hören in dem „bei besonderer Gelegenheit“ und in der Ermahnung, es nicht zu Exklusivfeiern kommen zu lassen.

Damit hängt die Frage der Ordination der Gemeinschaftsprediger zusammen. Auch hier wird die Beauftragung der Prediger durch ihre Gemeinschaften im Prinzip nicht in Frage gestellt, sondern als „ordinatio pro loco et tempore“ akzeptiert. Allerdings wird eine solche Beauftragung beschränkt auf Gemeinschaftsprediger, „deren konkreter Dienst in einem bestimmten Bereich ohne dieses Recht (auf Sakramentsverwaltung) schwer beeinträch-

¹² Ebd. S. 24.

¹³ 1. Petr. 4, 10a.

tigt bliebe“, zudem wird dafür „ein Zusammenwirken der Leitung der Gemeinschaft und der Leitung der betreffenden Kirche“ für erforderlich erklärt, z.B. in der Weise, dass ein ordinationsberechtigter Vertreter der Kirche an der Feier „mitwirkend teilnimmt“. Die Aufsicht über so ordinierte Prediger liegt dann bei der Leitung des Gemeinschaftsverbandes, die sich im Konfliktfall mit der Leitung der Landeskirche berät.

Die Gottesdienstzeiten der Kirchengemeinden sollen von den Gemeinschaften freigehalten werden. Aber auch hier gibt es Öffnungen, z.B. bei Gottesdiensten in Anstalten, bei Konferenzen oder in besonderen Großstadtsituationen, wo eine Gemeinschaftsfeier den landeskirchlichen Gottesdienst nicht beeinträchtigt, sondern ergänzt.

Ähnliche Öffnungsklauseln gibt es für den Konfirmandenunterricht und für Trauungen und Beerdigungen. Strikt bleibt die Regelung allerdings für die Taufe: „Die Taufe begründet stets auch die Mitgliedschaft in einer konkreten Kirche. Deshalb soll sie – mit Ausnahme der Nottaufe, zu der jeder Christ berechtigt ist – vom Pfarrer der Kirchengemeinde vorgenommen werden.“ Hier ist die Mitgliedschaft in der Kirche berührt und damit die grundsätzliche Standortbestimmung der Gemeinschaften.

Das betrifft auch die Frage, wie mit Menschen umzugehen ist, die aus der Kirche ausgetreten sind oder ihr sonst nicht angehört haben, und die sich um Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft bewerben. Dazu heißt es: „In solchen Fällen sollen die Gemeinschaften und ihre Leiter mit Liebe und Geduld darauf hinwirken, dass diese Menschen bewegt werden, wieder Mitglieder der Kirche zu werden. ... Kirchenmitgliedschaft (ist) jedenfalls Voraussetzung dafür, ein Amt als Mitarbeiter oder Prediger in den Gemeinschaften zu übernehmen.“

Diese Erklärung war vom Kirchenamt der EKD und von der Gnadauer Zentrale gemeinsam formuliert und von den Gremien beider Seiten mitgetragen worden. Umso überraschender war es, dass Präses Heimbucher bei der denkwürdigen Sitzung mit dem Rat der EKD im Dezember 1985 umschwenkte und die Zustimmung Gnadaus verweigerte. Ich gestehe, dass dies eine der wenigen großen Enttäuschungen war, die ich in meiner 20jährigen Dienstzeit bei der EKD erlebt habe. Was mag ihn dazu bestimmt haben? Gingen die Zugeständnisse der EKD-Seite nicht weit genug? Hielt er das gegenseitige Vertrauen, das in der Erklärung zum Ausdruck gebracht wird, nicht für verlässlich? Hielt er, was gesagt wurde, nicht für ausbaufähig, sondern eher für eine Festschreibung auf halbem Wege? Oder dachte er, in Einzelverhandlungen mit den jeweiligen Landeskirchen weiter zu kommen, als mit einer EKD-Rahmenvereinbarung? Ich habe das Gefühl, dass besonders

diese Vermutung zutrifft. Denn in der Folge hat sich gezeigt, dass es tatsächlich so kam. Die Stellung der Gemeinschaftsverbände in den einzelnen Landeskirchen ist durchaus unterschiedlich, sowohl was ihr Gewicht, wie was ihre theologische Position im Blick auf die Kirche betrifft. So ergaben sich Verhandlungen mit den einzelnen Landeskirchen, die in einigen Bereichen zu Änderungen der Bestimmungen auf kirchlicher Seite führten, in anderen Fällen zu zweiseitigen förmlichen Vereinbarungen. Zur ersten Gruppe gehört die Änderung der Predigthelferverordnung im Rheinland (12/1990), wo nun Gnadauer Prediger eigens genannt und besonders berücksichtigt wurden. Hierher gehört auch das Kirchengesetz über den Dienst der Prediger in Kurhessen-Waldeck (4/1992), verbunden mit einem hilfreichen Muster für örtliche Vereinbarungen, ebenso die Änderung des Prädikantengesetzes in Bayern (12/1992) und Ergänzungen und Erläuterungen zu älteren Richtlinien in Mecklenburg (2/1998).

Zu den förmlichen Vereinbarungen gehört die Vereinbarte Mitteilung in der Kirchenprovinz Sachsen (11/1988), die Gemeinsame Empfehlung in Sachsen (1/1989) und die Übereinkunft in Württemberg über die Öffnung des Abendmahls, der der Oberkirchenrat (5/1989) zugestimmt hat. Sie alle nehmen Empfehlungen der gescheiterten EKD-Vereinbarung, teils sogar deren Formulierungen auf. Das gilt auch für die weiteren Vereinbarungen. Es folgten die Ergänzende Erklärung in Nordelbien (10/1990), die wichtige Vereinbarung in Baden (10/1991), die Personalgemeinden der Gemeinschaften ermöglicht, die Vereinbarung von Hessen und Nassau (6/1993), die ebenfalls Raum für örtliche Statute lässt, die Erklärung zum Miteinander in Berlin-Brandenburg (2/1994), die relativ strikte Vereinbarung in Hannover (5/1994), die die Beauftragung der Prediger durch die Landeskirche vorsieht und die Amtshandlungen grundsätzlich dem Pfarramt vorbehält, die Vereinbarung in der Pfalz (11/1994), in Braunschweig (2/1995), die Übereinkunft in Pommern (5/1995), die Gegenseitige Erklärung in Thüringen (2/1996), die Vereinbarung in Anhalt (3/1998), die zugleich für die Kirchenprovinz Sachsen gilt und dort die ältere Vereinbarte Mitteilung ersetzt, und schließlich die Vereinbarung in Bayern (7/2000), die die älteren Bestimmungen neu fasst und ein wichtiges Zusatzprotokoll enthält.

Es ist nicht sinnvoll, die einzelnen Gesetzesbestimmungen und den Inhalt der einzelnen Vereinbarungen der Reihe nach darzustellen. Generell lässt sich aber sagen: der Ton liegt auf dem Verbindenden, Anerkennung und Respekt füreinander kommen deutlich zum Ausdruck. Das wachsende Zutrauen zueinander zeigt sich auch darin, dass die Vereinbarungen vom Kirchenamt der EKD und der Gnadauer Zentrale gemeinsam veröffentlicht

worden sind. Es ist inzwischen auch eine 2. Ausgabe erschienen, um die Sammlung auf dem neuesten Stand zu halten. Inhaltlich halten sich die Regelungen, was das Grundsätzliche betrifft, auf der Linie, die die gescheiterte Erklärung von Gnadau und EKD vorgezeichnet hat.

Aber es deutet sich durchaus auch eine Weiterentwicklung an. Was im EKD-Entwurf noch als Ausnahme in besonderen Fällen für möglich gehalten wurde, ist in den folgenden Vereinbarungen vielfach schon so etwas wie ein geregelter Normalfall. Das betrifft z.B. Amtshandlungen, bei denen Gemeinschaftsprediger nicht nur mitwirken können, sie können sie nun auch im Einvernehmen mit dem Pfarrer der Kirchengemeinde selber vornehmen, ggf., wie es in manchen Bereichen scheint, auch ohne ausdrückliches Einvernehmen – wobei dann die übergeordneten Leitungen Gelegenheit zu einem Gespräch bekommen.

Gemeinschaften entwickeln sich teils zunehmend zu Gemeinschaftsgemeinden, in denen fast alles geboten wird, was sonst die Kirchengemeinde anbietet. Präses Morgner hat davon gesprochen, dass die Zeit zuende gehe, wo die Gemeinschaften lediglich einen ergänzenden Dienst leisteten, jetzt sei oft auch ein partiell stellvertretender Dienst nötig. Die Gnadauer Mitgliederversammlung 1997 hat sich dies zueigen gemacht und den partiell stellvertretenden Dienst so beschrieben, dass „Prediger im kirchlichen Auftrag Sakramente spenden und Amtshandlungen durchführen“. Die Versammlung rechnete aber auch einen alternativ stellvertretenden Dienst zu den Arbeitsformen der Gemeinschaften, wenn nämlich „durch Vereinbarung zwischen den Gemeinschaftsverbänden und Landeskirchen die örtliche Gemeinschaft zu einer Gemeinde mit besonderem Status wird.“¹⁴ D.h. die örtliche Gemeinschaft muss ggf. zunehmend tun, was die Kirchengemeinde zu tun versäumt. Dass dies „in kirchlichem Auftrag“ bzw. „durch Vereinbarung zwischen den Gemeinschaftsverbänden und Landeskirchen“ geschehen soll, war 1997 noch ausdrückliche Meinung der Gnadauer Mitgliederversammlung. Wahrscheinlich ist das auch heute noch weitgehend so.

Die neueste Entwicklung gibt jedoch zu Bedenken Anlass. Eine nicht zu übersehende Tendenz in manchen Gemeinschaften geht dahin, Sakramentsverwaltung und Amtshandlungen auch ohne solche Beauftragung und Absprache wahrnehmen zu können. Dies wäre dann das gelegentlich so genannte „Modell 4“, das über den alternativ stellvertretenden Dienst deutlich hinausgeht. Es liegt auf dieser Linie, wenn neuerdings die Frage gestellt wird, ob der Titel „Prediger“, der in den Gemeinschaften seine Tradition hat, nicht

¹⁴ So gehen wir weiter. Erklärung der Gnadauer Mitgliederversammlung 1997, Faltblatt.

durch den Titel „Pastor“, evtl. mit einem gemeinschaftsbezogenen Zusatz, ersetzt werden sollte. Auch in diese Richtung geht wohl die Namensänderung: der Evangelische Gnadauer Gemeinschaftsverband e.V. hat die Näherbestimmung „für Gemeinschaftspflege und Evangelisation“ in seinem offiziellen Namen fallen lassen. Die Tendenz geht auf eine gemeindlichen Vollversorgung, was natürlich ggf. die Konkurrenz verschärft. Es muss das unterscheidende Proprium umso deutlicher herausgestellt werden, je ähnlicher die Aufgaben sind. Die Entwicklung zur selbständigen Gemeinschaftsgemeinde führt auch, ob gewollt oder nicht, weiter weg vom Charakter einer Bewegung und näher hin zur Institution. Die kann dann aber nur als Kirche in der Kirche realisiert werden, d.h. in der Tendenz, als Freikirche in der Kirche. Geht das? Jüngere Prediger, besonders solche mit Erfahrungen aus dem angelsächsischen Raum, favorisieren eine solche Entwicklung nicht selten. Hat Jörg Ohlemacher Recht, wenn er feststellt: „Der Ausbau alternativer Institutionen fördert die Entwicklung in Richtung der freikirchlichen Verfassung. Der alte Wahlspruch der Gemeinschaftsbewegung „in, mit, aber nicht unter der Kirche“ scheint in seiner Tragfähigkeit erschöpft.“¹⁵

In diesem Zusammenhang verdient das Zusatzprotokoll zur Bayerischen Vereinbarung (7/2000) noch einmal besondere Aufmerksamkeit. Denn es trifft zum ersten Mal eine vereinbarte Regelung, hier im Verhältnis zum Hensoltshöher Gemeinschaftsverband, im Blick auf die wohl bedrängendste Frage zwischen den Kirchen und den Gemeinschaftsverbänden. Es ist dies das Problem, das entsteht, wenn sich Menschen, die bisher keine Kirchenmitgliedschaft hatten, einer Gemeinschaft anschließen und dort die Taufe begehren, zugleich aber ausdrücklich ablehnen, dadurch eine Mitgliedschaft in der Landeskirche zu erwerben. Solche Fälle sind in den letzten Jahren hier und da aufgetreten, nicht nur in örtlichen Gemeinschaften des Hensoltshöher Verbandes (München, Möhlstraße), sondern auch im Ohofer Verband (Wettbergen, Müden/Aller), beim Chrischona-Gemeinschaftswerk und anderswo. Die Hensoltshöher dissenters – es handelt sich ja nicht um den ganzen Verband – nehmen in Anspruch, dass „sich die örtliche Gemeinschaft legitimiert sieht, unabhängig von einer landeskirchlichen Beauftragung ihrer Prediger und Predigerinnen zu taufen und das Heilige Abendmahl zu feiern, und (dass) die Taufe in den örtlichen Gemeinschaften nicht zugleich die Mitgliedschaft in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern und einer ihrer Kirchengemeinden begründet, wenn dies nicht dem Willen des bzw. der

¹⁵ EKL, 3. Aufl. Bd. 2, Sp. 81.

Getauften entspricht.“¹⁶ Der Hensoltshöher Verband erklärt dazu, dass er für örtliche Gemeinschaften, die so verfahren, nicht die Verantwortung gegenüber der Bayer. Kirche übernehmen kann. Und die Landeskirche erklärt, dass solche Gemeinschaften nicht als kirchliche Gemeindeformen im Sinne der Kirchenverfassung angesehen werden können und nicht berechtigt sind, sich als „landeskirchliche Gemeinschaft“ zu bezeichnen. Prediger und Predigerinnen solcher örtlicher Gemeinschaften werden natürlich auch nicht seitens der Kirche mit der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung beauftragt, was sonst den Predigern angeboten wird.

Nun werden die betreffenden Prediger darauf auch keinen besonderen Wert legen, denn hinsichtlich ihrer Legitimation und ihres Gemeindebegriffs denken sie längst freikirchlich. Wenn der Hensoltshöher Verband dies seinerseits nicht tut – und ja auch die theologische Verantwortung dafür ablehnt – sich aber dennoch nicht von solchen örtlichen Gemeinschaften trennt, ist festzustellen, dass die Grenze zur Freikirche in diesem Verband und in den anderen, die ebenso handeln, stellenweise überschritten wird.

Wie stellt sich das Problem dar auf der Ebene Gnadauer Vorstand – EKD? Es gibt, ähnlich wie im Verhältnis zu den Freikirchen, regelmäßige Gespräche zwischen dem Rat der EKD und dem Gnadauer Vorstand, etwa in 2-jährigem Rhythmus. Zur grundsätzlichen Klärung der Frage von Taufen ohne Kirchengliedschaft haben beide Seiten eine „Gemeinsame Feststellung zu Taufe und Kirchenzugehörigkeit“ getroffen und am 10.10.1996 einvernehmlich formuliert. Darin wird klargestellt, das nach gemeinsamer Überzeugung „jede Taufe zugleich Taufe in die Gemeinschaft des Leibes Christi *und* in eine konkrete sichtbare Gemeinschaft von Christen ist, die sich als Gemeinde bzw. Kirche am Ort real darstellt.“ Es wird dann aus dem Positionspapier des Gnadauer Verbandes von 1987 „Der Gnadauer Verband als geistliche Bewegung in der evangelischen Kirche“ zitiert: „Gemeinschaften verlassen den ihr von Gott angewiesenen Platz, wenn sie durch eine eigenständige Taufpraxis zu einer eigenen Kirche werden.“ Dazu heißt es weiter: „Wenn in einzelnen Fällen abweichend verfahren worden ist, kann dies nicht für die Zulassung von Ausnahmen in Anspruch genommen werden. Die hier getroffene Regelung lässt Raum für seelsorgerliche Bemühung und Begleitung. Die eine und gemeinsam gültige Taufe bildet das Fundament, auf dem Kirche und Gemeinschaft stehen.“ Diese gemeinsame Feststellung ist vom Rat der EKD am 23/24. 1. 1997 bestätigt worden.

¹⁶ Kirche und Gemeinschaft. Die Vereinbarungen zwischen den Gliedkirchen der EKD und den im Evangelischen Gnadauer Gemeinschaftsverband zusammengeschlossenen Gemeinschaftsverbänden, 2. Ausgabe 2000, S. 32.

Enttäuschend ist allerdings, dass die gemeinsame Feststellung zwar im Gnadauer Vorstand positiv aufgenommen worden ist, sie wurde aber nicht der Gnadauer Mitgliederversammlung zur Entscheidung vorgelegt. Infolgedessen konnte sie auch nicht als gemeinsame Erklärung veröffentlicht werden. Was der Gnadauer Vorstand befürchtete, waren Polarisierungen bis hin zur Zerreißprobe im eigenen Verband. Da es sich bisher nur um ca. fünf Fälle solcher Taufen handelte – Stand 1998! – könne man von seelsorgerlichen Einzelfällen sprechen. Es sei nicht klug, in dieser Situation die Prinzipienfrage zu stellen und zu riskieren, dass der partielle Riss zu einem generellen Bruch wird. Der Lage solle mit Geduld und Einfühlungsvermögen begegnet werden. Dabei ist es bisher geblieben. Beim Gnadau-Gespräch im Jahr 2000 wurde gesagt: „Lassen Sie uns bei der bisherigen Linie bleiben. Klarheit im Grundsatz und Großzügigkeit und Geduld im Verfahren.“ Eine Abgrenzung etwa nach dem Muster des Bayer. Zusatzprotokolls erschien als nicht angezeigt.

Was ist dazu zu sagen? Scharfmacherei ist sicher keine Empfehlung für kirchenleitendes Handeln. Geduld ist eine christliche Tugend. Auf der anderen Seite: wenn Klarheit im Grundsatz auf die Dauer folgenlos bleibt, wenn sich freikirchliches Denken und Handeln vom Rande her ausbreitet und die Ortsanweisung „in der Kirche“ aushöhlt – wann kommt dann der Augenblick, wo Klarheit ggf. auch auf Kosten der Einheit geschaffen werden muss? Dass Gnadau dazu fähig ist, zeigt die Erinnerung an die Berliner Erklärung von 1909, mit der sich die Gemeinschaftsbewegung unter maßgeblicher Führung von Walter Michaelis von der charismatischen Pfingstbewegung getrennt hat, unter Verlust von ca. einem Drittel des eigenen Bestandes. Und ebenso mutig 1934 der Unvereinbarkeitsbeschluss von Gemeinschaft und Deutschen Christen, wiederum mit dem Namen Michaelis verbunden, und gewiss wieder nicht ohne Verluste.

Um das deutlich zuzagen: Freikirche ist kein Schimpfwort. Die Verständigung auf EKD-Ebene mit den Freikirchen läuft nicht schlechter als die mit den Gemeinschaften. Manchmal ist etwas mehr Abstand sogar erleichternd. Aber: die Kirchen der EKD wollen das pietistische, das erweckliche Element nicht auswandern lassen. Sie brauchen es und zählen es zu dem Wertvollsten, was sie haben, jedenfalls sollten sie das tun. Die Gemeinschaften sind dabei nicht nur ein belebendes Element – und zwar desto mehr, je weniger sie ihrerseits kirchliche Formen entwickeln. Sie sind auch ein unentbehrliches kritisches Element. Ich sehe das in ihrer unverstellten Bibelfrömmigkeit, ihrem aktiven praktischen Christentum, ihrer missionarischen Ausrichtung. Den zentrifugalen Kräften in den großen Kirchen mit ihrem ungeheu-

ren Radius, der sie in Politik, Gesellschaft, Kultur, Entwicklung, Wissenschaft, Weltreligionen und wo noch überall engagiert, müssen zentripetale Kräfte entgegenwirken und die Balance halten. Dazu zählt die Konzentration auf die biblische Botschaft, der persönliche Glaube, die Einsatzbereitschaft für die Gemeinde und für die nahen und fernen Nächsten. So habe ich als Vikar in Bayern die Gemeinschaft vor Ort erlebt, so bin ich ihr als Mitarbeiter im Kirchenamt der EKD wieder begegnet. Mögen uns manche Vorbehalte, die wird natürlich auch einander gegenüber haben, nicht blind machen für den Segen, den wir, Kirche und Gemeinschaft, füreinander sind! Das walte Gott!

Theologische Akzentsetzungen des Missionswerkes Neues Leben

Glaubensbasis

Das Missionswerk Neues Leben hat kein eigenes Glaubensbekenntnis. Es bekennt sich zur Glaubensbasis der Evangelischen Allianz, sowie zur Chicagoer Erklärung zur Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift

Überkonfessionell

Die Mitarbeiter des Missionswerkes sind Mitglieder in evangelischen Landeskirchen, Gemeinschaften und verschiedenen Freikirchen. Sie besuchen die Gottesdienste ihrer Gemeinde und arbeiten dort mit. Das Missionswerk Neues Leben gründet keine eigenen Gemeinden.

In Veranstaltungen des Missionswerkes gibt es aus diesem Grund keine Taufen und keine Abendmahlfeiern. Es finden keine eigenen regelmäßigen Gottesdienste statt.

Betonung der Wichtigkeit der Gemeinde am Ort

Evangelisationen werden grundsätzlich immer in Verbindung mit einem örtlichem Veranstalter durchgeführt, entweder einer Gemeinde oder einer Gemeindegründungsarbeit.

Schwerpunkt Evangelisation

Wichtig ist uns der Ruf zur Entscheidung für Jesus, dabei können unterschiedlichste Verkündigungsmethoden eingesetzt werden. Die Predigt kann auch mit kreativen Mitteln geschehen.

In einer Selbstdarstellung der VEF wird der Glaube als „Geschenk Gottes, das persönlich angenommen werden muss“ bezeichnet. Das sehen wir genau so, zu dieser Annahme laden wir ein. Die Form ist veränderbar. Unter Evangelisation verstehen wir durchaus nicht nur bestimmte Großveranstaltungen, die es eh seltener gibt.

Freizeiten, Schulunterricht, Sportveranstaltungen, Konzerte o.ä. in Kneipen, Fachreferate, Podiumsdiskussionen, in denen man mit anderen in den Dialog tritt – all das sind Wege der Evangelisation, nicht zuletzt natürlich die

persönliche Beziehung zu Menschen. Schulungen in diesem Bereich sind ebenfalls ein Teil unserer Arbeit.

Große Freiheit in theologischen und praktischen Fragen

Fragen wie Gemeindeverständnis, Taufe, Abendmahl, Geistesgaben und eschatologische Fragen werden unterschiedlich gesehen.

In Fragen wie Gemeindeverständnis, Taufe oder auch Geistesgaben werden allerdings extreme Positionen abgelehnt, die in einem überkonfessionellen Werk auch keinen Platz haben können. Diskutiert wurde in der Vergangenheit z.B. immer mal wieder die Frage der Geistesgaben. Positionen wie „Mit der Fertigstellung des neutestamentlichen-Kanons hörten bestimmte Gaben auf zu existieren“ gibt es dabei genau so wenig wie die Forderung, alle Christen müssten eine bestimmte Geistesgabe wie die Zungenrede haben.

Es gibt hier allerdings keine umfangreichen Dokumente, sondern solche Fragen werden dann, wenn sie uns z.B. auch in Gemeinden begegnen, im Verkündigkreis diskutiert, auch durchaus kontrovers.

Erich Geldbach

Evangelisation: Einige historische und systematische Überlegungen

1. Warum ist Evangelisation auf der Tagesordnung?

Evangelisation ist in den letzten Jahren zu einem bedeutsamen Begriff in der theologischen Diskussion geworden. Ihm ist eine Dringlichkeit unterlegt, die in der Regel damit zu tun hat, dass man angesichts eines nachlassenden Kirchenbesuchs und eines verkümmerten kirchlichen Lebens die Evangelisation als Möglichkeit einer entscheidenden Wiederbelebung der Kirche ansieht. Der Beauftragte des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland für den missionarischen Dienst der Kirche, Bischof Noack, hat in einem Interview davon gesprochen, dass das Wort Mission immer noch einen negativen Klang habe bzw. auf die Dritte Welt bezogen sei, während Evangelisation der Inneren Mission beim Diakonischen Werk zugeordnet wäre, also institutionell verortet sei. Er fährt aber fort, dass sich das Verständnis von Mission und Evangelisation durch die Wiedervereinigung geändert habe: „Der Westen konnte bisher Mission und Evangelisation als Thema ausklammern.“ Gleiches gelte für das Thema Kirchenmitgliedschaft. Völlig zu Recht werden von ihm die Bereiche Mission bzw. Evangelisation und Kirchenmitgliedschaft miteinander verknüpft; denn Bischof Noack geht von der für den Osten Deutschlands vollkommen zutreffenden und statistisch untermauerbaren Beobachtung aus, „dass die meisten Leute, die wir missionieren und denen wir das Evangelium sagen wollen, nicht mehr Mitglieder einer Kirche sind. Sie sind es auch nie gewesen.“¹

Damit erscheint das Thema „Volkskirche“ und „Kirche“ in einem neuen Licht. In den neuen Bundesländern wird eine kirchliche Verwaltungsstruktur aufrechterhalten, als sei die Volkskirche (noch) intakt, obgleich der finanzielle Aufwand dafür sowie für die Besoldung der Pfarrerrinnen und Pfarrer ohne die Hilfen aus dem Westen nicht ausreichen würde. Damit sind die östlichen Landeskirchen nach einer ökumenischen Definition keine „Kirche“. Sie erfüllen nicht die „Drei Selbst“-Kriterien: *self-administrative*, *self-*

¹ Tendenzen und Schwerpunkte neuerer kirchlicher Erklärungen, Beschlüsse und Gesprächsprozesse zum Thema ‚Mission in Deutschland‘. Podiumsgespräch. In: Missionarische Ökumene. Eine Zwischenbilanz. Erfahrungen und Perspektiven, hg. von EMW, ACK und missio, Hamburg 2002, 19.

supportive, self-propagating. Von einer Selbst-Administration kann man noch sprechen, wenngleich dies, wie gesagt, nur mit Finanzspritzen aus dem Westen möglich ist. Damit entfällt aber der Maßstab der Unabhängigkeit oder der finanziellen Eigenständigkeit. Man muss auch Zweifel haben, ob das dritte Kriterium schon hinreichend wahrgenommen wird, weil eine Selbstpropagierung der Kirche das Ziel haben müsste, die beiden anderen Kriterien zu erfüllen. In gewisser Weise bedingen sie sich nämlich gegenseitig.

Klar ist aber auch, dass von einer „Volks“kirche nicht mehr in dem Sinne gesprochen werden kann, dass die östlichen Landeskirchen einen Großteil der Bevölkerung in ihren Mitgliederlisten führen würden. Dies ist zwar im Westen der Fall, doch gilt hier, dass die meisten Mitglieder ihre Kirche nur als „fremde Heimat“ empfinden. Dieser kirchensoziologische Euphemismus ist eigentlich ein Widerspruch in sich selbst. Entweder ist jemand in der Heimat oder in der Fremde. An beiden Orten gleichzeitig kann man nicht sein. Man kann zwar in die Fremde ziehen und sich an dem neuen Ort wie in der Heimat fühlen. Vorausgesetzt ist aber in jedem Fall, dass man bewusst oder aufgrund von Umständen einen Ortswechsel vollzogen hat. Genau dies aber kann man bei Menschen, denen ungefragt eine Kirchenmitgliedschaft zugeschrieben wurde, nicht voraussetzen. Es steht daher zu vermuten, dass das Bild von der „fremden Heimat“ einen knallharten Tatbestand verschleiern soll. Während es im Osten dem „real-existierenden“ Sozialismus in wenigen Jahrzehnten gelang, einen radikalen Traditionsabbruch durch massiven Druck zu bewerkstelligen, geschah im Westen die „Entfremdung“ von der „Heimat“ Kirche völlig lautlos. In beiden Fällen aber zeigte sich die überaus große Anfälligkeit des Systems „Volkskirche“, und in beiden Fällen ist es so, dass den Menschen ohne die Kirche nichts zu fehlen scheint. Die Krise ist in beiden Teilen Deutschlands so deutlich, dass sie nicht mehr zu übersehen ist, und deshalb lässt sich festhalten, dass in dieser Krisensituation Mission und Evangelisation neu entdeckt werden.

Schon an dieser Stelle wird freilich auch eine Versuchung deutlich. Wenn die Erfahrung einer Krise zur Mission und Evangelisation antreibt, gerät man leicht vor die Frage, ob es darum geht, Strategien der Mission zu entwickeln, um verlorengegangenes Terrain sozusagen zurückzuerobern. Mission wäre dann so etwas wie eine strategische Überlegung zur quantifizierbaren Erweiterung des kirchlichen Einflussbereichs und die Umsetzung der strategischen Überlegungen in die evangelistische Praxis. Mission stünde dann im Dienst der Kirche und ihrer zahlenmäßigen Vergrößerung oder Ausbreitung. Darüber wird noch weiter zu reden sein; es sollte nur hier schon darauf auf-

merksam gemacht werden, zu welchen Konsequenzen dieser „funktionale“ Denkansatz, der bei der Krisenerfahrung ansetzt, für die Evangelisation führen kann.

2. Evangelisation ist umstritten

Die Neu- oder vielleicht auch Wiederentdeckung der Evangelisation ist allerdings auch nicht unumstritten. Der Arbeitskreis für evangelikale Theologie (AfeT) hat seine 12. Studententagung im September 2001 dem Thema gewidmet und den Konferenzbericht unter dem Titel „Evangelisation im Gegenwind – Zur Theologie und Praxis der Glaubensverkündigung in der säkularen Gesellschaft“ veröffentlicht. Die Worte „Gegenwind“ und „säkulare Gesellschaft“ klingen so, als prallten Gegensätze aufeinander. Die säkulare Gesellschaft bläst der evangelisierenden Kirche ins Gesicht, so könnte man den Titel verstehen, und damit auch verknüpfen, dass eine gewisse defensive Haltung kennzeichnend ist. Andererseits scheint er auch zu signalisieren, dass und wie nötig Evangelisation ist, damit der säkularen Gesellschaft geholfen wird. Auch hier scheint die Erfahrung der Krise bestimmend, die nicht nur in der Gesellschaft, sondern auch bei vielen Christen und Gemeinden gesehen wird, weil diese nämlich angesichts der säkularen Gesellschaft dazu verleitet werden, „mit dem Evangelium hinter dem Berg zu halten und sich vor der Öffentlichkeit zu verstecken“.²

Andere Kreise, etwa die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK), beschäftigen sich auch mit dem Thema. Grundsätzlich wird die Notwendigkeit der Evangelisation betont. Freilich sind die Methoden oder Inhalte, die in einzelnen Mitgliedskirchen der ACK mit dem Wort verbunden werden, sehr unterschiedlich. Außerdem wird im ökumenischen Kontext immer wieder die Frage des Proselytismus angeschnitten, also die Frage, ob eine evangelisierende Kirche bei ihrem Bemühen, Menschen mit dem Evangelium und für den Glauben zu erreichen, die Schäfchen anderer Kirchen stiehlt. Dieser Vorwurf kann umso leichter erhoben werden, je mehr eine „volkskirchliche“ Situation herrscht, je mehr also „Kirche“ und „Volk“ eine zahlenmäßige Einheit bilden. Diese Einheit wird von einer anderen Kirche, die als Minderheit in Erscheinung tritt, durch Evangelisation gestört, weil das Reservoir potentieller Mitglieder eigentlich nur aus dem Bereich der

² Rolf Hille, „Vom Evangelium zur Evangelisation“, in: Herbert H. Klement (Hg.), *Evangelisation im Gegenwind. Zur Theologie und Praxis der Glaubensverkündigung in der säkularen Gesellschaft*, Gießen (Brunnen V.) 2002, 323. Hille fährt fort, dass Evangelisation „das pure Gegenteil von Heimlichkeit“ sei.

„Volkskirche“ kommen kann. Dass eine pastorale Unterversorgung bei „Volkskirchen“ vorliegt bzw. wegen der Zahlenverhältnisse von mehreren Tausend Gemeindegliedern pro Pfarrer oder Priester vorliegen muss, wird bei dem Vorwurf der Proselytenmacherei häufig übersehen.

Allerdings lässt sich auch feststellen, dass es ungeachtet der eingangs genannten Erwartung an die Evangelisation ganz entschiedene Ablehnung gibt. Es werden Fälle von evangelisationsgeschädigten Menschen angeführt, die unter der Evangelisationspredigt gerade nicht zu einem lebendigen Glauben gefunden haben, sondern die sich aufgrund der stimmung-erzeugenden Lieder, der Droh- und Gerichtspredigt oder dem Drängen auf Entscheidung abgestoßen fühlen. Diese Art der Evangelisation scheinen viele Pfarrerinnen und Pfarrer im Kopf zu haben, wenn sie sich ablehnend gegenüber dem Ansinnen verhalten, eine Evangelisation durchzuführen. Diese ablehnende Haltung steht in starkem Kontrast zu den theologischen Aussagen, dass Evangelisation „mit der Grundaufgabe der Kirche zu tun hat“.³ Wenn sich Geistliche bewusst einer Grundaufgabe entziehen, dann ist das eine Unstimmigkeit, die nach einer Erklärung verlangt.

Evangelisation im Gegenwind, Evangelisation als persönlichkeitschädigend, als Proselytenmacherei, als dringende Notwendigkeit und damit als Weg aus dem Verfall der Kirche? Was ist gemeint und was nicht? Was muss man sich unter Evangelisation vorstellen und was nicht?

3. Evangelisation oder Mission?

Evangelisation hat es offenbar zu tun mit dem Ruf zum Glauben.⁴ Daher spielen zwei Dinge eine große Rolle: die evangelistische Predigt einerseits und die seelsorgerliche Kompetenz andererseits. Der Ruf zum Glauben vollzieht sich in unterschiedlichen Kontexten. In Deutschland ist der Kontext immer noch christlich geprägt, auch wenn dies für den Osten nur noch mit großen Einschränkungen gilt. Genauso wenig lässt sich abstreiten, dass die Bindung an eine christlich bestimmte Umwelt im Westen deutlich nachlässt. Die gängige These lautet, dass die Säkularisierung weite Kreise der Bevölkerung erfasst habe. Stimmt dies, dann muss man davon ausgehen, dass die Landeskirchen im Westen „säkulare“ Kirchen sind, also Großorganisationen, die entweder ihre Mitglieder nicht pastoral versorgen können (s. o.) oder

³ Risto Ahonen, *Evangelisation als Aufgabe der Kirche* (Forschungen zur praktischen Theologie Bd. 15), Frankfurt (Peter Lang) 1996, 7.

⁴ Vgl. Walter Klaiber, *Ruf und Antwort. Biblische Grundlagen einer Theologie der Evangelisation*, Stuttgart / Neukirchen-Vluyn 1990.

deren Mitglieder nicht versorgt werden wollen. In jedem Fall aber sind die Kirchen „säkular“, auch wenn eine „säkulare“ Kirche ein Widerspruch in sich ist.

Dennoch stellt sich angesichts des deutschen Kontextes die Frage, wie das Verhältnis von Evangelisation und Mission zu bestimmen ist. Dies hatte die evangelische Missionswissenschaft seit Gustav Warneck (1834-1919) so definiert, dass „Mission“ die Verkündigung des Evangeliums in Ländern meint, wo das Christentum bisher noch nicht oder nur sehr schwach Fuß gefasst hat, während „Evangelisation“ sich in den christlichen Ländern ereignet und vor allem die Getauften, aber der Kirche Entfremdeten zu erreichen versucht.⁵ Nimmt man die eingangs zitierten Beobachtungen von Bischof Noack ernst, so ist diese Unterscheidung hinfällig, weil wir es bei weiten Teilen der Bevölkerung im Osten nicht um der Kirche entfremdete Menschen zu tun haben, sondern schlicht um Nicht-Christen. Nur im Westen wäre diese Definition eingeschränkt anzuwenden. Die Einschränkung bezieht sich darauf, dass die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung „säkularisiert“, also der Kirche entfremdet ist, so dass sich die Frage erhebt, ob es nicht ehrlicher wäre, auch hier ungeachtet der Statistiken von vielen Nicht-Christen auszugehen.

Unter dem Einfluss der ökumenischen Bewegung, bereits vor 50 Jahren bei der Weltmissionskonferenz 1952 in Willingen im Waldecker Upland, hätte ein Wandel des Verständnisses eintreten können oder müssen, weil man nämlich sagte, dass kein Land den Anspruch erheben könne, „christlich“ zu sein. Dies war ein unmittelbarer Reflex der Ereignisse zwischen 1933 und 1945. Auf der folgenden Missionskonferenz 1963 in Mexiko City wurde dann die Formel von der „Mission in sechs Kontinenten“ geprägt, was nichts anderes bedeutet, als dass auch die christlichen Länder „Missionsländer“ sind. Heute kann man unumwunden und ohne sich landeskirchlicher Kritik aussetzen zu müssen behaupten, dass Deutschland Missionsland ist. Deshalb müssten sich eigentlich alle Kirchen als Missionskirchen verstehen. Die Tatsache, dass Deutschland Missionsland sei, hatten die Freikirchen

⁵ So hatte bereits Johann Hinrich Wichern auf dem Wittenberger Kirchentag 1848 argumentiert, als er die evangelische Kirche aufrief, sich der von Hunger, Verzweiflung und Verbitterung gequälten Menschen anzunehmen. Die Innere Mission sollte durch die Verkündigung und den diakonischen Dienst das Volk vor einem geistlichen Niedergang retten. Adressat waren die getauften, aber der Kirche entfremdeten Menschen. Schon damals lässt sich daher eine weitgehend „säkularisierte“ Gesellschaft erkennen, so dass man erhebliche Zweifel haben kann, ob die Säkularisierungsthese richtig ist, wonach erst in jüngster Zeit durch die Säkularisierung ein Wandel im Sinne der Entfremdung von der Kirche eingetreten ist.

schon im 19. Jahrhundert immer wieder betont, wogegen sich aber z. B. christliche Dörfer in Württemberg mit dem Argument wehrten, sie seien schließlich nicht mit einem afrikanischen Kral zu verwechseln. Die Freikirchen argumentierten so, weil sie einen Unterschied zwischen denen wahrnahmen, die mit Ernst Christen sein wollten und den zwar Getauften, aber nicht ihre Taufe lebenden Menschen. Schon damals, im 19. Jahrhundert, ließ sich ausmachen, dass das unterschiedslos gewährte Taufen das Land nahezu flächendeckend in ein „christliches“ Gebiet verwandelte. Dagegen erhoben die Freikirchen Widerspruch und wollten eine andere Art von Kirchenmitgliedschaft. Auch hier wird der enge Zusammenhang zwischen Mission und Kirchenmitgliedschaft behauptet.

Dass die Christlichkeit eines Landes in der Missionsbewegung bestritten wurde, vor allem unter dem Eindruck, den die nationalsozialistische Schreckensherrschaft mit Krieg und Holocaust hinterlassen hatte, kann auf einen weiteren Punkt aufmerksam machen: Die vermeintliche Christlichkeit hat den größten Ansturm anti-christlicher Ideologie in Gestalt des Nationalsozialismus nicht abzuwehren vermocht. Das gleiche gilt in anderen europäischen Ländern, wo es christliche Kirchen gibt, die auf eben diese Weise ihre Mitglieder rekrutieren, und wo es der vorherrschenden christlichen „Volkskirche“ auch nicht gelungen ist, mit anderen Ideologien fertig zu werden. Die im 20. Jahrhundert entstandenen antichristlichen „Hochideologien“ traten als Quasi-Religionen an die Stelle der vormaligen Staatskirchen und übernahmen deren Funktionen mit allen entsprechenden Begleiterscheinungen: Passageriten wie sozialistische Namensgebung statt Taufe, Jugendweihe statt Konfirmation und betont nicht-christliche Hochzeits- und Begräbnisrituale, ferner Sonnenwendfeiern statt Weihnachten, eine ausgedehnte Symbolik, Glaubenslieder, „Zeltmission“, Märtyrer und Märtyrerkult, heilige Texte und Bekenntnisse und schließlich auch Intoleranz und Verfolgung. Die Quasi-Religionen haben daher ihrerseits eine säkulare Evangelisation betrieben und Anhänger rekrutiert sowie mobilisiert. Sie haben wie die Kirchen einen Absolutheitsanspruch erhoben und versucht, diesen mit allen Mitteln durchzusetzen, was man offenbar auch von den dominierenden Kirchen lernen konnte. Länder mit einer tonangebenden Großkirche wie Russland, Griechenland, Italien, Spanien, und nicht zuletzt auch Deutschland, zeigten sich ausgesprochen anfällig für die totalitären politischen Systeme und Militärdiktaturen.

Es sind aber auch die Freikirchen den Systemen auf den Leim gegangen. Wenn z.B. der baptistische Bundesdirektor Paul Schmidt, der kurze Zeit Mitglied des Reichstags für den Christlichen Volksdienst war und von 1937 bis 1957 das Amt des Bundesdirektors bekleidete, in seinem ersten Rechen-

schaftsbericht nach dem Weltkrieg rückblickend erklärt, dass der Baptismus keine Märtyrer hervorgebracht habe, dass man aber allezeit die Freiheit zur Evangelisation gehabt habe, dann muss man sich doch ernsthaft fragen, welche Inhalte bei den Evangelisationen zur Sprache gekommen sind. Anders gesagt: Man rühmt sich der Freiheit zur Evangelisation, während der Antichrist tobte, von dessen Gewährenlassen man abhängig war.

Als Fazit aus den Gegebenheiten unseres Kontextes in geschichtlicher und gegenwärtiger Perspektive und als Folgerung aus den Überlegungen der ökumenischen Missionsbewegung kann man festhalten, dass es eigentlich keinen Unterschied macht, welchen Terminus man benutzt. Mission oder Evangelisation sind auf jeden Fall Lebensäußerungen der Kirche, auf die nicht verzichtet werden kann. Mission könnte man als den übergeordneten Begriff ansehen; Evangelisation wäre dann eine besondere Spielart der Mission.

4. Zur Geschichte

Zum Verständnis spielt ferner die historische Dimension eine bedeutsame Rolle. Wann kommt es zu evangelistischen Aufbrüchen? Was waren die Anlässe? Es scheint in der Diskussion noch kein Konsens darüber zu herrschen, wann das Wort Evangelisation auftaucht und wie es zuerst gebraucht wurde. Große Erweckungsprediger wie John Wesley oder George Whitefield, mit denen häufig die Sache der Evangelisation verbunden wird, kannten den Begriff offenbar nicht. Doch sind in der angelsächsischen Welt Begriff und Inhalt am ehesten aufgetaucht, entwickelt und verfeinert worden, freilich hier wie auch oft woanders, nicht in enger Zusammenarbeit mit der wissenschaftlichen Theologie, sondern eher von der Praxis aus. Vor allem in den USA ist dies der Fall gewesen. Dennoch lässt sich bis zum heutigen Tag beobachten, dass in Australien oder Südafrika, in England, in den USA oder Kanada an den theologischen Fakultäten sehr viel stärker die Fragen von Mission verhandelt werden als es in Deutschland der Fall ist. Evangelisation aber ist vor allen Dingen in den Vereinigten Staaten entwickelt worden, weil hier die äußeren Rahmenbedingungen von dem europäischen Modell völlig verschieden waren und sind.

Alle Denominationen sind, zumindest vom Grundsatz her, auf das Freiwilligkeitsprinzip verpflichtet, und es wird sorgsam darauf geachtet, daß der Staat seinen säkularen Aufgaben nachkommt, aber in Religionsangelegenheiten keine Kompetenz beansprucht. Es gibt daher auch kein Staatskirchenrecht. Vielmehr geht man davon aus, dass es für beide Bereiche besser ist,

wenn eine strikte Trennung von Staat und Kirche vollzogen ist, was zur Bildung der Metapher von der „*wall of separation*“ geführt hat.⁶ Heute spricht man eher davon, dass es zu keinem „*excessive entanglement*“ kommen darf. Dieser Gedanke der Trennung löst freilich in Deutschland sowohl bei akademischen Kirchenjuristen als auch in den Kirchenämtern höchstes Unbehagen aus, weil man befürchtet, auf diese Weise würde die Religion in die Privatsphäre abgedrängt. Es gilt aber mit allem Nachdruck zu konstatieren, dass das genaue Gegenteil der Fall ist. In den USA, aber teilweise auch in den anderen bereits genannten Staaten, lässt sich beobachten, dass ungeachtet eines sich säkular verstehenden Staates dennoch zeitgleich eine hochreligiöse Gesellschaft bestehen kann. Eine von Technik und Wissenschaft geprägte, urbane Informationsgesellschaft kann zwar säkular erscheinen, muß aber nicht areligiös oder privatreligiös sein. Im Gegensatz zum deutschen Modell, das die Kirchenjuristen als „hinkende Trennung“ bezeichnen⁷, ist in den USA die Trennung durchgehend vollzogen und damit der Prozess einer viel stärkeren religiösen Durchdringung der Gesellschaft erreicht worden, als es in Europa, speziell auch in Deutschland, der Fall ist. Die christlichen Gemeinden müssen um neue Mitglieder ringen und sich neue Methoden einfallen lassen. Es leuchtet unmittelbar ein, dass unter diesen Bedingungen die Evangelisation nicht Erweckung „schlafender Mitglieder“ ist, wie es Karl Barth⁸ einmal als Aufgabe der Evangelisation ausdrückte, sondern dass diese

⁶ Diese Metapher wurde zuerst von Roger Williams gebraucht; sie ist später von Thomas Jefferson aufgegriffen worden.

⁷ Es wäre zu fragen, ob „Hinken“ ein Krankheitssymptom beschreibt oder was die Metapher beschreiben soll. Wenn es ein Krankheitssymptom ist, müsste man fragen, ob das Hinken angeboren ist oder durch einen Unfall erworben wurde und welche therapeutischen Maßnahmen erforderlich wären. Ist die Krankheit angeboren, gibt es möglicherweise keine Therapie. Ohne Bild gesprochen: Es müsste zu einer radikalen Strukturveränderung kommen, um das „Hinken“ abzustellen.

⁸ Barth schreibt: „Evangelisation ist die besondere, der Kirche zweifellos auf der ganzen Linie gestellte Aufgabe, dem Wort Gottes eben unter den zahllosen Menschen zu dienen, die es theoretisch längst vernommen und positiv aufgenommen und beantwortet haben müßten, es aber faktisch noch nie oder nur aus irgendeiner Ferne und darum für ihre Beteiligung an der Sache der Gemeinde bedeutungslos vernommen haben. Evangelisation dient der Erweckung dieser schlafenden Kirche.“ (Die Lehre von der Versöhnung, Kirchliche Dogmatik IV. Band, 3. Teil, zweite Hälfte, 1000) Eigenartig ist, daß Barth von einem Idealzustand ausgeht, den er aber nur als „theoretisch“ bezeichnet, nämlich daß die zahllosen Menschen das Evangelium hätten hören müssen. Sie haben es aber tatsächlich „nie“ oder „bedeutungslos“ vernommen. Kann man dann aber, wie Barth es tut, von diesen Menschen als von einer „schlafenden“ Kirche sprechen? Gibt es überhaupt eine schlafende Kirche?

für die Gewinnung „neuer“ Mitglieder, und d. h. für die Zukunftssicherung der Kirche, ihrer hauptamtlichen Kräfte sowie ihrer sozialen und diakonischen Tätigkeiten für geradezu unverzichtbar angesehen werden muss. Es lässt sich daher auch beobachten, dass junge und relativ flexible Denominationen im 19. Jahrhundert besonders erfolgreich bei der Rekrutierung neuer Mitglieder gewesen sind. Dies betraf Methodisten und Baptisten gleichermaßen, und als diese etabliert waren, trifft es seit Ende des 19. Jahrhunderts bis in unsere Tage auf die Heiligungs- und Pfingstgemeinden zu.

Auch hier aber scheint sich zu bestätigen, dass es einer Krisenwahrnehmung bedarf, um der Evangelisation ansichtig zu werden. Nach der Loslösung der amerikanischen Kolonien vom Mutterland England kam es zu einer rapiden Abnahme der Kirchlichkeit. Erst die Erweckungen, wie sie seit Beginn des 19. Jahrhundert immer wieder über den Kontinent gegangen sind, haben das Erscheinungsbild verändert. Die Mitgliedschaft in einer Kirche bzw. Denomination nahm ständig zu.

4.1 Charles G. Finney

In diesem Zusammenhang muss man auf Charles Grandison Finney (1792–1875) hinweisen, der nach seiner Bekehrung 1821 als erster Berufsevangelist gelten kann und aufgrund seiner Tätigkeit neue, für eine Spielart der Evangelisation bahnbrechende Techniken entwickelte, wie die Bußbank, Hausgebetskreise vor und während einer Evangelisation, d. h. allabendliche Versammlungen, die sich über zwei oder drei Wochen hinzogen und für die durch Hausbesuche und sonstige Reklame geworben wurde.⁹ Auch entwickelte er eine besondere Rhetorik für seine sog. Feldzüge in den Großstädten Amerikas (Philadelphia, New York, Boston) und später Englands (1849/50; 1858/60). Als ehemaliger Rechtsanwalt predigte er so, als ob er vor einer Geschworenenbank ein Plädoyer halten würde. „Erweckungen“ hielt Finney

⁹ Finney meinte, dass die Kirchengeschichte zeige, wie nötig neue Maßnahmen sind, um eine Reformation zu erreichen: *„If we examine the history of the church we shall find that there never has been an extensive reformation, except by new measures.“* An anderer Stelle sagt er, dass es neuer Maßnahmen bedarf, die mit Umsicht und Weisheit eingeführt werden müssen, damit die Welt auf die Religion aufmerksam wird. *„Without new measures it is impossible that the church should succeed in gaining the attention of the world to religion.“* Charles G. Finney, *Lectures on Revivals of Religion*, New York 1835, Nachdruck: Cambridge (HUP) 1960, bes. 261 f., 267–276. Vgl. auch Wolfgang Heinrichs, „Die Erweckungspredigt des 19. Jahrhunderts und ihr Bezug zur Moderne, expliziert an der Arbeit von Charles G. Finney und Dwight L. Moody“, in: *Theologisches Gespräch* 26, 2002 Heft 2, 3–31.

für plan- und machbar, wenn man nur die richtigen Mittel zur Anwendung bringe. Es gibt sozusagen einen Automatismus: Wenn die richtigen Mittel bei den Evangelisationsfeldzügen angewandt werden, stellen sich auch die entsprechenden Erfolge im Sinne zählbarer Bekehrungen ein. Daher ist es „Recht und Pflicht der Pastoren“, zu neuen Mitteln zu greifen, um Erweckungen herbeizuführen. Trotz der Verpflichtung zu den Gebetsversammlungen gewinnt man oberflächlich den Eindruck, dass die Evangelisationen vor sich gehen, ohne dass der Heilige Geist eingreifen muss, weil die richtigen Mittel alles bewirken und am messbaren Erfolg orientiert sind.

4.2 Die Evangelisation der Welt in dieser Generation

John Mott (1865–1955), der große Architekt und Baumeister der modernen ökumenischen Bewegung, war durch die von dem Evangelisten Dwight L. Moody (1837–1899) veranstalteten Northfield-Konferenzen für die Sache der Mission gewonnen worden, als sich ca. 100 Studenten dazu verpflichteten, die „Evangelisation der Welt in dieser Generation“ zu betreiben. Dieses Schlagwort, oft im Sinne einer eschatologischen Dringlichkeit missverstanden, will zum Ausdruck bringen, dass es jeder Generation aufgetragen ist, die Evangelisation der Welt zu veranstalten. Es stammt aus der China-Inland-Mission und ist durch Mott weithin popularisiert worden. Evangelisation ist nach diesem Verständnis keine besondere, einmalige oder gar begrenzte Aufgabe, sondern eine von Generation zu Generation sich vollziehende Verpflichtung der ganzen Kirche. John Mott konnte daher im Anschluss an die Weltmissionskonferenz in Tambaram (1938) Evangelisation zusammenfassend charakterisieren als „die Verkündigung von Christus Jesus auf solche Weise in der Kraft des Heiligen Geistes, dass die Menschen ihr Vertrauen auf Gott setzen, ihn durch ihn als ihren Heiland anerkennen und ihm als ihrem König in seiner Kirche dienen.“¹⁰

Mott hat hier die trinitarische Dimension deutlich werden lassen. Mittelpunkt der Verkündigung ist Jesus Christus; die Verkündigung aber erhält ihre Kraft und Legitimität durch den Heiligen Geist. Letztes Ziel ist die Anerkennung Gottes als dessen, der das Vertrauen der Menschen durch Christus verdient. Schließlich spielt auch die Kirche eine große Rolle, weil die Verkündigung zwar auf das Vertrauen zu Gott abzielt, aber sich zugleich auf den Dienst der Laien und Geistlichen in der Kirche Jesu Christi stützt, wobei

¹⁰ John R. Mott (Hg.), *Evangelism for the World Today*, New York 1938, 14. Mott scheint sich auf die Definition eines anglikanischen Komitees von 1918 zu berufen.

die Laien ein besonderes Gewicht haben, weil sie in ihrer Person die Verbindung zur Welt repräsentieren. Dahinter wird auch die anthropologische Dimension deutlich: Menschen werden aus dem offenbar als natürlich gedachten Zustand der Nicht-Anerkennung Gottes – Luther hatte einst gesagt, der Mensch könne nicht wollen, dass Gott Gott ist – in den Bereich der Anerkennung Gottes und der Königsherrschaft Christi gerufen, was nicht natürlich möglich ist, sondern nur in der Kraft des Heiligen Geistes.

Zweifellos ist das Konzept der Evangelisation der Welt in dieser Generation¹¹ auf einen optimistischen Grundton gestimmt. Die Aufgabe ist machbar, wenn die Kräfte gebündelt werden, was durch die ökumenische Bewegung geschehen soll. Die durch die Ökumene angestrebte Einheit der Kirche und ihre missionarisch-evangelistische Ausstrahlung gehen Hand in Hand. Einheit und Mission bedingen sich gegenseitig.

Es zeigt sich an dieser Stelle auch eine ganz wesentliche Korrektur zu dem häufig vermittelten Bild der ökumenischen Bewegung dort und der Evangelisationsbewegung hier als zwei voneinander getrennten Größen. Mott verstand es, beides zusammenzuhalten, ja in seiner Person wird offensichtlich, wie die Evangelisationsbewegung und die moderne ökumenische Bewegung eng miteinander verzahnt sind. Der erste Generalsekretär des ÖRK, der reformierte holländische Theologe Willem Visser 't Hooft, hat daher, in dieser Tradition stehend, die Evangelisation als „das ökumenische Thema par excellence“ bezeichnet.

4.3 Evangelisation und Gerechtigkeit

Allerdings muss man auch sagen, dass vor allem nach dem verheerenden Zweiten Weltkrieg, nach der Verschmelzung des Internationalen Missionsrates mit dem ÖRK auf dessen dritter Vollversammlung 1961 in Neu Delhi und nach einigen nachfolgenden Weltmissionskonferenzen in der Verantwortung des ÖRK die Wege auseinander liefen. Man wird auf beiden Seiten mit Einseitigkeiten rechnen müssen. Vor allem ging es um die Frage, wie die Kirche in ihrer evangelistischen Arbeit die gesellschaftliche Dimension im Blick behalten kann und wie eine ganzheitliche Evangelisation auszusehen habe, die sich nicht vor den Aufgaben der Verwirklichung von Gerechtigkeit in der Welt drückt. Vor allem auf der Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980 ging es um den Einsatz der Kirche für die Armen, Entrechteten und

¹¹ Mehr dazu bei Denton Lotz, *The Evangelization of the World in this Generation. The Resurgence of a Missionary Idea Among the Conservative Evangelicals*, Diss. Hamburg 1970.

Unterdrückten auf der Welt und um die Machtstrukturen bzw. die Notwendigkeit ihrer Veränderungen. Der schon erwähnte Visser 't Hooft hatte auf der Vollversammlung des ÖRK in Uppsala 1968 die Formel geprägt, dass es nicht nur eine „dogmatische“, sondern auch eine „ethische“ Häresie gebe. Von daher ist der Kampf um Gerechtigkeit gegen die sündigen Strukturen in den Gesellschaften, wie er sich z.B. im Programm zur Bekämpfung des Rassismus (PCR) niedergeschlagen hat, zu verstehen.

Dieser Kampf um Gerechtigkeit wurde oft als Säkularökumenismus bezeichnet und mit dem Namen des aus Indien stammenden Theologen Madathilparampil M. Thomas verknüpft. Tatsächlich hatte dieser in einem Eröffnungsreferat auf der Weltmissionskonferenz 1963 in Mexiko City gesagt, dass es in den unterschiedlichen Nationen und sozialen Schichten ein „Suchen nach ethischen und tragenden Kräften wahrer Humanität“ gebe und dass „das Gefühl einer für alle Welt gemeinsamen Humanität oder menschlichen Solidarität“ zunehme. Dies bezeichnete er als „weltliche ökumenische Bewegung“ und fragte, wie sich weltliche und christliche ökumenische Bewegung zueinander verhielten.¹² Daraus wurde dann das Wort Säkularökumenismus abgeleitet, was aber in den 70er Jahren so schnell wie es gekommen war auch wieder verschwand. Aber dieser Ansatz und die Weltmissionskonferenz in Bangkok 1973, als man ein Moratorium, d. h. einen zeitweiligen Aussendungs- und Aufnahmestopp für Missionare aus der „Ersten Welt“ forderte, gaben Anlass, dass die Lausanner Bewegung 1974 entstand. Die Gegenüberstellung von Säkularökumenismus hier und Evangelisationsbewegung dort ist sicher verkürzend, weil auf beiden Seiten Vertreter zu finden sind, die das jeweils andere Gewicht in ihren Reihen zum Tragen brachten und bringen. Von daher ist es auch nicht verwunderlich, dass man eine Annäherung beobachten kann. Nicht zuletzt dürfte der Lausanner Evangelisationskongress und die im gleichen Jahr 1974 durchgeführte Bischofssynode der römisch-katholischen Kirche in Rom mit dem Thema „Die Evangelisation in der Welt von heute“, deren „Ergebnisse“ Papst Paul VI. ein Jahr später in seiner Enzyklika „Evangelii Nuntiandi“ zusammenfaßte, nachhaltig auf die 1975 in Nairobi durchgeführte Vollversammlung des ÖRK gewirkt haben. Dort begann man an einem Dokument zu arbeiten, das der Zentralausschuss 1982 verabschiedete und das bis heute die Auffassung des ÖRK zu Mission und Evangelisation widerspiegelt.¹³

¹² In sechs Kontinenten. Dokumente der Weltmissionskonferenz Mexiko 1963, hg. von Theodor Müller-Krüger, Stuttgart 1964, 29.

¹³ Mission and Evangelism: An Ecumenical Affirmation. Auf Deutsch hg. vom EMW Hamburg.

5. Das römisch-katholische Verständnis von Evangelisierung

In der katholischen Tradition waren die Begriffe Evangelisation bzw. Evangelisierung ebenso wie der korrespondierende Begriff „Gemeinde“ selten und sind erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in das Bewusstsein der katholischen Theologie und Kirche getreten. Das Zweite Vatikanische Konzil sprach nur vereinzelt von Evangelisierung. Dafür aber setzte sich das Wort in nachkonziliaren Texten immer mehr durch und erreichte in dem erwähnten Mahnschreiben Papst Paul VI. einen ersten Höhepunkt. Von Papst Johannes Paul II. ist aber das Wort Evangelisierung sowie Re- oder Neu-Evangelisierung laufend gebraucht worden.

„Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur ist ohne Zweifel ein verhängnisvoller Vorfall unserer Zeit, wie er es auch zu anderen Zeiten war. Daher muss man alle Kraft und Mühe aufwenden, damit die menschliche Kultur oder vielmehr die Kulturen selbst in eifrigem Bestreben evangelisiert werden. Es ist nötig, dass sie aus ihrer Verbindung mit der frohen Botschaft wiedergeboren werden. Eine solche Verbindung wird aber nicht eintreten, wenn die frohe Botschaft nicht verkündet wird.“ (Evangelii nuntiandi Nr. 20) Mit diesen knappen Worten formuliert der Papst den Anlass und das Ziel einer Evangelisierung. Der Anlass wird als verhängnisvoller Vorfall unserer Zeit beschrieben: Es ist der Bruch zwischen Evangelium und Kultur. Die Kultur ist nicht mehr getragen oder durchdrängt vom Evangelium. Die Welt ist also säkularisiert, die Kultur kommt ohne das Evangelium aus, aber sie kann nur wiedergeboren werden, wenn das Evangelium verkündet wird.

Die „Anfangsstufe der Evangelisierung“ (Nr. 21) ist dann erreicht, wenn Menschen, die der Kirche fern stehen, aufgrund des Zeugnisses der Christen „staunend“ nach dem Evangelium fragen. Die ausdrückliche Verkündigung des Evangeliums (Nr. 22) soll dann die Antwort auf jenes staunende Fragen geben und verfolgt das Ziel, aus den Fragenden solche Menschen zu machen, die dem Evangelium von Herzen zustimmen und in die Gemeinschaft der Gläubigen einzutreten wünschen (Nr. 23). In der Feier der Sakramente werden sie dann zur Wahrnehmung ihres Sendungsauftrages, ihres Apostolats, ermuntert (Nr. 24). Von daher erklärt sich, warum Papst Paul VI. die Evangelisation als „eine Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre allertiefste Identität“ beschreibt und das in dem Satz zusammenfasst: „Die Kirche existiert, damit sie evangelisiert [...]“. Es ist unverkennbar, dass die Begriffe Evangelisation und Mission nicht nur eng zusammengerückt sind, sondern in vieler Hinsicht synonym gebraucht werden.

Die „Re-Evangelisierung“ oder die „Neu-Evangelisierung“, von der Papst Johannes Paul II. stets spricht, könnte man so interpretieren, dass es einst-

mals tatsächlich einen Zustand der Evangelisierung gegeben hat, der heute nicht mehr besteht, so dass neue Anstrengungen gemacht werden müssen, um zu diesem Zustand zurückzuführen. Anders gesagt: Das einstmals christliche Abendland ist eine säkularisierte Gesellschaft geworden, die jedoch durch eine Re-Evangelisierung in den alten Zustand zurückversetzt werden kann. Kritiker sprechen davon, dass damit ein Programm der Re-Katholisierung gemeint sei.¹⁴

Andere Beobachter aus der katholischen Kirche, so etwa die Herder-Korrespondenz, betrachten dies jedoch als Träumerei. Jede Renaissance einer christlichen Kultur, jede Wiederkehr einer „Christenheit“, sollte man entschlossen ad acta legen. Aber eine Neu-Evangelisierung ist deshalb das Gebot der Stunde, weil die alten Mittel infolge grundlegend gewandelter gesellschaftlicher Verhältnisse nicht mehr greifen. Eine Neu-Evangelisierung verlässt sich eben nicht mehr auf das Hergebrachte, sondern muss sich mit einer neuen Kultur zurechtfinden. Das Neu entspricht also keiner Re-Evangelisierung im Sinne der Wiederherstellung eines vergangenen Zustandes, sondern richtet sich auf gegenwärtige Gegebenheiten im Blick auf die Zukunft der Kirche. Diese Zukunft kann nur erreicht werden, wenn die Neu-Evangelisierung im Dienste einer anderen Kirche steht, die ihre Zukunft meistern kann. Gelingt die Neu-Evangelisierung nicht, steht die Kirche auf dem Spiel. Unverkennbar ist auch hier ein Krisenszenario; man will mit der im wesentlichen durch die Aufklärung und das moderne Freiheitsbewusstsein geprägten Kultur das Gespräch aufnehmen. Weil diese Neu-Evangelisierung sich an die entwickelte Welt richtet, ist sie der Versuch der Evangelisierung in dieser Kultur, also die Kontextualisierung des Christlichen in den westlichen Kulturbereich.

Damit taucht aber das Problem auf, dass dieses Programm auf eine Kultur trifft, die vom Christentum wesentlich geprägt ist. Die Neu-Evangelisierung vollzieht sich nicht, wie die Mission, auf dem Boden des Unchristlichen oder des Nicht-Christlichen, sondern sie kann an christliches Gedankengut, an christliche Sprache, an kulturelle Spuren des Christentums anknüpfen. Dies

¹⁴ Diese nach rückwärts gewandte Interpretation einer Re-Evangelisierung wird von traditionalistisch-eingestellten Theologen, etwa dem zum Kardinal ernannten Theologieprofessor Leo Scheffczyk, gerne aufgegriffen. Gradmesser dieser Evangelisierung sind z. B. steigende Zahlen bei Priesteramtskandidaten und bei den Ordensberufen, zurückgehende Scheidungsquoten, Eindämmung der Kirchnaustrittswelle, Erneuerung der sakramentalen Bußpraxis sowie eine allgemein größere Zuwendung zu den Sakramenten, Gehorsam gegenüber dem Papst und den Bischöfen, besonders auf sexualethischem Gebiet, Abnahme der Kirchenkritik, vor allem in den theologischen Fakultäten, und eine feste Anbindung dieser Theologie an kirchliche Verlautbarungen.

hat für den Prozess der Evangelisierung positive, aber auch negative Auswirkungen. Positiv kann man das interpretieren, weil religiöse Symbole, die gesellschaftliche Stellung der Kirche, ein rudimentäres Wissen, Gesetze und Konventionen als Anknüpfungspunkte dienen können; negativ wirken aber die gleichen Faktoren insofern, als sie für eine wenig glaubwürdige Präsentation des Christentums in der bisherigen Form stehen. In diesem Zwiespalt ist der Prozess der Neu-Evangelisierung eingespannt, weshalb sich erklärt, dass sich traditionalistische Gruppierungen und nicht-traditionalistische Kreise in der römisch-katholischen Kirche gegenüber stehen, wenn es um die authentische Zielrichtung einer Evangelisierung der Moderne geht.

In einem aber sind die beiden Parteien vereint: Es soll durch die Evangelisierung zu einer, wie man sagen könnte, christlichen Durchsäuerung der Gesellschaft oder zu einer Wiedergeburt der Kultur, wie es Paul VI. sagte, kommen. Die modernen Demokratien mit ihrem Pluralismus stehen in der Gefahr der Gleich-Gültigkeit aller Werte oder einer allgemeinen Gleichgültigkeit gegenüber jedweden Werten, und sie bedürfen daher einer Ausrichtung an moralischen Zielen, damit man der Unverbindlichkeit vorbeugt. Hier weiß sich die römisch-katholische Kirche in die Pflicht gerufen, weil die Kirche ja die Mutter und Lehrerin – *mater et magistra* – der Welt ist, weil sie „gleichsam das Sakrament bzw. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts“ ist, wie es in Lumen gentium Nr. 1 des Zweiten Vatikanischen Konzils heißt.

Dieser hohe Anspruch soll durch die Neu-Evangelisierung eingelöst werden. Die einen möchten durch eine strenge Anwendung der Tradition der Kirche und durch traditionelle Kirchlichkeit der Priester und Laien sowie unbedingten Gehorsam gegenüber dem Lehramt dieses Ziel erreichen, die anderen halten Ausschau nach Gesprächsmöglichkeiten mit der neu entstandenen kulturellen Umwelt. Ob Re-Evangelisierung als ein Zurück zu traditionellen Werten und Anknüpfen an noch vorhandenes Glaubensgut oder als eine Hinwendung zur Kultur verstanden wird -- an einer Durchdringung der Gesellschaft mit Maßstäben, die von der Kirche und dem Lehramt vorgegeben sind, haben beide Seiten das größte Interesse. Evangelisierung ist der umfassende Sendungsauftrag der römisch-katholischen Kirche mit dem Ziel der Erneuerung der ganzen Menschheit. Es ist damit also eine Strategie angesprochen, die längerfristig wirkt. Sie ist vor allem nach den politischen Veränderungen in Europa wieder akzentuiert worden, weil man sich verstärkt auf die christlichen Wurzeln Europas besinnen will.

6. Ökumenische Evangelisation: Ansätze

Im evangelischen Raum ist eine langfristige Strategie nicht auszumachen. Das ist auch ganz natürlich, weil es keine Kirchenleitung gibt, die so von oben nach unten aufgebaut ist, wie in der römisch-katholischen Kirche. Das heißt aber nicht, dass es keine Überlegungen gebe; sie sind aber polyzentrisch und reflektieren eine größere Pluralität von Möglichkeiten. In einem ökumenischen Geflecht, in das die ACK die Mission in Deutschland einbinden will, spielen auch katholische Modelle eine Rolle. Das bedeutet: Mission in Deutschland kann sich heute nur noch so vollziehen, dass die unterschiedlichen Mitgliedskirchen der ACK und andere innerkirchliche Gruppen sich miteinander vernetzen müssen, um ihre Aktionen gegenseitig vorzustellen, sie auf Stärken und Schwächen gemeinsam zu prüfen, neue Wege zu gehen und den Eindruck zu vermeiden suchen, man wolle sich gegenseitig Konkurrenz machen. Die Grundfrage lautet: Wie kann heute in unserem Kontext, der sich „dem Evangelium gegenüber als am stärksten widerständig bzw. z. T. als immun zu erweisen scheint“¹⁵, die Kommunikation des Evangeliums durch Leben und Wort gelingen, so dass Menschen vom Geist erleuchtet werden und zum Glauben an Gott durch Jesus Christus finden.

Die Kommunikation des Evangeliums durch das Zeugnis des Lebens und des Wortes als der Grundaufgabe der Evangelisation wird in unserem Kulturraum davon auszugehen haben, dass es nicht darum gehen kann, die Kirchen oder Freikirchen in den Mittelpunkt zu rücken. Kirchen / Freikirchen sind nur Werkzeuge der Evangelisation; sie finden dort zwar, wie es Paul VI. sagte, ihre allertiefste Identität, aber nur in der Demut, dass sie an der Sendung Gottes, der *missio Dei*, teilhaben. Mission ist nicht Mission der Kirchen und Freikirchen, sondern die Mission Gottes, der in der Sendung seines Sohnes sein Reich hat aufgehen lassen, das er zu verwirklichen gedenkt zu seiner Zeit. Dabei bedient er sich einer Vielgestalt von Mitteln. Das ist für unseren Kontext angemessen, weil unsere Welt unwiderruflich plural geworden ist und Menschen in der Vielgestalt der Mission eher die Dynamik des christlichen Glaubens erkennen können, als in einer monotonen Einfalt.

Gleichwohl gilt, dass die Orte der Evangelisation nicht beliebig sind. Nach wie vor kann man davon ausgehen, dass die Freikirchen gute Möglichkeiten hätten, wenn sie den Mut aufbringen würden, aus dem Schatten der Vergangenheit und dem Schatten der „Großkirchen“ hervorzutreten und sich

¹⁵ So hat es Dietrich Werner formuliert: „Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene in Deutschland. Ökumenische Dimensionen der Kommunikation des Glaubens heute“, in: Missionarische Ökumene. Eine Zwischenbilanz, a.a.O., 130.

als alternative Modelle anzubieten. Hier muss ich persönlich reden: Es ist meine Überzeugung, dass sich unser Kulturraum so immun gegen das Christentum erzeigt, weil die herkömmlichen und am meisten augenfälligen Gestaltungen des Christentums in Form der beiden „Großkirchen“ den Glauben in eine Glaubwürdigkeitskrise gestürzt haben. Daher habe ich auf der ersten Konsultation der ACK zum Thema der Mission in Deutschland in Anlehnung an Visser ‘t Hoofts Gedanken von der „dogmatischen“ und „ethischen“ Häresie von einer „strukturellen Häresie“ gesprochen, in das der christliche Glaube hierzulande gefangen ist. Das hat heftigen Widerspruch ausgelöst, wie man sich vorstellen kann. Es geht aber nicht darum, eine Kirche zu beleidigen, sondern es geht um die Frage, wie das Evangelium kommuniziert werden kann, und wenn, wie in Deutschland, der Kirchenbesuch inzwischen einen Stand erreicht hat, den man nur als Schmerzgrenze bezeichnen kann, dann zeigen sich die Auswirkungen der strukturellen Sünde der Kirche, so dass mit dem Modell der „Volkskirche“ keine Zukunft zu bauen ist. Bezeichnend ist auch, dass die Befürworter einer bestimmten Art von Evangelisation im evangelikalen Raum in distanzierender Weise von den „Großkirchen“ sprechen, wozu die meisten von ihnen aber gehören.¹⁶ Wenn man dann immer wieder von den großen missionarischen Möglichkeiten spricht, die von den „Kasualien“ ausgehen,¹⁷ dann müsste man doch auch bedenken, dass man dabei ganz selbstverständlich von einer, wie man früher sagte, „Komm-Struktur“ ausgeht, also als selbstverständlich voraussetzt, dass Menschen zu den Kasualien auch tatsächlich kommen. Das ist aber in nur noch geringem Maße der Fall, so dass die missionarische Kirche als erstes über eine „Geh-Struktur“ nachdenken muss.

Ein Befürworter der Volkskirche, Wolfgang Burkhardt, möchte, dass die EKD nicht zu einer Minderheitenkirche in volksgemeinschaftlichen Strukturen wird (was sie es im Osten ist) und bemängelt zugleich, dass auch ein Freikirchenmodell nach amerikanischem Muster keine Lösung bietet. Seine Begründung lautet: „Mit bekenntniskirchlichen Strukturen wird man immer nur eine Minderheit ansprechen. Der christliche Glaube aber ist für alle da.“¹⁸ Während der Satz, dass der christliche Glaube für alle da ist, nicht bestritten werden kann, folgt daraus nicht, dass deshalb die Kirche konturenlos „alle“ umfassen muss. Außerdem deuten doch alle Anzeichen darauf hin, dass die „volksgemeinschaftliche Kirchenstruktur“ eine noch viel kleinere Minderheit tatsächlich anspricht als es der Kritiker „bekenntniskirchlichen Strukturen“

¹⁶ Vgl. z.B. Rolf Hille, a.a.O., 323-338.

¹⁷ Ebd., 330 f.

¹⁸ Wolfgang Burkhardt, *Zu neuen Ufern. So wird Kirche wachsen*, Karlsruhe 1998, 15.

unterstellt. Zwar ist es richtig, dass im amerikanischen Kontext eine Minderheit der Gesellschaft von „bekenntniskirchlichen Strukturen“ angesprochen wird, aber diese Minderheit ist ungleich größer als die wenigen, die sich in Deutschland von „volkskirchlichen Strukturen“ mobilisieren lassen. Im übrigen ist noch gar nicht ausgemacht, ob der Glaube, der zwar für alle da ist, auch von allen erfasst werden will. Luther jedenfalls wusste darum, dass der Glaube nicht jedermanns Ding ist. Das führt schließlich zu der Feststellung, dass Minderheiten in der Geschichte oftmals sehr viel effektiver gewirkt haben als Mehrheiten, was gerade für christliche Minderheiten zutrifft.

Wenn Burkhardt drei zentrale Punkte sieht, die es in der Zukunft zu verwirklichen gilt, nämlich eine konsequente Zielgruppenorientierung, eine Weiterentwicklung der Institution Volkskirche und eine Stärkung des Priestertums aller Gläubigen¹⁹, so trifft er sich im ersten und letzten Punkt mit fruchtbaren Überlegungen, die auch Klaus Douglass angestellt hat.²⁰ Die Weiterentwicklung der Volkskirche wirkt dagegen wie ein erratischer Block, der den anderen Ansätzen entgegensteht.

Man wird freilich auch sagen müssen, dass die Freikirchen nicht minder in den allgemeinen Abwärtstrend eingebunden. Daher gilt es, in Zukunft neue Modelle zu erproben, auf Bekehrungsstrategien zu verzichten, stattdessen eine glaubwürdige Pro-Existenz zu wagen, auf „demütige Offenheit für das Wirken des Geistes Gottes und nicht auf ein religiös-kulturelles Überlegenheitsgefühl“ zu setzen.

7. Kontext und Fragen

Die Zukunft ist sehr schwierig, weil wir in tiefen Wandlungsprozessen stehen. Das hat zwar jede Generation von sich gesagt, aber deshalb ist die Beobachtung noch nicht falsch. Die Faktoren, die auf den Wandel deuten, können mit einigen Schlagworten etwa so umschrieben werden:

- Wirtschaftliche Globalisierung;
- demographische Veränderungen, d. h. in aller Regel eine älter werdende Gesellschaft und die Tendenz zu Single-Haushalten, die in den deutschen Großstädten 50% der Haushalte oder sogar mehr ausmachen;

¹⁹ Ebd., 16.

²⁰ Die neue Reformation. 96 Thesen zur Zukunft der Kirche, Stuttgart (Kreuz Verlag) 2001, 111-130 und 171-199.

- Auflösung der Bindekraft herkömmlicher Institutionen, besonders in der Jugend – die Shell-Studie zur Jugend sagt, dass die Kirche im Bewusstsein der Jugend lautlos verdampfe;
- soziale sowie berufliche und daher auch geographische Mobilität;
- zunehmende Freizeit und die Frage ihrer Bewältigung in einer auf den besonderen Kick ausgerichteten Erlebnisgesellschaft;
- Medialisierung vor allem durch TV, aber auch andere Massenkommunikationsmittel wie DVD und Internet mit seinen rasanten Möglichkeiten des weltweiten Datenaustauschs;
- Chancen zur freien Wahl, aber auch Zwänge, unter verschiedenen Anbietern Entscheidungen fällen zu müssen;
- Orientierung in Gruppenkulturen, wozu auch Kleingruppen einer neuen Religiosität gehören können, wie es überhaupt an unterschiedlichen Anbietern für religiöse Dienstleistungen, Heilslehren, Heilpraktiken, Religionen und Weltanschauungen auf dem Markt wimmelt.

Aus der schlagwortartigen Situationsanalyse ergeben sich manche Fragen, die abschließend angeführt seien:

- Wie kann man die Bedürfnissen der heutigen Menschen erkennen und so darauf reagieren, dass ihnen das Evangelium zur Lebensorientierung wird? Wie können insbesondere junge Menschen erreicht und zu einer Verbindlichkeit in der Nachfolge gewonnen werden?
- Wie lässt sich ein Bewusstsein dafür schaffen, dass die Kirchen mit ihren Missionen lange vor der Wirtschaft die Globalisierung betrieben haben?
- Welche Öffentlichkeitsarbeit muss betrieben werden?
- Wie können kirchliche Angebote die Single-Haushalte ebenso erreichen wie die Familien?
- Wie kann die Kirche besser mit der Freizeitgesellschaft umgehen und ihre Angebote flexibel gestalten?
- Wie können unsere freikirchlichen Gemeinden aus der Nischenexistenz auf den öffentlichen Markt der religiösen Möglichkeiten treten?
- Wie können die Kirchen und Gruppen zugleich Vermarktung betreiben und den christlichen Glauben als Konsumartikel anbieten, ohne in Trivialitäten, die der Markt zu fordern scheint, abzugleiten? Schützt sich das Evangelium selbst vor einer Trivialisierung?
- Könnte es sein, dass die evangelisierende Kirche auf dem Markt präsent ist, um ihre „Ware“ nicht zu Sommerschlussverkaufspreisen zu verschleudern, sondern als Geschenk an die Menschen zu offerieren?

Burkhard Weber

„Unverhandelbares“ und „Verhandelbares“ in der Theologie der Evangelisation

Die folgenden Thesen zur Frage „Gibt es eine Theologie der Evangelisation?“ sind in Wahrnehmung des theologischen Erbes der Evangelistenschule Johanneum entstanden. Das Johanneum wurde 1886 in Bonn gegründet und befindet sich seit 1893 in Wuppertal-Barmen. Die beiden bedeutendsten Gründergestalten waren der Bonner Theologieprofessor D. Theodor Christlieb (1833–1889) und Elias Schrenk (1831–1913), der Bahnbrecher der modernen Evangelisation in Deutschland. Gegenwärtig hat das Johanneum 49 Studierende, die sich auf den hauptamtlichen missionarischen Verkündigungsdienst in Kirche und freien Werken vorbereiten.

1. *Unverhandelbar* klingt nach „orthodox“. Evangelistische Predigt darf nicht orthodox sein, sondern muss sich an den Rand der Häresie wagen.
2. *Unverhandelbar* ist, dass der biblische Text kontextgemäß, bekenntnisgemäß und hörergemäß in die zeitgenössische Situation hinein zu Gehör zu bringen ist.
3. *Unverhandelbar* ist, dass evangelistische Predigt evangelisch sein muss, wobei sowohl die reformatorische als auch die erweckliche Komponente zu beachten ist. Die reformatorische Komponente zielt auf Elementarisierung, darf aber nicht reduktionistisch wirken. Die erweckliche Komponente zielt auf die Antwort des Glaubens, darf aber nicht den Glauben überbietend wirken.
4. *Unverhandelbar* ist für die evangelistische Verkündigung, dass sie den bewusst oder unbewusst nach Gott suchenden Menschen im Blick hat. Die biblischen Texte bieten uns geradezu eine Typologie der Gottsucher.
5. *Unverhandelbar* ist, dass sich die christliche Gemeinde – insbesondere die „erweckte“ Gemeinde – der Kritik des Wortes Gottes zu stellen hat. Die biblische Diagnose lautet, dass die christliche Gemeinde allzu oft auf die Gottsuche der Fernen (oder sind es gar die vorsichtigen ersten Glaubensbekenntnisse der gar nicht so Fernen?) mit professioneller und geistlich begründeter Arroganz reagiert.

6. *Unverhandelbar* ist, dass die christliche Gemeinde die Reaktion Gottes auf die Reaktion der Gemeinde gegenüber der Gottsuche der Menschen aufzunehmen hat. Gott spricht ein Gnadenwort, und zwar durch seine Gemeinde hindurch (der es zuerst gilt), an alle Menschen.
7. *Unverhandelbar* ist, dass evangelistische Verkündigung elementar zu sein hat. Das Neue Testament selbst bietet etliche katechismusartige Zusammenfassungen des christlichen Glaubens, die gut ihren Sitz im Leben in der evangelistischen Verkündigung finden könnten.
8. *Unverhandelbar* ist, dass evangelistische Verkündigung evangeliumsorientiert sein muss. Ausgehend von diesem Grundsatz ist es sehr wohl verhandelbar, in welcher Zuordnung Gesetz und Evangelium gepredigt werden, solange davon ausgegangen wird, dass Gesetz und Evangelium bzw. Evangelium und Gesetz nicht zu scheiden, aber zu unterscheiden sind.
9. *Unverhandelbar* ist, dass diejenigen, die evangelistisch verkündigen, zuerst immer selbst die Adressaten der Botschaft sind.
10. *Unverhandelbar* ist, dass ausgehend von der Christusmitte etliche Positionen in Theorie und Praxis der Evangelisation durchaus verhandelbar sein können bzw. verhandelbar sein müssen, z.B.
 - die Frage nach der Alleinwirksamkeit der Gnade Gottes und der „Bekehrungsentscheidung“ des Menschen
 - die theologische und homiletische Zuordnung von Evangelium und Gesetz bzw. Gesetz und Evangelium
 - die Frage der Zuordnung von kontingenter und permanenter Evangelisation
 - die Frage der Zuordnung von „erweckender“ und „erwecklicher“ Verkündigung
 - die Frage, wie dem heutigen Menschen biblisch verantwortbar das Erlösungswerk Jesu Christi nahe zu bringen ist, auch wenn er kein Bewusstsein mehr für sein (zerbrochenes) Gottesverhältnis hat bzw. dies nicht in den Kategorien eines gebrochenen Rechtsverhältnisses denken kann.

Eine „Theologie der Evangelisation“ wird zu entwickeln sein im Gespräch mit der Bibel und im Gespräch mit den Menschen, denen die Verkündigung

gilt. Zur Bibelorientierung der Evangelisation: „In unserer zerfahrenen Zeit will der Herr Menschen haben, die biblisch denken, biblisch reden, biblisch leben und arbeiten“ (Elias Schrenk). Zur „Gegenwartsorientierung“ der Evangelisation: „Der Evangelist muss immer etwas haben von dem Hirtenblick der Liebe, der das Herz bricht, wenn sie die Schafe verschmachtet und zerstreut sieht. Und aus diesem tiefen Mitgefühl heraus muss er reden, und seine Worte und Gedanken – *dem Inhalt und der Form nach* – *den Zuhörern anpassen* können. Was zu Herzen gehen soll, muss aus dem Herzen kommen.“ (Theodor Christlieb)

Matthias Müller¹

Evangelisation und neue Medien

Wir schreiben das Jahr 1881. Ein kleines Buch sorgt in Berlin für Aufsehen. In ihm sind 96 Namen verzeichnet. Die 96 Genannten werden vom Volk verspottet, denn sie sind auf eine amerikanische Erfindung hereingefallen, die sich niemals durchsetzen wird. Schnell findet sich für das Verzeichnis ein Name: Das Verzeichnis der 96 Narren.

Wer die aktualisierte Auflage aufschlägt, wird sicher nicht auf den Gedanken kommen, es sei eine Narrensammlung. Heute hat es hunderte Seiten – in Großstädten ist es mindestens zweibändig auf dünnstem Papier und hat seinen endgültigen Namen erhalten: Telefonbuch.² So können Medien, über die man einst lachte, sich so etablieren, dass man sie sich nicht mehr wegdenken mag.

Ähnlich wird es sicher mit den sogenannten „neuen Medien“ sein, die seit einigen Jahren unsere Welt prägen. Und Evangelisation? Was ist daraus geworden? „Evangelisation“ ist ein schönes Wort, das seine Anziehung (oder Wirkung) verloren hat. Irgendwie auf der Reise vom Jerusalem des Gestern nach dem Jericho von heute ist es unter die Räuber gefallen, die es geschlagen, verwundet, ausgeraubt und halbtot liegen gelassen haben. Es braucht eiligst einen Samariter, der es wagt, sich dem Wegesrand zuzuwenden und das arme Opfer auf sein Tier zu heben, zur Herberge zu bringen und es zu pflegen. Das ist besonders nötig angesichts der erhabenen Prozession von Priestern und Leviten, die sich nicht nur weigern zuzufassen, sondern, wie wir fürchten, innerlich das Leid des armen Verletzten belächeln, und heimlich hoffen, dass es mit ihm bald ein Ende nimmt.“³

Sicher sarkastisch – aber nicht von der Hand zu weisen. Sind die neuen Medien in der Lage, dem „Verletzten“ zu Hilfe zu eilen? Evangelisation ist Teil der Mission. Mission ist so vielfältig wie die Menschen es sind. Evangelisation mit neuen Medien ist *ein* Weg unter vielen.

¹ Matthias Müller, M.A. (USA) ist Pastor, Evangelist und Geschäftsführer des adventistischen Medienzentrums „Stimme der Hoffnung“ mit Sitz in Darmstadt.

² In: ComputerCompass Forum 1/98, hrsg Horn & Görwitz GmbH & Co. Berlin.

³ Clovis G. Chappell, *Evangelistic Sermons of Clovis G. Chappell*, Abingdon 1973, p. 40.

Evangelisation und „Alte Medien“

Die Evangelisten vergangener Zeiten waren sich bewusst, dass sie die Nähe zum Hörer brauchten und gingen dahin, wo die Menschen waren. Ebenso war Anschaulichkeit ein Gebot der Stunde. Schon Paulus bezog sich vor den Athenern auf ihren „Altar“ für den „Unbekannten Gott“.

Auch in der Geschichte meiner Kirche – der Siebenten-Tags-Adventisten – finden sich beizeiten Beispiele von engagierten Evangelisten, die versuchten, die Aufmerksamkeit der Zuhörer mit ungewöhnlichen Anschauungsmitteln zu fesseln, z.B. W.W. Simpson (USA), der 1907 35jährig starb, aber offenbar ein begnadeter Evangelist war. Er brachte große Nachbildungen der Tiere aus den Daniel-Prophezeiungen auf die Bühne – in einer Zeit ohne Film geradezu spektakulär. 1940 wurde H.M.S. Richards, der Mitbegründer adventistischer Radiomission, mit dem „Award for the Best Religious Radio Broadcasts in North America“ ausgezeichnet und zwei Jahre später gab es die erste adventistische USA-weite Radiosendung.

Insofern war es nur ein logischer Schritt, als 1948 die Adventisten die „Stimme der Hoffnung“ als erstes privates christliches Radiowerk in Deutschland starteten. Die Redaktion saß in Berlin-Zehlendorf, die Produktion der Sendungen geschah in Paris, die Ausstrahlung lief über Radio Luxemburg. Heute betreibt die „Stimme der Hoffnung“ neben einer Internationalen Bibelkorrespondenzschule eine Blindenhörbücherei sowie eine Radio- und eine AV-Abteilung, die Videos und Fernsehbeiträge produziert sowie in ganz Europa christliche Satellitenübertragungen in Digitaltechnik realisiert.

Eine ähnliche Entwicklung durchlief der ERF, der als überkonfessionelles Radiowerk 1959 ins Leben gerufen wurde und 1961 die erste Sendung über Kurzwelle in den Äther schickte. Aus mutigen kleinen Anfängen hat sich ein professionell arbeitender Sender mit fast 200 Mitarbeitern entwickelt. Wer lange genug „dabei“ ist, wird sich sicher noch an die „Flanellbilder“ erinnern, ein Medium, das sowohl für Kindergottesdienste als auch für Evangelisationen genutzt wurde (in den 80er Jahren durch Folien ersetzt). Und wer evangelistisch tätig war, konnte kaum an Dias vorüber gehen. Besonders, als sie den Sprung vom Schwarz-Weiß zur Farbe geschafft hatten, waren Vorträge mit Farbdias ein Magnet bei evangelistischen Veranstaltungen.

Mitte der 90er Jahre tauchten im christlichen Gesichtsfeld zwei neue Elemente auf.

„Evangelisation und neue Medien“ - wovon reden wir?

„Blenden wir zurück ins Jahr 1988: Der Name *Internet* wird – anders als heute – hauptsächlich mit dem Austausch von Daten zwischen verschiedenen Rechnern verwendet. Das deutsche Computernetzwerk besteht aus 158 Teilnehmern. Einziger Anbieter ist die Universität Dortmund ... Verglichen mit heute, wo sich mittlerweile viele Millionen im deutschen Internet tummeln, waren die 158 Teilnehmer damals noch ein recht familiärer Kreis. Man kannte sich meistens persönlich ...“⁴

Inzwischen surfen fast 30 Millionen Deutsche im World Wide Web, von denen 80% meinen, dass das Internet sehr wichtig für sie ist und rund 37 Prozent der Deutschen nutzen es regelmäßig. Die Surfer sind nicht auf die Jugend beschränkt. „Die Gruppe der über 50jährigen verzeichnet in Deutschland den stärksten Zuwachs an Internet-Usern, zeigen Umfragen von Meinungsforschungsinstituten. Die Anzahl der sogenannten ‚Silver-Surfer‘ stieg im letzten Jahr [2001] um über zehn Prozent. Selbst in der Altersgruppe von 70 bis 90 ist mittlerweile jeder Zehnte im Internet. Die Scheu der älteren Menschen vor der Technik schwindet.“⁵

Hat die Verkündigung des Glaubens in dieser ungeheuren Vielfalt überhaupt auch nur eine geringe Chance, wahrgenommen zu werden? Viele Christen sind davon überzeugt, denn gerade die christlichen Anbieter gehören zu den Pionieren öffentlicher Internet-Seiten.

Das zweite neue Hilfsmittel ist eigentlich nur eine konsequente Fortführung der bereits bekannten Radioarbeit. Die Videotechnik wurde erschwinglicher und – noch bedeutungsvoller – die Satellitentechnik rückte durch ihre Kommerzialisierung auch in den Handlungsraum christlicher Kirchen. So gibt es im Gefolge der Amerikaner auch in Deutschland seit den 90er Jahren Evangelisationen, die mittels Satellit über Kontinente hinweg die Gute Nachricht verkündigen. Hier wäre zunächst ProChrist zu nennen, das 1993 als Großereignis von Essen aus in viele Orte übertragen wurde und eine Reihe eröffnete, die sich wachsender Beliebtheit erfreut. Billy Graham war 1993 der Evangelist, in den Folgejahren löste Ulrich Parzany (CVJM) ihn ab.

Siebenten-Tags-Adventisten fingen mit einer USA-weiten Satelliten-evangelisation 1995 eine „NET“-Serie an, die 1998 in einer ersten weltweiten Evangelisation einen vorläufigen Höhepunkt fand. Evangelist war da-

⁴ Martin Haase, Ph.D., Navigieren im kybernetischen Ozean, Monatliches Informationsblatt der Stimme der Hoffnung, 08, 2002, S. 1.

⁵ Andreas Dippel, Das Feld nicht den Jüngeren überlassen!, Christliches Medienmagazin 4/2002, S. 4.

mals Dwight Nelson, Campus-Seelsorger der Andrews-Universität in Michigan. Seine 26 Vorträge wurden simultan in 40 Sprachen übersetzt und um die Welt gesendet. Seither sind adventistischerseits in Deutschland mehrere solcher Evangelisationen mit deutschen Sprechern veranstaltet worden, die besonders auf den säkularen Menschen zugeschnitten waren und auch im Ausland großen Anklang gefunden haben.

Inzwischen zeichnet sich immer stärker das Zusammenwachsen dieser technischen Neuerungen ab. Radiohören und Fernsehen im Internet wird durch immer schnellere und kostengünstigere Verbindungen attraktiv. Seit einigen Jahren wird Live-Streaming eingesetzt (quasi parallel zur Satellitensendung läuft das gleiche Programm auch im Internet). Als Sprecher der Satelliten-Evangelisation NET2001 habe ich Zuschauer-Mails beantwortet, aus denen deutlich wurde, dass Leute die Sendung nur im Internet verfolgt hatten, ohne zu einem der Versammlungsorte zu gehen bzw. wussten z.T. nicht einmal davon, dass es solche Orte gab. Der an die Satelliten- oder Live-Stream-Sendung anschließende Internet-Chat bietet die Möglichkeit der direkten Kommunikation zwischen Evangelisten und Zuschauern.

Unsere Gesellschaft lebt nicht nur mit Medien, sie lebt längst in den Medien. Vor allem Jugendliche und Männer suchen Gemeinschaft im World Wide Web – dies ist eine Zielgruppe, die von den Kirchen nicht mit großer Selbstverständlichkeit erreicht wird. Darum sollten sie Möglichkeiten des Web zur Verbreitung des Evangeliums nicht unterschätzen und keinesfalls ungenutzt verstreichen lassen.

Die Evangelisation per Satellit stieß von Anfang an nicht nur auf Begeisterung, sondern auch auf teilweise schwere Bedenken. Darauf wird noch einzugehen sein. Andererseits zeigt sich, dass die Akzeptanz bei Kirchenmitgliedern und Nichtchristen ungebrochen ist und offenbar zunimmt. Das lässt sich am einfachsten anhand von Statistiken zeigen – inklusive Risiko des Missverständnisses-Werdens. (Bringt man als Evangelist statistische Angaben, gibt es Leute, die sagen: „Denen geht es immer nur um Zahlen anstatt um Menschen.“ Verschweigt man die Statistik, sagen andere – oder dieselben? – über die Evangelisation: „Das ist reine Geldverschwendung und es kommt nichts dabei heraus.“) Dennoch: „Das Ziel, gute Taufzahlen zu haben, ist biblisch. Christus scheint nicht zufrieden zu sein mit Fischen ohne Fang (Lk 5, 4-11), einer leeren Festtafel (Lk 14,15-23), Säen ohne Ernte (Mt 13,3-9), einem Feigenbaum ohne Feigen, einem verlorenen Schaf ohne Hirten, einer verlorenen Münze (nach C. Peter Wagner).“⁶

⁶ Börge Schantz, A Path Straight to the Hedges, Ministerial Association, General

ProChrist2000 (ProChrist e.V.) zählte 1.400.000 Besucher an ca. 900 Veranstaltungsorten in Deutschland. Es waren 7 Abende mit Gesamtkosten von ca. 15 Mio DM. Für ProChrist2003 hatten sich drei Monate vor Beginn über 950 Orte, davon die meisten in Deutschland, zur Teilnahme angemeldet. Das Interesse an solcher Art Veranstaltung ist also ungebrochen hoch. NET2001 (STA) zählte 250.000 Besucher (etwa 15.000 pro Abend) an ca. 300 Veranstaltungsorte in Deutschland. Diese Reihe beinhaltete 14 Vortragsabende, einen Gottesdienst sowie vier Videobänder als Hauskreis-Themen mit Gesamtkosten von ca. 0,5 Mio DM.

Auch bei den Adventisten ist das Interesse weltweit an Satelliten-Evangelisationen („NET“ im Anklang an Internet, aber vor allem an das Fischernetz in der Bildersprache Jesu) ungebrochen hoch, wie nachstehende unvollständige Aufstellung belegt.

- 1995 - 1 NET - Nordamerika - 670 Gemeinden - 60.000 Teilnehmer pro Abend⁷ - 10.000 Taufen
- 1996 - 1 NET - Nordamerika, Europa - 2.500 Gemeinden - 180.000 Teilnehmer pro Abend - 15.000 Taufen
- 1997 - 1 NET - Nordamerika
- 1998 - 2 NETs - Amerika, Europa, Afrika, Indien, Asien, Australien - 17 + 40 Sprachen - über 5.000 Gemeinden - 750.000 Teilnehmer pro Abend - 25.000 Taufen
- 1999 - 8 NETs - Mittelamerika, Afrika, Papua-Neuguinea, Amerika, Europa, Australien - über 5.000 Gemeinden - ca. 1.300.000 Teilnehmer pro Abend - über 110.000 Taufen
- 2000 - 12 NETs - Nord-, Süd-, Mittelamerika, Europa, Afrika, Karibik, Südkorea,
- 2001 - 9 NETs - Mittel- und Südamerika, Afrika (16 Sprachen), Papua Neu-Guinea, Australien, Karibik, Europa (Portugal, Rumänien, Deutschland)
- 2002 - 11 NETs - Rumänien, Santo Domingo, Australien (Jugend), Kanada, Nordamerika, Deutschland - Österreich - Schweiz (Jugend), Kamerun (Afrika), Südamerika

Conference of Seventh Day Adventists, Pacific Press Publ. Ass., Nampa, ID, 2000, S. 125.

⁷ Man beachte die unterschiedliche Zählweise. Bei ProChrist geht man statistisch wie bei einer Messe vor – jeder Besucher wird als einzelner Besucher gezählt, selbst wenn er an jedem Messetag wieder kommt. Bei NET zählt man Besucher pro Abend. Das hieß bei NET98 mit 26 Abenden und 750.000 Besuchern pro Abend in anderer Zählweise ca. 19 Mio Teilnehmer!

Was spricht gegen Evangelisation mit neuen Medien?

So sehr wir uns über den Zuspruch zu evangelistischen Veranstaltungen freuen, ist es doch sinnvoll, die Methode zu hinterfragen. Ist der Einsatz von Hightech der Verkündigung des Evangeliums angemessen? Bewegen sich evangelikale Christen damit nicht auf einer Schiene, die sie selbst verurteilen? Hatten nicht viel Mahner auf die Gefahr der Manipulation durch das Fernsehen hingewiesen?

„Der Zuschauer wird in der Tat schon durch die übliche Funktionsweise des Fernsehens manipuliert. Viele Zuschauer scheinen anzunehmen, dass sie das, was sie im Fernsehen sahen, mit ihren eigenen Augen wahrnahmen. Der Zuschauer denkt, dass er selbst tatsächlich dabei war. Er *weiß* es, weil seine eigenen Augen es sahen. Er hat den Eindruck einer größeren direkten und objektiven Kenntnis als je zuvor. Für viele ist das, was sie im Fernsehen sehen, wirklicher als das, was sie mit ihren eigenen Augen in der Außenwelt sehen. Doch irrt man da sehr – man darf nicht vergessen, dass jede Minute Sendezeit bearbeitet wurde. Der Zuschauer sieht nicht das Ereignis. Er sieht eine bearbeitete Form des Ereignisses. Man sieht nie das Ereignis, sondern ein zu einem *Symbol*, zu einem *Bild verarbeitetes* Ereignis. Man fühlt und bildet sich Objektivität und Wahrheit ein; aber selbst wenn die Kameralente völlig neutral wären, würde das nicht vollständig zutreffen. Die physikalischen Begrenzungen der Kamera verlangen, dass nur ein einziger Aspekt der ganzen Situation wiedergegeben wird. Wenn die Kamera fünf Meter weiter nach rechts oder fünf Meter weiter nach links schwenken würde, könnte eine ganz andere ‚objektive Wiedergabe‘ entstehen.“⁸

Ähnlich auch Stephan Holthaus, wenn er schreibt: „Das Fernsehen ist nicht nur das Fenster zur Welt. Das wäre noch gut zu ertragen. Sondern es ist längst das Auge geworden, mit dem wir die Welt erleben. Es bestimmt den Fokus, die Schärfe, den Ausschnitt ... Medien sind nicht die Wirklichkeit, sondern spiegeln nur in Bruchstücken die Wirklichkeit wider. Dieser Zusammenhang wird heute häufig übersehen ... Medien stehen unweigerlich in der Gefahr, den Nutzer zu manipulieren.“⁹

All dies trifft zweifellos zu, wobei man im Blick auf die bisherigen Satelliten-Evangelisationen im deutschsprachigen Raum zumindest einschränkend hinzufügen muss, dass dies Live-Übertragungen waren. Damit sind

⁸ Francis Schaeffer, *Wie können wir denn leben?*, Hänssler-Verlag, Stuttgart, 4. Aufl. 1995, S. 241 f., Hervorhebungen im Original.

⁹ Stephan Holthaus, *Trends 2000*, Brunnen Verlag, Basel, Gießen, 4. Aufl. 1999, S. 165 f.

einer möglichen bewussten Manipulation durch entsprechende Bearbeitung von vornherein Grenzen gesetzt. Das schließt jedoch nicht aus, dass auch solche Veranstaltung einer gewissen „Dramaturgie“ bedarf und selbst der unvoreingenommenste Bildschnitt bei einer Live-Sendung als eine Art Manipulation gedeutet werden kann.

Die Wirkung des Evangelisten, der Musiker, Sänger usw. auf den Zuschauer ist mittels der Großleinwand anders als wenn er nur die Live-Veranstaltung von der hintersten Reihe aus verfolgen würde. Ich habe Teilnehmer an solchen Veranstaltungen gesprochen, die während einer Satelliten-Evangelisationsreihe sowohl am Austragungsort (Live) als auch an einem Übertragungsort teilgenommen haben. In der Regel empfanden sie die Veranstaltung am Übertragungsort als angenehmer oder gar beeindruckender. Dies liegt sicher auch darin begründet, dass sie am Übertragungsort keine störenden Kamerafahrten oder Bühnenauf- und -abgänge von Musikern usw. mitbekommen.

Außerdem bleibt zu fragen, ob sich die Kirche mit diesem neuen Medium nicht eines unerlaubten Hilfsmittels bedient, welches das „Menschenwerk“ wie eine dunkle Wolke vor die reine Sonne des Evangeliums schiebt. „Es gibt nur eine Methode zu evangelisieren: nämlich getreulich die Botschaft des Evangeliums zu erklären und anzuwenden. Daraus folgt – und dieses ist das Schlüsselprinzip, nach dem wir suchen – dass der Test für jegliche Art von geplanter Strategie, Technik oder Form evangelistischer Aktivität dieser ist: Dienen sie dem Wort? Sind sie so berechnet, dass dadurch das Evangelium wahrheitsgetreu und vollständig dargestellt wird und tief und genau die Hörer trifft? Insoweit sie dazu helfen, sind sie rechtens, insoweit sie dazu neigen, die Wirksamkeit der Botschaft zu verdecken oder zu verdunkeln und ihre Schärfen abzupolstern, sind sie böse und falsch.“¹⁰ Besteht vielleicht die Gefahr, sich statt auf die Wirkung des Heiligen Geistes auf die beeindruckende Technik zu verlassen? „Der Glaube an Gottes Souveränität würde die Kirche vor dem Niedergang durch Pragmatismus und Weltförmigkeit befreien. Er würde uns zurücktreiben zu biblischer Predigt. Setzten die Prediger ihr Vertrauen nur in Gottes Kraft und Gottes Wort, so brauchten sie die Botschaft nicht zu beschneiden, zurechtzubiegen oder abzuschwächen. Sie wären nicht der Meinung, durch künstliche Mittel könnten sie zahlreichere Bekehrungen erzielen. Sie sähen die Evangelisation nicht als Marketing-Problem an, sondern als das, was sie ist – die Verkündigung der göttlichen Offenbarung als dem einzigen Mittel, durch das Gott seine Auserwählten zu

¹⁰ J. I. Packer, *Evangelism and the Sovereignty of God*, Downers Grove, Ill., 1961, S. 86.

sich ruft. Sie würden sich mehr auf das Evangelium verlassen, als der ‚Kraft Gottes zur Errettung‘. Und sie würden mit den weltlichen Komödien aufhören, durch die die Kirche nur immer schneller dem Untergang entgegengetrieben wird.“¹¹

Zusammengefasst wäre auf folgende Gefahren im Zusammenhang mit der Nutzung der Satellitentechnik für Evangelisationen und Großveranstaltungen hinzuweisen:

- Gefahr der Manipulation (Großleinwand beeindruckt mehr als „echte“ Live-Situation)
- Gefahr der Massen (Großveranstaltungen suggerieren Stärke und Macht. Geht es bei Evangelisation aber nicht um den Einzelnen?)
- Gefahr der Show (das Medium verpflichtet?)
- Gefahr des Menschenkultes (Heranzüchten von „Stars“ – Gefahr für das Ego von Leuten vor der Kamera und deren „Fans“)
- Gefahr der „Aktion“ (wir sind die „Macher“ und beruhigen unser Gewissen mit derlei „Aktivitäten“, um dann wieder zum Alltag überzugehen)
- Gefahr der Technik (sie ist „un-menschlich“, eben technisch-tot anstatt menschlich nah. Aber: Nicht Technik gewinnt Menschen, sondern Menschen gewinnen Menschen.)
- Gefahr der Alibifunktion für das persönliche Zeugnis: „Jetzt kann’s ja jeder im Fernsehen sehen, also brauche ich nichts mehr zu sagen.“
- Gefahr der „Technik-Anbetung“ (Der technische Aufwand ist hoch und teuer – wenngleich bei der großen Zahl der teilnehmenden Gemeinden durchaus im Rahmen und verantwortbar. Aber: Sollten wir nicht ein Kontrastprogramm zur „Welt“ fahren? Lassen wir uns mit der Technik nicht auf das falsche Lebensprinzip ein, das uns Technik überhaupt bringt: Wir haben alles Griff – wir schalten ab, wann wir wollen – wir funktionieren – wie die Technik. Oder auch nicht, dann werden wir ausgetauscht!? Fördern wir die Hybris des Menschen, der sich durch die Technik zum Gott aufspielt nach dem Motto: Ich leiste nichts im Leben, aber ich kann gut Gas geben.)
- Gefahr der Fixierung auf Know-How und Geld. Wer ein Massenmedium benutzt, bekommt vom Zuschauer keine „Gnade“, sondern wird erbarungslos mit den Profis verglichen. Christlicher guter Wille, gepaart mit

¹¹ John F. McArthur, Wenn Salz kraftlos wird, Bielefeld 1996, S. 175 f.

amateurhafter Qualität, wird nicht akzeptiert. Das zwingt die Veranstalter zu hohen Investitionen.

Auch im Blick auf das Internet wird zu Recht auf Gefahren und Schwächen des Mediums hingewiesen.

- Die Kontakte sind oberflächlich und meist kurz
- Die Anonymität, die anfangs manchen den Erstkontakt erleichtert, steht einer Vertiefung des Kontaktes oft im Wege.
- Der Mensch wird nicht aus seinem einsamen Wohnzimmer in die Gemeinde geführt, wo er realen Kontakt zu realen Menschen hätte. Er bleibt oft einfach Beobachter, der den Absprung nicht schafft.

Was spricht für den Einsatz neuer Medien in der Evangelisation?

Jesus benutzte das Boot auf dem See Genezareth, damit er besser zu hören und zu sehen ist. (Was später gewissermaßen die Kiste im Londoner Hyde-Park war, ist heute Saal und Satellit.) Tun wir auf Hightech-Ebene nicht dasselbe wie die Glasbildkünstler und Bildhauer des frühen Mittelalters? Schließlich stellten sie bildlich dar, was verkündigt werden sollte. Missbrauch war zu jener Zeit ebenso wenig ausgeschlossen wie heute. Auch Jesus „malte“ in seinen Gleichnissen Bilder vor Augen und benutzte bekannte Geschichten, Vorgänge oder Gegenstände aus der Umgebung, um sein Anliegen zu verdeutlichen. Evangelisation per Satellit oder Internet ist effizient: *Ein* Sprecher erreicht hunderte Gemeinden und ihre Gäste gleichzeitig. Es muss nur *ein* qualitativ hochwertiges Programm für viele Gemeinden erstellt werden. Dies ist besonders für kleine Gemeinden bedeutsam, wo weder Evangelist noch Solist je hinkäme.

Satellitenevangelisation ist im Grunde eine sparsame Angelegenheit, da durch die vielen Gemeinden die Druckkosten für Werbemittel günstig werden (bei NET2001 z.B. hatte für ca. 1.500,00 Euro jeder Veranstaltungsort eine Evangelisation von hoher Qualität inklusive Werbung nach Wunsch). Der Evangelist ist für die meisten Besucher unbedrohlich fern. Was zum einen ein Nachteil ist – die Distanz – ist zum anderen ein Vorteil. Man muss nicht Angst haben, in irgendeiner Weise unter Druck zu geraten. Man kann jeder Zeit abschalten oder gehen. Das lässt dem Einzelnen viel Freiheit.

Landesweit gleichzeitig stattfindende Evangelisationen sind öffentlichkeitswirksam: Die Werbegesellschaft, in der wir leben, nimmt ein Ereignis eher wahr, wenn sie an vielen Orten die gleiche Werbung sieht. Die Nutzung

moderner Medien signalisiert, dass die Christen „aus dem Winkel“ herauskommen und nicht „hinter dem Mond“ sind.

Veranstaltungen dieser Art sind zugleich hilfreich nach „innen“. Sie stärken das Gemeinschaftsgefühl, wirken einigend und identitätsstiftend. Sie fördern verschiedene Gaben, denn jetzt können sich auf einmal Leute mit ganz anderen Gaben als traditionell in Kirchen plötzlich einbringen.

Durch evangelistische Höhepunkte per Satellit wird die Ortsgemeinde entlastet, denn sie braucht nicht selbst ein großes Programm auf die Beine zu stellen, kann sich aber je nach Kräften in das Vor- und Nachprogramm einbringen und verleiht dadurch dem Vorhaben einen lokalen „touch“. Wenn die Treffen in Gemeindesälen oder auch öffentlichen Räumen stattfinden, wird – entsprechend dem biblischen Bild vom Leib Christi – Gemeinschaft gefördert und damit einem wichtigen Anliegen von Gemeinde Rechnung getragen.

Nicht zuletzt sollte noch auf den behindertenfreundlichen Aspekt hingewiesen werden, denn nicht in allen Gemeinden gibt es Leute, die zu einer Übersetzung in die lautbegleitende Gebärdensprache in der Lage sind. So aber kann dies entweder per Einblendung in das Großbild oder auf anderem technischem Wege übermittelt werden.

Im Internet erlauben Pseudonyme eine große Offenheit – der Bildschirm dient gewissermaßen als Schutzmaske. Unvermittelt können sehr tiefe Kontakte entstehen. Einrichtungen, die Seelsorge anbieten, bekommen immer stärker mit E-Mail-Seelsorge zu tun, wo die Klienten häufig Dinge zur Sprache bringen, die sie im direkten persönlichen Kontakt nicht so leicht offenbaren würden. Beim ERF zum Beispiel haben die 12 Seelsorger monatlich zwischen 400-600 Anfragen zu bewältigen, wovon ein nicht unerheblicher Teil per E-Mail eintrifft.

Schlussfolgerungen und Ausblick

Auch durch neue Medien ändert sich an den Grundprinzipien evangelistischer Arbeit nichts: Evangelisation als Aktion ist eher schädlich als nützlich. Jesus bleibt das Vorbild. Er missionierte planvoll in Vorbereitung, Saat, Ernte und Bewahren der Ernte (Lk 10,1; Mk 4,26-29). Wenn Evangelisation nicht in den Lebensstil und das Gemeindekonzept eingebettet ist, wird sie wenig Wirkung haben. Zur Ernte werden alle gebraucht. „Von den 1007 Versen der Apostelgeschichte beziehen sich 280 auf Predigten oder Zeugnis

vom Evangelium. Weniger als 90 Verse handeln von Zeichen und Wundern, und noch weniger drehen sich um Gemeindeverwaltung.“¹²

Die praktische Erfahrung zeigt, dass Menschen dort am offensten für den Zuspruch aus Gottes Wort und die Hilfe Christi sind, wenn ihre Bedürfnisse angesprochen und – wo möglich – erfüllt werden. Daran ändern auch neue Medien nichts. Ich sage das bewusst als langjähriger Evangelist, der sowohl in traditionellen Evangelisationsformen als auch mit den neuen Medien Erfahrungen gesammelt hat. Die immer wieder bestätigte Erkenntnis ist, dass die meisten Besucher durch persönliche Kontakte zu den Evangelisationsabenden mitgekommen sind. Andere Werbemittel sollten dennoch nicht vernachlässigt werden, denn auch sie erreichen Menschen, die das Evangelium brauchen.

Bei den Satellitenevangelisationen ist im Laufe der Jahre eine Tendenz zu stärkerer Regionalisierung und Spezifizierung zu erkennen. Es gibt Übertragungen besonders für Jugendliche (Jesus House, Link2Life), weitere zum Thema Gesundheit oder Ehe sind in Vorbereitung. Die modernen Medien werden immer stärker zusammenwachsen und die Kirchen tun gut daran, diese Entwicklung im Auge zu behalten und ihren inhaltlichen Beitrag zu leisten.

Gerade bei den Jugendprogrammen tritt die Verbindung zwischen Satelliten-TV und Internet in Erscheinung, weil hier viel stärker die Interaktion gefragt ist. „Alte Hierarchien und Monopole der Meinungsbildung gibt es nicht mehr. Die Ansicht eines Schülers steht direkt neben der des Bundespräsidenten oder der Bischöfin... Eine Stärke der asynchronen Kommunikation z.B. innerhalb eines Forums [im Internet] ist die lange Haltbarkeit von Rat und Meinung. Das Internet macht keinen Stress, die Daten sind auch morgen noch zu lesen und stehen zum Download bereit.“¹³ Der Kontaktknopf auf einer homepage ist darum wichtig – er bietet immerhin die Chance der persönlichen Verbindungsaufnahme, ohne die Evangelisation nicht funktionieren kann.

Ohne persönliches Zeugnis und ehrliche Freundschaft wird kein Medium helfen, sondern es kommt immer auf den menschlichen Botschafter an, der

¹² Robert E. Coleman, *The Master Plan of Discipleship*, Fleming H. Revell (Hrsg.), Baker Book House Company, Grand Rapids, MI, 2. Aufl. 1998, S. 139, Anm 8.

¹³ Achim Blackstein, *Der Nächste ist nur einen Mausklick entfernt*, Examensarbeit zum Zweiten Theologischen Examen in der Evangelisch Lutherischen Landeskirche Hannovers, 2002, S. 12 u. 29.

dem Mitmenschen das gute Wort von der Erlösung bringt. Diese Strategie – von Mensch zu Mensch – hat uns Gott gegeben, um die Welt zu evangelisieren. Um die Massen zu erreichen, muss man mit den Wenigen arbeiten.

Andreas Malessa

Die Predigt im Gottesdienst – ein intellektuelles Ritual?

I.1 Der Priester zelebriert

Alles, was Menschen von einer religiösen Kulthandlung erwarten, kommt ohne Predigt aus. Bei den alten Chinesen, den römischen Kaisern, den germanischen Stammesfürsten oder den heutigen Buddhisten wurden bzw. werden Orakel befragt. Bei den heutigen Naturvölkern werden die böse Geister besänftigt und gute Geister beschwört durch Fetische oder rituelle Symbolhandlungen. Im alten Judentum und im Islam wurden Tieropfer dargebracht, bei den Mayas, Azteken oder Kanaanäern sogar Menschenopfer zur Entlastung von kollektiver oder individueller Schuld. Bei allen Religionen gibt es Riten, mit deren Hilfe durch einen stellvertretenden Mittler Kontakt mit der Transzendenz geknüpft werden soll, durch Meditation, Ekstase, Fasten oder rituelles Essen.

Nichts von alledem braucht eine „Rede“. Vom Schamanen, vom Priester als „Brückenbauer“ zwischen Jenseits und Diesseits wird die korrekte, d.h. wirksame und erfolgreiche Durchführung heiliger Handlungen erwartet. Modern gesprochen: Die Bereitstellung eines „Erlebnisses“, die Vermittlung einer „Erfahrung“, das „Tremendum“. „Predigt“ wenn überhaupt heißt beim Priester: notwendige Erläuterungen für die Teilnehmer eines geheimnisvollen Geschehens. Fühlt der Teilnehmer einer Kulthandlung die Gottheit, „hilft“ ihm der Ritus zur Bewältigung seines Selbst, dann hat der Priester den Nachweis seiner „magischen“ Macht erbracht und ist vor seinem Publikum legitimiert, was meist schnell und unter Umständen noch während des Gottesdienstes geschieht.

I.2 Der Prophet deutet

Völlig anders dagegen ist der Prophet, der Seher: Er redet. Er analysiert die moralische und politische Situation seines Stammes oder Volkes, ruft Geschichte in Erinnerung, entwirft Zukunftsszenarien, mahnt, kritisiert, appelliert an den Verstand und das Gewissen seines Publikums. Er fordert die Einhaltung des alten oder die Einrichtung eines neuen Rechtes und Gesetzes im Alltag, ihm geht es um die Ethik, die Lage der Nation, um Krieg und Frieden, Besitz und Armut, Mann und Frau. Um Gott geht es ihm vorrangig in dessen Beziehung zur Welt.

Der Prophet hat keinen festgelegten und allseits bekannten heiligen Ort (Tempel, Schrein, Altar an Ahnengräbern etc.) zu dem die Menschen regelmäßig und freiwillig hinkommen, sondern er muss sich an wechselnden Orten des Alltags (Marktplatz, Waschstelle am Fluss, Stadttor) erst eine Zuhörschaft zusammenrufen. Durch die Art seines Auftritts, durch Symbolhandlungen (Joch tragen, Tonkrüge zerschlagen) und spektakuläre Tabubrüche (nackt herumlaufen, Hure heiraten) bis hin zu Komik und Satire (vgl. Jes. 44) sollen Zuhörer gebunden, soll ihre innere Zustimmung hervorgerufen, ihre Bußbereitschaft und Gottesfurcht stimuliert werden.

Predigt heißt beim Propheten: Ausrufung der Forderungen Gottes, Proklamation alter oder neuer Grundsätze, Appell zur Umkehr, Lebens- und Gesellschaftsveränderung. „Versteht“ und „befolgt“ der Zuhörer die Rede des Propheten, tritt politisch oder wirtschaftlich tatsächlich ein, was er ange droht oder herbeigefordert hat, dann hat der Prophet den Nachweis seiner göttlichen Beauftragung erbracht und ist vor seinem Publikum legitimiert, was nie sofort und unter Umständen erst nach dem Ableben aller Beteiligten geschieht.

Eine Vermischung dieser gegensätzlichen Funktionen von Priester und Propheten geht erstens zu Lasten des „Predigers“, er „kommt nicht an“, zweitens zu Lasten der Botschaft, das Mysterium wird entzaubert, der Bußruf wird weichgespült, und dadurch drittens zu Lasten des Hörers. Er will vom Priester geheilt werden, wird aber vom Propheten geschüttelt. Die Leute wollen Ritus und Priestertum, der Prediger aber will Rede und Prophetie. Die Leute wollen Amulett und Absolution, der Prediger will Seins- und Weltveränderung durch Glauben und Ethik. Der Ausweg aus diesem Dilemma war die Erfindung eines differenzierten Typs, den es aber erst seit 2.500 Jahren gibt:

I.3 Der Gesetzeslehrer lehrt

Der erste „Wortgottesdienst“, in dem nicht Tiere geopfert, sondern Worte gemacht wurden, fand bezeichnenderweise nicht im Tempel statt, sondern draußen und bei strömendem Regen auf einer eigens dafür konstruierten Tribüne mit Kanzel (s. Neh. 8,2-8). Im Jahre 458 v.Chr. ist der Urenkel des Priesters Hilkija, ein gewisser Esra aus Persien, mit dem „Gesetzesbuch“, also entweder Deuteronomium oder Pentateuch, unter dem Arm in Jerusalem angekommen, wo bereits die von Cyrus freigelassenen jüdischen Exilanten leben und jetzt „liest er ihnen die Leviten“, und zwar ca. 4 Stunden pro Vormittag. Das Gesetz ist in hebräisch, die Zuhörer sprechen aber aramä-

isch, also macht Esra auf der Bühne eine „meforasch“, was sowohl „Übersetzung“ als auch „angewandte Erklärung“ als auch schlicht „deutliche Aussprache“ bedeuten kann.

Interessanterweise wird Esra in Neh. 8,2 als „Priester“, in V. 4 als „Gesetzeskundiger“ bezeichnet und verhält sich in Neh. 13,23-28 wie ein Prophet, als er schimpfend und handgreiflich auf der Straße alle Mischehen zur Scheidung auffordert. In der Gestalt des Esra kündigt sich die Entwicklung der folgenden 600 Jahre an: Die Gegensätze Priester und Prophet, Ritus und Rede werden in der Gestalt des Gesetzeslehrers synthetisiert, denn in dem Maße, wie die Bedeutung der aufwendigen Schlachtopfer im Tempel abnimmt, nimmt die Bedeutung der Gesetzesverlesung und des Lehrgesprächs zu. „Wer den biblische Abschnitt über das Sündopfer studiert, der ist wie einer, der ein Sündopfer darbringt“ (Menahot 11a, babylonischer Talmud). Die Tat wird zum Gedanken, das Fleisch ward Wort. Der tatsächlich blutvolle, erfahrbare, physische religiöse Ritus wandert aus dem Bauch in den Kopf. Philo von Alexandrien (30 v.Chr. bis 45 n.Chr.) nennt die Synagoge „Schule“ und beschreibt den Gottesdienst als philosophischen Debattierclub: „An den Sabbaten sitzen die Leute in Ruhe und Ordnung gespitzten Ohres da und dürsten nach erquickenden Worten, wenn die erfahrensten Männer Belehrung erteilen über gute und nützliche Dinge, durch die das gesamte Leben veredelt werden kann.“ (Philo v.A. Einzelgesetze 2,62).

Predigt, d.h. im bereits griechisch beeinflussten Judentum des 1. Jh. Anhörung der Gesetze Gottes und Vermehrung von Wissen zwecks Veredelung des Lebens. Wird der Zuhörer immer klüger und verhält sich infolgedessen immer orthopraktischer und normkonformer, hat der Gesetzeslehrer den Nachweis seiner Weisheit erbracht und ist beim Publikum legitimiert, was nicht sofort, aber unter Umständen in überschaubaren Jahresfristen geschehen kann.

Vor diesem Hintergrund geschieht plötzlich etwas wirklich Neues:

I.4 Der Zeuge klagt an

Erst Petrus an Pfingsten, dann Stephanus vor dem Hohen Rat interpretieren Propheten- und Gesetzestexte als „in Jesus von Nazareth erfüllt“, sie behaupten, Jesus sei der Christus gewesen, der Gesandte Gottes, der Messias und klagen damit ihre Zuhörer an, Gottes wichtigste Botschaft ignoriert und das Gesetz halbblind gelesen zu haben. Außerdem, so die zweite Ungeheuerlichkeit, fegen sie den letzten Rest Opferritus und heilige Handlung im Tempel

vom Tisch, indem sie Jesus zum universalen stellvertretenden Opfer für alle Schuld der Menschen erklären.

Petrus und Stephanus laden als Priester zu einer Erlösung ein, die sich aber ohne magische Handlungen bereits vollzogen hat! Sie reden als Propheten, *nachdem* sich ihre Vorhersage bestätigt hat! Sie machen sich als Gesetzeslehrer über den Mosestext her, aber mit dem Ziel, ihn als erfüllt darzustellen, als autoritativ, aber nicht mehr als heilsnotwendig! Sie traten als „Zeugen der Anklage Gottes gegen sein Volk“ auf. Dass weder Stephanus noch Petrus im Bett gestorben sind, wundert niemanden. Predigt heißt zu jüdenchristlicher Frühzeit: Neu-Interpretation des Gesetzes und der synagogalen Praxis, Umdeutung aller bisherigen Tradition. Ihre Legitimation liefern die beiden gleich selbst mit: „Des sind wir Zeugen!“ Petrus und Stephanus berufen sich auf ihre Erfahrung mit dem Auferstandenen, was vom Publikum aber als Deutung, als subjektiv und eo ipso begründet nicht anerkannt wird.

1.5. Der Anwalt argumentiert

Es ist der gewiefte Ex-Pharisäer Paulus, der weiß, dass subjektive Empfindung noch kein objektives Argument ist, und der zwar in koketter Demut behauptet „unter Euch nichts zu wissen als Christus den Gekreuzigten“ (1 Kor. 2,2), der aber auf dem Areopag in Athen vor epikuräischen und stoischen Philosophen eine Menge weiß: z.B. wie man Toleranz und intellektuelle Redlichkeit der Athener – „einen Altar dem ungekannten Gott“ – als latente Gottsuche interpretieren und dann mit dem jüdischen Jahwe als Schöpfer beantworten kann (Apg. 17,23f.).

Paulus weiß auch, dass man den für Griechen inakzeptablen Begriff der „Gnade“ übersetzen muss mit „Gott hat über die Zeit der Unwissenheit hinweggesehen“ (Apg. 17,30) und dass es doch eigentlich ganz „vernünftig“ sei, an einen Weltenrichter namens Christus zu glauben, wenn der durch die Auferstehung bereits göttlich beglaubigt und inthronisiert ist (Apg. 17,31).

„Gott will, dass allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ (1. Tim. 2,3f.). Hier gehören Erkenntnis und Erlösung ganz nah beieinander – der getaufte Ex-Gesetzeslehrer Paulus macht auf leisen Sohlen das Heils-Wissen zur Voraussetzung für die Heils-Erfahrung.

„Wie sollen sie den anrufen, an den sie nicht gläubig geworden sind und an den glauben, von dem sie nicht gehört haben? Wie sollen sie aber hören ohne einen, der predigt?“ (Röm. 10,14f.). Predigt heißt am Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts: Apologetik und Katechese. „Erkennt“ der

Zuhörer Christus als den Messias Gottes und tut, was Paulus ihm rät, dann legitimiert jeder Bekehrte den göttlichen Auftrag des Predigers Paulus.

II.1 Frühmittelalter: Moralpredigt als Arznei

Anders als die Juden zeigten die frühen Heidenchristen wenig Interesse an Unterricht und Bildung. In Naherwartung der Wiederkunft Jesu galt Lesenlernen und weltliche Fähigkeiten-erwerben als heidnische Zeitverschwendung. Trotz des seit 345 kanonisierte Neuen Testaments bleibt das Christentum beim Volk eine weitgehend „mündlich tradierte Religion“, d.h. der Prediger ist Hüter der Überlieferung und der Gottesdienst eine Volksbildungsveranstaltung, die ihre Themen aus den biblischen Texten ableitet.

Papst Gregor der Große (540–606 n.Chr.) verfasst 590 eine „Pastoralregel“, die der Predigt in der Eucharistiefeier eine zweifache Aufgabe zuweist: „Glaubenslehre“, also katechetische Unterweisung, Grundwissenvermittlung für jedermann und „moralische Unterweisung“ für spezielle Hörergruppen. „Ein und dieselbe moralische Ermahnung eignet sich nicht für alle, da sie nicht im selben Stande sind.“ (Gregor 591). Zwischen Männern und Frauen, Verheirateten und Ledigen, Besitzenden und Leibeigenen, Gebildeten und Ungebildeten macht Gregor eine recht modern anmutende „Zielgruppen“-Unterscheidung.

Sechs Jahrhunderte später (!) erst bildet Dominikaner-Ordensgeneral Hubertus de Romanis 1263 eine speziell ausgebildete Mönchsgruppe, die „Ordo Praedicatorum“, denn „wie der Arzt kuriert der Prediger an den Seelen seiner Zuhörer Wollust, Zorn und Habgier, lindert die Pein des Gewissens und heilt die Wunden der Sünden“ (Hubertus de Romanis 1263). Predigt, d.h. für die wochenweise durch die Pfarreien Europas ziehenden Predigtmönche des Mittelalters: Zielgruppenspezifischer Beichtspiegel zur Hebung öffentlicher Moral und Vorbereitung auf die Teilnahme an der Eucharistie. Predigt und Beichte verhalten sie wie Ursache und Wirkung. Völlig erfolgsunabhängig ist der Prediger-Mönch legitimiert aufgrund seiner Sendung durch den Bischof.

II.2 Martin Luther: Predigt als Sakrament

Mit Luthers Einführung der Deutschen Messe und des deutschen Neuen Testaments sollen aus Priestern Prediger werden, denn „das größte und vornehmste Stück allen Gottesdienstes ist die Predigt und Lehre von Gottes Wort“ (Martin Luther, WA 19,78). Weil die evangelisch gewordenen Mön-

che und Priester das aber nicht können, verfasst Luther 1527 eine gedruckte Sammlung von Musterpredigten zu jedem Sonntag des Kirchenjahres bzw. zu besonderen Anlässen, denn aus leidvoller Erfahrung weiß er: „So kommt's schließlich dahin, dass jeder predigt, was er will und statt des Evangelium von blauen Enten gepredigt wird.“ (Martin Luther, WA 19,95).

Luther will statt blauer Enten drei Ziele in der Predigt erreicht sehen: Sie soll a) christliches Grundwissen lehren, also Katechese sein, denn „die gemeinen Leute sind unwissend und leben dahin wie die unvernünftigen Säue“; sie soll b) zum erlösenden Glauben führen, also „evangelistisch“, d.h. bezeugend sein; und sie soll c) zum christlichen Leben anleiten, d.h. prophetische Rede und /oder heilsame Moralpredigt sein. Im Punkt c sieht er gut reformatorisch allerdings kein selbständiges Ziel, sondern eins, das dem Glauben-Wecken nachgeordnet ist, denn niemand kommt durch Nachahmung Christi zum Heil“, wie Luther sagt.

Damit hat er den Propheten, den Gesetzeslehrern, den Zeugen und den Anwälten auf der Kanzel in eins gesetzt; hinuntergefallen ist nur der Priester. Rein theoretisch hat er den zwar im Grundsatz vom „Priestertum aller Gläubigen“, aber als prompt die „Schwärmer“ damit ernst machen, dass Stallknechte, Kutscher und Schuhmacher das Abendmahl verwalten, zuckt Luther zurück und schreibt in der Vorrede zur Deutschen Messe, er „habe nicht die Leute dazu“.

Einen Schamanen, einen Heiler und Gnadenvermittler wollen die Leute aber auch im 16. Jahrhundert immer noch und so sagt Luther in seiner Weihnachtspredigt schon 1519: „Alle Worte und Geschichten des Evangeliums sind gleichsam Sakramente, das heißt heilige Zeichen, durch welche Gott in den Gläubigen das bewirkt, was die Geschichten berichten. Wie die Taufe das Sakrament ist, durch das Gott den Menschen erneuert, wie die Lossprechung das Sakrament ist, durch das Gott die Sünden nachlässt, so sind auch die Worte Christi ein Sakrament, durch die unser Heil gewirkt wird.“ (Martin Luther, WA 9,440).

Na gut, sagen wir heute, für das „Wort“ als biblischen Text lassen wir das gelten, aber für das „Wort“ als mündliche menschliche Rede des Predigers? Hier unterscheidet Martin Luther nicht, und das ist das Besondere. Das heißt: Der Prediger ist wieder Priester, der Kreis schließt sich, denn beim Reden spendet er den Zuhörern ein Sakrament, ein Gnadenmittel, dessen Entgegennahme Heilsempfang bedeutet!

Zweihundert Jahre lutherische Orthodoxie lang, zweihundertundfünfzig Jahre Pietismus lang haben die Zuhörer das zwar verstanden, aber nicht verhindert, was Luther natürlich nicht wollte: Egal was der Prediger vorne sagt,

egal ob du wirklich tust, was er dir empfiehlt, allein das Anhören der Predigt ist schon Gnadenempfang.

Der sakramentale Charakter der Predigt, von Luther als Aufwertung und Autoritätssicherung der Heiligen Schrift gedacht, macht die Pfarrersprache zu einem „intellektuellen Ritual“, wertet sie im magischen Verständnis einer „wirksamen“ Kulthandlung auf („ohne Predigt ist ein Gottesdienst kein Gottesdienst!“), bricht ihr aber unter der Hand jede inhaltliche Spitze ab, neutralisiert ihre im thematischen Einzelfall erwünschte Wirkung von vornherein.

II.3 Pietismus: Die Predigt zur Bekehrung

Für die vom erstarrten Formalismus der lutherischen Orthodoxie enttäuschten Pietisten im Europa des 17. Jahrhunderts und die aus der schweizerisch-böhmischen Täufer- und englischen Puritanertradition geprägten Protestanten im Amerika des 18. Jahrhunderts, die sich in Hauskreisen und alternativen Gottesdiensten zu Bibellese, Gebet und Austausch von Glaubenserfahrungen treffen und „ekklesiola in ekklesia“ – das Kirchlein in der Kirche – sein wollen, besteht die Menschheit im wesentlichen aus drei Gruppen: Ungläubige – laue Namenschristen – wahre Gläubige.

Ungläubige erkennt man sofort (an ihrer Lebensweise), wahre Gläubige kennt man (die sind nämlich in der eigenen Gemeinschaft) – das Problem (und die Mehrheit) sind die „Lauen“, die nach außen hin zwar nicht gegen Recht und Sitte verstoßen und auch sonntags in die Kirche gehen, die aber mangels Entschiedenheit ihrer Christusnachfolge, mangels erkennbarer Intensität ihrer Frömmigkeit nicht wirklich „gerettet“ sind.

Will der von Martin Luther vom Allround-Mann stilisierte Prediger diese „retten“, stellt sich eine Frage: Hat der Mensch in geistlicher Dimension einen freien Willen oder nicht?

Für die calvinistischen englischen Puritaner, die 1620 mit der „Mayflower“, für die ev.-reformierten deutschen Mennoniten, die 1683 mit der „Concord“ in den Neuenglandkolonien ankamen, war klar: Der Glaube ist ein unverfügbares Geschenk Gottes, das er souverän den einen gibt und den anderen vorenthält; Bekehrungen sind ein Wunder, das Gott bei den ohnehin dafür „Prädestinierten“ bewirkt. Die Predigt soll den Hörer dazu bringen, seine Vorherbestimmung für das Heil zu erkennen und zu ergreifen.

Für die englischen Methodisten, schwedischen Lutheraner und deutschen Baptisten dagegen, die 100 Jahre später nach Nordamerika auswanderten, war klar: Der Glaube wird von Gott demjenigen geschenkt, der sich entschließt zu glauben. Er ist eine vernünftige Willensäußerung des Menschen

als Reaktion auf eine Empfindung oder Erfahrung der Liebe Gottes. Die Bekehrung ist ein Wunder, das Gott *allen* schenkt, die seine Zuwendung erleben. Aufgabe der Predigt ist es nun, diese „Empfindung“, diese „Erfahrung“ argumentativ und emotional-atmosphärisch herbeizuführen. Das heißt: Jeder Mensch ist frei, sein Leben in die Hand zu nehmen und ist fähig, es zu verbessern, es von Gott retten zu lassen durch eine persönliche Entscheidung für Taufe und Gemeindemitgliedschaft.

Interessanterweise wird ein kühler Jurist der emotionalste Erweckungsprediger Amerikas: Bei Charles Grandison Finney (1792–1875) bekehren sich in vierzig Jahren Predigtstätigkeit mehr als eine halbe Million Menschen. Finney glaubt an „Naturgesetze des Heiligen Geistes“, die – richtig angewendet – jeden Menschen zu einer Bekehrung und jeden Christen zu Geistestaufe und vollkommener Heiligkeit führen können.

Die Kirche, das ist Gottes Verhandlungssaal. Drin sitzen Leute, die des Unglaubens angeklagt sind. Der Prediger vertritt die Sache Gottes, holt Zeugen nach vorne, berichtet, wie sich ihr Leben verändert hat. Finney wandert plädierend zwischen den Stuhlreihen umher, um Sünder zu „überführen“. „Gesteht“ einer seine Gottvergessenheit, bringt Finney ihn nach vorne zur „Bußbank“, wiederholt laut, was der ihm beichtet, spricht dem Sünder Vergebung und Neuanfang zu und empfiehlt ihn den bereitstehenden Seelsorgern (alle erfolgreichen Kirchen der Welt arbeiten noch heute so).

Weil die Langzeit-Erfahrung zeigt, dass auch „wahre Gläubige“ in den Stand der „Lauen“ zurückfallen können, ist diese „Bekehrung“ beliebig wiederholbar, also nicht mit dem Sakrament der Taufe zu verwechseln. Aber: Unbewusst entwickeln sich nach der „Sakramentalisierung der Predigt“ im Luthertum nun die „Sakramentalisierung der Entscheidung“ im Pietismus. Das heißt: Die Gnade Gottes wird mir zuteil, *weil* ich „nach vorne gegangen bin“. Absolution und Segen gibt es als Folge meiner richtigen Entscheidung. Der „heiligste“ Moment eines Gottesdienstes oder einer Predigt-Veranstaltung ist der, wenn Bekehrte sich bekennen.

So wie für Katholiken eine Messe ohne Eucharistie keine Messe und für Lutheraner ein Gottesdienst ohne Predigt kein Gottesdienst ist, ist für Pietisten eine Predigt ohne wenigstens die Andeutung eines Bekehrungsangebotes keine Predigt. Ersetzt werden kann sie höchstens durch ein „Zeugnis“. Durch eine Bekehrung kann der Zuhörer aus dem gefürchteten harschen Propheten den ersehnten milden Priester machen. Erst trat mir der Prediger als Zeuge der Anklage gegenüber, jetzt ist er mein Anwalt, der mir Erlösung zuspricht.

Manfred Bärenfänger

Der Baptismus in Pommern¹

In Pommern gab es eine ausgeprägte evangelische Kirchlichkeit, die sich heute noch in der Landsmannschaft auswirkt. Etliche der hinterpommerschen Adligen lebten in erwecklich pietistischer Frömmigkeit. Genannt seien stellvertretend die Familien von Puttkammer, die mit Bismarck verwandt war, von Tadden-Trieglaff und von Below. Durch ihren Einfluss entstanden erbauliche Zirkel oder separierte Gemeinschaften, die unter kirchlicher und staatlicher Verfolgung litten.

Typisch dafür ist die Entstehung der ersten pommerschen Baptistengemeinde **Stettin**.² Ein Maurer, J.F. Klauder, kam zum Glauben, sammelte einen Kreis Gleichgesinnter um sich, der sich schnell vergrößerte. Beim Bibelstudium kamen sie auf die unbiblische Praxis der Kindertaufe und hatten das Bedürfnis, unter sich das Abendmahl zu feiern. Da lasen sie in einer Stettiner Zeitung von einer Gemeinde in Berlin, die nur Erwachsene taufe. Man nahm Kontakt auf, prüfte gegenseitig den Glaubens- und Erkenntnisstand des anderen. Die Berliner waren von Klauders ernster Bußpredigt angetan. Schließlich fuhr Klauder mit zwei Begleitern nach Berlin. Sie wurden dort am 28. Januar 1846 getauft. Einer der beiden Mitreisenden war der später bekannte Missionar August F.W. Haese, Prediger in Memel, Schleswig, Oldenburg Varel und Forst (Lausitz).

Klauder wurde bevollmächtigt zu taufen. Tatsächlich konnte er innerhalb eines halben Jahres 120 Personen taufen. Die Folge war, dass es behördliche Verbote gab. Klauder aber war nicht schüchtern, sondern wandte sich mit einer Bittschrift an den König und erwirkte die Erlaubnis für seine Versammlungen.

Leider stieg der Erfolg Klauder zu Kopf. Er wurde eifersüchtig und herrschsüchtig, bekam ein sakramentales Taufverständnis, schrieb der Taufe die Sündenvergebung zu und rühmte sich der unmittelbaren Eingebungen

¹ Vortrag anlässlich einer Studienreise des Berlin-Brandenburger Konventes evangelisch-freikirchlicher Theologen nach Ostpommern in der ehemaligen Baptistenkapelle Dramburg, dem heutigen „Haus Dramburg“ der deutschen Minderheit, in Drawsko Pomorskie am Montag, dem 16. September 2002.

² Nach Joseph Lehmann, Geschichte der deutschen Baptisten. Erster Teil. J.G. Oncken Nachf. (Phil. Bickel) Hamburg 1896, (Lehmann I) S. 229 ff.

des Heiligen Geistes. Oncken und Hinrichs kamen zum Schlichten nach Stettin, aber der Bruch ließ sich nicht verhüten.

Nach sorgfältiger Prüfung derer, die sich von Klauder trennten, gründeten Oncken und Köbner am 2. August 1846 mit 58 Gliedern eine neue Gemeinde, die zunächst von Köbner geleitet wurde. „Diese Gemeinde ist direkt oder indirekt die eigentlich Muttergemeinde aller pommerschen Gemeinden.“³

Eine ähnliche Erfahrung machten die Gründerväter nicht nur einmal. 1851 wurden Oncken und Köbner, als sie zum 4. Evangelischen Kirchentag nach Elberfeld kamen, gebeten, auf einer Parallelversammlung des Evangelischen Brüdervereins einen Vortrag über die Baptisten zu halten. Anschließend ließ sich ein Mitglied des Brüdervereins, der Kaufmann Friedrich Herring, von Köbner taufen. Aber statt zum Gründer der ersten Baptistengemeinde im Wuppertal zu werden, evangelisierte er auf eigene Faust. Ein Jahr später trat auch ein Johann Lindermann aus dem Verein aus, ließ sich von Herring taufen und gründete ebenfalls eine unabhängige Gemeindebewegung. Herring ist Verfasser der ersten deutschsprachigen Taufschrift im baptistischen Sinne, „Die Taufe nach der Schrift“, erschienen vor Ostern 1852. Seine Bewegung hatte aber trotz großen Anfangszulaufs nur eine kurze Lebensdauer, Lindermann wurde Sabbathalter und für die adventistischen Gemeinden bedeutsam.⁴ Schon Klauders Gemeinde in Stettin nahm immer mehr ab und konnte bald ihr Versammlungslokal nicht mehr halten. Es ging auf die neue Gemeinde über. Die Gemeinde Stettin dagegen nahm eine sehr erfreuliche Entwicklung. Nach dem baptistischen Bundesjahrbuch 1939 gab es im Deutschen Reich fünf Orte mit mehreren Gemeinden, die zusammen mehr als 1000 Glieder hatten: Berlin 9338, Königsberg 5108 (mit der dazugekommenen „Elim“-Gemeinde 6031), Hamburg 3607, an vierter Stelle Stettin mit 1575 Gliedern, wobei die Gemeinden Stettin I und Grabow über 500 Glieder hatten und in der jeweiligen Größe wetteiferten. Es folgt Gelsenkirchen mit 1444 Gliedern.

Interessanterweise ging die Ausstrahlung von Stettin stärker nach Hinterpommern, während die missionarischen Bemühungen in Vorpommern kümmerlich blieben.

³ Rudolf Donat, Das wachsende Werk, Ausbreitung der deutschen Baptistengemeinden durch sechzig Jahre (1849 bis 1908), J.G. Oncken Verlag Kassel 1960, (Donat II), S.41 f.

⁴ Zur „Bergischen Taufbewegung“: August Jung, Als die Väter noch Freunde waren. Aus der Geschichte der freikirchlichen Bewegung. Brockhaus Wuppertal, Oncken Wuppertal und Kassel, Bundes-Verlag Witten 1999. S.a. Holger Kelbert, 150 Jahre Baptistengemeinde Wuppertal-Barmen 2002. A. Jung bringt das bisher unbekannte, in Deutschland nur in einem Exemplar in der Landeskirchlichen Bibliothek Düsseldorf (Nr. Fh 36) vorhandene Buch im vollständigen Text als Dokument 11, S. 158-175 im Anhang.

Prägende Gestalt der Stettiner Gemeinde war Hermann Liebig. Der gelernte Maler wirkte zunächst als Handwerkermissionar, besuchte 1865 den Missionskurs in Hamburg. Fast vierzig Jahre (!) war er Prediger in Stettin, arbeitete in vielen Gremien des Bundes: Liederbuchkommission, Herausgeber des „Hülfsboten“, Aufsichtsratsvorsitzender der Kamerunmission. Für den Oncken-Verlag übersetzte er Spurgeon-Predigten. Dafür hat er im Selbststudium englisch lesen – aber nie sprechen! – gelernt. Er war ein gefragter Konferenzredner.⁵

Fruchtbarste Station wurde seit etwa 1850 das Städtchen *Reetz (Neumark)*, an der Grenze von Brandenburg und Pommern. In 11 Jahren war diese Gemeinde auf 235 Glieder gewachsen. Pioniermissionar war Prediger Johann Wiehler, der nach seiner Ausbildung im Missionskurs 1850 33 Jahre von Reetz aus arbeitete und in dieser Zeit 1200 Menschen taufte. Im „Missionsblatt“ Juni 1878 beschrieb er seinen Gemeindewirkungskreis:

„Derselbe befindet sich nämlich:

1. In drei Provinzen (Brandenburg, Pommern und Westpreußen).
2. In vier Regierungsbezirken (Frankfurt a.d.O., Stettin, Köslin und Marienwerder).
3. In sieben Landkreisen (Arnswalde, Saatzig [Stargard], Rügenwalde, Dramburg, Belgard, Köslin und Deutsch-Krone).
4. In 75 Städten und Dörfern, in welchen unsere Mitglieder wohnen.⁶

Reetz wurde die Muttergemeinde von Berlinchen und Zeinicke, Zeinicke wiederum von Belgard, Dramburg und Stargard.

In *Zeinicke* gab es wie an vielen Orten Behinderungen durch den Dorfschulzen. Damit die ständigen unwürdigen Schwierigkeiten durch die Pastoren bei Beerdigungen aufhörten, schenkte ein Gemeindeglied der Gemeinde ein Grundstück für einen eigenen Friedhof. Von Zeinicke gingen aber auch erstaunliche Erweckungswellen aus.

Am Ostersonntag 1857 wurden am Nachmittag 16 Personen öffentlich getauft. An der Spitze ging der Altschulze Schaffer, der die Versammlungen so oft gestört hatte, und hielt seinen Schulzenstock mit dem blanken Knopf hoch, worauf sich jedermann nach dem Gesetz ruhig zu verhalten hatte. In

⁵ F.F. (Frank Fornacon) in Günter Balders (Hrsg.) Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland 1834-1984. Oncken, Wuppertal und Kassel. 3. Verb. Auflage 1989, S.351.

⁶ Zitiert nach: Rudolf Donat, Baptistengemeinde Dramburg 1902–1927 (BaptGemDrbg) S. 20.

der ersten Reihe der Täuflinge ging sein Sohn, der junge Schulze, mit seiner Frau. Bald darauf ließ sich auch der alte Schulze taufen.⁷ Es handelte sich um den Ururgroßvater und Urgroßvater des in freikirchlichen Gemeinden bekannten Buchautors Ulrich Schaffer, heute in Kanada.

Am 3. November 1867 wurde die Kapelle eingeweiht, wozu ein Bruder einen Teil seines Obstgartens abtrat. Zeinicke wurde am 9. September 1883 mit 240 Gliedern von Reetz selbständige Gemeinde. Sie betreute ein großes Gebiet bis Belgard im Norden Hinterpommerns „10 Meilen“, also gut 75 km von Zeinicke entfernt.⁸ Schon am 2. Oktober 1893 wurde *Belgard an der Persante* mit 119 Gliedern von Zeinicke selbständig.⁹

Aus *Dramburg* wurde am 17. April 1870 August Hermann von Prediger J. Wiehler in Zeinicke getauft. Durch seinen Schwager Wilhelm Reinicke, der 1864 aus dem Zeinicker Gemeindegebiet in seine Vaterstadt Falkenburg (Kreis Dramburg) zurückkam, war er gläubig geworden und hatte schon vorher zu Versammlungen in sein Haus eingeladen, wenn Prediger Wiehler in der Gegend war.

Der „Ackerbürger“ August Hermann war der unermüdliche Pionier in Dramburg bis 1897, also 27 Jahre nach seiner Taufe, starb. Zunächst wurden seine Verwandten, die in seinem Hause wohnten, gläubig. Bis nach der Jahrhundertwende versammelte sich die stetig wachsende Schar in Privathäusern, in denen Zimmer zur Verfügung gestellt oder eingerichtet wurden. Auch hier gab es viel Spott, Hohn und Anfeindungen.

Nach einer Versammlung bei einem noch nicht gläubigen Verwandten Hermanns in der Jägerstraße, dort wo bis heute die Post ist, die Straße, an deren anderen Ende später die Kapelle, das heutige „Haus Dramburg“ der deutschen Minderheit in Drawsko Pomorskie, gebaut wurde, mussten Prediger Wiehler und Hermann das Haus heimlich durch die Hintertür verlassen, um Nachstellungen zu entgehen. Ähnliches geschah auch später noch. Wenn gelegentlich ein öffentlicher Saal für besondere Veranstaltungen gemietet wurde, ist sogar Polizeischutz gestellt worden.¹⁰

1893 bekam Dramburg in A. Kühn einen Missionsarbeiter. Er hatte früher in Zeinicke gewohnt, war dann nach Hohenkirch gezogen und wurde jetzt von der Gemeinde Zeinicke zurück gerufen und für das Dramburger Gebiet berufen.¹¹ ER meldete die Gottesdienste als Dauer-Anzeige auf

⁷ Donat II, S.43; ders. BaptGemDrbg S.18 ff.

⁸ Donat, BaptGemDrbg, S. 78. 1 Preußische Meile = 7.532,48 m.

⁹ Donat II, S.341

¹⁰ Donat, BaptGemDrbg, S. 26

¹¹ Donat, aaO, S. 31

Grund des Vereinsgesetzes vom 11.3.1850 bei der Polizeibehörde an: Sonntags 10 und 4 Uhr, wochentags 8 Uhr. Lt. beigefügtem Mitgliederverzeichnis zählten die „Baptisten in Dramburg“ am 9. Mai 1893 43 Glieder. Im Zeinicker Jahresbericht erschien fortan ein gesonderter vierseitiger Bericht über das Dramburger Gemeindegebiet. Aus gesundheitlichen Gründen musste Kühn 1900 seinen Dienst aufgeben.

Mit dem stärkeren Eigenleben hatte sich die Verbindung zu Zeinicke gelockert. Die Bemühungen, die Gemeinde Zeinicke zur Anstellung eines neuen Missionsarbeiters zu bewegen, führten zu keinem Ergebnis. Zeinicke lehnte jede finanzielle Unterstützung ab, stellte es aber den Dramburgern frei, selbst Initiative zu ergreifen.

Die beiden Brüder Julius und Otto Schaffer waren 1897 aus dem Zeinicker Gebiet in den Dramburger Raum verzogen und hatten das Stadtgut Eichforst II gepachtet. Julius Schaffer, der auch jahrelang Stadtverordneter von Dramburg war, nahm Verbindung mit dem Predigerseminar auf. Zu Weihnachten 1900 tat der Seminarist Hans Steiger in Dramburg einen Feriendienst. Er wurde schließlich gewählt und trat am 11. August 1901 seinen Dienst als Prediger an. In der Gemeindeversammlung in Zeinicke am 13. September 1901 wurde die Teilung des Gemeindegebietes beschlossen, bei der Dramburg allerdings nicht sehr vorteilhaft abschnitt.

Das Dramburger Gemeindegebiet erklärte sich am 1. Januar 1902 als selbständige Gemeinde, was Ostern als offizielle Anerkennung gefeiert wurde. Schon 1905 ging Prediger Steiger an die Gemeinde Berlin-Weißensee und wanderte später nach Amerika aus.

Sein Nachfolger wurde Ludwig Grüber aus Wilhelmshaven. Von 1884 bis 1897 war er Prediger in Zeinicke und kannte von daher das Dramburger Gebiet. Ihm gelang es, die Differenzen zwischen Mutter- und Tochtergemeinde zu beseitigen. Auf die Empfehlung des Komitees der Preußischen Vereinigung zahlte Zeinicke der Gemeinde Dramburg die Hälfte der sogen. „Schafferschen Schenkung“ in Höhe von 1.500 Mark aus und trat eine weitere Station an Dramburg ab.

Die Gemeinde wuchs. Getauft wurde im Eichforster See. Der Raummangel wurde bedrückend. Darum beschloss die Gemeinde, eine Kapelle zu bauen. Sie wurde am 5. Januar 1908 eingeweiht.

Ein auswärtiger Bruder stellte 1909 Mittel zur Verfügung, dass für die Wintermonate ein Hausmissionar angestellt werden konnte. 1910 wurde Debora Grüber, die Tochter des Predigers und spätere Ehefrau von Prediger

Schild, als Gemeindemissionarin angestellt und tat einen guten Dienst.¹² So modern war man schon! Bekannte Männer wie Scheve, E. Meyer, Putensen und Kelletat evangelisierten in Dramburg und auf der Station Wangerin.

1914, nach 8½ Jahren, wechselte Grüber nach Freiburg-Gündelfingen. Dritter Prediger wurde von 1914 bis Ende 1921 Reinhard Schwarz. Er musste im Krieg Lazarettendienst in Kolberg und Bad Polzin leisten, konnte aber meist sonntags den Kanzeldienst in der Gemeinde tun. 85 Gemeindeglieder hatten am Krieg teilgenommen. 16 von ihnen kamen ums Leben. An sie erinnerte eine Gedenktafel im Gottesdienstraum. 6 Brüder gerieten in Gefangenschaft, 2 wurden vermisst. Trotz des Krieges wurde evangelisiert durch Johannes Rehr (Berlin) und E. Meyer (Tilsit). Es gab große Taufzahlen: 1915: 11; 1916:22; 1917:15!

In den Wochen vom 1. bis 22. Dezember 1919 hielt der bekannte und umstrittene, „zu den Baptisten gestoßene, mit einer eben erst begonnenen Studentenarbeit betraute ehemalige Sekretär der Deutschen Christlichen Studenten-Vereinigung“ Ludwig von Gerdte¹³ neun Aufsehen erregende Vorträge über „Brennende Fragen der Weltanschauung“ im größten Saal der Stadt. Rudolf Donat schrieb rückblickend:

„Es waren für unser stilles Kreisstädtchen bewegte Wochen. Der Besuch war außerordentlich. Auch Kreise wurden erreicht, die uns sonst fernstehen. Neben manchen uns fremdartigen Gedankengängen boten die Vorträge doch viel scharfsinnige und grundlegende Heilswahrheit. Die Einrichtung eines Diskussionsabends wurde von vielen benutzt. Eine in Verbindung damit stehende Zeitungsfehde war hervorgerufen durch eine abfällige Beurteilung des damaligen kirchlichen Vikars.“¹⁴

Aus den nach dem Krieg polnisch gewordenen Gebieten zogen Familien nach Dramburg, die fortan das Gemeindeleben fruchtbar bereicherten.

1922 wurde R. Schwarz pommerscher Vereinigungsevangelist. Er blieb aber noch für ein Jahr in Dramburg wohnen, was die Berufung eines Nachfolgers offenbar erschwerte. Er verzog schließlich nach Erfurt.

Am 23. Januar 1923 kam Rudolf Donat von Berlin-Friedrichshagen nach Dramburg. Er ist der Verfasser der dicken, zweibändigen Baptistengeschich-

¹² Donat aaO., S. 42 ff.

¹³ So stellt ihn Günter Balders vor in: Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe: G.B. Kurze Geschichte der deutschen Baptisten, S.68 f.

¹⁴ AaO., S. 46

te.¹⁵ Zur 25-Jahr-Feier der Gemeinde Dramburg hat er für ein so frühes Jubiläum von 25 Jahren mit 87 Seiten eine sehr umfangreiche Festschrift zusammengestellt, der wir die meisten der hier gemachten Angaben verdanken: „Du hast dein Volk geführt ...“ 1902–1927, Festschrift zur Jubelfeier des 25-jährigen Bestehens der Baptistengemeinde Dramburg. Eine Skizze der Geschichte der Gemeinde und zugleich des Missionswerkes in Pommern von Rudolf Donat. 1962 schenkte er mir ein den Krieg überstandenes Exemplar. Ich kenne noch viele darin aufgeführte Personen aus meiner Kindheit und frühen Jugendzeit.

1926, dem Jahr, in dem er den Bericht abschloss, hatte die Gemeinde 320 Glieder. In Falkenburg (heute: Zlocieniec) wurde am 10. Oktober eine kleine Kapelle eingeweiht, die heute als Wohnung dient.

In Wangerin (heute: Wegorzyno) hatte die Familie Pribbernow/Beilke ein Restgut der Familie von Borcke erworben. Im Schloss aus der Reformationszeit mit meterdicken Mauern war 1903 eine Kapelle eingerichtet worden. Auf dem Grundstück war auch ein kleiner Gemeindefriedhof. Beide sind den Kriegswirren zum Opfer gefallen. Darüber hinaus wohnten die Gemeindeglieder zerstreut in rund 30 Dörfern.

Die weiteren Nachrichten beruhen nun auf eigenen Ermittlungen. Rudolf Donat blieb bis 1930 in Dramburg. Sein Nachfolger wurde Gustav Beyer. Er war am 28. 5. 1872 in Zeinicke geboren, mit 11 Jahren von Ludwig Grüber, der später sein Vorgänger in Dramburg werden sollte, getauft worden. Von Bartenstein (Ostpr.) kam er 1931 nach Dramburg und blieb bis zum Eintritt in den Ruhestand. Dann verzog er nach Nörenberg, ins Zeinicker Gemeindegebiet und leitete bis 1945 noch die Pommersche Vereinigung.¹⁶

In seiner Zeit, 1932, feierte die Gemeinde ihr 30-jähriges Bestehen mit der Einweihung der Orgel. Sie war eine Stiftung der Familien Schaffer zum Andenken an den aus dem Krieg nicht zurückgekehrten Sohn und Neffen Karl Schaffer (9.6.1899–21.10.1918) und die größte der sechs Orgeln in pommerschen Baptistenkapellen.¹⁷ J. Gemoll, ein namhafter Mann des Christlichen Sängerbundes, ist öfter von Stettin nach Dramburg gefahren,

¹⁵ Wie das Werk begann, Entstehung der deutschen Baptistengemeinden, Kassel 1958, Das wachsende Werk. Ausbreitung der deutschen Baptistengemeinden durch sechzig Jahre (1849 bis 1909), Kassel 1960.

¹⁶ Nachruf auf Gustav Beyer von F.E. Neese sen. in DIE GEMEINDE Nr. 16 vom 8.8.1954, S. 256

¹⁷ Maschinengeschriebener Reisebericht von Erwin Porath, Oldenburg/Holst. Vom 1.10. 1972. Donat nennt die fünf s.Zt. vorhandenen Orgeln in Stettin I, Stettin-Grabow, Stargard, Reetz und Kolberg aaO., S. 79.

um darauf zu spielen. Zu unserer Zeit war die Hauptorganistin Agathe Schaffer, Tochter von Vaters Vorgänger Gustav Beyer und Mutter des bereits erwähnten Ulrich Schaffer (*1942), jetzt in Kanada. Am Erntedankfest 1938 wurde mein Vater Alfred Bärenfänger mit seiner Familie in der festlich geschmückten Kapelle als neuer Prediger begrüßt. Im vermutlich einzigen Gemeindebrief seiner Zeit dort vom 1. Mai 1939, einem einseitigen DIN-A-4 Blatt, schrieb mein Vater:

„In dem verflossenen Drittel dieses Jahres sehen wir die leuchtende Spur des seiner Gemeinde voranschreitenden Herrn. An drei Taufsonntagen (Neujahr, 5. März und 1. Ostern) wurden 15 Gläubigewordene getauft.

[Es folgen Mitgliederangaben ...]

Vielgestaltig war der Dienst am Wort in den letzten Wochen. Am 20. Januar diente Pred. Jöhnk in Wangerin und Dramburg. Auf den gleichen Plätzen hielt Pred. Wilms Missionsversammlungen für Kamerun. Belebend war der Bundesabend mit Br. Paul Schmidt, Berlin, am 26. Februar. Von der Russ. Missionsgesellschaft weilte Br. Pladek vom 28. Bis 30. März unter uns. Seine Lichtbildabende sprachen ergreifend vom Leidensweg unserer russ. Brüder. Dankbar und treuer sollten wir die Tage der Glaubensfreiheit in unserem Vaterland nützen.

Unsere Evangelisationen in Dramburg, Falkenburg und Zülshagen zeigten, daß nicht nur unsere Sänger, sondern auch viele unter den Älteren noch vom Geiste der Mission erfüllt sind. ...

Ein Höhepunkt im Gemeindeleben dieses Winters war der Jugendtag am 22. u. 23. April, der unter dem Leitwort stand: „Des jungen Christen Alltag und Sonntag“. In vollmächtiger Weise diente uns der Verfasser des Kriegsbuches „Unter Stahlhelm und Fliegerhaube“, Br. G. Praclick, Berlin. Der Herr hat uns eine prächtige Gemeindeju-gernd geschenkt! ...

Und nun wollen wir mutig und dem Herrn der Gemeinde auch im versuchungsreichen Sommer treu ergeben wirken so lange es noch Tag ist!

Mit herzlichen Grüßen Euer Mitbruder A. Bärenfänger“

Die Wortwahl gibt den Ton der Zeit an: „... die Tage der Glaubensfreiheit in unserem Vaterland...“ oder „... im versuchungsreichen Sommer ... so lange es Tag ist!“!

Vom Sommer 1939 an unterstand mein Vater schon der Luftwaffe. Seine Ausbildung bekam er für den Luftnachrichtendienst beim „Fluko“ (Flugwachkommando) noch in Zivil im Gebäude der Post. Er hatte Wechseldienst und konnte daneben noch die Gemeinde betreuen, ähnlich wie im Ersten Weltkrieg sein Vorgänger Reinhard Schwarz. Seine Uniform bekam er meiner Erinnerung nach noch in den letzten Augusttagen, jedenfalls noch vor Kriegsausbruch. Er wohnte zu Hause und konnte auch dann noch, wenn auch den Verhältnissen angepasst, für die Gemeinde da sein. Problematisch war, in Uniform, aber ohne Urlaubsschein mit der Eisenbahn zum Predigen nach Falkenburg oder Wangerin zu fahren. Einmal wurde es brenzlich, aber es ist immer gut gegangen.

Zunächst aber tagte bei uns noch vom 4. bis 7. Juni 1939 die Pommersche Vereinigungskonferenz. Im Berichtsheft klingt durch, dass Lebensmittel schon in der Vorahnung des Krieges rationiert waren:

„Die einladende Gemeinde hatte keine Opfer und Mühe gescheut, um ihre Gäste in echt christlich-pommerscher Weise aufzunehmen. Die Geschwister verzichteten in den vorhergehenden Wochen weithin auf Butter, Eier und Kaffee, um diese Nahrungsmittel für die Verpflegung der Konferenz zur Verfügung zu stellen.“¹⁸

Für uns heute ungewohnt ist die Dauer der Konferenz von Sonntag bis Mittwoch. Am Mittwoch war ein „Konferenz- und Gemeindeausflug auf Autobussen nach Bad Polzin und Fünfsee.“

Zur Vorbereitung des Ausflugs fuhr ein Bruder der Gemeinde die Ausflugsstrecke ab. Ich war dabei. Es war für mich die erste nähere Bekanntschaft mit dem pommerschen Hinterland. Die Jugendherberge Fünfsee war damals in den Gemeinden recht bekannt, weil dort die Singefreizeiten des Christlichen Sängerbundes stattfanden. Die Autofahrt als solche war mit ihren gut 100 km für mich Jungen ein besonderes Erlebnis.

Zur Ausbildung kam mein Vater im Februar 1940 nach Berlin-Kladow und war dann seit dem Ausbruch des Frankreichfeldzuges bis zum bitteren Ende in Frankreich. Bis 1943 war er als kinderreicher Vater (1942 wurde als fünftes Kind meine jüngste Schwester geboren) zu jedem Weihnachtsfest auf Urlaub zu Hause. Nur 1944 war er in der eingeschlossenen Atlantikfestung St. Nazaire und 1945 noch in französischer Gefangenschaft.

¹⁸ Pommersche Vereinigung des Bundes der Baptistengemeinden in Deutschland. Bericht über die 32. Vereinigungskonferenz in Dramburg vom 4. bis 7. Juni 1939: III. Unsere Vereinigungskonferenz, gez. H.Sch., S. 5.

In einem Gemeindebrief vom 20. Dezember 1940 schrieb Paul Hildebrandt, der zu der Zeit die Gemeindeverantwortung hatte:

„Von unserem geschätzten Prediger, Br. Bärenfänger, erhielt ich die uns alle erfreuende Mitteilung, daß er, so Gott will, Weihnachten und Neujahr in der Heimat zu sein gedenkt. Es ist sein sehnlichster Wunsch, während dieser Zeit seiner Gemeinde zu dienen. Gern möchte er alle Geschwister grüßen. ... Er hat mich gebeten, für die Festtage den Predigtplan aufzustellen“

Und so sah der Weihnachtsdienstplan eines eingezogenen kinderreichen Baptistenpredigers auf Heimaturlaub aus:

1. Weihnachtstag: vorm. 1/2 10 Uhr: Festgottesdienst
nachm. 4 Uhr: Weihnachtsfeier der Sonntagsschule
2. Weihnachtstag: vorm. 10 Uhr: Gottesdienst in Wangerin
nachm. 4 Uhr: Weihnachtsfeier der Sonntagsschule in Wangerin
abds 1/4 9 Uhr: Weihnachtsfeier der Jugend [in Dramburg]
3. Weihnachtstag: nachm. 4 Uhr: Weihnachtsfeier der Frauengruppe
- Sonntag, 29.12.: vorm. 10 Uhr: Gottesdienst in Wangerin
nachm. 4 Uhr: Gottesdienst [in Dramburg]
- Sylvester: abds 10 Uhr: Sylvestergottesdienst
- Neujahrstag: nachm. 1/2 4 Uhr: Jahresfest der Gemeinde, Abendmahl

Weiter heißt es:

„Am Neujahrstage findet in Wangerin kein Gottesdienst statt. Zum Neujahrstage laden wir herzlichst nach Dramburg ein. Wer es irgend möglich machen kann, sollte beim Jahresfest der Gemeinde mit dabei sein. Durch das Entgegenkommen der Behörden werden wir die Möglichkeit haben, an den Festtagen die Kapelle zu heizen.“

In den Wintermonaten waren die Gottesdienste im Kleinen Saal!

Mein Vater bekam auch Sonderurlaub, um an der Bundeskonferenz am 22. Februar 1941 in Berlin, auf welcher der Zusammenschluss mit dem Bund freikirchlicher Christen (BfC) zum Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) beschlossen wurde, teilzunehmen. Im Soldbuch ist er allerdings als „Erholungsurlaub“ deklariert. An der Atlantikfront war es damals noch verhältnismäßig ruhig!

In Pommern lebten wir sehr ruhig. Das Gemeindeleben ging den Umständen entsprechend seinen üblichen Gang. Den Predigtdienst versahen die Brüder, die nicht eingezogen waren. Manchmal gab es den „Lesegottesdienst“, in dem eine gedruckte Predigt verlesen wurde. Mein Vater hatte allerdings die Brüder ermuntert, lieber eigene Predigten zu wagen. Das Diakonissenhaus „Bethel“ stellte uns in Schw. Mathilde Kubzyck eine lebhaft junge Gemeindeschwester, die wir sehr schätzten. Sie hielt die Jugendstunden, bei ihr bekam ich den Gemeindeunterricht nach dem Leitfaden von Dr. Max Slawinsky. Die Entlassung aus dem Unterricht fiel auf den gleichen Tag mit der „Verpflichtung“ der Hitlerjugend (auf den „Führer“), den Übergang vom „Jungvolk“ in die „HJ“. Am Vormittag war die „Konfirmation der Partei - so wurde der Akt in der Festrede genannt -, am Nachmittag die von Schw. Mathilde mit einer einstudierten „Prüfung“ geleitete Feier in der Gemeinde. Durch dieses Zusammentreffen habe ich immer Verständnis für die „Jugendweihe“ in der DDR gehabt!

Es wurde auch noch evangelisiert! Durch den Anschluss der „Elim“-Gemeinden hatten wir feurige Evangelisten bekommen. Gut erinnere ich mich an die Tage mit Heinrich Vietheer. Er konnte nur einige Tage kommen. Den Abschluss machte ein Br. Vogel, ein früherer Schauspieler, der aber ein zu starker Gegensatz zu Vietheer war und erleben musste, wie die Besucherzahl abfiel. Heinrich Vietheer machte die Herzen warm. Glücklicherweise bremste mein Vater mich, als ich mich danach schon taufen lassen wollte. Während meiner Seminarzeit habe ich ihn noch einmal in Hamburg erlebt, und auch dieser Abend ist in bleibender Erinnerung geblieben, wenn auch seine Art gewiss nicht etwas für jeden war. Er war inzwischen aus unserem Gemeindebund ausgeschieden. Später wollte mein Vater ihm zu einer Rückkehr verhelfen. Das kam aber nicht zustande.

Dann kam Paul Rabe nach Dramburg. Nach seiner Evangelisation konnte mein Vater am Erntedankfest, das am 11. Oktober 1942 gefeiert wurde, 14 Jugendliche taufen. Zur Geburt meiner jüngsten Schwester hatte er Sonderurlaub bekommen. Diese Taufe, in diesem Jahr vor 60 Jahren, ist nach unserer Erinnerung die letzte Taufe in der Dramburger Kapelle gewesen. Unser fünfzigjähriges Taufjubiläum hatten wir vor zehn Jahren noch mit unseren Ehepartnern in großer Zahl begangen. Auch Paul Rabe habe ich bis in meine Lüneburger Zeit (1961-73) noch einige Male getroffen. Ich weiß, warum ich kein Pfingstler bin. Aber diese Verbindung zu ihren „Vätern“ hat mir immer eine offene Tür zu den Pfingstgeschwistern gegeben. In ihrem Theologischen Seminar „Beröa“, Erzhausen, habe ich 1998 Gastvorlesungen in Täufergeschichte gehalten.

Im Herbst 1944 kam die Predigerfamilie Carl Dressler auf der Flucht von Memel nach Dramburg. Die vier Söhne wurden in verschiedenen Familien untergebracht. Die Gemeindeschwester war zum Schanzeinsatz am Ostwall (wie ich mit meinen Altersgefährten auch) einberufen.

In ihre Wohnung zog das Ehepaar Dressler mit der bei ihm lebenden Schwester bzw. Schwägerin ein. So hatte die Gemeinde in ihren letzten Monaten noch eine gute geistliche Betreuung. Die Dressler-Söhne brachten sich mit ihrer Musikalität voll ein. Ernst Dressler, manchen durch seinen späteren Dienst beim Christlichen Sängerbund bekannt, dürfte der letzte gewesen sein, der Neujahr 1945 im Gottesdienst auf der Orgel gespielt hat. Der 17. Januar war der erste und zugleich letzte Schultag in Dramburg. Für diesen Tag war er noch mein Klassenkamerad.

Am Sonntag, dem 28. Januar, gingen nach dem Gottesdienst meine Mutter mit Mutter Hildebrandt, die dem Bahnhof gegenüber wohnte, auf dem Nachhauseweg ein Stück gemeinsam und sprachen über ihre Fluchtziele. Hildebrandts wollten nach Güstrow, Mutter sagte, wir könnten zu Verwandten nach Schwerin kommen. Auf dem Bahnhof stand seit dem Morgen ein leerer Lazarettzug in Fahrtrichtung Westen, der auch Flüchtlinge mitnehmen würde. Wann er abfahren könnte, wusste niemand. Schnell wurde noch gepackt, vieles stand schon zum Mitnehmen bereit, und noch zu Mittag gegessen. Am frühen Abend fuhren wir dann in dem Lazarettzug mit Betten und einem Kanonenofen in der Mitte zusammen mit Mutter und Tochter Hildebrandt in eine ungewisse Zukunft. Es war der 12. Geburtstag meines Bruders Siegmund. Unsere jüngste Schwester wusste noch, dass wir dann im Zug den Geburtstagskuchen verzehrt haben. Meine Mutter zitierte oft den Rat Jesu: „Bittet aber, dass eure Flucht nicht geschehe im Winter oder am Sabbat!“ (Matth. 24,20)

Die Kapelle wurde bald darauf für Verwundete und Flüchtlinge beschlagnahmt. Die neuen Bewohner sorgten dafür, dass die Russen nicht in die Versuchung kämen, der Orgel noch Töne zu entlocken.

Dramburg steht hier nun pars pro toto für die pommerschen Gemeinden, bedingt durch den Ort der Tagung und der Tatsache, dass der Sohn des letzten Predigers um das Referat gebeten wurde. Da durften die persönlichen Töne nicht fehlen. Wie Rudolf Donat in der erwähnten Festschrift vermerkte, war sie auch eine Skizze „zugleich des Missionswerkes in Pommern.“ Im Schlusskapitel „Stettin – Stolp – Stralsund“ schildert er auf den Seiten 73 bis 84 die Pommersche Vereinigung. Sie war durch die Teilung der „Preußischen Vereinigung“ in vier regionale Vereinigungen 1905 in Bromberg entstanden. Zu ihr gehörte ursprünglich auch die aus der alten pommerschen

Gemeinde Rummelsburg neubenannte Gemeinde Hammerstein (Westpr.), die 1843 gegründet worden war und nach der Bundesstatistik 1891 nur noch zwölf Glieder zählte und darum später in Nachbargemeinden aufging.

Zunächst gehörten zur neuen Pommerschen Vereinigung zehn Gemeinden, darunter auch Küstrin-Tschernow und Landsberg (Warthe), die aber 1908/09 zur Brandenburgischen Vereinigung kamen. 1914 wechselten die beiden östlichsten pommerschen Gemeinden, Stolp und Bütow, von der Westpreußischen Vereinigung zur Pommerschen. Da waren wieder zehn!¹⁹

Donat zählt die Gemeinden seiner Zeit mit kurzen Angaben auf: 1. Stettin I gegr. 1846; 2. Stettin-Grabow 1905; 3. Stettin-Bethelgemeinde 1924; 4. Stolzenhagen-Kratzwinkel 1924 [seit 1938 Stettin-Stolzenhagen]; 5. Prenzlau (Uckermark) 1880; 6. Reetz 1856; 7. Berlinchen 1869; 8. Zeinicke 1883; 9. Dramburg 1902; 10. Kallies [Kreis Dramburg] 1925; 11. Stargard 1923; 12. Belgardt a.d. Persante 1892; 13. Stolp 1905; 14. Bütow 1886; 15. Kolberg 1916; 16. Köslin 1923.

In Vorpommern lebten aus den ehemaligen Gemeinden Wolgast (1849) und Damgarten (1857) nur noch wenige zerstreute Glieder. Stralsund, gegr. 1877, hatte sich 1896 Stettin als Station angeschlossen, wurde aber 1927 mit 140 Gliedern wieder selbständig und ist deshalb in der Festschrift noch nicht erwähnt.

Dem Jahrbuch 1939 nach war 1937 noch Gr. Mellen dazu gekommen. Nach den Mitgliedertzahlen darin war Dramburg damals mit 283 Gliedern die viertgrößte Gemeinde in der Pommerschen Vereinigung.

Von den Gemeinden dieser Vereinigung existieren heute noch westlich der Oder Prenzlau (Uckermark), Ende 1939 mit 129, lt. Jahrbuch 2002 mit 33 Gliedern, die heute zu Berlin-Brandenburg gehört, und Stralsund. Sie gehört zu Mecklenburg-Vorpommern und hatte 2002 mit 140 Gliedern noch oder wieder die gleiche Größe wie bei der Selbständigwerdung. Wieder entstanden ist Wolgast mit 43 Gliedern und gehört ebenfalls wie die später gegründeten Gemeinden Anklam (37 Glieder) und Greifswald (64 Glieder, selbständig seit 1949) zu Mecklenburg Vorpommern.

Vom 2. Bis 4. Juni 1940 tagte die Vereinigungskonferenz in Zeinicke. Es ist die erste Kriegskonferenz, aber die letzte, von der Unterlagen aufzutreiben sind. Hans-Volker Sadlack vom Oncken-Archiv Elstal schreibt: „Es soll noch 1941 und 1942 Konferenzen der Pommerschen Vereinigung gegeben haben. Aber dies ist das letzte hier vorhandene Protokoll“. Mit um so größe-

¹⁹ Nach G. Beyer, „Mission“ in: Pommersche Vereinigung im Bund der Baptistengemeinden Deutschlands, Bericht über die 33. Vereinigungskonferenz in Zeinicke vom 2. Bis 4. Juni 1940, Mitgeteilt von C. Kassühlke, Kallies. S. 9/10.

rem Interesse blättern wir darin. Das Berichtheft hat C. Kassühlke, ein Onkel von Rudolf Kassühlke, dem Bibelübersetzer, zusammengestellt. (s. Fußnote 19, S. 4 und 7).

„Zeinicke, ein Bauerndorf im Bezirk Stettin, in der Nähe der kleinen Stadt und Eisenbahnstation Freienwalde, liegt, abgelegen von großen Verkehrsstraßen, inmitten der schönen Hügellandschaft Mittelpommern. Wir stehen hier auf altem baptistischem Boden. Von Zeinicke hören wir schon in der ‚Geschichte der deutschen Baptisten‘ [J. Lehmann/F.W. Herrmann. M.B.] im zweiten Teil, ‚wo große Gnadenwunder durch den Geist von oben hervorgerufen wurden, so daß die Freudenbotschaften aus dieser Gegend fort und fort im ‚Missionsblatt‘ erklangen.‘ ... Hier kamen nun die Vertreter unserer Gemeinden im Pommerland in den ersten Jubitage zur Pflege der Einmütigkeit im Geist, zur Erkenntnis der missionarischen Aufgaben und zur Förderung des Glaubens- und Gemeinschaftslebens zu ihrer 33. Jahrestagung zusammen. Weil es den Stadtgemeinden in diesem Kriegsjahre wegen der Verpflegungsschwierigkeiten nicht möglich gewesen wäre, eine Vereinigungskonferenz aufzunehmen, hat es die Landgemeinde Zeinicke mit Bereitwilligkeit und viel Liebe getan. ...

Am Sonnabend, den 1. Juni, kamen die Abgeordneten und Gäste zu einem festgesetzten Zeitpunkt mit der Eisenbahn in Freienwalde an, wo sie mit Leiterwagen abgeholt und in fast zwei Stunden nach Zeinicke befördert wurden.“

Im „Komiteebericht“, dem Rechenschaftsbericht des Vereinigungsleiters Gustav Beyer heißt es zu Anfang rückschauend etwas reichlich verklärt:

„In tiefem Frieden und lieblicher Harmonie verlebten wir vor Jahresfrist die reich gesegnete Konferenz in Dramburg. Inzwischen ist im äußeren Volksleben eine gewaltige Veränderung eingetreten. Bald nach jener Zeit wurde der politische Himmel bedenklich trübe, dunkler und immer dunkler wurde der Horizont, und Ende August vorigen Jahres brach dann das Ungewitter des Krieges los. Es ging natürlich auch an unserem Gemeindeleben nicht spurlos vorüber. Viele unserer Männer und Jünglinge wurden sofort zu den Waffen gerufen und so entstanden empfindliche Lücken im Sonntagsschulwerk, in der Jugendpflege und im Sängerdienst. ... Auch die Wagenmission, die sich an manchen Orten segensreich und fruchtbar erwies, konnte nicht zu Ende geführt werden. – Noch tobt der Kampf mit vermehrter Stärke, und unsere Heere stehen in heißem Ringen um die Entscheidung. Wir

warten betend und sehnsüchtig auf ein baldiges Ende und einen gerechten Frieden.“

Der Vereinigungsvorstand hatte es nur einmal nötig, in einer Gemeinde „eine zum Teil durch Missverständnisse entstandene Kluft zu überbrücken“, die Namen der eingezogenen Prediger werden genannt. Interessant ist der Bericht über den „Stand unserer Gemeinden“. Die 18 Gemeinden werden aufgeteilt nach ihrer Größe: unter 200, zwischen 200 und 300 Gliedern und drei große Gemeinden mit Gliedern zwischen 567 und 651.

Die kleinen Gemeinden sind die jüngeren und haben mit größeren Schwierigkeiten zu kämpfen. Vier von ihnen meldeten eine Gesamtabnahme von 47 Gliedern, in der Regel durch Abwanderung, aber auch „durch den geringen Erfolg ihrer Arbeit“. Drei von ihnen hatten keine Taufe. Die der zweiten Gruppe dagegen waren alle durch Taufen gewachsen. Die großen Gemeinden meldeten eine Zunahme von 33 und eine Abnahme von 2 Gliedern. Heute argumentieren unsere Heimatmissionsspezialisten umgekehrt! Auffällig war dem Vereinigungsleiter, dass sechs Gemeinden 37 Austritte meldeten und – zum Teil dieselben – 11 Ausschlüsse. Dahinter dürfte sicher der Einfluss der politischen Ideologie zu vermuten sein.

Otto Muske gab den Bundesbericht: neue Missionsaufgaben „durch den Zugang der Ostgebiete“, im Predigerseminar studieren schon Brüder aus dem früheren Polen. „Zusammenschluß aller Freikirchen zu einer großen deutschen Freikirche muß und wird kommen.“ – „Der Abreißkalender wird diesmal ganz anders aussehen. Es werden Brüder vom BfC daran mitarbeiten.“

Jakob Meister überbrachte im Bundes- und Missionsabend zunächst Grüße von Bruder Simoleit aus Kamerun: „Bis in den März hinein haben unsere Missionsgeschwister in Kamerun ihre Arbeit tun können. Schw. Frida ernährt sich nun durch das Hospital. Br. Wettstein hat eine Stellung angenommen. Br. Helmut Simoleit hat Räume vermietet. Not und Liebe machen erfinderisch. Wir dürfen Kamerun und die Missionsgesellschaft nicht vergessen.“

Hinderikus Heeren, gerade aus Breslau nach Stettin-Grabow gekommen, berichtete von Schwierigkeiten bei der Zeltmission an drei Plätzen im Gemeindegebiet mit Br. Mehlhorn: „Zweimal wurde das Zelt von unberufenen Händen zum Einsturz gebracht. Die gleichen Täter haben dann auch die Inneneinrichtung der Kapelle in Blankensee teilweise demoliert.“ Aber auch das andere gab es: „Die Heizungsschwierigkeiten des vergangenen Winters konnten wir durch das sehr freundliche Entgegenkommen der Behörden sehr

gut überwinden. Auch die Reklameschwierigkeiten für unsere Evangelisationen konnten durch Fühlungnahme mit den verantwortlichen Männern vom Gaupresseamt und Propagandaamt sehr gut behoben werden. Selbst der Winkel für ein Dienstkraftrad wurde dem Unterzeichneten nicht versagt.“

Nur Kraftfahrzeuge, die dringend benötigt wurden, bekamen auf dem Nummernschild einen roten Winkel und durften Kraftstoff beziehen. Hinderikus war ein Mann, der viel wagte und in seiner originellen Art auch erreichte. Er hat z.B. wie er selbst erzählte, Naphtali Rudnitzky, den jüdischen Prediger und Missionar, aus dem Protektorat Böhmen und Mähren geschmuggelt. Stettin hatte in Schwede-Coburg einen sehr scharfen NS-Gauleiter!

Zu fragen wäre noch: worüber sprach man damals auf den Konferenzen? In Reetz 1938 gab es Kurzreferate zur Frage: „Was fordert die heutige Zeit von der Gemeinde des Herrn?“ Dr. Max Slawinsky, Prediger der Gemeinde Stettin I und der Apologet jener Zeit, sprach über „Erbadeligkeit des Menschen“, ein für uns heute schwer verständliches Thema, in dem er sich sowohl mit der Erbsündenlehre der Kirche als auch mit der Rassenideologie auseinander setzte. Beide Begriffe, Erbadel und Erbsünde, kämen in der Bibel nicht vor.

Carl August Flügge referierte nach seinem Buch „Glaube an den persönlichen Gott“ u.a. über „Deutsche Jugend vor Gott - Der Weg zu wahrer Gottgläubigkeit“ [„Gottgläubig“ nannten sich die aus germanischem Mythos schöpfenden „Deutschgottgläubigen! M.B.]

Besonders beim Lesen des Reetzer Konferenzberichtes fällt der apologetische Ton auf. Vor allem in den Jugendberichten klingen die ideologischen Auseinandersetzungen jener Zeit an.

Himmelfahrt 1938 kamen über 400 Jugendliche zum Vereinigungsjugendtag nach Köslin. Der neue Vereinigungsjugendwart Herbert Weinert sprach über „Christus und seine Gemeinde im Brennpunkt der Gegenwart“ und setzte sich mit den religiösen Fragen auseinander, die das Denken zwischen Politik und Wirtschaft bestimmten.

W. Strauchmann, Köslin, sprach zur Konferenz als Jugendwart des Ostkreises:

„Es kommt nach meiner Erfahrung immer wieder darauf an, welche Einstellung die lieben Eltern und die eigene Gemeinde der Jugend gegenüber einnehmen. Leider haben immer noch einige ältere Geschwister wenig Verständnis für das Ringen und Kämpfen unserer Jugend im heutigen Zeitgeschehen. Der Jugend muß heute die ganze Aufmerk-

samkeit der Gemeinde gewidmet werden, darum sollte auch der Jugendleiter stets dem Gemeindevorstand angehören.“

Der gleiche W. Strauchmann hielt am letzten Konferenzabend „einen spannenden Vortrag zu dem Thema ‚Überwindung der Evangelisationsmethode durch fruchtbare Gestaltung ständiger Missionsarbeit der Gemeinde‘.“ Der Vortrag soll „nicht ohne weiteres als ‚schön und erbaulich‘ hingenommen“ worden sein! Es gibt Themen, die stets aktuell sind und darum auch stets kritisch zu hinterfragen sind.²⁰

Das mag als Beispiel genügen- 1938 muss auf dem Hintergrund des „Kirchenkampfes“ beurteilt werden. Der, der die Sprache von damals noch im Ohr hat, versteht, was dahinter steht. Ich erinnere mich noch gut, wie ich unsere Gemeindeschwester in den Jugendstunden nervte, wenn ich an die Judenfrage rüttelte!

Die Vereinigung hatte aber auch, wie schon erwähnt, in Dr. Max Slawinsky einen Apologeten, den wir nicht vergessen dürfen. Als Seminarlehrer (1925–1932) war er wohl nicht am rechten Platz. Er ging in den Gemeindedienst und setzte sich öffentlich mit der Weltanschauung jener Zeit auseinander. Wenn ich heute sein Heft von 31 Seiten „Heldische Frömmigkeit – Siegfried oder Christus?“ lese, das 1934 bei J.G. Oncken Nachf. Erschienen ist, frage ich mich, was heute ein Studienrat im Deutschunterricht darüber sagen, was seine Schüler verstehen würden. Was sagen heutige Christen dazu?

Jede Zeit kann nur vom sie prägenden „Zeitgeist“ her beurteilt werden. Auch Christen sind immer Kinder ihrer Zeit – auch wir Heutigen! Als Dramburger Jugend hatten wir uns verabredet, uns zehn Jahre nach dem Kriegsende zu treffen. Dazu kam es nicht, aber wir versuchten, mit Heften, die von Anschrift zu Anschrift weitergeschickt wurden, die Verbindung aufrecht zu erhalten und von unserem Ergehen zu berichten. Wenn ich sie heute lese, frage ich mich, wie ich, im Grunde wie wir, als Jugendlicher so „fromm“ schreiben konnte! Die baptistische Jugendevangelisationsbewegung „Die Rufer“ lehrten uns später, die „Sprache Kanaans“ abzulegen. Das haben wir gelernt, aber im Laufe der Zeit eine neukanaanäische „Rechtschreibereform“ entwickelt!

²⁰ Angaben nach „Bericht von der Vereinigungskonferenz in Reetz vom 12. Bis 14. Juni 1938 in: Pflugland und Erntefeld in Pommerns Gauen, Missionsblatt der Pommerschen Vereinigung gläubig getaufter Christen (Baptisten), Nr. 53, August 1938.

Slawinskys Sprache – und nicht nur seine! – mutet uns eigenartig an. Heute ist „Sünde“ selbst bei Christen oft kein Thema mehr. Die Lieder, die den Kampf gegen den oder das Böse besingen, fehlen weithin in modernen Gesangbüchern. Der Sachverhalt hat sich nicht verändert. Die Frage ist nur, wie sagen wir glaubhaft uns selbst und anderen, warum wir Christus als Erlöser brauchen und verkündigen! Slawinsky zitiert einen Vertreter der „Deutschreligion“: „... in der deutsch-nordischen-heroischen Lebensauffassung gibt es keinen Glauben an die Sünde“.

Christine Brückner schreibt in einem ihrer Poenichen-/Quints-Romane (Poenichen ist ein imaginärer Ort im Kreis Dramburg. Im Geiste sah ich beim Lesen Schaffers Guthaus vor mir.), wir Deutschen seien immer „zu sehr zu“. Erst waren wir zu national, jetzt haben wir eine zu große Angst vor allem Nationalen. Besonders in geistlichen Bereichen sind solche Töne heute völlig aus unserem Denken getilgt. Das müssen wir bedenken, wenn wir über Slawinsky sprechen. In seinem Leitfaden für den christlichen Religionsunterricht kann er mit dem Noah-Segen über Japhet die Kolonialpolitik begründen.²¹ Unser Deutschtum ist ihm eine von Gott gegebene Ordnung. Aber er weist auch sehr deutlich von der deutschen Literatur und Art ausgehend auf die Sündhaftigkeit und darum Erlösungsbedürftigkeit des deutschen Menschen durch Jesus Christus hin. Das tut er in dem genannten Heft „Heldische Frömmigkeit“.²²

Sehr geschickt holt er den Leser in der Terminologie seiner Zeit ab: „Wir wissen vom arischen Blut, daß es *wertvolles* Blut ist. ... Nach unserem Volkskanzler Adolf Hitler ist der Arier der alleinschöpferische Typus der Menschheit.“ Dann schildert er den heldenhaften Siegfried, der durch Betrug Gunther zu Brunhilde als Frau verhilft. Die Eifersüchtelei der beiden Königinnen Kriemhild und Brunhilde sind typisch – nicht nur für die Frauen: „*Klassengeist und Klassenstolz ist ein altes Erbübel unseres Volkes.*“ ... *So lebt auch in der heldischen deutschen Seele die Sünde und die Schuld, und der Fluch der Sünde sollte sich auch im Leben dieser edlen Helden zeigen. Brunhilde bekommt zu wissen, wie Siegfried sie schmachlich betrogen hat, und sie schwört ihm tödliche Rache. Siegfrieds Betrug hat das Leben dieser früher so hochgemuten-Frau völlig zerstört. Hagen bekommt von der getäuschten Brunhilde Auftrag*

²¹ Max Slawinsky, Christliche Glaubenskunde, Leitfaden für den christlichen Religionsunterricht, J.G. Oncken Nachf., Kassel 1940, 120 S., hier: 2. Kapitel: Die Menschheit und ihre Ordnungen, S. 28.

²² AaO, 3. Kapitel: Das Böse und das Leid, S. 29 ff.

und tötet unter der Maske des Freundes den Kampfgenossen. Als sich Siegfried zu der Quelle beugte und das Wasser trank, schleuderte Hagen den Speer von hinten an die kleine Stelle ... wo Siegfried allein verwundbar war. (S. 14 ff.)

Siegfrieds Witwe Kriemhild begeht dann noch so etwas, was er in der Terminologie jener Zeit hätte „Rassenschande“ nennen müssen: sie heiratet den Hunnelkönig Etzel, lädt nach Jahren ihre Verwandten ein und lässt sie bei dieser Familienfete heimtückisch niedermetzeln. Als Meister Hildebrandt am Ende die rasende Kriemhild tötet, ist die ganze verlogene nordische Mischpoke ausradiert!

Der Stettiner Prediger war ein beliebter Konferenzredner. Was er sagte und schrieb wurde beachtet, nicht nur in den Gemeinden. Am 10. Dezember 1940 fiel er einem NS-Gewaltverbrechen zum Opfer. Bei der Rückfahrt vom Dienst auf einer Gemeindestation wurde er geschickt arrangiert vom natürlich kriegsmäßig verdunkelten Bahnsteig im Schneetreiben von der heranfahrenden Lokomotive überfahren. Die Witwenrente zahlte die Reichsbahn.

Der Beirat für Zeitgeschichte im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden gedachte seiner 60 Jahre nach seinem Tode. Das Heft, aus dem ich zitierte, hat aus diesem Anlass sein Sohn nachgedruckt, wie im Bericht in DIE GEMEINDE über diese Feier zu lesen war und ist über das Oncken-Archiv Elstal zu beziehen.²³ Es wäre nicht recht gewesen, diesen Blutzeugen aus einer großen pommerschen Baptistengemeinde in diesem Zusammenhang nicht zu nennen. Es geschah in dem für jene Zeit bedeutsamen und darum oft genannten Ort Finkenwalde!

Nachbemerkung. Der Vortrag wurde zum Druck leicht überarbeitet. – Weil die Landsmannschaft wünschte, dass in diesem früheren Gotteshaus auch evangelische Gottesdienste gehalten würden und ich der Einladung zur Einweihung unserer Kapelle als „Haus Dramburg“ nicht folgen konnte, bot ich dazu an. Einige wenige der deutschen Minderheit kamen dazu teils mit weiten Anfahrtswegen. Es soll der erste Gottesdienst nach der Andacht zur Einweihung der kleinen Orgel, die auf der neuen Empore steht, gewesen sein. Es wurde dabei des 100-jährigen Gemeinde- und 60-jährigen Taufjubiläums zusammen mit der Studiengruppe gedacht.

²³ DIE GEMEINDE Nr. 1, 14. Januar 2001, S. 11: Vor 60 Jahren ermordet: „Unerschrockener Christusbekenner“. Bund würdigte früheren Theologie-Dozenten Dr. Slawinsky.

Der Konvent besuchte auf der Rückfahrt Finkenwalde, gedachte dort Bonhoeffers und Slawinskys und suchte in Stettin die frühere Baptistenkapelle auf, in der Slawinsky bis zu seinem Tode predigte, die erst im August dem polnischen Baptistenbund übereignet worden war.

Kai Buch

Pfingstbewegung 2001 von außen gesehen:

(Einsichten – Rückfragen – Einsprüche)

Was ist das Charakteristische an der Pfingstbewegung aus der Sicht von Außenstehenden? Welche Erfahrungen wurden mit ihr gemacht und was unterscheidet sie von der charismatischen Bewegung? Diesen Fragen ging ein Student des Theologischen Seminars Beröa des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP) im Rahmen eines Jahresreferates im Herbst 2001 nach. Es trug den Titel „Pfingstbewegung 2001 – von außen gesehen: Einsichten, Rückfragen, Einsprüche“. Dazu wurden 70 Kirchenvertreter verschiedener Denominationen befragt, darunter 40% aus evangelischen Landeskirchen, 14,3% aus der römisch-katholischen und 44,3% aus verschiedenen nicht-pfingstlichen Freikirchen. Darunter waren 51 Pfarrer, Pastoren oder Prediger sowie andere vollzeitliche Leiter und Mitarbeiter.

Als Hauptmerkmal der Pfingstbewegung kristallisierte sich aus den acht Fragen der Erhebung mit 110 Nennungen der Heilige Geist als dritter Artikel der göttlichen Trinität heraus, der durch diese wiederentdeckt worden sei. Mit insgesamt 100 Angaben folgten die Charismen oder Geistesgaben, 90x wurde die Lebendigkeit der Pfingstbewegung in ihren verschiedenen Facetten als Charakteristikum genannt. Weitere Wesenszüge sind die Glossolie (oder Zungenrede, 80x), das Glaubensleben der Pfingstler (80x), das man mehrheitlich als ernsthaft, gebetseifrig und hingegen bezeichnet und die Geistestau (40x), die noch kontroverser behandelt wird als die Glossolie. Ebenso oft wird pfingstliche Exklusivität in Form von Elitedenken und Überheblichkeit angesprochen. 30x wurde der Missionseifer der Pfingstbewegung genannt, weitere häufiger vorkommende Charakteristika sind Erfahrung (stheologie), Heilung, Bibelbezug, fehlende Nüchternheit sowie mangelnde Ökumene und ungenügende Theologie.

Schreibt man die Geschichte der Pfingstbewegung anhand der in einer Frage angegebenen Stichworte, so ergibt sich daraus folgende Entwicklung (die Stichworte sind *kursiv* gekennzeichnet und wurden unverändert übernommen):

„Die Pfingstbewegung hatte ihren Ursprung im 19. Jahrhundert, als u.a. Prediger wie R.H. Torrey wirkten. Zur eigentlichen Entstehung Anfang 20. Jhd. kam es dann in Nordamerika, genauer: den USA (2x), wo die Versammlungen in der Azusa Street herausragende Bedeutung erlangten. So ist sie neueren Datums und entsprang u.a. der Industrialisierung und dem Individualismus. Von Beginn an war ein sozialer Bezug spürbar, der auch ins Ghetto hineinreichte. U.a. von dort wurde sie afroamerikanisch geprägt. Sie war Kirche für Arme und Reiche, hatte jedoch vor allem kleinbürgerliche Zusammensetzung bzw. Mitglieder zumeist a. Arbeiterklasse stammend.

Die Bewegung (2x) war eine Erweckung (2x), ein erwecklicher, authentischer und geistlicher Aufbruch (je 1x), der zu Veränderung, Wachstum und Fortschritt führte, da weltweit und missionarisch gearbeitet wurde. Die Mission (3x) führte international zu einer Gemeindebewegung, die spalterisch aber auch zu Spaltungen (2x) und Zersplitterung (2x) führte. Mehr noch: viele Spaltungen waren das Ergebnis dieses Spaltpilz, der eine Gefahr darstellte.

Die Bandbreite internationaler pfingstlicher Charaktere reichte von Smith Wigglesworth bis David Duplessis, an Organisationen formierten sich u.a. die Geschäftsleute des vollen Evangeliums.

In Deutschland konnte die Pfingstbewegung auf pietistische Wurzeln zurückgreifen, wurde jedoch mit der Berliner Erklärung (8x) (leider / pers. Anm.: Ich lehne sie ab!) (je 1x) verurteilt. Es gründeten sich u.a. der Mülheimer Verband (2x), die Elim-Gemeinden und die Gemeinde Gottes, man sang Reichslieder. Sie wurden ausgegrenzt und als Sekte (2x) bezeichnet und verhielten sich selbst auch zu wenig ökumenisch, haben aber trotz „Berliner Erklärung“ durchgehalten! Später kam es u.a. zur Gründung der Bibelschule Beröa, des BFP (2x), deren Präses heute Ingolf Ellßel ist, und der PBC als politischer Gruppierung. Der bekannteste Pfingstprediger ist Reinhard Bonnke (4x).

Mitte des vergangenen Jahrhunderts kam dann ein charismatischer Aufbruch dazu. Diese junge, wachsende charismatische Bewegung brachte zunehmend Liedgut englischer Art, eine primitive Kirchenmusik. In den 90er Jahren machte der Toronto-Segen (2x) Schlagzeilen.

Gegenwärtig muss man sagen: Die Pfingstbewegung ist „ein weites Feld“, undurchsichtig und unüberschaubar aufgeteilt in mehrere Gruppen mit einer Spanne bis hin zu Peter Wenz und Bonnke. Viele Pfingstgemeinden sind zu Wohlstand gekommen, was zur Erlahmung des missionarischen

Engagements geführt haben mag. Zudem gab es *enttäuschte Menschen, deren Erwartungen nicht in Erfüllung gingen*. Gegenwärtig sind die Pfingstgemeinden eine „*Minderheitenkirche*“ in Europa, wenngleich es international vielleicht heißt: 500 Mio. Pfingstler weltweit (?); ebenso 90 Mio. Expfingstler (?).“

Eine Frage der Erhebung war die Bitte, einen Satz zu vervollständigen, der mit den Worten „Die Pfingstbewegung ist für mich ...“ begann. Die 70 Eindrücke, die so weitergegeben wurden, lassen sich in 11 Gruppen gliedern, wobei einige Aussagen zwei Kategorien zugeordnet wurden (Zitate sind wieder *kursiv* hervorgehoben):

Die mit 21 Angaben, d.h. 24%, größte Gruppe ist diejenige, die in der Pfingstbewegung eine Aufforderung bzw. Herausforderung für andere Kirchen bzw. Christen sieht. So ist sie *ein wichtiges Stück Kirchengeschichte und eine Anfrage an die großen Konfessionen, die längst noch nicht beantwortet ist* (Theologe, röm.-kath.), *eine wichtige Herausforderung für die traditionellen Kirchen und Freikirchen im Blick auf den 3.Artikel des Glaubens* (Pastor, BEFG) und *eine Herausforderung für die bestehenden Kirchen, dass die „Äußerungen“ von Christsein erfahrungsbezogener sein müssen* (Pfarrer, evang.-luth.). In einige Sätze mischt sich gleichzeitig die Warnung vor der Gefahr und Einseitigkeit der Pfingstbewegung, mit 11 Angaben, d.h. 13%, die drittgrößte Gruppe. In ihnen ist die Pfingstbewegung *eine Bewegung, der es um die geistliche Erneuerung der Christenheit geht, die jedoch von Fehlentwicklungen und Irrwegen nicht verschont blieb* (Pastor, STA) und *einerseits eine geistliche Herausforderung, und zum anderen eine Warnung, nüchtern bei dem zu bleiben, was das Neue Testament verheißt und was nicht* (Leiter eines Werkes, evang.-luth.). In der negativen Form heißt dies *der vergebliche Versuch, Gottes Geist und Gnade unseren Wünschen gefügig zu machen. Daran ändert auch ihr weltweiter „Erfolg“ nichts* (Leiter eines Werkes, BFeG) und *ein Krankheitssymptom, hervorgerufen durch die leblosen Volkskirchen, die die geistlichen Dimensionen besonders im Gottesdienst sträflich vernachlässigen* (Pfarrer, evang.-luth.).

Die knapp zweitgrößte Gruppe mit 20 Angaben, d.h. 23%, sieht in der Pfingstbewegung einen mehr oder weniger gerne gesehenen Teil der Weltchristenheit. Einerseits also z.B. *Teil des Leibes Jesu Christi, seiner Gemeinde, mit der ich mich durch den gemeinsamen Glauben an Jesus Christus bei allen Unterschieden in theologischer Ausrichtung und Frömmigkeit verbunden weiß* (Pastor, BEFG) und *eine Schwesterkirche, mit der ich gern*

zusammen bin! (Offizierin, Heilsarmee), andererseits aber auch *eine Frömmigkeitsbewegung, die nicht meinem Frömmigkeitsstil entspricht* (evang.-luth.). Neutral gesprochen ist sie *ein bemerkenswertes weltweites Phänomen, auf das die deutschen „Großkirchen“ aufmerksam werden* (z.B. Ökumene-Synode der EKD 2000) (Pastor, EMK), *vielleicht ein möglicher Glaubensweg, gemäß dem Rahner-Wort „Der Gläubige der Zukunft wird ein Mystiker sein“* (Pfarrer, röm.-kath.) und *eine legitime Form biblischer Gemeinden und wie alle anderen gelegentlich kritisch zu hinterfragen* (Prediger, BFeG).

Die viertgrößte Gruppe mit 10 Angaben, d.h. 11 %, betont das Wirken Gottes durch die Pfingstbewegung als gutes Eingreifen bzw. Zeichen. Sie ist *wie ein Springbrunnen in trockener Kirchenlandschaft* (Priester, röm.-kath.), *ermutigendes Zeichen, dass Gott in jeder Zeit sein Volk erweckt und belebt* (Pastor, BEFG), *ein erstes Aufleuchten der Gottheit des Heiligen Geistes in der früheren Neuzeit* (Pfarrer, evang.-luth.) und *eine Erfrischung im Geist* (Pfarrer, evang.-luth.).

Mit 8 Angaben wird eine theologische bzw. historische Analyse der Pfingstbewegung gegeben. Einen unterschiedlichen Schwerpunkt setzen z.B. die beiden folgenden Äußerungen, die jeweils bei der Gründung ansetzen. Demnach ist sie sowohl *eine Richtung innerhalb der erwecklichen Tradition, die durch das Zusammenwirken unterschiedlicher theologischer Strömungen der Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts entstanden ist* (Pfarrer, evang.-ref.) als auch *veraltet, stammt aus dem 19. Jahrhundert, eine Bewegung, die ernstgenommen werden muß, weil sie aus den Armutsgürteln der Welt stammt* (Pfarrer, evang.-luth.).

In 6 Fällen wird vom Antrieb bzw. der Stütze der Mission gesprochen, den die Pfingstbewegung darstellt. So ist sie *ein wichtiger Bestandteil für die Dynamik des Volkes Gottes* (Pfarrer, evang.-luth.) und *einerseits begeisterter Glaube, andererseits Rückschritt hinter die Aufklärung* (Theologe, röm.-kath.). Diese Aussage gehört ebenfalls zur Gruppe von 3 Äußerungen, die über das Zeit- bzw. Unzeitgemäße der Pfingstbewegung sprechen. So geht sie z.B. mit und nicht gegen die Zeit da sie *eine rel. Gemeinschaft (ist), in der der Glaube gefühlsbetont gelebt und gefördert wird, was einem spirituellen Bedürfnis unserer Zeit zu entsprechen scheint* (Kirchenhistorikerin, EMK).

Von der Vielschichtigkeit sprechen ebenfalls 3 Beteiligte als *eine (in sich oft uneinheitliche) Herausforderung der etablierten Kirchen - faszinierend und ambivalent zugleich* (Pfarrer, evang.-luth.). Die Gefahr der Erlahmung wird in 2 Angaben genannt als *eine mehr oder weniger vermenschlichte, ins Stocken geratene Erweckung; aber die wohl lebendigste Freikirche* (Leiter

eines Werkes, BEFG). 2 Beteiligte bringen ihre gestiegene Akzeptanz der Pfingstbewegung zum Ausdruck, denn sie ist *näher gerückt. Ich habe mehr Vertrauen gefasst, Berührungsängste verloren und kann mir hier und da - nach vorheriger Absprache - gemeinsame Veranstaltungen vorstellen* (Pastor, BFeG) und *akzeptiert, aber nicht favorisiert!* (Pastor, Freikirchlicher Bund der Gemeinde Gottes). Für eine Person ist die Pfingstbewegung *eine eher unbekannte Größe* (Theologe, röm.-kath.).

Insgesamt sind in der Umfrage alle Facetten der Wahrnehmung von großer Sympathie bis zu entschiedener Antipathie enthalten. 29% machten in der Begegnung mit Pfingstlern positive Erfahrungen, 25% schlechte und 46% der Befragten konnten von beidem berichten. So sind die Pfingstler *teils besser als ihr "Ruf"*, wie ein Pastor aus dem freikirchlichen Bund der Gemeinde Gottes schreibt, aber auch *oft exklusiv und elitär; oft weltfern, wenig gesellschaftsverantwortlich*, so die Äußerung eines evang.-luth. Pfarrers und Leiters eines Werkes, und ein Pastor des BEFG bemerkt *ambivalent: tief gegründete Frömmigkeit und Begeisterung für Jesus Christus; Verurteilung meiner Person und meiner Frömmigkeit, da mit z.Zt. die Gabe des Zungenredens fehlt*.

In der Frage übergemeindlicher Zusammenarbeit besteht für 86% Gesprächsbedarf in theologischen und sonstigen Bereichen, vor allem den Charismen, Geistestaupe und Glossolie sowie dem Umgang mit Heilung und Prophetie, wobei von den 86% knapp jeder Vierte möglichen Klärungsbedarf erst während einer Zusammenarbeit sieht. Nach Ansicht eines Predigers des BFeG sollten *auf Allianzzebene ... die Pfingstler ihr Sondergut ebenso zurückhalten, wie andere Gruppen das ihre*.

Die Teilnehmer der Untersuchung wurden ebenfalls nach Unterschieden zwischen der charismatischen Bewegung und der Pfingstbewegung befragt. 84% bejahten dies, immerhin 11% räumten ihr Unwissen zu diesem Punkt ein. Am häufigsten wird hier die Ekklesiologie genannt. Während die Pfingstbewegung eindeutig als Freikirche erscheint, so wird die charismatische Bewegung vorwiegend als *Erneuerung der bestehenden Kirchen*, so ein Theologe der EMK, gesehen, während ein evang.-unierter Pfarrer mit einem Teil der Befragten auch *zahlreiche "freie" charismatische Gemeindegründungen* registriert. Als zweithäufigster Unterscheidungsbereich wird das theologische Fundament und daraus erwachsend der Umgang mit Extremen gesehen. Hier differieren die Meinungen stark. Während eine kleinere Gruppe die charismatische Bewegung als *theologisch reflektierter und fundierter* ansieht, wie sich ein röm.-kath. Theologe äußert, vertritt ein größerer Perso-

nenkreis die Auffassung, die Pfingstbewegung habe, so ein Pastor des BFeG, *dazugelernt und theol. Einseitigkeiten abgebaut und lege oft mehr Wert auf bibl. Grundlagen*, wie ein Evangelist des BEFG schreibt.

Eva I. Pinthus

Churches under Siege in the GDR

Observations of a British Quaker (Religious Society of Friends) who has worked with the Churches in the GDR since 1969, and since the mid-seventies 6-8 weeks every year. I always had a Church visa and never travelled as a tourist.

I. The Reason: Why did I do it?

I have worked ecumenically ever since the war and have done relief work after the war with Friends. There was a delegation in 1969 by the British Council of Churches to welcome the new GDR Council of Churches (Bund). I was the Quaker member of this delegation and discovered there were German Quakers in the GDR who could do with support. I was on the delegation because I speak German and was a university lecturer in 19th and 20th church history, thus well acquainted with the history of the German Church, the teaching of Bonhoeffer etc.

II. What noticeable influences did I, as a British Quaker discover in the Church life of the GDR?

Why was the Church given space in the GDR and not elsewhere in the areas dominated by the Soviet Union with its oppressive anti-religious stance?

1. The influence of the teaching of Bonhoeffer and the witness of the Confessing Church during the Nazi Period was palpable and paramount. In part this resulted in the unique position of the Church in the GDR compared with Churches in the rest of Eastern Europe dominated by the Soviet Union. Although Marx thought that religious convictions would wither by themselves once the working class ceased to be the oppressed and became the rulers, it is well documented that in the Soviet Union and post-war elsewhere faith and the churches survived even when severely persecuted and often only existing underground or having its activities severely curtailed. In Nazi Germany, however, Communists and Confessing Christians suffered in the same concentration camps and many died or were executed for their faith. Thus many leading German post-war communists

were well aware that these christians were far from being the enemies of the people. Though they disagreed with all religious expressions they respected these who under persecution had remained steadfast. Though they did their level best to curtail church activities and to discriminate against ordinary Christians, there were thus quite different reasons why this was not always carried out consistently.

2. A number of Church Leaders had been taught by Bonhoeffer, had been members of the Confessing Church and had survived. The viewpoints of Schönherr, Werner Krusche, Heino Falcke and others, though not identical, were paramount here. As time progressed some of the teaching of the Church had useful implications.

3. Practically and financially the Church had its uses for the government. Any Christian institution which cared for people who were not productive were therefore allowed to continue to function. The German Church had and still has a flourishing Diakonie.

3.1 Although Church schools with about one exception were closed to prevent the young being indoctrinated as christians, existing Kindergartens remained open and flourished as women almost uniformly worked after childbirth. The length of maternity leave varied, but crèches and Kindergartens were essential for the economy and these institutions were therefore helpful.

3.2 There were and are many Christian hospitals doing excellent work. Often these were helped financially by the West German Church with new equipment for instance. So why close them?

3.3 The many institutions which catered for those with mental or physical disorders were encouraged and flourished. So were retirement homes for the elderly. They may not have had the physical standards of the West, but the care of the inmates was excellent. And again here too western finance was often a help.

4. Politically the emphasis on Peace which was present in the Church's teaching was useful. No doubt the Religious Society of Friends profitted from that since its testimony as a historic Peace Church was well known. In this area too the world ecumenical movement became increasingly a possible tool that might be exploited in the cold war.

5. What theology was present and developed during these years of my service? This is not a paper on German Protestant Theology which was present and developed during the communist era, since it is well documented elsewhere. Hence here only the headings to remind readers.

5.1 The Barment Declaration of 1934 stressed that there are no areas of human life that do not belong to Christ. The consequences visible in the GDR were the stress that faith is not just a matter for the individual but is community based. Christians are the Body of Christ, the individual is a member of His Body which has many members with diverse gifts. Discipleship is costly.

5.2 The Church may not be concerned with its own survival, but must be willing to take risks.

5.3 There is the warning against cheap grace.

5.4 Theology must be contextual. One's faith must be practised in the full secular life.

5.5 There was the whole issue of shalom. (peace)

5.6 These are then the 3 discernable theological themes: The universal relevance of Christ, faith as discipleship and God's promised shalom – wholeness – peace.

5.7 In relation to the all pervading communist regime the Church developed its thesis of "not beside, not against but 'Church in Socialism'".

5.8 In the GDR the Church was no longer a privileged "Volkskirche". Thus the end of the Constantinian era was accepted. The threefold mission of Jesus – that of kerygma (proclamation), koinonia (community) and diakonia (service) was stressed and practised. Of these "proclamation" was perhaps the most difficult under a communist regime to carry out since one knew an informer would be present at every service, anything written and published needed to pass a censor and was often rejected. Risk taking was a necessity and some of the subterfuges were brilliant. Lengthy, difficult discussions between Church leaders and the Secretary of State for Church Affairs were inevitable and much bargaining took place at times.

How could the WCC (World Council of Churches) concept of *Missio Dei* – the divine mission be carried out? Could one win new members for the congregations and/or demonstrate and proclaim God's love? *Diakonia* – Service demonstrated the latter, but also the Church and its premises provided opportunity and shelter for all sorts of minority groups who could have had no other place to meet. These groups were not necessarily christian, but nevertheless found shelter and acceptance by the Church, though not always by some congregations.

Christian teaching on Church premisses was permitted, but it was clear to all that being an acknowledged christian or even child of one, had distinct disadvantages both in school and in the choice of career and preferment. Being a conscientious objector to military service or military education in school, not to mention refusing the universal "Youth Initiation" (Jugendweihe) made the situation even worse for the individual. Legally all these were permitted but local officialdom could frustrate many hopes. The minor needed the courageous parents to stand up for him/her and be willing to confront higher authorities. The individual needed to have the stamina and courage to withstand ridicule, mockery, derision humiliation of contemporaries, teachers and superiors.

Mission to the individual and to the community are both biblical and need to be accepted simultaneously, not an easy task when it is actually illegal. Out of all this developed a creative theology of critical solidarity with the accent on "critical". All this endeavour culminated in country wide discussions in preparation for the Conciliar Process of Justice Peace and the Integrity of Creation (JPIC) in Basle in 1989.

6. The GDR Church and Ecumenism

The reciprocal influence of ecumenism and the church in the GDR increased over the years and was at times amazing. Since Marxist/Leninist socialism stressed "peace" a number of Church Leaders were always allowed to attend ecumenical European and world gatherings. The possibility of portraying communist regimes as good, just and peaceful was welcomed by the government. Certainly German Church Leaders had greater opportunity to speak "Truth to Power" than other East European Church Leaders with whom I for one was very careful in my speech, and aware of informers.

6.1 Briefly, in the late sixties The Prague Christian Peace Conference (CPC) brought an air of openness in the Christian-Marxist dialogue. It was founded by the Czech theologian Hroznádko and the British Quaker Richard Ullmann. Mutual respect, scholarship and endeavour promised a widening of horizons and understanding. The Russian invasion of Czechoslovakia which also forced Germany to participate crushed this vibrant, radical rapprochement. It destroyed the CPC in which Quakers had taken such an active part. They with other European Church Leaders withdrew when the Russians forced the chairman and secretary to resign, and imposed their own puppets as leaders. The CPC, however, continued and was encouraged by the GDR-government as well as their own GDR Peace Movement. Many attempts were made to woo the Quakers back into its fold, both in the GDR

and in Britain. The Quaker Peace witness posed here a dilemma, but I for one am certain that that in all “peace” endeavours one may not be politically naive. How many of the GDR christian members of the CPC were informers I do not know. The Religious Society of Friends in the GDR refused to rejoin as a Church. One individual Friend was a member as she was of the GDR Peace movement as well, but I have no reason to think of her as an informer.

6.2 CEC- Conference of European Churches.

These conferences too were an opportunity for GDR as well as Eastern European Church Leaders to participate in ecumenical discussions, to enlarge the understanding of western church people of the problems and opportunities in Eastern Europe, and to contribute some radical thinking. I am sure much went on in private. As far as I myself was concerned these were valuable experiences. In addition I was able to put faces to names, learn their body language and find out whom one might trust and where to be careful.

6.3 The GDR Church, JPIC and the Basle Conference of 1989.

“The Protestant Church in the GDR participated in the radicalisation of the WCC that was produced by the impact of the Third World Liberation Theologies, the international peace and disarmament movement, and the growing environmental concern in the developed nations of the West” (Baum, p. 129). “Towards the end of the eighties, the Conciliar Process in the GDR, in which all churches were involved, including at the end even the Catholic Church, succeeded in mobilising local congregations and critical groups in the name of God’s shalom. The cooperative effort produced a remarkable theological document in the early part of 1989 and made a major contribution to the peaceful revolution in the fall of the same year” (Baum, p. 131). There were extensive discussions of the topic over a 2 year period in local congregations and groups. These were followed by three plenary sessions attended by elected or appointed delegates – at Dresden February 1988, at Magdeburg October 1988 and again at Dresden April 1989. This resulted in a major document solemnly promulgated on April 30th 1989 in a worship service at Dresden’s Kreuz Kirche (*Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, Dresden-Magdeburg-Dresden, eine Dokumentation*; Berlin: Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste 1990).

The report is unique in its frank and yet loyal critique of the existing socialism and its urgent call to conversion for which there was no precedent in the GDR. The government urged the bishops not to publish it. “But since

the document was the result of a cooperative effort involving masses of people at the base over a period of 3 years, the government decided not to intervene.” (Baum, p. 133) I well remember the excitement both before and during the Basle Conference for which an astonishingly large delegation had been given exit visas. Let Baum have the last words on the document (p. 134) “The report was a theological document. The theology of God’s shalom both provided the vision for society and generated the critique of present conditions. Moreover the report reveals the impact of the ecumenical movement on the Protestant Theology in the GDR.” Read the report. It is still worth while reading. Much of the critique is applicable to Capitalist countries as well.

III. Quaker Input and Experience

1. The religious Society of Friends is one of the three historic Peace Churches. Refusal of military service, trying to prevent outbreaks of violence, relief work were and are part of our testimonies. We train others and are ourselves always in training. We run conferences and are involved in international Peace Organisations too numerous to mention here. I have already written about our involvement with the PCPC. I myself starting with relief work after the war have been involved with the CPC, KEK, the Puidoux Conversations (Between the Lutheran and Reformed Churches on the one side and the I.F.o.R. and historic Peace Churches on the other) and various European Peace Education conferences.

2. The Religious Society of Friends is a small church but nevertheless an international one. Yearly Meetings exist on all continents. We are an N.G.O. and have centres in Geneva and New York working with the United Nations, and in Brussels working with the EU. Our main emphases are on Peace issues, human rights, economic and ecological affairs, though these include many other topics. On the other hand as we are a small church we pose no threat to governments as some of the larger churches may do. One of the notable achievements of Friends in cooperation with the larger churches in the GDR was the possibility of conscientious objectors to military Service to serve as noncombatents in a kind of pioneer core (Bausoldaten) without weapon training, though a few months longer. The GDR was the only communist country where this was possible.

3. I have worked mainly behind the iron curtain – unpaid of course. My greatest endeavour was in the GDR as I speak German. I chose deliberately to work low-key, at grass roots level and behind the scenes. This enabled me to arrange small scale learning experiences in 3 areas: with the GDR Quakers, with the GDR churches, church groups and “alternative” groups, and in conversations with government officials which enabled East/West exchanges to take place as well as exchanging information.

4. Working with GDR Friends

Having discovered in 1969 that there were Quakers in the GDR cut off from the West like every other GDR citizen I became concerned to “travel in the ministry” in the GDR. This meant visiting all groups and most isolated Friends and attend their Yearly Meetings and occasional General Meetings. The young people then ask me to do to work with them too, so I did the youth work as well, referred to below. My main aims were to help them to become a cohesive, courageous group, whose members could support each other without fear in their Christian witness and Peace witness at school, in Higher Education, in training, at work and in society at large. They wanted to learn about worship, bible study, Quaker and Church History. They also received “Peace Education” which includes teaching group dynamics, role play, drama and art, conflict resolution and mediation. With the older ones I trained trainers and practised Quaker Business Methods.

5. Working with Church peace groups and alternative groups

5.1 The more pastors I got to know, the more I was asked to take workshops varying from 1 day to whole weekends or even for a whole week at church conference centres. These took place mainly in Berlin, Halle, Erfurt, Bischofrod, Herrnhut, Dresden and Görlitz. I only once was asked by an unknown person to do a workshop and declined as noone seemed to know this person or group, and I was afraid the Stasi might be behind them.

5.2 I took part in the Peace March that went through Lutherstadt-Wittenberg.

5.3 I participated in two Erfurter Kirchentage and ran peace education workshops there. I came the previous Easter to train trainers as the numbers would be too large for one person. I also took part in Podium Gespräche.

6. I had annual conversations with Members of the Ministry for Church Affairs in Berlin usually with a GDR Quaker present. I also invited local Ministry officials to my Workshops. “That of God in everyone” is a good

basis to establish relationships with those one does not necessarily agree with. Whatever “new thing” I wanted to do took 3 years to set up. First time of asking was “NO”, the second year “we’ll think about it”, 3rd year was usually “yes”.

7. Apart from participating in some small conferences in which I helped but which I did not set up myself, there were three events during the eighties when I managed to persuade the Secretariat for Church Affairs to let me organise them. I had pointed out that if they were so concerned for a rapprochement between East and West and a peaceable Europe then they must allow people from East and West to meet, and in particular the younger generation. If they really accepted that the intention of Quakers was to help to create a peaceful world then the younger generation must learn about each other, and Quaker Youth must get to know its heritage.

7.1 The first endeavour was to allow a group of British Young Friends to travel officially in the GDR. As tourists they would have had to exchange western money daily and that we could not afford. In the event we were generously supported. They supplied a minibus with driver and tourist guide/interpreter. We stayed in the large Berlin Youth Hostel and in the smaller very well appointed one in Dresden. I had chosen these 2 cities as I had most contacts there. We could also name what institutions we would like to see. I knew “education” was really off limits. The government did not really want to expose the all too obvious ideological education and its methods. However, they learnt more about that by meeting the Young than by visiting institutions. But we visited cooperative farms and a fascinating hospital in Dresden whose director practised acupuncture and incidently cured one of my sick Young Friends. He had been a GDR ship’s doctor and learnt acupuncture in China. With exceptions alternative medicine was frowned upon in the GDR. Conversations with him were most informative. We visited museums and all sorts of places in which the young were interested. We had daily Meetings for Worship, sometimes even in the minibus. Towards the end our young guide/interpreter took part.

I had pleaded with my British Young Friends to be careful in what they said, especially indoors, which they were not always very willing to take seriously. But I was astonished when our guide in the minibus to Dresden warned us that the Youth Hostel there “had ears”. She was an interesting person whose job was quite officially to be a guide/interpreter. She had been to Cuba and had a boyfriend there. She hoped one day to be allowed to live

there and marry him. We had a successful GDR debriefing, as well as our own.

7.2 The reciprocal visit of GDR Young Friends to visit Britain took equally long to set up. I had given two reasons for this visit. The cradle of the Religious Society of Friends is the north of England, so they ought to be allowed to learn something of their heritage. As Young Friends they ought to learn about conflict resolution and peace making where they could actually observe Friends at work. Therefore a visit to Northern Ireland based on Belfast was planned. Quakers have several projects there. I think we achieved exit permits for 6 Young Friends. I enlisted a British Young Friend to help. She drove a hire car and I drove my own in England. In Northern Ireland we had the help of Ulster Friends and slept in the Meeting House, as we also did in one in the Lake District.

7.3 I thought that if the GDR was serious about their peaceful desires and proud of their many achievements in the GDR, then they should welcome a study tour of members of the British Conservative Party who were more likely to be hostile towards a communist regime than other British parties. This eventually took place hosted by the GDR-CDU. We were put up in the Berlin CDU guest house, royally entertained, had cars and chauffeurs at our disposal and interesting visits and conversations. True, they saw little of the daily drabness of life of the ordinary citizen. I had never lived in such a style in the GDR either, but the conversations were open, and problems honestly discussed. Ironically, my greatest difficulty was to find 6 British members of the Conservative party to make up the group. I am myself not a member of that party.

7.4 It is worth mentioning, though only I in a personal capacity was involved, that 2 young christian GDR nurses were allowed to leave the country to be missionaries in West Africa. Their sponsoring body was the Baptist Church though they themselves were Lutherans. They felt certain to be called by God to be missionaries. All missionary activities in the GDR were actually prohibited and exit visas for such work were not issued. As they were to work in West Africa they needed to learn English and to know something about tropical medicine. The British Baptists arranged for their stay in a London Language School, but I looked after them in their vacations and helped in other ways. One of them I had known since she was a child, the daughter of the couple who ran the large Diakonische Anstalt in Rothenburg. The father later became the bishop of Görlitz.

IV. Reflections

1. Quaker background which helped the work.

1.1 My youthful experiences in relief work which had often been frustrating and not necessarily “peaceful” had taught me a lot for instance how to understand and cope with different cultures.

1.2 The Quaker discipline of both Meeting for Worship and Quaker business methods teach you to listen not only to words spoken but also to discern what is actually meant, even if the words don’t fit. One learns to observe body language, to be patient, to be aware that one is not always right, not to argue but to discuss.

1.3 “That of God in everyone” is one of the basic theological tenets of Quakerism going back to the passage in St. John’s Gospel 1’9 “The true Light that gives light to everyone who comes into the world”. We are taught to search for and to recognise this Light in everyone whether we like them or not, agree with them or not, are afraid of them or not etc. So one seeks to understand the other however difficult, and tries to get them to realise one is not an “enemy” or wants to get the better of them. Each one of us may have different ways of establishing relationships – I found the giving of flowers was at first disarming but later seen as a genuine gift. After all it can’t be seen as a bribe. There needs to be transparency and integrity. On the other hand this faith does not allow one to be politically naive. As we share in the light, so we share in sin. Here but for the grace of God go I. However pleasant and friendly I was, I made it quite clear I would not be manipulated or compromised. For instance I refused to have anything to do with the CPC after 1968 however hard they tried and pleaded. Politically I would class myself as a Christian Socialist and not as a capitalist.

1.4 From prewar Nazi experience I was familiar with the danger of being listened to whether by telephone, letter or built in devices. I assumed that an informer would be present at our Quaker Yearly Meetings, at the Kirchentage and workshops. Some of course were visibly recognisable. They were not always clever people. It is not difficult to learn to be circumspect and to think before one speaks. On the other hand I never lied, though I would not always answer questions.

My main concern was not to compromise any of my GDR friends or acquaintances, not to endanger others. After all the worst that could happen to me was to be thrown out and never get a visa again. However that did not happen.

2. Difficulties

2.1 In theory as an “official” traveller my luggage was not to be searched. This to begin with was ignored. I took care not to bring Western newspapers or journals but had masses of photocopied worksheets, as no photocopying was possible. However, they were never confiscated and by the mid-eighties nothing much was searched.

Physically for me the worst was waiting, sometimes hours, to cross the Friedrichstrasse crossing (Berlin). There was no possibility to sit. I carried a rucksack weighing often more than 26 kilos, and dared not to appear to have difficulties. They might want to know what was in it! I could not take the rucksack off as then I would not have got it on again.

2.2 Apart from the Berlin office Friends have no premisses of their own. To find places to do the Quaker Youth work was very difficult. I needed over a fortnight each time, as I worked with 12-16 years old one week and 16-30 years old the 2nd one, having discovered the first time the difficulty of working with 10-33 years old all in one group! Mainly we camped in people's gardens or used parish rooms (Gemeinderäume) which belonged to parishes whose pastors knew me well. We always did our own cooking etc. to train Young Friends to work as a team and to teach group solidarity. This prevented me from being able to use church conference centres which would have wanted to do the catering and cost money. Wherever we were we spent the afternoons doing voluntary work for our host.

Later one Young Friend and his wife bought a derelict farmhouse hoping to make this into a youth centre. We used it several times and the Young Friends also at other times helped to make it habitable. But this was not ideal either and the hygienic circumstances were perilous.

For the first time we were lent a “hunting hut” (Jagdhütte) which had some land with it on which we camped, and an icecold little lake fed by a spring. One of the youngster's father was a member of a hunting association (Jagdkollektiv). This was in Thüringen near the frontier, where I discovered, I had no right to be. So when the police investigated I had to be hidden.

To my astonishment I had to teach them to cook on an open wood fire, the calorgas stove being so weak that it took too long to prepare a meal.

There also was no sanitation. So the advance group and I built an earth closet which had a lovely view but no door. After all the men mostly could use the nearby wood. That remained as a permanent memorial of our stay and a gift to the hunters.

2.3 I travelled everywhere by public transport. This was useful as I could listen in to all sorts of conversations. The drawback was that often trains

were very full and to get a seat difficult. After all I was no longer that young, but travelled clad in shorts or jeans and ankle socks with a huge rucksack. This did not always encourage fellow travellers to let me have a seat even if it was only on the floor. When possible I booked a seat of course.

2.4 I always had hospitality and have never stayed in a hotel. Apart from the innumerable workshops I visited almost all isolated Friends as well as the Quaker groups which existed in Berlin, Frankfurt/O, Dresden, Leipzig, Chemnitz (Karl-Marx Stadt), Erfurt, Lutherstadt-Wittenberg and Magdeburg.

3. What did I learn?

3.1 "The blood of the Martyrs is the Seed of the Church". Much of the critical solidarity has gone. The churches in West Germany successfully "took over" and obliterated most of the exciting new experiments. Apart from the Quakers there is now little evidence of "shalom" being on the churches' agenda. There are military chaplains. Compulsory religious education does not foster Faith. Capitalism and Individualism flourish. Whether the churches can minimise racism and anti-semitism is questionable, though they do try. The compulsory imposition of material western standards in the Diakonie has not improved pastoral care but made for financial shortages and therefore often staff shortages.

3.2 Most of this does not apply to Friends since we have few salaried posts and only one rented flat and no institutions. Our loss of members is mainly due to old age and death, but we lack new Young Friends apart from the Berlin group. Because Friends in the former GDR were never plentiful they now lack the energy for outreach. They continue to work ecumenically on peace issues but their radical voice is too subdued to be heard by many. There are now innumerable alternative critical groups. Neither the mainline churches nor the Religious Society of Friends are any longer the only ones who care about the dispossessed, the asylum seekers, the refugees, rearmament, global and ecological exploitation etc.

Is the false freedom of capitalism the terminal illness of the Church?

4. The Stasi Files

The little I have seen of my Stasi files revealed nothing I did not know. The more interesting bits were no doubt in other people's files such as Heino Falcke's which had been destroyed before anyone saw them. Opening these files for some did more harm than good. Knowing oneself betrayed by loved ones or those one trusted needs a generous dose of forgiveness. An inability

to forgive hurts oneself far more than those who betrayed. The Nazi period taught me that long ago.

The Church, whether the small Religious Society of Friends or the big churches, has the far more difficult task of distinguishing between unprotesting compromise, hard and therefore often ineffective critique and walking the delicate path of “give and take”, praise what was good, offer informed critique and be adamant in not compromising with evil. “Judge not that ye be not judged”. On the whole I think the churches managed this delicate task, even if every individual did not.

5. What is left for this Quaker is the pastoral care of those who lived through these difficult years; not judging but loving. Some now feel themselves betrayed, because the West assumes as the Easterners are now able to travel, relationships need not continue. This is not so, because it gives the impression that Westerners really only helped because it made them feel good, not because they really cared. The “physical” wall has gone, but an intellectual, political and spiritual wall remains. It will take many years for this to disappear.

Buchbesprechungen

Stephan Nösser, Esther Reglin, Wir feiern Gottesdienst. Entwurf einer freikirchlichen Liturgik. R. Brockhaus Verlag Wuppertal, Brunnen Verlag Gießen/Basel 2001, 128 S.

Über die Gestaltung der Gottesdienste denken alle Kirchen heute nach. Freikirchen, die an keine Agende gebunden sind, machen von ihrer Freiheit regen Gebrauch. Dabei wollen zwei Mitglieder Freier evangelischer Gemeinden helfen, ein Pastor mit katholischem Herkommen und eine Krankenschwester, deren „Interesse an der Entwicklung einer freikirchlichen Liturgik gewachsen“ ist, in langjähriger Gemeindegemeinschaft. Beide betonen, dass sie ihre Erfahrungen ausschließlich in ihrem Gemeindebund gemacht haben. Anregend sind ihre Gedanken aber auch für die Überlegungen in allen freikirchlichen Gemeinden. Für die gemeindeerfahrene Krankenschwester und Heilpraktikerin „gehört es zu den wichtigsten Aufgaben einer freikirchlichen Liturgik, die aus einer reformierten Tradition stammende übergroße Vorsicht gegenüber einer Symbolik im Gottesdienst langsam, aber sicher zu überwinden.“ [61]. Dem Pastor ist es gelungen, in seinen jeweiligen Gemeinden den Sinn für den Reichtum auch der christlichen Überlieferung zu wecken. Dabei half ihm sein eingebrachtes geistliches Erbe, mit dem er wertvolle Anregungen gibt für ein bewusstes Feiern des Kirchenjahres, des Herrenmahles, des sonntäglichen Gottesdienstes. Originell ist dabei der Rahmen des Buches. Die Verfasser gehen von der Begegnung der Jünger auf dem Weg nach Emmaus mit dem Auferstandenen aus, den sie anschließend bezeugen. In diesem Weg nach Emmaus sehen die Verfasser Stufen gottesdienstlichen Erlebens.

Manche zur Gewohnheit gewordene Gedankenlosigkeit in der gottesdienstlichen Versammlung fällt dem „von draußen“ Gekommenen eher auf als dem betriebsblind gewordenen Insider. Beide Verf. bemühen sich, sehr behutsam „Weggefährten“ zu finden. Einige Anregungen (Auferstehungsandachten am frühen Ostermorgen) sind dem baptistischen Rezensenten geläufig, weitere wert, bedacht und erprobt zu werden. Theologisch zu hinterfragen ist die „Epiklese“ beim Abendmahl, die Anrufung des Heiligen Geistes. Gibt es wirklich noch eine „überstarke Dominanz der Predigt im Gottesdienst“? [31], ist sie nicht vielmehr bei dem heute meist nur einzigen Sonntagsgottesdienst die ebenfalls einzige Gelegenheit, der ganzen versammelten Gemeinde biblisches Wissen zu vermitteln? Allerdings steht sie oft losgelöst vom vielfältigen und leider häufig zusammenhanglos gestalteten Rahmenprogramm ein-sam im Raum.

Auch Kirchendistanzierte, deren „Weg“ zufällig in einen Gottesdienst führt, erwarten eine würdige Anbetung der an den gegenwärtigen Auferstandenen glaubenden Gemeinde. Moderne Stilmittel wie Anspiel und Lobpreis haben durchaus ihren Platz. Die Verf. machen dafür praktische Vorschläge mit ausführlichen Anre-

gungen. Ein Buch, das als Ergänzung und gelegentliches Gegengewicht gegen einen zu lockeren Ablauf von Gemeindeversammlungen warm zu empfehlen ist.

Manfred Bärenfänger

John E. Hosier, Endzeit. Die Zukunft im Visier. Brunnen Verlag Basel/Gießen 2001, 202 S.

Ein eschatologisches Buch, diesmal aus England! Noch ein Buch zu diesem unerschöpflichen Thema? Der Verfasser geht es vorurteilsfrei an, setzt keine Vorkenntnis voraus und erklärt darum zunächst häufig vorkommende Fremdwörter. Dann geht er auf „gängige Meinungen“ unter evangelischen Christen ein. Der Wert des Buches liegt darin, dass die unterschiedlichen Verstehens- und Auslegungsweisen wie Prä-, Post- oder A-Millenniarismus genannt und von der Warte ihrer Anhänger erklärt werden. Nur ganz behutsam lässt der Verf. seinen persönlichen Standpunkt durchblicken. Der brennenden Frage, wie es neben dem „neuen Himmel“ noch eine Hölle geben kann, weicht er nicht aus. Ihm ist aufgefallen, dass Jesus zu seinen *Jüngern* über die Hölle gesprochen hat, die *Ungläubigen* aber nicht in Angst versetzen wollte, sondern den Eifer der Gläubigen wecken [105]. Dem Verf. geht es um die Konsequenzen für heute [168]: Mission, Gründungen und Gestalt von Gemeinden. Christen sind zwar Idealisten, aber keine Einzelgänger [160]. Die heillose Zersplitterung der Christenheit ist jedoch gerade im Blick auf das gemeinsame Warten auf das Ende das große Problem. Er möchte dem neutestamentlichen Ideal von der *einen* Gemeinde an jeweils *einem* Ort nahe kommen und hat große Angst vor Megagemeinden. An diesem Problem sind vor ihm viele gescheitert: Darbys Einheitstheologie löste eine Spaltungslawine aus, der Freikirchliche Bund der Gemeinde Gottes ist zur Denomination geworden, Schaffranek, der Eiferer um dies Ideal, wurde zum Sektierer, bei dem Wahrhaftigkeit und Liebe auf der Strecke blieben. Auf diesem Hintergrund empfinde ich den vom Verf. vorgeschlagenen Weg als Utopie, die sich allenfalls in einem Dorf oder einer Kleinstadt verwirklichen lassen könnte, aber nicht in London, New York oder Berlin. Da liegt m. E. die Schwäche dieses Buches. Es wäre besser gewesen, der Verf. hätte sich auf die Darstellung der trotz aller Unterschiede allen gemeinsame Hoffnung auf Christi Wiederkunft beschränkt.

Manfred Bärenfänger

Franz Graf-Stuhlhofer, Öffentliche Kritik am Nationalsozialismus im Großdeutschen Reich. Leben und Weltanschauung des Wiener Baptistenpastors Arnold Köster 1896–1960 (= Historisch-theologische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, Band 9). Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2001, 280 S.

Arnold Köster war von 1929 bis 1960 Pastor der Wiener Baptistengemeinde. In mehrfacher Hinsicht war er eine „besondere“ Persönlichkeit. Über dreißig Jahre konnte der im oberbergischen Rheinland Geborene die Gemeinde prägen, was im freikirchlichen Raum selten ist. Übergeordneten Strukturen des deutschen Baptismus gehörte er – außer in den Jahren des „Anschlusses“ – nicht an. In seiner Gemeinde, die damals die einzige dauerhaft selbständige Gemeinde Österreichs war, hatte er eine dominierende Position [S.121, 160, Anm. 86]. Dadurch hatte er selbst auch wenig persönliche Korrektur und entwickelte sich zu einer autarken Persönlichkeit. Unterstützt wurde die Gemeinde bis zum Anschluss an Deutschland durch deutsch-amerikanische Baptisten. An sie musste er regelmäßig berichten. Zusammen mit den Predigern Johannes Fleischer, Bukarest, und Carl Füllbrandt, dem Sekretär der deutsch-amerikanischen Südosteuropa-Mission, redigierte Köster von 1930 bis 1934 hauptverantwortlich den „Täuferboten“, die Monatsschrift der „Baptistengemeinden deutscher Zunge in den Donauländern“, der bis 1942 erscheinen konnte. Köster lieferte viele eigene Beiträge. Dadurch gibt es gute Quellen für diese Arbeit.

Seit 1939 wurden seine meist frei gehaltenen Predigten und Vorträge mitsteno-graphiert und hinterher in die Maschine geschrieben. Die Gemeinde Wien hat heute einen Schatz von etwa 500 Nachschriften aus der Kriegs- und Nachkriegszeit von ihm. Den zu heben ist das Anliegen Graf-Stuhlhofers [191]. Er kann damit behaupten, „dass Arnold Köster der schärfste dokumentierte öffentliche kontinuierliche NS-Kritiker im Großdeutschen Reich war, – also durchaus eine Besonderheit, die historischer Aufmerksamkeit wert ist“ [191]. Schon seit 1923 hatte Köster gegen die aufkommende NS-Weltanschauung gesprochen und geschrieben. Programmatisch für seine bis zuletzt ungebrochene Haltung ist sein 1932 (!) im deutschen „Wahrheitszeugen“, dem baptistischen Wochenblatt, erschienener Artikel „Hakenkreuz und Sowjetstern, Malzeichen des Antichrist“. Er wurde nachgedruckt im Köstergedenkbuch „Lampenlicht am dunklen Ort“, Wien 1965, S. 143-154. Dabei wandte er sich stets gegen politische Betätigung [145-146], anerkannte die Obrigkeit als von Gott gegeben oder zugelassen, übte eher passiven Widerstand, was im Grunde auch eine indirekte Unterstützung des Regimes ist. Unter den gängigen Weltanschauungen nennt er auch Rosenberg namentlich, bezeichnet den Nationalsozialismus aber eher indirekt. Gelegentlich war er aber auch für Außenstehende unmissverständlich. Nach der Stalingradniederlage erklärte er am 4.3.1943, ein Nationalsozialist könne so lange Jesus nicht erkennen, bis er sich seine Gedankenwelt zerschlagen lasse [9, 217]. Noch am 2. Januar 1944 sagte er in einer Predigt: „Ich habe immer unter dem Geheimnis eines göttlichen Befehls gestanden, dass ich das Wort *offen* sagen muss. Gott will gehört und verstanden werden! Ich bin bis an die Grenze des Möglichen gegangen“ [206]. Köster wurde einige Male von der Gestapo (Geheime Staatspoli-

zei) vorgeladen, aber nie verhaftet. Allerdings sind diese Verhöre nicht (mehr?) aktenkundig.

Köster verstand seine Predigten und Vorträge als prophetischen Dienst. Von Textpredigten hielt er nicht viel. Er sprach über Themen, in denen er biblische Zusammenhänge aufzeigte und eine Zusammenschau vermittelte. Weil er mit der Weltherrschaft Gottes rechnete, hatte alle seine Verkündigung einen starken eschatologischen Schwerpunkt. Israel nahm dabei einen breiten Raum ein. In Wien waren zu Beginn seiner Zeit zehn Prozent der Bevölkerung Juden. Etliche konnte er taufen. Prominentester jüdischer Täufling der Wiener Baptistengemeinde 1924, also schon vor Kösters Zeit, war Hans Herzl, Sohn von Theodor Herzl, dem Begründer des Zionismus. Als die Juden mit dem Stern gezeichnet waren, hatten sie in Kösters Gottesdiensten noch eine offene Tür!

Wegen seiner biblischen Gesamtschau wurde er gern gehört. Aussprachen darüber gab es selten. Der Verf. bemerkt, dass seine Hörer ahnten, „dass Köster eine Diskussion über sein Referat unangenehm war“ [99]. „Köster war so sehr von seiner eigenen Meinung überzeugt, dass es ihm nicht leicht fiel, andere Meinungen zu respektieren ... Dieses – vorsichtig formuliert – Selbstbewusstsein lässt sich aber durchaus auch aus seinen eigenen Predigten ersehen, indem dort der Verkündigungsauftrag eines Predigers stark mit der Autorität Gottes verknüpft wird“ [28]. Die Funktion der anderen Christen lag für ihn darin, bei dieser Verkündigung regelmäßig zuzuhören und sich somit zu ihr zu bekennen [71].

Wer sich die Mühe macht, mit dem Ohr jener Zeit zu hören, was hier festgehalten ist, findet eine wertvolle Studie über Frömmigkeit, Predigtstil, aktuelle Prophezie, vor allem aber über das freikirchliche Verhältnis von Staat und Kirche – und wird zum Weiterdenken angeregt.

Manfred Bärenfänger

Tone Vigsø, Die Anfänge der Pfingstbewegung (1907–1908) im Spiegel der lokalen Presse von Kristiania (Norwegen) und Kassel (Deutschland). Germanistisches Institut Universität Oslo. Maschinenschrift, Herbst 2000, 154 S.

Die Frau eines Pastors der Freien evangelischen Gemeinde in Aalborg (Dänemark) legt mit dieser Staatsexamensarbeit am Germanistischen Institut der Universität Oslo „Eine inhaltsanalytische Untersuchung“ von Presseberichten über die Anfänge der Pfingstbewegung vor. Ihr Anliegen beschreibt sie in der „Vorbemerkung“: „Ausgangspunkt dieser Staatsexamensarbeit ist mein Interesse für religiöse Minderheiten und zwar besonders für christliche Gemeinschaften außerhalb der etablierten Kirchen gewesen, die im Laufe der Geschichte oft diskriminiert und verfolgt worden sind. Im Blickpunkt der Arbeit steht die gesellschaftliche Kommunikation über den Beginn der Pfingstbewegung 1907/1908 in Kassel/Deutschland und Kristiania/Norwegen. Besonders interessierte mich die Frage, wie sich die Gesellschaft

gegenüber den ersten pfingstlerischen Versammlungen verhalten hat. Um diese Frage zu beantworten, habe ich zusammen mit meinem Betreuer Dr. Thomas Sirges die Wahl getroffen, mich auf die Berichterstattungen der Presse über die frühe Pfingstbewegung zu konzentrieren, die in einem erheblichen Ausmaße die öffentliche Meinung beeinflusst hat. Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist es demnach, die Haltung der lokalen Presse in Kassel und Kristiania gegenüber der Pfingstbewegung in ihrer Anfangszeit zu untersuchen und zu vergleichen. Anhand einer größeren Anzahl von Zeitungsartikeln aus Kassel und Kristiania habe ich versucht, die Einstellung der Blätter zu bewerten und ihre gesellschaftliche Wirkung zu ermitteln. Dabei möchte ich dem Leser nicht vorenthalten, dass ich von Anfang an aufgrund meiner Kenntnisse über die heutigen Beziehungen zwischen der Pfingstbewegung und den Kirchen in beiden Ländern davon ausgegangen bin, dass die deutsche Presse sehr viel skeptischer und distanzierter auf die Pfingstbewegung reagiert hat als die norwegische. Diese Arbeitshypothese hat sich im Verlaufe meiner kulturvergleichenden Studie in Mehr als nur einer Hinsicht bestätigt.“[3]

In hervorragendem Deutsch gibt sie „Eine kurze Einführung in die Pfingstbewegung“, schildert die Anfänge in Norwegen, Kristiania, dem heutigen Oslo, und „Die Ereignisse in Mülheim und Kassel“, sowie das „Verhältnis zwischen Kirchen und Pfingstbewegung“ in beiden Ländern. Für ihre Arbeit hat sie je sechs lokale, also „weltliche“ Presseorgane exemplarisch ausgewählt, die sie einzeln vorstellt. Nach der „Vergleichende[n] Inhaltsanalyse“ vergleicht sie die in den Zeitungen erhobenen „Forderungen an Staat, Kirche und Gesellschaft“. Im Anhang sind je sieben Artikel als Faksimile abgebildet. Da es eine norwegische Arbeit ist, sind die norwegischen Artikel leider nicht übersetzt. Schade! Das Schlussergebnis der Vfn.: „Alles in allem wurde also ein negatives Bild der Pfingstbewegung ermittelt, indem sowohl die deutsche als auch die norwegische Presse grundsätzlich kritisch gegenüber den ersten pfingstlerischen Versammlungen eingestellt war. Nur zeigten die deutschen Blätter eine deutlich kritischere Haltung als die norwegische Presse.“[129]

Diese Arbeit sollte in gedruckter Form einem größeren Leser- und Forscherkreis offen stehen! Die Anschrift der Verfasserin – sie ist Mitglied unseres Vereins: Tone Vigsø, I.P. Kochs Vej 8, DK-9210 Aalborg SO, Dänemark.

Manfred Bärenfänger

Tim Linder, Hermann Zaiss. Einblicke in sein Leben. R. Brockhaus Verlag, Wuppertal o. J. (2001?), 96 S.

Aus einer Examensarbeit am Theologischen Seminar Ewersbach des Bundes Freier evangelischer Gemeinden ist dies Buch über den Gründer der „Gemeinde der Christen Ecclesia“ entstanden. Es ist ein Einblick in ein außerordentlich buntes Leben mit geistlichen Höhen und tiefen Stürzen, aus denen Gott wieder heraus riss. Der 1889 (Hitlers Geburtsjahr!) geborene schwäbische Winzerssohn Hermann Zaiss machte

eine kaufmännische Ausbildung, verlor durch seine Bekehrung Elternhaus und Erbe, erlebte bald einen Rückfall in die „Welt“, besuchte die Bibelschule Berlin (heute: Wiedenest) und Greenwich/London sowie zusätzlich medizinische Kurse. 1912 kam er als Missionskaufmann durch die Basler Mission nach Afrika, wurde 1914 interniert und erlebte dabei seine Berufung zum Evangelisten. Nach dem Krieg war er wieder Kaufmann, dazwischen kurze Zeit Stadtmissionar der Landeskirchlichen Gemeinschaft Kiel. Enttäuschungen an Gläubigen brachten ihn zu einem Abkommen mit Gott. Für zwanzig Jahre würde er sich von ihm lossagen und nicht beten. Gott könne mit ihm machen, was er wolle. Wenn er ihn aber nach dieser Zeit noch brauchen könne, wolle er sein Wort verkündigen. Weitere Stationen sind eine „Muss-Ehe“, nach drei Kindern Scheidung, geschäftlicher Bankrott, 1932 eine zweite Ehe, 1939 Einstieg in eine Rasierklingenfabrik, die er schließlich führte. 1944 war seine „Auszeit“ um. Neben seinem vollen Tagewerk als Fabrikant wirkte er als Evangelist. So originell seine Rasierklingenwerbung war (der Rezensent hat sie erlebt!), war auch seine Verkündigung. In den Jahren nach dem zweiten Weltkrieg strömten die Menschen in seine Versammlungen, in denen auch seine Gabe der Krankenheilung zum Tragen kam. Seine Verkündigung wird als volksnah, gelegentlich schwäbisch-derb geschildert und angriffig gegen Kirchen und institutionelle Gemeinden. Er, der selbst wiederholt Vergebung erfahren hatte, predigte Vergebung und Freude am Evangelium. Im November 1958 kam er durch einen Verkehrsunfall ums Leben. Seine geistliche Hinterlassenschaft sind rund 80 Gemeinden, die heute mit dem Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden in Verbindung stehen. Der Vorstand seiner „Urgemeinde“ Solingen-Ohligs hat dem Buch ein Wort „Zum Geleit“ vorangestellt.

Manfred Bärenfänger

Martin Rößler, Liedermacher im Gesangbuch. Liedgeschichte in Lebensbildern. Calwer Verlag, Stuttgart 2001, 1055 S.

Diese völlig überarbeitete und erweiterte Gesamtausgabe der unter gleichem Titel 1990/1991 erschienenen drei Taschenbücher bietet mehr als nur Lebensbilder. Sie ist eine überschaubare Kirchen-, Geistes- und Kulturgeschichte. Zu jedem Jahrhundert seit der Reformation werden für ihre Zeit prägende Dichterpersönlichkeiten vorgestellt, die das vorwiegend evangelische, aber auch ökumenische Liedgut schufen. Die Lebensbeschreibungen sind sehr ausführlich, bringen durch die Zielrichtung des Buches manche nicht allgemein bekannte Einzelheiten. Verbindungen und Vergleiche mit anderen Zeitgenossen stellen die dargestellten Personen in ein weites Feld.

Am Anfang steht Martin Luther. Er erkannte die Bedeutung des Liedes für die Ausbreitung reformatorischer Erkenntnis. Im Gegensatz zu den „Schwärmern“, „die sie verdammen“ (das ist der Zürcher Grebelkreis in seinem berühmten Brief an Thomas Müntzer! S.a. S. 189!) gab Luther „der Musik den ersten Platz nach der Theolo-

gie“[65]. Vorlagen sind ihm die Psalmen aus dem Gesamtbuch des Alten Gottesvolkes. „Das so gestaltete, christologisch gefärbte und exemplarisch ausgelegte Psalmlied ist Luther ureigenste Erfindung oder Entdeckung“[44]. Ständig war er auf Suche nach Liederdichtern für die christliche Kirche.

Auf Luther folgen der „Urkantor der deutschen evangelischen Kirche“ Johann Walter, Elisabeth Cruciger für das geistliche Frauenlied, Ambrosius Blarer, Michael Weiße und die Böhmisches Brüder sowie Nikolaus Hermann. Am Übergang von der Spätrenaissance zur Frühorthodoxie steht Philipp Nicolai.

Das 17. Jahrhundert war eine fruchtbare Zeit: Johann Heermann, der Jesuit Friedrich Spee, Paul Gerhardt, der ähnlich wie Luther von Anfang an „als fertiger Meister da(steht)“ [439], Johann Rist, Johannes Scheffler und im Frühpietismus Joachim Neander.

Das 18. Jahrhundert steht zwischen den Polen Pietismus und Orthodoxie sowie Aufklärung und Bibelfrömmigkeit. Was über das „Frauenlied“ geschrieben wurde, gilt allgemein: „Was in der Glaubens- und Lebensbewegung des Pietismus aus der Tiefe des Herzens, aus Gemüt und Gefühl aufgestiegen ist, drückt die Aufklärung zu Boden und lässt es vertrocknen und verdorren“ [164]. Hier stehen die Namen Gerhard Tersteegen, Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf, Fürchtegott Gellert und Friedrich Klopstock.

Die Zeit der Erweckung und Restauration ist das 19. Jahrhundert mit Ernst Moritz Arndt, Albert Knapp, dem Dichter und Liedersammler, sowie Philipp Spitta, dessen „Psalter und Harfe“ vom Erbauungsbuch zum literarischen Volksbuch wurde.

Mit dem 20. Jahrhundert, der „Singbewegung“ und dem Kirchenkampf kommen wir in unsere Zeit. Otto Riethmüller und Jochen Klepper sind die ausführlich behandelten unter den uns geläufigen Männern, die sich um das „Neue Lied“ mühten.

Im Laufe der Zeit wandelt sich das Sprach- und Stilempfinden. Etwa alle 40 bis 50 Jahre ist ein neues Gesangbuch nötig [998], in unseren Tagen vielleicht noch schneller. Die Bearbeiter müssen Eingriffe in den ursprünglichen Text vornehmen, um ihn für die Gegenwart verständlich zu machen. Schon Klopstock war sehr großzügig im Verändern [754], Knapp nicht immer geschickt. Er hat mit der Definition des „Kirchenliedes“ [838] aber Maßstäbe gesetzt.

Der Epilog führt in das Liedschaffen der Gegenwart: „Das Neue Lied meldet sich nun in anderen Texten und Tönen, Rhythmen und Riten zum Wort, als es die Kirchen erwartet hatten. Es bewegt sich unbekümmert in einem Stil, den das bisherige Evangelische Kirchengesangbuch zurückgedrängt oder gar ausgeschlossen hatte; es überspielt jene Grenzen zwischen Kitsch und Kunst, die für das Kirchenlied unverrückbar zu gelten schienen ... [985]. Zahllose Ergänzungen zu gängigen Gesangbüchern entstanden, Kirchentagslieder und Preisausschreiben von Tutzing („Danke“) bringen neue Impulse, ebenso der Christliche Sängerbund mit Paul Ernst Ruppel, die sich in neuen Gesangbüchern niederschlagen, „angefangen bei den freikirchlichen GEMEINDELIEDERN 1978“ [989]. Auch das Liedgut der weltweiten Ökumene findet Eingang in moderne Gesangbücher. Das Entstehen des Evangeli-

schen Gesangbuchs von 1993 ff., das sich als „Liederbuch der Vielfalt“ [1000] versteht, ist ein gelungenes Beispiel.

Natürlich fehlen nicht ausführliche Personen- und Liederregister von zusammen 44 Seiten in diesem Buch, das nicht nur der Fachmusiker mit Interesse und zu vielen Anregungen lesen sollte.

Manfred Bärenfänger

Hubertus Lutterbach/Jürgen Manwmann (Hg.), Religion und Terror. Stimmen zum 11. September aus Christentum, Islam und Judentum. Aschendorff Verlag, Münster 2002, 242 S.

Dieser kleine Sammelband enthält theologische Veröffentlichungen aus dem deutschsprachigen Raum zum 11. September 2001. Die 29 Beiträge sind gebündelt in den fünf Kapiteln „Dialog“, „Opfer“, „Säkularisierung“, „Gebet“, „Frieden“. Obwohl die Autoren sehr verschieden sind, kehrt doch die Verstehenshilfe häufig wieder, die schon der erste Beitrag nennt: der Islam sei noch im mittelalterlichen Denken verhaftet, weil es in ihm weder eine Reformation noch Aufklärung gegeben habe. Islamische Professoren fürchten sich, den Koran historisch-kritisch auszulegen, weil sie dann ihres Lebens nicht mehr sicher sind [7]. Der Bochumer katholische Kirchenhistoriker Prof. Dr. Wilhelm Damberg zitiert den „Spiegel“, der in den drei „abrahamitischen Religionen“ eine „dunkle Seite“ in ihrem Grundansatz sieht. Aber dem Islam fehle ein „Martin Luther, der die dogmatische Erstarrung des Islam aufzubrechen beginnt.“ „Es war die Bewegung der Aufklärung, die dem mörderischen Treiben ein Ende machte“[102]. Damberg schildert den langen Wandlungsprozess des Christentums. Der selbstkritische erklärende Satz ist, obwohl in Klammern gesetzt, beachtlich: „(Erinnern wir uns: noch 1832 verurteilte Papst Gregor XVI. in seiner Enzyklika „Mirari Vos“ die Forderung nach Gewissens- und Meinungsfreiheit als ‚Wahnsinn‘ und erst das II. Vatikanische Konzil (1962-1965) bekannte sich definitiv zur Gewissens- und Religionsfreiheit.)“ Er fährt fort: „Um wieviel schwerer muss sich ein solcher Wandlungsprozess aus muslimischer Sicht darstellen?“[107]. Johannes Röser, Chefredakteur der katholischen Wochenzeitschrift „Christ in der Gegenwart“ fragt: „Und wann wird die Religionsfreiheit der Christen oder jener Muslime, die sich zum Christentum bekehren wollen, in islamischen Ländern endlich anerkannt?“ [167]. Nüchtern stellt die Redakteurin der Zeitung „Evangelisches Frankfurt“, Dr. Antje Schrupp, fest: „Die Terroranschläge vom 11. September haben die Welt leider nicht verändert, auch wenn das manchmal immer noch behauptet wird, sondern es geht so weiter, wie bisher.“ [40].

Dass allerdings eine Schweizer Feministin den Terrorangriff benutzt, die Zürcher Synode anzuklagen, weil sie sich nicht dazu durchgerungen hat, in der Revision der Zürcher Bibel die männlichen Wörter „Gott“ und „Herr“ durch die Floskel „Das

Unnennbare für uns da“ zu ersetzen, ist eine nicht zu überbietende Geschmacklosigkeit! [206].

Beeindruckend ist die Düsseldorfer Predigt über den 23. Psalm von Karl Kardinal Lehmann im ökumenischen Gedenkgottesdienst, den viele im Fernsehen miterlebt haben [131-133]. Der eschatologische Beitrag von Professor Jürgen Moltmann „Die Sehnsucht nach dem Ende der Welt“ beschließt Mut machend das Buch: „Ziel christlicher Hoffnung ist nicht das Ende der Welt, sondern der Anfang des Lebens. Der Grund dieser Hoffnung sind die Auferstehung Christi und die damit gegebene Fähigkeit, in der Geschichte Neues anzufangen“ [218].

Manfred Bärenfänger

Klaus Baschang, Zukunftskirche Volkskirche. Von der Freiheit der Glaubenden und dem Auftrag der Kirche. Evangelischer Presseverband für Baden e.V., Karlsruhe 2001, 167 S.

Der badische Oberkirchenrat Klaus Baschang hatte als Vorsitzender der Kommission gewirkt, die das EKD-Dokument 68 „Das Evangelium unter die Leute bringen“ erarbeitet hat. Allen Unkenrufen zum Trotz setzt er auf die Volkskirche als Kirche der Zukunft. Er kennt das neue Interesse an Religion, das sich aus vielen Quellen speist, und weiß: „Der Gott der Gesellschaftsreligion ist nicht der Gott der Bibel“ [201]. Dem von Luther geprägten Theologen ist „für die evangelische Theologie das Lehrstück von der Rechtfertigung nicht ein Lehrgegenstand neben anderen, ... sondern das zentrale Lehrstück.“ „An der konsequenten Anwendung dieser Lehre hängt die Heilsgewissheit und damit die Freiheit des Gewissens als Kern aller Freiheiten“ [14]. Damit geht der Vf. so weit, der Kirche zu verbieten, über den Glauben der Menschen zu urteilen [28]. Wenn die Kirche Menschen für den Glauben gewinnen will, dürfe sie sich nicht als „Gegenwelt“ präsentieren [22]. Bei aller Freiheit und allem berechtigtem Pluralismus ist für ihn aber klar: „... es handelt sich nicht um einen Pluralismus der Beliebigkeit! Es ist schon gar nicht ein Pluralismus, der allen Religionen gemeinsame Kerne und gemeinsame Wahrheitserkenntnisse zuspricht. Der christliche Glaube ist von Anfang an ein missionarischer gewesen und konnte sich nur als solcher bewahren und verbreiten“ [52]. Darum dürfen Mission und Evangelisation nicht problematisiert werden. Die biblische Überlieferung hat absoluten Vorrang vor dem Glauben der Nachfolgenden und die „evangelistisch-werbende Dimension“ Vorrang vor allen anderen Aufgaben der Kirche. Nachdenkenswert ist sein Urteil: „Nach der deutschen Wiedervereinigung hat die Kirche im Bereich der ehemaligen DDR sofort und mit großer öffentlicher Anerkennung beachtliche diakonische Engagements entwickelt. Das christliche Zeugnis der Tat sollte die Menschen beeindrucken. Inzwischen kann man fragen, ob für das christliche Zeugnis nicht besser gewesen wäre, wenn sich die Kirche stärker im Bildungswesen engagiert hätte. Sie hat es ja in der ehemaligen DDR mit Menschen zu tun, die in zwei

Diktaturen systematisch und gewaltsam der Kirche und dem Glauben entfremdet worden sind. Diese Menschen haben nicht nur Gott vergessen, sie haben sogar vergessen, dass sie Gott vergessen haben“ [67]. Wichtig ist ihm, den aus der Bibel gewonnenen Glauben auf der Kanzel persönlich zu vertreten [62]. Dazu haben die viel genannten „neuen Zugänge zur Bibel“ ihre Berechtigung, solange sie nicht den „Eigenwert des Wortes“ aufheben [65].

Ein Buch, das mit Herzblut und Liebe zu seiner Volkskirche geschrieben ist! Der Vf. weiß auch, dass seine Kirche einer grundsätzlichen Erneuerung bedarf, er kennt die Spannung zwischen geglaubter und erfahrener Gemeinschaft [44ff.]. Bei allem Beherzigenswertem bleiben aber doch vermutlich nicht nur für den Freikirchler unbefriedigende Empfindungen. Die Dialektik ist schwer nachzuvollziehen, dass einerseits ein Plädoyer für die Glaubensfreiheit gehalten wird, die „Gesellschaftsreligion“ nicht den „Gott der Bibel“ meint, der Kirche aber verboten ist, den Glauben der Menschen zu beurteilen. Es fehlen auch nicht Seitenhiebe auf „pietistische Gruppen und Gemeinschaften außerhalb der Landeskirchen“ und Freikirchen [64, 100ff.], die doch auch ein Beurteilen von deren Glauben sind.

Natürlich ist es das gute Recht des Volkskirchlers, die wirklich oft zu kritisierende Art der Kritik von Außenstehenden an der Volkskirche zu kritisieren. Aber es bleibt auch das Recht des Freikirchlers, ihn zu fragen, ob bei ihm „die biblische Überlieferung“ den Vorrang hat vor dem nicht immer ganz überzeugenden Festhalten an gewachsenen kirchlichen Strukturen und Bekenntnisschriften. Die Normen der Kirche darf nicht durch die *norma normata* aufgeweicht werden!

Manfred Bärenfänger

Herbert H. Klement (Hg.), Evangelisation im Gegenwind. Zur Theologie und Praxis der Glaubensverkündigung in der säkularen Gesellschaft (Bericht von der 12. Studientagung des Arbeitskreises für evangelikale Theologie [AfeT] 9. bis 12. Sept. 2001 in Bad Blankenburg). TVG Brunnen Verlag Gießen/Basel, R. Brockhaus Verlag Wuppertal 2002, 350 S.

Evangelisation und Mission, zwei nahe verwandte Begriffe, sind Grundlage christlicher Verkündigung und in der jüngsten Vergangenheit von den Kirchen neu entdeckt und betont worden: Papst Johannes Paul II. forderte 1990 die „Neuevangelisierung Europas“ und im gleichen Jahr tagte die Synode der EKD in Leipzig unter dem Thema „Mission und Evangelisation“. Das Herbstsymposium des Vereins für Freikirchenforschung tagte im Herbst 2002 im Neues Leben Zentrum Wölmersen zum Thema „Freikirchliche Evangelisation“. Nicht nur dessen Teilnehmern ist das Buch „Evangelisation im Gegenwind“ warm empfohlen. Es enthält die Vorträge der Studientagung des Arbeitskreises für evangelikale Theologie im September 2001 in Bad Blankenburg „Zur Theologie und Praxis der Glaubensverkündigung in der säkularen Gesellschaft“. Es besteht aus den beiden im Untertitel genannten Teilen I.

„Zur theologischen Grundlegung“ und II. „Zur praktischen Verwirklichung“ mit je acht z.T. sehr anspruchsvollen Beiträgen. Sie einzeln zu würdigen, übersteigt den Rahmen einer Rezension. Für den Freikirchler wohlthuend ist das starke Votum auch von landeskirchlichen Theologen zur Notwendigkeit der Evangelisation. Natürlich fehlt nicht die zeitkritische Skizzierung, die das Erreichen der Hörenden mit der christlichen Botschaft so schwer macht. Bedauert wird wiederholt – wie es auch auf der VFF-Tagung in Wölmersen durch den Vorsitzenden geschah – dass die Universitäten bei der Ausbildung künftiger Theologen nur ansatzweise die volksmissionarische Verkündigung in ihren Studienplänen berücksichtigen. Wenn es nach Thielike darum geht, das Evangelium jeder Generation frisch zu predigen [275], ist ein „Fundamentales Hindernis für die Evangelisation die nicht vorhandene Überzeugung oder Infragestellung, dass Menschen ohne Jesus wirklich verloren gehen“ [266]. Ohne Gesetz gibt es kein Evangelium. Das Gericht darf nicht verschwiegen werden. Evangelisation geht gegen eine schleichende volkstümliche Allversöhnung an.

Manfred Bärenfänger

Eckhard J. Schnabel, **Urchristliche Mission**. R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 2002, 1806 S.

Genau hundert Jahre nach Adolf von Harnacks „Die Mission und ihre Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten“ (1902, 4. Aufl. 1924, Nachdruck 1965) erscheint diese längst überfällige Gesamtdarstellung. Dem Verlag gebührt Dank und Anerkennung, dass er sich an die Herausgabe dieses Werkes gewagt hat: 1806 Seiten auf Dünndruckpapier, dabei lange Exkurse in kleiner Schrift! Der Verfasser, auch in Deutschland durch seine Lehrtätigkeit in Wiedenest und Gießen bekannt, hat in ganz großem Fleiß eine ungeheure Fülle von Material über das erste nachchristliche Jahrhundert – nur darauf beschränkt er sich! – zusammengetragen und die gegenwärtige Diskussion und Forschungslage sachlich dargestellt. Quellentexte führt er nicht nur an, sondern zitiert sie im Wortlaut. Er wendet sich gegen die „evangelikale Durchschnittsanschauung der urchristlichen Zeit“, die „häufig unreflektiert, nicht selten naiv, manchmal romantisch“ sei.

In der methodischen Darstellung seiner Arbeitsweise steht eine interessante Aufstellung von Vokabeln, die im NT die Vielfalt und Mühen der Missionsarbeit schildern. Später werden sie z.T. näher erläutert. Eine detaillierte Zeittafel über 12 Seiten beschließt die Einleitung. Bei aller Darstellung bemüht sich der Vf. um möglichst genaue Zeitangaben und zeitliche Einordnung.

Im ersten Teil geht es um die Beziehung von Gottesvolk und Heiden. Obwohl Israel eigentlich keine „missionarische“ Religion ist, war sich das Volk bewusst, einen Auftrag für alle Völker zu haben.

Der erste und eigentliche Missionar war Jesus, mit dem alles begann [209]. Er wusste sich von Gott gesandt, zunächst die „verlorenen Schafen Israels“ zu sammeln und die Frohe Botschaft vom anbrechenden Gottesreich zu predigen. Er berief die Zwölf in seine Nachfolge und beauftragte sie und die (Zweiund-)Siebzig, von denen Lukas berichtet, mit seiner Mission. Auch Frauen hatten sich ihm angeschlossen. Der Vf. definiert sorgfältig die Begriffe „Jünger“ und „Apostel“, die für die Mission der Urkirche bedeutsam werden.

Wenn von Gebieten, etwa Galiläa, die Rede ist, in die die Jünger paarweise gesandt wurden, schildert er genau Land und Leute, zählt alle bekannten Orte auf und berechnet die Zeit und Wege, die für die Erfüllung des Auftrages nötig waren. So geschieht es durch ausführliche Exkurse bei allen Missionsarbeiten. Die nachpfingstliche Mission nimmt den größten Teil des Buches ein. Zwischen der Mission der einheimischen Judenchristen und der Griechischsprechenden wird unterschieden, die Wege der im NT namentlich Genannten werden geschildert. Da Lukas sehr „selektiv“ berichtet [508], werden frühchristliche und zeitgenössische Überlieferungen herangezogen.

Dadurch rundet sich das Bild der Ausbreitung des Christentums in ihrer ganzen Vielfalt, mit Konflikten inner- und außerhalb der Gemeinden ab. Längst bekannte Begebenheiten aus dem NT erscheinen in einem neuen Licht. Bei gründlicher Bibelarbeit, aber auch gelegentlich bei der Predigtvorbereitung wird man durch dieses Buch angeregt und bereichert.

Manfred Bärenfänger

Heinzpeter Hempelmann, Jesus lebt – das Grab ist leer! Wie glaubhaft ist die Auferstehung (Rbtaschenbuch Bd. 604)? Verlag der Liebenzeller Mission, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 2002, 79 S.

Der Direktor des Theologischen Seminars der Liebenzeller Mission geht mit diesem Büchlein in allgemein verständlicher Sprache den Fragen der Osterbotschaft nach. Für ihn ist klar, dass die Auferstehung Jesu, der Mittelpunkt des christlichen Glaubens, „Unglaublich – aber wahr!“ ist. Aber „Rückfragen und Skepsis sind erlaubt“! Darum schildert er ein fiktives Gespräch zwischen „Fides und Skeptikus“. Im darauf folgenden Kapitel „Ostern – zehn Fragen und Antworten“ geht der Vf. auf häufige Einwände ein. Die Auferstehung Jesu ist der Angelpunkt des christlichen Glaubens, der weitreichende Konsequenzen hat: „Die Zweiteilung unserer Welt als Schöpfung Gottes in einen Bereich des Glaubens und einen Bereich des Wissens ist nicht biblisch sondern heidnisch. Sie ist letztlich Atheismus, weil sie die Wirklichkeit Gottes in seiner Schöpfung leugnet.“[47].

Manfred Bärenfänger

August Jung, Julius Anton von Poseck. Ein Gründervater der Brüderbewegung (= TVG Kirchengeschichtliche Monographien [KGM], Band 9). R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 2002, 173 S.

August Jung hat mit seinem Band über J.A. von Poseck seine Forschungen über die Anfänge der erwecklich-freikirchlichen Bewegungen fortgesetzt. Von Poseck ist der eigentliche Begründer der „exklusiven“ Brüderbewegung darbyischer Prägung. Sein Name ist manchen nur flüchtig bekannt, weil er in Gesangbüchern als Dichtername unter dem Lied „Auf dem Lamm ruht meine Seele“ steht. In Biographien über J.N. Darby und Büchern über die Brüderbewegung wird er genannt, spielt aber nur eine Nebenrolle, obwohl er in Düsseldorf einige Jahre, bevor Carl Brockhaus Gründer der „Christlichen Versammlung“ in Elberfeld wurde, die erste „Versammlung“ im Sinne Darbys schuf. An der Elberfelder Übersetzung der Bibel trägt von Poseck neben Darby und Brockhaus sicher den Hauptanteil. Für eine kurze Zeit gab es in Barmen und Elberfeld – damals noch zwei selbständige Städte – zwei verschiedene darbyistische „Versammlungen“. In seinem Buch „Als die Väter noch Freunde waren“ schrieb August Jung: „Die ‚Elberfelder Brüder‘ verschwiegen und vergaßen geflissentlich von Posecks darbyistische ‚Erstgeburtsrecht‘, nämlich seine zahlreichen ‚Gründungen‘ von darbyistischen Abendmahlsgemeinschaften im Bergischen Raum und machten ihn zur ‚persona non grata‘ während man andererseits Carl Brockhaus zum ‚Begründer des Darbyismus in Deutschland erklärte“[49].

Hinzu kommt, dass viel Quellenmaterial und Hintergrundwissen unbekannt war, das der Vf. jetzt mit Fleiß und Akribie erschlossen und zusammengetragen hat. Dadurch kann er einmal sein eigenes Urteil über von Poseck im „Väter“-Buch korrigieren und mit falschen Angaben, etwa von Poseck sei katholischer Theologe gewesen, und fehlerhaften Behauptungen, die sich über eine rund 150-jährige Überlieferung gehalten haben, aufräumen. Zwar bleiben Lücken, weil Dokumente aus dem Privatarchiv Bister der freikirchlichen Forschung in krankhafter Selbstsucht immer noch vorenthalten werden. Aber diese Lücken scheinen schmal zu sein.

Auch die Menschlichkeiten verschweigt das Buch nicht, z.B. dass es trotz der Arbeitsgemeinschaft im Übersetzerteam der Elberfelder Bibel zu keinem herzlichen Verhältnis zwischen Carl Brockhaus und von Poseck kam, trotz beider engen Beziehungen zu Darby. Von Poseck wurde sogar von Carl Brockhaus aus der „Elberfelder Versammlung“ ausgeschlossen. Dem Vf. spürt man seine Entdeckerfreude an, als Pastor des Freien evangelischen Gemeinden ein „Außenstehender“!, wie von Poseck schon arbeitete, als Carl Brockhaus „noch positiv“, „mit ganzer Hingabe“ und „von ganzem Herzen“ im Evangelischen Brüderverein und für ihn arbeitete und ihn förderte. Ein Lob gebührt dem Brockhaus-Verlag für die Herausgabe dieses Buches, das sich mit seinem Gründervater kritisch auseinander setzt. Um der Geschichte willen ist es nötig!

Manfred Bärenfänger

Dr. Dietmar Lütz (Hg.), „Mit uns hat der Glaube nicht angefangen.“ Wie die Freikirchen in Berlin begonnen haben. Hg. v. Ökumenisch-Missionarischen Institut des Ökumenischen Rates Berlin-Brandenburg (=Ökumenische Existenz in Berlin-Brandenburg, Nr. 3/2001). WDL-Verlag, Berlin 2. durchges. Aufl. 2002, 232 S.

Dies Buch hat einen doppelten Anlass: zum 75. Jahrestag der Vereinigung Evangelischer Freikirchen stellen sich einige der in der „Ökumenischen Arbeitsgemeinschaft“ (ÖAF) in Berlin vertretenen Freikirchen in Selbstdarstellung vor. Durch ihre freundschaftliche Verbundenheit mit diesem Kreis ist sogar die Altkatholische Kirche durch Dekan J. Urbisch darin beschrieben. Außerdem ist es eine notwendige Ergänzung zu dem 1999 erschienen umfangreichen Werk „Tausend Jahre Kirche in Berlin-Brandenburg“, in dem die Freikirchen übergangen wurden.

Die Selbstdarstellungen sind so bunt, wie es diese „kleinen“ Kirchen und Gemeinden sind. Helmut Weyel gibt unter dem Buchtitel eine Berlin-Brandenburger Kirchengeschichte im Schnelldurchgang und beschreibt später die „Freien evangelischen Gemeinden in Berlin und Umgebung“. Methodisten waren nach K.H. Voigt „Geliebt und gefürchtet von jedermann“. Unter der Überschrift „Zinzendorf in Berlin“ wird die Entstehung der Brüdergemeine als evangelische Freikirche von Johannes Welschen dokumentiert. Frank Waggon schildert, wie „Der weite Weg der Baptisten nach Berlin“ verlaufen ist. Originell sind „Die Anfänge der Brüderbewegung in Berlin“ als Auszug aus dem Buch von Alfred Kautz „Die Kartoffelhändler“.

Auf „Die Heilsarmee in Berlin“ von Reinhold Walz folgen „Der Altkatholizismus in Berlin und Umgebung“ als „Eine Frei-Kirche besonderer Art“ und die „Mennoniten in Berlin“ in verschiedenen Berichten und Statistiken. Daniel Heinz bringt unter „Wiederkunftshoffnung und Weltmission“ Streiflichter aus der Geschichte der Siebenten-Tags-Adventisten in Berlin. Hanspeter Pache trägt „Die Anfänge des Mülheimer Verbandes in Berlin“ bei.

Es fehlen nicht die in den letzten zwei Jahrzehnten vor allem durch die sich rasant ausbreitende charismatische Bewegung entstandenen „Neuen Gemeinden“. Zwei Beispiele von ihnen werden dargestellt: Peter Dippel, „Eine Geschichte – zwei Wurzeln. Kleine Chronik der Entstehung des Christlichen Zentrums Berlin“ und Gernot Brandt: „Die ‚neuen Gemeinden‘ in Berlin (1989–2001)“.

Logisch besser wäre es gewesen, die beiden konfessionelle Grenzen überschreitenden Beiträge, von Karl Heinz Voigt: „Konservativ und demokratisch. Methodistische Bemühungen um Versöhnung nach dem Ersten Weltkrieg“ und den grundsätzlichen, selbstkritischen, aber auch leidenschaftlichen von Dietmar Lütz vor Theologen der EKD des Sprengels Berlin gehaltenen Vortrag „Volkskirche oder Freikirche? Plädoyer für das System Freikirche“ auf einander folgend zu bringen. Das bunte Mosaik dieses Buches ist wirklich in seiner Art einmalig und wärmstens zu empfehlen.

Manfred Bärenfänger

Helmut Funck u.a., Toleranz bejahren – Jesus Christus bekennen. 200 Jahre Mennonitengemeinden in Bayern. Rückblick – Überblick – Ausblick. Bolanden-Weierhof 2002, 153 S. und VIII Bilds.

In der Reformationszeit war ab 1528 „ganz Bayern von den Wiedertäufern ausgefüllt“, heißt es in einem alten bayerischen Geschichtsbuch. Durch das grausame Mandat der damaligen Herzöge war das Täuferium um 1590 erloschen. Ab 1770 siedelten sich einige Mennonitenfamilien aus Baden und Württemberg wieder in Unterfranken an. Durch den Reichsdeputatshauptschluss kam Franken zu Bayern, damit einige schon länger bestehende Gemeinden. Die eigentliche Wende setzte nach 1800 ein, als Kurfürst Maximilian IV. Joseph (ab 1806 Maximilian I., König von Bayern) ein Gesetz erließ, nach dem auch Evangelische sich in Bayern ansiedeln durften. Er war frei von konfessionellen Vorurteilen, wollte zum Wohl seines Landes die Landwirtschaft fördern und hob durch die Säkularisation viele Klostergüter auf, auf denen amische Familien aus der Pfalz und dem Elsass sich als Pächter ansiedeln konnten. Ein weiterer Einwanderungsstrom waren Mennoniten aus der französisch gewordenen Pfalz, die ins Land gerufen wurden, um das Donaumoos zu kultivieren und dafür Grundbesitz geschenkt bekamen. Weil ihnen von den Franzosen die Wehrdienstbefreiung genommen wurde, wanderten viele aus und gründeten die Kolonie Maxweiler bei Neuburg/Donau.

Zunächst wird die Besiedlung mit ihren Problemen, Rückschlägen und Misserfolgen geschildert, dann die „Mennonitengemeinden in Bayern heute“ einzeln kurz vorgestellt, dazu das „Agape-Gemeindewerk – Mennonitische Heimatmission“ und der „Verband der Evangelischer Freikirchen Mennonitischer Brüdergemeinden in Bayern“.

Am Anfang dieses lesenswerten Dokumentationsbandes steht der Vortrag von Prof. Dr. Timothy J. Geddert aus USA vom Gemeindetag in Ingolstadt am 30. Juni 2002 „Toleranz bejahren – Jesus Christus bekennen.“ Er stellt der zwar dankbar erfahrenen Toleranz als Gegengewicht Aufgaben entgegen: „Wir dienen anderen Menschen, statt Macht auszuüben. Wir vermitteln ihnen großzügig Gottes Gnade, statt unsere Vorteile zu verteidigen. Wir begegnen ihnen mit Offenheit, Freude, Hilfe und Gnade – genauso, wie unser Vater im Himmel ihnen Sonne und Regen und Freiheit und die Einladung zu einem neuen Leben schenkt, auch wenn sie das alles ablehnen.“ [29].

Manfred Bärenfänger

Hans-Jürgen Goertz, Das schwierige Erbe der Mennoniten. Im Auftrag des Mennonitischen Geschichtsvereins hg. V. Marion Kobolt-Groch und Christoph Wiebe. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2002, 216 S.

Im Jahr 2002 ist Hans-Jürgen Goertz mit Erreichung der Altersgrenze aus dem akademischen Lehrdienst geschieden. Aus diesem Anlass besorgte der Mennonitische Geschichtsverein diese Sammlung von 13 zum Teil veröffentlichten, teils bisher nicht gedruckten Aufsätzen zur Täufer- und Mennonitengeschichte, die in dreißig Jahren entstanden sind.

Die Mennoniten als der aus der Reformationszeit stammenden ältesten Freikirche tragen ein wirklich schwieriges Erbe mit sich. Hans-Jürgen Goertz ist ein Beispiel dafür. Am Anfang steht sein persönliches Bekenntnis, das er für den von H. Loewen herausgegebenen Band „Warum ich mennonitisch bin“ (Hamburg 1996) geschrieben hat: „Vom Mantelhaus zum Hörsaal“. Das „Mantelhaus“ war die Garderobe des westpreußischen Mennoniten, die mit ihren Fuhrwerken zum Gottesdienst kamen, in dem sich das Gemeindeleben nach dem Gottesdienst abspielte. Als Kind in der mennonitischen Diaspora aufgewachsen, hatte er es schwer, zum Glauben der Väter zu kommen, der sich in den berühmt-berüchtigten 1968er Jahren bewähren musste. Er wurde Pastor der „Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona“, einer „aufgeschlossenen, wenngleich nicht ‚liberalen‘ Gemeinde“ und Schriftleiter mennonitischer Zeitschriften, auch der Mennonitischen Geschichtsblätter. Er wechselte in die wissenschaftliche Theologie. Als er feststellte, dass er an einer theologischen Fakultät als Mennonit keine Zukunft als systematischer Theologe hat, wechselte er 1974 zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte an der Universität Hamburg. Das Täuferum blieb aber sein Interesse und gerade die Beschäftigung mit den Täufern und Thomas Müntzer halfen ihm, sein neues Betätigungsfeld zu finden. Er ist maßgeblich daran beteiligt, „das Täuferum“, das es in dieser Einheit nicht gab, zu entidealisieren. Davon zeugt das zuerst 1975 von ihm herausgegebene Buch „Umstrittenes Täuferum 1525–1975. Neue Forschungen“. Er lehrte in der Zeit, die für gesellschaftswissenschaftliche Probleme besonders aufgeschlossen ist, die auch im geistigen Austausch mit Forschungsarbeiten in der ehemaligen DDR stand. Es war sicher ein notwendiger Schritt, unter diesem Aspekt den „Linken“ und „Radikalen“ Flügel der Reformation zu sehen. Vor der damit verbundenen Einseitigkeit bewahrt uns die inzwischen weiter-gegangene Forschung. Fragen des mennonitischen Gemeindelebens beschäftigen den früheren Mennonitenpastor in gleicher Weise. Sein liebevoll-kritisches Verhältnis zum Mennonitentum, das seit der Reformation manche Irrwege ging und trotz großer Beharrlichkeit viele Wandlungen durchmachte, klingt überall durch. Bei allem Hinterfragen ist er Mennonit geblieben. Zur Vierhundertjahrfeier seiner Hamburger Gemeinde schildert er sie als „Nonkonformisten an der Elbe: fromm, reich und ratlos“ und bezieht persönlich dazu Stellung: „Als Theologe hätte ich mich heute mit der Geschichte dieser Gemeinde selbstverständlich identifiziert, als Historiker muss ich mich zurückhalten. ... Selbst wenn sie ihm sympathisch sind, geht der Historiker auf Distanz zu den Mennoniten an der Elbe“ [151]. Mit

dem Schlusskapitel „Die kleinen Chancen der Freiheit. Überlegungen zur Reform der Freikirchen“ [199] hat der Angehörige der ältesten aller Freikirchen für ihre viel jüngeren Schwestergemeinden und -kirchen ein mutmachend-wegweisendes Wort.

Manfred Bärenfänger

75 Jahre mennonitische Siedlungen in Paraguay

Drei Veröffentlichungen widmen sich dieser Geschichte mennonitischer Kolonisation, ihres Gemeindelebens sowie ihrer Mission und schildern die große Bedeutung, die das Schul- und Bildungswesen für die Mennoniten hat. Dass Mennoniten ein besonderes „Völkchen“ sind – so bezeichnen sie sich auch selbst –, wird bei der Lektüre eindrücklich deutlich.

Gerhard Retzlaff, Ein Leib – viele Glieder. Die mennonitischen Gemeinden in Paraguay – vielfältige Gemeinde – kämpfende Gemeinde – begnadete Gemeinde. Gemeindegemeinschaft Asociación Evangélica Mennonita des Paraguay, Asunción, Paraguay, 2001, 359 S. [zu beziehen über die Mennonitische Forschungsstelle Weierhof, Am Hollerbrunnen, 67295 Bolanden-Weierhof]

Jakob Warkentin, Die deutschsprachigen Siedlerschulen in Paraguay im Spannungsfeld staatlicher Kultur- und Entwicklungspolitik. Waxmann Münster/New York/München/Berlin 1998, 444 S.

Gerhard Reimer, The „Green Hell“ Becomes Home: Mennonites in Paraguay as Described in the Writings of Peter P. Klassen. A Review Essay. In: The Mennonite Quarterly Review, October 2002, pp. 460-480.

Gerhard Retzlaff (GR) schildert die Mennoniten als ein „wanderndes Gottesvolk“, das sich da niederlässt, wo es seine Glaubensüberzeugungen ausleben kann, und weiterzieht, wenn die Verhältnisse sich ändern. Unter sich bilden sie verschiedene Gemeinden. Sie wollen sich „von der Welt unbefleckt“ erhalten und werden doch von der Umwelt geprägt. Da, wo sie in geschlossenen Siedlungen wohnten, entwickelten sich Lebensstile, die kanonischen Rang bekamen.

Als Kolonisten waren sie in Preußen geschätzt. Als die Befreiung vom Wehrdienst aufgehoben wurde, bildeten sie große Kolonien in Russland, denen ein großes Maß an Autonomie zugestanden wurde. In mehr als hundert Jahren entstand hier so etwas wie eine völkische Eigenart. Nach der russischen Revolution wanderten von 1922 bis 1928 an die 22.000 nach Kanada aus. Als auch Kanada in ihre Eigenarten eingriff, vor allem im Bildungswesen, zogen viele weiter bis nach Paraguay und gründeten die Siedlung „Menno“. Paraguay hatte durch ein Gesetz am 26. Juli 1921 um sie als Kolonisten zu werben, folgende Rechte zugestanden: Volle Religionsfreiheit, das Recht auf Privatschulen in deutscher Sprache, völlige Freistellung vom Militärdienst, das Recht an Eides statt vor Gericht mit „Ja“ und „Nein“ zu antworten.

Durch einen verzweifelden Auswanderungsversuch 1929–1930 gelang es noch einmal einigen Tausend Mennoniten, das kommunistische Russland zu verlassen. 2.000 von ihnen kamen über Deutschland und Mexiko nach Paraguay und gründeten im Chaco die Kolonie „Fernheim“ [GR.47].

Nach dem Zweiten Weltkrieg, 1947 und 1948, kamen noch einmal einige Tausend Mennoniten in vier großen Schiffsladungen ins Land. Diese Beispiele mögen hier genügen. Die Not der Anfangsjahre wird nicht verschwiegen, das teilweise Aufgeben der Chaco-Siedlungen aus klimatischen Gründen und die Neuansiedlung in Ostparaguay. Immer wieder gab es das gleiche Problem mit den Schulen. Es blieb nicht bei primitiven Siedlerschulen wie in Menno, wo mit Bibel und Gesangbuch etwas Lesen, Schreiben und Rechnen gelehrt wurde. Der Bildungsfortschritt war nicht aufzuhalten und damit die Auswirkungen auf die Frömmigkeit. Auch hier legte der Staat Wert darauf, dass auch die Landessprache – Spanisch – gelehrt wurde.

Ganz neue Situationen entstanden: in der Landeshauptstadt Asunción entstand eine Stadtgemeinde, eine für die dörflichen Kolonisten bisher unvorstellbare Sache! In der neuen Heimat entdeckten die bisher weltabgewandten Mennoniten den Missionsauftrag. Es gibt jetzt spanisch sprechende Mennonitengemeinden aus Einheimischen und auch Indianergemeinden!

Hilfe und Schlichtungsinstanz bei den mancherlei Problemen war das MCC (Mennonite Central Committee) in Kanada. Manche Frage bleibt bei der Lektüre: Was bedeutet es, Tausende von Mennoniten zu verpflanzen, die das Ziel haben, in gänzlich neuer Umgebung zu leben „wie es in Russland war“ [349] weil es für sie das „biblische“ Vorbild gewesen ist.

Auf diese offenen Fragen geht sehr ausführlich Jakob Warkentin mit seiner Marburger Dissertation ein: „Die deutschsprachigen Siedlerschulen in Paraguay im Spannungsfeld staatlicher Kultur- und Entwicklungspolitik. Im 1. Teil schildert er die entwicklungs- und kulturpolitischen Rahmenbedingungen: „Paraguay als Entwicklungsland“, seine „Einwanderungs- und Entwicklungspolitik“ und in diesem Zusammenhang „Die deutschen Schulen im Ausland als Kernstück der auswärtigen Kulturpolitik“. Der 2. Teil ist eine „Darstellung und Analyse der Geschichte der deutschsprachigen Siedlerschulen in Paraguay“ und der 3. Teil beschreibt „Die Rolle und Bedeutung der deutschsprachigen Siedlerschulen in Paraguay“. Ein ausführliches Verzeichnis der Quellen und Darstellungen beschließt den umfangreichen Band.

Die einzelnen Schulen der unterschiedlichen Siedlergruppen – nicht nur der Mennoniten – werden aufgeführt. Der Staat Paraguay hatte als Entwicklungshilfe den Kolonisten kostenlos Land angeboten. Sehr beachtlich ist die bei Retzlaff nur kurz angedeutete, von Warkentin nun ausführlich geschilderte politische Auseinandersetzung in Fernheim zur Zeit des Nationalsozialismus in Deutschland.

Die Mennoniten kamen als Staatenlose mit dem Nansenpass aus der Sowjetunion, sahen im erwachten Deutschland einen Hort gegen den Kommunismus. Um welche Staatsangehörigkeit sollten sie sich bemühen: die deutsche, sie bedeutete Verzicht auf die Befreiung vom Wehrdienst, oder die paraguayische? Zur Aufarbei-

tung der NS-Zeit ist diese Darstellung der deutschen Kulturpolitik im Ausland eine wertvolle Hilfe!

Dem Paraguay-Jubiläum widmet The Mennonite Quarterly Review einen beachtlichen Beitrag. Auf 20 Seiten bringt Gerhard Reimer unter dem Titel „The ‚Green Hell‘ Becomes Home: Mennonites in Paraguay“ eine Zusammenstellung der Arbeiten in englischer Sprache, mit denen Peter P. Klassen die Paraguaybesiedlung als Teilnehmer und damit weithin als Augenzeuge berichtet und mit ‚integrity‘ kommentiert.

Manfred Bärenfänger

Gerd Schirmmacher, **Hertha Kraus – Zwischen den Welten**. Biographie einer Sozialwissenschaftlerin und Quäkerin (1897–1968). Peter Lang Publishing Company, Frankfurt/Main 2002, 667 S.

Die Geschichte der sozialen Arbeit wird derzeit im internationalen Rahmen neu bewertet und in Teilen erstmals wissenschaftlich aufgearbeitet. Innerhalb der Religiösen Gesellschaft der Freunde (Quäker) trifft dies vornehmlich auf Magda Kelber, Elisabeth Rotten, Margarethe Lachmund und Hertha Kraus zu. Gerd Schirmmacher hat nun als erster eine umfangreiche Biographie zu Kraus in den Druck gegeben, die den noch folgenden Arbeiten Maßstäbe vorgibt, aber auch Chancen einräumt.

In einem bürgerlichen jüdischen Elternhaus in Prag und Frankfurt am Main aufgewachsen, entschloss sich Hertha Kraus, noch während des Ersten Weltkrieges Wirtschafts- und Sozialwissenschaften zu studieren und zu promovieren. Anschließend beteiligte sie sich aktiv und engagiert an der Durchführung der Quäkerspeisung in Berlin. Später wurde sie Leiterin des Kölner Wohlfahrtsamtes. 1933 emigrierte sie nach New York und machte Karriere als Wissenschaftlerin. Durch unermüdliche Arbeit, permanentes Schreiben und öffentliche Vorträge konnte sie eine Professur am renommierten Carnegie Institute of Technology in Pittsburgh, Pennsylvania, erhalten, wo sie die ganze Bandbreite der Sozialwissenschaften lehrte. Gleichzeitig beriet sie das Innenministerium in Washington in Fragen des öffentlichen Wohnungsbaus. Die zentrale Frage jener Jahre – der Umfang staatlicher Hilfe in der amerikanischen Sozialpolitik – machte sie sich zur Hauptaufgabe, wobei sie die Effizienz der sozialen Dienste den amerikanischen Armutsignoranten darlegte und zur Stimme der Minderbemittelten in einer übersättigten und euphorischen Überfluggesellschaft wurde. 1936 folgte sie einem Ruf an das progressive wie elitäre Bryn Mawr College (PA), an dem sie bis 1962 Sozialökonomie lehrte. Von hier aus half sie bei der Reliefwork der Nachkriegszeit, baute Nachbarschaftsheime auf, arbeitete bei OMGUS mit, beschäftigte sich mit den palästinensischen Flüchtlingslagern und beriet die Stadtplaner von Philadelphia im Wohnungsbau.

Parallel zu dieser biographischen Aufarbeitung zieht fast die ganze Quäkergeschichte im Zeitraffer am Leser vorbei: die Abspaltung von den bibelgläubigen

Puritanern, die Visionen des George Fox, die Gründung des utopischen Quäkerfreistaates Pennsylvania, die deutsche Quäkersiedlung Friedensthal und die philanthropischen Aktivitäten des 19. und 20. Jahrhunderts. All diese Exkurse sind recht informativ und erhellend, führen aber teilweise weit weg von der eigentlichen Hauptperson. Die spannende Frage, ob die Quäker eine Sekte oder eine Glaubensgemeinschaft sind, müsste in einem viel größeren Rahmen behandelt werden. Die Ansicht Schirmachers, der die Quäker grundsätzlich den Glaubensgemeinschaften zuteilt, ist zu hinterfragen, denn die sektiererischen Strömungen der amerikanischen Quäker, die in „Hicksites“, „Orthodox“ sowie kleinere Splittergrüppchen zerteilt waren, können gar nicht mit den Verhältnissen der deutschen Quäker verglichen werden, denen solche Schismata bislang erspart blieben. Diese Zersplitterung war zu den Zeiten, als Hertha Kraus nach Amerika kam, eine der unter Quäkern heiß diskutierte Frage, der sich Kraus kaum entziehen konnte. Vielleicht aber doch, denn Mitglied bei den amerikanischen Quäkern wurde sie, trotz ihrer Amerikabegeisterung, erst 1940 – vorher war sie ab 1932 Mitglied der deutschen Jahresversammlung (nicht einer „Berliner“ Jahresversammlung). In den stillen Andachten und im lebendigen Gemeindeleben, erst in Deutschland und später in Pennsylvania, fand sie den Halt und die Kraft, unermüdlich als öffentliche Person zu wirken.

Das Kapitel „Die private Hertha Kraus“ bringt es hingegen nur auf wenige Seiten. Wir erfahren etwas über ihre eigentümliche Rast- und Ruhelosigkeit, die später mit einem autoritären Zug immer deutlicher zum Vorschein kam. In einer Zeit, die Mediation und Supervision nicht kannte, konnte allerdings ihre Unduldsamkeit und ihr Dirigismus noch als Führungsqualität betrachtet werden. Dies steht in merkwürdigem Kontrast zu der von ihr vertretenen Religionsform, die großen Wert auf Kooperation und gemeinschaftliche Entscheidungsfindung legt. Die wenigen Aussagen zum Privatleben vermögen kaum ein profiliertes Charakterbild entstehen zu lassen, und das sollte nicht allein dem Fehlen eines Tagebuches angelastet werden. Bestand und besteht doch die Chance, auf Interviews von noch lebenden Zeitzeugen zurückzugreifen. Die Arbeiten von Michael Luick Thrans zum Flüchtlingsheim Scattergood Hostel beispielsweise zeigen vorbildlich, wie der Quäkergeschichte und der unmittelbaren Nachkriegsgeschichte anhand von narrativen Befragungen ganz neue Aspekte abgerungen werden können. Scattergood Hostel wurde übrigens von Hertha Kraus, Karoline Solmitz und vier weiteren Quäkerinnen mit aufgebaut. Hier wurden hauptsächlich Flüchtlinge mit akademischer Ausbildung zu „echten Amerikanern“ gemacht – zumindest versuchten das die Frauen durch Sprachkurse und Einführungskurse in eine Lebensweise, die von den Amerikanern selbst gerade als amerikanisch entdeckt worden war.

An vielen Stellen des Buches zeigt sich der Gewinn der umfassend angelegten Darstellung und Detailgenauigkeit, die auf umfangreichen dreißigjährigen Archivstudien basieren: Dem Politologen Schirmacher bleibt die politische Gemengelage der Umbruchszeiten nie lediglich Hintergrundfolie, sondern dank der vielfältigen Beziehungen der Hauptperson, etwa zu Konrad Adenauer, Walter Ulbricht oder zu Emil Fuchs, bietet sich der willkommene Anlass, diese Kontakte im Kontext der

deutsch-amerikanischen Beziehungen aus ungewohnter Perspektive des quäkerischen Netzwerkes heraus neu zu schildern. So beispielsweise anhand von Wilhelm Sollmann und Karoline Solmitz. Beide konnten durch Kraus in die USA emigrieren und waren Gäste in ihrem Haus in Bryn Mawr. Die geräumige Villa wurde zu einer Anlaufstelle für Flüchtlinge, die hier unermüdlich betreut, beraten und versorgt wurden. Solmitz, die Ehefrau des im KZ Fuhlsbüttel zu Tode gekommenen Sozialdemokraten Fritz Solmitz, übersetzte zusammen mit anderen das Hauptwerk von Hertha Kraus: „Casework“. Ein weiteres ihrer Werke wurde übrigens von einem jungen Studenten des Elizabethtown Colleges übersetzt: Hartmut von Hentig, einem der führenden deutschen Pädagogen.

Die Casework-Methode – individualisierende Einzelfallhilfe – die in ihrer psychoanalytischen Ausrichtung, mit ihrem Schwerpunkt auf Mobilität und der Suche nach dem „großen Lebensglück“ auf eine Wohlstandsgesellschaft zugeschnitten war, mußte jedoch in der entstehenden BRD vielfache Modifizierungen durchlaufen. Es bot sich für Hertha Kraus die einmalige Chance, eine ganze Forschungsrichtung in Europa bekannt zu machen und Optimismus zu verbreiten: „Casework bejaht den Menschen – wie er eben ist, mit all seinen Grenzen, so wie wir von ihm erwarten, daß er lernt, ohne Vorurteil und Rückhalt andere Menschen ganz zu bejahen“. Ähnliche Ansätze, die in der amerikanischen „Alternatives to Violence“-Arbeit genauso wiederentdeckt werden können wie in der aktuellen psychologischen Resilienzforschung, haben sich in Deutschland nie wirklich ansiedeln können. Dabei war Casework nicht das primäre Anliegen Kraus', der vielmehr an Organisation, Koordination und systematischer Vernetzung sozialer Tätigkeit gelegen war. Dem Autor zufolge war dies ein eher deutsches Verständnis von sozialer Hilfe, mit dem Kraus nicht nur einmal in den Staaten aneckte.

Schirmmacher, der u.a. Geschichte der Sozialarbeit an der FH Fulda lehrt, gelang es bereits mit einer Arbeit über das Sozialwesen und die Sozialarbeit in der Türkei wichtige Impulse in diesen Bereichen zu geben, die über den Tag hinaus Geltung beanspruchen dürfen. Mit der vorliegenden Biographie dürfte das gleiche in der Sozial- wie in der Quäkergeschichtsschreibung gelungen sein.

Claus Bernet

*Reinhard Hempelmann, Ulrich Dehn, Andreas Fincke, Michael Nüchtern, Matthias Pöhlmann, Hans-Jürgen Ruppert, Michael Utsch (Hg.), **Panorama der neuen Religiosität**. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Hg. im Auftrag der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW), Gütersloher Verlagshaus, Berlin 2001, 672 S.*

Die bekannte EZW, früher in Stuttgart, seit etlichen Jahren in Berlin, ist durch seriöse Arbeit auf dem Gebiet der Apologetik gegenüber außerkirchlichen religiösen Strömungen der Gegenwart bekannt. Ihr Materialdienst informiert monatlich über

Tendenzen in der religiösen Szene und auf dem Markt der „Sekten und Weltanschauungen“. Der langjährige frühere Leiter der EZW, Kurt Hutten, war durch sein Werk „Seher, Grübler, Enthusiasten“ als „Sekten-Hutten“ bekannt geworden. Nach seinem Tod 1979 wurde dieses klassische Buch über die Sekten durch Mitarbeiter der EZW, vor allem Hans-Diether Reimer, für Neuauflagen vorbereitet. Aber Bücher lassen sich auch nur bis zu einem bestimmten Grad und Zeitpunkt auf den neuesten Stand bringen. Dann muss etwas Neues auf den Markt kommen.

Das ist mit dem vorliegenden Buch geschehen. Es weiß sich der Offenheit und Ernsthaftigkeit, mit der Kurt Hutten die Apologetik betrieb, verpflichtet, ist aber ganz anders aufgebaut, von vielen Autoren geschrieben und führt in die sich laufend verändernde religiöse Lage zuverlässig ein. Das Buch behandelt nach einem geistreichen ersten Kapitel über säkulare Religiosität (a) die Versprechen der Psychoszene (Ekstase, Erfolg, Erneuerung, Orientierung), (b) die moderne esoterische Religiosität, (c) die Verbreitung östlichen religiösen Gedankenguts und religiöser Praktiken im Westen, (d) die Sehnsucht nach Gewissheit im Gewand neuer christlicher Religiosität, wozu die Pfingst- und charismatische Bewegung, der Evangelikalismus und Fundamentalismus gezählt werden, und schließlich (e) die christlichen Sondergemeinschaften („Sekten“). Auf allen Feldern haben Spezialisten ihre Beiträge geliefert, ob es um UFO-Bewegungen oder Scientology, Jugendweihe oder Universelles Leben, Vereinigungskirche oder Neuheidentum, Fiat Lux oder Zeugen Jehovas geht, um nur ganz wenige Abschnitte wahllos herauszugreifen. Die eben genannten Hauptkapitel sind von den derzeitigen Mitarbeitern der EZW verfasst, die aber jeweils noch andere Experten für Unterabschnitte herangezogen haben. Neueste Literaturverweise finden sich nach jedem Unterabschnitt; dazu zählen auch dankenswerterweise die Hinweise auf Internetseiten der religiösen Gemeinschaften. Ein ausführliches Register hilft zur Erschließung des Bandes, dessen Informationswert nicht hoch genug veranschlagt werden kann. Wenn man sich zuverlässig über die außerkirchlichen Heilsversprechen unterrichten lassen will, sollte man zu diesem Buch greifen.

Erich Geldbach

Gottfried Seebaß, Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut (Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte, Band 73), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2002, 603 S.

Es dürfte äußerst ungewöhnlich sein, dass ein Wissenschaftler erst am Ende seiner aktiven akademischen Laufbahn seine Habilitationsschrift veröffentlicht. Das ist aber mit dem vorliegenden Buch der Fall. Gottfried Seebaß, Kirchenhistoriker in Heidelberg, hatte die Arbeit 1972 in Erlangen eingereicht. Sie wurde auch in der einschlägigen Forschung gelegentlich, vor allem bei Werner Packull, zitiert, war aber bisher nicht im Druck verfügbar. Der Grund dürfte wohl damit zusammenhän-

gen, dass das Werk des Täufers Hans Hut keine große Aufmerksamkeit in der kirchengeschichtlichen Forschung erregte und dass mit dem Abschluss einer 500-seitigen Habilitationsschrift das Thema erschöpfend behandelt zu sein schien. Ein Blick in die Arbeit bestätigt den letztgenannten Grund.

In einem ersten Teil werden die Quellen zu Biographie und Theologie des Täufers Hut nach gedruckten und handschriftlichen überlieferten Schriften aufgeführt, die „mit großer Wahrscheinlichkeit“ von ihm stammenden und die ihm „fälschlich zugewiesenen“ Schriften sowie die von ihm edierten Schriften anderer Verfasser kritisch eruiert und dazu die Verhörprotokolle benannt. Dieser Teil umfasst ca. 150 Seiten. Es folgt eine etwa gleichlange Darlegung der Biographie und sodann in einem dritten Teil die detaillierte Darstellung der Theologie Huts. Diese ist geprägt durch die eschatologische Hoffnung auf das unmittelbar bevorstehende Anbrechen der Herrschaft Gottes. Hut selbst weiß sich als der letzte prophetische Bußprediger, der Menschen versiegelt, die in der Kreuznachfolge Christi das Leiden auf sich nehmen, um dem zukünftigen Zorn Gottes zu entrinnen. In Gestalt der Türken, aber auch der Täufer wird die Reinigung der Welt in Bälde vollzogen.

Hut erweist sich so in der Tradition der mittelalterlichen Mystik und der joachitischen sowie der hussitisch-taboritischen Traditionen, wie er ihnen bei Karlstadt und Thomas Müntzer, aber auch in den von Luther veröffentlichten mittelalterlichen mystischen Schriften begegnete. Vor allem Müntzer ist der eigentliche „Wegweiser“ Huts, ja Seebaß kommt zu dem Urteil, dass Hut nicht als „schöpferischer Denker, sondern lediglich als Epigone“ bezeichnet werden könne. Das betreffe auch die bewusste Gegnerschaft zu Luther. Hut sei aber auch nicht der Missionar des Schweizer Täuferturns. Vielmehr zeige sich bei ihm die Richtigkeit einer doppelten Wurzel des Täuferturns – Zürich und Mitteldeutschland.

In einem aktuellen Nachwort weist Seebaß darauf hin, dass diese „Zwei-Wurzel“-These auch wieder in Frage gestellt wird und zwar interessanterweise von James Stayer, der einst die – nicht überholte – „polygenetische“ Auffassung vertreten hatte und der sich auf die in den 70er Jahren bei George H. Williams in Harvard von Calvin Pater abgefassten Dissertation (Karlstadt as the Father of the Baptist Movement) bezieht.

Das Nachwort führt entlang der drei großen Abschnitte des Buches (Quellen, Biographie, Theologie) Ergänzungen an, die inzwischen in der Forschung diskutiert werden bzw. als neu zu gelten haben. Auffallend ist dabei äußerlich, dass das Nachwort viele Fehler (Kommata, falsche Sätze, eine fehlende Anmerkung zu S. 529, es folgt nicht der neuen Rechtschreibung) enthält, was bei der Kürze des Nachwortes doch wohl vermeidbar gewesen wäre. Inhaltlich sieht Seebaß – von Einzelheiten abgesehen – seine Auffassung, wie er sie in seiner ursprünglichen Habilitationsschrift vorgelegt hatte, grundsätzlich bestätigt, weshalb er sich wohl auch dazu entschloss, seine Forschungen nach 30 Jahren drucken zu lassen.

Erich Geldbach

Frank Kürschner-Pelkmann, Die Theologie Reinhard Bonnkes. Ein Pfingstprediger und seine Mission – eine kritische Analyse (= Studienheft der Reihe „Weltmission heute“ Nr. 43). Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW), Hamburg 2002, 78 S.

Dieses sehr empfehlenswerte Heft ist ein Muss für jeden Pastor, der schon einmal Probleme mit dem umstrittenen Evangelisten gehabt hat, und sei es auch nur in einer Diskussion über seinen Missions-Stil oder seinen Anspruch.

Kürschner-Pelkmann, von der EMW beauftragt, die kritische Position des EMW über Bonnke näher zu erläutern und weitere Einsichten und Informationen über ihn und seine Mission für die Allafrikanische Kirchenkonferenz (AACC) und weitere ökumenische Partner zu vermitteln, tut dies in umsichtiger und wohl tuender Weise. Seine Sprache ist sachlich, seine Analysen zutreffend und seine Kritik durchaus nicht einseitig, sondern ausgeglichen. Er weiß nicht nur Negatives über Schwächen, Mängel und Bonnkes manchmal unerträglichen Einseitigkeiten zu berichten, sondern er stellt auch die positiven Seiten Bonnkes heraus und macht ihm seine Erfolge nicht strittig.

So hinterfragt er nicht nur den Evangelisten sondern auch seine Gegner und Kritiker, die meistens zu den etablierten Kirchen und deren Afrika-Missionen gehören. Dies tut er nicht nur im Schlussabschnitt mit der Überschrift „Perspektiven“, sondern in jedem Abschnitt. Er tut es kenntnisreich, auch wenn er im abschließenden Kapitel die alten, bekannten, längst gestellten und doch weiter notwendig gebliebenen Fragen stellt, die ich seit ca. 50 Jahren in der theologischen Auseinandersetzung hören und lesen muss, und die uns m.E. bisher keinen Schritt weiter gebracht haben.

Der Graben zwischen den Vertretern einer historisch-kritischen Theologie und einem einseitig geprägten biblizistischen, evangelikal-charismatischen Evangelisten aus einer Pfingstkirche ist eben doch zu tief, auch wenn der Autor hofft, dass er durch weitere Dialoge eines Tages überbrückt werden kann. Typisch für das EMW ist die letzte Aussage des Autors, der ein Wort Bonnkes aufgreifend, fragt: „Wie kann vermieden werden, dass eine Position, die „die erstaunlich einfache Lösung für die Probleme der Menschen“ anbietet, in einer immer komplexeren Welt immer mehr an Interesse gewinnt?“

Es ist eine gute Entscheidung, dass Bonnke weder in die Ecke des Fundamentalismus noch in die Ecke der Sektiererei gestellt wird. Wiederholt wird darauf hingewiesen, dass er Willens ist, mit allen Kirchengruppen zusammen zu arbeiten und dass sein Ziel nicht nur die „Rettung von Seelen“ ist, sondern auch die Gemeinde Jesu. Die neu Bekehrten sollen in einer christlichen Gemeinde ihre Heimat finden und dort seelsorgerlich weiter betreut werden.

Desgleichen ist es befreiend, zu sehen, dass dieser erfolgreiche und gesegnete Evangelist ein Mensch mit mancherlei Mängeln, Schwächen, Fehlern und Einseitigkeiten ist. Er ist kein Theologe. Aber weil er als Evangelist in seinen Publikationen schriftlich Lehre verbreitet und dabei seine theologischen Positionen, die er z.T.

absolut setzt, bekannt macht, muss er auch mit theologischen, und das heißt für uns, mit biblisch begründbaren kritischen Maßstäben gemessen werden. Das gilt ebenso für seine Reden, die neuerdings sogar per Video vertrieben werden. Auch wenn seine eigentliche Zielgruppe kirchlich gesehen in erster Linie charismatische und pfingstliche Gemeinden sind, dürfen auch diese nicht durch einseitige oder gar falsche Lehren beeinflusst werden.

Wie notwendig solches brüderliche Handeln an ihm ist und sein muss, zeigt, um nur ein Beispiel zu nennen, der Abschnitt „Israel und die Juden“. Wenn das stimmt, was Kürchner-Pelkmann hier durch Bonnke-Zitate nachgewiesen hat, dann gehört zu Bonnkes größten Schwächen und Mängeln an biblischen Einsichten und Erkenntnissen sein nicht nur sprachlicher Umgang mit dem Alten Testament und dem Volk Israel sowie dem gegenwärtigen Judentum, sondern auch seine Haltung gegenüber der biblisch nachweisbaren Heilsgeschichte Gottes. Bonnke scheint nach den Ausführungen des Autors keine Beziehung zu Israel und dem heutigen Judentum zu haben und vertritt die alte falsche Lehre des Christentums, dass die christlichen Kirchen allein die Erben der Verheißungen des AT sind, und damit das neue Israel. Dies widerspricht sowohl den alttestamentlichen Propheten als auch den ntl. Aussagen, besonders Römer 9-11. Ich gebe zu, dass mich dieser Erkenntnismangel bei Br. Bonnke besonders tief getroffen hat, weshalb ich gerade auf diesen Abschnitt mit den uns erschreckenden Bonnke-Zitaten hinweise. Da wir nicht Richter sind über einen anderen Bruder, aber um der biblischen Wahrheiten willen diese auch von solchen im Rampenlicht der Weltöffentlichkeit stehenden Persönlichkeit um des ewigen Evangeliums willen erwarten dürfen, muss in aller gebotenen Liebe und Freundlichkeit gesagt werden, dass der vielen von uns nahe stehende Bruder Bonnke hier und nicht nur hier einen gewissen Lern- und Nachholbedarf hat an biblischen Einsichten, die heute zum Allgemeingut guter evangelikaler Theologie gehören.

Klaus Jakob Hoffmann

Marilyn B. Smith, Ingrid Kern (Hg.), Ohne Unterschied? Frauen und Männer im Dienst für Gott. Brunnen Verlag, Gießen/Basel 2000, 159 S.

Der Dienst von Frauen in unterschiedlichen Aufgabenbereichen stellt für viele Freikirchen und Gemeinschaften heute eine nicht nur selbstverständliche, sondern zudem praktisch unverzichtbare Realität dar. Meinungsunterschiede bestehen dagegen unter Evangelikalen weiterhin im Hinblick auf die Öffnung des gemeindlichen Leitungs- und Lehramtes für Frauen. Ausgehend von ihrer Tagung in Manila 1992 ist die Kommission für Frauenfragen der Weltweiten Evangelischen Allianz in einen Diskussionsprozess über die „Stellung der Frau innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen“ eingetreten. Das vorliegende Buch fasst die Ergebnisse dieser Beratungen zusammen und leitet zur Weiterführung dieser Diskussion auf der Ebene von Gemeinden bzw. Gemeindegruppen an.

Die Einführung benennt Gründe und Ziele der Studie. Frauen, so heißt es hier, „wollen und müssen wissen, ob sie auf den Ruf Gottes für ihr Leben hören können und sich dabei im Einklang mit der biblischen Lehre befinden“ (S. 17). Es ist folglich notwendig, die Aussagen der Bibel bezüglich der Stellung der Frau in der Gemeinde herauszuarbeiten, wobei zu beachten bleibt, dass sowohl das persönliche Vorverständnis als auch die kirchliche Tradition immer auf die Bibelauslegung einwirken. Vor diesem Hintergrund benennen die Verfasserinnen in sieben Punkten ihre eigenen theologischen Voraussetzungen.

Im nächsten Kapitel, genannt „Überprüfen der Sichtweisen“, werden die hermeneutischen Überlegungen konkretisiert. Ausgehend von einem heils- bzw. bundesgeschichtlichen Schriftverständnis wird die Erlösung in Jesus Christus als die hermeneutische Leitkategorie der Studie benannt, die helfen soll, „beim Auslegen der Schrift den Gesamtzusammenhang im Blick zu behalten“ (S. 25). Die „traditionelle Sichtweise“, die von der Vorherrschaft des Mannes und der Unterordnung der Frau ausgeht, wird verworfen, weil sie, in praktischer Hinsicht, zur Unterdrückung der Frau und ihrer Begabungen geführt hat, sowie, theologisch gesehen, nicht berücksichtigt, „dass die Auswirkungen der Sünde durch die Kraft der Erlösung überwunden werden“ (S. 28). An ihre Stelle soll ein Modell treten, dessen Leitmotiv nicht Machtausübung, sondern Gabendienst ist, und das so der Sichtweise Jesu Christi entspricht. Als „Grundwert“ dieses Modells wird die Gemeinschaft bezeichnet.

In zwei weiteren, den umfangreichsten, Kapiteln des Buches werden einschlägig relevante Texte des Alten und Neuen Testaments ausgelegt. Als besonders leserfreundlich ist hervorzuheben, dass alle besprochenen Bibeltexte mit abgedruckt sind. Erwartungsgemäß nimmt die Auslegung der biblischen Urgeschichte sowie verschiedener paulinischer Texte den breitesten Raum der Diskussion ein. Die Verf. argumentieren, dass die Schöpfungsordnung Gottes keinerlei hierarchische Ordnung von Mann und Frau implizierte, Unterordnungsverhältnisse vielmehr Ausdruck des Zerbrechens der von Gott zwischen Mann und Frau gestifteten Gemeinschaft und damit eine Folge des Sündenfalls sind. Ferner werden alttestamentliche Texte zitiert, in denen von Frauen als Richterinnen (Debora), Königin (Atalja) und Prophetin (Hulda) die Rede ist. An Jesus wird besonders hervorgehoben, dass er gesellschaftliche Konventionen seiner Zeit im Umgang mit Frauen durchbrach und so den Grundstein legte für eine zu ihrer ursprünglichen Bestimmung erneuerten Gemeinschaft aus Männern und Frauen. Das Verhältnis von Mann und Frau in dieser Gemeinschaft wird dann anhand ausgewählter Paulustexte beleuchtet (wogegen die Aufnahme von Joel 3 in Acta 2 nur kurz gestreift wird). Zugrunde gelegt sind dabei alle 13 dem Apostel Paulus zugeschriebenen Briefe im Neuen Testament, an deren textlicher Integrität festgehalten wird.

Im vorletzten Kapitel werden die in der Einführung angesprochenen Fragen nach der Prägung durch das persönliche Vorverständnis und die kirchliche Tradition noch einmal aufgegriffen. Dabei liegt der Schwerpunkt auf einem kirchengeschichtlichen Überblick, der den Umgang der Kirche(n) mit Frauen kritisch nachzeichnet. Ab-

schließend wird dazu ermutigt, auf der Grundlage der gewonnenen Einsichten sein Denken und Handeln zu hinterfragen.

Die vorliegende Studie fasst auf knappem Raum Überlegungen zur Gleichstellung von Männern und Frauen in allen Dienstbereichen der Kirchen zusammen. Jedes der in flüssigem, gut lesbarem Stil geschriebenen Kapitel schließt mit einer Reihe von Fragen, die zur Diskussion und zum Nachdenken anregen wollen. Das Buch bietet sich daher gut als Arbeitsgrundlage für Gruppendiskussionen an.

Allerdings ist höchst zweifelhaft, ob die Ausführungen des Buches es vermögen, Verfechter der im Buch so bezeichneten „traditionellen Sichtweise“ auch nur im Ansatz zu überzeugen. Es sei dahingestellt, ob es eine sinnvolle Entscheidung war, bei einer Studie, die so zentral auf die gleichberechtigte Gemeinschaft von Männern und Frauen abhebt, gänzlich auf die Beteiligung von Männern zu verzichten (vgl. S. 12f). Fehler werden nicht dadurch behoben, dass sie unter entgegengesetztem Vorzeichen wiederholt werden. Drei Hauptprobleme sind es, die den Wert dieses Buches maßgeblich beeinträchtigen.

Zunächst scheint es, als sei eine Auseinandersetzung mit den verschiedenen Bereichen der theologischen Wissenschaft, sei sie ihrem Ansatz nach mehr evangelikal, sei sie eher kritisch, überhaupt nicht intendiert war. Die verwendete Literatur beschränkt sich auf einige thematische Studien, die zudem (bis auf drei separat genannte Titel) im Grundsatz mit den Positionen der Kommissionsmitglieder übereinstimmen. Hätten die Verfasser sich z.B. auf eine Diskussion mit dem in seiner Position „traditionellen“ und in der Argumentation ungemein gründlichen (zudem auf Englisch zugänglichen) Buch von Werner Neuer *Mann und Frau in christlicher Sicht* (5. Aufl. Gießen 1993) eingelassen, hätte die Darstellung der „traditionellen Sichtweise“ möglicherweise ihren weithin holzschnittartigen Charakter verloren und die Darstellung der eigenen Position an Präzision gewonnen.

Damit ist auch schon ein zweites Problem genannt. Vielen Aussagen des Buches haftet eine mangelnde Präzision an, die ein Verstehen des Argumentationsganges erschweren. Dies fällt bereits bei den „Vorbemerkungen zur Auslegung“ (S. 20f.) auf, in der hermeneutische, theologische und kirchengeschichtliche Bemerkungen eher lose aneinandergereiht werden. U.a. findet sich die These: „Was Paulus schreibt, stimmt mit seiner Praxis“ überein. Man ahnt, was hier gemeint sein könnte. Eindeutiger und insofern auch mutiger jedoch wäre es gewesen, das Prinzip der inneren Widerspruchsfreiheit für die Briefe des Paulus zu postulieren. Ein anderes Beispiel. Am Schluss des Buches heißt es: „Um sich eine Vision anzueignen, die besser mit der Bibel übereinstimmt, ist es hilfreich Glaubenssätze zu formulieren, die dieser Vision entsprechen. An ihnen lässt sich dann prüfen, ob die Vision mit der Schrift vereinbar ist“ (S. 128). Solcherart Zirkelschlüsse entheben freilich von jedem Begründungszwang. Vor diesem Hintergrund muss der oft polemische Umgang mit den so bezeichneten „Traditionalisten“ auf noch größeres Unverständnis stoßen. Ihnen wird wiederholt vorgeworfen, sie versuchten lediglich „eine vorgefasste persönliche Auffassung zu legitimieren“ (S. 101) oder sie würden eine Interpretation von außen in den Text hineinlegen, die nicht in diesem Text enthalten ist (vgl. S. 99; ähnlich

S. 38) – ein Vorwurf, der schon aufgrund seiner Verwendung auf beiden Seiten keinerlei Argumentationswert besitzt. Die „hierarchische“ Position ist, so heißt es weiter, Ausdruck einer „überheblichen Haltung gegenüber Frauen“ (S. 119). Wer eine patriarchalische Position verteidigt, so wird an anderer Stelle geschickt suggeriert, hat vermutlich auch nichts gegen die Beschneidung von Frauen (vgl. S. 26).

Leider verbleibt, *drittens*, die exegetische Argumentation – man achte besonders hier auf die sehr eingeschränkte Auswahl an zitierter Literatur – auf diesem Niveau. So arbeiten die Verf. zwar zutreffend die Gleichwertigkeit von Mann und Frau nach den biblischen Schöpfungsberichten heraus, die Bipolarität der Geschlechter gerade im Horizont ihrer kreatürlichen Gleichwertigkeit dagegen gerät überhaupt nicht in den Blick. Die Auslegung von 1 Tim 2, 8-15 konzentriert ganz auf die (implizite) Aufforderung an die Frauen zu *lernen*, das Verbot des „*Lehrens*“ bleibt dagegen unberücksichtigt. Frauen sollen den Worten des Paulus zufolge, so wird erklärt, nicht eine „zerstörerische“ Herrschaft über die Männer ausüben. Aber war dies das Problem der ersten Gemeinden? Wohl eher nicht, und so gestehen auch die Verf. dann ein: „Es ist nicht eindeutig klar, warum Paulus dieses Verbot ausspricht“ (S. 99). Schließlich wird in diesem Zusammenhang bekräftigt, dass „[j]ede Unterordnung“ eine „Konsequenz der Sünde“ darstellt (ebd.), obwohl gerade zuvor Kol 3, 18-25 als Forderung „gegenseitige[r] Unterordnung“ ausgelegt worden war (S. 96). Sich unterordnen wiederum, so hatte es schon früher geheißen, meine nichts anderes meine als „sich verbünden mit“, „sich kümmern um“, „unterstützen“ (S. 94) – Tugenden, die christologisch interpretiert werden. Aber inwiefern sind sie denn dann „Konsequenz der Sünde“? Hier bleiben viele Fragen offen.

Obwohl die Textauslegungen auch zutreffende Beobachtungen enthalten, bleibt nach der Lektüre ein schaler Beigeschmack zurück. Dabei wäre es, nachdem die Gegner einer Öffnung kirchlicher Leitungs- und Lehrämter am evangelikalen Buchmarkt gut positioniert sind, durchaus an der Zeit gewesen für eine fundierte und gründliche Darstellung der offenbar von der Weltweiten Evangelischen Allianz vertretenen Position, die zudem von zahlreichen ihr nahestehenden methodistischen, Heiligungs- und Pfingstkirchen seit Jahrzehnten praktiziert wird. Es ist außerordentlich zu bedauern, dass es den Verf. nicht gelungen ist, die von ihnen vertretene Position mit argumentativer Schärfe und sachlicher Klarheit vorzutragen. Das Buch wird vermutlich die von den Verf. so bezeichneten „Traditionalisten“ eher in deren Überzeugungen bestärken und in Gemeinden mehr Verwirrung als Klärung schaffen. So bleibt nur, im vorliegenden Buch den Anreiz zur weiteren Diskussion der hier thematisierten Frage zu sehen, wobei gültig bleibt, was Rudolf Westerheide in seinem Vorwort schreibt: „Im Rahmen der Evangelischen Allianz ist Raum für viele unterschiedliche Erkenntnisse in nicht heilsrelevanten Fragen“. Dass es sich um eine solche handelt, tröstet immerhin.

Christoph Raedel

Peter Zimmerling, Die charismatischen Bewegungen. Theologie – Spiritualität – Anstöße zum Gespräch (Reihe: Kirche – Konfession – Religion, Bd. 42). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001, 435 S.

Eine kritische Würdigung der pfingstlich-charismatischen Bewegung in Deutschland hat lange auf sich warten lassen. Mit Peter Zimmerlings für die Drucklegung überarbeiteten Heidelberger Habilitationsschrift liegt sie nun vor. Ausgehend von der Vielschichtigkeit des Phänomens charismatischer Frömmigkeit möchte Zimmerling von „charismatischen Bewegungen“ im Plural sprechen. Er sieht einerseits übereinstimmende Motive dieser Gruppen, wie das Anliegen der Erneuerung einer als weithin erstarrt empfundenen Frömmigkeit. Andererseits erkennt er auch unterschiedliche theologische Akzentsetzungen und Ausdrucksformen der Frömmigkeit. Beide Einsichten bestimmen maßgeblich die Anlage der Arbeit. So bilden, im Anschluss an die erstgenannte Beobachtung, die praktisch-theologischen Handlungsfelder wie Gottesdienst, Seelsorge und Gemeindeaufbau den Schwerpunkt seiner Untersuchung. Anknüpfend an die zweite Beobachtung unterscheidet Zimmerling zwischen den klassischen Pfingstkirchen, den charismatischen Bewegungen innerhalb der „traditionellen Kirchen“, Gruppen und Gemeinden der „Dritten Welle“ sowie unabhängigen neopfingstlerischen und charismatischen Gemeinden und Werken. Allerdings werden im Fortgang der Untersuchung – wohl schon aus Raumgründen – nicht alle genannten Gruppen gleichermaßen berücksichtigt.

Nach Zimmerlings Überzeugung können die charismatischen Bewegungen der Gegenwart nicht ohne die Berücksichtigung ihres kirchengeschichtlichen, geistesgeschichtlichen, gesellschaftlichen und religionssoziologischen Hintergrunds verstanden werden. Unter Stichworten wie „Geistvergessenheit“ der Kirchen, Erlebnisgesellschaft, „Wiederkehr der Religiosität“ sowie Pluralisierung, Individualisierung und Globalisierung als Ausdruck postmoderner Entwicklungen werden grundlegende Einsichten prägnant auf den Punkt gebracht, wobei die gründliche und umfangreiche Literaturverarbeitung diesen Abschnitt deutlich über den Charakter einer bloßen Hinführung zum Thema heraushebt.

Die nachfolgenden Kapitel widmen sich in gediegener Auseinandersetzung den Themenfeldern „Geistestaufe“, Gaben des Geistes, Gottesdienstverständnis, Spiritualität und Seelsorge sowie der Stellung charismatischer Bewegungen zur Welt. Was Zimmerling auf den mehr als 300 Seiten, die diese Kapitel umfassen, darlegt, kann und soll hier nicht wiedergeben werden, da der Versuch einer Zusammenfassung Zimmerlings Bemühen um differenzierte Darstellung und faire Bewertung nicht gerecht zu werden vermag. Jedoch sollen einige Beobachtungen, die sich aus der Lektüre ergeben, hier mitgeteilt werden.

Nach Zimmerling sind die charismatischen Aufbrüche innerhalb der traditionellen Kirchen von der klassischen Pfingstbewegung inspiriert, wie sich insbesondere an den Biographien ihrer frühen Führungspersonen erkennen lässt. Andersherum hat die Ausbreitung charismatischer Frömmigkeit in den traditionellen Kirchen die Wahrnehmung für die Pfingstkirchen und ihr von der Geisterfahrung her bestimmtes

Anliegen erhöht. Vor dem Hintergrund der weithin bestehenden phänomenologischen Nähe beider Gruppen arbeitet Zimmerling insbesondere die kritische Weiterentwicklung pfingstlerischer Grundmotive in den innerkirchlichen charismatischen Bewegungen heraus. Er deutet diese kritische Weiterentwicklung des pfingstlerischen Impulses als das sich vor dem Hintergrund der Einbindung in eine traditionelle Kirche vollziehende Bemühen um eine stärkere Vermittlung der Dimension der spontanen und unmittelbaren Geisterfahrung mit Leben und Lehre der traditionellen Kirchen. So zeichnete sich beispielsweise Wolfram Kopfermann, früherer Leiter der Geistlichen Gemeinde-Erneuerung in der EKD, durch die Suche um das Verbinden von spontan-charismatischen mit traditionell-liturgischen Gottesdienstformen aus. Stärker noch als die evangelische sieht sich die katholische charismatische Bewegung vor die Herausforderung gestellt (und nimmt sie an), das Bekenntnis zum unmittelbaren Wirken des Heiligen Geistes mit dem kirchlichem Verständnis vom Wirken der Sakramente und der Notwendigkeit des geweihten Amtes zu vermitteln (so auch konkret beim seelsorgerlich geübten Exorzismus). Zimmermann erkennt an, daß verschiedene Engführungen in der Pneumatologie, wie sie die Pfingstkirchen kennzeichneten und teilweise noch kennzeichnen, in den innerkirchlichen charismatischen Bewegungen überwunden sind, er hält jedoch auch bei ihnen die den spektakulären Gaben, wie z.B. der Glossolie, eingeräumte Stellung immer noch für „überhöht“ (S. 145). Er übersieht jedoch nicht, dass verschiedene Überakzentuierungen innerhalb der charismatischen Bewegungen gerade im Gegenüber zu einer anderweitig defizitären landeskirchlichen Glaubenspraxis erklären lassen und verweist u.a. auf die Gleichsetzung von „Predigt“ und „Prophetie“ durch die Reformatoren, womit letztere in ihrer eigenständigen Funktion, wie sie der Apostel Paulus beschreibt, aus dem Gemeindeleben und schließlich aus dem Glaubensbewusstsein verdrängt wurde. Zimmerling würdigt ferner das erkennbare Bemühen um eine „Demokratisierung“ des Geistwirkens in den charismatischen Bewegungen, ein Anliegen, das er allein durch die Betonung des „Priestertums aller Gläubigen“ in den Reformationskirchen noch nicht eingelöst sieht.

Wenn Zimmerlings Arbeit im Untertitel die Formulierung „Anstöße zum Gespräch“ aufweist, dann ist damit nicht in ausschließlicher Weise das siebente Kapitel am Ende des Buches gemeint, in dem die „pneumatologischen und ekklesiologischen Herausforderungen der charismatischen Bewegungen an Theologie und Kirche“ zusammengefasst werden. Denn das gesamte Buch versteht sich als eine Anregung zum Gespräch. Dies wird maßgeblich an den ausgewogenen Bewertungen deutlich, die – klar von der Darstellung abgehoben – jeden größeren Abschnitt beschließen. Dabei werden sowohl Vorzüge als auch kritische Anfragen formuliert. Die der Beurteilung zugrundeliegenden Kriterien, die Zimmerling aus seinem biblisch-reformatorischen Ansatz gewinnt, sind jederzeit deutlich. Von diesem Ansatz her lassen die Bereitschaft zur kritischen Würdigung des Anliegens charismatischer Erneuerung sowie das Vermögen zur kritischen Wahrnehmung der eigenen kirchlichen Lebenswirklichkeit den Autor zu fairen Urteilen kommen. Für die Integration charismatischer Impulse in die kirchliche Frömmigkeit, so Zimmerlings Fazit, be-

steht guter Grund. Dabei hält er die Überlegungen von Mitgliedern der innerkirchlichen charismatischen Bewegung am „fruchtbarsten“. Voraussetzung ist für ihn jedoch eine „Relativierung“ der Charismen, und zwar durch ihre eindeutige Zuordnung zur Heiligung, womit der Rechtfertigungslehre ein eigenständiges Gewicht eingeräumt wird. Gegenüber einer pneumatologisch konzipierten möchte Zimmerling ferner eine trinitarisch konzipierte Charismenlehre vorschlagen, die bestehende Engführungen und Überspitzungen zu überwinden vermag.

Zu fragen wäre, in einer zugegebenermaßen sehr grundsätzlichen Weise, ob der von Zimmerling häufig mit Rückgriff auf Luther eingenommene reformatorische Standpunkt tatsächlich so ohne weiteres deckungsgleich ist mit dem biblischen Standpunkt. Für Zimmerling ist das Zentrum des Glaubens die „Vergebung der Sünden und die Erkenntnis des gnädigen Gottes“ (S. 204, dort hervorgehoben). Nicht zuletzt im Licht der lutherisch/ römisch-katholischen Rechtfertigungserklärung scheint mir hier der sowohl für die paulinische ebenso wie für die johannäische Theologie kennzeichnende Aspekt der durch die Gnade bewirkten Erneuerung des Lebens zu stark hinter der Betonung der Sündenvergebung zurückzutreten. Das Gespräch gerade mit den charismatischen Bewegungen steht m.E. dann unter einer „verheißungs“-vollen Perspektive, wenn man die soteriologische Verschränkung von Vergebung und Geistempfang, von Herrschaftswechsel und neuem Wandel und schließlich auch von Frucht und Gaben des Geistes, wie sie sich konkret bei Paulus findet, zur Kenntnis nimmt. Mit diesen Bestimmungen befindet man sich keineswegs bereits auf der „Spielwiese“ charismatischer Theologie, sondern anerkennt lediglich das (selbst)kritische Potential einer inzwischen kaum noch konfessionell geprägten biblisch-exegetischen Wissenschaft. Bedauerlich bleibt an Zimmerlings Buch zudem, dass die innerhalb der Freikirchen wirkenden charismatischen Bewegungen nicht ausführlicher untersucht wurden. Zwar werden die Publikationen Siegfried Großmanns herangezogen, jedoch gerät seine Bedeutung konkret für die baptistische charismatische Erneuerung nicht recht in den Blick. Auch die methodistische Gemeindeerneuerung hätte, gerade wegen ihres überschaubaren Publikationswesens, ausführlicher gewürdigt werden können.

Gleichwohl ist Zimmerlings Buch ein überaus gelungener, wichtiger und zudem gut lesbarer Beitrag zum Gespräch primär der Landes-, aber fernerhin auch der „klassischen“ Freikirchen mit ihren jeweiligen innerkirchlichen charismatischen Bewegungen, möglicherweise darüber hinaus auch für das Gespräch zwischen pfingstlerischen und nichtpfingstlerischen Freikirchen, wie sie in der VEF versammelt sind. Zimmerlings Gründlichkeit der Analyse und Fairness in der Urteilsbildung setzen Maßstäbe für die weitere Diskussion.

Christoph Raedel

Oliver Schuegraf, Der einen Kirche Gestalt geben. Ekklesiologie in den Dokumenten der bilateralen Konsensökumene (Jerusalem Theologisches Forum, Band 3). Aschendorff Verlag, Münster 2001, 463 S.

In seiner hier veröffentlichten Neuendettelsauer Dissertation setzt der Verf. bei der Erkenntnis ein, dass es sich bei der Ekklesiologie „letztlich [um] das kontrovers-theologische Diskussionsfeld zwischen den Kirchen“ handelt (Hervorh. im Original; S. 12), das folglich eine eingehende Untersuchung verdiene. Als Grundlage seiner Studie dienen dem Verf. 29 zwischen verschiedenen Kirchen bzw. Kirchenbünden (sowie der Weltweiten Evangelischen Allianz) geführte bilaterale Dialoge, deren Dokumente er im Hinblick auf ekklesiologisch relevante Aussagen auswertet.

Der den Hauptteil des Buches bildenden Auswertung der Dialogdokumente sind vier einführende Kapitel (Teil A.) vorangestellt. In ihnen wird zunächst das Modell des „differenzierten Konsenses“ (H. Meyer) als geeignete Konsenstheorie des ökumenischen Gesprächs entfaltet. Im nächsten Kapitel werden die für den Fortgang der Untersuchung maßgeblichen ekklesiologischen Einzelaspekte genannt und Hinweise zum methodischen Vorgehen genannt. Danach „kann es nicht darum gehen, herauszufinden, ob alle Dokumente hinreichend lutherisch sind. Ziel kann es nur sein, die beteiligten Konfessionen an ihren eigenen Maßstäben zu messen“. Überblicksartig werden dann die an den Dialogen beteiligten Partner vorgestellt (Anglikaner, Altkatholiken, Baptisten, Disciples of Christ, Evangelikale, Lutheraner, Methodisten, Mennoniten, östlich und orientalisch Orthodoxe, Pflingstler, Reformierte, Römische Katholiken). Schließlich schlägt der Verf. die Brücke von den bilateralen Dialogen zur multilateralen Ökumenebewegung.

In der Auswertung der Dialogdokumente, die den Großteil des Buches ausmacht (Teil B., S. 66-355), werden die geführten Dialoge jeweils in den Kontext der die Dialogpartner miteinander verbindenden Beziehungen eingeordnet und auf mögliche Besonderheiten in den Dialogvoraussetzungen eingegangen. Die Auswertung der Texte erfolgt in übersichtlicher und präziser Weise; die je spezifischen Chancen und Schwierigkeiten eines Dialogs werden in einem die meisten Kapitel abschließenden Resümee akzentuiert herausgestellt. Beeindruckend ist die umfassende Quellenbenutzung des Verf., der mit großer Sorgfalt die einschlägigen Texte aufgesucht und ausgewertet hat. Über ein eigens eingeführtes Abkürzungssystem sind diese Texte im übersichtlich angeordneten Literaturverzeichnis (S. 425ff) ohne weiteres aufzufinden. Eine Lektüre des Buches sollte zudem auch die z.T. umfangreichen und ergiebigen Anmerkungen nicht außer acht lassen, in denen sich oft weiterführende Informationen finden. In dem ansonsten von Druckfehlern weitgehend freien Text hat sich jedoch auf den S. 117-135 ein Fehler in der Kopfleiste der Seiten eingeschlichen, wo es über dem hier behandelten Dialog zwischen Anglikanern und Römisch-Katholischer Kirche heißt: *Altkatholiken* und römisch-katholische Kirche.

Den dritten Teil der Untersuchung (C.) bildet die Interpretation und kritische Würdigung des aufgezeigten Dialoggeschehens. Dieser abschließende Teil erscheint mir besonders spannend und zudem diskussionsanregend. In Zusammenfassung der

dargestellten Dialoge ergibt sich für den Verf., dass „alle Kirchen ein gemeinsames Ziel anstreben, nämlich die sichtbare Einheit“ (357). Diese Aussage überrascht, wenn man bedenkt, dass die sichtbare Gestaltwerdung der einen Kirche in verschiedenen der dargestellten Dialoge (v.a. jenen unter Beteiligung der Baptisten, Mennoniten, Reformierten und Disciples) entweder gar keine Erwähnung findet oder entsprechende Aussagen vage bleiben. So machen die Baptisten im Gespräch mit den Lutheranern den Vorrang des „lebendige[n], persönliche[n] Glauben[s]“ vor äußeren Formen geltend (164), vereinbaren mit den Mennoniten nichts anderes als die verstärkte „Kooperation in der Mission und im Dienst“ (171) und sprechen gemeinsam mit der Römisch-katholischen Kirche von der Kirche als der „Koinonia (Gemeinschaft) des Geistes“ (181), deren genaueres Wesen aber nahezu gegensätzlich bestimmt wird (so auch der Verf., 387f). Schließlich sehen auch Disciples und Reformierte hinsichtlich ihrer Kirchen gleichrangige Optionen darin, entweder „in dieser oder jener Form *sichtbare Einheit* zu verwirklichen oder auch in *engere Zusammenarbeit* (...) zu treten“ (Hervorh. im Original, 187). Die vom Verf. abgewiesenen Einwände E. Fahlbuschs und E. Geldbachs gegenüber dem Ziel der sichtbaren Einheit scheinen freikirchliches Empfinden also auch dort stärker wiederzugeben, wo die Rede vom „Grunddissens“ der Konfessionen nicht explizit aufgegriffen wird. Gleichwohl wird dieser Gedanke eines zwischen den Kirchen bestehenden „Grunddissenses“ abgelehnt; für den Verf. bedeutet ein Verzicht auf die Suche nach sichtbarer Gestaltwerdung der einen Kirche, „sich mit den selbstverschuldeten Entfremdungs- und Trennungsprozessen abzufinden und diese gewissermaßen als legitim zu erachten“ (364).

Als gemeinsame Grundlage der aufgezeigten Einheitsbestrebungen wird das trinitarische Gottesverständnis ausgemacht. Der hier implizierte Gedanke einer innertrinitarischen „koinonia“ schlägt sich in zahlreichen Dialogtexten im gemeinsamen Verständnis von Kirche als „koinonia“ bzw. „communio“ nieder. Und in der Tat dient der „communio“-Gedanke in zahlreichen Dialogen als Leitbegriff für die Beschreibung eines gemeinsamen Verständnisses von Kirche. Allerdings räumt der Verf. ein, daß die Erfassung der Kirche in ihrer „communio“-Struktur über grundsätzliche Aussagen nicht hinauskommt: „Die wirklichen Unterschiede treten in voller Deutlichkeit erst dann auf, wenn es gilt, zur konkreten Gestaltung des Grundsätzlichen zu gelangen“ (S. 389), was insofern nicht verwundert, als bereits „das Wort *koinonia/communio* mit sehr unterschiedlichen Einheitsvorstellungen gefüllt werden kann“ (S. 413). Zweierlei ist hier zu fragen. Leistet die Tendenz der Dialoge, zu meist nur die erreichten Übereinstimmungen klar zu benennen, verbleibende Divergenzen dagegen häufig nur anzudeuten, nicht einem Aneinander-vorbei-Reden Vorschub? Zwar gibt der Verf. im Ergebnis seiner Untersuchung zu bedenken, dass sich Konsensdokumente „naturgemäß den eher strittigen Fragen zu[wenden], so dass Themen, bei denen Einigkeit besteht, nicht weiter entfaltet werden“ (S. 365). Allerdings widerspricht seine Einzelanalyse der Dialogtexte dieser Einschätzung in erheblichem Maße. Denn wiederholt begegnete der Leser zuvor der Feststellung, dass in Dialogpapieren nur der Konsens, nicht jedoch die verbleibenden Unterschiede aufgezeigt wurden (S. 150), dass eine Einigung über ein gemeinsames

aufgezeigt wurden (S. 150), dass eine Einigung über ein gemeinsames Handeln erzielt wird, dessen sachliche Bedeutung dagegen unbestimmt bleibt (S. 96), offenkundige Divergenzen „als erstaunlich leicht lösbar dargestellt“ werden (S. 115) etc. Zweitens bleibt zu fragen, ob die Konsensökumene, ungeachtet der wohl von niemandem bestrittenen „bedeutende[n] ekklesiologische[n] Übereinstimmung zwischen den Konfessionen“ (372) nicht dennoch hinter dem gesteckten (hohen) Selbstanspruch deutlich zurückbleibt. Zwar mag das Abfassen von Konsensdokumenten ein wichtiger Schritt auf dem Weg zum Ziel einer (größeren) sichtbaren Einheit der Kirche sein, doch was, wenn grundsätzliche Erklärungen gerade nicht oder nur in bescheidenen Ansätzen zu sichtbaren Schritten der Einheit führen? Denn m.E. zu Recht meint der Verf. erkennen zu können, dass der „großen Flut von Übereinkünften auf dem Feld eines gemeinsamen kirchlichen Lebens meist keine entsprechenden Fortschritte gefolgt“ sind (414). Ausnahmen, die insbesondere methodistischen Beobachtern einfallen, bestätigen diese Regel eher; sie bestätigen tragischerweise jedoch auch den Befund, dass methodistische Ekklesiologie sich nur deshalb als ökumenisch flexibel erweist, weil sie offenbar für unkontrolliert diverse Interpretationen Raum lässt (vgl. S. 93-101 mit 209. 213f.).

Der Verf. verschweigt die bleibenden Kontroverspunkte der bilateralen Konsensökumene nicht: die Kirche als lokale und universale Entität, der Jurisdiktionsprimat des Papstes, das Verständnis der Episkope', Frauenordination. Er hält Übereinkünfte in allen diesen Punkten für möglich, wobei für mögliche Lösungsansätze nun doch explizit vom lutherischen Standpunkt aus argumentiert wird. Doch dass Lutheraner gerade mit Katholiken, Orthodoxen und Anglikanern eher zu Übereinstimmungen kommen dürften als z.B. Baptisten oder Methodisten, liegt auf der Hand. Insofern dürfte auch hier der Weg zu einem wirklich ökumenischen Konsens noch weit sein.

Ungeachtet der sich mir ergebenden kritischen Überlegungen zu den Schlussfolgerungen von Schuegrafs Buch steht dessen Wert außer Frage. In großer Gründlichkeit und Übersichtlichkeit hat der Autor die ekklesiologisch relevanten Ausführungen zahlreicher wichtiger bilateraler Dialoge zusammengetragen und (wie schon in den Anmerkungen ersichtlich) kritisch reflektiert. Verstreut veröffentlichte und schwer erreichbare Texte werden hier einer interessierten Leserschaft zugänglich gemacht. Terminus ad quem der berücksichtigten Texte war das Jahr 1999. Dass die Produktion von Konsensdokumenten unverändert anhält, bestätigt die Relevanz der hier aufgegriffenen Thematik. Dass am Beginn des 21. Jahrhunderts quasi ein auf die Ekklesiologie bezogenes Resümee der in den vergangenen Jahrzehnten geführten Dialoge vorliegt, dafür gebührt dem Autor hoher Dank.

Christoph Raedel

Helmut Renders, Einen anderen Himmel erbitten wir nicht. Urchristliche Agapen und methodistische Liebesfeste (= emk studien 4). Medienwerk der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart 2001, 146 S.

Schon allein der Begriff „Agape-Feier“ bzw. „Liebesfest“ dürfte so manchem, der auf dieses Buch stößt, wenig vertraut sein. Denn obwohl seit dem Ende der achtziger Jahre wiederholt Versuche unternommen wurden, Agapen wieder stärker ins Bewusstsein der Kirchen und Gemeinden zu rufen, ist es – wie der in Brasilien lehrende methodistische Theologe Helmut Renders zu Recht beklagt – zu keiner wirklichen Renaissance der so bezeichneten Feiern gekommen. Mit der vorliegenden Studie möchte der Verf. die gewonnenen geschichtlichen und theologischen Einsichten zum Thema zusammentragen und praktische Hilfen für eine Neubelebung von Agapen bzw. Liebesfesten geben.

Im ersten Teil seiner Studie zeichnet Renders die Praxis der Agapen von der Urchristenheit bis in die Gegenwart nach. Dabei nimmt die Erhebung biblischen Befundes einen breiten Raum ein, was angesichts der Tatsache, dass lediglich im Judasbrief (v 12) ausdrücklich von „Agapen“ die Rede ist, zunächst überrascht. Doch ordnet der Verf., sachlich korrekt, die Agapen der ersten Christen in den umfassenden Zusammenhang der urchristlichen Mahlgemeinschaft ein. Damit gewinnt zum einen eine Anzahl weiterer biblischer Texte thematische Relevanz, zum anderen ist die fundamentale Bedeutung der Agapen für das Leben der ersten Christengemeinden aufgewiesen. So erinnert der Verf. daran, dass es für die christlichen Gemeinden im Kontext der antiken Gesellschaft „überhaupt keine Alternative [gab], als sich zu Gemeinschaftsmahlen zusammenzufinden und sich als Mahlgemeinschaften zu organisieren: Die Entstehung von Gemeinde und Gemeinschaftsmahl fällt in eins“ (Zitat Klinghardt, S. 17). Von dieser Einsicht her gewinnt dann auch die Bestimmung des Verhältnisses von Abendmahl und Agapemahl ihre Bedeutung, wobei es sich bei letzterem – was mit Blick auf die weitere Entwicklung wichtig ist – in der Urchristenheit um ein wirkliches Sättigungsmahl handelte. Für Renders ergibt der biblisch-theologische Überblick, dass Liebesmahl, Abendmahl und Lehrunterweisung die Grundelemente des urchristlichen Gemeinschaftsbegriffs bilden.

In knappen Strichen wird dann die Entwicklung der Agapen über die weiteren Jahrhunderte skizziert und nach Erwähnung der Liebesmahle der Herrnhuter ausführlich auf die Entwicklung innerhalb der methodistischen Kirchen Englands, der Vereinigten Staaten und Deutschlands eingegangen. Mit großer Akribie sind hier wichtige Fakten zusammengetragen, die sich zu einer schlüssigen Darstellung fügen. So arbeitet der Verf. die zwei Besonderheiten der Agape-Praxis John Wesleys heraus, nämlich erstens die zwischen der Austeilung des Brotes und des Weines eingefügte Armenkollekte, und zweitens den zentralen Stellenwert des persönlichen Zeugnisses von Männern und Frauen, wobei der anfänglich exklusive Charakter der Liebesfeste einen „Schutzraum“ für die von den Methodisten als religiös mündig erachtete Frau darstellte. Wichtig auch die Erkenntnis, dass im amerikanischen Methodismus des 19. Jahrhunderts Liebesmahl und Abendmahl wieder zusammenrück-

ten, weil beide im Rahmen der „Vierteljahrskonferenzen“ gefeiert wurden. Allerdings kehrten die amerikanischen Methodisten (wie auch Wesley) nicht wieder zur Praxis eines wirklichen Sättigungsmahles zurück. Bedrückend bleibt die Beobachtung, dass auch das Liebesfest nicht die integrative Kraft entfaltete, um die Rassen-trennung zu überwinden. Insgesamt befand sich das Liebesfest im 19. Jahrhundert, zunächst in England, dann aber auch in Amerika, bereits auf dem Rückzug, zumindest was die Häufigkeit der Feier angeht. Renders Auswertung der – z.T. schwer erreichbaren – Primärquellen ebenso wie der bereits vorliegenden thematischen Studien geschieht in gründlicher und überzeugender Weise. Nicht überzeugt hat mich lediglich der Abschnitt zu den Ursachen für den Niedergang der Liebesfeste im Methodismus. Die sich nach 1870 stark verändernde „soziale Zusammensetzung der Gemeinden“ (63) wird zwar genannt, kommt aber in ihrer zentralen ursächlichen Bedeutung nicht recht in den Blick. Denn es war, wie schon William Warren Sweet erkannte, gerade der soziale Aufstieg vieler Methodisten in den mittelständigen „Mainstream“, der – wie Renders korrekt anmerkt – bewirkte, dass die auch die Liebesfeste kennzeichnende emotionale Ausdrucksweise nun als „unschicklich und überspannt“ galt (64). Das ganze zweifellos komplexe Ursachegefüge hat m.E. hier seinen Kern. Damit sind die Gründe für den Niedergang der Liebesfeste also grundsätzlich keine anderen als die für den Niedergang der Klassenversammlungen, so dass auf diesbezügliche Studien zurückgegriffen werden kann. Die (nicht ganz korrekt wiedergegebene) Veränderung der eschatologischen Sichtweise und die Ausbildung der Heiligungsbewegung waren dagegen bereits Anzeichen der sich heraufziehenden Krise, nicht deren Ursache.

Als Fazit des bis in die Gegenwart hinein reichenden Überblicks, in den auch Brasilien aufgenommen wird, bezeichnet Renders die Liebesfeste „als Katalysatoren der methodistischen Bewegungen“ und als die wohl „markanteste methodistische Versammlungsform“ (75). In einem *zweiten* Teil entfaltet der Verf. verschiedene Dimensionen der Agape-Feier. Dabei arbeitet er die integrative, die solidarische und diakonische, die glaubenswirkende, -vertiefende und -erhaltende, die befreiende und befähigende, die priesterliche und prophetische, die eschatologische, die missionarische und die ökumenische Dimension heraus. Diese in beeindruckender Weise vorgenommene Entfaltung des in der Agapefeier sich vollziehenden Geschehens in so unterschiedliche Richtungen belegt, dass Renders' genaue Kenntnis der Agapen nicht den Gesamtzusammenhang gemeindlichen Lebens aus dem Blick verliert. So wägt er u.a. Chancen und Risiken einer offenen gegenüber einer geschlossenen Agapefeier ab und erkennt den Wert dieser vom persönlichen Zeugnis des einzelnen geprägten Feiern als „Sprachschule“ und „Trainingsfeld“ für das Glaubenszeugnis außerhalb der Gemeinde.

Ein *dritter* Teil gibt Hinweise zur Gestaltung der Agapefeiern in der Gegenwart, wobei Renders drei Elemente als grundlegend betrachtet: ein gemeinsames Mahl, eine Form von Spontaneität und einige liturgische Formen (87). Kein denkbarer Bereich der Vorbereitung wird übersehen: Gruppengröße und Raumgestaltung, Leitung, Zugang, Wochentag und Tageszeit, Dauer und Häufigkeit, Versammlungs-

ort und Beteiligung. Es folgen weitere Überlegungen, u.a. zum Liebesfest im Kontext verantworteter Nachfolge und schließlich liturgische Beispiele aus Geschichte und Gegenwart. Das Buch schließt mit Vorschlägen für ein Gemeindeseminar und zur Ergänzung der Agende.

Helmut Renders hat ein ausgezeichnetes Buch vorgelegt, das breite Beachtung verdient. Die übersichtliche Gliederung und gute Lesbarkeit lassen die Lektüre an keiner Stelle langweilig werden (lediglich die konsequent inklusive Sprachweise ist geeignet, die Albernheit dieses Unternehmens zu erweisen: man vgl. z.B. die Überschrift „PriesterInnentum und ProphetInnentum aller Gläubigen“(!)). Besonders beeindruckend sind die Fülle an detaillierter Kenntnis der Materie und der weite, synthetische Denkansatz, der zu einer überzeugenden Kontextualisierung der Agapefeiern im Lebensraum der christlichen Gemeinde führt. In diesem Buch ist (auf 146 S.) wirklich kein wesentlicher Aspekt übersehen worden. Kurz: ein hervorragendes Buch zu einem kostbaren, weithin vergessenen Gnadenmittel.

Christoph Raedel

Das Wesentliche des christlichen Glaubens aus methodistischer Sicht (EmK-Forum 23). Medienwerk der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart 2002, 14 S.

Ähnlich einigen anderen aus den angelsächsischen Erweckungsbewegungen hervorgegangenen Freikirchen steht auch die Evangelisch-methodistische Kirche vor dem Problem, wichtige Verlautbarungen immer erst ins Deutsche übersetzen zu müssen, bevor überhaupt die Chance einer breiteren Rezeption hierzulande besteht. Es ist daher sehr erfreulich, dass mit dem vorliegenden Heft ein Text des World Methodist Council (Weltrat methodistischer Kirchen) in deutscher Sprache vorliegt. Die englische Originalfassung ist unter dem Titel „Wesleyan Essentials of Christian Faith“ 1996 von der World Methodist Conference in Rio de Janeiro angenommen worden und besitzt damit zwar keinen rechtlich verbindlichen, gleichwohl einen hohen autoritativen Status. Sie besteht aus zwei Teilen. Im ersten Teil wird der Überschrift zufolge das Wesentliche des christlichen Glaubens aus methodistischer Sicht in knappen Formulierungen vorgetragen, der zweite Teil bietet Anregungen und Leitlinien für den Umgang mit diesen Formulierungen.

Im Blick auf die Glaubensüberzeugungen methodistischer Christen wird die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments als die „grundlegende Richtschnur ihres Glaubens und Lebens sowie Zentrum ihrer theologischen Arbeit“ bestimmt. Hingewiesen wird dann auf die grundlegende Bedeutung der altkirchlichen ökumenischen Bekenntnisse, auf die Auslegung der Bibel im Kontext von Vernunft, Tradition und Erfahrung sowie auf die sich Methodisten ergebende zentrale Stellung der Gnade, die als vorlaufende, rechtfertigende und heiligende Gnade verstanden wird. Der von Methodisten gefeierte Gottesdienst wird unter eine trinitarische Perspektive

gestellt und anhand der Elemente Lobpreis, Bitte um Vergebung, Gebet, Taufe und Abendmahl sowie Lesen, Annehmen und Weitersagen des Evangeliums näher bestimmt. Hervorgehoben wird der bleibende Wert der Lieder Wesleys. Das methodistische Zeugnis von Jesus Christus, so heißt es weiter, geschieht durch Worte, Taten und Zeichen, wobei Taten „der Gerechtigkeit, des Friedens, der Barmherzigkeit und des Heilens“ als Auswirkungen des Glaubens verstanden werden. Ein eigener Abschnitt ist dem christlichen Dienst gewidmet, wobei dem Leben in der Heiligung „Bekehrung und Gerechtigkeit, geistliches Leben und tätige Nächstenliebe“ gleichermaßen zugeordnet werden. Ausdrücklich wird aus der Orientierung an Christus der Aufruf zum Mitleiden mit allen Menschen abgeleitet. Der letzte Abschnitt des ersten Teils spricht von „unserem gemeinsamen Leben“ und nennt als wichtige Elemente das solidarische Eintreten für Freiheit, Frieden und Gerechtigkeit sowie den partnerschaftlichen Umgang mit Angehörigen anderer christlicher Kirchen, aber auch anderer Religionen.

Der zweite Teil gibt Anregungen zum Umgang mit den „Essentials“, wobei konkrete praktische Hinweise aus eher grundsätzlichen Überlegungen abgeleitet werden. Von drei Beziehungskontexten, in denen methodistisches Christsein sich vollzieht, ist dabei die Rede: erstens von den Beziehungen innerhalb des methodistischen Verbundes, zweitens von den Beziehungen mit anderen weltweiten Kirchengemeinschaften und drittens von den Beziehungen zu Angehörigen anderer Religionen.

Überblickt man das Dokument im ganzen und hat dabei eine ungefähre Vorstellung von der Vielfalt und den Entwicklungen des weltweiten Methodismus im 20. Jahrhundert, dann gewinnt man den Eindruck, der vorliegende Text bringe das „Wesentliche“ methodistischer Lehre und Praxis aus einem sehr *bestimmten* Blickwinkel heraus zur Darstellung. Das muss für sich genommen noch nichts Negatives sein, aber der Leser sollte sich dessen bewusst werden. So scheint es mir hinsichtlich des Entstehungsprozesses der „Essentials“ durchaus wichtig zu wissen, dass die hinter dem Text stehende Kommission beauftragt war, sich den Fragen der (Meinungs)vielfalt und des Pluralismus zu widmen. Erst wenn man dies weiß, kann der vorliegende Text in seinem Anliegen verstanden und richtig gewürdigt werden. Ansonsten muss fast unvermeidlich ein verkürztes oder einseitiges Bild von den methodistischen „Essentials“ entstehen, was sofort einsichtig wird, wenn man zum Vergleich ein Dokument heranzieht, auf das im vorliegenden Text ausdrücklich verwiesen wird (S. 10): *Saved by Grace*, verabschiedet von der World Methodist Conference 1986 in Nairobi. Obwohl auch das Dokument *Saved by Grace* als ein Statement über methodistischen Glauben und Praxis ausgewiesen ist, konzentriert es sich ganz auf die dogmatischen Grundüberzeugungen des Methodismus, wobei erwartungsgemäß die Soteriologie den größten Raum einnimmt. Deutlich wird unterschieden zwischen dem, was Methodisten von anderen Kirchen unterscheidet und dem, was sie mit allen Christen verbindet. Wer als Nichtmethodist das Statement von 1986 liest, weiß danach klar um die zentrale Bedeutung der methodistischen Gnadenlehre einschließlich ihrer wesleyanischen Implikation, dass das Ziel eines

Lebens in der Christus-Nachfolge die in diesem Leben erreichbare vollkommene Liebe ist („The goal is perfect love which is attainable in this life“). Er weiß danach, was ihn lehrmäßig von den Methodisten trennt, aber auch, was ihn mit diesen verbindet. Die „Essentials“ von 1996 nehmen dagegen eine gänzlich andere Blickrichtung ein, wenn sie v.a. die sich aus den (weithin vorausgesetzten) methodistischen Glaubensüberzeugungen ergebenden Handlungsmuster aufzeigen und so eine weniger dogmatische als vielmehr ethische Perspektive einnehmen. Diese Akzentuierung kommt besonders deutlich in den „Anregungen zum Umgang“ (Teil 2) zum Ausdruck, die sich fast wie eine Art Verhaltenskodex lesen und – wiederum unter der Voraussetzung, dass dieses Dokument *für sich genommen* das „Wesentliche methodistischen Glaubens“ zur Darstellung bringt – den Eindruck erwecken muss, als bräuchten Methodisten v.a. Nachhilfe in Fragen des zwischenmenschlichen Umgangs, während ihnen die mehr im dogmatischen Bereich liegenden methodistische Grundüberzeugungen offenbar völlig klar sind. Die für die „Essentials“ gewählte Perspektive ist also durchaus legitim, *sofern* erkannt wird, dass sich aus dieser Perspektive notwendig eine bestimmte Struktur und Akzentuierung der Darstellung ergibt. Natürlich ist das Wesentliche des Glaubens nach methodistischer Überzeugung die Liebe, in der sich dieser Glaube als lebendig erweist. Natürlich ist die Frucht des Baumes nicht von dessen Wurzel zu trennen. Bleibt der Glaube ohne die Liebe leer, so bleibt die Liebe ohne den Glauben blind. Dass sich aus dieser Zuordnung mindestens zwei denkbare Perspektiven der Darstellung ergeben, ist wichtig, dass der vorliegende Text nur eine bestimmte der sich aus dem methodistischen Selbstverständnis ergebenden Perspektiven einnimmt, gerät mit der vorliegenden Form der deutschen Veröffentlichung leider aus dem Blick.

Insofern scheint es angesichts des intendierten deutschsprachigen Leserkreises kaum sinnvoll, nur den Text von 1996 auf Deutsch zugänglich zu machen, anstatt die beiden Texte von 1986 und 1996 – nach Möglichkeit in einem Heft – zu publizieren. Denn beide ergänzen sich in komplementärer und, wie es scheint, schon fast notwendiger Weise. Sollte dagegen „Das Wesentliche des christlichen Glaubens aus methodistischer Sicht“ im deutschen Sprachraum zukünftig maßgeblich aus den „Essentials“ von 1996 abgeleitet werden, dürfte, was die Akzentsetzungen und folglich auch das Selbstverständnis des weltweiten Methodismus angeht, ein einseitiges und somit falsches Bild entstehen. Es scheint mir daher notwendig, den vorliegenden Text in so ergänzter Form neu zu veröffentlichen (zu ergänzen wäre dabei möglicherweise auch die liturgische Fassung der „Essentials“ von Paul Chilcote; vgl. ders. (Hg.), *The Wesleyan Tradition. A Paradigm for Renewal*, Nashville 2002, S. 19-21). Bei dieser Gelegenheit sollte sich auch die Möglichkeit finden, den m.E. unerhörten Preis von 4,20 € für 14 Seiten (von denen eine, S. 4, auch noch ohne Text ist) nach unten zu korrigieren.

Christoph Raedel

Christoph Rüegg, Die privatrechtlich organisierten Religionsgemeinschaften in der Schweiz. Eine Bestandsaufnahme und juristische Analyse (= Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht, Nr. 12), Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 2002, 464 S.

Mit diesem Titel legt ein renommierter Schweizer Verlag eine Dokumentation vor, die in Inhalt und Umfang erheblich das übertrifft, was man normalerweise von einer Dissertation erwartet. Für sich und seine Arbeit beansprucht der Autor Unparteilichkeit, religiöse Neutralität und ausschließlich wissenschaftliches Interesse. Dieser hohe Anspruch wird m. E. tatsächlich abgedeckt. Er erfasst in einer Feldforschung 35 Religionsgemeinschaften in seinem Land, die zugleich international tätig sind. Neben den christlichen Freikirchen gehören dazu u.a. das Judentum, die Mormonen, die Zeugen Jehovas, die Grals- und Scientology-Bewegungen und Hare Krishna. Die Abgrenzung der einzelnen Religionsgemeinschaften gegenüber den „Sekten“ überlässt der Verfasser, der evangelisch-reformierten Kirche der Schweiz und zugleich unserem Verein für Freikirchenforschung in Deutschland als Mitglied angehört, dem Leser. Dargestellt werden je die geschichtliche Entstehung, die Glaubenslehre, die Größe und Verbreitung sowie die Finanzstruktur und die Organisation. Für seine Recherchen hat der Verfasser an jede der untersuchten Gemeinschaften je drei Fragebogen (vgl. S. 462 ff) versandt. Mit denen ermittelte er Fakten zur Rechtsform, zum religiösen Verein und zur Stiftung mit religiösem Zweck. Nach Auswertung der Fragebogen ging der Autor in persönlichen Gesprächen mit verantwortlichen Leitern der Religionsgemeinschaften weiteren Einzelheiten und Zusammenhängen nach. Diese stellt er verständlich dar. An Gründlichkeit ist diese Arbeitsweise vorbildlich.

Sie erweist sich z. B. dann, wenn man aus eigener Kenntnis und jahrzehntelangem persönlichen Umgang mit dem „Bund Freier evangelischer Gemeinden in der Schweiz“ die Aussagen des Autors dazu überprüft (S. 122ff.). Theologisch zutreffend wird festgestellt, dass die Bibel der einzige Maßstab ist für Glauben, Leben, Gemeindeaufbau und die Lebensführung der Mitglieder (S. 123). Die einzige Voraussetzung für die Mitgliedschaft in einer Freien evangelischen Ortsgemeinde ist der persönliche Glaube an Jesus Christus als Retter und Herr (S. 129, Anm. 390). Mit dieser biblischen Verankerung ist der Schweizer Bund eingebunden in den „Internationalen Bund Freier evangelischer Gemeinden“. Dazu benennt der Verfasser neueste Literatur (S. 125, Anm. 378), in dem er den vom Rezensenten ins Deutsche übersetzten Titel von Walter Persson aus dem Jahr 1999 zitiert. Deshalb scheint es mir erlaubt zu sein, ebenso auf die theologischen, soziologischen und zeitgeschichtlichen Angaben und aktuellen Befunde des Verfassers zu vertrauen, die er über die anderen Religionsgemeinschaften macht, die ich im einzelnen nicht nachprüfen kann.

Doch das Buch bietet weit mehr, als sein Untertitel vermuten lässt. Es geht nicht nur um juristisch qualifizierte Ausführungen, die reichlich vorhanden sind. Geboten wird auch mehr als eine in dieser Form wohl erstmalige Religions-Kartografie der Schweiz. Der Schwerpunkt des Titels besteht darin, dass er das Menschenrecht auf Religionsfreiheit zum eigentlichen Thema macht. Die Ausgangsbasis dafür ist der

neue, seit dem 1. Januar 2002 in Kraft getretene Verfassungstext der Schweiz (S. 274ff.). Von dieser Rechtsbasis her wird ein umfassender, systematischer Überblick über die Sach- und Rechtslage entwickelt.

Der deutsche Rezensent dieser wissenschaftlichen Studie hat beim Lesen im Hinterkopf den Text, der für sein Land in der Weimarer Reichsverfassung vom 11. August 1919 in Art. 137 festgeschrieben wurde: „Es besteht keine Staatskirche (Art.1) ... Jede Religionsgemeinschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes. Sie verleiht ihre Ämter ohne Mitwirkung des Staates oder der bürgerlichen Gemeinde (Abs. 3) ... Die Religionsgemeinschaften bleiben Körperschaften des öffentlichen Rechtes, soweit sie solche bisher waren. Anderen Religionsgemeinschaften sind auf Antrag gleiche Rechte zu gewähren, wenn sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten (Abs. 5).“ Die Weimarer Republik ging zwar aus Mangel an Demokraten unter. Doch diese Rechtsgrundsätze wurden durch Art. 140 des Grundgesetzes vom 23. Mai 1949 auch für unser heutiges Deutschland verbindlich gemacht. Dies religiöse Selbstbestimmungsrecht mit seiner umfassenden Religionsfreiheit hat Vorrang vor dem bürgerlichen Recht der Vereinsautonomie. Dazu liefert der Verfasser umfangreiche Literaturangaben (zur Lehre S. 440, Anm. 860 und zur Rechtsprechung a.a.O. Anm. 862 u.863).

Diesem deutschen Recht stellt der Autor S. 441ff. die Rechtslage in der „Schweizer Eidgenossenschaft“ gegenüber, wie die Schweiz mit ihrem amtlichen Namen heißt. Der Hauptunterschied liegt darin, dass der Religionsfreiheit im Vergleich mit anderen Rechtsgütern lediglich ein gleicher, aber kein vorrangiger Wert zugemessen wird. Wo die Religionsfreiheit mit anderen Rechtswerten in Kollision gerät, muss durch Interessenabwägung entschieden werden, welchem Rechtsgut im Einzelfall der höhere Schutz zukommen soll. Dabei kann die Religionsfreiheit unterliegen.

Dies unterschiedliche Rechtsverständnis ist begründet in einem gegenüber dem deutschen anderen Demokratieverständnis der Schweizer. Im Land der Eidgenossen hat der Bürger ein genossenschaftlich verstandenes und auf tätige Mitwirkung und Mitgestaltung an der Willensbildung in Staat und Gesellschaft beruhendes und darauf abzielendes Recht gegenüber den laufenden Geschäften der Regierung (S. 442, Anm. 865). Dazu gehört auch die Befugnis der Bürger, über einzelne politische und gesellschaftliche Fragen in sog. Volksabstimmungen zu entscheiden. An diese mehrheitsbestimmte „Volksmeinung“ ist die Regierung gebunden. Durch dies Recht wird das Schutzbedürfnis jedes an dieser Rechtsgemeinschaft beteiligten einzelnen Bürgers garantiert. Zugleich wird die Rechtssicherheit und Rechtsgleichheit aller gegenüber allen gewährleistet und eine zwingende „öffentliche Ordnung“ hergestellt.

Aus dieser Rechtslage folgt, dass religiöse Vereine durch die Vorschriften des allgemeinen Vereinsrechtes daran gehindert werden, z. B. über ihre Mitglieder eine Fremdbestimmung zu verhängen. Auf diese Weise bleiben den Mitgliedern minimale demokratische Bürgerrechte gesichert. Ob wir Deutschen von diesem Musterbeispiel an Demokratie nicht doch lernen könnten?

Beachtlich ist auch die klare Terminologie. Unter „Kirche“ werden ausschließlich christliche Religionsgemeinschaften verstanden, also Landeskirchen (evangelisch-reformierte Landeskirchen, die römisch-katholische Kirche und die christlich-katholische Kirche der Schweiz) und die Freikirchen, also solche, in denen die Bibel Glaubensgrundlage ist. Mit dem Begriff des „staatlichen Religionsrechtes“ wird die Gesamtheit der vom Staat gesetzten oder verordneten Rechtsnormen bezeichnet, die das Verhältnis des Staates zu Glaubensinhalten und Religionsgemeinschaften regelt (S. 5). Den Ausdruck „Staatskirchenrecht“ will der Verfasser beschränken auf „die rechtliche Ordnung des Verhältnisses der tradierten christlichen Kirchen zum Staat“. Schließlich ersetzt er den Begriff „Kirchenrecht“ durch den des „religiösen Rechtes“. Mit diesen Definitionen wird der Sachverhalt, um den es jeweils geht, genauer benannt. Auch für die deutsche Diskussion in der Zukunft könnte diese Terminologie (vgl. auch S. 449) nützlich sein.

Übrigens erschien kurz vor diesem Schweizer Titel im Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2001, der „Atlas der Kirchen und anderer Religionsgemeinschaften in Deutschland“. Sein Verfasser Reinhard Henkel ist Professor für Wirtschafts- und Sozialgeografie an der Universität Heidelberg und gehört als Baptist – ebenso wie Christoph Rüegg – zu unserem Geschichtsverein, in dessen Jahrbuch diese Rezension enthalten ist. Ich habe diesen „Atlas“ besprochen in der Zeitschrift der Freien evangelischen Gemeinden „Christsein Heute“, Bundes-Verlag, Witten (Nr.15 v. 21. Juli 2002, S. 31). Nun fehlt noch für den deutschsprachigen Raum in Europa, der mehr als 90 Millionen Menschen umfasst, eine wissenschaftliche Erforschung der Religionsgemeinschaften in Österreich, wo im Vergleich zur Bevölkerungszahl vermutlich die bunteste Religionsvielfalt anzutreffen sein dürfte. Wo ist der junge Wissenschaftler, der sich dieser reizvollen Aufgabe mit der von uns gewünschten Gründlichkeit annimmt?

Die Qualifikation des Buches von Christoph Rüegg wird nicht zuletzt dadurch unterstrichen, dass die evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich und der Hochschulrat der Universität Freiburg i. Ü. zur Veröffentlichung einen Druckkostenzuschuss spendeten. Der Kauf kann dem kirchengeschichtlich und zeitgeschichtlich interessierten Leser mit gutem Gewissen empfohlen werden. Er erwirbt ein Nachschlagewerk, das seinen Preis wert ist.

Heinz-Adolf Ritter

Christoph Morgner, Geistliche Leitung als theologische Aufgabe. Kirche – Pietismus – Gemeinschaftsbewegung (= Calwer Theologische Monographien, Bd. 30). Calwer Verlag, Stuttgart 2000, 620 S.

Der Präses des Gnadauer Gemeinschaftsverbandes veröffentlicht hier seine mit Dokumenten angereicherte Dissertation. Zum Ziel seines Vorhabens bemerkt der Autor: (1) Die Stellung der Gemeinschaftsbewegung innerhalb der EKD verändert

sich nachhaltig. (2) In Inhalten und Strukturen der Gemeinschaftsbewegung zeichnen sich wichtige Elemente einer Evangelischen Kirche von morgen ab. Damit spricht der Präses einer „freien“ Vereinigung innerhalb von verfassten Kirchen unterschiedlicher Struktur (bischöflich und presbyterial), unterschiedlicher theologischer Tradition (lutherisch, reformiert und uniert) und mit konfessionellen Verbindungen (VELKD, Arnoldshainer Konferenz, Gemeinschaft der Unierten) gerade aus der Sicht eines innerkirchlichen Werkes Themenfelder an, die sofort aktuelle Fragen auslösen. Der Leser fragt sich, wie will eine Bewegung, in deren Theologie die Frage nach Kirche und Gemeindeordnung stets verdrängt worden ist, nun die Beschreibung zukünftiger Elemente einer „Evangelischen Kirche“ vorlegen? Der Versuch erfolgt darüber hinaus aus der Perspektive eines Verbands, mit 80 verschiedenen Landesverbänden, Missionsgesellschaften, Diakonissen-Mutterhäusern, eigenen theologischen Ausbildungsstätten und anderen Einrichtungen, die bisher auf ihre Autonomie untereinander und gegenüber der verfassten Kirche bedacht waren.

Wenn man einleitend liest, dass die Gemeinschaftsbewegung inhaltliche und strukturelle Elemente für eine zukünftige Kirche bereitstellen will, dann erweckt das großes Interesse, aber auf dem Hintergrund ihrer eigenen Geschichte auch viele Fragen, wenngleich dieses nicht der Hauptaspekt der Dissertation ist. Welche Kirche schwebt dem Präses dabei vor: an früheren Landesgrenzen orientierte Regionalkirchen?; eine wirkliche „Landes(weite)kirche“?; eine freikirchlich organisierte Volkskirche?; eine volkskirchliche Freikirche?; eine bischöfliche Kirche oder eine kongregationalistische Gemeindekirche autonomer Gemeinden?; eine kirchensteuerfinanzierte oder eine aus freien Gaben finanzierte Kirche?

Hinzu kommt die Frage der Zuordnung zur Landeskirche. Man soll ihr – meint der Präses – „ein eigenständiges, aber nicht losgelöstes Arbeiten innerhalb der Landeskirchen ermöglichen“ (S. 8). Man spürt dem Verfasser an diesem Punkt seine Sorge ab, der er Herr werden möchte.

Wer in dem umfangreichen Buch auf die angeschnittenen Fragen Antworten für die Kirche der Zukunft sucht, wird enttäuscht. Morgner führt kaum über bisherige Positionen hinaus, obwohl er glaubt, „das grundsätzliche ekklesiologische Verständnis der Gemeinschaftsbewegung“ in die Debatte zu bringen (S. 527). Da die Gemeinschaftsbewegung gegenwärtig mit ekklesiologischen Fragen ringt, sind hier einige Bemerkungen zu den Ausführungen von Chr. Morgner angebracht.

Die traditionelle, überaus anspruchsvolle Feststellung der „innerkirchlichen Platzanweisung“ (u. a. S. 500, 525 u. 527) wird undiskutiert weitergeführt. Wer hat hier wem den Platz angewiesen? Es ist doch nicht an Theodor Christlieb gedacht, oder? Was wäre wohl durch die Gemeinschaften in den vergangenen hundert Jahren als „Freie evangelische Kirche“ bewegt worden? Wie gut könnte es den Landeskirchen getan haben, wenn sie freundschaftlich auf diese Weise aus der Reserve gelockt worden wären. Aber wie schwer sich die Gemeinschaften selber mit der Einheit tun zeigt ihre konkurrierende Tätigkeit in ein und derselben Stadt.

Die bereits von Theodor Christlieb und Jasper von Oertzen gern benutzten Begriffe „innerkirchlich“ und „außerkirchlich“ werden unbedacht weitergeführt. Aber

neben „der Kirche“ gibt es in unseren Land eine ganze Reihe „Kirchen“ und „Gemeindebünde“, die im theologischen Sinne alle „innerkirchlich“ sind, denn es gibt doch nur die „eine Gemeinde bzw. Kirche Jesu Christi“, wie die Gemeinschaften innerhalb der Ev. Allianz es selber zum Ausdruck bringen. Sie alle sind „innerkirchlich“ und keinesfalls „außerkirchlich“. Wer so nachdrücklich – und mit Recht – für die Leitungsaufgabe in Kirche und Gemeinde die Schrift zum Maßstab nimmt, der muss das auch sprachlich erkennbar machen.

Von der Schrift her gibt es unterschiedliche Denominationen, die gemeinsam „die Kirche“ bilden. Und selbst wenn die Bekenntnisschriften zum Maßstab gemacht werden, dann erfüllen die Freikirchen was in CA 7 beschrieben ist, allemal: Wort und Sakrament, und das dritte dort genannte Zeichen, „die Versammlung“ ist ihnen besonders wichtig. Nein, es gibt kein Monopol einer Traditionskirche. Aber Morgner sieht in den sog. „Außerkirchlichen“ sogar „Sonderkirchen“ (526). Dies würden die Freikirchen weder von sich denken noch weniger von sich behaupten, dass sie „Sonderkirchen“ sind. Der Präses meint aber mit „Sonderkirchen“ nicht die, die etwas Besonderes sein wollen, sondern jene, die neben „der (Haupt-)Kirche“ als Neben-Kirche auch noch existieren. Nein, es ist theologisch nicht möglich, zwischen „Der Kirche“ und „den Sonderkirchen“ zu unterscheiden.

Der Hinweis an einen, der in der Gemeinschaft getauft werden, aber nicht in der Kirchengemeinde als Kirchenglied geführt werden will, spricht Bände. Morgner kommt im Blick auf eine „Gemeinschaft“, die die Frage der Taufe in ihren eigenen Reihen diskutiert, zu dem Schluss, dass sie „sich offenkundig nicht als Bestandteil evangelischer Kirche, sondern als religiöse Sondergemeinschaft“ verstehe. (526) Was drückt diese Sprache in einer theologischen Dissertation für eine unglaubliche Alternative aus! Ich sehe das Problem und kann die Sorge des Präses teilen, aber so kann ich das doch nicht formulieren und dann noch hinzufügen, dass eine Gemeinschaft, die sich zu diesem Schritt entschließt, „sich als neben- oder außerkirchlich versteht.“ Was wirft eine solche Positionierung für ein Licht auf die Mitarbeit des Präses in der Evangelischen Allianz! Trifft er dort auf solche „religiösen Sondergemeinschaften“, wie auch das lutherische „Handbuch religiöse Gemeinschaften“ aus konfessioneller Sicht formuliert? Permanent wird hier trotz des Anspruchs biblischer Theologie ausgerechnet die territoriale Landeskirche mit „der Kirche“ verwechselt. Auf diesem Hintergrund wird schnell einsichtig, wie problematisch es ist, wenn auch die wohlvertraute Formel aufklingt, dass die Gemeinschaft „im Raum der Kirche lebt.“ Das stimmt natürlich, aber das tun die sog. „Sonderkirchen“ und „religiösen Gemeinschaften“ auch. Nein viel besser, sie leben nicht „im Raum der Kirche“, sondern „sie sind Zweige der Kirche“ und zwar im vollen Sinn. Die ekklesiologische Terminologie innerhalb der Gemeinschaftsbewegung zeigt das enorme Defizit, das in mehr als einem Jahrhundert festgeschrieben und in vielen Köpfen sitzt, ohne wirklich schriftgemäß zu sein.

Unter diesem Gesichtspunkt ist auch die Beschreibung freikirchlicher Existenz in der vorgelegten Dissertation zu bedenken. In einem „Exkurs“ wirft der Präses die Frage auf „Warum und wozu Gemeinde?“ Unsere römisch-katholischen Freunde

hätten sich gefreut, dass sie in einem umstrittenen ekklesiologischen Punkt Unterstützung bekommen, denn die Gemeinde ist unter Berufung auf 1. Petr. 2, 9 nicht etwa „Heilsverkünderin“, sondern ihre „vordringliche Aufgabe [besteht] in der Heilsvermittlung.“ (S. 174) Für freikirchliche Leser spannend ist die Beschreibung der „Grundtypen von Gemeindeformen“. Der Autor geht von „zwei Grundtypen“ aus: „Individuelles Gemeindeverständnis“, was sich mir sprachlich als Problem darstellt, weil die Eingliederung in den Leib kein individuelle Verständnis mehr ermöglicht. Der Autor meint, dieses Verständnis herrsche „vor allem im Raum der Freikirchen“ vor. Morgner schreibt dann: „Christsein beginnt mit Bekehrung und Wiedergeburt,“ indem er Helmut Burkhardt zitiert. Es folgen einige weitere kritische Hinweise zur Einschätzung freikirchlicher Gemeindepraxis aus der er folgert, dass man zur „Individualisierung des Glaubens neige“, zu „ständig neuen Kirchenspaltungen ...“ um zuletzt zu dem frappierenden Schluss zu kommen: „Das Individuum wird zum Konstituens der Kirche.“ Ich habe selten ein solch unglaubliches Missverständnis von Kirche aus der Feder eines Theologen gelesen. Als wenn Pfingsten nicht entscheidend wäre! Und der Methodist Karl Eisele hat das Lied getextet: „Herr Jesus, Grundstein der Gemeinde ...“ Und das Lied „Die Kirche steht gegründet, allein auf Jesus Christ ...“ ist sogar mit der Melodie von Samuel Sebastian Wesley ins Evangelische Gesangbuch übernommen worden. Nein, diese anthropologische Schau geht total daneben. Gerade in den Freikirchen, in denen die Gemeinschaft, die gemeinsame Gestaltung des Gottesdienstes, das gemeinsame Befragen der Schrift aus theologischen Gründen eine zentrale Rolle hat, kann man nicht durch die Überschrift „Individuelles Gemeindeverständnis“, wieder ein sprachlicher Fehlgriff, charakterisieren.

Ich bin völlig überrascht, wie aus einer Gemeinschaft, mit der wir in der Allianz nun schon so lange zusammentreffen, eine solche Karikatur von Kirche in einer theologischen Arbeit vermittelt wird. Neben dem (freikirchlichen) „individuellen Verständnis“ folgt das „Institutionelle Verständnis“, das „im Raum der Landeskirche“ vorherrscht. Es habe sich durch das Konstantinische Zeitalter Bahn gebrochen. War es vielleicht „im Raum der Landeskirche“ nicht doch in lutherischen Ländern der Augsburger Religionsfrieden von 1555 und in reformierten der Westfälische Friede von 1648, die zu konfessionsbestimmten Ländern und der Festigung des territorialen Systems „der Kirche“ führte? Mit Burkhardt ist Morgner der Meinung, dass Kirchenzugehörigkeit „in solcher kulturgeschichtliche(n) Konstellation“ de facto „vererbt“ wird; – ein höchst individueller Vorgang übrigens und theologisch mindestens anzufragen! Das „institutionelle Gemeindeverständnis“ hat den „Vorteil“, „daß auf der Schiene der Tradition das Glaubenszeugnis lebendig gehalten wird.“ Da muss man erst einmal schlucken.

Schließlich folgt nach den „zwei Grundtypen“ noch ein dritter Themenkreis: „Gemeinschaftsbewegung und Gemeindeverständnis“. Man könnte meinen, jetzt kommt, was am Anfang in Aussicht gestellt wurde. Die Gemeinschaft verknüpft das „institutionelle“, auf dessen Boden die Gemeinschaften stehen, mit dem „individuellen Verständnis“. Es wird sofort hinzugefügt: „Wir haben uns von jeher aus guten

Gründen davor gehütet, eine Form von Kirche bzw. Gemeinde zu überschätzen. Denn in jeder Form liegen Wahrheitsmomente, die sich auf die Bibel berufen können ...“ Nun wäre es hilfreich, die „guten Gründe“ zu hören, und ebenso die „Wahrheitsmomente“, die den biblischen Boden des „Gemeinschaftsseins“ bloßlegen. Verfehlt. Es folgt noch ein Zitat, in dem es für möglich gehalten wird, dass „die Volkskirchen durch die der Freiwilligkeitskirche oder Gemeindekirche zwar nicht ersetzt, aber doch ergänzt werden müssen. Stärker als bisher muss Raum gegeben sein für verbindliche Gemeinschaften, Kreise und Gruppen, in denen niemand vereinsamen muss und alle einander kennen. Zugleich muss aber die Offenheit für Suchende und Zweifelnde gegeben sein.“

Der Leser ist total überrascht, denn was er da liest, klingt wie die Beschreibung einer Gemeinde der Evangelisch-methodistischen Kirche. Aber doch muss man wiederum nicht überrascht sein, denn genau mit diesem Ziel hatte Christlieb die Organisation der Gemeinschaftsbewegung betrieben: Durch die Übernahme der methodistischen Frömmigkeit den Methodismus „überflüssig“ zu machen, wie er 1882 schrieb, und das war seine Hoffnung bei der Organisation der Gemeinschaftsbewegung.

Ich finde, es ist höchste Zeit, dass die Gemeinschaften und die Freikirchen sich einmal zu einer theologischen Tagung treffen, um sich gegenseitig ihre Ekklesiologien darzulegen. Man kann doch nicht in der Allianz miteinander arbeiten wollen, aber so wenig Kenntnisse voneinander haben.

Karl Heinz Voigt

Martin H. Jung, Der Protestantismus in Deutschland von 1870 bis 1945 (= Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/5). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2002, 231 S.

Der Osnabrücker Professor für Evangelische Theologie (Historische Theologie) Martin E. Jung schließt mit diesem Band direkt an den im Jahre 2000 herausgegebenen an, der die Zeit von 1815 bis 1870 umfasst. Die nunmehr von Jung behandelte Zeit ist nicht nur durch die unterschiedlichen historischen Epochen – Monarchie, Republik und Diktatur – für das Leben und Wirken der Kirchen äußerst vielfältig, sondern auch in theologiegeschichtlicher Hinsicht. Man denke an Albrecht Ritschl, Martin Rade, die Religionsgeschichtler, Adolf von Harnack, aber auch an die positiv-biblischen wie den konfessionellen Theologen; später an die Neuansätze durch die Luther-Renaissance und jene die Freikirchen so tief verunsichernde Dialektische Theologie.

Es ist aber auch die Zeit, die erhebliche strukturelle Neuerungen brachte: innerhalb der Konfessionen kam es zu Fraktions- oder theologisch geprägten Gruppenbildungen, die Vereine gewannen für das kirchliche Leben am Rande der verfassten Kirchen eine nicht zu unterschätzende Bedeutung; man denke an die Innere Mission,

die Weltmission mit den selbständigen regionalen Gesellschaften, die Gemeinschaftsbewegung und im 20. Jahrhundert auch die ersten ökumenischen Ansätze wie den Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen. Schließlich wurde die monopolartige Stellung der alleinberechtigten Staatskirchen durch das Aufkommen des Freikirchentums als Folge der Aufklärung in seiner Grundstruktur im Blick auf seine Zukunftsfähigkeit angefragt.

In manche dieser Bereiche spielt trotz der Verbindung von Nationalismus und Protestantismus der angelsächsische Einfluss als ein Fremdkörper herein, der zunächst abgestoßen und zurückgewiesen wurde und doch langfristige Veränderungen auslöste (Ökumene). Das umfassende Feld des Protestantismus in Deutschland bearbeitet Jung in einer gekonnt knappen Weise und in einer Sprache, die vom Leser keine besonderen Voraussetzungen erwartet. Jung ist einer der noch verhältnismäßig wenigen Hochschullehrer, die den Begriff des „Protestantismus“ nicht mehr allein auf das vorherrschende Landeskirchentum einengen. Er leuchtet ihn, wie er selber sagt, horizontal-synchron aus und nimmt neben den Landeskirchen auch Freikirchen, Vereine, Presseorgane und Frömmigkeitsbewegungen in den Blick.

Bei der vertikal-diachronischen Betrachtung bemerkt er, dass die Aufmerksamkeit nicht auf kirchenleitende Persönlichkeiten und Theologieprofessoren begrenzt werden darf, sondern auch Pfarrer, Gemeindemitarbeiter, Gottesdienstbesucher und Gemeindeglieder („mit und ohne kirchliche Bindung“) gehört und gesehen werden müssen, da der Begriff und die Sache des Protestantismus nicht auf Kirche und Theologie reduziert werden darf. Das ist ein Konzept, dem Freikirchler mit großer Aufgeschlossenheit begegnen werden; nicht nur, weil sie weder von herausragenden Theologen noch von starken Führerpersönlichkeiten dominiert werden, sondern weil sich darin ein wesentlicher Aspekt ihres Konzepts von Kirche aus Gemeinden widerspiegelt. Unter diesem Gesichtspunkt sollte in den Freikirchen das Verfassen von Gemeindegeschichten mit möglichst vielen Einzelheiten über Ereignisse und Personen noch viel stärker projektiert werden.

Es ist klar geworden, warum bei Jungs Konzept einer intendierten Gesamtansicht einer protestantischen Religionsgeschichte im Sinne einer Christentumsgeschichte die Freikirchen in der von ihm behandelten Zeit ein Teil des Protestantismus sind und dass frühere lediglich konfessionskundliche Interesse endlich überwunden ist. Konkret fügte der Autor bei allem Zwang zur Kürze in der übersichtlichen Vielfalt ein Kapitel 'Frömmigkeitsbewegungen und neue Kirchen' (S. 75-80) in die Darstellung des „Protestantismus im Kaiserreich“ (S. 41-101) ein. Darin verweist er auf die Gemeinschafts-, Heiligungs-, Heilungs- und Pfingstbewegungen. In ihrer Verbindung wird das Kommen der methodistischen Kirchen dargestellt und die Beziehung zur Heiligungsbewegung mit der neuen Rolle der landeskirchlichen Gemeinschaftsbewegung benannt. In diesem Kapitel sind auch die Freikirchenbildungen aus konfessionellen Gründen, vorwiegend durch Lutheraner, erfasst.

Die gesamte Darstellung dieser virulenten, teilweise noch durch Zeitzeugen erreichbaren Epoche erfolgt im Rahmen eines weit ausgreifenden Konzepts. In regionaler Hinsicht sind über das zweifellos dominierende Preußen mit seiner Haupt-

stadt Berlin hinaus auch Entwicklungen in anderen Gebieten berücksichtigt worden. Das gehört zum Konzept Jungs, aber auch andere Aspekte verdienen Erwähnung. Besondere Aufmerksamkeit verdient der Gedanke, die jeweilige Zeit nicht nur aus der Perspektive und der Erfahrung der Konfessionen auszuleuchten, sondern auch zu erheben, wie von außen auf die Kirchen, ihre Gemeinden, ihre Kirchenleitungen gesehen und wie auf die von ihnen veröffentlichten Verlautbarungen reagiert wurde. Es ist nicht nur wichtig, wie die Kirchen die Arbeiterbewegungen gesehen, sondern auch, wie die Arbeiter über die Kirche gedacht haben, erläutert Jung sein Konzept in der Einführung. Diese Art korrespondierender und widerspiegelnder Darstellung der Sicht von Kirche, Gemeinden und Verantwortungsträgern im Kontext der jeweiligen Gesellschaft ist gerade für eine missionierende Kirche von größter Bedeutung, damit die Predigt nicht auf Menschen zielt, wie sie sich der Prediger ausgedacht hat, sondern wie sie wirklich sind.

Eine Stärke des Buches ist dessen unglaubliche Vielfalt in prägnanter Kürze, die den Leser zu vielen konkreten Einzelfragen hinführt. Sie werden in ihren konkreten theologischen, geistesgeschichtlichen, gesellschaftlichen und vor allem natürlich kirchlichen Zusammenhang gestellt und bieten damit in äußerst knapper Form eine breite Sicht. Für die vertiefende Weiterarbeit ist dem Buch eine umfangreiche, themenbezogene Bibliographie beigegeben (S. 13-34), in der auch freikirchliche Literatur erfasst ist. Am Ende des Buches findet sich eine kurze Zeittafel (S. 213f.) sowie ein Personen-, Orts- und Sachregister. Martin Jung legt für die Zeiten von 1815–1870 und 1870–1945 zwei gelungene Lehrbücher vor, die eine Einheit bilden und für Theologen wie für Laien gleicher Weise hilfreich und anregend sind.

Karl Heinz Voigt

Dieter Ising, Johann Christoph Blumhardt. Leben und Werk. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002, 423 S., mit 8 Abb.

Endlich liegt eine Biographie aus der Feder eines Kenners württembergischer Kirchengeschichte über Johann Christoph Blumhardt vor. Dem Autor, der schon früher die Briefe von und an Blumhardt kommentiert herausgegeben hat – abgesehen von anderen Arbeiten –, ist eine umfassende Übersicht über den gesamten Blumhardt-Nachlass mit ungefähr 4.000 handschriftlichen Quellen zugänglich gewesen. Zur Bewältigung der Quellen kam die Bereitschaft, sich auf weithin Fremdes einzulassen: dämonische Mächte, Glaubensheilungen, sogar Fernheilungen, vielleicht auch die nicht immer sehr geschätzte Gemeinschaftsfrömmigkeit – und das alles unter dem Eindruck des angebrochenen Reiches Gottes. Nach der Lektüre ist der Leser in vielfacher Hinsicht bereichert. Das konnte geschehen, weil der Autor sich von Vorurteilen frei gemacht hat und sich, abgesehen von seinem biblisch-theologischen Standort, vorbehaltlos auf die überlieferten Erfahrungen eingelassen hat.

Der Aufbau des Buches folgt den Lebensstationen von Johann Christoph Blumhardt: Kapitel 1 – Die Kindheit in Stuttgart (1805–1820) mit Hinweisen auf die Beziehungen der Familien zu Stuttgarter Gemeinschaftskreisen. Der Blick weitet sich im 2. Kapitel: Das Seminar in Schöntal (1820–1824) tritt ins Blickfeld, dem sich organisch das Kapitel Tübingen (1824–1829) anschließt. Stiftszeit und Studien sind über Blumhardt hinaus von Interesse. Es war die Zeit der „Geniepromotion“. Das Vikariat in Dürroman (1829–1830) und die wichtige Zeit im Basler Missionshaus (1830) weiten den Horizont über Württemberg hinaus: Christentumsgesellschaft, Katholizismus und natürlich weltweite Mission. Die schwierige und erfolgreiche Zeit als „Strafprediger“ in Iptingen (1837–1838) macht nachdenklich. Dann endlich kommt, gut vorbereitet, das große Kapitel Möttlingen (1838–1852). Danach folgen 28 Jahre Bad Boll (1852–1880).

Jedes der einzelnen Kapitel hat die für den speziellen Ort typischen Facetten. Die starke Persönlichkeit Johann Christoph Blumhardt beginnt beim Lesen zu leben. Der Reichtum und die Vielfalt, aber auch Nöte des Lebens für das Reich Gottes werden sichtbar. Die Familie, der Freundeskreis, Konflikte und wunderbarer Zuspruch, die Einfalt und Mannigfaltigkeit des Glaubens wird gleichzeitig einsichtig.

Wie ein roter Faden zieht sich das Blumhardt-Thema schlechthin durch jedes Kapitel hindurch: Heilungen als ein geheimnisvolles Wirken von Gottes gegenwärtig erfahrbarer Kraft und Erweckung zu einem neuen geistlichen Leben. Es überrascht, dass Ising nicht auf die Wanderungen Tübinger Stifter jener Zeit zur Seherin von Prevorst eingegangen ist, und dass er andere Heilungszentren der späteren Zeit (Henriette von Seckendorff in Bad Cannstatt, Otto Stockmayer mit seinem Heim in Hauptwil/Schweiz und Peter Samans mit Ludwig Doll am Niederrhein) nicht in seine Erwägungen einbezogen hat.

Für mich als Freikirchler war das Kapitel „Iptingen“ (S. 111-130) von besonderem Interesse. Ising zeigt die Veränderung eines Dorfes auf, als der erweckliche Blumhardt den dortigen zerstrittenen und „gehaltlos“ predigenden Ortspfarrer in einer verfahrenen Situation quasi ablöst. Unter schwierigsten Bedingungen kommt etwas in Bewegung. Selbst zu den „Separatisten“ findet Blumhardt Zugang. Was sich hier abspielt, haben freikirchliche Prediger, die in ein Dorf kamen, in dem es einen Kampf zwischen erwartungsvollen und zugleich enttäuschten Frommen und ihrem vom Rationalismus geprägten Pfarrer gab, der für solcherlei frommes Gehabe kein Verständnis mehr hatte, mehrfach erlebt. Die Frommen atmeten auf und trauten sich in ihre Versammlungen, aber die Kirchenbehörden waren – anders natürlich als bei Blumhardt – entsetzt. „Separatismus“ und „Proselytismus“ hießen die Vorwürfe, die zu unangenehmen und ungewollten Auseinandersetzungen führten. Die Iptinger Erfahrungen bilden ein eindrucksvolles Anschauungsmaterial für manche Situation im 19. Jahrhundert.

Das Blumhardt-Werk muss man lesen, wenn man sich mit der Geschichte der Erweckungsbewegung, mit den ganz unterschiedlichen Heilungsbewegungen und dem kirchlichen Leben im 19. Jahrhundert befasst. Die Sonderrolle, die Blumhardt gespielt hat, und die Praxis der Heilungen, die heute durch die wachsende Pfingst-

bewegung eine neue Aktualität gewinnt, lassen diese überaus gründliche Studie für jeden, der sie liest, zu einem anregenden und herausfordernden Gewinn werden.

Zunächst vermisst der geübte Leser wissenschaftlicher Bücher die Fußnoten mit den Quellenangaben. Im Laufe der Zeit gewinnt er Vertrauen zum Autor und ist bereit, auf den Einzelnachweis zu verzichten. Die Register für Orte und Begriffe, sowie die Kurzbiographien helfen in unserer schnelllebigen Zeit dem Leser, der immer wieder einmal auf das Werk zurückgreift.

Karl Heinz Voigt

*Dietmar Lütz, **Wir sind noch nicht am Ziel.** Plädoyers für eine zukunfts offene Freikirche. WDL-Verlag, Berlin 2003*

Dietmar Lütz, baptistischer Theologe und seit 2001 Beauftragter der Vereinigung evangelischer Freikirchen (VEF) in Berlin, legt in diesem Band eine Sammlung von vierzehn Vorträgen und Aufsätzen vor. Dabei handelt es sich um Beiträge, die in den letzten Jahren bei unterschiedlichen Gelegenheiten und Anlässen entstanden sind und in diversen freikirchlichen Zeitschriften veröffentlicht wurden.

Die Themenpalette umfasst vorrangig klassische freikirchliche Fragestellungen und Identitätsmarker. Gängige und vertraute Formeln („Gemeinde nach dem Neuen Testament“) werden auf ihren ekklesiologischen Anspruchsgehalt und hermeneutischen Klärungsbedarf befragt. Was ist schriftgemäß? Was ist mit evangelisch bzw. reformatorisch gemeint? Und was kennzeichnet das reformatorische Schriftprinzip? Freikirchesein nicht in einem statisch-apologetischen, sondern einem lebendigen dynamischen Gegenüber zu den anderen Kirchen – darum geht es Lütz in seiner Durchleuchtung freikirchlicher Prinzipien und Überzeugungen. Die Fragen nach der evangelischen Freiheit, nach der des Priestertums aller Glaubenden, der Religionsfreiheit, dem theologischen Profil eines kongregationalistischen Gemeindebundes gehören ebenso dazu wie das urbaptistischen Themenfeld von Taufe und Mitgliedschaft.

In pointierten und zugespitzten Ausführungen wird dabei manches gegen den Strich gebürstet und in das Licht theologischer und ökumenischer Befragung gestellt. Dabei ergeben sich nicht nur kritische Rückfragen an typisch freikirchliche Denkmuster mit ihrer gelegentlich selbstgenügsamen Vereinfachungen. Man merkt Lütz vielmehr an, wie er aus seiner engagiert freikirchlichen Sicht heraus oft sehr scharfsinnig und -züngig volkskirchliche Widersprüche offen legt und sie forsch und ungeniert beim Namen nennt.

Die Beiträge wollen dabei mehr als eine Bestandsaufnahme liefern. Sie wollen Diskussionsanstöße und Plädoyers sein, die auf Zukunft und Erneuerung (*ecclesia semper reformanda*) zielen. Sie erheben nicht den Anspruch, komplette „Zukunftsvisionen“ zu entfalten. Sie wollen sensibilisieren und inspirieren und so zu einem zukunfts offenen und weniger vergangenheitsorientierten Aufbruch ermutigen.

Dabei scheut Lütz sich nicht vor unkonventionellen Gedankengänge und heiklen Themen. Dies gilt nicht zuletzt für das zentrale baptistische Kontroverstema Taufe. Mit seinen gelegentlich ironisch untermalten Beschreibungen will Lütz aus überkommenen Engführungen herausführen und mahnt Differenzierungen an, ohne den Intentionen der eigenen Tradition untreu zu werden. In manchen Beiträgen wird dabei eine jüngere Diskussion im BEFG noch einmal neu lebendig und bietet Anknüpfungspunkte für ein ökumenisches Gespräch, das über starre und apodiktische wechselseitige Verwerfungen („Nichttaufe“ – „Wiedertaufe“) hinausführen könnte.

Die gesammelten Beiträge bilden ein munteres und eloquentes, ein diskussionsförderliches und -anstiftendes, für manche vermutlich auch ein ärgerliches Buch. Nicht abgerundet und ausgewogen wird hier formuliert, sondern engagiert und herausfordernd mit allen plakativen Vorzügen und Gefahren, die darin liegen. Ein Buch für das Unterwegssein der Freikirchen, zum orientierenden Innehalten auf einem Weg, bei dem man gelegentlich den Eindruck erweckt, mehr oder weniger schon am Ziel zu sein. Es ist ein zweifellos Buch, das seine baptistische Herkunft deutlich erkennen lässt, aber mit diesem Profil zugleich auch zu einem gesamtfreikirchlichen Gespräch anregt und allen Freikirchen Anstöße gibt, ihre Sichtweisen des Freikirchlichen neu durchzubuchstabieren.

Klaus Peter Voß

Neuerscheinungen

(bei Redaktionsschluß eingegangene Meldungen)

Damian Brot, Kirche der Getauften oder Kirche der Gläubigen? Ein Beitrag zum Dialog zwischen der katholischen Kirche und den Freikirchen, unter besonderer Berücksichtigung des Baptismus (= Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie Band 751). Mit einem Geleitwort von Denton Lotz, Generalsekretär des Baptistischen Weltbundes. Peter Lang AG, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Bern/Berlin/Frankfurt Main/Wien 2002, 409 S.

Andreas Liese, verboten, geduldet, verfolgt. Die nationalsozialistische Religionspolitik gegenüber der Brüderbewegung. Jota Publikationen GmbH, Edition Wiedenest 2002, 642 S.

Im Frühjahr 2003 erscheint *Andrea Strübind, Eifriger als Zwingli*. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz. Duncker & Humblot, Berlin 2003, 617 Seiten geb.

Dr. Ulrich Wendel, Prisca, Junia & Co. – überraschende Einsichten über Frauen im Neuen Testament. Brunnen Verlag, Giessen 2003

Ausführliche Rezensionen folgen im nächsten Jahrbuch.

Hingewiesen wurden wir auch auf:

Bernhard Ott, Beyond Fragmentation: Integrating Mission and Theological Education. A Critical Assessment of some Recent Developments in Evangelical Theological Education, Oxford 2001, 382 S.

Der Studienleiter der mennonitischen Ausbildungsstätte Bienenberg (Schweiz) setzt sich in seiner missionswissenschaftlichen Dissertation (Oxford Centre for Mission Studies) mit dem Paradigmenwechsel in der Mission auseinander, von dem auch evangelikale Bibelschulen und Seminare in Deutschland betroffen sind.

Die Grundthese ist, dass die deutsche evangelikale Missionstheologie den Paradigmenwechsel in der Mission zu einem „ganzheitlichen“ Missionsverständnis nicht nachvollzogen haben, so dass man keine überzeugenden Lösungen bieten kann, was die derzeit in der Missionswissenschaft brennenden Fragen der Kontextualisierung, Hermeneutik, Erkenntnislehre und Wahrheit angeht.

Es bleibt zu hoffen, dass Ott die Arbeit hoffentlich auch in deutscher Sprache veröffentlichen wird, so dass dann ein Gespräch über seine Thesen nicht zuletzt im Rahmen unseres Vereins besser möglich ist.

Bibliographie 2001 zur Geschichte der Freikirchen (mit Nachträgen)

Abkürzungen (nach TRE soweit möglich):

BBKL	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon
CGR	Conrad Grebel Review
Ch	Christsein heute
ChH	Church History
DB	Doopsgezinde Bijdragen
DtPfrBl	Deutsches Pfarrerblatt
EvDia	Evangelische Diaspora
EvTh	Evangelische Theologie
FF	Freikirchenforschung, hg. vom Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie an der Universität Münster
HerKorr	Herder Korrespondenz
JEH	Journal of Ecclesiastical History
JGKMP	Jahrbuch für Geschichte und Kultur der Mennoniten in Paraguay
JGNKG	Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte
JGPrÖ	Jahrbuch der Geschichte des Protestantismus in Österreich
JHKGv	Jahrbuch der hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung
JMS	Journal of Mennonite Studies
KANN-ÖKI	Katholische Nachrichten Agentur: Ökumenische Information
KZG	Kirchliche Zeitgeschichte
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
MethH	Methodist History
MJ	Mennonitisches Jahrbuch, Krefeld
MQR	Mennonite Quarterly Review
MSEMK	Mitteilungen der Studiengemeinschaft in der Evangelisch-Methodistischen Kirche

ÖR	Ökumenische Rundschau
PuN	Pietismus und Neuzeit
QR	Quarterly Review. A Scholarly Journal for Reflection on Ministry
ThBeitr	Theologische Beiträge
ThG	Theologisches Gespräch. Freikirchliche Beiträge zur Theologie, Elstal
ThFPr	Theologie für die Praxis
SA	Souvenance Anabaptiste
UnFr	Unitas Fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartfragen der Brüdergemeine
US	Una Sancta
WTJ	Wesleyan Theological Journal
ZThG	Zeitschrift für Theologie und Gemeinde, Neckarsteinach

A. Bibliographien

1. Bibliographie 2000 zur Geschichte der Freikirchen (mit Nachträgen), – In: FF 11 (2001), S. 295-345
2. Pietismus-Bibliographie, bearbeitet von Udo Sträter und Veronika Albrecht-Birkner, – In: PuN 27 (2001), S. 301-347

B. Übergreifende Darstellungen und Sammelwerke

Selbständige Veröffentlichungen

3. Dellsperger, Rudolf: Kirchengemeinschaft und Gewissensfreiheit. Studien zur Kirchen- und Theologiegeschichte der reformierten Schweiz: Ereignisse, Gestalten, Wirkungen. Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, 71. Bern [e.a.]: Peter Lang, 2001. 337 S. [Enthält u.a. Beiträge zur Herrnhuter Brüdergemeine]
4. Goethe und der Pietismus. Hg. von Hans-Georg Kemper u. Hans Schneider. Tübingen: Verlag der Frankeschen Stiftungen im Max-Niemeyer-Verlag, 2001. VIII + 278 S. [Enthält Goethes Beziehungen zur Brüdergemeine]

5. Henkel, Reinhard: Atlas der Kirchen und der anderen Religionsgemeinschaften in Deutschland – eine Religionsgeographie, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2001, 299 S.
6. Lächele, Rainer (Hg.): Das Echo Halles. Kulturelle Wirkungen des Pietismus. Tübingen: Bibliotheca Academica, 2001. 385 S. [Enthält u.a. Beiträge zur Brüdergemeinde]
7. Lexikon der Kirchengeschichte, 2 Bde, Freiburg: Herder Verlag 2001, 800 S.
8. Mit uns hat der Glaube nicht angefangen. Wie die Freikirchen in Berlin begonnen haben. Hg. vom Ökumenisch-Missionarischen Institut des Ökumenischen Rates Berlin-Brandenburg. Berlin: WDL-Verlag, 2001
9. Rau, Johannes: Geschichte in Porträts. Ausgewählt von Matthias Schreiber. Holzgerlingen: Hänssler, 2001. (Enthält u.a.: N. L. von Zinzendorf, S. 35-37)
10. Rößler, Martin: Liedermacher im Gesangbuch. Liedgeschichte in Lebensbildern, Stuttgart 2001, 1055 S.
11. Schicketanz, Peter: Der Pietismus von 1675 bis 1800. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/1. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001. [S. 114-139: Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf und die Brüdergemeinde]
12. Wege zum Heil? Religiöse Bekenntnisgemeinschaften in Österreich: Selbstdarstellung und theologische Reflexion, hg. v. Johann Hirnsperger, Christian Wessely, Alexander Bernhard, Graz 2001 (= Theologie im kulturellen Dialog 7)
 Am 10. Jänner 1998 trat in Österreich das „Bundesgesetz über die Rechtspersönlichkeit von religiösen Bekenntnisgemeinschaften“ in Kraft, eine Art „kleine Anerkennung“; dieses Buch bringt dazu mehrere grundsätzliche Beiträge sowie Selbstdarstellungen der ersten neun davon betroffenen Gemeinschaften, u.a. die folgenden vier Freikirchen bzw. freikirchliche Bünde: S. 25-42: Emanuel Wieser/Franz Graf-Stuhlhofer: Die Baptisten. Zahlreich in der Welt, kaum präsent in Österreich; S. 59-67: Raimund Harta: Der Bund Evangelikaler Gemeinden in Österreich; S. 69-85: Klaus Winter: Freie Christengemeinde – Pfingstgemeinde; S. 115-141: Frank M. Hasel: Die Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten. Inzwischen erhielten auch die Mennoniten diese Anerkennung – sie sind in dem Buch jedoch nicht vertreten.

13. Wellenreuther, Hermann: Ausbildung und Neubildung. Die Geschichte Nordamerikas vom Ausgang des 17. Jahrhunderts bis zum Ausbruch der Amerikanischen Revolution 1775. Geschichte Nordamerikas in atlantischer Perspektive von den Anfängen bis zur Gegenwart, 2. Münster [e.a.]: LIT Verlag, 2001, VII + 794 S.

Aufsätze, Artikel

14. Gouldbourne, Ruth, Myra Blyth und Ruth Bottams: Die Freikirchen in England und ihre ökumenischen Beziehungen. – In: ÖR 50 (2001), S. 456-474
15. Hempelmann, Reinhard: Ein alternativer Frömmigkeitstyp: die neuen evangelischen Freikirchen. – In: HerKorr. 54/7 (2000), 362-365.
16. Henkel, Reinhard: Religiöse Minderheiten. – In: Nationalatlas Bundesrepublik Deutschland, Bd. 4: Bevölkerung, hg. v. Institut für Länderkunde Leipzig, Heidelberg und Berlin: Spektrum Akademischer Verlag 2001, S. 68-71
17. Henkel, Reinhard: Religionsgemeinschaften als Institutionen der Binnenintegration. Das Beispiel rußlanddeutscher Aussiedler in Rheinhessen. – In: Neue Heimat Deutschland. Aspekte der Zuwanderung, Akkulturation und emotionalen Bindung, hg. v. Hartmut Heller, , 2001 (Erlanger Forschungen Reihe A – Geisteswissenschaften)
18. Klueting, Harm: Freikirchen und Calvinismus im 16. und 17. Jahrhundert. – In: FF 11 (2001), S. 16-35
19. Voß, Klaus Peter: Und führe uns nicht in Versuchung. – In: Das Vater-unser. Im Anrufen Gottes geeint. Eine ökumenische Auslegung. Hg. vom Freundes/Freundinnenkreis der Ökumenischen Centrale. Frankfurt (Lembeck-Verlag) 2001, S. 55-62.
20. Wallmann, Johannes: „Pietismus“ – mit Gänsefüßchen. – In: Theologische Rundschau 2001, S. 462-480

C. Übergreifende Sachthemen

Aufsätze, Artikel

21. Bloth, Peter C.: Zur theologischen Diakonie-Forschung, – In: Theologische Rundschau 2001, S. 240-259
22. Demandt, Johannes: Einheit der Gemeinde, – In: Treffpunkt Bibel 2/2001, Oncken-Verlag, Kassel 2001, S. 33
23. Demandt, Johannes: Die Bibel – Gottes freundliche Einladung zur Wahrnehmung seiner Wirklichkeit. Anmerkungen zur theologischen Hermeneutik, – In: ThG 2001/2, Oncken-Verlag, Kassel 2001, S. 39-52
24. Demandt, Johannes: Die Predigt – menschliche Rede und Gottes Reden? – In: Von der Gegenwart des Heiligen Geistes. Theologische Impulse, Bd. 3. Hg. v. W. Haubeck u.a., Witten 2001, S. 41-66
25. Demandt, Johannes: Der Mensch in Beziehungen: Individualität – Individualismus – Gemeinschaft, – In: Mensch sein – Mensch werden. Aspekte christlicher Anthropologie. Theologische Impulse, Bd.4. Hg. v. W. Haubeck u.a., Witten 2001, S. 71-94
26. Demandt, Johannes: Johannes Daniel Falks Begegnungen mit Frau von Krüdener und ihr Gespräch über Goethe. – In: Frömmigkeit unter den Bedingungen der Neuzeit. Festschrift für G. A. Benrath zum 70. Geburtstag. Hg. von R. Braun und W.-F. Schäuufele. Darmstadt/Kassel und Karlsruhe 2001, S. 225-236
27. Holthaus, Stephan: „Unser Herr kommt!“ Endzeitkonzepte in den Freikirchen des 19. Jahrhunderts. – In: FF 11 (2001), S. 100 -119
28. Klaiber, Walter: „Einen fröhlichen Geber hat Gott lieb“. Überlegungen zum Thema kirchliche Finanzen. – In: EvTh 2001, S. 49-56
29. Klaiber, Walter: Gestaltung und Kritik. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur. Ein Diskussionsbeitrag. – In: DtPfrBl 2001, S. 7-13
30. Lohmann, Friedrich: Was bedeutet „weltanschauliche Neutralität“? Zur Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts über die Verfassungsbeschwerde der Zeugen Jehovas. – In: DtPfrBl 2001, S. 177-180

D. Einzelne Freikirchen

Evangelisch-Altreformierte Kirche

Aufsätze, Artikel

31. Beuker, Gerrit Jan: Kurzbiographie Fritz Ekelhoff 1898–1973. – In: Studiengesellschaft für Emsländische Regionalgeschichte (Hg.), Emsländische Geschichte 9, Haselünne 2001, S. 209-215
Ekelhoff war bedeutender Kommunalpolitiker in der Grafschaft Bentheim und Jugendleiter in der Ev.-altreformierten Kirche.
32. Beuker, Gerrit Jan: Statistiken und Zahlen. Jahrbuch Gereformeerde Kerken in Nederland. – In: Der Grenzbote, Organ für die Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen, 111. Jg (2001), Nr. 14, 3569. Folge, S. 108
Statistische Übersicht Evangelisch-altreformierte Kirche, Evangelisch-reformierte Kirche und Gereformeerde (altreformierte) Kirchen der Niederlande über 1999/2000.
33. Beuker, Gerrit Jan: Unter einem Dach? Hermann Schaefer sieht Möglichkeiten. – In: Der Grenzbote (wie Nr. 31), 2001, S. 158
Modell einer möglichen künftigen Verbindung zwischen Evangelisch-reformierter und Evangelisch-altreformierter Kirche. Pastor D. Hermann Schaefer ist Generalsekretär des Reformierten Bundes in Deutschland.
34. Koch, Karl: Kolthoff-Gesprächspartner Karl Leisner erhält Gedenkstätte in Kleve. – In: Der Grenzbote (wie Nr. 31), 2001, S. 61
Karl Leisner (1915–1945) wurde im KZ Dachau zum Priester geweiht und 1996 selig gesprochen. Er war in seiner Zeit im Arbeitsdienst Gesprächspartner des altreformierten Pastors von Veldhausen, Egbert Kolthoff (1870–1954).
35. Wiarda, Diddo: Freikirche – Landeskirche. Reformierte und Altreformierte im Gespräch. – In: Der Grenzbote (wie Nr. 31), 2001, S. 2
Wiarda, jahrelang Vorsitzender im Coetus der reformierten ostfriesischen Prediger und Mitglied im Gemeinsamen Ausschuss der Evangelisch-reformierten und Evangelisch-altreformierten Kirche von 1988 bis 2001 berichtet über den Fortgang der Gespräche zwischen diesen Kirchen.

Evangelische Brüder-UnitätBibliographien

36. Peucker, Paul: Bibliographische Übersicht der Neuerscheinungen über die Brüdergemeinde. – In: UnFr 48, Herrnhut 2001, S. 115-139

Selbständige Veröffentlichungen

37. Blanitzky, Wenzeslaus: Geschichte der in Schlesien etablirten Hußiten. Königsberg 1763, hg. von Ditmar Kühne, kommentiert von Edita Sterik, Kulmbach: [Selbstverlag] 2001, 329 S.
38. Daniel, Thilo: Nikolaus Ludwig von Zinzendorfs Beteiligung an den innerprotestantischen Einigungsbestrebungen des frühen 18. Jahrhunderts. Biographie und Theologie 1716–1723. Edition Wissenschaft: Reihe Theologie, 24. [Mikrofiche-Ausg.] Marburg: Tectum, 2000. (Dissertation Marburg 1999)
39. Hamilton, J. Taylor und Kenneth G. Hamilton: Die Erneuerte Unitas Fratrum 1722–1957. Geschichte der Herrnhuter Brüdergemeinde, Bd. 1: 1722–1857. Übs. von Joachim Haarmann. o.O.: Herrnhuter Verlag, 2001. VIII + 378 S.
40. Herrnhut im 19. und 20. Jahrhundert. Drei Schriften von Wilhelm Bettermann, Gerhard Reichel und Otto Uttendörfer. Mit Einführungen von Alexander Bitzel und Matthias Meyer. Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Materialien und Dokumente. Reihe 2. Leben und Werk in Quellen und Darstellungen. Bd. XXIX. Hg. von Erich Beyreuther, Matthias Meyer und Peter Zimmerling. Hildesheim [u.a.]: Olms, 2001. XXI + 249 XVII + 240, XXXVIII + 428 S.
Die Zeitangabe im Titel ist irreführend. Bd. 1 enthält: Alexander Bitzel, Wilhelm Bettermann und seine Studie über Theologie und Sprache bei Zinzendorf. Eine Einführung“; Wilhelm Bettermann, Theologie und Sprache bei Zinzendorf. Fotomech. Nachdr. Gotha 1935; Alexander Bitzel, Gerhard Reichel und sein Buch über die Anfänge Herrnhuts. Eine Einführung; Gerhard Reichel, Die Anfänge Herrnhuts. Ein Buch vom Werden der Brüdergemeinde, Fotomech. Nachdr. Herrnhut 1922. Bd. 2 enthält: Matthias Meyer, Otto Uttendörfers Lebensarbeit und sein Spätwerk „Zinzendorf und die Mystik“. Eine Einführung mit umfassender Bibliographie; Otto Uttendörfer, Zinzendorf und die Mystik. Fotomech. Nachdr., Berlin o.J.

41. Herrnhuter Architektur am Rhein und an der Wolga. [Begleitbuch zur Ausstellung im Kreismuseum Neuwied]. Hg. von Reinhard Lahr und Bernd Willscheid. [Neuwied: Kreismuseum], 2001, 134 S.
42. Jung, Martin H.: Erdmuthe Dorothea von Zinzendorf (1700–1756). Ihr Beitrag zum Aufbau der Brüdergemeinen und ihre Beziehungen zum Pietismus in Hessen. – In: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung 52 (2001), S. 3-23
43. Keßler, Werner: Dankbarer Rückblick II. Aus der Geschichte der Ev. Brüdergemeine Gnadau und des Ortes Gnadau 1867 bis 1967, Gnadau: Ev. Brüdergemeine, 2001, 48 S. [nach einem Ms. aus 1966]
44. Kücherer, Karl: Die Herrnhuter in Barby 1749–1809, Gnadau: Ev. Brüdergemeine, 2001. [nach einem Ms. von 1933]
45. Menzel, Gerd: Herrnhut zur Zinzendorfzeit. Ortsentstehung – Ortsentwicklung – Ortsherrschaft, Herrnhut 2001, 16 S.
46. Passon, Alfred: Kronika Pawłowiczek z dziejów parafii [Die Chronik von Pawlowitzke]. Hg. von Helena Karczyńska. Opole: Uniwersytet, 2001. 111 S + Fotos. [Zweisprachig: Polnisch und Deutsch]. [= Chronik von Gnadenfeld]
47. Schlimm, Henning: Die Geschichte Montmirails und des Instituts Montmirail der Brüdergemeine. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. – In: UnFr 48 (2001), S. 23-46
48. Schott, Daniel: Zum theologischen Gebetsverständnis des Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Unveröff. Thesis Licentiaat Godgeleerdheid. Heverlee-Leuven: Ev. Theol. Faculteit, 2001, 140 S.
49. 600 Jahre Ebersdorf. Festschrift zur ersten urkundlichen Erwähnung im Jahre 1401, Ebersdorf, Thüringen: Gemeinde-Verwaltung, 2001, 68 S.
50. Seidel, J. Jürgen: Die Anfänge des Pietismus in Graubünden. Zürich: Chronos Verlag, 2001, 576 S. [Zahlreiche Verweise auf die Herrnhuter]

Aufsätze, Artikel

51. Daniel, Thilo: Fasch und Zinzendorf – Bemerkungen zur Geschichte eines Briefwechsels. – In: Das Wirken des Anhalt-Zerbster Hofkapellmeisters Johann Friedrich Fasch (1688-1758) für auswärtige Hofkap-

- pelen. Hg. von der Internationalen Fasch-Gesellschaft Zerbst. Dessau: Anhalt-Edition, 2001, S. 74-84.
52. Daniel, Thilo: Johann Michael von Loëns Auseinandersetzung mit Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und der Brüdergemeine. – In: Goethe (wie Nr. 4), S. 25-43.
 53. Decker, Klaus-Peter: ‚Gemeine des Lammes‘ oder ‚Staat im Staate‘? Der Herrnhag als politisches Modell und sein Ende 1747–1750. – In: JHKGv 52 (2001), S. 25-51
 54. Gill, Theodor: Brüdergemeine im Sozialismus. Erfahrungen aus 40 Jahren. – In: UnFr 48 (2001), S. 70-80
 55. Hamoen, Von Zinzendorf en Nederland. – In: De Hoeksteen. Tijdschrift voor Vaderlandse Kerkgeschiedenis 30 (2001), S. 3-15. [über Heerendijk].
 56. Grutschnig-Kieser, Konstanze: „Weil ich Jesu Schäflein bin“. Zur Geschichte eines Liedes aus der Herrnhuter Brüdergemeine. – In: Das Motiv des Guten Hirten in Theologie, Literatur und Musik. Hg. von Michael Fischer u. Diana Rothaug. Mainzer Forschungen zu Drama und Theater 5. Tübingen: A. Francke, 2001, S. 181-196
 57. Kupfer, Friedel-Wulf: Die Anfänge der Brüdergemeine in Neuwied 1750–1756. – In: Heimat-Jahrbuch des Landkreises Neuwied (2001), S. 151-154
 58. Meyer, Dietrich: Kirche und Geist bei Zinzendorf. – In: Rezeption und Reform. Festschrift für Hans Schneider zu seinem 60. Geburtstag. Hg. von Wolfgang Breul-Kunkel u. Lothar Vogel. Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte, 5. Darmstadt – Kassel: Hessische Kirchengeschichtliche Vereinigung, 2001, S. 295-308
 59. Paul, Roland: Der Kaiserslauterer Auswanderer Christoph Gideon Myrtetus (1721–1799) als Herrnhuter in Pennsylvanien. – In: Mitteilungen zur Wanderungsgeschichte der Pfälzer 49 (2001), S. 583-585
 60. Peucker, Paul: Die Diaspora der Herrnhuter Brüdergemeine in Frankfurt am Main im 18. Jahrhundert. – In: Goethe (wie Nr. 4), 13-23
 61. Peucker, Paul: Was geschah mit Zinzendorfs „Grünen Büchern“? Ein Fund in den Beständen des Unitätsarchivs. – In: Rezeption und Reform. Festschrift für Hans Schneider zu seinem 60. Geburtstag. Hg. von

- Wolfgang Breul-Kunkel u. Lothar Vogel. Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte, 5. Darmstadt B Kassel: Hessische Kirchengeschichtliche Vereinigung, 2001, S. 309-321
62. Reiter, Lutz-Wolfram: Das grüne Reich der Herrnhuter. – In: Lächele (wie Nr. 5), S. 31-57. [Über die Gartenanlagen in den herrnhutischen Siedlungen]
 63. Stammler, Albrecht: Die Brüdergemeine in Deutschland im Umfeld der politischen Krise von 1848. – In: UnFr 48 (2001), S. 47-69
 64. Sterik, Edita: Mährische Brüder, böhmische Brüder und die Brüdergemeine. – In: UnFr 48 (2001), S. 106-114
 65. Vogt, Peter: Brüdergemeine – das theologische Programm eines Namens. – In: UnFr 48 (2001), S. 81-105
 66. Vogt, Peter: Liturgisch Leben: Spiritualität in der Herrnhuter Brüdergemeine. – In: MdKI 52 (2001), S. 69-73
 67. Wallmann, Johannes: Separatisten, Pietisten, Herrnhuter? Goethe und der kirchliche Pietismus in Frankfurt am Main. – In: Rezeption und Reform (wie Nr. 58), S. 379-398.
 68. Wehrend, Anja: Kantatenkompositionen als musikalische Ausdrucksform der „praxis pietatis“ in der Herrnhuter Brüdergemeine (1739–1760). – In: Lächele (wie Nr. 5), S. 171-190
 69. Wehrend, Anja: Über die Pflege vokal-instrumentaler Figuralmusik in der Herrnhuter Brüdergemeine von 1727 bis 1760. – In: Musikkonzepte – Konzepte der Musikwissenschaft. Bericht über den Internationalen Kongress der Gesellschaft für Musikforschung Halle (Saale) 1998. Hg. von Kathrin Eberl u. Wolfgang Ruf. Kassel [e.a.]: Bärenreiter, 2000. Bd. I, 248-262. [Mit Notenbeilage: Wie macht ein Kreuzluftvögelein, von Johann Daniel Grimm]
 70. Weigelt, Horst: Geschichte des Pietismus in Bayern. Anfänge – Entwicklung – Bedeutung (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 40). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001, S. 257-302: Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine.
 71. Welschen, Johannes: Zinzendorf in Berlin. Die Entstehung der Brüdergemeine als Freikirche. – In: Mit uns (wie Nr. 8), S. 83-90.

Evangelisch Freikirchliche Gemeinden (Baptisten)Selbständige Veröffentlichungen

72. Baptisten in Erlangen. 50 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Erlangen 1951-2001, Erlangen 2001, 70 S.
73. Ebert, Ingrid: Hammer, Kreuz und Schreibmaschine. Aus dem Tagebuch einer gelernten DDR-Bürgerin, Wuppertal/Kassel 2001, 304 S.
74. 75 Jahre Baptisten in Fredersdorf 1926-2001. Eine Festschrift. Berlin 2001, 98 S.
75. 75 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Gladbeck – eine kleine Gemeindegeschichte, Gladbeck 2001, 100 S.
76. Graf-Stuhlhofer, Franz: Öffentliche Kritik am Nationalsozialismus im Großdeutschen Reich. Leben und Weltanschauung des Wiener Baptistenpastors Arnold Köster (1896–1960), Neukirchen-Vluyn 2001, 280 S.
77. Johnson, Samuel Désiré: Ziele und Praxis der Mission in Kamerun. Historische Aspekte der Tätigkeit der Baptist Missionary Society, Basler Mission und der Missionsgesellschaft der Deutschen Baptisten 1841–1898. Magisterschrift der Missionsakademie der Ev.-Theol- Fakultät der Universität Hamburg 2000
78. Kapteina, Detlev: Afrikanische evangelikale Theologie. Plädoyer für das ganze Evangelium im Kontext Afrikas. Diss. Nürnberg 2001, 335 S. Der Verfasser war Afrika-Referent der Europäisch Baptistischen Missionsgesellschaft.
79. 50 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Löhne. – In: Die Weihe. Sonderausgabe Juni. Löhne 2001, 12 S.
80. 25 Jahre Technisches Zentrum Maroua. Hg. v. Gemeindejugendwerk des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Elstal 2001, 44 S. Geschichte eines beruflichen Ausbildungszentrums, das seit 1976 in Kooperation zwischen dem Jugendwerk der deutschen Baptisten und dem Kameruner Baptistenbund in Maroua betrieben wird.

Aufsätze, Artikel

81. Athmann, Peter-Johannes: Die Baptisten und das Abendmahl.- In: US 2001, Nr. 4, S. 298-307

82. Balders, Günter: Unsere „Gemeindelieder“ werden neu bearbeitet. - In: Blickpunkt Gemeinde 2001, Nr. 3, S. 16f
83. Brandt, Edwin: Gemeinde leiten. Erfahrungen unserer Geschichte und Perspektiven für unseren Weg. – In: Gemeindebote. Monatsschrift des Bundes der Baptistengemeinden in der Schweiz. 2001, Nr. 11, S. 4-7
84. Fleischer, Roland: Fleischer, Johannes. – In: BBKL, Bd. 19 (2001), Sp. 410-416
85. Fleischer, Roland: Richter, Moses. – In: BBKL, Bd. 19 (2001), Sp. 641-647
- 85a Geldbach, Erich: Von Gandhi zu Martin Luther King. Ein vergessenes Kapitel transkontinentaler baptistischer Geschichte, in: ZThG 6, 2001, 60-101.
86. Giebel, Astrid: „Jeder Christ ein Diakon“ – Die Erneuerung des Diakonats im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden.- In: ThG 2001, Beiheft 3, S. 57-66
Nimmt Bezug auf Vordenker und Vorläufer des Diakonats im BEFG. Im Anhang: „Biblisch-theologische Leitlinien“ und „Handreichung“ für das Diakonats.
87. Graf -Stuhlhofer, Franz: „Ich habe nicht geschwärmt!“ – In: dran 2001, Nr. 1, S. 40 f.
Der Baptistenpastor Arnold Köster in Wien als Kritiker der Nationalsozialismus.
88. Graf-Stuhlhofer, Franz: Köster, Arnold. – In: BBKL, Bd. 19 (2001), Sp. 815-821
89. Graf-Stuhlhofer, Franz: Öffentliche Kritik am Nationalsozialismus im Großdeutschen Reich. – In: Kirchliche Zeitgeschichte 2001, Heft 2, S. 557-564
Über den Baptistenpastor Arnold Köster in Wien.
90. Großmann, Siegfried: Einheit auf direktem Weg. – In: Blickpunkt Gemeinde 2001, Nr. 1, S. 17-20
91. Heinze, André: Der Bund sind wir! Neutestamentliche Beobachtungen über das Für- und Miteinander von Gemeinden in einem Gemeindebund. – In: ThG 2001, Beiheft 2, S. 40-62

92. Jelten, Hero: Der frühe Baptismus in Ostfriesland bis zum Anschluß an Preußen (1867). – In: FF 11 (2001), S. 51-67
93. Lütz, Dietmar: Welche theologische Begründung hat ein Bund selbstständiger Ortsgemeinden aus der Sicht der ökumenischen Bewegung? – In: ThG 2001, Beiheft 2, S. 63-68
94. Mallau, Hans-Harald: Das Theologiestudium im BEFG und seine „akademische Anerkennung“. – In: ZThG 6 (2001), S. 9-18
95. Pohl, Adolf: Die „seltsame Mischung“. Eine Wortmeldung zum Aufsatz von Andrea Strübind über das Diakoniewerk Tabea im „Dritten Reich“. – In: ZThG 6 (2001), S. 183-196
96. Rösler, Klaus: Die 68er in unserem Bund. – In: Die Gemeinde 2001, Nr. 9, S. 36-38
97. Stiegler, Stefan: Gemeindebund und Gottesbund. Alttestamentliche Anmerkungen zur Debatte um die Ekklesiologie eines freikirchlichen Gemeindebundes. – In: ThG 2001, Heft 3, S. 91-100
98. Strübind, Andrea: Erinnerter Zukunft. Perspektiven für evangelisch-freikirchliche Gemeinden. – In: ZThG 6 (2001), S. 19-27
99. Strübind, Kim: Baptistische Nebelschwaden. Die schwierige Suche nach einem Selbstverständnis für den BEFG in Deutschland. – In: ZThG 6 (2001), S. 28-39
100. Swarat, Uwe: Eine neue Form der Zusammenarbeit zwischen der Leuenberger Kirchengemeinschaft und den Baptisten in Europa. – In: ThG 2001, Heft 4, S. 127-144
101. Swarat, Uwe: Der Gemeindebund: Eine unentbehrliche Gestalt des Leibes Christi. – In: Die Gemeinde 2001, Nr. 5, S. 50 f.
102. Swarat, Uwe: Der Gemeindebund – mehr als ein Zweckverband? – In: ThG 2001, Beiheft 2, S. 3-32
Darstellung auf der Grundlage baptistischer Bekenntnisschriften.
103. Woggon, Frank: Der weite Weg der Baptisten nach Berlin. – In: Mit uns (wie Nr. 8), S. 91-97

Evangelisch-Methodistische KircheBibliographien

104. Field, Clive D.: Bibliography of Methodist Historical Literature 2001. Supplement to the Proceedings of the Wesley Historical Society, May 2002. Enthält 228 Titel, überwiegend in Großbritannien und den USA verlegt.
105. Voigt, Karl Heinz: Bibliographie: Methodistica bis Dez. 2000. – In: MSEM 22/1 (2001), 28-33.
106. Voigt, Karl Heinz: Übersicht über sämtliche Beiträge im Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon (BBKL), die von ihm verfasst sind. – In: MSEM, 22/2 (2001), 46-51.

Selbständige Veröffentlichungen

107. Burkhardt, Friedemann: Wie Wasser in der Wüste. Geistlich wachsen mit den Lebensregeln John Wesleys, Stuttgart 2001.
108. Handschin, Hanni (Hg.): Geschichte des Frauendienstes in den Ländern der Zentralkonferenz von Mittel- und Südeuropa (Bulgarien, Frankreich, Jugoslawien, Makedonien, Österreich, Polen, Schweiz, Slowakei, Ungarn), Privatdruck, 2001.
109. Hammer, Paul Ernst: Baronin Amelie von Langenau, Wien 2001.
Baronin von Langenau wurde als Mitglied der methodistischen Kirche in Wien wichtig für das Diakoniewerk Martha-Maria (Nürnberg), für die Vereinigung der Wesleyansichen Methodisten-gemeinschaft mit der Bischöflichen Methodistenkirche (1897) sowie für die Christliche Postvereinigung in Deutschland.
110. Härtner, Achim/ Eschmann, Holger: Predigen lernen. Ein Lehrbuch für die Praxis. Mit Beiträgen von Rolf Heue und Reinhold Lindner, Stuttgart 2001, 218 S.
Die Praktischen Theologen des Theologischen Seminars Reutlingen legen ein Praxisbuch als Lehrbuch für Prediger, Laienprediger und Predigthörer vor.
111. Jenett, Ulrike: Nüchterne Liebe. Theodor Schäfer, ein lutherischer Diakoniker im Deutschen Kaiserreich, Hannover 2001, 400 S.

Die Studie über den konfessionellen Lutheraner enthält ein Kapitel: „Methodismus als Chiffre für verfehlte innere Mission“, S. 337-345.

112. Railton, Nicholas M.: No North Sea. The Anglo-German Evangelical Network in the Middle of the Nineteenth Century, Köln 1999, 286 S., mit Personen-Index.
Railton beschreibt die englisch-kontinentalen Beziehungen im Zusammenhang der Genfer Erweckung, der Gründung der Evangelischen Allianz in London 1846, den Beziehungen im Bereich der Inneren Mission, die Verbindung verschiedener Missionsgesellschaften, die Berliner Allianz-Konferenz (Evangelischer Bund) 1857 und die Kontakte in der Judenmission. Es ist ein grundlegendes Buch, das die Vielfalt deutsch-britischer Beziehungen im 19. Jahrhundert aufzeigt.
113. Railton, Nicholas M.: Transnational Evangelicalism. The Case of Friedrich Bialloblotzky (1799-1869). AGP Bd. 41, Göttingen 2002, 263 S., mit Personenregister.
Dieses in englischer Sprache erschienene Buch wurde in MSEM 22 Jg. (2001), S. 40-45 in Form eines Forschungsberichtes vom Autor dargestellt.
114. Renders, Helmut: Einen andern Himmel erbitten wir nicht. Urchristliche Agapen und methodistische Liebesfeste, Stuttgart 2001, 146 S. (emk studien 4)
Ausgehend von neutestamentlichen Texten beschreibt der Autor die Entwicklung der Agapen in der „katholischen“ Zeit, dann bei Mennoniten, Täufern und späteren Brüdergemeinden, die Liebesmahle der Herrnhuter und kommt schließlich zum methodistischen „Liebesfest“ in England und Amerika, ehe er deutschsprachige Länder und europäische Entwicklungen darlegt. Danach werden pastoral-theologische Aspekte diskutiert und verschiedene liturgische Beispiele aus dem Weltmethodismus vorgestellt.
115. Rigl, Thomas: Die Gnade wirken lassen. Methodistische Soteriologie im ökumenischen Dialog, Paderborn 2001, 194 S.
Der katholische Theologe Thomas Rigl erhebt die Theologie John Wesleys, verfolgt deren Rezeption innerhalb des Weltmethodismus in Verbindung mit methodistischen Theologen in Großbritannien, den USA, Latein-Amerika und als deutsche Vertreter W. Klaiber/M. Marquardt und fragt, in wie weit die wesleyanische Tradition im Blick auf das Verständnis des Heils auf die verschiedenen innerprotestantischen Dia-

loge und die offiziellen Gespräche mit der römisch-katholischen durchgehalten wurden.

116. Wesley, Charles: The sermons of Charles Wesley. Eine kritische Edition mit einer Einleitung und Anmerkungen, hg. v. Kenneth G. C. Newport, Oxford 2001, 407 S.

Charles Wesley ist Verfasser vieler Lieder, die die methodistische Theologie des Heils und das Glück der Erlösung besingen. In Deutschland finden sie sich in Gesangbüchern der methodistischen Kirchen, der Heilsarmee, der Siebentagsadventisten, u.a..

Aufsätze, Artikel

117. Aquilante, Sergio: Die methodistischen Kirchen Italiens und ihr Verhältnis zur Gesellschaft. – In: KZG 13/2 (2000), S. 415-428
118. Bolleter, Heinrich: The United Methodist Church in Eastern Europe: Challenges for Ministry. – In: QR, 2001
119. Bolleter, Heinrich: Strategien gegen Rassismus und Xenophobie. Die politische Verantwortung der Kirchen und gemeinsame Strategien für das Zeugnis angesichts Rassismus und Xenophobie. – In: Amt und Gemeinde, 51/6 (2000), S. 122-125
120. Bolleter, Heinrich: Mission gemeinsam verstehen und gemeinsam leben. – In: (K)ein Kochbuch, 2000, S. 212-216
121. Borgen, Ole, E.: John Wesley and early Swedish pietism. Carl Magnus Wrangel and John Hinrici Liden. – In: MethH. 38/1 (2000), S. 82-103
122. Burkhardt, Friedemann: Christoph Gottlob Müller. Die Geschichte, Frömmigkeit und Gestalt seines wesleyanischen Gemeinschaftsbundes und die Anfänge des Methodismus in Deutschland. Forschungsbericht. – In: MSEM, 22/1 (2001), S. 33-39
123. Carwardine, Richard: Methodists, politics, and the coming of the American Civil War. – In: ChH 69. (2000) 3, S. 578-609.
124. Daniel, W. Harrison: The young John Wesley as cross-cultural witness. Investigations in Wesley's american mission experience and implications for today's mission. – In: Miss. 28/4 (2000), S. 443-457.

125. Eschmann, Holger: „Für Zweifler und andere gute Christen“. Die Thomasmesse als postmoderner Gottesdienst. Ein Erfahrungsbericht. – In: ThFPr. 27/1 (2001), S. 3-10
126. Gebauer, Roland: Die Einzigartigkeit Jesu im Kontext hellenistischer Religionen. – In: ThFPr 27/2 (2001), S. 74-90
128. Handt, Hartmut: Ernst Gebhardt und das Heilslied – einige Beobachtungen. – In: MSEM, 22/1 (2001), S. 12-18
129. Härtel, Armin: Die Installierung einer eigenständigen Zentralkonferenz der United Methodist Church in der ehemaligen DDR. – In: MSEM, 22. Jg./1 (2001), S. 19-28
130. Daniel, W. Harrison: To strenghten the ties that bind. Bishop John L. Nuelsen and the German-American connectionalism in the Methodist Episcopal Church mission in Europe, 1912-1940. – In: MethH, 38/3 (2000), S. 160-175
131. Daniel, W. Harrison: Wilhelm Nast (1807-1899): founder of German-speaking Methodism in America and architect of the Methodist Episcopal Church mission in Europe. – In: MethH. 39/3 (2001), S. 154-166
132. Klaiber, Walter: Das Herz der Kirche schlagen lassen. Interview von Karl Heinz Voigt zum Stand des katholisch-methodistischen Dialogs. – In: ThFPr 27 (2001), S. 91-96
133. Klaiber, Walter: „Einen fröhlichen Geber hat Gott lieb“. Freikirchliche Überlegungen zum Thema kirchliche Finanzen. – In: EvTh 61 (2001), S. 49-56
134. Klaiber, Walter: Freikirche: Kirche der Zukunft? In: ÖR 50/4 (2001), S. 442-455.
135. Klaiber, Walter: Gestaltung und Kritik. Zum Thema von Protestantismus und Kultur. Ein Diskussionsbeitrag. – In: DtPfrBl 2000/2, S. 59-62
136. Klaiber, Walter: Gemeinsam gesandt. Ökumene in der Perspektive des gemeinsamen Zeugnisses. – In: US 56/3 (2001), S. 208-219
137. Krummel, John W.: Missiological tool making in Japan. – In: Miss. 27/1 (1999), S. 89-93

138. Lauber, Rosemarie: Ernst Gebhardt – Dichter, Sänger und Verkündiger.
– In: MSEM, 22/1 (2001), S. 2-12
139. Lester, Ruth: Reconsidering the emergence of the Second Great Awakening and camp meetings among early methodists. – In: Worship, 75/4 (2001), S. 334-355
140. Lichtenberger, Hermann: Predigt zur Eröffnung des Studienjahres am Theol. Seminar der EmK 2001/2002 über 5. Mose 4,9f. – In: ThFPr 27/2 (2001), S. 97-102
141. Lowery, Kevin T.: A fork in the Wesleyan road. Phoebe Palmer and the appropriation of the Christian perfection. – In: WTJ, 36/2 (2001), S. 187-222
142. Maddox, Randy L.: Prelude to a dialogue, a response to Kenneth Collins. – In: WTJ, 35/1 (2000), S. 87-98
143. Nausner, Helmut: Die „Option für die Armen“ als kirchlicher Auftrag: ein Zwischenruf aus der Perspektive der Methodistischen Kirche Österreichs. – In: Gott oder Mammon, 2001, S. 203-206
144. Nausner, Helmut: Das Wesley-Siegel auf dem Einband der „EmK Geschichte“. – In: MSEM, 22/2 (2001), S. 5-7
145. Nausner, Helmut: Die Kirchen in Österreich und die Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE). – In: Hans Jürgen Luibl u.a. (Hr.), Unterwegs nach Europa. Perspektiven evangelischer Kirchen, Frankfurt/M., 2001, S. 312-320
146. Nausner, Michael: Swedish Methodists in America and their quest for identity. An identity-struggle as mirrored by the magazine „Sändebudet“ in the 1860s. – In: MethH 39/1 (2000), S. 4-14
147. Plant, Stephen: Die britischen Methodisten und Europa – eine unvollendete Geschichte. – In: Hans Jürgen Luibl u.a. (Hg.), Unterwegs nach Europa. Perspektiven evangelischer Kirchen, Frankfurt/M., 2001, S. 219-225
148. Raedel, Christoph: Zur Rezeption August Tholucks im deutsch-amerikanischen bischöflichen Methodismus des 19. Jahrhunderts. – In: PuN Bd. 27 (2001), S. 185-199

149. Raedel, Christoph: Die Auseinandersetzung mit Wesen und Wirken des Spiritismus im deutschsprachigen Methodismus des 19. Jahrhunderts. – In: Michael Bergunder (Hg.), Religiöser Pluralismus und das Christentum. Festgabe für Helmut Obst zum 60. Geburtstag, Göttingen 2001, S. 55-73
150. Railton, Nicholas M.: German Free Churches and the Nazi Regime. – In: JEH. Vol. 49/1 (1998), S. 85-139.
151. Railton, Nicholas M.: Bialloblotzky in London: Erlebnisse eines hannoverschen Pfarrers 1831-48. – In: JGNKG, Bd. 98 (2000), S. 285-311.
152. Railton, Nicholas M.: Christoph Heinrich Friedrich Bialloblotzkiy – methodistischer Missionar in Griechenland und Ägypten. Forschungsbericht. – In: MSEMKG, 22/2 (2001), S. 40-45.
153. Renders, Helmut: Rudolf und Antonia Brenneiser. Deutschsprachige Missionsarbeit der Brasilianischen Methodistenkirche im Bundesstaat Sao Paulo (1927–1943). – In: MSEMKG, 22/2 (2001), S. 8-27.
154. Schell, Edwin: Methodist travelling preachers in America 1773-1799. – In: MethH 38/4. (2000) 307-351.
155. Stahl, Reiner: Die Erneuerung zu einem Leben aus Gott aus evangelisch-methodistischer Sicht. – In: US 55/3 (2000), S. 219-221
156. Thomas, Howe: John Wesley: conception of „connection” and theological pluralism. – In: WTJ 36/2 (2001), S. 88-104
157. Voigt, Karl Heinz: Garber, Paul N.: In: BBKL, Bd. 18, 2001, Sp. 497-500
158. Voigt, Karl Heinz: Golder, Christian. – In: BBKL. Bd. 18, 2001, Sp. 520-525
159. Voigt, Karl Heinz: Fletcher, John William. In: BBKL, Bd. 19, 2001, Sp. 395-410
160. Voigt, Karl Heinz: Funk, Osmar Martin. – In: BBKL, Bd. 19, 2001, Sp. 502-512
161. Voigt, Karl Heinz: Funk, Theophil. – In: BBKL, Bd. 19, 2001, Sp. 512-514
162. Voigt, Karl Heinz: Hagen, Odd Arthur. – In: BBKL, Bd. 19, 2001, Sp. 623-626

163. Voigt, Karl Heinz: Heck, Barbara. – In: BBKL, Bd. 19, 2001, Sp. 639-642
164. Voigt, Karl Heinz: Heininger, Harold Rickel. – In: BBKL, Bd. 19, 2001, Sp. 645-647
165. Voigt, Karl Heinz: Heinmiller, Gottlieb. – In: BBKL, Bd. 19, 2001, Sp. 647-649
166. Voigt, Karl Heinz: Hurst, John William. – In: BBKL, Bd. 19, 2001, Sp. 746-751
167. Voigt, Karl Heinz: Janes, Edmund Sorer. – In: BBKL, Bd. 19, 2001, Sp. 767-771
168. Voigt, Karl Heinz: Jörn, Wilhelm. – In: BBKL, Bd. 19, 2001, Sp. 776-781
169. Voigt, Karl Heinz: Junker, Jakob. – In: BBKL, Bd. 19, 2001, Sp. 783-791
170. Voigt, Karl Heinz: Prochnow, Johann Dettloff. – In: BBKL, Bd. 19, 2001, Sp. 1095-1104
171. Voigt, Karl Heinz: Amerika hin und zurück. Erfahrungen von hessischen Rückwanderern im 19. Jahrhundert. – In: JHKGv 52 (2001), S. 85-109
172. Voigt, Karl Heinz: Ökumenische Prozesse. Viel Hoffnung trotz mancher Enttäuschung. Beobachtungen eines methodistischen Christen. – In: US 56/1 (2001), 3-20. Nachdruck in: ThFPr, 27. Jg. (2001), Nr. 1, S. 11-30
173. Voigt, Karl Heinz: Ein herausragender Bischof. Zum 100. Todestag von Bischof Johann Jakob Escher. – In: unterwegs 2001/15, 8 (15.04.2001)
174. Voigt, Karl Heinz: Der Gründer des CVJM in Deutschland – ein Methodist. Friedrich von Schlömbach zum 100. Geburtsag. – In: unterwegs 2001/20, S. 12 (20.05.2001)
175. Voigt, Karl Heinz: Kirchen unterwegs zu mehr Gemeinschaft. Rückblick auf die Braunschweiger EKD-Synode im Nov. 2000 aus ökumenischer Perspektive. – In: ÖR 50/3 (2001), S. 376-379

176. Voigt, Karl Heinz: Art. Freikirche. – In: Evangelisches Soziallexikon. Neuausgabe hg. v. Martin Honecker u.a., Stuttgart 2001, Sp. 511f.
177. Voigt, Karl Heinz: Art. Methodismus. – In: Evangelisches Soziallexikon. Neuausgabe hg. v. Martin Honecker u.a., Stuttgart 2001, Sp. 1073-1076
178. Voigt, Karl Heinz: „Was ihr getan habt ...“. Zur Erinnerung an den Heilsarmee Oberst Jakob Junker. – In: unterwegs 2001/34, S. 7f. (26.08.2001).
179. Voigt, Karl Heinz: Kein unbedeutendes ökumenisches Pflänzchen. 75 Jahre Vereinigung Ev. Freikirchen in Deutschland. – In: KNA-ÖKI 2001/46, 12 Seiten (Beilage Thema der Woche)
180. Voigt, Karl Heinz: Die Evangelische Gemeinschaft in Berlin. Eine kleine Chronik ihrer Anfänge (1887-1916). – In: „Mit uns hat der Glaube nicht angefangen...“, hg. v. Ökumenisch-Missionarischen Institut des ÖRK Berlin-Brandenburg, Berlin 2001, S. 41-49
181. Voigt, Karl Heinz: Zwischen Junkerstraße und Meyers Hof. Eine Skizze mit Bildern über die Anfänge der methodistischen Kirche in Berlin. – In: „Mit uns hat der Glaube nicht angefangen ...“, hg. v. Ökumenisch-Missionarischen Institut des ÖRK Berlin-Brandenburg, Berlin 2001, S. 50-82
182. Voigt, Karl Heinz: Konservativ und demokratisch ... ungewöhnliche Zwillinge früherer Frömmigkeit. Methodistische Bemühungen um Frieden und Versöhnung nach dem Ersten Weltkrieg. – In: Mit uns (wie Nr. 8), S. 196-206
183. Voigt, Karl Heinz: Johann Conrad Link und Johannes Nikolai bitten um Anerkennung (1852). Quellenedition. – In: MSEM 22/2 (2001), S. 28-39
184. Voigt, Karl Heinz: Ökumenisches Ereignis. 75-jähriges Jubiläum der Freikirchen in Berlin gefeiert. – In: KNA-ÖKI Nr. 2001/51/52, S. 11f.
185. Voigt, Karl Heinz: Die Vereinigung Evangelischer Freikirchen. Seit ihrer Gründung vor 75 Jahren ein ökumenischer Faktor. – In: MdKI 52/6 (2001), S. 114-117
186. Wainwright, Geoffry: „Dominus Iesus“, a Methodist response. – In: Pro ecclesia, 10/1 (2001), S. 11-13

187. Ward, William Reginald: British Methodism between clericalisation and secularisation (1932-1999). – In: KZG, 13 (2000), S. 319-330
188. O. V.: Briefwechsel zwischen der Synode der Waldenser- und Methodistenkirche und dem Päpstlichen Rat für die Einheit der Christen. – In: EvDia 68 (1999), S. 155-161

Freie evangelische Gemeinden

Selbständige Veröffentlichungen

189. Beaupain, Lothar: Eine Freikirche sucht ihren Weg. Der Bund Freier evangelischer Gemeinden in der DDR, Wuppertal: Brockhaus 2001, 502 S. (TVG: KGM Bd. 6)
190. Nösser, Stephan und Esther Reglin: Wir feiern Gottesdienst. Entwurf einer freikirchlichen Liturgik, Wuppertal: Brockhaus und Gießen/ Basel: Brunnen 2001, 128 S.

Aufsätze, Artikel

191. Weyel, Hartmut: Einzelgemeinde und Bund. Eine offene Beziehung in der Geschichte Freier evangelischer Gemeinden. – In: ThG 2001, Beiheft 2, S. 69-99
192. Weyel, Hartmut: Mit uns hat der Glaube nicht angefangen. Berlin-Brandenburger Kirchengeschichte im Schnelldurchgang. – In: Mit uns (s. Nr. 8), S. 11-38
193. Weyel, Hartmut: Freie evangelische Gemeinden in Berlin und Umgebung. – In: Mit uns (s. Nr. 8), S. 119-124
194. Weyel, Hartmut: Das Vaterunser – unser gemeinsames Gebet? Das Verhältnis der Freien evangelischen Gemeinden zum Vaterunser. – In: Ch Nr. 22/2001, S. 24-27 und 23/2001, S. 27-29
195. Weyel, Hartmut: Friedrich Heinrich Neviandt (1827–1901). – In: BBKL, Bd. 20, Sp. 1105-1112
Neviandt war der erste Prediger und Theologe am Beginn der FeG in Deutschland und führend bei der Entstehung des Bundes

Mennoniten*Selbständige Veröffentlichungen*

196. Bertsche, Jim: Congo Inland Mission/Africa Inter-Mennonite Mission: A Story of Vision. Commitment and Grace. Elkhart, 1998, 855 S.
197. Birdsell, Sandra: The Russländer, Toronto 2001, 384 S.
198. Braun, Jacob A.: Im Gedenken an jene Zeit: Mitteilungen zur Entstehungsgeschichte der Kolonie Menno, Filadelfia, 2001 120 S.
199. Driedger, Michael: Zuflucht und Koexistenz: 400 Jahre Mennoniten in Hamburg und Altona, Weierhof 2001, 142 S.
200. Epp, Marlenne: Women Without Men: Mennonite Refugees of the Second World War, Toronto 2000, 275 S.
201. Friesen, Robert: Auf den Spuren der Ahnen 1882–1992. Die Vorgeschichte und 110 Jahre der Deutschen im Talas-Tal in Mittelasien, 2. verbesserte Aufl., Minden 2001, 382 S.
202. Horst, Isaac R.: Separate and Peculiar. Old Order Mennonite Life in Ontario. Scottdale 2001, 136 S.
203. Kalyntschuk, Mathieu: Les Mennonites et l'agriculture dans le Pay de Meontbéliard (Doubs) au XIX^{ème} siècle, Lyon 2000, 140 S.
204. Kasdorf, Julia: The Body and the Book: Writing from a Mennonite Life, Baltimore 2001, 207 S.
205. Klassen, Peter P.: Die Mennoniten in Paraguay. Bd. I: Reich Gottes und Reich dieser Welt, 2. erweiterte und aktualisierte Aufl., Weierhof 2001, 480 S.
206. Kraybill, Donald B. und Hostetter, C. Nelson: Anabaptist World USA, Scottdale 2001, 296 S.
207. Kraybill, Donald und Bowman, Carl F.: On the Backroad to Heaven: Old Order Hutterites, Mennonites, Amish and Brethren, Baltimore 2001, 329 S.
208. Kreider, Alan und Murray, Stuart: Coming Home: Stories of Anabaptists in Britain and Ireland, Kitchener 2001, 220 S.
209. Kropf, Marlene und Nafziger, Kenneth: Singing: A Mennonite Voice, Scottdale 2001, 176 S.

210. Loewen, Royden (Hg): From the Inside Out: The Rural Worlds of Mennonite Diarists, 1863 to 1929, Winnipeg 1999, 350 S.
211. Loewen, Royden: Hidden Worlds. Revisiting the Mennonite Migrants of the 1870's, Winnipeg 2001, 139 S.
212. Martens, Jakob J.: Ein langer Weg in die Freiheit: Gefangener der UdSSR, Filadelfia 2000, 364 S.
213. Neufeld, Korny und Hiebert, Levi: Mennonitengeschichte: Paraguay in Bildern, Filadelfia 2001, 70 S.
214. Nieuweboer, Rogier: The Altai Dialect of Plautdiitsch: West-Siberian Mennonite Low German, München 1999, 380 S.
215. Ratzlaff, Gerhard: Ein Leib – viele Glieder. Die mennonitischen Gemeinden in Paraguay, Asunción 2001, 359 S.
216. Ratzlaff, Gerhard: Hospital Mennonita Km 81: Liebe die tätig wird, Asunción 2001, 143 S.
217. Regehr, Ted D.: Peace, Order and Good Government: Mennonites and Politics in Canada, Winnipeg 2000, 130 S.
218. Reimer, A. James: Mennonites and Classical Theology: Dogmatic Foundations for Christian Ethics, Kitchener 2001, 650 S.
219. Roth, John D. (Hg): Engaging Anabaptism. Conversations with a Radical Tradition, Scottdale 2001, 140 S.
220. Ruth, John L.: The Earth is the Lords. A Narrative History of the Lancaster Mennonite Conference, Scottdale 2001, 392 S.
221. Schapansky, Henry: The Old Colony (Chortitza) of Russia: Early History and First Settlers in the Context of the Mennonite Migrations, Rosentort 2001, 519 S.
222. Scholle, Csaba: L'intégration des anabaptistes-mennonites dans la population du Territoire de Belfort du milieu du 19ème siècle aux années 1930, Strassburg 2000, 200 S.
223. Schrock, Fredrick J.: The Amish Christian Church: It's History and Legacy, Altamont 2001, 395 S.
224. Sharp, John E. (Hg): Gathering at the Hearth. Stories Mennonites Tell, Scottdale 2001, 224 S.

225. Stutzman, Ervin R.: Tobias of the Amish. Scottdale, 2001 352 S.
226. Veen, R.A.: Obedience to the Law of Christ. An Inquiry into the Function of the Mosaic Law in Christian Ethics from a Mennonite Perspective, Maastricht 2000, 326 S.

Aufsätze, Artikel

227. Alfert, Lucio: Mennonitische Präsenz im Chaco aus katholischer Perspektive. – In: JGKMP 2, (2001), S. 125-149
228. Baecher, Robert: „Allons voir ce qui se passe chez les anabaptistes en Alsace“ ou la chronique familial des Goldschmidt. – In: SA 20, (2001), S. 29-54
229. Blaauw, A.: Doopsgezinden in Noordeind in de 17e eeuw; hun gemeente, hun vermaning en hun plaats in het dorp. – In: DB 27 (2001), S. 119-176
230. Blum, Peter C.: Who Defines Family? Mennonite Reflection on Family and Sociology of Knowledge, In: CGR 19 (2001), S. 68-82
231. Colenbrander, Sjoukje: De weefzolder van het doopsgezinde weeshuis aan de Prinsengracht in Amsterdam. – In: DB 27 (2001), S. 203-218
232. Eggermont, Paul: Pieter Leendertsz: Vruchten der eenzaamheid. Een 18e-eeuwse quaker tussen de doopsgezinden. – In: DB 27 (2001), S. 195-202
233. Enns, Fernando: Mennonites as a Plural Minority Church within Pluralism – A German Perspective. – In: CGR 9 (2001), S. 52-67
234. Eschleman, Kenneth L.: Thirty Years of Mennonite Central Committee – Washington Office: A unique or Similar Way? – In: MQR 75 (2001), S. 293-214
235. Goering, Elizabeth M. und Krause, Andrea: Odd Wo/Man Out: The Systematic Marginalization of Mennonite Singles by the Church's Focus on the Family. – In: MQR 75 (2001), S. 211-230
236. Goertz, Hans-Jürgen: Nonkonformisten an der Elbe: fromm, reich und ratlos. – In: MGBI 58 (2001), S. 151-170

237. Herr, Judy Z. und Robert: Living Rightly in the Land: Reflection on Mennonite Central Committee (MCC) Service in a Postmodern Era. – In: CGR 19 (2001), S. 54-76
238. Hippe, Des Anne: Needs, Values and the Mennonite Church: Some Preliminary Considerations. – In: MQR 75 (2001), S. 370-382
239. Hückel, Mireille und Thierry: Chatenois: Un nouveau lieu de culte. – In: SA 20 (2001), S. 26-28
240. Hückel, Mireille und Thierry: Une journée champêtre dans le Jura. – In: SA 20 (2001), S. 55-58
241. Jérone, Claude: Les mennonites dans la littérature régionale. – In: SA 20 (2001), S. 83-84
242. Johnson-Weiner, Karen: The Role of Women in Old Order Amish, Beachy Amish and Fellowship Churches. – In: MQR 75 (2001), S. 231-256
243. Kampen, John: The Mennonite Challenge of Particularism and Universalism: A Liberation Perspective. – In: CGR 19 (2001), S. 5-28
244. Kauffman, J. Howard und Meyers, Thomas J.: Mennonite Families: Characteristics and Trends. – In: MQR 75 (2001), S. 199-210
245. Klassen, Peter P.: Die Rolle des Mennonitischen Zentralkomitees (MCC) in den Konflikten der Mennonitenkolonien in Paraguay. – In: JGKMP 2 (2001), S. 35-58
246. Koffel, Christine u. Jean-Claude u. Klotz, Manuel: Les meuniers anabaptistes de Niderhoff. – In: SA 20, (2001), S. 79-82
247. Koffel, Christine u. Jean-Claude u. Klotz, Manuel: Les fermiers anabaptistes de Bickenholtz et environs. – In: SA 20, (2001), S. 75-78
248. Konersmann, Frank: Die Rolle mennonitischer Hofbsitzer in der Agrarmodernisierung der Pfalz, Rheinhessens und des nördlichen Oberheins zwischen 1750 und 1850. – In: MGBI 58 (2001), S. 95-114
249. Werner: Der Bärbelsteinerhof und die Wiedertäufer. – In: SA 20 (2001), S. 85-96
250. Lambour Ruud: Doopsgezind of niet? Sybrandt Hansz Cardinael, Abraham de Graaf en Gerrit Uylenburg. – In: DB 27 (2001), S. 177-194

251. Lem, Annton van der: Onder predikanten. Een notitieschriftje van Jakob Huizinga, doopsgezin predikant in West-Knollendam 1831– 1834. – In: DB 27 (2001), S. 239-276
252. Lieburg, Fred van: Doopsgezinde en gereformeerde (leken) predikers in Nederland (16e-19e eeuw). – In: DB 27 (2001), S. 95-118
253. Lowry, James W.: Pieter Jansz Twisck on Biblical Interpretation. – In: MQR 75, (2001), S. 355-369
- 253a Marr, Lucille: Ontario's Conference of Historic Peace Church Families and the „Joy of Service“. – In: MQR 75, (2001), S. 257-252
254. Muller, Jean-Paul: Histoire de l'assemblée mennonite de Toul. – In: SA 20 (2001), S. 7-17
255. Neufeld, Alfred: Konfessionelle Komponente der Mennonitischen Identität in Paraguay. – In: JGKMP 2 (2001), S. 86-113
- 255a Neufeldt-Fast, Arnold: „Gerechtigkeit Gottes“ (Theodizee). – In: *MJ* 2002. Lahr 2001, S. 41-46
256. Nolt, Steve: The Amish „Mission Movement“ and the Reformulation of Amish Identity in the Twentieth Century. – In: MQR 75 (2001), S. 37-56
257. Peterschmitt, Elie: Un recueil particulier de cantiques et de chants suisses aux XVII et XVIIèmes siècles. – In: SA 20 (2001), S. 18-21
258. Regier, Hans Theodor: Identitätsfragen in der Erziehungspolitik. – In: JGKMP 2 (2001), S. 59-85
259. Rivgarola, Milda: Inmigración, Religión Mennonita y Nación Bajo el Gobierno de Morinigo. – In: JGKMP (2), 2001, S. 114-124
260. Roth, John D.: Family, Communtiy and Discipleship in the Anabapist-Mennonite Tradition. – In: MQR 75 (2001), S. 147-160
261. Schmölz-Häberlein, Michaela und Häberlein, Mark: Eighteenth-Century Anabaptists in the Margravate of Baden and Neighboring Territories. – In: MQR 75 (2001), S. 471-492
262. Scholle, Csaba: 1845 –1846: les mennonites de Florimont obtiennent l'autorisation d'ouvrir un cimetière et la légalisation de leur chapelle. – In: SA 20 (2001), S. 59-70

263. Slabaugh, Dennis L.: Radikale in Altona, Zuflucht und Erneuerung 1650-1750. – In: MGBI 58 (2001), S. 129-150
264. Visser, Piet: Een achttiende-eeuws afschrift van een verordening uit 1659 voor uiterlijk, kleding en huisinrichting bij de Groninger Oude Vlamingen. – In: DB 27 (2001), S. 229-238
265. Voolstra, Sjouke: De gulden weg voor de vergulde middenstand. Het doopsgezinde godgeleerd onderwijs rond 1850. – In: DB 27 (2001), S. 219-228
266. Warkentin, Jakob: Zur Geschichtsschreibung über die Mennoniten in Paraguay. – In: JGKMP (2), 2001, S. 9-34

Quäker s. Nr. 232

Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche

Selbständige Veröffentlichungen

267. Junker, Thomas: Kirche auf dem Kreuzweg. Zum Selbstverständnis der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Gr. Oesingen 2001 (Lutherische Beiträge : Beiheft 3), 53 S.
268. Kleßmann, Eckart: Um ihres Glaubens willen. Die Separatistenbewegung in der Uckermark, Schwaneberg 2001, 51 S.
269. Kolb, Robert/Neddens, Christian: Gottes Wort vom Kreuz. Lutherische Theologie als kritische Theologie, Oberursel 2001 (Oberurseler Hefte 40), 92 S.
270. Sprechende Bilder – sprechende Farben. Gewebte Paramente als Ausdruck einer gelebten Liturgie hg. v. Evang.-luth. St. Christophorus-Gemeinde in Siegen (SELK), Siegen 2001, 52 S. : Ill.
271. Stolle, Volker: Auf dass Gott zu Wort komme. Evangelisation und missionarischer Gemeindeaufbau in der Geschichte der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche. Mit 20 Dokumenten, Oberursel 2001 (Oberurseler Hefte 39), 126 S.

Aufsätze, Artikel

272. Klän, Werner: „... dass der Jüngste Tag unversehens komme“. Gewissheit des Ausgangs und Unbestimmtheit des Zeitpunkts in Luthers Endzeiterwartung. – In: FF 11 (2001), S. 86-99
273. Klän, Werner: Zur „Charta Oecumenica“. – In: Lutherische Theologie und Kirche 25 (2001), S. 202-207
274. Stolle, Volker: A morte de cruz de Jesus numa perspectiva histórica e teológica. – In: Theophilos / Universidade Luterana do Brasil, 1 (2001), S. 41-51
275. Stolle, Volker: Staroluterska parafia sw. Krzyza w Słupsku do roku 1945. – In: Ewangelicyzm na Pomorzu / Polskie Towarzystwo Historyczne Oddział w Słupsku. Pod.red. Jana Wilda, Słupsk 2001, S.30 -47
276. Stolle, Volker: Wortglaube und Passionsmystik. Zwei Seiten des lutherischen Verständnisses der Realpräsenz im Breslauer Vorbereitungsgebet. – In: Lutherische Theologie und Kirche 25 (2001), S. 131-156

Siebenten-Tags-AdventistenSelbständige Veröffentlichungen

277. Badenas, Roberto (Hg.): Die Taufe: Theologie und Praxis (Studien zur adventistischen Ekklesiologie, Bd. 3), Lüneburg 2002, 275 S.
278. Böttcher, Manfred: Dialog und Zeugnis. Interkonfessionelle Kontakte und Konflikte einer Freikirche in der DDR (Friedensauer Schriftenreihe, Reihe B, Gesellschaftswissenschaften), Frankfurt/ M. 2001, 144 S.
279. Dederen, Raoul (Hg.): Handbook of Seventh-day Adventist Theology (Commentary Reference Series, Bd. 12), Hagerstown, MD/USA 2000, 1027 S.
Die bislang umfassendste wissenschaftliche Darlegung adventistischen Glaubens. Die verschiedenen namhaften Theologen, die im Auftrag der Generalkonferenz schrieben, zeichnen für den repräsentativen Charakter des Standardwerkes.
280. Ford, Herbert: Fluchtwege. Jean Henri Weidner als Lebensretter, Lüneburg 2001, 231 S.

281. Gehann, Günther: Predigt das Evangelium. Die Geschichte der Adventbewegung in Siebenbürgen und Rumänien von der Gründung der Gemeinschaft bis zum Zweiten Weltkrieg, Kludenbach 2001, 328 S.
282. Ruttman, Hermann: Die adventistische Reformationsbewegung, 1914-2001. Die Internationale Missionsgesellschaft der Siebenten-Tags-Adventisten Reformationsbewegung in Deutschland, Köln 2002, 348 S.
Die Arbeit wurde im Fachgebiet Religionswissenschaft an der Universität Marburg als Dissertation angenommen. Der Autor ist ev. Pfarrer, der trotz einer „wertneutralen“, religionswissenschaftlichen Darstellung gewisse Sympathien für die dissidenten „Reformadventisten“ erkennen lässt, die sich während des Ersten Weltkrieges wegen der Wehrdienstfrage von der Muttergemeinde getrennt haben. Der Einfluss der Reformadventisten in Deutschland ist heute aufgrund der immer geringer werdenden Gliederzahl – sie zählen etwa 500 Mitglieder – kaum von Bedeutung, wenn auch die Frage des Militärdienstes und der Sabbat- und Lebensheiligung im Kontext adventistischer Geschichte und Theologie unter Einbeziehung ethischer Gesichtspunkte noch nicht zufriedenstellend aufgearbeitet wurde. Die Monographie ist ein Schritt in diese Richtung. Freilich bietet der Autor eine (statische) „Aussensicht“ und beschäftigt sich leider kaum mit inneradventistischen Spannungen und Auseinandersetzungen (einleitend im frühen Adventismus, in beiden Richtungen ab 1914 und in ihrem Verhältnis zueinander).

Aufsätze, Artikel

283. Hasel, Frank M.: Die Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten.– In: Wege zum Heil? Religiöse Bekenntnisgemeinschaften in Österreich, hg. v. Johann Hirsperger, Christian Wessely und Alexander Bernhard, Graz 2001, S. 115-141
284. Heinz, Daniel: Schmerzliche Erinnerungen: Adventisten und Juden im Dritten Reich.– In: Adventecho, Mai 2001, S. 12-14
285. Heinz, Daniel: Repression, Toleranz und Legalität: Siebenten-Tags-Adventisten in Österreich. Geschichte, Organisation und Wachstum einer Minderheitskirche.– In: Österreichisches Archiv für Recht & Religion 48. Jg. (2001), Nr. 2, S. 323-344

286. Heinz, Daniel: Wiederkunftshoffnung und Weltmission: Streiflichter aus der Geschichte der Siebenten-Tags-Adventisten in Berlin.– In: Mit uns (wie Nr. 8), S. 175-188
287. Pöhler, Rolf J.: Der Adventismus als Endzeitbewegung gestern und heute. – In: FF 11 (2001), S. 120-141
288. Saarinen, Risto: Adventisten und Lutheraner im Gespräch. Ein Erfahrungsbericht. – In: Ökumenische Rundschau 2001, S. 475-489

Täufertum

Selbständige Veröffentlichungen

289. Association Francaise d'Histoire Anabaptiste Mennonite & Éditions Mennonites: Vision et spiritualité anabaptistes. Montbéliard 2001, 89 S
290. Blough, Neal (Hg): Eschatologie et vie quotidienne, Paris 2001, 159 S.
291. Frehe, Bernhard: Vielweiberei im täuferischen Münster. Legende und Wirklichkeit, Münster 2001, 39 S.
292. Roth, John D. (Hg): Engaging Anabaptism, Scottdale 2001, 212 S.
293. Zijlstra, Samme: Om de ware gemeente en de oude gronden. Geschiedenis van de dopers in de Nederlanden 1531–1675, Hilversum u. Leeuwarden 2000, 544 S.

Aufsätze, Artikel

294. Beck, James: The Anabaptists and the Jews: The Case of Hätzer, Denck and the Worms Prophets. – In: MQR 75 (2001), S. 407-428
295. Burschel, Peter: „Martyrerlieder“. Eine erfahrungsgeschichtliche Annäherung an die Martyrienkultur der Täufer im 16. Jahrhundert. – In: MGBI 58 (2001), S. 7-36
296. Derksen, John D.: Religious Nonconformists in the Village of Wasselnheim, 1533–1551 (Research Note). – In: MQR 75 (2001), S. 517-523
297. Furner, Mark: Lay Causuistry and the Survival of Later Anabaptists in Bern. – In: MQR 75 (2001), S. 429-470

298. Goosens, Aline: Karel V en de onderdrukking van de wederdopers. – In: DB 27 (2001), S. 15-32
299. Hege, Ernest: Le Martyrologe ou Miroir des Martyrs. Histoire extraordinaire d'un livre. – In: SA 20 (2001), S. 22-23
300. Hovey, Craig: Story and Eucharist: Postliberal Reflections on Anabaptist ‚Nachfolge‘. – In: MQR 75 (2001), S. 315-314
301. Jecker, Hanspeter: Menno Simons – Reformator im Untergrund, in: Jung, Martin/Walter, Peter (Hg.): Theologen des 16. Jahrhunderts. Humanismus – Reformation – Katholische Erneuerung im Zeitalter der Reformation. Eine Einführung, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 2002, S. 209-226
302. Jecker, Hanspeter: Ausschaffung à la bâloise. Von Basels Umgang mit widerspenstigen Minderheiten, in: Thomas K. Kuhn und Martin Sallmann (Hg.): Religion in Basel. Ein Lese- und Bilderbuch. Ulrich Gähler zum 60. Geburtstag, Basel (Schwabe) 2001, S. 39-44
Es geht dabei um Personen aus dem Grenzbereich von Täufern und radikalem Pietismus
303. Jecker, Hanspeter: Art. „Täufer“/„Anabaptisme“. – In: Historischen Lexikon der Schweiz HLS (2001), www.snl.ch
304. Jecker, Hanspeter: Täuferwege im schweizerischen Jura. – In: MJ 101, (2001), S. 87-91
305. Kyle, Richard G.: John Knox Confronts the Anabaptists: The Intellectual Aspects of His Encounter. – In: MQR 75 (2001), S. 493-516
306. Lichdi, Diether Götz: Melchior Hoffmann in Emden. – In: FF 11 (2001), S. 1-15
307. Miller, Kieth Graber: Innocence, Nurture and Vigilance: The Child in the Work of Menno Simons. – In: MQR 75 (2001), S. 173-198
308. Moger, Travis J.: Pamphlets, Preaching and Politics: The Image Controversy in Reformation Wittenberg, Zürich and Strassburg. – In: MQR 75 (2001), S. 325-354
309. Packull, Werner: Preliminary Report on Pilgram Marpeck's Sponsorship of Anabaptist ‚Flugschriften‘. – In: MQR 75 (2001), S. 75-88

310. Rothkegel, Martin: Ein „schwärmerischer“ Vorfahr des siebenbürgischen Gesangbuches: Täuferische und böhmisch-brüderische Lieder in einem Kronstädter Druck von 1543. – In: FF 11 (2001), S. 195-207
311. Rothkegel, Martin: Three Sixteenth-Century Manuscripts of Writings of David Joris. – In: MQR 75 (2001), S. 383-386 (Research Note)
312. Rothkegel, Martin: Täufer und ehemalige Täufer in Znaim. Leonhard Freisloben, Wilhelm Reublin und die „Schweizer“ Gemeinde des Tischlers Balthasar. – In: MGBI 58 (2001), S. 37-70.
313. Roth, John: Family, Community and Discipleship in the Anabaptist-Mennonite Tradition. – In: MQR 75 (2001), S. 147-160
314. Roth, John: Pietismus und Taufertum – ein schwieriges Verhältnis. – In: MGBI 58 (2001), S. 71-94
315. Schlachta, Astrid von: Die hutterische Gemeinde in Mähren von 1578 bis 1619. Entwicklungen und Ambivalenzen. – In: FF 11 (2001), S. 208-214
316. van Veen, Mirjam G.K.: ‚Geboren voor de contramine ...‘ Coornherts polemiek tegen de dopers. – In: DB 27 (2001), S. 73-94
317. Wagner, Margarete: Hans Kräl, alias Kitzpühler – Chronist und Gesamtvorsteher der huterischen Gemeinde in Mähren. – In: JGPÖ 116, (2000–2001), S. 22-52
318. Wagner, Margarete: Hänsel Taurer. Aus dem Leben eines huterischen „Liedermachers“. – In: JGPÖ 116, (2000–2001), S. 53-63
319. Waite, Gary K.: Dienaren en dienaressen van de duivel; anabaptisten en duivelse samenzweringen in het vroeg-moderne Europa. – In: DB 27 (2001), S. 33 – 72
320. Zijlstra, Samme: Anabaptists, Spiritualists and the Reformed Church in East Frisia. – In: MQR 75(2001), S. 57-74

E. Verwandte Strömungen, Werke und Gruppen

Evangelikalismus und protestantischer Fundamentalismus

Aufsätze, Artikel

321. Geldbach, Erich: Protestantischer Fundamentalismus in den USA und Deutschland, Münster 2001, 193 S.

Das Buch behandelt die Entstehungsgeschichte des amerikanischen Fundamentalismus, zeigt den Dispensationalismus auf, gibt Einblicke in die zwölfbändige Schriftenreihe „The Fundamentals“, und verfolgt die Entwicklungen nach den beiden Weltkriegen, zur Zeit der Reagan Administration sowie danach. Die Frage, ob es einen Fundamentalismus in Deutschland gibt, wird positiv beantwortet, und es werden Beispiele angeführt. Im letzten Teil wird gefragt, wie man mit dem Fundamentalismus umgehen kann.

322. Jesus Freaks International presents: Jesus Freaks ten years after, Wuppertal 2001, 112 S.

Pfingstbewegung und Charismatische Erneuerung

Selbständige Veröffentlichungen

323. Baumert, Norbert: Charisma – Taufe – Geisttaufe. Würzburg 2001, Bd. I: Entflechtung einer semantischen Verwirrung, 320 S.; Bd. II: Normativität und persönliche Berufung, 399 S.

Bd. I: Durch jahrzehntelange Untersuchungen kommt Prof. em. Dr. Norbert Baumert (Philosophisch-Theologische Hochschule St. Georgen, Frankfurt/Main) zu dem Ergebnis, dass der ntl. Begriff *charisma* in den ersten Jahrhunderten nur „Geschenk“ bedeutete. Der Sprung von „Gabe“ (Gottes) zu (vom Heiligen Geist geschenkter) „Be-Gabung“ dauert fast 1.000 Jahre. Erst ab dem 17. Jh. sieht Baumert, der als theol. Kopf der Charismatischen Erneuerung in der kath. Kirche Deutschlands gilt, eine Verknüpfung mit *gratia gratis data* als eine weitere Stufe zu dem heutigen Gebrauch von *charisma*.

Bd. II: Gegen die immer wieder zitierten Positionen von G.T.Montague, K. McDonnell und H. Mühlen, die die *Geisttaufe* als normativ darstellen – sie dafür aber nach Baumerts Meinung nivellieren –, betont der Autor die persönliche Berufung und kommt dabei u.a. zu folgen-

dem Ergebnis: „Wenn Pfingstler den erfahrbaren Einbruch des Geistes, wie sie ihn erleben als Geisttaufe bezeichnen und dies von Sakramenten unterscheiden wollen, sind sie der Wahrheit näher als jene, die eine – sehr katholisch klingende – Interpretation vertreten, die alles oder möglichst viel in die Sakramente zu binden sucht“ (S. 358).

324. Brown, Michael L.: *Jesus Revolution*. Fürth 2001, 264 S.
Der Judenchrist Prof. Dr. Michael Brown (USA), der sich nach unserem Sprachgebrauch gern als „Alttestamentler“ bezeichnet, in den Jahren des erwecklichen Aufbruchs in Pensacola/Florida (vgl. G. Bially: Wenn Warten sich lohnt. Erweckung in Pensacola, Lüdenscheid ²1998) die „Brownsville Revival School of Ministry“ gründete und leitete, deren Studenten und Absolventen das Buch gewidmet ist, fordert zu einer kompromisslosen Hingabe an Jesus Christus heraus. „Warum ich nie ein Sonntagschrist sein werde“ oder „Nimm dein Kreuz auf dich und wirf dein Schwert weg“, sind exemplarische Kapitelüberschriften. Das Werk soll eine neue Jesus-Bewegung einleiten und wurde bei der bisher größten christlichen Jugendversammlung in den USA, *The Call*, zu Zigtausenden kostenlos verteilt. Mit 40 Seiten zum Teil recht detaillierter Anmerkungen.
325. Cannistraci, David: *Apostolische Leidenschaft. Ein Feuer, das die Welt verändert*. Fürth 2001, 236 S.
Cannistraci (B.A., M. Div., Dr. phil.) vertritt die These, dass in unserer Zeit der apostolische Dienst wiederhergestellt wird. Prof. C. Peter Wagner (Fuller Theological Seminary) schrieb im Vorwort der amerikanischen Originalausgabe „Apostles and the Emerging Apostolic Movement“ 1996: „... dass wir uns der biblischen Vitalität des ersten Jahrhunderts *nur dann* nähern können, wenn wir alle geistlichen Gaben ins Auge fassen, akzeptieren, empfangen und praktizieren – die Gabe des Apostels mit eingeschlossen.“ Wagner weist auch darauf hin, dass die „apostolischen Netzwerke“ die auf allen Kontinenten am schnellsten wachsenden Gemeindebewegungen sind.
326. Edel, Reiner-Friedemann (Hg.): *Das Apostelamt nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift und der Väter der Katholisch-Apostolischen Gemeinden*. Lüdenscheid 2001, 238 S.
Kennzeichnend für die in den 30er Jahren des 19. Jh. in England entstandenen katholisch-apostolischen Gemeinden (die von Larry Christenson u.a. als Vorläufer der charismatischen Bewegungen des 20. Jh. gesehen werden) war ihr Verständnis, dass zur „Vollendung“ der Ge-

meinde Jesu auch Apostel und Propheten gehören. Als Pendant zum ntl. Apostelkreis setzten sie zwölf Apostel ein, die interessanterweise durch die Propheten benannt wurden. Der Sammelband lässt Männer der Frühzeit dieser Freikirche zu Wort kommen über die Ämter im NT, besonders das apostolische Amt, seine ursprüngliche Gestalt, seinen Verfall und seine Wiederherstellung. Er zeigt auch die sich anbahnende Kontroverse mit den „abtrünnigen“ Deutschen, die dann die „Neuapostolische Kirche“ gründeten.

327. Edel, Reiner-Friedemann (Hg.): Das neutestamentliche Prophetenamt nach der Bibel und den Erfahrungen der Katholisch-Apostolischen Gemeinden. Lüdenscheid 2001, 127 S.

Wieder sind es primär die „Männer der ersten Stunde“, die diesen Sammelband ausmachen. Der Herausgeber schreibt dazu im Geleitwort: „Hier kann man viel über die praktische Ausübung der prophetischen Gabe der Weissagung lernen, auch, wie Gabenträger reifen müssen und die Gaben reifen, damit sie möglichst rein und klar der Gemeinde dienen können, ohne menschlich-seelische Zusätze oder gar finstere Einflüsse.“

328. Margies, Wolfhard: Gott macht das Finstre hell, hg. mit einem Vorwort von Hanne Baar, Rottendorf 2001, 76 S.

In beeindruckender Weise beschreibt der ehemalige Internist mit psychotherapeutischer Zusatzausbildung Wolfhard Margies, seit 20 Jahren Pastor mit durchschnittlich einer Buchveröffentlichung pro Jahr, seine Einsichten im Hinblick auf „Befreiende Seelsorge“. Margies gilt als der profilierteste Protagonist der neuen (unabhängigen, charismatischen) Gemeinden.

329. Menzies, William und Robert: Pfingsten und die Geistesgaben. Ein theologischer Brückenschlag zwischen Pfingstbewegung und Evangelikalen. Metzingen / Erzhausen 2001, 240 S.

Mit diesem populärwissenschaftlichen Buch schlagen Vater und Sohn Schneisen des theologischen Dialogs: zur paulinischen Pneumatologie, Ekklesiologie und Soteriologie. Beide Autoren wissen sich der pfingstlerischen Theologie verpflichtet. Sie gehen davon aus, dass die Verfasser der neutestamentlichen Schriften unterschiedliche theologische Akzente setzten. Für die Verfasser liegt der Akzent paulinischer Pneumatologie in der Erlösungslehre, wohingegen Lukas den Geist als Geist der Mission sehe. Am Pfingsttag waren die Jünger längst „bekehrt“. Für den weiteren theologischen Dialog ist die Unterscheidung von einem

zeitlichen und einem logischen Nacheinander von Bekehrung und Geistestaufe hilfreich.

330. Wagner, C. Peter, u. a.: Der Herrschaftsbereich der Himmelskönigin. Solingen 2001, 128 S.

Wagner und die Co-Autoren Chuck Pierce, Cindy Jakobs, Roger Mitchell, Martha Lucia und Marty Cassady gehen davon aus, dass es eine bestimmte geistliche Macht ist, die bislang den geistlichen Durchbruch in den Ländern des „40/70-Fensters“ (d. i. der Bereich zwischen dem vierzigsten und siebzigsten nördlichen Breitengrad) aufgehalten hat. Diese wird als „Himmelskönigin“ bezeichnet und mit der Mondgöttin der islamischen Völker und einer Fälschung der Maria identifiziert.

331. Wagner, C. Peter: Konfrontation mit der Himmelskönigin. Solingen 2001, 46 S.

Prof. Wagner beschreibt die Hintergründe, die zu der besonderen Gebetsaktion im Oktober 1999 in Ephesus führten. 5000 Beter aus 62 Nationen waren auf Initiative des Autors an den Ort der ehemaligen Verehrung der Göttin Diana (Acta 19) zu einem mehrstündigen Gebets- und Anbetungsgottesdienst gekommen, um im Amphitheater Jesus Christus als Herrn aller Herren zu proklamieren.

332. Zimmerling, Peter: Die charismatischen Bewegungen. Theologie, Spiritualität, Anstöße zum Gespräch. Göttingen 2001, 435 S.

Mit der vorliegenden Habilitationsschrift mahnt der reformatorisch (lutherisch)-pietistisch geprägte Theologe einerseits die Geistvergessenheit der westlichen Großkirchen an, andererseits fordert er Pfingstler/Charismatiker heraus, ihre Erfahrungen und ihre Erfahrungstheologie stärker als bisher zu reflektieren. Die Arbeit geht von einem systematischen Ansatz aus, berücksichtigt also weniger die facettenreiche Entwicklung und den heutigen Stand.

Aufsätze, Artikel

333. Appel, Silke: Jugendliche – eine Generation steht auf. Die Jugend des Christlichen Zentrums Berlin gründet eine Kirche in der Jugendkultur. – In: Charisma 115 (Düsseldorf 2001), S. 26 f.

Die Studentin Appel berichtet von der Entstehung der Berliner Jugendkirche, der sie selbst angehört, erwähnt jedoch auch weitere im Aufbau begriffene Jugendkirchen, u.a. in Dresden und in Frankfurt/ Main.

334. Aschoff, Peter: Erweckungsfieber. Wenn nach den Wellen nur Seelenkrankheit übrig bleibt: Kritisches über das Schlaraffenland Erweckung. – In: Aufatmen, Witten 2001/1, S. 74-78
Der Theologe und Leiter der ELIA-Gemeinschaft in Erlangen stellt die Frage, ob es in der gegenwärtigen Situation hilfreich ist, ständig Erweckung zu ersehnen, zumal dies kein „biblischer“ Begriff sei, der sogar mit einer gewissen Gesetzlichkeit verknüpft werde, weil der Erweckungserwartung oft ein fundamentalistisches Weltbild zugrunde liegt.
335. Bially, Gerhard: Alles ist möglich dem, der glaubt. Interview mit Dr.h.c. Kenneth Hagin Jr. und P. Fred Lambert. – In: Charisma 118 (Düsseldorf 2001), S. 15-17
Charisma-Herausgeber G. Bially stellt dem Leiter des weltweiten Rhema-Bibelschulnetzwerkes K. Hagin Jr., Sohn des bekannten amerik. Autors und „Glaubenslehrers“ Kenneth Hagin, und dem österreichischen Rhema-Repräsentanten Fred Lambert die Fragen, die als Hauptkritikpunkte gegenüber der „Wort- und Glaubensbewegung“ gelten.
336. Bially, Gerhard: Seelsorge in der Charismatischen Seelsorge. Charismatische Seelsorge im Vergleich mit kerygmatischer und therapeutischer Seelsorge. – In: Charisma 117 (Düsseldorf 2001), S. 4-8
Charismatische Seelsorge erweist sich nach Meinung des Autors als „trinitarische Seelsorge“, die zugleich auf den ganzen Menschen ausgerichtet ist. Eine Öffnung in diese Richtung könnte die bisherigen Seelsorgemodelle befruchten. – Flankierend zu obiger Untersuchung bringt der Autor eine „Kurze Geschichte der Seelsorge“ nach Ziemer (Seelsorgelehre, Göttingen 2000).
337. Bühlmann, Martin: Gründung von Satelittengemeinden. – In: Equipped, Das Vineyard Magazin, Bern, Aug. 2001, S. 10 f.
Bühlmann benennt die Fehler bei früheren Vineyard-Gemeindegründungen und zeigt neun verschiedene Arten auf, wie Gemeinden gegründet und entwickelt werden können.
338. „De'Ignis-Fachklinik in Egenhausen“. Ein Interview mit Rainer Oberbillig, dem psych. Psychotherapeuten und leitenden Psychologen. – In: Charisma 117 (Düsseldorf 2001), S. 24-26
Die De'Ignis-Klinik im Schwarzwald ist eine *Fachklinik für Christliche Psychiatrie und Psychosomatik*. Sie ist aus der Kitzinger IGNIS-Akademie entsprungen aber fungiert als selbständiges Werk, das mit den Krankenkassen zusammenarbeitet. Sowohl IGNIS als auch

De'IGNIS zählen sich zur Charismatischen Erneuerung und gelten in der Bewegung als *die* Experten auf diesem Gebiet.

339. „Europa im Gebetsfokus. Target Europa – strategisches Gebet für die 46 Nationen Europas.“ In: Charisma 115, Düsseldorf 2001, S. 15.
Im März 2000 wurde offiziell ein europäischer Zweig des „International Spiritual Warfare Network“ (Hauptsitz in Colorado Springs unter Leitung von Prof. C. Peter Wagner) gegründet: „Target Europe“. Die viel beachtete Gebetsinitiative für das sog. 10/40-Fenster hat sich somit auf das „40/70-Fenster“ (die Länder zwischen dem 40. u. 70. Breitengrad) verschoben.
340. Herrmann, Andreas: Wie ich zum Heilungsdienst kam. – In: Charisma 118, Düsseldorf 2001, S. 28-29.
Der Autor, Gemeindepastor (Christliches Zentrum Wiesbaden) und Autor mehrerer Bücher (u.a. Gottes Heilungspower heute erlebt, Solingen 2001) schildert, wie er zwar bei Auslandspredigtreisen Heilungen in seinem Dienst erlebte, sich jedoch in Deutschland damit lieber zurückhielt. Erst nach einem besonderen Reden Gottes begann er, monatliche Heilungsgottesdienste in Wiesbaden durchzuführen. Hierbei erlebt er die erstaunlichsten (von Ärzten attestierten) Heilungen.
341. Höhn, Peter: Zweckfreie Anbetung und zweckfreie Freundschaft – Freunde gründeten die Stiftung Schleife. – In: Christliches Zeugnis, Zürich 2/2001, S. 26-28.
„D'Schlyfi“ (unter Ltg. v. Pfr. i.R. Geri Keller und seiner Frau Lilo) ist unter Christen in der Schweiz zum Inbegriff geistlicher Erneuerung geworden. Die Entwicklung seit der Gründung im Jahre 1992 wird kurz skizziert mit besonderer Betonung der sommerlichen Levitencamps (ein mehrtägiges „Lobpreisfest zur Ehre Gottes“ mit 24-Stunden Gebet und Anbetung).
342. „Hoffnung, wo nichts mehr zu hoffen war. Afrikas Heilungszentrum und sein Prophet T.B. Joshua. – In: Charisma 118, Düsseldorf 2001, S. 20-21.
Augenzeugenbericht von Pastor Bruno Zimmerli (BFP) und seinem Mitarbeiterkreis, die eine Woche in dem bekanntesten geistlichen Heilungszentrum Afrikas verbrachten. „The Synagogue“, wie T.B. Joshuas Kirche (Lagos/Nigeria) heißt, wird nicht nur von Tausenden afrikanischer z.T. unheilbar Kranken aufgesucht, sondern auch von deutschen und europäischen Pastoren. Obwohl viele Heilungen bestätigt wurden,

wird T.B. Joshua von den meisten nigerianischen Pfingstpastoren abgelehnt.

343. Kiakanua, „Eduardo M.: Die afrikanische Gemeindegründungsbewegung in Europa. – In: *Equipped*, Das Vineyard Magazin, Bern, Nov. 2001, S. 10 f.

Kiakanua, Leiter der „Vineyard Francophone de Berne“-Gemeinde beschreibt, wie er 1998 Martin Bühlmann, dem Leiter der Vineyard-Gemeinden in Deutschland, Österreich und Schweiz (kurz „Vineyard D.A.CH“ genannt) seine Vision vortrug, Afrikaner während ihres Aufenthaltes in der Schweiz geistlich zuzurüsten, damit sie (charismatische) Vineyard-Gemeinden (in der Tradition von John Wimber) in anderen europäischen Ländern und in Afrika gründen können. Inzwischen ist dies in Frankreich, Holland und Deutschland sowie in Togo, Ghana, Angola und im Kongo Wirklichkeit geworden.

344. MacNutt, Francis: *You Can Pray for Healing*. – In: *Goodnews* 152, London 2001, S. 1f.

In dieser Ausgabe der kath.-charismatischen Zeitschrift *Goodnews* ist der Schwerpunkt Heilung und Befreiung. Außer dem ehem. Theologieprofessor MacNutt kommen Fr. Sean Conaty (*The Ministry of Deliverance in the Church Today*), Maureen Goldsmith (*Testimony: Deliverance from Evil*), Sue Whitehead (*Spirit of Deafness cast out*) u. a. zu Wort. Auch wird die „Entwicklung des Heilungsdienstes“ in einer kath. Kirchengemeinde aus erster Hand beschrieben.

345. Schindler, Birgit: *Heilung – Zeichen des Reiches Gottes*. – In: *Charisma* 118 (Düsseldorf 2001), S. 30-33.

Dieser Artikel ist die von der Charisma-Redaktion gekürzte Lehreinheit, die Birgit Schindler (ehem. Pfarrerin der Rheinischen Kirche, heute Pastorin der Vineyard-Gemeinde Aachen) in den Vineyard-Schulungen für ihren theologischen Nachwuchs lehrt. Das Themenheft „Oasen der Heilung“ *Charisma* 118, Düsseldorf 2001 enthält Beiträge über die seit 1999 wiedererstandenen Heilungsräume (*Healing Rooms*) in Spokane, Wash., und weitere Artikel zum Thema Heilung.

346. „Word and Spirit, Church and World. The Final Report of the International Dialogue between Representatives of the World Alliance of Reformed Churches And Some Classical Pentecostal Churches and Leaders 1996–2000.“ In: *PNEUMA*, The Journal of the Society for Pentecostal Studies (Vol. 23, No. 1, Spring 2001), S. 9-43

Auf den ausführlichen Schlussbericht des Dialogs folgen mehrere Stellungnahmen in derselben Zeitschrift: Swiss Reformed Response (S. 44-48), Conservative Congregational Christian Response (S. 48-53), Korean Reformed Response (S. 54-60), Korean Pentecostal Response (S. 60-68), Non-denominational Pentecostal Response (S. 68-75), Dutch Pentecostal Response (S. 75-81), Wesleyan Response (S. 81-84), Roman Catholic Response (S. 85-90) und United Church of Christ Response (S. 90-94).

Sonstige

Selbständige Veröffentlichungen

347. Linder, Tim: Hermann Zaiss. Einblicke in sein Leben, Wuppertal (2001), 96 S.
348. 200 Jahre John Nelson Darby, hg. v. Arbeitskreis Geschichte der Brüderbewegung, Hammerbrücke 2001, 93 S. (Edition Wiedenest, iota Publikationen)
- Das Buch enthält die Vorträge der Wiedenester Gedenkveranstaltung des Jahres 2000, und zwar: Willem J. Ouweneel, J.N. Darby – Person, Leben, Denken, Wirken; Gerhard Jordy, Carl Brockhaus – ein Vater der deutschen Brüderbewegung; Bernd Brockhaus, Licht und Schatten – Darby und die Elberfelder Bibel

Aufsätze, Artikel

349. Jordy, Gerhard: Die Brüderbewegung und ihre Endzeiterwartung in Vergangenheit und Gegenwart. – In: FF 11 (2001), S. 178-194
350. Schnurr, Hartwig: Die Einheit des Leibes Christi und die Konfessionsfrage in der Geschichte der Brüderbewegung. – In: ThG, Beiheft 2 (2001), S. 33-39

Autorenregister zur Bibliographie

- Albrecht-Birkner, Veronika 2
 Alfert, Lucio 227
 Appel, Silke 333
 Aquilante, Sergion 117
 Ardinael, Sybrandt Hansz 250
 Arnold Köster 76, 87-89
 Aschoff, Peter 334
 Athmann, Peter-Johannes 81

 Badenas, Roberto 277
 Baecher, Robert 228
 Balders, Günter 82
 Balthasar, der Tischler, Täufer 312
 Baumert, Norbert 323
 Beaupain, Lothar 189
 Beck, James 294
 Bernhard, Alexander 12
 Bertsche, Jim 196
 Bettermann, Wilhelm 40
 Beuker, Gerrit Jan 31-33
 Bialloblotzky, Friedrich 113, 151f
 Bially, Gerhard 335f
 Birdsell, Sandra 197f
 Bitzel, Alexander 40
 Blaauw, A. 229
 Blanitzky, Wenzeslaus 37
 Bloth, Peter C. 21
 Blough, Neal 290
 Blum, Peter C. 230
 Blyth, Myra 14
 Bolleter, Heinrich 118-120
 Borgen, Ole E. 121
 Bottams, Ruth 14
 Böttcher, Manfred 278
 Bowman, Carl F. 207

 Brandt, Edwin 83
 Brenneiser, Rudolf und Antonia 153
 Brockhaus, Bernd 348
 Brockhaus, Carl 348
 Brown, Michael L. 324
 Bühlmann, Martin 337
 Burkhardt, Friedemann 107, 122
 Burschel, Peter 295

 Cannistraci, David 325
 Carwardine, Richard 123
 Cassady, Marty 330
 Colenbrander, Sjoukje 231
 Collins, Kenneth 142
 Coornhert 316

 Daniel, Thilo 38, 51f
 Daniel, W. Harrison 124, 130f
 Darby, John Nelson 348
 Decker, Klaus-Peter 53
 Dederen, Raoul 279
 Dellsperger, Rudolf 3
 Demandt, Johannes 22-26
 Denck, Hans 294
 Derksen, John D. 296
 Driedger, Michael 199

 Ebert, Ingrid 73
 Edel, Reiner-Friedemann 326f
 Eggermont, Paul 232
 Ekelhoff, Fritz 31
 Enns, Fernando 233
 Epp, Marlenne 200
 Escher, Johann Jakob 173
 Eschleman, Kenneth L. 234
 Eschmann, Holger 110, 125
 Eublin, Wilhelm 312

- Falk, Johannes Daniel 26
 Fasch, Johann Friedrich 51
 Field, Clive D. 104
 Fleischer, Johannes 84
 Fleischer, Roland 84f
 Fletcher, John William 159
 Ford, Herbert 280
 Frehe, Bernhard 291
 Freisloben, Leonhard 312
 Friesen, Robert 201
 Funk, Osmar Martin 160
 Funk, Theophil 161
 Furner, Mark 297

 Garber, Paul N. 157
 Gebauer, Roland 126
 Gebhardt, Ernst 138
 Gehann, Günther 281
 Geldbach, Erich 85a, 321
 Giebel, Astrid 86
 Gill, Theodor 54
 Goering, Elizabeth M. 235
 Goertz, Hans-Jürgen 236
 Goethe, Johann Wolfgang 4, 26
 Golder, Christian 158
 Goldschmidt, Familie 228
 Goosens, Aline 298
 Gouldbourne, Ruth 14
 Graaf, Abraham de 250
 Graf-Stuhlhofer, Franz 12, 76, 87-89
 Großmann, Siegfried 90
 Grutschnig-Kieser, Konstanze 56

 Haarmann, Joachim 39
 Häberlein, Mark 261
 Hagen, Odd Arthur 162
 Hagin, Kenneth Jr. 335
 Hamilton, J. Taylor 39

 Hamilton, Kenneth G. 39
 Hammer, Paul Ernst 109
 Hamoen 55
 Handschin, Hanni 108
 Handt, Hartmut 128
 Harta, Raimund 12
 Härtel, Armin 129
 Härtner, Achim 110
 Hasel, Frank M. 12, 283
 Hätzer, Ludwig 294
 Heck, Barbara 163
 Hege, Ernest 299
 Heininger, Harold Rickel 164
 Heinmiller, Gottlieb 165
 Heinz, Daniel 284-286
 Heinze, André 91
 Hempelmann, Reinhard 15
 Henkel, Reinhard 5, 16f
 Herr, Judy Z. und Robert 237
 Herrmann, Andreas 340
 Heue, Rolf 110
 Hiebert, Levi 213
 Hippe, Des Anne 238
 Hirnsperger, Johann 12
 Hoffmann, Melchior 306
 Höhn, Peter 341
 Holthaus, Stephan 27
 Horst, Isaac R. 202
 Hostetter, C. Nelson 206f
 Hovey, Craig 300
 Hückel, Mireille und Thierry 239f
 Huizinga, Jakob 251
 Hurst, John William 166

 Jakobs, Cindy 330
 Janes, Edmund Sorer 167
 Jecker, Hanspeter 301-304
 Jelten, Hero 92
 Jenett, Ulrike 111

- Jérone, Claude 241
 Johnson, Samuel Désiré 77
 Johnson-Weiner, Karen 242
 Jordy, Gerhard 348f
 Joris, David 311
 Jörn, Wilhelm 168
 Joshua, T. B., „Prophet“ 342
 Jung, Martin H. 42
 Junker, Jakob 169, 178
 Junker, Thomas 267
- Kalyntschuk, Mathieu 203
 Kampen, John 243
 Kapteina, Detlev 78
 Karl V., Kaiser 298
 Kasdorf, Julia 204
 Kauffman, J. Howard 244
 Kemper, Hans-Georg 4
 Keßler, Werner 43
 Kiakanua, Eduardo M. 343
 Klaiber, Walter 28f, 132-136
 Klän, Werner 272f
 Klassen, Peter P. 205, 245
 Kleßmann, Eckart 268
 Klotz, Manuel 246f
 Klueting, Harm 18
 Knox, John 305
 Koch, Karl 34
 Koffel, Christine und Jean-Claude 246f
 Kolb, Robert 269
 Konersmann, Frank 248
 Kräl, Hans alias Kitzpühler 317
 Krause, Andrea 235
 Kraybill, Donald B. 206
 Kreider, Alan 208
 Kropf, Marlene 209
 Krüdener, Barbara Juliane von 26
 Krummel, John W. 137
- Kücherer, Karl 44
 Kupfer, Friedel-Wulf 57
 Kyle, Richard G. 305
- Lächele, Rainer 6
 Lahr, Reinhard 41
 Lambert, P. Fred 335
 Lambour, Ruud 250
 Langenau, Baronin Amelie von 109
 Lauber, Rosemarie 138
 Leendertsz, Pieter 232
 Leisner, Karl 34
 Lem, Annton van der 251
 Lester, Ruth 139
 Lichdi, Diether Götz 306
 Lichtenberger, Hermann 140
 Liden, John Hinrici 121
 Lieburg, Fred van 252
 Linder, Tim 347
 Lindner, Reinhold 110
 Link, Johann Conrad 183
 Loën, Johann Michael von 52
 Loewen, Royden 210f
 Lohmann, Friedrich 30
 Lowery, Kevin T. 141
 Lowry, James W. 253
 Lucia, Martha 330
 Lütz, Dietmar 93
- MacNutt, Francis 344
 Maddox, Randy L. 142
 Mallau, Hans-Harald 94
 Margies, Wolfhard 328
 Marpeck, Pilgram 309
 Marr, Lucille 253a
 Martens, Jakob J. 212
 Menno Simons 301, 307
 Menzel, Gerd 45

- Menzies, William und Robert 329
 Meyer, Dietrich 58
 Meyer, Matthias 40
 Meyers, Thomas J. 244
 Miller, Kieth Graber 307
 Mitchell, Roger 330
 Moger, Travis J. 308
 Müller, Christoph Gottlob 122
 Muller, Jean-Paul 254
 Murray, Stuart 208
 Myrtetus, Christoph Gideon 59

 Nafziger, Kenneth 209
 Nast, Wilhelm 131
 Nausner, Helmut 143-145
 Nausner, Michael 146
 Neddens, Christian 269
 Neufeld, Alfred 255
 Neufeld, Korny 213
 Neufeldt-Fast, Arnold 255a
 Neviandt, Friedrich Heinrich 195
 Newport, Kenneth G. C. 116
 Nieuweboer, Rogier 214
 Nikolai, Johannes 183
 Nolt, Steve 256
 Nösser, Stephan 190
 Nuelsen, John L. 130

 Ouweneel, Willem, J. 348

 Packull, Werner 309
 Palmer, Phoebe 141
 Passon, Alfred 46
 Paul, Roland 59
 Peterschmitt, Elie 257
 Peucker, Paul 36, 60
 Pierce, Huck 330
 Plant, Stephen 147
 Pohl, Adolf 95

 Pöhler, Rolf J. 287
 Prochnow, Johann Dettloff 170

 Raedel, Christoph 148f
 Railton, Nicholas M. 112f, 150-152
 Ratzlaff, Gerhard 215f
 Rau, Johannes 9
 Regehr, Ted D. 217
 Regier, Hans Theodor 258
 Reglin, Esther 190
 Reichel, Gerhard 40
 Reimer, A. James 218
 Reiter, Lutz-Wolfram 62
 Renders, Helmut 114, 153
 Richter, Moses 85
 Rigl, Thomas 115
 Rivgarola, Milda 259
 Rösler, Klaus 96
 Rößler, Martin 10
 Roth, John D. 219, 260, 292, 313f
 Rothkegel, Martin 310-312
 Ruth, John L. 220
 Ruttman, Hermann 282

 Saarinen, Risto 288
 Schaefer, Hermann 33
 Schäfer, Theodor 111
 Schapansky, Henry 212
 Schell, Edwin 154
 Schicketanz, Peter 11
 Schindler, Birgit 345
 Schlachta, Astrid von 315
 Schlimm, Henning 47
 Schlümbach, Friedrich von 174
 Schmölz-Häberlein, Michaela 261
 Schneider, Hans 4
 Schnurr, Hartwig 350
 Scholle, Csaba 222, 262

- Schott, Daniel 48
 Schrock, Fredrick J. 223
 Seidel, J. Jürgen 50
 Sharp, John E. 224
 Slabaugh, Dennis L. 263
 Stahl, Reiner 155
 Stammeler, Albrecht 63
 Sterik, Edita 37, 64
 Stiegler, Stefan 97
 Stolle, Volker 271, 274-276
 Sträter, Udo 2
 Strübind, Andrea 95, 98f
 Stutzman, Ervin R. 225
 Swarat, Uwe 100-102

 Taurer, Hänsel 318
 Tholuck, August 148
 Thomas, Howe 156
 Twisck, Pieter Jansz 253

 Uttendörfer, Otto 40
 Uylenburg, Gerit 250

 Veen, Mirjam G. K. van 316
 Veen, R.A. 226
 Visser, Piet 264
 Vogt, Peter 65f
 Voigt, Karl Heinz 105f, 132, 157-185
 Voolstra, Sjouke 265
 Voß, Klaus Peter 19

 Wagner, C. Peter 325, 330f, 339
 Wagner, Margarete 317f
 Wainwright, Geoffry 186
 Waite, Gary K. 319
 Wallmann, Johannes 20, 67
 Ward, William Reginald 187
 Warkentin, Jakob 266

 Wehrend, Anja 68f
 Weidner, Jean Henri 280
 Weigelt, Horst 70
 Wellenreuther, Hermann 13
 Welschen, Johannes 71
 Werner 249
 Wesley, Charles 116
 Wesley, John 107, 124, 156
 Wessely, Christian 12
 Weyel, Hartmut 181-185
 Wiarda, Diddo 35
 Wieser, Emanuel 12
 Willscheid, Bernd 41
 Winter, Klaus 12
 Woggon, Frank 103
 Wormser Propheten 294
 Wrangel, Carl Magnus 121

 Zaiss, Hermann 347
 Zijlstra, Samme 293, 320
 Zimmerling, Peter 332
 Zinzendorf, Erdmuthe Dorothea von 42
 Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von 9, 11, 38, 40, 48, 58, 61, 71

Vereinsmitteilungen

Der Verein für Freikirchenforschung wurde 1990 von dem damaligen Direktor des Seminars für Neue Kirchen- und Theologiegeschichte an der Ev.-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Professor Dr. Robert C. Walton, gegründet. Er ist eine Arbeits- und Forschungsgemeinschaft von Fach- und Laienhistorikern aus 12 Ländern und 27 Denominationen und zählte am 1. Februar 2003 188 Einzel- und 25 korporative Mitglieder (Kirchen, Gemeinden, Gemeindebünde und Ausbildungsstätten). Seine Bibliothek ist an die Theologische Hochschule Friedensau bei Magdeburg verlegt worden und steht Benutzern zur Verfügung. Mitglieder und Interessierte sind gebeten, beim weiteren Ausbau zu helfen durch Gaben und Hinweise, eigene Publikationen und eventuell auch Nachlässen. Wir erbitten Festschriften zu Gemeinde- u.ä. Jubiläen und für Einzelpersonen aus dem freikirchlichen Bereich. Kontaktperson ist der Geschäftsführer.

Der Verein führt in Verbindung mit seinen Jahresversammlungen Symposien durch und lädt zu zusätzlichen Seminaren und Symposien ein. Zu diesen Veranstaltungen sind an den Themen interessierte Gäste willkommen. Bestimmten Themen widmen sich drei ständige Arbeitsgruppen:

1. „Geschichte der Freikirchen in Deutschland nach dem 2. Weltkrieg“,
2. Archivwesen,
3. „Die Freikirchen in der einen Christenheit“.

Die Arbeitsgruppe „Archivwesen“ hilft beim Aufbau freikirchlicher Archive und der Auswertung der Archivalien durch Benutzer. Dafür wurden Muster-satzungen erarbeitet, die die gesetzlichen Grundlagen der Archivarbeit berücksichtigen. Sie wurden den Mitgliedskirchen zugesandt, die sie ihren speziellen Bedürfnissen entsprechend überarbeiteten. Die Mustersatzungen können bei der Geschäftsstelle des Vereins angefordert werden.

Geplant sind die folgenden Symposien:

- 13.-15. 03.03: Theologisches Seminar Dietzhölztal-Ewersbach:
Frommer und freier? Frauen in Freikirchen
- 09.-11. 10.03: Bergheim Mühlenrahmede (Sauerland):
Freikirchen und Politik (Arbeitstitel)
- 25.-27. 03.04: Allianzhaus Bad Blankenburg (Thür.):
Evangelikale Theologie (Arbeitstitel)

Der Verein steht im Tauschverkehr von Veröffentlichungen mit:

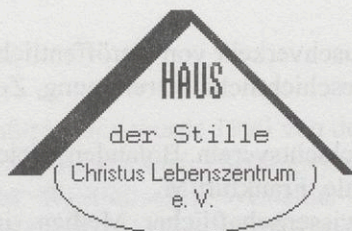
- Hessische Kirchengeschichtliche Vereinigung, Zentralarchiv der EKHN, Darmstadt,
- Mennonitischer Geschichtsverein, Bolanden-Weierhof
- Ökumenische Centrale, Frankfurt/M.
- REMID, Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst, Marburg
- Schweizer Verein für Täufergeschichte, Bern
- The Mennonite Quarterly Review, Goshen College, Goshen, Ind., USA
- Verein für Hamburgische Geschichte, Hamburg.

Jeder, der Interesse an den Zielen und Aufgaben des Verein hat, kann Mitglied werden. Der Jahresbeitrag beträgt zur Zeit:

Für Einzelmitglieder in den alten Bundesländern:	EUR 30,-
Für Einzelmitglieder in den neuen Bundesländern:	EUR 25,-
Studierende:	EUR 10,-
Körperschaften und Firmen:	EUR 75,-

Höhere Beiträge und Spenden für den Verein sind willkommen und steuerlich absetzbar. Mitgliedsbeiträge und Spenden werden möglichst zu Beginn eines jeden Jahres erbeten auf das Konto 19901 bei der Sparkasse Münsterland-Ost (BLZ 400 501 50).

Anfragen zur Vereinsarbeit und zu den Tagungen, Beitrittserklärungen und Bestellungen einzelner Jahrbücher (auch älterer Ausgaben!) FREIKIRCHENFORSCHUNG sind zu richten an den Verein zur Freikirchenforschung, Postfach 41 01 53, 4806 Münster oder an den Geschäftsführer Pastor i.R. Manfred Bärenfänger, Schelmenstiege 8, 48161 Münster, Telefon: 02534-5206. An diese Anschrift werden auch Beiträge zur Veröffentlichung, Tausch- und Besprechungsexemplare erbeten.



Erholungszentrum mit seelsorgerlicher Begleitung



Wo?

99894 Friedrichroda/Thür.

Was?

Seminare „Heilung der Persönlichkeit“

Angebote für Senioren

Gästetagen

Wie?

weitere Informationen unter

Tel.: 03623-303033; Fax: 03623-303034

Email: info@haus-der-stille-friedrichroda.de

Internet: haus-der-stille-friedrichroda.de

