



N12<518628125 021



UBTÜBINGEN



FREIKIRCHEN- FORSCHUNG

2003

Nr. 13

Herausgegeben vom
Verein für Freikirchenforschung

Freikirchen-
forschung

2003

Nr. 13



© 2003

Verlag des Vereins für Freikirchenforschung, Münster/Westf.

Herstellung: Schönbach-Druck GmbH, Erzhausen

Layout: Dr. Astrid Nachtigall, Hamm

ISBN 3-934109-05-5

ZA 8655-13

Inhaltsverzeichnis

Zu diesem Band	S. IX
-----------------------------	--------------

Anschriften der Verfasserinnen und Verfasser	S. XI
---	--------------

Frauen in Freikirchen

Jahrestagung 13. bis 15. März 2003 in Ewersbach

Karl Heinz Voigt

Zwischen Charisma, Amt und kirchlicher Ordnung	S. 1
--	------

Wilfrid Haubeck

Die Rolle der Frau: Neutestamentlicher Befund und
aktuelle Diskussion im Bund Freier evangelischer
Gemeinden

S. 11

Elfriede Lichdi

Der Weg taufgesinnter Frauen in der Täuferbewegung
damals und heute

S. 36

Benigna Carstens

Frauen in der Herrnhuter Gemeinde	S. 47
---	-------

Christine Schollmeier

Frauen in der Heilsarmee	S. 53
--------------------------------	-------

Friedhilde Brandt

Frauen im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden	S. 66
--	-------

Klaus-Dieter Passon

Frauen in der Pfingstbewegung	S. 71
-------------------------------------	-------

Rosemarie Dorn

Ehrenamtlich tätige Frauen in der Evangelisch-methodistischen
Kirche

S. 85

Freikirchen und Politik

Symposium 9. bis 11. Oktober 2003 in Altena-Mühlenrahmede

Erich Geldbach

Einige Thesen zum politischen Verhalten der Freikirchen

in Deutschland S. 98

Ingunn Folkestad Breistein

Die norwegischen Freikirchen und der Kampf für die

religiöse Freiheit 1891–1969 S. 111

Karl Ordnung

Ein Arbeitskreis evangelisch-methodistischer Christen in

der DDR S. 122

Geschichte der Freikirchen in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg – Wehrdienst und Kriegsdienst- verweigerung (Ergebnisse der Arbeitsgruppe)

Johannes Scholz

Die Siebenten-Tags-Adventisten und die Wehrfrage in

der SBZ und in der DDR 1945–1990 (STA-Ost) S. 130

Lothar Wilhelm

Die Haltung der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Ad-

ventisten zur Militärfrage (Wiederbewaffnung, Waffen-

und Zivildienst, Militärseelsorgevertrag) in der BRD

1945–1990 (STA-West) S. 174

Karl Heinz Voigt

„Friedensdienst mit und ohne Waffen“? (EmK-West) S. 180

Johannes Schmidt

Die Entwicklung der Fragen von Wehrdienst und Kriegs-

dienstverweigerung nach 1945 in den einzelnen Freikir-

chen unter Berücksichtigung der jeweiligen theologi-

schen Begründungen (BFEG-Ost) S. 198

Christian Theile Vom Patriotismus zum deutlicheren Friedenszeichen (EBU-Ost)	S. 202
--	--------

Reinhard Assmann Die Entwicklung der Fragen von Wehr- und Wehrersatz- dienst im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR (BEFG-Ost)	S. 206
---	--------

Armin Hoffmann/Manfred Leucke Die Entwicklung der Fragen von Wehrdienst und Kriegs- dienstverweigerung im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG-West)	S. 218
--	--------

Hartmut Weyel Friedensethik zwischen „gerechtem Krieg“ und „gerech- tem Frieden“	S. 226
--	--------

Freikirchliche Perspektiven: Aufsätze, Forschungsbe- richte, Andachten

Claus Bernet Ames, Caton, and Furlly: Three Quaker Missionaries in Holland and North Germany in the Late Seventeenth Century	S. 242
---	--------

Erich Geldbach Predigt anlässlich der Friedensvesper am 24. Oktober 2003 in der Marktkirche St. Lamberti zu Münster	S. 261
---	--------

Christof Lenzen Andacht, gehalten auf dem Symposium des Vereins für Freikirchenforschung am 10.10.2003 in Altena-Mühlen- rahmede	S. 266
---	--------

Buchbesprechungen

- Andreas Liese, verboten – geduldet – verfolgt. Die nationalsozialistische Religionspolitik gegenüber der Brüderbewegung (Manfred Bärenfänger) S. 272
- Ulrich Wendel, Priska, Junia & Co. Überraschende Einsichten über Frauen im Neuen Testament. (Manfred Bärenfänger) S. 274
- John Lennox, Hat die Wissenschaft Gott begraben? Eine kritische Analyse moderner Denkvoraussetzungen. (Manfred Bärenfänger) S. 275
- Johannes Schmidt, Familienwege. Aus der Weimarer Republik durch das „Dritte Reich“ und die DDR ins vereinte Deutschland. Der Lebensweg einer Familie in Freien evangelischen Gemeinden. (Manfred Bärenfänger) S. 276
- Andrea Strübind, Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz. (Manfred Bärenfänger) S. 277
- Curt Georgi und Hartwig Thieme, Christsein mit Erfahrung. Die Geschichte des Marburger Kreises.
Hartwig Thieme, Arthur Richter. Eine Bildbiographie (Manfred Bärenfänger) S. 278
- Dirk Rademacher und Winfried Rottenecker (Redaktion), Taschenlexikon Ökumene. (Manfred Bärenfänger) S. 280
- 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. (Manfred Bärenfänger) S. 281
- Rüdiger Fuchs, Unerwartete Unterschiede. Müssen wir unsere Ansichten über „die“ Pastoralbriefe revidieren? (Manfred Bärenfänger) S. 283

Jahrbuch für evangelikale Theologie (JETH). (Manfred Bärenfänger)	S. 283
Hans Apel, Volkskirche ohne Volk. Der Niedergang der Landeskirchen. (Manfred Bärenfänger)	S. 284
Stephan Holthaus, Das Lachen der Erlösten. Warum Glaube und Humor zusammengehören. (Manfred Bärenfänger)	S. 285
Ralf Blumenstein und Tanja Ladewig (Deutschberatung, aus dem Niederländischen), Bleibend ist Deine Treu. Die Geschichte eines Hauses. (Manfred Bärenfänger)	S. 286
Benson, Lewis, „Das von Gott in jedem Menschen“. Was meinte George Fox damit? (Claus Bernet)	S. 286
Christian Henning, Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person. Studien zur Architektur protestantischer Pneumatologie im 20. Jahrhundert. (Christoph Raedel)	S. 287
Hinrich Schmidt, „Taufe erleben“. (Jakob Sturzenegger)	S. 291
Sung-Duk Lee, Der deutsche Pietismus und John Wesley (Karl Heinz Voigt)	S. 292
Norbert Friedrich, Traugott Jähnichen (Hg.), Gesellschaftspolitische Neuorientierung des Protestantismus in der Nachkriegszeit (Karl Heinz Voigt)	S. 295
Traugott Jähnichen, Norbert Friedrich (Hg.), Protestantismus und soziale Frage. Profile in der Weimarer Republik (Karl Heinz Voigt)	S. 298
Paul Fleisch, Die Heiligungsbewegung. Von den Segenstagten in Oxford 1874 bis zur Oxford-Gruppenbewegung Frank Buchmanns. (Karl Heinz Voigt)	S. 299

Reinhard Frieling, Erich Geldbach, Reinhard Thöle,
Konfessionskunde. Orientierung im Zeichen der Ökume-
ne (Karl Heinz Voigt) S. 302

Christliche Versammlung Manderbach (Hg.), 150 Jahre
Christliche Versammlung Manderbach (Karl Heinz
Voigt) S. 303

Konfessionskundliches Institut (Hg.), Was eint? Was
trennt? Ökumenisches Basis wissen. Arbeitshilfe für
evangelische Gemeinden (Karl Heinz Voigt) S. 304

Neuerscheinung S. 305

Dietrich Meyer

Bibliographie 2002 zur Geschichte der Freikirchen S. 307

Autorenregister zur Bibliographie S. 343

Vereinsmitteilungen S. 349

Zu diesem Band

Vorstand und wissenschaftlicher Beirat des Vereins für Freikirchenforschung haben sich bemüht, auch im vorliegenden Band des Jahrbuchs der Vielfalt und Weite des freikirchlichen Spektrums im deutschsprachigen Raum und darüber hinaus Rechnung zu tragen. Unser Frühjahrssymposium zum Thema „Frauen in den Freikirchen“ fand weitreichende Beachtung und löste kontroverse Stellungnahmen aus. Die Tagung selbst bot eine anregende Mischung aus wissenschaftlichen Beiträgen und persönlichen Erfahrungsberichten freikirchlich engagierter Frauen. Sämtliche Vortragenden haben dankenswerterweise ihre Beiträge für den Abdruck in diesem Band zur Verfügung gestellt. Einführend befasst sich Karl Heinz Voigt mit einigen historischen und systematischen Aspekten des in theologisch konservativen Kreisen auch der Freikirchen noch heute umkämpften „Dienstes der Frau“ in Kirche und Gemeinde.

Aus Platzgründen war es leider nicht möglich, auch unsere Herbst-Arbeitstagung zum Thema „Freikirchen und Politik“ durch Abdruck sämtlicher Vorträge zu protokollieren. Erich Geldbach umriss die damit angesprochene Problematik durch „Thesen zum politischen Verhalten der Freikirchen in Deutschland“, in die er nicht zuletzt die – allerdings eher karg ausgefallenen – Ergebnisse einer Befragung von maßgeblichen Vertretern der deutschen Freikirchen einfließen ließ. Einen spannenden Vergleich mit der historischen Entwicklung wie der gegenwärtigen Lage der Freikirchen und „Andersgläubigen“ im spezifisch skandinavischen Spannungsfeld zur evangelisch-lutherischen Staatskirche ermöglichte Ingunn Folkestad Breistein mit ihrem Forschungsbericht „Die norwegischen Freikirchen und der Kampf für die religiöse Freiheit 1891–1969“. Welchen Freiräumen und Grenzen politischen Engagements sich freikirchliche Christen unter den Bedingungen der DDR-Diktatur gegenübersehen, thematisierte aus der Sicht persönlicher Betroffenheit und Verarbeitung einmal mehr Carl Ordnung am Beispiel eines „Arbeitskreises evangelisch-methodistischer Christen“.

Breiten Raum nehmen im vorliegenden Band die (Zwischen-) Ergebnisse der Arbeitsgruppe „Freikirchen in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg“ ein, die sich vorwiegend mit den Fragen von Wehrdienst bzw. Kriegsdienstverweigerung in beiden deutschen Staaten aus der Sicht der Freikirchen befasst hat. Namhafte Vertreter des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten, der Evangelischen Brüder-Unität, der Evangelisch-methodistischen Kirche sowie des Bundes Freier Evangelischer Gemeinden stellen in materialreichen

Beiträgen die jeweiligen Erfahrungen ihrer Kirchen und Bünde in beiden deutschen Staaten dar. Im Ergebnis bietet der vorliegende Band ein unge-
mein lesenswertes zeitgeschichtliches Kompendium freikirchlichen Friedensstrebens und des christlich motivierten Kampfes um das Grundrecht der
Kriegsdienstverweigerung, in dem sich Leiter wie „einfache Mitglieder“ ver-
schiedenster Freikirchen teils unter großen persönlichen Opfern bewährt
haben.

Wie in jedem Jahr wird der Band durch einige „vermischte“ Beiträge ab-
gerundet: Im englischsprachigen Original bringen wir einen Forschungsber-
richt über frühe quäkerische Mission im holländisch-niederdeutschen Raum.
Dem Anliegen einer Theologie des Friedens verpflichtet war auch die hier
dokumentierte Predigt, die der Vorsitzende des Vereins für Freikirchen-
forschung, Prof. Dr. Erich Geldbach, anlässlich der Friedensvesper 2003 in
Münster hielt. Ein weiteres gelungenes Beispiel homiletischer Diskussion
der vielfältigen Fragen, die sich aus der gesellschaftlichen wie globalen Mit-
verantwortung von Christen heute ergeben, bietet Christof Lenzen mit seiner
anlässlich unserer Herbsttagung in Altena-Mühlenrahmede gehaltenen An-
dacht.

Um den Rezensionsteil des Jahrbuchs hat sich auch in diesem Jahr der
Alt-Geschäftsführer unseres Vereins, Pastor i. R. Manfred Bärenfänger
(Münster), besonders verdient gemacht. Die laufende Freikirchen-Bibliogra-
phie besorgte in bewährter Manier Archivdirektor i. R. Dr. Dietrich Meyer
(Herrnhut), die Redaktion des Bandes lag wiederum in den Händen von Dr.
Astrid Nachtigall (Hamm). Ihnen allen sei für ihre aufopferungsvolle Arbeit,
ohne die das Jahrbuch in der vorliegenden Form nicht hätte erscheinen kön-
nen, herzlich gedankt.

Erzhausen bei Darmstadt, im März 2004

Reimer Dietze

Geschäftsführer des Vereins für Freikirchenforschung e. V.

Anschriften der Verfasserinnen und Verfasser

Pastor Reinhard Assmann, Greifswalder Str. 88, 10409 Berlin

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

Claus Bernet, Alte Universitätsstraße 19, 55116 Mainz

Friedhilde Brandt, Dortmunder Str. 34, 48529 Nordhorn

Dr. Ingunn Folkestad Breistein, Odderhei Terrasse 3, N-4638 Kristiansand

Pfarrerin Benigna Carstens, Herrnhaag 2, 63654 Büdingen-Lorbach

Rosemarie Dorn, Lauterlech 49, 86152 Augsburg

Prof. Dr. Erich Geldbach, Vogelsbergstr. 8, 35043 Marburg

Rektor Dr. Wilfrid Haubeck, Jahnstr. 23, 35716 Dietzhölztal

Armin Hoffmann, Rothenburgstr. 12a, 12165 Berlin

Manfred Leucke, Am Brunnengarten 17, 68169 Mannheim

Elfriede Lichdi, Schwaigerner Str. 19, 74080 Heilbronn

Pastor Christof Lenzen, Kaiserstr. 64, 52249 Eschweiler

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

Carl Ordnung, Trelleborger Str. 50, 13189 Berlin

Pastor Klaus-Dieter Passon, Grafenberger Allee 51-55, 40237 Düsseldorf

Dr. Christoph Raedel, Hegstr. 2, 72762 Reutlingen

Pastor i. R. Johannes Schmidt, Aufderhöher Str. 169-175, 42699 Solingen

Majorin Christine Schollmeier, Talstraße 15, 20359 Hamburg

Pastor Johannes Scholz, Neubauernsiedlung 8c, 09638 Lichtenberg

Pastor Jakob Sturzenegger, Baumgartenweg 16, CH-4132 Muttenz

Pfarrer Christian Theile, Herrnhuter Ring 22, 49824 Ringe-Neugnadenfeld

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

Pastor Hartmut Weyel, Alte Bohle 50, 50321 Brühl

Pastor Lothar Wilhelm, Moselstr. 23, 40822 Mettmann

Karl Heinz Voigt

Zwischen Charisma, Amt und kirchlicher Ordnung

(I) Frauen in den Freikirchen

Die freikirchlichen Erfahrungen mit der Rolle der Frau im kirchlichen Leben, so unterschiedlich sie auch sind, haben einige bemerkenswerte Gemeinsamkeiten. Manche ihrer Erfahrungen sind bedingt durch ihre extreme Minderheitensituation, andere durch die gesellschaftlichen Umstände in der Entstehungszeit, wieder andere im theologischen Selbstverständnis. Eine herausragende Rolle spielt die jeweilige Anfangssituation, die nicht selten mit einem geistlichen Neuaufbruch verbunden war und eine charismatische Prägung in sich trug.

Der geistliche Aufbruch

Die freikirchlichen Minderheitengemeinden sind überwiegend erst nach der Französischen Revolution entstanden. Die staatsfreie Kirche mit der persönlich angenommenen und individuell verantworteten Kirchengliedschaft aufgrund eigener Glaubensentscheidung ist ein Phänomen, das sich in den Kirchen erst von der Aufklärung her verwirklichen lässt. Lediglich bei den Taufgesinnten der Reformationszeit finden sich schon entsprechende Forderungen im 16. Jahrhundert. Theologische Positionen, starke Persönlichkeiten und die Situation des gesamtgesellschaftlichen Umbruchs waren bei den Täufern wesentliche Voraussetzungen für das überraschende Engagement der Frauen.

Zu den wesentlichen ekklesiologischen Eigentümlichkeiten der sog. Freikirchen gehört, dass sich nicht durch korporative Übernahmen von Gruppen, Völkern und anderen sozialen Gemeinschaften konfessionelle Kirche oder Gemeindebund wurden. Bei ihnen allen waren die einzelnen Personen nicht unbeteiligt, weil die landesväterliche Obhut in Glaubensentscheidungen von ihnen abgelehnt wurde. Alle Freikirchen wuchsen, so würde man heute sagen, „von unter her“. Biblisch heisst das: sie entstanden durch die individuelle Annahme des Glaubens und die damit verbundene oder unmittelbar darauf bezogene persönliche Eingliederung in die Gemeinde bzw. Kirche. Das wiederum setzte eine Verkündigung voraus, die beim Predigthörer nicht den Glauben als selbstverständlich vorhanden voraussetzte. Predigen hieß, dem Hörer zeugnishaft die erneuernde Kraft des Evangeliums so zu verkündigen,

dass sie beim Hörer durch das geheimnisvolle Wirken des Heiligen Geistes zu einer bewussten „Zustimmung des Herzens“ führen konnte.

Missionarischen Neuanfänge im Herrnhutertum, im Methodismus, im Baptismus, bei der Heilsarmee wie den Nazarenern, bei den Siebenten-Tags-Adventisten und bei den verschiedenen Pfingstkirchen führten in einem längeren Prozess zu eigenen Kirchen- und Gemeindebildungen. Sie stehen bis heute oft in weltweiten Zusammenhängen und sind insbesondere von der angelsächsischen Heiligungsbewegung des 19. Jahrhunderts beeinflusst.

Diese Einheit von charismatischem Aufbruch und neuer Kirchenbildung schuf durchgehend eine Situation, in der die Frauen einen sehr großen Freiraum zur Entfaltung ihrer Gaben fanden. Einerseits war das vorwärtsdrängende Wirken des Geistes Gottes als die grundlegende Erfahrung gleichsam unaufhaltsam. Die Dringlichkeit der Verkündigung des Evangeliums gestattete keinen Aufschub. Wer selber die Erneuerung seines Lebens durch die Kraft des Geistes erfahren hatte, der konnte davon Zeugnis ablegen, egal, ob Mann oder Frau, auch egal, ob theologisch ausgebildet oder nicht. Die Rettung „Verlorener“ hatte Vorrang vor allen anderen Aufgaben. Neben diesem zur Spontaneität führenden Impuls des Geistes, der nach der Pfingstpredigt des Petrus (Apg. 2, 17f) auf Männer und Frauen ausgegossen wird und in deren Folge Frauen Prophetinnen sein werden, muss man die andere Seite sehen: in den neuen Gemeinden, die sich durch die Sammlung von gerade zum Glauben gekommen bildeten, gab es noch kaum Gemeinde- und Kirchenordnungen. Alles war in einer Bewegung des Aufbruchs und was dem Ziel der Erneuerung des Einzelnen durch das Wirken des Geistes diene und nicht gegen die biblischen Aussagen stand, das war legitim.

Unterschiedliche Traditionen – gemeinsame Erfahrung

Schon in der frühen *Täuferbewegung* der Reformationszeit gab es durch das Verständnis des allgemeinen Priestertums aller auf ihren Glauben hin Getauften eine für diese Zeit überraschende Offenheit. Die Täufer, von Anfang an skeptisch gegenüber einem autoritären Amt, bildeten überschaubare Gemeinden von solchen, die gläubig geworden waren und danach die erneute Taufe empfangen hatten. Diese zur Mündigkeit gezwungenen Gemeinden waren Orte des geschwisterlichen Zusammenlebens. Der Druck von aussen verlieh diesen Gemeinschaften eine besondere Intensität. Hier wurde die Gleichwertigkeit und teilweise auch Gleichrangigkeit von Männern und Frauen eingeübt. Das spiegelt sich auch in den Märtyrerakten jener Zeit: ein Drittel der hingerichteten Personen sind Frauen. Zinzendorf als Erneuerer

der *Brüder-Unität in Herrnhut* hat den Frauen innerhalb seiner internationalen Gemeinschaft einen großen Raum geöffnet. Nicht nur, dass Frauen von Frauen geleitet wurden und damit zeitweise eine strukturelle Verankerung im Selbstverständnis der Brüdergemeinde erfolgte, sondern auch, dass er das altkirchliche dreifache Amt – Diakon, Presbyter, Bischof – übernahm und lediglich das Amt des Bischofs ausschließlich Männern vorbehielt. In der von John Wesley ausgelösten *methodistischen Bewegung* gab es nach dem Aufgeben von Wesleys anfänglichem Widerspruch herausragende Frauen in Predigt und Seelsorge. Teilweise waren sie als Reisepredigerinnen angestellt. Andere waren resolut genug, um sich durchzusetzen und die Sonntagschulen zu organisieren. Sie wollten den Kindern das heilbringende Wort verkündigen und sie in die Anfangsgründe des Lesens und Schreibens einführen. Wahrscheinlich wäre die *Heilsarmee* in England ohne die resolute und engagierte Catherine Booth gar nicht ins Leben getreten. Sie sah sich genötigt, eine Broschüre über „Das Recht der Frau zu predigen“ zu schreiben. Sie wollte damit auch für die tapferen Predigerinnen in den elendesten Stadtvierteln von London das Recht der Frauenpredigt begründen und verteidigen. In den Anfängen der Gemeinschaft der *Siebenten-Tags-Adventisten* in den USA stand eine Frau führend am Anfang. In der *weltweiten Pfingstbewegung* ist die Zahl der Frauen auf allen Ebenen des gemeindlichen und gesamtkirchlichen Lebens, aber besonders in der Verkündigung, unübersehbar.

Förderung durch das Engagement in der weltweiten Mission

Ein anderer Aspekt des freikirchlichen Aufbruchs ist der damit verbundene Weg in die weltweite Mission. Die erfahrene Erlösung und die „Zustimmung des Herzens“, oft kurz mit dem biblischen Begriff der Bekehrung benannt, rückte die Einsicht der eigenen früheren „Verlorenheit“ ins Blickfeld. Jetzt erkannte man erst, dass viele andere ohne einen persönlich bewussten Glauben leben und ihnen damit Entscheidendes fehlte: in anderen Ländern, aber auch in der Heimat. Die Herrnhuter Missionare zogen schon früh im 18. Jahrhundert z. B. nach Grönland. Die Frauen dieser Missionare hatten eigene Aufgabenfelder, gleichsam einen eigenen Beruf. Später gab es vitale Frauenmissionarinnen und Frauen-Missions-Organisationen innerhalb der Freikirchen. Frühe Frauen-Ordinationen waren auf die kirchliche Arbeit in der Mission ausgerichtet.

Die Frauen in der weltweiten Mission führten zu einer Bereicherung der kirchlichen Arbeit. Ordinierte, hauptamtlich tätige Pastorinnen und ehren-

amtliche Laienzeuginnen und Missionarsfrauen, die in der Verkündigung – besonders unter Frauen – tätig waren, haben rückwirkend das Leben der heimatlichen Kirchen mit Impulsen versehen. Dieses Phänomen ist noch genauer zu erforschen. Die frühe Tätigkeit von Frauen in medizinischen und pädagogischen Bereichen ist nicht zu übersehen.

Folgen eigener Konfessionsbildung

Durchgehend ist innerhalb der Freikirchenforschung feststellbar, dass der Freiraum für die Frauen, der durch den geistlichen Aufbruch eröffnet worden war, mit zunehmender Strukturierung wieder eingeschränkt und in manchen Fällen fast oder ganz wieder verloren ging. Es entstanden kirchliche Ordnungen, die auch zwischen Predigt, Lehre und Leitungstätigkeiten differenzierten. Ebenso entstanden in den Gemeinden zunehmend Wertvorstellungen, die den hauptamtlichen, durch angestellte und beauftragte Pastoren ausgeführten Dienst dem der ehrenamtlich tätigen Nichtordinierten vorzogen. Das galt in gleicher Weise für den Kanzeldienst durch Frauen, Pastorinnen wie Laiinnen in gleicher Weise. Besonders die Fragen von Ordination und kirchlicher Beauftragung tendierten zunächst deutlich zu restriktiven Entwicklungen. Der Prozess von einer charismatischen Bewegung zu einer mehr oder minder fest strukturierten Kirche hat für die Rolle von Frauen unübersehbare Folgen der Begrenzung mit sich gebracht. Eine theologische Bewertung dieser Entwicklung vom Charisma, Amt und Ordnung steht noch aus, wird aber für das theologische Selbstverständnis der einzelnen Freikirchen insgesamt von Interesse sein.

Es bleibt zu bemerken, dass solche Freikirchen, die stärker auf den deutschen Sprachraum beschränkt sind oder ein konservatives, starr anmutendes Schriftverständnis haben, von Anfang an in der Mitwirkung von Frauen zurückhaltender waren. Das trifft besonders für die *Freien evangelischen Gemeinden* zu. Aber auch die allerdings lebhaft mit dem englischen Darbyismus in Verbindung stehende sog. *Brüderbewegung* (Christliche Versammlung) und die *Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche* (SELK) mit ihrem ausgeprägten konfessionellen Bewusstsein sind hier zu nennen. Innerhalb des baptistisch geprägten *Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden* ist das Problem einer unterschiedlichen Offenheit gegenüber dem Dienst von Pastorinnen durch das independentistische Prinzip der Autonomie der Ortsgemeinde gelöst. Natürlich stellt sich in dem Zusammenhang die Frage der Beauftragung und Ordination in ihrer Bedeutung für die Bundesgemeinschaft neu.

Zum theologischen Selbstverständnis

Fundamentale theologische Positionen führen die Freikirchen in eine fruchtbare Arbeitsgemeinschaft: (1) die zentrale Rolle der Heiligen Schrift als alleinige Grundlage für Lehre, Verkündigung und Leben; (2) die zentrale Bedeutung der reformatorischen Botschaft von der Rechtfertigung des Gottlosen aus Gnade durch den Glauben; (3) die durch das Wort Gottes geschaffene Gemeinde als Dienst- und Lebensgemeinschaft im Sinne des Priestertums aller Gläubigen (4) mit den entsprechenden Konsequenzen für die Gliedschaft in Gemeinde und Kirche und schließlich (5) die rechtliche und organisatorische Unabhängigkeit der Kirche vom Staat mit allen finanziellen Konsequenzen.

Im Gemeinde- und Kirchenverständnis und in der Anthropologie führen die Grundsätze zu einer Gleichwertigkeit und Gleichrangigkeit von Mann und Frau. Aus der *Schöpfungsordnung* wird die Partnerschaft zwischen Mann und Frau begründet, durch die *Erlösung* und die damit verbundene Aufhebung des Fluchs für die Frau gleicher Weise wie für den Mann ist eine Basis für ein gemeinsames befreites Handeln geschenkt und durch die Begabung mit dem *Heiligen Geist* ist der Auftrag verbunden, dass jeder und jede mit den empfangenen Gaben dienen soll.

Trotzdem ist heute die Stellung der Frau – nicht nur als Pastorin – in den Freikirchen uneinheitlich. Für die Ausgestaltung des trinitarischen Ansatzes in den kirchlichen Ordnungen fehlt in manchen Freikirchen der Spielraum zur Durchsetzung, abgesehen von dem unterschiedlichen Engagement in dieser Frage.

Minderheiten-Erfahrung und gesellschaftlicher Kontext

Die Erfahrungen des Aufbruchs mit der missionarisch ausgerichteten Tätigkeit von Frauen wurden, wie erwähnt, im Prozess der Kirchwerdung weitgehend zurückgefahren. Dafür können verschiedene Gründe angeführt werden. Ein wesentlicher Aspekt ist die Minderheitensituation in einer staatskirchlich bestimmten Gesellschaft.

Das freikirchliche ekklesiologische Profil, für das der erfahrene Glaube zur Begründung der Kirchen- und Gemeindegliedschaft grundlegend ist, bleibt immer mit der Wirklichkeit einer Minderheitenkirche verbunden. Aber auch Minderheiten brauchen sowohl in der Gesellschaft wie beim Staat, sowie in der Begegnung mit anderen Konfessionen ein gewisses Maß an Akzeptanz. Das hat sich für die Freikirchen beispielsweise gezeigt, als sie als

gesellschaftlich relevante Gruppen am Beginn der Weimarer Republik ihre Körperschaftsrechte erkämpfen mussten. Nur mit einer gewissen gesellschaftlichen Akzeptanz können die Minderheitenkirchen ihre öffentliche Verantwortung wahrnehmen. Aber auch für ihre Kirchenglieder, denen bis zur Weimarer Verfassung teilweise ihre bürgerliche Gleichberechtigung vorenthalten wurde, z. B. konnten „Nicht-Staatskirchler“ keine Staatsbeamte werden, öffentliche Ämter bekleiden oder gar als Hochschullehrer wirken. Darum war die öffentliche Anerkennung erstrebenswert. Was im Verhältnis zum Staat in der Weimarer Republik durchgesetzt wurde, brachte nach dem Zweiten Weltkrieg die Ökumenische Bewegung als Basis zur offenen Begegnung mit anderen kirchlichen Körperschaften.

Aus dieser geschichtlichen Vorfindlichkeit erwuchs für die Freikirchen eine Spannung. Sie schuf einen Konflikt zwischen dem in jener Gesellschaft sektiererisch anmutenden charismatischen Neuaufbruch, der die Gestaltung von christlicher Gemeinde nach urchristlichen Leitbildern anstrebte einerseits, und gesellschaftlicher Akzeptanz durch Anpassung an herrschende Sitten und Regeln andererseits. So darf man den Grund für die „Verkirchlichung“ nicht auf fehlende kirchliche Vorbilder für die unterschiedlichen Dienste der Frauen in den anderen Kirchen reduzieren. Eingliederung in die Gesellschaft – und dazu haben die Freikirchen fortwährend eine Neigung gezeigt, weil sie die Menschen gewinnen wollten – bedeutete auch: bestimmende gesellschaftliche Wirklichkeiten zu akzeptieren. Bis ins 20. Jahrhundert war das Verhältnis zwischen Mann und Frau konservativ bestimmt. In den Knaben- und Mädchenschulen wurde diese Tatsache für alle Bürger zu einer Grunderfahrung. Die Verweigerung des Frauenwahlrechts erhärtete diese existentielle Erfahrung. Auch durch staatskirchliche Strukturen wurde dieses Bild verstärkt. In dem für die Auseinandersetzung mit den Freikirchen im 19. Jahrhundert sehr wichtigen württembergischen „Pietisten-Reskript“ heisst es z. B. in den „Regeln für Hausväter...“: „Ohne Wissen und Willen der Ehemänner sollen keine Ehefrauen in fremde Häuser zu den Versammlungen gehen...“ Solche Vorgaben prägten die öffentliche Meinung und setzten gesellschaftliche Trends.

In den Gemeinden verschiedener Freikirchen waren die Frauen an den Wahlen und vielen Aufgaben in Sonntagsschulen, den entstehenden Jungfrauenvereinen und anderen Aufgaben seit langer Zeit beteiligt. Die frühe Einführung des Weltgebetstags durch die methodistischen Frauenkreise, die bereits im Jahre 1927 erfolgte, kann als ein Indiz für die eigenständige Entwicklung gewertet werden. Hier wurde auch der internationale Einfluss angelsächsischer Tradition wirksam. Die Akzeptanz der Frauen in Minderhei-

tengemeinden erregte naturgemäß die Aufmerksamkeit jener Kirchen, die eine andere Geschichte hatten und von anderen theologischen und kirchenrechtlichen Positionen geprägt waren. Die freikirchliche Offenheit gegenüber der Mitwirkung der Frauen am gemeindlichen Leben eröffnete den traditionellen Kirchen ein Argument für ihre polemischen Angriffe und ihre Kritik. Sie wurde von der Gesellschaft aufgenommen und war geeignet, die Freikirchen ins gesellschaftliche Abseits zu führen, durch das ihre missionarische Ausstrahlung immer weiter eingeschränkt wurde. Frauenmitwirkung war sektiererisch, das war eine schmerzliche und folgenreiche Diskriminierung. Die Rückentwicklung vom charismatischen Ursprung mit erheblicher Offenheit in der Mitwirkung von Frauen zu einer restriktiveren Ordnung ist also nicht nur eine Folge des Prozesses der eigenen Verkirchlichung. Sie ist ohne den Gegenwind aus der Gesellschaft und die Wirkung der Polemik aus den etablierten, staatsbezogenen Konfessionen nicht zu verstehen. Die etablierten Kirchen sahen in den Freikirchen Konkurrenten und der Staat, der in jenen von ihm unabhängigen Kirchen demokratische Tendenzen und internationalen Einfluss wahrnahm, fürchtete die Unterstützung von Ideen, die einen politischen Umsturz fördern könnten.

Neuere Entwicklungen

Tatsächlich scheint auch die politisch motivierte Emanzipationsbewegung die Rolle der Frau in den Freikirchen eher negativ beeinflusst zu haben. Eine revolutionäre Selbstbefreiung wollten die Frauen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht. Sie scheinen ihr eher ablehnend gegenüber gestanden zu haben. Im Laufe der Zeit hat sich der Gedanke der Emanzipation eine breitere Basis geschaffen.

An der Emanzipation der Sklaven und der Farbigen in den USA, sowie an der Verbesserung der Lage der Indianer waren einige der in Deutschland wirkenden Freikirchen durch ihre weltweite Verbundenheit mit angelsächsischen Ländern und ihre gemeinsame Geschichte mittelbar beteiligt. Andere waren seit der Mitte des 19. Jahrhunderts auch in Deutschland am Ringen um die Menschenrechte der Glaubens-, Gewissen- und Religionsfreiheit beteiligt, die auf eine Emanzipation religiöser Minderheiten hinzielte. Diese und ähnliche Erfahrungen, verbunden mit anderen Emanzipationsbemühungen in den amerikanischen Teilen ihrer Kirchen, blieben nicht ohne Auswirkung auf das Leben einiger Freikirchen in Deutschland.

Heute sind in den meisten Freikirchen Frauen bis in die Leitungsgremien hinein aktiv. Das Gesamtbild hat sich deutlich geändert. Es steht nicht mehr

das charismatisch-pneumatische Drängen im Vordergrund, das um der Dringlichkeit der unaufschiebbaren Mission willen als notwendig angesehen wurde, sondern die Bemühung um die Teilhabe von Frauen am gesamten Leben der Kirche und ihrer Gemeinden in Verkündigung, Lehre, Seelsorge, Leitung und Sakramentsverwaltung in Verbindung mit der Ordination, aber auch um die Teilhabe an anderen Aufgaben. In einigen Bereichen handelt es sich um eine bezahlte, in anderen um eine ehrenamtliche Tätigkeiten. Dabei werden frühere Aufgaben nicht gering geschätzt, aber die Frage der öffentlichen Anerkennung durch die Gesamtheit der Kirche, auch durch die Bezahlung, hat ein neues Gewicht bekommen, um der Gleichrangigkeit einen konkreten Ausdruck zu geben. Das signalisiert für die Freikirchen mit einem traditionell erheblichen Anteil von ehrenamtlicher und damit ohne finanzielle Vergütung durch Frauen wie durch Männer geleisteter Mitarbeit einen bisher wenig diskutierten Einschnitt in das Selbstverständnis.

Die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung, teilweise auch der feministischen Theologie, öffnen die theologische Begründung gegen traditionelle, einfache Antworten mit dem früheren Hinweis auf ein scheinbar generelles Schweigegebot für Frauen durch paulinische Briefe.

Kritischer Rückblick

Die neuere Entwicklung zur Rolle der Frau in den Freikirchen gibt den Blick auf eine kritische Beurteilung der Vergangenheit frei. Es stellt sich nicht nur die Frage: Warum kam es nach den frühen charismatisch-missionarischen Aufbrüchen nicht zu einer gesicherten Integration der geschenkten Freiheit in die Kirchen- und Gemeindeordnungen? Vielmehr stellen sich im Rückblick auf das 20. Jahrhundert einige andere Fragen. Missionarinnen wurden ausgebildet, teilweise ordiniert, immer kirchlich beauftragt und dann ausgesandt. Sie haben überwiegend in Afrika, Asien oder Latein-Amerika hervorragende Arbeit geleistet. Als sie aus der Mission in Übersee zurückgekehrt waren, haben die Frauen ihren Reichtum an Erfahrung nur in einem begrenzten Maße in die Mission der Kirche und ihrer Gemeinden in der Heimat eingebracht. Missionsberichte waren gefragt, aber zu missionarischer Gemeindearbeit wurden sie nicht angestellt. Oft traten die Frauen in die traditionellen Rollen zurück, die in der Heimat bestimmend waren.

Noch dramatischer ist die Entwicklung in Verbindung mit den beiden Weltkriegen von 1914–1918 und 1939–1945 und den Folgejahren. Freikirchliche Pastoren hatten nicht das Privileg, vom Wehrdienst befreit zu sein. Ein erheblicher Teil der freikirchlichen Pastorenschaft aus allen Frei-

kirchen war während der Kriegszeiten zur Wehrmacht, nicht selten zum Sanitätsdienst, eingezogen. Es ist nach meiner Kenntnis in keiner Region zum Erliegen der kirchlichen Arbeit gekommen. Vor allem die Gottesdienste am Sonntag und die Sonntagsschulen als Verkündigungsveranstaltungen wurden in großer Regelmäßigkeit weitergeführt. Das ist bis heute eine beachtenswerte Leistung von Pastoren im Ruhestand und vor allem von Frauen. Durch den traditionellen Einsatz von überwiegend männlichen Laien in der gesamten Freikirchengeschichte gab es während der Zeit der Kriege Vorbilder, an denen sich der Einsatz von Frauen, die Laien waren, orientieren konnte. Das hat die Bereitschaft von Frauen gefördert, sich in der kirchlichen Notsituation auf ungewohnte Dienste einzulassen. Es war unter diesen Umständen für die Gemeinden leichter zu akzeptieren, dass nun Laien-Frauen Dienste der früheren Laien-Männer in Verkündigung und Seelsorge übernahmen. Für die Predigerinnen und Seelsorgerinnen besonders in den zerbombten Großstädten war es eine ungeheuer herausfordernde und auch menschlich schwere Arbeit: Familien beizustehen, deren Haus in Schutt und Trümmer gelegt war, junge Frauen zu begleiten, deren Männer aus dem Krieg nicht zurückkehrten, Mütter und Väter zu trösten, deren Söhne im Krieg gefallen waren. Dazu kamen Bestattungen, im Notfall auch Abendmahlsfeiern. Taufen wurden überwiegend von ordinierten Pastoren vorgenommen, die sich aus dem Ruhestand wieder in den Dienst, der zwangsläufig ein weitläufiger Reisedienst unter schwierigsten Bedingungen war, rufen ließen, oder von Pastoren, die eine Einberufung an einen Standort hatten, von wo aus sie in den Gemeinden der eigenen Denomination, gelegentlich auch einer anderen Freikirche, mithelfen konnten. Besonders Frauen von Pastoren haben das komplizierte Management übernommen, um die unregelmäßigen Einsätze einheimischer und auswärtiger Prediger und Predigerinnen für die verschiedenen, manchmal unvorhergesehenen Dienste zu regeln. Andere haben gepredigt, wieder andere haben Gebetsstunden gehalten. Die wichtige Arbeit in den Sonntagsschulen war ein traditionelles Feld des geistlichen Einsatzes von Frauen. Die Frage, die heute kritisch gestellt werden muss, lautet: Warum waren Frauen nur Lückenbüßer, bereit zum „Ersatz“, wenn sonst niemand da war? Wie immer man es formuliert, die Tatsache der „Normalisierung“ des Lebens der Gemeinden führte zur Praxis der Vorkriegszeit zurück. Die Frauen überließen das weite Feld der Tätigkeit, insbesondere den Verkündigungsdienst im Gottesdienst, wieder den Männern. Und die Männer dachten gar nicht daran, die Frauen nicht aus der Verantwortung für die Mitarbeit zu entlassen. Erst nach dem Wiederaufbau zogen in der Mehrzahl der Freikirchen nach und nach wieder Frauen in die ge-

meindeleitenden Gremien, dann in die überregionalen Leitungsorgane und schließlich in die Kirchenleitungen ein. Gleichzeitig stieg die Zahl der Laienpredigerinnen, – einige waren akademisch gebildete Frauen, aber überwiegend waren es solche, die aus praktischen Berufen kamen –, langsam aber stetig an. Die gleiche Entwicklung nahm bei einigen Freikirchen auch der Dienst ordiniertter Pastorinnen. Obwohl man betonen muss, dass die Situation unter den Freikirchen nicht identisch ist und es gerade in der Frage des ordinierten Amtes zwischen voller Gleichberechtigung und totaler Ablehnung erhebliche Differenzen gibt.

Evangelikalisierung und Frauenmitwirkung

In den USA hat die Forschung gezeigt, wie die Evangelikalisierung der Kirchen gleichzeitig die Rolle der Frau eingeschränkt hat. Zu dieser Frage gibt es in Deutschland bisher noch keine Forschung, aber in groben Zügen lässt sich ein Trend erkennen. Die Freikirchen in Deutschland haben sich gegenüber der evangelikalen Bewegung sehr unterschiedlich verhalten. Die Spannweite reicht von kritischer Distanz bis zu hoher Integrationsbereitschaft. Innerhalb dieses Spektrums lässt sich erkennen, wie bei den Distanzierten die Offenheit für das Zusammenwirken von Männern und Frauen weitaus höher ist als bei jenen, die sich den Einflüssen der evangelikalen Bewegung stärker geöffnet haben, und das, obwohl ein ganzer Flügel der evangelikalen Bewegung der Bindung an „Schrift und Bekenntnis“ einen zentralen Platz eingeräumt hat und die Mehrzahl der Freikirchen die hier gemeinten Bekenntnisse der Reformationszeit – nicht nur wegen der Täuferkritik, sondern auch aus ihrem ekklesiologischen Selbstverständnis heraus – nicht akzeptieren können.

Fazit

Die Geschichte der Frauen in den Freikirchen verweist im Mosaik der ökumenischen Frauengeschichte auf einen völlig eigenständigen Erfahrungshorizont. Das Phänomen der Verbindung von Neuaufbruch, Charisma, internationaler Verbundenheit, später Kirchen- und Gemeindebildung, Minderheitensituation und missionarischer Herausforderung gibt es in dieser Konstellation nur im freikirchlichen Erfahrungshorizont. So kann ökumenische Kirchengeschichte zu überraschenden Einblicken führen.

Wilfrid Haubeck

Die Rolle der Frau: Neutestamentlicher Befund und aktuelle Diskussion im Bund Freier evangelischer Gemeinden

Das Thema des Symposiums lautet: „Frommer und freier? – Frauen in Freikirchen“. Ich bin froh, dass ich die damit gestellte Frage nicht beantworten muss, ob die Frauen in Freikirchen frommer und freier sind. Wobei sich beim Komparativ ja noch die Frage stellt: Frommer und freier als wer? Als die Männer in Freikirchen? Als die Frauen in anderen Kirchen? ...

Bei meinem Thema wird der Schwerpunkt auf der Rolle der Frau im Neuen Testament liegen. Auf die aktuelle Diskussion in den Freien evangelischen Gemeinden werde ich dann im Anschluss – aber deutlich kürzer – eingehen.

Um die neutestamentlichen Aussagen zu verstehen, ist es wichtig, ihren historischen Hintergrund möglichst genau zu erfassen. Deshalb frage ich zunächst: Wie sah die gesellschaftliche und religiöse Stellung der Frau in der neutestamentlichen Zeit aus?

1. Zur Stellung der Frau in neutestamentlicher Zeit

1.1 Zur Stellung der Frau im frühen Judentum

Das Selbstverständnis des Mannes im frühen Judentum wird daran deutlich, dass die jüdischen Männer Gott täglich im Morgengebet dafür dankten, dass er sie nicht als Heiden, als Frau und als Unwissenden geschaffen habe. So sagte Rabbi Juda ben Elai (um 150 nach Christus): „Drei Lobpreisungen muss man jeden Tag sprechen: Gepriesen sei, der mich nicht zum Heiden machte! Gepriesen sei, der mich nicht zur Frau machte! Gepriesen sei, der mich nicht zum Unwissenden machte! Gepriesen sei, der mich nicht zum Heiden machte: alle Heiden sind wie nichts vor ihm. Gepriesen sei, der mich nicht zur Frau machte: denn die Frau ist nicht zu Geboten verpflichtet. Gepriesen sei, der mich nicht zum Ungebildeten machte: denn der Ungebildete fürchtet die Sünde nicht“ (tBer 7, 18).¹

¹ Zitiert nach Johannes Leipoldt/Walter Grundmann, *Umwelt des Urchristentums* Bd. I: *Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters*, Berlin 1971³, S. 174.

Die Frau wurde in der gesellschaftlichen Wirklichkeit in der Regel als dem Mann unterlegen bzw. als minderwertig angesehen. Ihr wurde häufig, weil sie sich verführen ließ (1Mos 3), die Schuld gegeben am Bösen in der Welt. Um der verführerischen Macht der Frau zu entgehen, wurde sie in strengen Kreisen von der Außenwelt abgeschirmt. Man redete nicht mit Frauen und schaute sie möglichst gar nicht an. Von Rabbi Eliezer (um 90 n.Chr.) werden die Aussagen überliefert: „Wer seine Tochter Tora lehrt, lehrt sie Albernheit“ (mSota 3, 4) und: „Lieber möge die Tora in Flammen aufgehen, als dass sie den Frauen übergeben werde“ (ySota 3, 4.19a7).² Man bezweifelte, dass Frauen das Gesetz bzw. das Alte Testament richtig verstehen könnten; daher wäre es unsinnig, sie darin zu unterrichten.³

Sieht man Jesu Verhalten gegenüber Frauen auf diesem jüdischen Hintergrund, dann wird deutlich: Jesus brach mit seinem Verhalten gegenüber Frauen in mehrfacher Hinsicht mit geltenden jüdischen Sitten.⁴ Sein Verhalten zeigte deutlicher als viele Worte, dass er Frauen in einer anderen Weise ansah, als dies in seiner Umgebung üblich war. Indem Jesus sich auf diese Weise Frauen zuwandte, ihnen den rettenden Glauben zuerkannte und sich nicht durch irgendwelche Vorschriften der Sitte daran hindern ließ, ihnen in Liebe zu begegnen, erkannte er ihnen die volle menschliche und geistliche Würde zu wie den Männern. Angesichts der durch Jesus nahe gekommenen Königsherrschaft Gottes gibt es im Blick auf die Gottesbeziehung und das Heil keinen Unterschied zwischen Männern und Frauen. Damit war die im Judentum übliche Zurücksetzung der Frau grundsätzlich abgewiesen.

² Zitiert nach Leipoldt/Grundmann, Umwelt des Urchristentums I, S. 174.

³ In ähnliche Richtung zielte die Vorschrift, dass Frauen in der Synagoge nicht dazu aufgefordert werden sollten, aus der Tora vorzulesen: Eine Frau darf aus Achtung vor der Gemeinde nicht aus der Tora vorlesen (bMeg 23a). Ein minderjähriger Junge dagegen durfte aus der Tora vorlesen (mMeg 3, 6). Vgl. Johannes Leipoldt, Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum, Leipzig 1954, S. 81; er weist darauf hin, dass damit die Frau auf eine Stufe gestellt wurde mit dem zerlumpten und nackten Mann, während sie dem Minderjährigen untergeordnet war.

⁴ Jesus sprach mit Frauen in der Öffentlichkeit und nahm sie so als Menschen ernst (Mk 5, 25-34 par. Mt 19, 20-22; Mt 15, 21-28 par. Mk 7, 24-30; Joh 4). Noch deutlicher setzte Jesus sich über die geltenden Vorschriften und Sitten hinweg, als er sich von einer stadtbekannten Sünderin – vielleicht einer Prostituierten – sowie kurz vor seinem Tod von Maria salben ließ (Lk 7, 36-50; Joh 12, 1-8; vgl. Mk 14, 3-9 par. Mt 26, 6-13).

1.2 Die Stellung der Frau in der griechisch-römischen Umwelt

Für die neutestamentliche Zeit gilt, dass in Kleinasien und in Griechenland die Gleichberechtigung der Frau in Gesellschaft und Politik relativ weit fortgeschritten war, während in Rom erst seit dem 1. Jahrhundert v. Chr. Gleichberechtigungsbestrebungen stärker Fuß fassten.

In rechtlicher Hinsicht war in Griechenland die Frau im Erb- und Vermögensrecht dem Mann gleichgestellt.⁵ Sie konnte eigenes Vermögen verwalten sowie Produktions- und Handelsbetriebe selbständig führen. Es gibt vielfältige Nachrichten über anerkannte Tätigkeiten von Frauen in Produktion und Handel. Kleinasien war für seine Ärztinnen bekannt. Die Verwaltung von Landgütern lag ebenfalls in Händen von Frauen.⁶ In Rom finden wir Frauen als Eigentümerinnen von Schiffswerften und Ziegeleien. Das ist die eine Seite.

Auf der anderen Seite gab es immer wieder Forderungen, dass die Frau sich dem Mann unterordnen sollte. Man lobte vor allem ihre Hausarbeit. Verbreitet waren – gerade in Rom – trotz mancher Entwicklungen zur Gleichberechtigung eher autoritäre Leitbilder, die die Überlegenheit des Mannes betonten und die Emanzipation als Zügellosigkeit verwarfen.⁷ Es war also eine gewisse Gleichberechtigung erreicht, doch betraf dies vor allem Frauen der höheren sozialen Schicht, keinesfalls die große Mehrheit der Bevölkerung.

Abgesehen von einzelnen Frauen⁸ blieb die Bildung der Frauen insgesamt spärlich. Eine wesentliche Rolle spielte dabei, dass Mädchen meistens im Alter von etwa 13 bis 14 Jahren verheiratet wurden. Eine Frau, die so früh heiratete, verdankte ihre Bildung meistens ihrem Ehemann,⁹ der ihr damit überlegen war. Das Ausmaß an weiblicher Bildung stand im 1. Jahrhundert v. Chr. noch in einem krassen Missverhältnis zur bereits erreichten wirtschaftlichen Rolle mancher Frauen.¹⁰

⁵ Klaus Thraede, Artikel Frau, in: Reallexikon für Antike und Christentum (abgekürzt: RAC) 8, Sp. 199.

⁶ Thraede, RAC 8, Sp. 204.

⁷ Thraede, RAC 8, Sp. 212.

⁸ Die Stoa rechnete entsprechend ihrem Gleichheitsgrundsatz auch mit weiblicher Anhängerschaft (vgl. Thraede, RAC 8, Sp. 203).

⁹ Thraede, RAC 8, Sp. 222, unter Hinweis auf Plinius.

¹⁰ Thraede, RAC 8, Sp. 203. – Die Stoa lehrte zwar die Gleichheit von Männern und Frauen, dies betraf freilich nur eine kleine Minderheit, wenn es nicht nur ideale Vorstellungen waren, die im Widerspruch zur gesellschaftlichen Realität standen (vgl. ebd., Sp. 203). So hatte früher schon Plato die Bildung der Frauen als das Glück des Staates bezeichnet, oh-

Im Vergleich zur Stellung der Frau im Judentum war die Frau in der griechisch-römischen Welt in fast jeder Hinsicht bei weitem freier und selbständiger als zur gleichen Zeit die jüdische Frau, besonders in Palästina. Dies gilt, obwohl man hinzufügen muss, dass „die großen Freiheiten in Politik, Recht u. Lebensführung nur einer vermögenden oberen Minderheit vergönnt waren, während die F.[rau] in Unter- und Mittelschichten schon aus wirtschaftlichen Gründen stärker an Haus u. konventionelle Moral“ gebunden blieb.¹¹

2. Zum Dienst der Frau in der Gemeinde

Jesus berief in seine Nachfolge neben den Jüngern auch Frauen als Jüngerinnen. Diese sind die ersten Zeugen seiner Auferweckung. Unter den zwölf Aposteln waren keine Frauen. Da die zwölf Apostel das neue Gottesvolk repräsentieren sollen, ist im jüdischen Kontext klar, dass dafür nur Männer in Frage kommen. Dass sich unter den 70 bzw. 72 Jüngern in Lk 10, 1.17 keine Frauen befunden hätten, geht aus dem biblischen Text nicht hervor. Man sollte es deshalb auch nicht behaupten.

2.1 Frauen in Römer 16

Geht man von den in den paulinischen Briefen namentlich genannten Mitarbeitern aus, zeigt sich, dass ein Viertel von ihnen Frauen waren. Allein im 16. Kapitel des Römerbriefs werden acht Frauen namentlich genannt. Auf drei von ihnen gehe ich ein.

Zunächst wird Phoebe als Diakon der Gemeinde von Kenchräa genannt (Röm 16, 1f); sie wird nicht Diakonin oder Diakonisse genannt, sondern mit der maskulinen Form des Amtes (διάκονος) bezeichnet.¹² Fragt man nach

ne dass dies einen wesentlichen Einfluss auf die Ausbildung von Frauen hatte. Vgl. auch die Ausführungen von Musonius (1. Jahrhundert n.Chr.), der zwar den Unterschied von Mann und Frau betonte, dennoch sollten nach seiner Auffassung auch Frauen philosophieren und die Töchter wie die Söhne erzogen werden. Beide haben dieselben geistigen Fähigkeiten empfangen und haben zur Tugend das gleiche Verhältnis und sollen deshalb entsprechend erzogen werden (Leipoldt, Die Frau in der antiken Welt, S. 60 f.).

¹¹ Thraede, RAC 8, Sp. 218.

¹² In 1Tim 3, 11 ist in den Übersetzungen häufig die Rede von den Frauen der Diakone: Ebenso sollen *ihre* Frauen ehrbar sein usw. Doch das besitzanzeigende Fürwort „ihre“ steht nicht im griechischen Text, und der Zusammenhang legt nahe, hier an weibliche Diakone zu denken; vgl. dazu die ausführliche Begründung bei Jürgen Roloff, Der erste Brief an

den Aufgaben eines Diakons, sagt uns das Neue Testament nur wenig dazu. In Phil 1, 1 nennt Paulus als Adressaten des Briefes die Heiligen in Philippi mit den Vorstehern (ἐπίσκοποι) und Diakonen. Das lässt darauf schließen, dass die Vorsteher und Diakone gemeinsam die Gemeinde leiteten.¹³ Dies wird bestätigt durch die Anforderungen, die Paulus in 1Tim 3, 8ff an die Diakone stellt; sie sind denen der Vorsteher vergleichbar. Apg 6 darf man zur Bestimmung des Aufgabenbereichs der Diakone nicht heranziehen, da dort nicht von Diakonen, sondern von – auch im Judentum bekannten – Almosenverteilern die Rede ist. Phoebe hat also in Kenchräa eine verantwortliche und maßgebliche Aufgabe in der Gemeinde wahrgenommen.¹⁴

Die zweite Frau ist Prisca, die zusammen mit ihrem Mann Aquila als Mitarbeiter des Paulus bezeichnet wird (Röm 16, 3-5). Als seine Mitarbeiter (συνεργός) bezeichnet Paulus neben manchen anderen¹⁵ beispielsweise Markus¹⁶, Timotheus¹⁷ und Titus¹⁸. Dies zeigt, dass es bei einem Mitarbeiter (συνεργός) nicht um Hilfsdienste, sondern um verantwortliche Mitarbeiter-schaft geht, welche die missionarische Wortverkündigung einschließt.¹⁹ Das lässt in Bezug auf das Ehepaar Aquila und Priszilla auch die Apostelge-

Timotheus, EKK 15, Neukirchen-Vluyn 1988, S. 164f, und bei James B. Hurley, Frauen im geistlichen Dienst, in: Shirley Lees (Hg.), Gleichwertig oder gleichberechtigt. Die Rolle der Frau, Marburg 1991, S. 121-142, S. 139f.

¹³ Dies bestreitet Werner Neuer; er meint, dass man über die Aufgaben des Diakonissenamtes – in Röm 16 ist aber vom Diakon die Rede, während es die feminine Form Diakonisse im Neuen Testament gar nicht gibt; sie ist erst seit dem 4. Jahrhundert belegt (Roloff, Der erste Brief an Timotheus, S. 165) – nur Vermutungen anstellen kann. Er „weiß“ dann aber – woher eigentlich? – doch: „Sicher ist, daß es nichts mit öffentlicher Wortverkündigung, Lehre oder Gemeindeleitung zu tun hatte“ (Werner Neuer, Mann und Frau in christlicher Sicht, Gießen 1988⁴, S. 112). Nach Neuer soll 1Tim 5, 3-16 vom „Diakonat von ‚beamteten‘ Witwen“ sprechen; aber der Begriff Diakon taucht dort überhaupt nicht auf.

¹⁴ Dies wird durch ihre weitere Bezeichnung noch unterstützt, denn der griechische Begriff προστάτις (Beschützer, Beistand) kann in seiner maskulinen Form den Leiter eines Vereins oder einer Gemeinschaft bezeichnen. In diesem amtlichen Sinn ist der Begriff in Röm 16, 2 zwar nicht gebraucht, sondern es ist eher von der allgemeineren Bedeutung Beschützer, Beistand – etwa in Rechtsstreitigkeiten – auszugehen; vgl. Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament III, Sp. 426.

¹⁵ Urbanus (Röm 16, 9), Epaphroditus (Phil 2, 25), Aristarchus und Jesus, genannt Justus (Kol 4, 10f: Mitarbeiter an der Königsherrschaft Gottes); Philemon (Phlm 1); Aristarchus, Demas, Lukas (Phlm 24).

¹⁶ Kol 4, 10f; Phlm 24.

¹⁷ Röm 16, 21; 1Thess 3, 2: Mitarbeiter am Evangelium von Christus.

¹⁸ 2Kor 8, 23.

¹⁹ Vgl. I. Howard Marshall, Die Rolle der Frau in der Gemeinde, in: Lees (Hg.), Gleichwertig oder gleichberechtigt, S. 178-198, S. 185.

schichte erkennen. Dort heißt es, dass beide Eheleute Apollos den Weg Gottes genauer auslegten (Apg 18, 26). Nach Apg 18, 18-21 predigte Paulus nur kurz in Ephesus und reiste dann weiter nach Antiochien. Er ließ aber Prisca und Aquila dort zurück, vermutlich um die zu betreuen, die in Ephesus zum Glauben gekommen waren. In ihrem Haus traf sich eine Hausgemeinde (Röm 16, 5; 1Kor 16, 19), die sie wahrscheinlich leiteten. Nun fällt auf, dass Prisca meistens vor ihrem Mann Aquila genannt wird,²⁰ was für die damalige Zeit – anders als heute, wo man aus Höflichkeit die Frau zuerst anredet – völlig unüblich ist. Die einleuchtendste Erklärung ist, dass Prisca hinsichtlich der Mitarbeit in der Gemeinde gegenüber ihrem Mann hervorragte.²¹ Auf jeden Fall ist vom gemeinsamen Lehren des Ehepaars die Rede.

Die dritte Frau, auf die ich eingehen möchte, wird in den Übersetzungen meistens zu einem Mann gemacht.²² Der Name, der in Röm 16, 7 im Akkusativ steht (Ἰουνίαν von fem. Ἰουνία bzw. Ἰουνίαν von mask. Ἰουνιάς), kann der Männername Junias oder der Frauenname Junia sein. Da der Männername Junias – als Kurzform von Iunianus – in der gesamten antiken Literatur nicht nachgewiesen ist, während der Frauenname Junia vielfach belegt ist,²³ spricht dies – ebenso wie die handschriftliche Bezeugung²⁴ – eindeutig dafür, dass hier der Frauenname Junia gemeint ist. Der Vers 7 lautet dann: *Grüßt Andronikus und Junia, meine Volksgenossen und Mitgefangenen, die*

²⁰ Apg 18, 18.26; Röm 16, 3; 2Tim 4, 19; Aquila wird zuerst genannt in Apg 18, 2 und 1Kor 16, 19. Auch wenn dies nur wenige Belege sind, ist schon ungewöhnlich, dass die Frau überhaupt einmal zuerst genannt wird.

²¹ Vgl. Ulrich Wilckens, Der Brief an die Römer. 3. Teilband Röm 12–16, EKK VI/3, Neukirchen-Vluyn 1982, S. 134 Anm. 639.

²² Anders in der Gute Nachricht Bibel und der Neuen Genfer Übersetzung.

²³ Vgl. Peter Stuhlmacher, Der Brief an die Römer, NTD 6, Göttingen 1989¹⁴, S. 219; U.-K. Klipsch, Die Apostelin Junia. Das exegetische Problem in Röm 16, 7 im Licht von Nestle-Aland²⁷ und der sahidischen Überlieferung, NTS 42, 1996, S. 477; Wilckens, Der Brief an die Römer 3, S. 135 Anm. 647; Klaus Haacker, Der Brief des Paulus an die Römer, ThHK 6, Leipzig 1999, S. 320; Marshall, Die Rolle der Frau in der Gemeinde, S. 186.

²⁴ Die maskuline und die feminine Form sind nur durch den Akzent zu unterscheiden. Die 27. Auflage des Novum Testamentum Graece von Nestle-Aland hat in den neueren Drucken – anders als im ersten Druck – die feminine Form als Textlesart. Diese wird von zum Teil guten Handschriften bezeugt (B² D² Ψ^{vid} L 33 1739 1881 etliche weitere Minuskeln und der Mehrheitstext); dazu kommt nach Klipsch noch die sahidische Überlieferung (Klipsch, Die Apostelin Junia, S. 477f). Für die maskuline Form sind keine Textzeugen angegeben – die in der 4. Aufl. des Greek New Testament für die maskuline Form angegebenen Textzeugen haben keinen Akzent, so dass sich nicht feststellen lässt, wie sie den Namen verstehen. Grundsätzlich ist es so, dass die ältesten und besten Handschriften (Majuskeln) keine Akzente haben.

*unter den Aposteln eine hervorragende Stellung einnehmen, und die auch eher in Christus waren als ich.*²⁵ In der Alten Kirche wurde der Name stets als Frauenname gelesen und in Junia die Frau von Adronikus gesehen.²⁶ Vermutlich handelte es sich also um ein Ehepaar wie Aquila und Prisca. Beide werden von Paulus als hochangesehene Apostel bezeichnet.²⁷ Dabei ist zu berücksichtigen, dass als Apostel nicht nur die Zwölf bezeichnet wurden.²⁸ Es ist also festzuhalten, dass hier eine Frau als Apostel bezeichnet wird. Dass diese Stelle so zu verstehen ist, zeigt beispielsweise auch die Aussage des Kirchenvaters Johannes Chrysostomus (um 350–407): „Wie groß muss doch die Weisheit dieser Frau gewesen sein, dass sie für den Titel Apostel würdig gefunden wurde.“²⁹ Zur Aufgabe des Apostels gehört die Wortverkündigung; er ist der mit einer Botschaft Gesandte.

2.2 Beteiligung von Frauen im Gottesdienst von Korinth

In 1Kor 11, 2-16 wird von Paulus selbstverständlich vorausgesetzt, dass Frauen im Gottesdienst öffentlich beten und prophetisch reden (V. 5). Prophetische Rede meint nicht nur die Vorhersage von zukünftigen Dingen, sondern auch eine aufdeckende, seelsorgliche Verkündigung, eine Deutung der Situation in Gemeinde und Welt durch Auslegung des Wortes Gottes (vgl. dazu 1Kor 14, 24f). Zur prophetischen Rede ist bevollmächtigt, wen Gott durch seinen Geist dazu begabt hat (Röm 12; 1Kor 12). Entscheidend dafür, ob jemand in der Gemeinde prophetisch reden darf, ist nicht sein Her-

²⁵ Da Paulus etwa zwei Jahre nach Jesu Kreuzigung und Auferweckung zum Glauben kam, können Andronikus und Junia bereits zu Lebzeiten Jesu zum Glauben an ihn gekommen sein.

²⁶ Das ändert sich erst seit dem 13. Jahrhundert, und seit Luthers Übersetzung wird fast nur ein männlicher Name „Junias“ gelesen (Wilckens, Der Brief an die Römer 3, S. 135 Anm. 647; vgl. Erhard Gerstenberger/Wolfgang Schrage, Frau und Mann, Stuttgart 1980, S. 133).

²⁷ Die Übersetzung, dass sie bei den Aposteln in hohem Ansehen standen, ist sprachlich zwar möglich, doch wird *ἐν* in diesem Sinn nur selten gebraucht (eher wäre *παρά*, m. Gen. od. Dat. zu erwarten) und ist daher eher unwahrscheinlich (vgl. Marshall, Die Rolle der Frau in der Gemeinde, S. 186). Und Klaus Haacker stellt zu Recht die Frage: „Aber wozu soll Paulus an dieser Stelle die Meinung anderer Apostel über Gläubige in Rom zitieren?“ (Haacker, Der Brief des Paulus an die Römer, S. 320).

²⁸ In 1Kor 15, 5 spricht Paulus von allen Aposteln; diese gehen über den Kreis der Zwölf hinaus. Daneben ist in 2Kor 8, 23 und Phil 2, 25 von Aposteln bzw. Abgesandten der Gemeinden die Rede.

²⁹ Homilie 31 der Römerbriefhomilie, zitiert nach Gerstenberger/Schrage, Frau und Mann, S. 133.

kommen, seine soziale Stellung oder sein Geschlecht (vgl. Gal 3, 28). Prophetisch reden kann, wem Gott eine Gnadengabe dazu verliehen hat, wen er dazu beauftragt. Diese prophetische Verkündigung geschah in der korinthischen Gemeinde durch Männer und Frauen (vgl. Apg 21, 9).³⁰

Dazu steht in Spannung, dass Paulus in 1Kor 14, 34³¹ den Frauen gebietet, in der Gemeindeversammlung zu schweigen. Im Zusammenhang geht es um die Ordnung im Gottesdienst, um Zungenrede und prophetisches Reden, das in einer bestimmten Weise geschehen soll. Es stellt sich die Frage, wie dies mit 1Kor 11, 5 zusammenpasst: Frauen reden öffentlich prophetisch im Gottesdienst – Frauen sollen in der Gemeinde schweigen.³² Ich gehe davon aus, dass Paulus weiß, was er an beiden Stellen schreibt und dass er sich nicht widerspricht. Wie passen dann beide Aussagen zusammen?

³⁰ Dass Paulus erwartet, dass die Frauen beim öffentlichen Beten und Reden in der Gemeinde ihr Haupt durch einen Schleier verhüllen, ist durch die jüdische Sitte der Verschleierung begründet, während dies in Griechenland nicht üblich war; vgl. dazu ausführlicher Gerhard Hörster, *Frauen auf der Kanzel – Frauen in der Gemeindeleitung?*, Gärtner-Forum Nr. 16, Witten 1985, S. 4f; Marshall, *Die Rolle der Frau in der Gemeinde*, S. 188f.

³¹ Obwohl die meisten deutschen Übersetzungen – auch Aland in der 27. Auflage des *Novum Testamentum Graece* – Vers 33b zu Vers 34 ziehen, kann man überlegen, ob Vers 33b nicht Vers 31 fortsetzt, während Vers 32f grammatisch einen Einschub darstellen (so Klyne R. Snodgrass, *Paul and Women*, *The Covenant Quarterly* 34, Nr. 4, 1976, S. 3-19, S. 9).

³² Manche meinen, in 1Kor 11 gehe es um Hauskreise, in 1Kor 14 dagegen um die öffentliche Gemeindeversammlung (so etwa Neuer, *Mann und Frau in christlicher Sicht*, S. 109). Doch in 1Kor 11 gibt es keinen Hinweis darauf, dass dort von Hauskreisen die Rede ist. Andere meinen, dass 1Kor 11 vom nichtöffentlichen Teil des Gottesdienstes, der das Herrnmahl einschließt, handele, während 1Kor 14 sich auf den öffentlichen Teil des Gottesdienstes beziehe (vgl. zur Auseinandersetzung damit Snodgrass, *Paul and Women*, S. 8). Zwar gibt es Belege dafür, dass die Gemeinden in späteren Jahrhunderten eine solche Teilung des Gottesdienstes vornahmen, aber es gibt keinen Hinweis darauf, dass dies auch für das 1. Jahrhundert gilt. Andere halten die Verse 33b-36 für einen späteren Einschub eines Abschreibers, weil sie diese Verse für einen Gegensatz zu 1Kor 11 halten, der sich mit den sonstigen Aussagen von Paulus nicht verträgt (so Susanne Heine, *Frauen der frühen Christenheit*, Göttingen 1990³, S. 148). Doch alle Handschriften enthalten diese Verse; bei einigen stehen Vers 34f allerdings erst nach Vers 40. Die Annahme, dass die Verse einen späteren Einschub eines Abschreibers darstellen, ist deshalb unwahrscheinlich (vgl. dazu noch Friedrich Lang, *Die Briefe an die Korinther*, NTD 7, Göttingen 1986¹⁶, S. 200; Hörster, *Frauen auf der Kanzel – Frauen in der Gemeindeleitung*, S. 5f; Marshall, *Die Rolle der Frau in der Gemeinde*, S. 191f).

Eine Lösung ist: Wahrscheinlich verbietet Paulus in 1Kor 14, 34 ein ungeordnetes störendes Dazwischenreden,³³ das von Frauen in der korinthischen Gemeinde ausging³⁴ und die gottesdienstliche Ordnung störte.³⁵ Paulus wandte sich dagegen, so wie er auch in Vers 28 und 30 Schweigen gebot, wenn durch ein bestimmtes Reden im Gottesdienst die Ordnung gestört und die Gemeinde nicht gefördert wurde. In Vers 34f berief er sich dazu auf die Sitte in den Gemeinden und auf das Gesetz. Dabei konnte – wie wohl auch hier – unter Gesetz auch die dazugehörige rabbinische Auslegung verstanden werden.³⁶ Es spielten also Rücksichten auf jüdische Mitglieder oder Besucher der Gemeinde eine Rolle.³⁷ Sie waren ein öffentliches Reden von Frauen im Gottesdienst von der Synagoge her nicht gewohnt, geschweige denn ein ungeordnetes, störendes Dazwischenreden von Frauen, die sich in den Vordergrund spielten und damit möglicherweise sogar ihre Ehemänner bloßstellten.

Andere Ausleger meinen, dass Frauen gestört haben, indem sie Fragen mit ihren Männern – statt zu Hause – noch während des Gottesdienstes lautstark besprochen haben.³⁸ Daher fordere Paulus sie auf, ihre Männer zu

³³ Ich schließe mich hier Gerhard Hörster an (Frauen auf der Kanzel – Frauen in der Gemeindeleitung, S. 5f); vgl. dort seine Begründung.

³⁴ Howard Marshall beschreibt die seiner Ansicht nach vorliegende Situation wie folgt (Die Rolle der Frau in der Gemeinde, S. 191): „Die Unordnung, der Paulus in Korinth Einhalt gebieten wollte, war vielleicht zum Teil auf die Aktivitäten der Frauen zurückzuführen, und Paulus hielt es für richtig, ihnen Schweigen aufzuerlegen, ebenso wie er unter bestimmten Umständen männliche Propheten zum Schweigen auffordern konnte. Vielleicht war es ihm nicht recht, dass die Frauen miteinander plauderten oder die Gemeindeversammlung auf andere Weise störten. Nach Vers 35 zu urteilen, stellten sie möglicherweise noch während des Gottesdienstes Fragen, was ihre Männer als peinlich empfanden. Mit anderen Worten: Paulus geht hier auf eine spezielle Situation ein; eine bestimmte Verhaltensweise wurde in einer Gemeinde, in der man an die Unterordnung der Frau glaubte, für ungehörig gehalten.“

³⁵ Vgl. dazu Else Kähler, Die Frau in den paulinischen Briefen, Zürich 1960, S. 78f.

³⁶ Aus Gen 3, 16 leiteten die Rabbinen die Unterordnung der Frau in der Synagoge ab, aus Dtn 22, 16, dass sie nicht in der Synagoge reden dürfe (Lang, Die Briefe an die Korinther, S. 199; Bill. III, S. 467f).

³⁷ Solche Rücksichtnahme des Apostels auf judenchristliche Glieder der Gemeinde findet sich im 1. Korintherbrief auch hinsichtlich des Essens von „Götzenopferfleisch“ (1Kor 8, 1ff); aber auch das Schleiertragen in 1Kor 11, 2ff ist wohl so zu erklären. Vgl. dazu den Grundsatz des Paulus in 1Kor 9, 20: *Ich bin den Juden wie ein Jude geworden, damit ich Juden gewinne; denen, die unter dem Gesetz stehen, als ob ich unter dem Gesetz stünde – obgleich ich selbst nicht unter dem Gesetz stehe –, damit ich die unter dem Gesetz Stehenden gewinne.*

³⁸ Snodgrass, Paul and Women, S. 9f.

Hause zu fragen.³⁹ Auch bei diesem Verständnis würde sich das den Frauen untersagte Reden nicht allgemein auf öffentliche Verkündigung bzw. prophetisches Reden beziehen.

Wahrscheinlich ist also: In 1Kor 14, 34 geht es um Rücksichtnahme auf jüdische Mitglieder bzw. Besucher der Gemeinde oder um Abwehr von Störungen im Gottesdienst. Vielleicht spielte auch beides eine Rolle. Das bedeutet: Aus dieser durch die korinthische Situation bedingten Anweisung des Apostels lässt sich keine grundsätzliche Entscheidung ableiten, die den Frauen für alle Zeiten das öffentliche Reden und die Verkündigung in der Gemeinde untersagen würde.⁴⁰

2.3 Weitere Hinweise zum Dienst von Frauen

Der Evangelist Philippus hatte vier Töchter, die prophetisch redeten (Apg 21, 9). Prophetisches Reden geschah, wie 1Kor 14 zeigt, vornehmlich im Rahmen der gottesdienstlichen Gemeindeversammlung. Dass Männer und Frauen prophetisch reden, ist nach Apg 2, 16ff die Erfüllung der Verheißung aus Joel 3. Seit Pfingsten erfüllt Gott Männer und Frauen in gleicher Weise mit dem Heiligen Geist. Deshalb empfangen sowohl Männer als auch Frauen die Gabe des Geistes, durch die sie prophetisch reden können. Das ist ein Kennzeichen der Heilszeit, die durch das Kommen Jesu Christi angebrochen ist. Dadurch hat sich die Rolle der Frau im Volk Gottes grundsätzlich gewandelt.⁴¹ Daher kann Paulus sagen: *Es gibt weder Juden noch Heiden, weder Sklaven noch Freien, weder Mann noch Frau, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus* (Gal 3, 28).⁴²

³⁹ Klyne Snodgrass begründet diese Auffassung mit folgenden Argumenten: In Vers 31-33 geht es um Störungen bzw. Unordnung im Gottesdienst; Vers 35 deutet auf Fragen während des Gottesdienstes; Vers 36 weist auf eine damit verbundene Überheblichkeit und einen Missbrauch von Freiheit hin (Paul and Women, S. 10).

⁴⁰ Vgl. Hörster, Frauen auf der Kanzel – Frauen in der Gemeindeleitung, S. 6. – Dagegen sprechen neben 1Kor 11, 5 auch die angeführten Aussagen des Neuen Testaments, die die Verkündigung des Evangeliums durch Frauen bezeugen. Wichtig erscheint mir, dass das ganze Kapitel 14 unter der zentralen Weisung steht, dass alles dem Aufbau und dem Wachstum der Gemeinde dienen soll (1Kor 14, 4f.12.17.26).

⁴¹ Vgl. Snodgrass, Paul and Women, S. 4.

⁴² Im Textzusammenhang geht es darum, dass eine Gruppe von Judenchristen die Heidenchristen in Galatien dazu bringen wollte, zum Glauben etwas hinzuzufügen, damit sie voll und ganz zum Volk Gottes gehörten. Dies wies Paulus in aller Schärfe zurück: Wenn sie sich auf dieses „bisschen“ Gesetz einließen, wären sie verpflichtet, das ganze Gesetz zu halten (5, 3). In Gal 3, 26 betonte er, dass die galatischen Christen durch den Glauben an

In Phil 4, 2f nennt Paulus zwei weitere Mitarbeiterinnen, Euodia und Syntyche, die er zur Einigkeit ermahnt. Er sagt von ihnen, dass sie mit ihm gemeinsam für das Evangelium gekämpft haben. Diese Formulierung lässt er-

Jesus Christus Kinder Gottes sind. Deshalb gibt es in Christus die einst trennenden Unterschiede nicht mehr. Sie haben für das Heil jede Bedeutung verloren. Vom Zusammenhang her hätte es ausgereicht, wenn Paulus gesagt hätte: *Es gibt weder Juden noch Heiden, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus*. Nur um diesen Unterschied ging es bei dem Streit, ob die Beschneidung für die Heidenchristen erforderlich war. Warum aber fährt Paulus fort: *Es gibt weder Juden noch Heiden, weder Sklaven noch Freien, weder Mann noch Frau, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus?* Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass jeder jüdische Mann beim Morgengebet Gott dafür dankte, dass er ihn nicht zum Heiden, zur Frau und zum Unwissenden gemacht habe (vgl. oben, S. 11). Daneben gab es im rabbinischen Judentum Aussagen, in denen die Frau im Hinblick auf die Erfüllung gewisser Gebote mit dem Sklaven und Kind auf eine Stufe gestellt wurde (Bill. III, S. 559.562). Im Blick auf das Gottesverhältnis und die Stellung zum Gesetz gab es nach jüdischer Überzeugung erhebliche Unterschiede. Während Frauen und Sklaven noch einen menschlichen Herrn über sich hatten und insofern nur bedingt frei waren, um Gott zu dienen und seine Gebote zu erfüllen, hatte der freie Mann nur einen Herrn über sich, nämlich Gott, dem er deshalb mit ganzem Herzen dienen konnte (vgl. Bill. III, S. 562). Im Gegensatz zu dieser jüdischen Auffassung sagt Paulus hier ausdrücklich, dass in Christus diese Unterschiede durch den Glauben aufgehoben sind.

Nun behaupten manche, dass dieses Wort sich nur auf die Stellung des Menschen vor Gott beziehe, während die Beziehungen innerhalb der Gemeinde davon nicht betroffen seien. Doch der Galaterbrief spricht gerade von den Beziehungen zwischen Juden- und Heidenchristen. In der Gemeinde wird die Unterscheidung zwischen Juden und Heiden grundsätzlich überwunden. Paulus zeigt in Gal 2, 11-14, dass deshalb die Absonderung der Judenchristen vom gemeinsamen Essen mit Heidenchristen falsch war (vgl. Klyne R. Snodgrass, *The Ordination of Women – Thirteen Years Later. Do We Really Value the Ministry of Women?* The Covenant Quarterly 48, Nr. 3, 1990, S. 26-43, S. 34f). Der Glaube wirkt sich also sehr wohl in der Beziehung zwischen Menschen aus, und das ganz besonders in der Gemeinde Jesu Christi. In ihr hat deshalb die Rede von der Unterlegenheit oder Minderwertigkeit der Frau gegenüber dem Mann keinen Raum mehr. Das hebt nicht auf, dass die geschlechtsspezifischen Unterschiede weiterhin bestehen, ebenso wie es die sozialen Unterschiede zwischen Sklaven und Freien weiterhin gab. Allerdings waren Freie in Gemeindeangelegenheiten den Sklaven nicht übergeordnet (vgl. 1Kor 7, 22f: *Denn wer im Herrn als Sklave berufen worden ist, der ist ein Freigelassener des Herrn; desgleichen, wer als Freier berufen worden ist, der ist ein Sklave Christi. Ihr seid für einen Preis freigekauft; werdet nicht Sklaven von Menschen*). In der Gemeinde galt deshalb das Wort eines Freien nicht mehr als das eines Sklaven. Wesentlich ist, wozu Gott einen Menschen beauftragt, welche Gnadengabe er ihm gibt, welche Begabung zum Dienst er hat, wie groß seine Erkenntnis des Wortes Gottes ist und welche Fortschritte er im Glauben gemacht hat. Wenn dieses im Hinblick auf das Verhältnis von Sklaven und Freien in der Gemeinde gilt, so gilt es von Gal 3, 28 her auch für das Verhältnis von Männern und Frauen in der Gemeinde.

kennen, dass beide Frauen sich aktiv an der Verkündigung des Evangeliums beteiligt haben.

3. Zum Verständnis von 1. Timotheus 2, 8-15

3.1 Hermeneutische Vorüberlegung

Jede Auslegung der Bibel und jede Predigt steht vor der hermeneutischen Aufgabe: Was bedeutet ein bestimmtes Wort der Bibel für uns heute? Wir leben ja nicht mehr in der gleichen Situation wie die Hörer oder Leser vor etwa 2000 Jahren.

Wenn wir die Bibel lesen und auf unser Leben beziehen, sind zwei Schritte erforderlich. Der erste Schritt ist, dass wir uns gründlich darum bemühen, das Anliegen des Verfassers einer Schrift oder eines Wortes zu verstehen. Was wollte beispielsweise Paulus der Gemeinde in Ephesus mit einem bestimmten Wort sagen? Dazu ist es nötig, den historischen Hintergrund der damaligen Gemeindesituation zu sehen. Sonst kann es zu Missverständnissen kommen. Wenn wir verstanden haben, was das Wort in seiner damaligen geschichtlichen Situation sagt, haben wir zu fragen: Was sagt dieses Wort uns heute – für mein persönliches Leben und für die Gemeinde? Diese „Übersetzung“ ist bei jeder Predigt und Verkündigung vorzunehmen. Vor dieser Aufgabe stehen wir auch, wenn wir danach fragen, was die Aussagen des Neuen Testaments zum Dienst der Frau in der Gemeinde für uns bedeuten. Dieser Weg ist nun näher zu bedenken.⁴³

⁴³ Vgl. dazu die drei Leitsätze des evangelikalen Theologen Gordon Fee (Gordon D. Fee, *Gospel and Spirit. Issues in New Testament Hermeneutics*, S. 52f; wiedergegeben nach Norbert Schmidt, *Ausbildung von Frauen im Theologischen Seminar Brüderhaus Tabor. Exegetische und theologische Überlegungen*, 1997, S. 2f).

a) Die evangelikale Hermeneutik hat ihre primäre Aufgabe darin, Gottes Wort in den menschlichen Worten der Heiligen Schrift zu hören. Dabei dürfen weder an ihrem Charakter als Wort Gottes Abstriche gemacht werden, wie es liberale Hermeneutik oft tut, noch darf allen Einzelheiten zeitlose Gültigkeit zugesprochen werden, wie dies der Fundamentalismus häufig tut, allerdings oft in sehr beliebiger Weise.

b) Der richtige Weg führt über die Frage nach der Intention bzw. Aussageabsicht des Autors. Es geht darum, zu entdecken, was der menschliche Autor mit seinen Worten gemeint hat und warum dies zur gleichen Zeit Gottes Wort ist. Die Auslegung muss also zunächst anerkennen, dass das geschriebene Wort nicht in meine, sondern in eine andere, mir fremde Situation geschrieben wurde. Dieses Wort gilt es zunächst zu verstehen. Nur als solches ist es zugleich Gottes ewiges Wort, das auch in meine Situation sprechen kann und will. Beides ist zu unterscheiden: die Intention des Autors (was das Wort in der dama-

Da Gott sein Wort in eine bestimmte historische Situation hineinsprach, ist zu fragen: Wie viel von dieser Situationsbezogenheit ist Teil des ewigen Wortes Gottes? Um diese Frage an einem Beispiel deutlich zu machen: 1Tim 5, 10 ruft uns dazu auf, Gastfreundschaft zu praktizieren, indem wir unseren Gästen die Füße waschen. Müssen wir deshalb heute unseren Gästen die Füße waschen, um Gastfreundschaft zu zeigen? Ist das situationsbedingte Gebot „Füße zu waschen“ der einzige oder sogar notwendige Weg, wie wir das göttliche Gebot, Gastfreundschaft zu zeigen, erfüllen? – Oder: Wenn wir uns einig sind, dass nach 1Kor 11, 4ff Frauen in der Gemeinde beten und prophezeien können, müssen sie das dann mit bedecktem Haupt tun, um die Unterscheidung zwischen Männern und Frauen deutlich zu machen?

Manche verstehen solche Fragen und Folgerungen so: Wenn wir uns nach einzelnen Worten der Bibel nicht mehr richten, brauchen wir es bei anderen auch nicht zu tun. Dann aber wäre die Bibel nicht mehr unsere verbindliche Grundlage. Hier kommt eine große Sorge oder Angst zum Ausdruck, dass die Verbindlichkeit der Bibel für unseren Glauben und unser Leben aufgegeben werden könnte. Darum geht es jedoch nicht. Sondern es geht um die Frage: Was bedeutet ein biblischer Text für uns heute in einer anderen Situation?

Ich möchte das an einem Beispiel verdeutlichen: Wenn Paulus in 1Tim 5, 3ff. der Gemeinde aufträgt, für Witwen über 60 Jahre wirtschaftlich zu sorgen, so haben wir zu fragen, was dieses Wort für uns heute bedeutet. Warum zahlen wir im allgemeinen in unseren Gemeinden den Witwen keinen Unterhalt? Wenn wir nicht willkürlich auswählen wollen, was für uns gilt und was nicht, müssen wir begründen, in welcher Weise wir dieses Wort auf uns heute beziehen und warum wir es so tun. Die Antwort könnte lauten: Heute sind Witwen im allgemeinen durch eine Witwenrente ausreichend versorgt. Darum brauchen wir ihnen als Gemeinde nicht zusätzlich Unterhalt zu zahlen. Damit ist dieses Wort aber nicht für uns erledigt. Sondern wo es in unseren Gemeinden Menschen – Witwen oder andere – gibt, die nicht in der Lage sind, ihren Lebensunterhalt zu sichern, oder die nicht genug zum Leben haben, da fordert dieses Wort die Gemeinde heraus, ihnen beizustehen. Oder: Zum Leben brauchen wir nicht nur Brot, sondern auch die Gemein-

ligen Situation bedeutet) und seine Bedeutung für eine bestimmte Situation in der Gegenwart (was das Wort *für uns* bedeutet). Es gehört zusammen, ist aber zu unterscheiden.

c) Eine Hermeneutik neutestamentlicher Gebote sollte zum Ziel haben, das *Evangelium* widerzuspiegeln und nicht einen Gesetzeskodex.

schaft von Menschen. Wo Witwen oder Witwer nach dem Tod ihres Ehepartners einsam werden, ist die Gemeinde aufgefordert, ihnen beizustehen und sie zu besuchen. Das heißt: Ein Wort wie 1Tim 5, 3ff erschöpft sich nicht in der damaligen geschichtlichen Situation, als Witwen meistens wirtschaftlich unversorgt waren, sondern es ist heute neu und in anderer Weise aktuell für uns. Aber wir erfüllen es anders, als Paulus es damals der Gemeinde gesagt hat.

Diese Frage stellt sich auch bei dem Text, der für die Frage, ob Frauen heute in Gemeinden leiten und verkündigen dürfen, von großer Bedeutung ist, nämlich 1Tim 2, 8-15. Ich übersetze diesen Text zunächst.

⁸ *Ich will, dass überall in den Gottesdiensten die Männer reine Hände zu Gott erheben, frei von Zorn und Streit.* ⁹ *Ebenso will ich, dass die Frauen im Gottesdienst passend angezogen sind. Sie sollen sich mit Schamgefühl und Anstand schmücken statt mit Aufsehen erregenden Frisuren, Goldschmuck, Perlen oder teuren Kleidern.* ¹⁰ *Gute Taten sollen ihre Zierde sein, wie es sich für Frauen gehört, die fromm leben wollen.* ¹¹ *Eine Frau lerne im Frieden, in ganzer Unterordnung;* ¹² *aber zu lehren gestatte ich einer Frau nicht, auch nicht, über den Mann zu herrschen, sondern sie soll sich ruhig verhalten.* ¹³ *Denn Adam wurde zuerst geschaffen, danach Eva.* ¹⁴ *Auch wurde nicht Adam verführt, sondern die Frau ließ sich verführen und übertrat Gottes Gebot.* ¹⁵ *Aber sie wird gerettet werden durch das Gebären von Kindern, wenn sie in Besonnenheit festhält an Glaube, Liebe und Heiligung.*

Was wollte Paulus seinem Mitarbeiter Timotheus und der Gemeinde in Ephesus mit diesem Wort damals sagen? Hier gibt es zwei unterschiedliche Ansätze, dieses Wort zu verstehen. Daraus ergeben sich jeweils unterschiedliche Schlussfolgerungen, und zwar sowohl für die Frage nach dem ursprünglichen Sinn als auch nach der Bedeutung dieses Wortes für uns heute. *Die einen* verstehen das Wort als ein grundsätzliches Gebot für Frauen zu allen Zeiten, dass sie nicht lehren bzw. verkündigen sollen. *Die anderen* verstehen es als eine Anweisung des Apostels auf Grund von Missständen in der Gemeinde von Ephesus. In einer Situation, wo Frauen durch ihr Reden und Verkündigen Irrlehren verbreitet haben, verbietet Paulus ihnen, zu lehren und über die Männer zu herrschen.

In den Freien evangelischen Gemeinden gibt es beide Ansätze, das Wort in 1Tim 2 zu verstehen. Die einen wie die anderen wollen der Schrift treu bleiben und sind bestrebt, das Wort richtig zu verstehen, es ernst zu nehmen und das Leben danach auszurichten. Es fällt allerdings nicht immer ganz

leicht, das ernst zu nehmen und sich gegenseitig mit dem unterschiedlichen Verständnis dieses Wortes zu respektieren. Für die Praxis bedeutet das, dass sich aus den beiden verschiedenen Verständnismöglichkeiten unterschiedliche Schlussfolgerungen für heute ergeben.

Geht man – wie ich – von der zweiten Möglichkeit der Auslegung aus,⁴⁴ so ist es notwendig, etwas näher auf die Situation in Ephesus und das Anliegen des 1. Timotheusbriefs einzugehen.

3.2 Das Anliegen des 1. Timotheusbriefs

Früher wurde der 1. Timotheusbrief oft als eine Art allgemeingültige Gemeindeordnung gesehen. Wenn wir jedoch 1Tim 1, 3 ernst nehmen, wird deutlich, dass es für den Brief einen bestimmten Anlass gegeben hat.⁴⁵ Paulus sagt dort ausdrücklich, dass er Timotheus in Ephesus gelassen habe, um einigen, die Falsches lehren, entgegenzutreten. Diese Irrlehrer kommen aus der Gemeinde und haben schon eine erhebliche Anhängerschaft gefunden. Die Situation duldet keinen Aufschub, und der Brief soll die Abwesenheit von Paulus überbrücken. Da die Lehre – wenn auch nicht nur, aber doch in besonderer Weise – eine Aufgabe der Ältesten ist, kann man sogar annehmen, dass auch Älteste unter den Irrlehrern waren, die vom rechten Weg abwichen (vgl. 1Tim 5, 19f).⁴⁶ Die Stellen 1Tim 2, 8-15; 5, 11-15 und 2Tim 3, 6f zeigen, dass die Irrlehrer einen beträchtlichen Einfluss unter Frauen hatten, besonders unter einigen jungen Witwen, die ihre Häuser für diese Lehren geöffnet hatten und sie selbst verbreiteten. So schreibt Paulus in 2Tim 3, 6f von gewissen Frauen, *die immerdar lernen und niemals zur Erkenntnis der Wahrheit kommen können*. Dass Paulus in einer solchen Situation Frauen das Lehren untersagt, ist nur folgerichtig. Aber es ist nicht unbedingt zu verallgemeinern.

⁴⁴ Das nicht, weil es besser gefällt oder weil es heute zeitgemäßer erscheint, sondern weil es etliche Stellen im Neuen Testament gibt, die davon sprechen, dass Frauen in der Gemeinde verkündigt und gelehrt haben. Nach meiner Überzeugung spricht das dagegen, dass es Paulus in 1Tim 2 darum geht, Frauen generell und für alle Zeiten das Lehren und Verkündigen zu verbieten. Wenn wir dieses Wort jedoch als eine Anweisung verstehen, die in der Gefährdung der Gemeinde durch Irrlehren wichtig war, stimmt es besser mit den verschiedenen Stellen im Neuen Testament, die vom Verkündigen von Frauen sprechen, überein.

⁴⁵ Vgl. dazu Schmidt, *Ausbildung von Frauen*, S. 4f.

⁴⁶ 1Tim 5, 19f rechnet damit, dass auch Älteste sich verfehlen; vgl. außerdem Apg 20, 29f.

Da sich die Gemeinde in Ephesus in verschiedenen Hausgemeinden versammelte, konnten sich die falschen Lehren leicht unkontrolliert ausbreiten. Um so dringlicher war es, den falschen Lehrern entgegenzutreten, besonders wenn zu ihnen sogar Älteste gehört haben sollten. Paulus weist die Gemeinde an, wie sie sich angesichts der falschen Lehrer verhalten soll. Der ganze Brief steht im Zeichen der falschen Lehrer und der Aufgabe des Timotheus, ihre Aktivitäten zu hindern.

3.3 Auslegung von 1. Timotheus 2, 8-15

Paulus spricht vom angemessenen Verhalten beim Gebet. Dabei sind die Anweisungen an die Frauen sehr viel ausführlicher. Sie gliedern sich in vier Teile. In Vers 9f geht es um Kleidung und Schmuck, in Vers 11f um eine Haltung der Stille und Unterordnung. Dies wird in Vers 13f durch Bezug auf 1Mos 2 und 3 unterstützt. Vers 15 sagt zusammenfassend, dass eine Frau gerettet wird, wenn sie ihre Rolle als Mutter annimmt und ihr Leben in Glaube, Liebe und Heiligung führt.⁴⁷

In der Diskussion geht es vor allem um die Verse 11f: *Eine Frau lerne im Frieden (ἐν ἡσυχίᾳ), in ganzer Unterordnung; aber zu lehren gestatte ich einer Frau nicht, auch nicht, über den Mann zu herrschen, sondern sie soll sich ruhig (ἐν ἡσυχίᾳ) verhalten.* Der an dieser Stelle gebrauchte Begriff des „Herrschens“ (αὐθεντέω) kommt nur hier im Neuen Testament vor. Die Wortfamilie hat im außerbiblischen Griechisch eine große Bedeutungsbreite. Es geht jedenfalls nicht einfach um Leitung, sondern darum, eigenmächtig zu handeln, jemanden zu beherrschen. Paulus wendet sich also gegen Frauen, die versuchen, in der Gemeinde durch ihr öffentliches Auftreten und Verkündigen eine beherrschende Stellung zu gewinnen. Angesichts der damaligen Bildungsverhältnisse kam dafür nur eine kleinere Gruppe von Frauen aus der höheren sozialen Schicht in Betracht. Solche Frauen traten in der Gemeinde offensichtlich in eigenmächtiger Weise und mit dem Anspruch auf Herrschaft auf. Dabei ist Herrschaft etwas anderes als Leitung, denn eine

⁴⁷ Daraus kann man schließen, dass verheiratete Frauen ihre Aufgaben in der Familie vernachlässigt haben, um in der Gemeinde eine führende Stellung einzunehmen. Ihnen sagt Paulus, dass sie zunächst ihre Verpflichtungen gegenüber den Menschen wahrnehmen sollen, die ihnen anvertraut sind, dass sie sich in dieser Weise in die Schöpfungsordnung einfügen und nicht daraus aussteigen sollen (vgl. dazu Hörster, Frauen auf der Kanzel – Frauen in der Gemeindeleitung, S. 7). – Vgl. auch Klyne Snodgrass (The Ordination of Women, S. 38), der vermutet, dass die Irrlehrer ähnliche Anschauungen vertraten, wie sie im Thomas-Evangelium 114 zu finden sind.

Gemeindeleitung soll gerade nicht herrschen (vgl. 1Petr 5, 2f). Paulus weist deshalb hier das Lehren und Herrschen energisch zurück.⁴⁸

Aus dem ganzen Abschnitt geht hervor, dass das Verbot des Lehrens und Herrschens nur ein Teil des Problems in Ephesus ist und nicht notwendig der wichtigste Teil. Das weitergehende Anliegen von Paulus ist, dass die Frauen ihren Platz in der Gesellschaft und in der Gemeinde annehmen, wie es einer Frau, die ihren Glauben bekennt, angemessen ist.⁴⁹

Es fällt auf, dass die Verse 9f und 11f wie zwei Seiten einer Münze zusammengehören. Es gibt eine Fülle von Texten aus der Antike, die auffällige Kleidung und fehlende Unterordnung seitens der Frau miteinander verbinden.⁵⁰ Dahinter steht vielfach die Vorstellung: Frauen sind darauf aus, Männer zu verführen (V. 9f) oder sie zu beherrschen (V. 11f). Egal, was hier vorrangig ist, sie verstoßen damit gegen die Normen der Gesellschaft. In gleicher Weise verstoßen die jüngeren Witwen nach 1Tim 5, 11-15 gegen gesellschaftliche Normen. Dieser Text – 1Tim 5 – berührt sich in mehreren Punkten mit unserem Abschnitt. Paulus wirft dort den jüngeren Witwen vor, dass sie ihren Lüsten leben, statt wie die älteren Witwen für ihre guten Taten bekannt zu sein. Dazu gehört auch die Erziehung von Kindern. Sie gehen, ohne etwas zu tun, von Haus zu Haus, reden Unsinn und sprechen über Dinge, über die sie besser schweigen sollten. Paulus weist sie an, wieder zu heiraten und Kinder zu haben, um den Gegnern keinen Anlass zu geben, das Evangelium zu verlästern (5, 14; vgl. 2, 15). Nach 1Tim 4, 3 verboten die Irrlehrer die Heirat; sie betrachteten also Ehe und Familie als unwichtig bzw. minderwertig. Demgegenüber betonte Paulus die hohe Wertschätzung von Ehe und Familie.

Das Problem und die Lösung sind in 1Tim 2, 9-15 ganz ähnlich: Statt ihrem Verlangen zu leben, sollen die Frauen sich bescheiden kleiden und gute Werke tun (2, 9f). Statt unnütz von Haus zu Haus zu laufen und unsinnige

⁴⁸ Vgl. Marshall, Die Rolle der Frau in der Gemeinde, S. 193.

⁴⁹ Schmidt, Ausbildung von Frauen, S. 6.

⁵⁰ Die Verse 9f wenden sich gegen eine damals vielfach „als Entartungserscheinung empfundene Hochkonjunktur von Kosmetik, extravaganter Frisur, Schmuck und Kleidermode“ (Roloff, Der erste Brief an Timotheus, S. 127); solche Kritik fand sich in der frühen Kaiserzeit vielfach in einer konservativen hellenistisch-römischen Ethik. – In Vers 9 ist allerdings nicht eindeutig, ob sich die Anweisung allgemein auf das Auftreten christlicher Frauen bezieht oder ob von Vers 8 her der Vers 9 eine Anweisung für das Beten der Frauen ist, was dem Kontext eher zu entsprechen scheint; vgl. Snodgrass, Paul and Women, S. 11 Anm. 23; er nennt dort die Vertreter der einzelnen Auffassungen.

Dinge zu sprechen und dabei von Fragen zu reden, die sie nichts angehen, wird ihnen verboten zu lehren. Sie sollen statt dessen im Frieden lernen.

Als Begründung für das Verbot der Lehre und die Forderung nach Unterordnung führt Paulus zwei Argumente an: Erstens wurde Adam als erster vor Eva geschaffen, was nach jüdisch-rabbinischer Auffassung einen Vorrang bedeutete.⁵¹ Dieses Argument nennt Paulus nur, ohne es weiter auszuführen. Es richtet sich dagegen, dass Frauen über Männer herrschen wollen. Das zweite Argument aus 1Mos 3 führt Paulus näher aus. Hier geht es wohl um sein wirkliches Anliegen, weil es direkt zur Schlussfolgerung in Vers 15 führt. Nicht Adam wurde durch die Schlange verführt, sondern die Frau ließ sich verführen und geriet in Übertretung. 1Tim 5, 15 zeigt, dass sich eine solche Verführung der Frau durch den Satan in der Gemeinde von Ephesus bereits wiederholt hat. Es gibt jedoch Rettung, wenn sie eine Frau von Glaube, Liebe und Heiligung ist. Paulus geht es vor allem darum, diese Frauen und die Gemeinde aus den Klauen der falschen Lehrer zu erretten. Das ist seine eigentliche Absicht.

Daneben kann man aus dem Zusammenhang des 1. Timotheusbriefs einige weitere Hinweise entnehmen, die für Paulus eine Rolle spielen. Wenn er in 1Tim 2, 1-7 zum Gebet insbesondere für Herrscher und maßgebliche Leute in Politik und Verwaltung auffordert, will er, dass die Gemeinde in einem friedlichen und geordneten Staatswesen leben kann. Dann können missionarische Möglichkeiten genutzt werden, denn Gott will, dass alle Menschen gerettet werden. Überzogene emanzipatorische Bestrebungen, die von der breiten Mehrheit der Bevölkerung missbilligt werden, stoßen diese vor den Kopf. Sie verbauen so missionarische Möglichkeiten für die Gemeinde.⁵²

Weiter legt Paulus in 1Tim 3, 7 (vgl. 1Thess 4, 12; Kol 4, 5) Wert darauf, dass die Christen einen guten Ruf bei den Menschen ihrer Umgebung haben sollen. Sie sollen vorbildlich leben. Dies bedingt, dass sie sittliche Vorstellungen ihrer Umwelt aufnehmen, soweit diese nicht christlichen Grundsät-

⁵¹ Diese rabbinische Auslegungsregel aus Sifre Numeri § 73 (zu Num 10, 3f) wendet Paulus auch in Gal 3, 17 an; vgl. dazu Franz Mußner, *Der Galaterbrief*, HThK 9, Freiburg 1974, S. 241 samt Anm. 156; Bill. III, S. 256ff. – Aber in Gen 1 und 2 sehe ich nichts von einer Rangordnung zwischen Mann und Frau. Der Mensch ist im Übrigen am Ende aller Geschöpfe geschaffen worden, und dennoch ist er ihnen überlegen und soll über sie herrschen. In Gen 1 begründet die Reihenfolge also keine Rangfolge.

⁵² Für Paulus hat das missionarische Anliegen einen sehr hohen Stellenwert, dem er vieles unterordnet (vgl. 1Kor 9, 19ff).

zen widersprechen.⁵³ Auf den guten Ruf der Gemeinde – der wiederum missionarische Möglichkeiten eröffnet – sollen auch die Frauen in der Gemeinde Rücksicht nehmen. Sie sollen sich nicht derartig in den Vordergrund drängen, dass man den Eindruck gewinnt, sie wollten über die Männer herrschen.

Wie wichtig es ist, den geschichtlichen Hintergrund zu beachten, zeigt auch die Fortsetzung in 1Tim 2, 15, nämlich dass eine Frau durch das Kindergebären gerettet wird. Das ganze Neue Testament spricht davon, dass der Mensch durch den Glauben an Jesus Christus gerettet wird und nicht durch das, was er selbst tut. Warum schreibt Paulus dann hier: Die Frau wird durch das Kindergebären gerettet. Wie passt das zusammen? Die Irrlehrer in Ephesus verboten das Heiraten und brachten die Frauen dazu, ihre Familien zu vernachlässigen, weil sie meinten, dass die Familie gegenüber dem Dienst in der Gemeinde unwichtig sei. Die Frauen sollten Gott ganz und gar dienen und entsprechende Aufgaben in der Gemeinde wahrnehmen, um gerettet zu werden. Auf diesem geschichtlichen Hintergrund wird Vers 15 verständlich. Paulus sagt den Frauen dann, dass sie vor Gott für ihre Familie verantwortlich sind. Diese Aufgabe dürfen sie nicht zugunsten der Gemeinde vernachlässigen. Sie werden gerettet, wenn sie an dem Platz, den Gott ihnen gegeben hat, treu ihre Aufgabe erfüllen.

3.4 Folgerungen

Da der 1. Timotheusbrief in eine bestimmte geschichtliche Situation hinein geschrieben ist, ist zu fragen: Wie müssen und können die Anweisungen von Paulus damals als Wort Gottes für uns heute verstanden werden? Sind es zeitlose, allgemein gültige Aussagen? Oder sprechen sie in eine bestimmte Situation hinein?

In der Bibel gibt es beide Arten von Aussagen. An vielen Stellen lässt sich eine eindeutige Entscheidung treffen, wozu ein Wort gehört. Niemand von uns misst der Aufforderung an Timotheus in 2Tim 4, 13, Paulus' Mantel

⁵³ Die Kataloge, die Paulus als Voraussetzungen für die Eignung von Gemeindevorstehern und Diakonen in 1Tim 3 nennt, zählen nicht spezifisch christliche Eigenschaften auf, sondern entsprechen weitgehend Tugendkatalogen, die damals für Menschen aufgestellt wurden, die ein öffentliches Amt bekleiden wollten. Gerade die führenden Leute in der Gemeinde sollen das, was in ihrer Umwelt als ein häufig nicht erfülltes Tugendideal galt, vorleben, um so zu zeigen: Was bei euch Ideal ist, leben wir durch den Glauben an Jesus Christus.

und seine Bücher mitzubringen, zeitlose Gültigkeit zu. Umgekehrt sind Anforderungen wie „Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist“ (Lk 6, 36) sicher zeitlos und allgemein gültig. Die Frage wird unterschiedlich beantwortet im Blick auf 1Tim 2, 11f, wo Paulus den Frauen gebietet, nicht zu lehren und über die Männer zu herrschen. Wichtig ist, diese Aussage im Zusammenhang der Verse 9f und 15 zu betrachten, wo Paulus in gleicher Weise gebietet, dass Frauen sich nicht teuer kleiden, ihr Haar flechten und Perlen tragen sollen, und wo er sagt, dass sie durch das Gebären von Kindern gerettet werden. Auch ist der parallele Text 1Tim 5, 3-16 einzubeziehen.

Nach meinem Verständnis von 1Tim 2, 11f hat Paulus nicht beabsichtigt, mit diesem Wort eine Regel für alle Gemeinden zu allen Zeiten aufzustellen. Vielmehr weisen der Anlass und Zweck des ganzen Briefs und dieser Verse im Besonderen einen anderen Weg. Auch wollen die Verse 13f meines Erachtens keine ewige Schöpfungsordnung etablieren, denn weder 1Mos 3 noch Paulus argumentieren so. Das zeigt auch Röm 5, 12ff, wo Paulus den Ursprung der Sünde auf Adam, nicht auf Eva, zurückführt. In Röm 5 kann nur Adam als Mann der Repräsentant der Menschheit sein, dem Christus als der neue Mensch gegenübersteht, durch den Gottes Gnade siegt. In 1Tim 2 bezieht sich Paulus auf die Verführung Evas, weil es in Ephesus besonders Frauen waren, die sich durch falsche Lehren verführen ließen und sie selbst verbreiteten. Er geht also jeweils von seinem Anliegen aus und bezieht sich in unterschiedlicher Weise auf 1Mos 3.⁵⁴

Wenn wir die Bibel auslegen und auf unser Leben beziehen, ist zu bedenken, dass nicht alle einzelnen Worte in der Bibel gleiches Gewicht haben.⁵⁵ Sonst wäre sie ein Gesetzbuch, in dem alle Paragraphen gleich zu bewerten sind. Die Bibel hat vielmehr eine Mitte,⁵⁶ und diese Mitte heißt Jesus

⁵⁴ In Gen 3 wird zuerst die Frau zur Übertretung des göttlichen Gebotes verführt. Trotzdem spricht Gott dort nicht nur Eva als Schuldige an; sondern beide, Adam und Eva, waren schuldig und wurden bestraft, zumal nach Gen 3, 6 Adam bei der Gebotsübertretung dabei war. Dass nach Gen 3, 16 der Mann der Herr der Frau sein soll, ist nicht Schöpfungsordnung, sondern Strafe bzw. Folge des Sündenfalls, die meines Erachtens nach Gal 3, 28 durch die Erlösung in Jesus Christus – jedenfalls im Raum der Gemeinde – nicht mehr ohne weiteres gilt.

⁵⁵ Diese Tatsache wird selten bewusst reflektiert, aber von allen mir bekannten Christen praktiziert. So werde ich außer von meiner Frau und meinen Töchtern äußerst selten mit einem Kuss begrüßt, obwohl Paulus und Petrus dies ausdrücklich den Gemeindegliedern gebieten (Röm 16, 16; 1Kor 16, 20; 2Kor 13, 12; 1Thess 5, 26; 1Petr 5, 14).

⁵⁶ Es geht dabei nicht um einen Kanon im Kanon.

Christus. Darum ist zu unterscheiden zwischen dieser Mitte und Aussagen, die von dieser Mitte abgeleitet sind. Die Frage des Dienstes der Frau in der Gemeinde gehört sicherlich nicht zur Mitte des Evangeliums.

Es ist auch zu beachten, dass es biblische Aussagen gibt, die sich einheitlich durch die ganze Schrift ziehen. In anderen Fragen weichen die Aussagen der Schrift voneinander ab. Ein Beispiel ist die Frage des Götzenopferfleisches; vgl. Apg 15, 29; 21, 25; Offb 2, 14.20 mit 1Kor 8–10 und Röm 14–15. Oder: Im 1. Korintherbrief rät Paulus den Witwen davon ab, wieder zu heiraten (7, 39f). Im 1. Timotheusbrief fordert er jüngere Witwen dagegen auf, wieder zu heiraten (5, 14). Das sind nicht einfach Widersprüche, sondern hat mit der verschiedenen Situation zu tun, in die hinein die Worte gesprochen wurden.

Das gilt auch für die Frage, ob Frauen in der Gemeinde lehren und Leitung ausüben sollen, wobei der Begriff des Lehrens gar nicht so eindeutig zu definieren ist. So kann man fragen: Hat Lehren eine größere Autorität als prophetisches Reden oder evangelistische Verkündigung? In 1Kor 12, 28 finden sich die Aufgaben jedoch in der Reihenfolge: zum ersten Apostel, zum zweiten Propheten, zum dritten Lehrer. Während an etlichen Stellen im Neuen Testament sichtbar wird, dass Frauen eine wesentliche Rolle auch bei der Verkündigung und Leitung der frühen Gemeinden einnahmen, ist 1Tim 2, 11f der einzige eindeutige Text, der Frauen in der Gemeinde von Ephesus verbietet, zu lehren.

Ich meine nicht, dass dieses Wort im Neuen Testament steht, um die übrigen neutestamentlichen Aussagen zu korrigieren, sondern um ein spezifisches Problem in Ephesus zu ordnen. Wenn wir vom Grundsatz ausgehen, dass die Schrift durch die Schrift ausgelegt wird, dann ist 1Tim 2, 11f vom Gesamtzeugnis des Neuen Testaments her zu verstehen.

4. Können Frauen vom Neuen Testament her in der Gemeinde leiten und verkündigen?

Das Ergebnis meiner Untersuchung der neutestamentlichen Aussagen fasse ich in vier Punkten zusammen.

a) Die Erlösung durch Jesus Christus hat die Auswirkungen des Sündenfalls überwunden und den Fluch über Mann und Frau in 1Mos 3 aufgehoben. Deshalb ist in Christus weder Mann noch Frau, sondern alle sind *einer* in Christus Jesus (Gal 3, 28). Das hebt die schöpfungsmäßigen Unterschiede

zwischen Mann und Frau nicht auf. Aber beide sollen wieder zusammen als Ebenbild Gottes im *gemeinsamen* Dienst stehen.⁵⁷ In der Nachfolge zu leben, bedeutet, dass Männer und Frauen sich ergänzen und einander in der Gemeinde *dienen*. Jeder Herrschaftsanspruch widerspricht dem Evangelium. Deshalb geht es auch bei der Gemeindeleitung nicht um Herrschaft, sondern: Wer der Erste sein will, der soll der Diener von allen sein.⁵⁸ Wenn Frauen in der Verkündigung und Seelsorge mitarbeiten, darf es nicht darum gehen, sich selbst zu verwirklichen und Überlegenheit zu demonstrieren, sondern der Gemeinde mit den von Gott gegebenen Gaben zu *dienen* – so wie dies auch für Männer gilt. Männer und Frauen sind von Gott geschaffen, um sich gegenseitig zu ergänzen.

b) Wenn wir es grundsätzlich ablehnen, dass Frauen der Gemeinde in Leitung und Lehre dienen, behaupten wir, dass Gott ihnen diese Gaben nicht gegeben habe.⁵⁹ Wenn Gott nie eine Frau begabt hätte zu lehren, wäre die Sache klar. Aber wer dies behauptet, verschließt meines Erachtens die Augen vor der Wirklichkeit.⁶⁰ Die Begabung mit Charismen wird in 1Kor 12 auf das Wirken des dreieinigen Gottes zurückgeführt, der seine Gnadengaben zum bestimmten Dienst in der Gemeinde gibt. Warum soll für Frauen bei entsprechender Begabung der neutestamentliche Grundsatz nicht gelten, dass jeder entsprechend seinen Gaben in der Gemeinde mitarbeiten soll?

c) Das Neue Testament gibt uns keine allezeit gültige Gemeindeordnung im Sinne von kanonischem Recht. Wir erhalten jedoch eine Orientierung vom Evangelium her, die Christus zur Mitte macht. Alles, was seiner Ehre dient und die Gemeinde aufbaut sowie dem Wort Gottes in seiner Intention entspricht, ist uns aufgetragen bzw. gestattet. Ebenso ist uns aufgetragen, allem zu wehren, was dem widerspricht.⁶¹

d) Die Frage, ob Frauen in der Gemeinde leiten und lehren bzw. verkündigen können, gehört zu den Fragen der Anwendung der Schrift. Sie gehört außerdem zu den zweitrangigen Fragen, an denen sich nicht die Zugehörigkeit zur Gemeinde Jesu und nicht die Frage unseres Heils entscheidet. Sie gehört somit zu den Fragen, wo Christen durchaus unterschiedliche Er-

⁵⁷ Vgl. dazu Schmidt, *Ausbildung von Frauen*, S. 11.

⁵⁸ Vgl. Mk 10, 41-45 par. Mt 20, 24-28 par. Lk 22, 24-27; siehe auch Joh 13, 12-17; zur Gemeindeleitung siehe 1Petr 5, 1-4.

⁵⁹ Von Petrus sollten wir lernen, der, als der Heilige Geist das damals für die Juden „Undenkbare“ tut und die Heiden erfüllt, in Apg 10-11 sagen muss: „Wer war ich, dass ich Gott widerstehen konnte?“

⁶⁰ Vgl. Schmidt, *Ausbildung von Frauen*, S. 12.

⁶¹ Schmidt, *Ausbildung von Frauen*, S. 12.

kenntnis haben können.⁶² Im Bund Freier evangelischer Gemeinden gibt es zahlreiche Gemeinden, in denen seit Jahren Frauen in der Gemeindeleitung mitarbeiten und die damit gute Erfahrungen gemacht haben. In anderen Gemeinden wird dies abgelehnt. Daran zerbricht unsere Gemeinschaft nicht, denn es kommt auf die gemeinsame Mitte an. Das Evangelium gibt uns eine Mitte, und als Menschen des Evangeliums sind wir gerufen, uns zuerst an dieser Mitte, an Jesus Christus auszurichten.

Fazit: Ich sehe vom Neuen Testament her keinen triftigen Grund, warum eine Frau nicht Mitglied der Gemeindeleitung sein kann. Es gibt aber – wenn wir uns das Neue Testament als Ganzes ansehen – gute Gründe dafür, dass Frauen und Männer entsprechend ihren Gaben in der Gemeinde mitarbeiten sollen. Und wenn Frauen die Gabe der Seelsorge, der Lehre und Leitung von Gott empfangen haben, kann dies der Gemeinde nur zugute kommen, wenn sie ihre Gaben im Dienst als Älteste in der Gemeinde einbringen und wenn Männer und Frauen sich in der Leitung gegenseitig ergänzen.

5. Zur Diskussion im Bund Freier evangelischer Gemeinden

Sie haben nun meine Position dieser Frage kennen gelernt, aber da unser Bund bunt ist, gibt es daneben noch viele andere Meinungen. Das kann ein Reichtum sein; manchmal ist es aber auch ein Hindernis für ein förderliches Miteinander im gemeinsamen Dienst für Gott.

Die Leitung des Bundes Freier evangelischer Gemeinden hat im Jahr 2000 eine Erklärung mit dem Titel „Frauen in der Gemeindeleitung“ verabschiedet und veröffentlicht. Sie entspricht inhaltlich in den wesentlichen Zügen dem, was ich in diesem Aufsatz ausgeführt habe.

Es hat danach eine Reihe von teilweise heftigen Reaktionen gegeben, die als Leserbriefe in „Christsein Heute“ veröffentlicht wurden bzw. als Briefe oder Anrufe direkt an die Bundesleitung gingen. Die kritischen Stimmen überwogen dabei die zustimmenden. Daraus kann man nicht schon folgern, dass die Mehrheit der Gemeinden die Stellungnahme der Bundesleitung für falsch hält. Darüber hat es keine Abstimmung gegeben. Es zeigt sich viel-

⁶² In der Präambel der Verfassung des Bundes Freier evangelischer Gemeinden heißt es im 3. Absatz: „Fragen biblischer Auslegung und praktischer Anwendung bleiben dem an Gottes Wort gebundenen Gewissen des einzelnen überlassen. Der einzelne fügt sich mit seinen Gaben verbindlich in den Organismus der Gemeinde ein.“

mehr, dass man sich eher äußert, wenn man mit etwas nicht einverstanden ist als umgekehrt.

Klar ist aber auch: Es gibt in den Freien evangelischen Gemeinden unterschiedliche Auffassungen zur Frage, ob Frauen in der Gemeindeleitung mitarbeiten können oder sollen und ob sie das Amt eines Ältesten bekleiden dürfen. In manchen Gemeinden ist es kein Problem, dass Frauen verkündigen, wohl aber, dass sie in der Leitung mitarbeiten. In anderen ist es genau umgekehrt: Sie können zwar in der Gemeindeleitung sein, aber nicht von der Kanzel verkündigen. Schließlich gibt es Gemeinden, in denen beides möglich ist, bzw. solche, in denen beides zur Zeit undenkbar ist. Ein sehr buntes Bild, wie ja überhaupt Freie evangelische Gemeinden recht unterschiedlich aussehen können.

Ich kann Ihnen heute nicht sagen, wie viele Gemeinden welche Position vertreten. Soweit ich das beurteilen kann, nimmt die Zahl der Gemeinden zu, in denen Frauen im Leitungskreis vertreten sind. Ich würde diese Zahl heute auf ca. 25 % schätzen. Man kann vermuten, dass etwa ein Drittel der Gemeinden damit Probleme hätte, Frauen in den Leitungskreis zu wählen. In anderen Gemeinden wäre dies grundsätzlich möglich, ist aber bisher nicht geschehen. Das bedeutet nicht, dass die Mehrheit der Mitglieder gegen eine Frau im Leitungskreis der Gemeinde ist. In zahlreichen Gemeinden ist in der Gemeindeordnung festgeschrieben, dass nur Brüder als Älteste gewählt werden können. Hier müsste also erst die Gemeindeordnung mit einer Zweidrittel- oder Dreiviertel-Mehrheit geändert werden, bevor eine Frau in die Gemeindeleitung gewählt werden könnte. So kann zum Beispiel eine deutliche Mehrheit in einer Gemeinde dies wünschen, aber ein Drittel der Gemeindemitglieder kann es verhindern. Daher bewegen sich alle Schätzungen, wie die Mehrheit der Mitglieder in Freien evangelischen Gemeinden über die Frage der Mitarbeit von Frauen in Leitung und Verkündigung denkt, im Bereich der Spekulation.

Die Gründe, die vor allem gegen das Leiten und Verkündigen von Frauen in der Gemeinde genannt werden, sind Folgende: a) 1Tim 2, 8-15 wird als eine allgemein gültige und zeitlose Anweisung des Apostels verstanden, der Frauen das Lehren und Leiten grundsätzlich verboten hat. Dies wird oft damit begründet, dass das Verbot schöpfungstheologisch begründet sei. Auf die damit zusammenhängenden Fragen habe ich bei der Auslegung bereits hingewiesen. b) 1Kor 14, 34, dass Frauen in der Gemeinde schweigen sollen, wird ebenfalls grundsätzlich und allgemein gültig verstanden – trotz der Aussagen in 1Kor 11, dass Frauen in Korinth prophetisch geredet haben. c)

Die paulinischen Aussagen, dass der Mann das Haupt der Frau ist, die bei ihm auf die Ehe bezogen sind, werden auch auf die Gemeinde ausgelegt. – Bei all diesen Fragen der Auslegung spielt auch das Thema des Schriftverständnisses eine Rolle.

Nicht genannt werden meistens die eher traditionellen und psychologischen Gründe, die vielleicht gerade deshalb eine große Rolle spielen. Sie sind jedoch schwer zu thematisieren, jedenfalls wenn es konkret wird. Das kann sonst leicht dazu führen, dass man sich gegenseitig Dinge unterstellt. Seit etwa zehn Jahren können Frauen zur Bundesleitung gehören. Dabei wird die Rolle der Bundesleitung unterschiedlich verstanden. Oft wird sie nicht als Ältestenkreis des Bundes Freier evangelischer Gemeinden verstanden, so dass der Mitarbeit von Frauen in der Bundesleitung auch die zustimmen können, die eine Mitarbeit von Frauen im Ältestenkreis ablehnen.

Eine Frage, die in der Stellungnahme der Bundesleitung aus dem Jahre 2000 ausgeklammert wurde, weil es dazu in der Bundesleitung unterschiedliche Meinungen gab, ist die Frage des Dienstes von Frauen als Pastorin. Hierzu – so heißt es in der Stellungnahme – sind noch weitere Aspekte zu berücksichtigen. Von manchen wird dies als inkonsequent angesehen, weil sie der Meinung sind, dass Pastoren heute vom Ältestenamts im Neuen Testament her zu verstehen sind, also biblisch-theologisch als vollzeitlich tätige Älteste anzusehen sind.

Zum Teil spielten in der Bundesleitung pragmatische Gründe eine Rolle. Es gab auch Bedenken, dass die Gemeinden diesen Weg nicht mitgehen und dies zu großem Streit im Bund führt. Die heftigen Reaktionen auf die Stellungnahme der Bundesleitung zeigen, dass diese Bedenken nicht grundlos waren. Sie sind aber nicht allein ausschlaggebend gewesen. Eine Rolle hat auch gespielt, dass einige Mitglieder der Bundesleitung Frauen zwar als Mitglieder in einer Gemeindeleitung sehen können, aber nicht als Vorsitzende bzw. Hauptverantwortliche in ihr; diese Rolle nimmt jedoch der Pastor häufiger ein. Begründet wird dies mit den neutestamentlichen Worten, dass der Mann das Haupt sei. Eingeordnet in einen Leitungskreis ist das für sie kein Problem, übergeordnet entspricht es nicht ihrem Verständnis der neutestamentlichen Aussagen.

Bisher gibt es also noch keine Pastorin in den Freien evangelischen Gemeinden. Ob sich das in den nächsten fünf oder zehn Jahren ändert, wage ich nicht vorherzusagen. In diesem letzten Teil meines Vortrags ging es um die gegenwärtige Diskussion, nicht um die der nächsten Jahre.

Elfriede Lichdi

Der Weg taufgesinnter Frauen in der Täuferbewegung damals und heute

Maria aus Magdala und andere Frauen hatten wichtige Aufgaben in der Jesusbewegung. Deshalb vermitteln die meisten neutestamentlichen Texte den Eindruck der Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau, wie er im patriarchalen Kontext ungewöhnlich war. Freilich verschwanden dann in der darauf folgenden Generation die Frauen wieder im Haus und folgten damit der vorgegebenen Tradition

Aus den Anfängen der Täuferbewegung

Zu Beginn der Reformation im 16. Jahrhundert traten Frauen aus ihrer Rolle im Haus heraus ans Licht der Öffentlichkeit. Die Entdeckung des freimachenden Evangeliums ergriff sie in gleicher Weise wie die Männer. Beide sahen sich nun nicht mehr gebunden durch die Theologie der alten Kirche, die auf der Mittlerschaft der Priester bestand. In der jungen Täuferbewegung war der Unterschied zwischen Klerikern und Laien vollends aufgehoben. Die Erkenntnis selbst und die Erfahrung, unmittelbar vor Gott zu stehen, befreite zu einer neuen Gotteserkenntnis. In diesem Bewusstsein nahmen viele Frauen die Grundsätze der Täuferbewegung mit voller Überzeugung an: die Taufe auf das Bekenntnis ihres Glaubens, den freiwilligen Zutritt zur Gemeinde und die Heiligung des persönlichen Lebens in der Nachfolge Jesu. Frauen gaben selbständige Zeugnisse des Glaubens bis zur Hingabe ihres Lebens. Von den 1396 Martyrien, über die der „Martyrerspiegel“¹ berichtet, nahmen etwa ein Drittel Frauen auf sich. Die erste Täuferin, die das Martyrium erlitt, war Margarete Sattler, „eheliche Schwester“ Michael Sattlers. Sie wurde 1528 in Rottenburg im Neckar ertränkt. Als letzte Täuferin wurde 1626 eine nicht namentlich bekannte Frau bei Rheinfelden hingerichtet.² Sie hatte mit vier Männern zusammen vor dem Richter gestanden; die Männer widerriefen und kamen mit dem Leben davon; sie aber blieb allein standhaft.

¹ Der Blutige Schau-Platz, oder Martyrer=Spiegel der Taufs=Gesinnten, oder Wehrlosen Christen, Tielemann van Braght, Dordrecht 1660.

² H.P.Jecker in Mennonitische Geschichtsblätter (MGBI) 1997, S. 84.

In den Quellen werden Frauen oft nur in Verbindung mit einem Mann genannt und nur in diesem Zusammenhang für wichtig erachtet. Auch über die Ehefrauen der ersten Täuferväter erfährt man im allgemeinen wenig. Das Schweigen über sie, die Kinder zur Welt brachten oder an der Seite ihrer Männer arbeiteten, Verfolgung und Tod erlitten, ist eher die Regel³. Aus vielen Frauenschicksalen will ich drei herausgreifen.

1. Margarete Hottinger (1500?–1530)

Der Vater von Margarete, Jakob Hottinger, war unter den ersten Täufern in Zollikon bei Zürich. Selbst des Lesens und Schreibens kundig, legte er Wert darauf, dass in seinem Hause die Bibel gelesen wurde. So kam es, dass Margarete in einer Umgebung aufwuchs, die sich am Wort Gottes orientierte. Margarete wurde in der letzten Januarwoche 1525 zusammen mit ihren Brüdern Klaus und Felix vermutlich von Georg Blaurock getauft⁴. Einige Tage nach dieser Taufe hielt Konrad Grebel im Hause Hottinger das erste Abendmahl der Täuferbewegung. Die Feier war schlicht und einfach. Auf dem Tisch stand ein Krug mit Wein, dazu ein Laib Brot, den Margarete wohl gebacken hatte und nun aufschnitt.

Bereits am 18. November 1525 wurde Margarete mit anderen Täufern verhaftet und im Zürcher Wellenberg-Turm festgesetzt⁵. Vielleicht gehörte Margarete zu den „ärgerlichen und widerspenstigen Frauen“, wie ein Verhörprotokoll sie nennt.⁶ Margarete blieb in den Verhören standhaft. Sie bekannte „sie halte die Kindertaufe für falsch, die Wiedertaufe für richtig.“⁷ Als man ihr vorwarf, sie hätte sich von ihrem Vater zur Abtrünnigkeit von der Kirche verführen lassen, betonte sie ihre Eigenständigkeit und sagte: „Ihr Vater sei nicht schuld daran, wenn sie nicht zur Kirche gehe. In diesem Punkt sei sie von der Kanzel aus verleugnet worden.“⁸ Nach sechs Monaten beschwerlicher Haft verließen Margarete die Widerstandskräfte. Sie widerrief und sagte „sie habe sich geirrt und wolle nun gehorsam sein.“⁹ Am 01. Mai 1526 kam sie frei. Kaum der Haft entronnen, reiste sie wenig später mit ihrem Bruder Jakob nach St. Gallen und schloss sich wieder den Täufern

³ W.O.Packull, *Die Hutterer in Tirol*, Innsbruck 2000, S. 273.

⁴ Täufer Akten (=TA) Schweiz, I, S. 126.

⁵ TA Schweiz I, S. 136.

⁶ TA Schweiz II, S., 618 J.Kessler, Sabbata.

⁷ TA Schweiz I, S. 137.

⁸ TA Schweiz I, S. 177 Zeugnis der Margarete Hottinger vom 05.03.1526.

⁹ TA Schweiz I, S. 183.

an.¹⁰ In einer Gruppe von taufgesinnten Frauen übernahm Margarete dort eine führende Rolle. Sie predigte öffentlich, vergab Sünden und führte prophetische Rede¹¹. Viele sammelten sich um sie; so gab Linhart Wirt seine Arbeit auf, um sich dem Frauenkreis anzuschließen. Sicher war Margarete Hottinger eine charismatisch begabte Frau, die großen Einfluss auf die Schweizer Täufer hatte. Leider sind nur Urkunden der Gegenseite über sie erhalten. So sagte der Stadtschreiber von St. Gallen Johannes Kessler: „Unter den wilden und arroganten Frauen ragt Margarete Hottinger heraus. Sie ist bei den Täufern geliebt und geachtet.“¹² Nach 1527 wird sie nicht mehr urkundlich erwähnt. Die letzte Nachricht betrifft ihren Märtyrertod. Mit ihrem Vater, dem Bruder Felix und anderen Täufern wollte sie nach Mähren, in das „gelobte Land“, ziehen; jedoch schon im heutigen Bad Waldsee¹³ nördlich von Ravensburg wurden die Reisenden aufgegriffen. Nach einem raschen Prozess bezahlten alle ihre Überzeugung 1530 mit dem Leben¹⁴. Die Männer wurden geköpft, Margarete und die anderen Frauen ertränkt. Als man Margarete nach dem ersten Untertauchen wieder Atem holen ließ, sagte sie: „Warum holt ihr mich wieder aus dem Wasser? Das Fleisch war schon beinahe besiegt.“¹⁵

2. Katharina Hutter (ca 1510?–1538)

Das Geburtshaus von Katharina Hutter, geborene Purst, stand in Taufers in der Nähe des Südtiroler Pustertals¹⁶. Sowohl im Elternhaus als auch auf ihren Dienststellen als Magd, die sie bis in die Umgebung von Sterzing brachten, nahm sie täuferische Gedanken auf. Sie kam zu der Überzeugung, dass Gott sie auf den rechten Weg geführt hatte. Auf das Bekenntnis ihres Glaubens wurde sie Anfang 1532 von Jakob Hutter, ihrem späteren Ehemann¹⁷, getauft. Sehr bald kam sie mit anderen Täufern zusammen in Haft. Nur durch einen Widerruf konnte sie ihr Leben retten. Sie nahm die demütigenden Prozeduren des öffentlichen Widerrufs an drei aufeinander folgenden

¹⁰ TA Schweiz II, S. 618, J.Kessler, Sabbata.

¹¹ TA Schweiz II, S. 618 f.

¹² TA Schweiz II, S. 618.

¹³ TA Schweiz II, S. 586/587.

¹⁴ TA Schweiz II, S. 578-580.

¹⁵ TA Schweiz II, S. 587.

¹⁶ W.O.Packull, Die Hutterer in Tirol, Innsbruck 2000, S. 274.

¹⁷ TA Österreich III, S. 300-1, Zeugnis der Katharina Hutter vom 03.12.1535.

Sonntagen auf sich.¹⁸ Nach einer zweiten Festsetzung auf Burg Rodeneck erhielt Katharina aus unbekannten Gründen ihre Freiheit wieder. Am 25. März 1533 wurde sie mit drei anderen Frauen in Bozen erneut verhaftet, da sie an einer großen Gemeindeversammlung teilgenommen hatten. Die nicht bußwilligen Frauen sollten ausgepeitscht werden. Doch der Züchtiger weigerte sich, diese Strafe zu vollziehen. Wieder konnte Katharina das Gefängnis verlassen.¹⁹ Sie schloss sich einer Täufergruppe an, die sie nach Auspitz in Mähren brachte. Dort heiratete sie in der Pfingstzeit 1535 Jakob Hutter²⁰. Als bald darauf in Mähren die Verfolgung der Täufer einsetzte, floh das Ehepaar in die alte Heimat Tirol.²¹ Es war schwierig für die schwangere Katharina und ihren Ehemann, eine dauernde Bleibe zu finden. Beide standen auf der Liste der zu Inhaftierenden. Die Gefahr in die Hände ihrer Verfolger zu fallen, trieb sie unet von Versteck zu Versteck. Es sieht so aus, als habe Katharina Anschluss an verlässliche Frauen gefunden, um vorübergehende Sicherheit zu erlangen. Wann und wo sie ihr Kind zur Welt brachte, blieb unbekannt. Über einen ehemaligen Freund, den Jakob Hutter aufsuchen wollte, sagte sie, er sei ein „abgefallener und deshalb zernichteter Christ, seine Hausfrau aber sei ihre liebe Schwester“.²² Es war schwierig Freund und Feind zu erkennen. Die Wanderung nach Klausen im Eisacktal war der letzte gemeinsame Weg der Eheleute. Am 30. November 1535²³ wurden beide verhaftet. Jakob Hutter wurde sofort nach Innsbruck gebracht und dort im Februar oder März 1536²⁴ hingerichtet. Im Burggefängnis von Gufidaun, oberhalb Klausen, gab Katharina unter Androhung von Strafen Namen von Gemeindevorstehern preis, betonte aber gleichzeitig, dass diese Männer in Mähren seien. Ihre Überzeugungen verhehlte sie nun nicht mehr, auch dachte sie nicht mehr an einen abermaligen Widerruf, um mit dem Leben davon zu kommen. Nach ihrem Glauben befragt, antwortete sie, „sie halte und achte weder die Messe, noch das Sakrament des Altars, auch die gemauerten Steinhäufen (Kirchengebäude) bedeuteten ihr nichts, die Kinder-taufe sei ein Greuel vor Gott.“²⁵ Über ihren Mann befragt, dem Bereicherung

¹⁸ Profiles of Anabaptist Women, hg. v. C. Arnold Snyder und Linda A. Huebert, Waterloo, ON, 1996, S. 179.

¹⁹ W. O. Packull, Die Hutterer in Tirol, Innsbruck 2000, S. 274.

²⁰ TA Österreich III, 300-1 (siehe oben).

²¹ TA Österreich III [Das große Geschichtsbuch der Hutterischen Brüder, hg. R. Wolkan, Wien 1923], S. 297.

²² TA Österreich III, S. 300 f.

²³ TA Österreich III, S. 292 f.

²⁴ Das große Geschichtsbuch der Hutterischen Brüder, hg. v. R. Wolkan, Wien 1923.

²⁵ TA Österreich III, 300-1, Zeugnis der Katharina Hutter vom 03.12.1535.

vorgeworfen worden war, sagte sie „was mein ehelicher Mann und Bruder an Vermögen an sich bringe, das teile er den armen Witwen, den kleinen, armen Kindern und anderen armen Brüdern und Schwestern aus.“²⁶ Katharina Hutter muss nicht nur bei den Täufern, sondern auch bei ihren Bewachern Fürsprecher gehabt haben. Es gelang ihr Ende April 1536 aus dem Gefängnis zu entfliehen.²⁷ Ihr weiterer Aufenthaltsort ist unbekannt. Knapp zwei Jahre konnte sie in Freiheit leben. Dann wurde sie in Schöneck im Pustertal aufgegriffen und als rückfällige Täuferin sofort hingerichtet.²⁸ Sie mag bei ihrem Tode kaum 30 Jahre alt gewesen sein. Die notvolle Zeit hatte es ihr nicht erlaubt, einen beständigen Haushalt zu gründen und Kinder groß zu ziehen. Die wenigen Monate ihrer Ehe waren von Entbehrungen, Rastlosigkeit und Furcht bestimmt.

3. Margarete Hellwart (ca 1568–nach 1621)

Margarete Hellwart lebte in Beutelsbach im Remstal, östlich von Stuttgart gelegen. Als Täuferin wurde sie 1608 bei der damaligen evangelischen Landeskirche auffällig, weil sie die Gottesdienste in dem kleinen Dorf nicht besuchte und selbst mit großem Erfolg predigte.²⁹ Sie sprach zuerst Frauen an, um sie für ihre Überzeugung zu begeistern. Um Margarete bildete sich ein aktiver Kreis von Frauen, den die Kirchenleitung am liebsten ausgewiesen hätte. Dem stand aber entgegen, dass die verlassenen Kinder und Ehemänner der öffentlichen Fürsorge zur Last gefallen wären. Die Behörden kamen auf den Gedanken, die Frauen im eigenen Hause in der Weise anzuketten, dass ihre Bewegungsfreiheit nur zum Kochen und Besorgen der Kinder ausreichen würde. In der Folge wurde Margarete in den Jahren zwischen 1610 und 1621 einundzwanzigmal angekettet.³⁰ Sie kam immer wieder frei, möglicherweise halfen ihr dabei der Ehemann oder der Dorfschmied. Einmal, als Margarete angekettet sein sollte, kamen der Bürgermeister und der Dekan unangemeldet zur Kontrolle. Sie berichteten später, Margarete habe nicht sogleich die Türe geöffnet und sie hätten gehört, wie sie zuerst ihre Ketten angelegt habe.³¹ Offenbar war sie die meiste Zeit frei, ging ihrer Ar-

²⁶ TA Österreich III, S. 300 f.

²⁷ TA Österreich III, S. 323.

²⁸ W.O.Packull, Die Hutterer in Tirol, Innsbruck 2000, S. 289

²⁹ TA Württemberg I, S. 800.

³⁰ TA Württemberg I, S. 821, 828, 830, 844, 846, 848, 862, 867, 871, 879, 884, 887, 889, 891, 893.

³¹ TA Württemberg I, S. 879.

beit nach und machte Besuche in Beutelsbach und in anderen Dörfern. Ihr Ruf als führende Täuferin veranlasste viele Frauen bei ihr Unterricht zu nehmen. Eine Frau gab zu Protokoll, sie habe es nicht nötig, in die Kirche zu gehen, da Margarete sie alles lehre, was nötig sei, zu wissen.³² Als Margarete vor das Kirchengengericht gerufen worden war, sagte sie: „in jeder Sache kenne sie den Weg, den Gott sie gelehrt habe und sie wünsche, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen. Sie möchte Gutes tun und das Übel hassen. Bis an das Ende ihres Lebens wolle sie Täuferin bleiben.“³³ Am 19. Januar 1621 wurde zum letzten Mal ein Protokoll über sie verfasst. Nach Auffassung der Zeit war sie mit 53 Jahren eine alte Frau. Es ist anzunehmen, dass sie als Täuferin starb und deshalb ausserhalb des Friedhofs beerdigt wurde.

Diese Beispiele zeigen, dass Frauen bei den Täufern eine eigenständige Bedeutung zukam. Die neue Frömmigkeit vereinte sie mit den Männern zu Bibelstudium, Gottesdienst und Abendmahlsfeier. Die Vorbereitungen zu den Zusammenkünften lagen wohl weitgehend in den Händen der Frauen. Sie richteten die Räume her, bereiteten das Brot zum Abendmahl und füllten die Krüge mit Wein. Frauen waren nicht mehr ausgeschlossen, sondern überall mit einbezogen. Auch bei Diskussionen untereinander oder mit den vorgesetzten Behörden mischten sie sich ein und äußerten ihre Meinung. Überwältigt vom Wort Gottes mussten sie davon reden und sie taten es im Bewusstsein des allgemeinen Priestertums der Gläubigen. Zu Hause, bei der Arbeit, auf dem Felde oder auf der Straße hatten sie viele Gelegenheiten mit anderen ins Gespräch zu kommen, Menschen gezielt auf das Evangelium anzusprechen.

Nach dem Vorbild der Urgemeinde war die Gemeinde ein Ort des geschwisterlichen Zusammenlebens. Von daher erhielt die Versammlung der Gläubigen eine neue Qualität, wie auch das Zusammenleben von Mann und Frau in der Ehe. Sie verstanden sich nicht nur als Eheleute, sondern auch als Geschwister im Glauben. Jakob und Katharina Hutter sprachen von der „ehelichen Frau und Schwester“ oder vom „ehelichen Mann und Bruder.“³⁴

Margarete Hottinger wuchs in einem religiös geprägten Elternhaus auf; Ihr Vater, ihr Onkel und Ihre Brüder gehörten schon 1523 zum Kreis um Konrad Grebel. Die andere Margarete (Hellwart) vertrat zwei Generationen

³² TA Württemberg I, S. 888.

³³ TA Württemberg I, S. 887.

³⁴ TA Österreich III, 300-1, Zeugnis der Katharina Hutter vom 03.12.1535. Nach W.O.Packull befindet sich ein Hinweis darauf am Ende von Hutters zweiten. Brief aus Tirol.

später ihre täuferische Überzeugung. Den Behörden war es nicht gelungen, die Gemeinde der führungsstarken Margarete auseinander zu treiben.

Die Täuferinnen der ersten Jahre können uns als Beispiele für unbedingten Einsatz dienen.

Auf dem Weg zur gleichen Verantwortung

Nach den vielversprechenden Anfängen nahmen Frauen bald wieder den zweiten Rang ein. Die Auffassung des Paulus, nach welcher Frauen in der Gemeinde zu schweigen hätten³⁵, setzte sich in der zweiten Generation der Täufer und dann bei den Mennoniten durch und entsprach damit wieder den gesellschaftlichen Normen. Eine Hamburger Historikerin schreibt: „Die Täufer haben das Priestertum aller Gläubigen vielleicht gedanklich auf alle Brüder und Schwestern übertragen, auch Ansätze einer Praktizierung gezeigt, ohne diese Losung jedoch in vollem Umfang zu realisieren. Die Frauen waren wieder einmal die Verlierer, sobald die lebendige Aufbruchstimmung in straffer Ordnung erstarb.“³⁶ Die erworbene Teilhabe an der Verantwortung ging verloren. Nun besorgten Frauen wieder als gute Ehefrauen und Mütter Haus und Hof. Sie wurden hauptsächlich daran gemessen, wie sie diese Aufgaben erfüllten.

Die Situation änderte sich erst nach vierhundert Jahren im Zuge freikirchlicher Entwicklungen und der bürgerlich-rechtlichen Gleichstellung der Frau.

Unter dem Einfluss der angelsächsischen Erweckungs- und Heiligungsbewegung hat die Gemeinschaftsbewegung Ende des 19. Jahrhunderts für Frauen Barrieren aufgebrochen. Frauen übernahmen zunehmend Dienste in der Kinderlehre, der Unterweisung Jugendlicher, in der Diakonie und der Verwaltung. Eine besondere Rolle fiel den Sonntagsschulen zu, die von England, den USA und den Niederlanden ausgehend auch die deutschen Mennonitengemeinden belebten. Die erste Sonntagsschule wurde 1861 in der Gemeinde Deutschhof in der Pfalz eingeführt. Ihre Leitung lag lange Jahre in den Händen von Thekla Lehmann. Eine zweite Sonntagsschule gründete 1884 die Frau des Predigers Ellenberger in der Pfälzer Gemeinde Friedelsheim.³⁷

Diese Sonntagsschulen hielten viele Arbeitsfelder für Frauen bereit. Durch ihre Erziehungsarbeit erwuchs den Gemeinden reicher Segen. Die

³⁵ 1. Kor. 14, 34.

³⁶ Marion Kobelt-Groch, *Aufsässige Töchter Gottes*, Frankfurt 1993.

³⁷ *Mennonitisches Lexikon, (ML) Bd. IV, S. 210.*

paulinische Anweisung, Frauen sollten in den Versammlungen schweigen, wurde so verstanden, dass sie nicht vom Predigtstuhl aus zu sprechen hätten. Aufgefordert als Sonntagsschullehrerinnen zu reden, geschah dies von einer anderen Stelle aus. Durch die wachsende Teilhabe an den Angelegenheiten der Gemeinde entstand ein neues Miteinander unter Männern und Frauen. Aber immer noch saßen in vielen Gemeinden Männer und Frauen getrennt im Gottesdienst. Diese Ordnung wurde erst in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts aufgebrochen.

Die niederländischen Mennonitinnen nahmen infolge ihrer Weltverbundenheit eine überwiegend liberale Haltung zum Dienst der Frau ein. Schon 1904 konnte sich Anna Zernike als erste Frau am Doopsgezinden Seminar zum Theologiestudium immatrikulieren lassen. Sie wurde 1911 als Predigerin einer Gemeinde berufen.³⁸ Das „Landesweite Bündnis der taufgesinnten Schwestern“, gegründet 1952, aktivierte die niederländischen Mennonitinnen. Schon 1979 waren dort etwa ein Viertel aller Predigtstellen von Frauen besetzt. Im gleichen Jahr wählte die „Algemeene Doopsgezinde Societeit“ (ADS) eine Frau, Jo van Ingen Schenau-Elsen, zu ihrer Vorsitzenden.

Die Verbundenheit auf gleicher Ebene zwischen Männern und Frauen wäre damals in den übrigen mennonitischen Gemeinden Europas nicht möglich gewesen. Besonders im bäuerlich geprägten Süddeutschland und bei den elsässischen Mennoniten herrschte Übereinstimmung darüber, dass Frauen sich in geistlichen Belangen im Hintergrund zu halten hätten. Als Mitarbeiterinnen in der Kinderlehre waren sie willkommen, nicht aber als Predigerinnen. Diese Haltung wurde seit dem Ende der sechziger Jahre auch von Männern hinterfragt. Dazu kam, dass sich das Selbstverständnis von Frauen geändert hatte. Sie hatten eine bessere Ausbildung erhalten und waren teilweise berufstätig geworden. Moderne Geräte erleichterten die Arbeit nicht nur in den landwirtschaftlichen Haushalten. Gleichzeitig war die Kinderzahl zurückgegangen. Ihren neuen Freiraum nutzten viele nun zur Mitarbeit in den Gemeinden und waren bereit, dort Verantwortung zu übernehmen.

Der zurückgelegte Weg kann mit einigen Daten verdeutlicht werden. Seit 1968 fanden jährlich von Frauen geplante und durchgeführte Tagungen statt. Das Bedürfnis sich besser kennen zu lernen und Gedankenaustausch zu pflegen, führte die Frauen schwesterlich zusammen. Zu den Tagungen wurden Referentinnen, teilweise auch von außen, hinzugezogen. Die Frauen trieben Bibelstudien (auch feministische Theologie), erörterten Fragen der Seelsorge, trainierten moderne Formen der Gesprächsführung und informierten sich

³⁸ D.G. Lichdi, Von Zürich über Witmarsum nach Addis Abeba, Maxdorf 1983, S. 96.

über Gremienarbeit. Das Interesse an diesen Tagungen wuchs so stark, dass ab 1986 in Süddeutschland statt einer jährlichen Tagung drei regionale Treffen in der Pfalz, in Baden-Württemberg und in Bayern durchgeführt worden sind. Zusätzlich kam jedes Jahr eine Schulungstagung dem Bedürfnis nach Weiterbildung entgegen. Im Kreise der Schwestern wuchs die Bereitschaft, die Bibel auszulegen, das eigene Verständnis zu erarbeiten und darüber zu diskutieren, Frauen übernahmen nun in den Gemeinden Einleitungen und in der Folge auch Predigtdienste.

In einem Referat: „Die Frau im Dienste der Gemeinde“³⁹ setzte sich Marie-Noelle Faure mit den unterschiedlichen Aussagen zu Stellung und Dienst der Frau im Neuen Testament auseinander. Lange und eindrücklich wurde in den folgenden Jahren innerhalb des Verbandes deutscher Mennoniten-Gemeinden (VdM) debattiert und die bekannten Argumente pro und contra Frauenpredigt ausgetauscht. Eine Klausurtagung des Vorstandes des VdM beriet über diesen strittigen Punkt.⁴⁰ Es wurde festgehalten: „Die Meinungen über den Predigtamt von Frauen sind kontrovers. Einerseits wird auf die Stellen bei Paulus verwiesen, die der Frau einen solchen Dienst nicht erlauben, andererseits auf den Gesamtzusammenhang der Heiligen Schrift und die Mitte des Evangeliums“. Obwohl die Argumente weiterhin kontrovers ausgetragen wurden, hielten sich viele Gemeinden des VdM an das am 19. Januar 1985 verabschiedete neue „Selbstverständnis“.⁴¹ Darin wird von „den dienenden Brüdern und Schwestern“ gesprochen, von denen „Hilfestellung und geistliche Beratung“ erwartet wird.⁴² Es blieb den autonomen Gemeinden überlassen, Theologinnen und Gemeindemitarbeiterinnen für die Verkündigung zu berufen und zu segnen.

Zu Beginn des Jahres 1987 wurde das Thema „Frauenpredigt“ wieder aufgegriffen. Als Einstieg dienten ein Aufsatz „Frauen in der Nachfolge Jesu“⁴³ sowie Stellungnahmen aus einzelnen Gemeinden (nur von Frauen). Ich zitiere aus dem Aufsatz: „Es wird sich zeigen, ob zukünftig Frauen ihre Mitarbeit auch auf den verantwortungsvollen Auftrag der Verkündigung ausdehnen. Was würde eine Empfehlung nützen, wenn Frauen nicht bereit sind, zu lernen, geistlich zu wachsen und ihre Kraft und Zeit für die Ge-

³⁹ Protokoll der Ältesten-, Prediger- und Diakonenversammlung (ÄPDV) des Verbandes deutscher Mennonitengemeinden (VdM) vom 19.01.1985.

⁴⁰ Protokoll des Vorstandes des VdM vom 22.02.1986.

⁴¹ Mennonitisches Jahrbuch 1986, S. 102 „Selbstverständnis des Verbandes deutscher Mennoniten-Gemeinden“.

⁴² AaO, S. 102.

⁴³ Ulrike Arnold/Elfriede Lichdi, Frauen in der Nachfolge Jesu, Beilage zum Protokoll der ÄPDV vom 16.01.1987.

meinde einzusetzen. Denn es kommt nicht darauf an, ob ein Mann oder eine Frau predigt, sondern darauf, ob diejenige Person dem Evangelium dienen will.“ Aus den Stellungnahmen möchte ich anführen: (1) „Ich bin durch die Mitarbeit in der Gemeinde im Glauben gewachsen.“ (2) „Ich arbeite gern in der Gemeinde mit; ein Problem bereitet mir die Gemeindeleitung in Händen einer Frau.“ (3) „Es gibt mir immer einen Stich durchs Herz, wenn Männer sich von Frauen Brot und Wein reichen lassen, nachdem sie die Einsetzungsworte gesprochen haben.“ (4) „Widerstand spürte ich vor allem von älteren Frauen, von Männern eigentlich nicht.“ Demnach hatten Frauen Mühe, sich von den eingefahrenen Gewohnheiten zu trennen. Auch sie mussten umdenken und hinzulernen.

Als Ergebnis der sich anschließenden Beratungen wurde den Gemeinden mitgeteilt: „1. Die ÄPDV befürwortet den Dienst der Frau in der Gemeinde, auch in Verkündigung und Predigt. 2. Aus unserem Bibelverständnis können Frauen auch in der Gemeindeleitung mitwirken, wobei wir davon ausgehen, dass nicht eine Person allein die Gemeindeleitung anstrebt oder inne hat. 3. Ausgehend vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen (1.Petr. 2) kennen wir unter uns kein autoritatives Lehr-„Amt“. 4. Die ÄPDV bittet die Gemeinden, diese Empfehlung im Sinne von 1.Kor. 14 („...damit die Gemeinde erbaut werde“) zu handhaben und möchte, wo es gewünscht wird, Hilfestellung geben.“⁴⁴

Die norddeutschen – weniger konservativen Gemeinden – ersparten sich eine Debatte zum Thema Frauen in der Verkündigung. Bereits 1977⁴⁵ wurde in der Großstadtgemeinde Hamburg-Altona eine Laienpredigerin berufen. Vorausgegangen war lediglich eine Erläuterung durch den „Kirchenrat“. Die erste akademisch ausgebildete Theologin begann ihre Arbeit 1982 im Rheinland⁴⁶ und 1988 im Bereich des „Verbandes“.

Die in der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden (AMG) K.d.ö.R. zusammenarbeitenden nord- und süddeutschen Gemeinden sind sich heute einig, keinen Unterschied mehr zwischen dem Dienst von Männern und Frauen zu machen. Beide Geschlechter versuchen ihre Gaben in die Gemeindefarbeit einzubringen. In manchen Gemeinden besteht auch Mangel an Predigern und Ältesten. In diese Lücke treten vielfach Frauen ein. Demzufolge verzeichnet das Mennonitische Jahrbuch 2003, dass von 78 Predigtplätzen 23 von Frauen eingenommen werden; 74 Frauen arbeiten neben 98

⁴⁴ Protokoll der Ältesten-, Prediger- und Diakonenversammlung (ÄPDV) des Verbandes deutscher Mennonitengemeinen (VdM) vom 19.01.1985.

⁴⁵ Mennonitisches Jahrbuch (MJ) 1978, S. 129.

⁴⁶ Mennonitisches Jahrbuch (MJ) 1982, S. 109.

Männern in den Gemeindevorständen mit; dazu sind 21 Diakone und 14 Diakoninnen beauftragt.⁴⁷

Die rußländischen Gemeinden sind bis jetzt noch dagegen, dass Frauen predigen oder Leitungsaufgaben in den Gemeinden übernehmen. An dieser Tradition halten sie auch hier in Deutschland trotz der veränderten Umstände fest. So distanzieren sie sich auch von solchen Werken der AMG, die Predigt und Lehre durch Frauen akzeptieren und fördern. Zur Zeit finden die rußländischen Gemeinden genügend Prediger und Älteste, so dass sie nicht auf die Mitarbeit von Frauen angewiesen sind. Schwierigkeiten gibt es dort, wo Gemeindeglieder aus Rußland in eingesessenen Gemeinden sich in ihren Gefühlen und Gewohnheiten verletzt sehen.

Heute sind Frauen aus dem Gemeindeleben nicht mehr wegzudenken. Das Gemeindeverständnis gebietet geradezu die Mitarbeit von allen Gliedern, ob Männer oder Frauen. Alle haben die Möglichkeit, auch ohne akademisches Studium, in den Verkündigungsdienst zu treten, wenn die Gemeinde sie hören will und ihnen das Wort anvertraut. Es gibt kein festgefügtes Amt, wie in den beiden Großkirchen, das von Amtsträgern kontrolliert wird. Es ist immer die Gemeinde, die in den Gemeindeversammlungen Entscheidungen trifft, Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen beruft und abberuft. Von daher gesehen haben und hatten es mennonitische Frauen leichter am Aufbau der Gemeinde aktiv mitzuwirken. Wie in anderen Freikirchen auch, kommt ihnen hier ein Stück Freiheit entgegen, das Frauen in den Amtskirchen in dieser Form nicht genießen. Das einst so viel diskutierte Thema „Frauenpredigt“ ist seit vielen Jahren nicht mehr in der Diskussion. Schon 1992 wird in einem Aufsatz festgestellt: „Es hat einen langen Atem gebraucht bis sich die Mentalität und das Verhalten der Männer gegenüber den Frauen in den Gemeinden geändert hat.“⁴⁸ Mit großer Selbstverständlichkeit bringen Frauen ihre Ideen und ihre Tatkraft ein und übernehmen vielfältige Verantwortungen in Gremien, Werken und Konferenzen auch über die Gemeinde hinaus. Ohne ihre Mitarbeit wären wir um Vieles ärmer. Es kommt nicht so sehr auf das Geschlecht an, sondern auf die Aufgaben, die die Gemeinde zu erfüllen hat. „Es gibt nicht Mann oder Frau, ihr alle seid eins in Christus.“ (Gal 3, 28).

⁴⁷ Die genannten Zahlen verstehen sich nach Gemeinden und zählen deshalb drei Frauen, wenn eine drei Predigtplätze/Gemeinden bedient (eine Frau predigt an vier Plätzen, eine andere an drei und ein Mann bedient 3 Gemeinden).

⁴⁸ Lydie Hege, „... et tes filles prophétiseront“, Petit dossier relatif aux ministeres des femmes dans l'église, Flavion-Florennes 1992.

Benigna Carstens

Frauen in der Herrnhuter Gemeinde

Einleitung

Ich bin keine Expertin, weder auf dem Gebiet der Genderforschung allgemein noch auf dem der Geschichte der Herrnhuter Brüdergemeine. Was ich Ihnen heute zum Thema Frauengeschichte in der Herrnhuter Brüdergemeine erzähle, habe ich aus vorhandenem Material geschöpft, meine Hauptquelle ist *Unitas Fratrum*, Heft 45/46, Herrnhut 1999. In diesem Heft sind Vorträge zusammengestellt, die 1998 auf einer Tagung zum Thema gehalten worden sind. Aus Zeitmangel werde ich darum auch mehr Überschriften und Stichworte liefern – und Sie hoffentlich neugierig machen auf weitere Lektüre.

1. Der Ausgangspunkt: Die Alte Unität

Ich weiß nicht, ob Zinzendorf und die ersten Herrnhuter auf dem Gebiet der Frauenfrage überhaupt wissentlich oder über nachweisbare Linien die Tradition der Böhmisches Brüder fortsetzten. In der mir bekannten Geschichtsschreibung der ersten Generationen der Alten Unität spielen Frauen, wenn überhaupt, dann bloß als mitverfolgte oder unter der Abwesenheit des Ehemannes leidende Gattinnen eine Rolle. Allerdings folgte aus solchem Mitverfolgtsein häufig genug auch eigenständiges Bekennen inklusive Gefängnisstrafen und Folter (so jedenfalls für den Beginn des 18. Jahrhunderts bezeugt).¹ Darüber hinaus finden sich in den Quellen adlige Fürsprecherinnen an den Höfen, auf denen die Böhmisches Brüder Unterschlupf fanden. Als Liederdichterinnen oder gemeindegestaltende Persönlichkeiten traten Frauen damals nicht in Erscheinung.

Bekannt wird dann im 17. Jahrhundert Jan Amos Komenský, der auch Mädchen in die Schule schicken lässt (*Informatorium Mutterschul*). Und so ist sein Katechismus den in Mähren zurückgebliebenen Glaubensgeschwistern gewidmet und für Mädchen und Jungen gleichermaßen als Lehrbuch gebraucht worden. Exulanten haben ihn später nach Herrnhut mitgebracht.²

¹ Möeschler, Alte Herrnhuter Familien, Herrnhut 1922.

² M Plechác, Jan Amos Comenius und die Belebung der Brüder-Unität im 18. Jahrhundert. In: *Unitas Fratrum* 4, 1978.

Mit der Hochschätzung der Visionen einer jungen Frau in seiner Umgebung nimmt Comenius schließlich den späteren Pietismus vorweg, der insgesamt religiös begabten und tätigen Frauen Raum bot.³

2. Zinzendorf

2.1. Biographische Grundlagen: Die Großhennersdorfer Weiberherrschaft – Keimzelle Zinzendorfscher Frauenanschauung

Nicht dass er sie immer innig geliebt hätte, die zwei Frauen in Großhennersdorf, bei denen er aufwuchs: seine Großmutter Katharina von Gersdorf und die Tante Henriette. Aber sie waren für Zinzendorf doch lebendige Anschauungsbeispiele dafür, dass Frauen ohne männliche Vormundschaft sowohl die äußeren als auch die geistlichen Lebensbelange souverän handhaben konnten. Das Bild namentlich seiner Großmutter, einer vielgesuchten Gesprächspartnerin bedeutender Pietisten und selbst Liederdichterin, dürfte bestimmend für Zinzendorfs Denken geworden sein. Einen ähnlichen pietistischen Hof unter der Leitung einer Frau lernte er später in Ebersdorf kennen, wo seine künftige Schwiegermutter, die Erdmuthe Dorothea Gräfin von Reuß-Ebersdorf, die Zügel in der Hand hielt, nachdem ihr Mann gestorben war. Diese adligen Damen mussten die wirtschaftliche Leitung eines kleinen Gemeinwesens wahrnehmen – und hatten gleichzeitig die Verantwortung für das geistliche Wohl ihres Hauses. Sie bestimmten auch die pietistischen Hofprediger und entließen sie wieder, wenn ihre Predigten nicht den gewünschten Ton trafen. Dass Zinzendorf später seiner Frau Erdmuthe die wirtschaftliche Leitung des gräflichen Gutes Berthelsdorf und die kirchlichen Finanzen übertrug, hatte darüber hinaus mit seiner persönlichen Unbegabtheit für Ökonomisches zu tun. Allerdings führte dies nicht so weit, dass Zinzendorf in wirtschaftlichen Fragen (Schuldenmachen) wirklich auf seine Frau gehört hätte. Dies war ein Grund, warum Erdmuthe die Gemeindefinanzverwaltung schließlich resigniert niederlegte.

2.2. Theologische Stichworte zu Zinzendorfs Verständnis der Frau

2.2.1. Exegetisch: Das Weib schweige nur in Korinth!

Zinzendorf geht bei aller Liebe zur Bibel nicht biblizistisch mit ihr um. Die berühmte Frauenschweigestelle (1. Kor 14,34) stellt für ihn keine Schwierigkeit dar, er wirkt hier ganz modern geschichtsbewusst: Paulus habe eben

³ Peter Vogt, *Herrnhuter Schwestern der Zinzendorfzeit*, *Unitas Fratrum* 4, 1978, S. 32.

in Korinth vielleicht besonders schwatzhafte Frauen gehabt oder eine besonders komplizierte Umgebung, die nicht reif für die Gleichstellung der Frau war – für uns gilt das so nicht. Schon die Auferstehungsberichte belegen, dass Christus selbst bewusst Frauen als „Evangelisten an die Brüder gebraucht“ habe.

2.2.2 Theologisch: Gleichheit in Christus

Die Leichtigkeit, mit der Zinzendorf Paulus hier beiseite schiebt, hat ihre Ursache in einer christologischen Grundentscheidung: Die Liebe Christi kommt allen Menschen, Männern wie Frauen, gleich nah.⁴ Die persönliche Beziehung zu Jesus ist direkt. Daher ist sie auch nicht von einem (männlichen) Priester den Frauen erst zu vermitteln. Und da Zinzendorf diese Beziehung am besten in der Brautmystik beschrieben findet, scheinen ihm Frauen sogar bessere Voraussetzungen für die persönliche Christusbeziehung zu haben als Männer. Sich als Braut zu fühlen, ist natürlicherweise erst einmal etwas Weibliches.

2.2.3. Pastoral: Weiß Zinzendorf als Mann denn, was eine Frau fühlt?

Die Herzensreligion brachte eine die Gefühle wahrnehmende und ansprechende Seelsorge mit sich. Zinzendorf erkannte ziemlich schnell, dass hier dem männlichen Einfühlungsvermögen Grenzen gesetzt waren. So war die logische Folge, dass Seelsorge-Angelegenheiten innergeschlechtlich verhandelt wurden. Alle Seelsorge-Ämter wurden daher in der Gemeinde für Männer und Frauen doppelt angelegt. Es entstand ein zweifaches Ämtersystem, das (neben Erzieherinnen, Ermahnerinnen, Bandenhalterinnen usw.) sogar so feministisch anmutende Sprachungetüme wie „Ältestinnen“ mit sich brachte. Ehepaare wurden folgerichtig in der Regel von Ehepaaren beraten.

Außerdem ließ sich auf diese strenge Trennung in der Seelsorge auch hinweisen, wenn wieder einmal Gerüchten über unschickliches Zusammensein von (unverheirateten) Männern und (unverheirateten) Frauen entgegengetreten werden musste. Dass Zinzendorf sich selbst trotz besserer Einsicht ziemlich geschickt fand auch zur Seelsorge an Frauen und diese auch ausübte, ist eine der Ungereimtheiten seines Denkens und Handelns.

⁴ Peter Zimmerling, Zinzendorfs Bild der Frau, S. 12.

2.2.4. Diakon(iss)a, Presbyter

Beide Begründungen, die christologische und die seelsorgerliche, fließen ein in die „wohl schon in den Anfangsjahren Herrnhuts“, ⁵ ab 1745, offiziell jedoch geübte Ordination von Schwestern zu den ersten beiden Ämtern des dreistufigen ordinierten Amtes (Diakonus, Presbyter, Bischof). Wobei die Priesterweihe zunächst offenbar „heimlich“ in den dreißiger Jahren an zwei, drei Frauen der Leitungsgruppe vollzogen wurde – und auch später wurde die Tätigkeit von Frauen in der Gemeinde nach außen hin eher heruntergespielt.

Die Frage, ob diese Frauen gepredigt haben, lässt sich nicht ganz eindeutig beantworten. Sie haben vor allem Reden an den weiblichen Teil der Gemeinde gehalten, selten an die Gesamtgemeinde. Sie hielten keine „Predigten“ im klassischen Sinne als strenge Auslegung des biblischen Textes, sondern sie redeten „zu Herzen“, aber dies war eben auch die spezifisch herrnhutische Form der Predigt.

Bis zu Zinzendorfs Tod waren über 100 diakonissae und 14-15 presbyterae (Priesterinnen) geweiht worden.

3. Wir schrauben zurück: Die Entwicklung nach Zinzendorfs Tod

Es ist erstaunlich, wie hastig die doch wohl nicht nur von Zinzendorf ⁶ selbst getragene Entwicklung zurückgeschraubt wurde. Auf der ersten Synode nach seinem Tod (1764) berieten die 69 Brüder unter Ausschluss der 21 synodalen Schwestern über ihre Befürchtung eines „Schwesternregiments“: Nach dieser Synode sollten die Frauen zwar ihre geschlechtsinterne Seelsorge noch selbständig regeln, ihre Stimme in der Gesamtleitung hatte aber durch die Konstruktion eines unförmigen Helferrats viel an Gewicht verloren. Weitere fünf Jahre später kamen sie in der Gesamtleitung überhaupt nur noch zu Wort, wenn die Männer dies für unabdingbar nötig hielten. Von Ordinationen ist bis 1790 nur noch vereinzelt und nur noch zur ersten Stufe (diakonae) die Rede.

Das Jahr 1789 läutet eine weitere, allerdings sehr viel langsamer vonstatten gehende Abwertung der Schwestern ein: die innerhalb der Synode. Da Synodale damals nicht durch Wahl, sondern durch die Kirchenleitung bestimmt wurden und sich der Brauch eingebürgert hatte, die Ehefrauen mitzu-

⁵ Vogt, a.a.O., S. 39.

⁶ Vgl. Paul Peucker, „Gegen ein Regiment von Schwestern.“ Die Stellung der Frau in der Brüdergemeinde nach Zinzendorfs Tod, S. 62.

bringen und dann auch nicht nur auf der Zuschauerbank sitzen zu lassen, waren zeitweilig genauso viele Frauen wie Männer auf der Synode vertreten gewesen. Das beunruhigte einige Männer um der Öffentlichkeit willen, weil sie in Anwesenheit von Schwestern nicht frei reden könnten, wegen der natürlichen Schwatzhaftigkeit von Schwestern. Es gab auf dieser Synode einen einmalig heftigen Widerstand der Frauen gegen den Versuch, sie hinauszudrängen. Und da auch das Los (die Stimme des Heilands) auch nicht so recht wollte, überließ man es schließlich der fortschreitenden Verbürgerlichung der Brüdergemeine, bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts (1848 keine Frau mehr namentlich aufgeführt) die Frauen ganz an Herd und Nähzeug zurückzudrängen.

4. Ein eigener Beruf: Frauen in der Mission

Länger als in den kirchenleitenden Strukturen hielt sich die Selbständigkeit von Frauen in der Brüdergemeine in einem eigentümlichen Berufsbild: dem der Missionarin. Natürlich gingen die jungen Frauen in der Regel als Ehefrau von Missionaren in die Mission oder wurden diesen zwecks Heirat hinterhergesandt. Doch war es der ureigene Wunsch, in der Mission tätig zu werden, der das Ja zur Ehe mit dem Missionar hervorrief. In gewisser Weise entschieden sich die Frauen modern – gegen den bürgerlichen Trend zu mehr Familie und weniger Beruf im 19. Jahrhundert: für ihren Beruf als Missionarin und gegen ein behütetes Familienleben mit ihren Kindern. Diese mussten häufig im Kleinkindalter in Europa zurückgelassen werden oder starben an tropischen Fiebern. Dass ihre Frauen den Missionaren nicht nur den Haushalt führten und so den Rücken für die Arbeit freihielten, belegen viele Berichte⁷: Lehren, Seelsorge, Übersetzen, handwerkliche Arbeit mit Frauen vor Ort, Kaufmännisches, Medizinisches, in Einzelfällen wissenschaftliche ethnologische Arbeit⁸ und sogar die selbständige Weiterführung der Missionsarbeit nach Tod des Mannes⁹ gehörten zum Berufsbild.

⁷ Gudrun Meyer, *Drei Frauen im Himalaya – Beruf und Berufung*, S. 141.

⁸ Stefan Augustin, *Elise Kootz-Kretschmar, Missionarsfrau und Ethnographin der Safwa in Ostafrika*, S. 153.

⁹ Surinam.

5. Ein Blick in die Gegenwart

Erst im 20. Jahrhundert wurden in der Brüdergemeine (parallel zur Entwicklung in anderen evangelischen Kirchen und der gesellschaftlichen Frauenemanzipation hinterherhinkend) das Frauenwahlrecht¹⁰ und die Mitarbeit von Frauen in Synode (1922 erstmalig vertreten) und Ältestenrat (1926), aber auch die Ordination von Frauen (1957 in der Gesamtunität beschlossen, 1967 erste Ordination in Deutschland) wiedereingeführt. Und erst seit den neunziger Jahren ist eine Frau Mitglied der Kirchenleitung der Europäisch-Festländischen Unitätsprovinz. Die schrittweise Emanzipation der Frauen in den letzten hundert Jahren bis hin zur Wahl eines Schwesternrates im Februar 2003 bremste allerdings jeweils auch ein leiser, aber eindringlicher Chor einer ganzen Reihe von Schwestern, die behaupteten, alle diese Neuerungen in der Brüdergemeine nicht zu brauchen, sich gut von den Brüdern vertreten zu wissen.¹¹

Und überhaupt: Ist nicht laute, orange oder sonst wie bunte Weiblichkeit geradezu das Gegenbild der häubchengeschmückten, stillen Schwester? Aber dies ist ein weiteres weites Feld.

¹⁰ S. Ingeborg Baldauf, „Wir kommen!“, Frauendienst in der Brüdergemeine im zwanzigsten Jahrhundert, ab S. 165.

¹¹ A.a.O., S. 180.

Christine Schollmeier

Frauen in der Heilsarmee

Als Kind war ich regelmäßig sauer auf Gott, weil er mich nicht hatte als Jungen zur Welt kommen lassen. Jeden Sonntag, wenn der Pfarrer in seinem anglikanischen Ornat bei der Prozession in der Kirche an mir vorbeiging, dachte ich: „Das würde ich auch gern tun!“ Aber die anglikanische Kirche hat in den 50er Jahren noch lange nicht an Priesterinnen und Pastorinnen gedacht. Ich verdrängte und vergaß den Gedanken. Mehr als zehn Jahre später, als ich meine Uniformjacke anzog und mich fertig machte, in den Heilsarmeesaal zu gehen, kam mir auf einmal die Erinnerung wieder und das Bewusstsein: Aber gerade das tust du doch!

Dass ich dies seit fast 35 Jahren tun darf, verdanke ich Jesus, der Heilsarmee – und Catherine Booth.

1. Das Vorbild

1.1 Catherine Booth

Am 17.1.1829 wurde Catherine Mumford in Derbyshire, England, geboren. Als Tochter einer frommen und ziemlich wohlhabenden Methodistenfamilie wurde Catherine die meiste Zeit zu Hause unterrichtet; sie ging nur von ihrem 12. bis 14. Jahr in eine private Schule. Catherine hat dies offenkundig nicht als Mangel gesehen, denn für ihre eigenen acht Kinder wählte sie ebenfalls den Hausunterricht. Als junges Mädchen war Catherine kränklich, sie hatte ein Rückenleiden, das sie zu monatelangem Liegen zwang, und obendrein Tuberkulose. Ihr ganzes Leben lang war Catherine Booth auf eine etwas übertriebenen Art mit Gesundheit und Krankheit beschäftigt.

Der Hausunterricht hat Catherine viel Zeit zum Lesen gelassen. Romane und dergleichen waren als frivol im Mumforder Haushalt verpönt. Catherine hat viele theologische Bücher, aber auch Biographien und vor allem die Bibel gelesen. Ihr Vater war in der Stadt Führer eines Abstinenzvereins. Schon die kleine Catherine lernte die Gefahren des Alkohols kennen – erst recht, als später ihr Vater erst vom Glauben und dann von der Abstinenz Abstand nahm; er wurde Alkoholiker. Als sie 15 Jahre alt war, zog die Familie nach London. Frau Mumford und Catherine schlossen sich einer Methodistengemeinde an, aber sie war ihnen zu kalt, zu weltlich, Abstinenz war unwesent-

lich. Die Reformer – eine Abzweigung der wesleyanischen Methodisten – waren eifriger. Dahin zog es die Mumford-Damen, erst recht, nachdem Catherine mit 16 Jahren Heilsgewissheit erlangt hatte.

Fünf Jahre nach den Mumfords zieht auch William Booth in die Hauptstadt. Booth hat aus der Not heraus eine Lehre als Pfandleiher gemacht, will aber das Evangelium predigen. Tagsüber arbeitet er im verhassten Beruf, abends und sonntags predigt er dort, wo er eingeladen wird. Auf diese Weise hört ihn Herr Rabbits, ein wohlhabender Anhänger der Reformer und Freund der Mumfords, eine feurige Predigt halten. Er ist beeindruckt und bietet dem jungen Mann Geld an, so dass er mit der Arbeit im Pfandhaus aufhören kann. An seinem 23. Geburtstag den 10. April 1852 kündigt Booth beim Pfandleiher, meldet seinem Gönner Rabbits Vollzug und geht, da er sich inzwischen den Reformern angeschlossen hat, zu einer ihrer Versammlungen. An diesem Tag verlieben sich William und Catherine dort, die sich bis dahin nur ab und zu bei Veranstaltungen gesehen hatten. William fährt das junge Fräulein Mumford nach Hause, und wie sie selber sagt: „Es schien so, als hätte Gott simultan in unsere Herzen jene Zuneigung hineingelegt, die später zu etwas reifte, was sich zumindest als eine außergewöhnliche Einigung von Herzen und Ziel und Leben erwiesen hat, und die keine der vielen Unbeständigkeiten des Lebens hat auslöschen können.“

Einen Monat später verloben sie sich, auch wenn noch gar nicht klar ist, wie William eine Familie unterhalten kann. Aber ihr macht das nichts aus, sie ist von ihrem William überzeugt. Sofort beginnen sie miteinander zu korrespondieren; oft sind sie im Laufe ihres gemeinsamen Lebens getrennt, aber immer wieder schreiben sie sich – von ihrer Liebe zueinander, von ihren Plänen für die Zukunft. Und Catherine zumindest ist nicht abgeneigt, ihrem geliebten William allerlei Ratschläge zu geben: über das Predigen, die Kindererziehung oder die Gesundheitspflege. Am meisten nervte sie ihn wahrscheinlich damit, dass sie ihn immer wieder mahnte, bei seinen Studien eifriger zu sein. William Booth ist kein Akademiker und findet immer neue Ausreden, warum er gerade jetzt nicht ans Predigerseminar gehen könne. In ihren Briefen während ihrer dreijährigen Verlobungszeit ermahnt und ermutigt sie ihn immer wieder. Denn – auch wenn sie nur zwei Jahre zur Schule gegangen ist – sie ist die Intelligentere der beiden und durch ihre Lektüre als Jugendliche in Logik, Argumentation und Theologie geschult. Später, als sie in einem großen Saal in London eine Rede hält, meint ein Zuhörer: „Wenn ich jemals vor Gericht angeklagt werde, bemühe dich nicht um einen berühmten Anwalt für meine Verteidigung. Hol’ die Frau!“

Eine Zeitlang besucht Catherine die Gottesdienste der Kongregationalisten (eher Calvinisten als Methodisten), und ist dort sie sehr beeindruckt von dem Pastor Thomas. Bis er eines Tages in einer Predigt meint, dass Frauen moralisch und auch intellektuell minderwertig seien.

Hedwig von Redern hat in ihrem Vorwort zu einer Catherine-Biographie geschrieben: *„Seht euch diese Frau an, eine Tochter, Mutter, Gattin, wie man sie selten findet. Zurückhaltend, zartbesaitet, schwach, in jeder Beziehung das Gegenteil von dem, was eine moderne emanzipierte Frau kennzeichnet ...“* (Vorwort zu *„Liebe und Leiden einer Magd des Herrn“*). Fräulein Mumford lässt dem Geistlichen sofort einen sehr langen Brief zukommen, in dem sie schreibt: *„Noch nie in der Geschichte unserer Welt hat die Frau die gleichen intellektuellen Chancen gehabt wie der Mann. Sogar in diesem unserem gesegneten Land hat ihre Erziehung von der Wiege an eher dazu gedient, sie einzuengen und zu lähmen, als sie zu entwickeln und ihre Kräfte zu stärken. [...] Ich kann nicht glauben, dass Sie die Frau betrachten als sittlich entfernter von Gott als der Mann oder weniger fähig, ihn begeistert zu lieben und ihm treu zu dienen. Wenn dies nämlich der Fall wäre, hätte der Große und Gerechte sie nicht anders behandeln müssen? Aber er hat sie auf gleiche moralische Basis und unter die gleiche Gesetzgebung wie ihren Partner gestellt, nicht wahr?“* (Hattersley, Blood and Fire)

Jedenfalls ist die Frage der Gleichberechtigung etwas, was immer wieder in der Korrespondenz der Verlobten auftaucht und sie ist laut William selbst die Ursache ihrer einzigen großen Meinungsverschiedenheit. Immerhin ist William für seine Zeit recht progressiv. Aber kurz vor der Hochzeit schreibt er seiner Verlobten: *„Du kämpfst für etwas, woran ich auch glaube, genauso fest wie du – zum Beispiel ihre vollkommene Gleichwertigkeit als Wesen. Aber zugeben, dass sie dem Mann gleich ist, oder fähig, in intellektueller Leistung oder Können gleich zu werden – da muss ich sagen, dass die Erfahrung der Welt und meine ehrliche Überzeugung dem widersprechen!“* (Hattersley, Blood and Fire). Catherine ist viktorianische Frau genug, um dazu zu schweigen. Sie heiraten zwei Monate später.

1.2 Das Recht der Frau zu predigen

Es war nicht so, dass es nie eine predigende Frau gegeben hätte. Die Quäkerfrauen und auch frühe Methodistinnen hatten es getan, und Booth hatte sogar auf Betreiben seines Gönners Rabbits der Verkündigung einer Miss Buck gelauscht. *„Er meinte, er würde nie wieder etwas gegen predigende Frauen sagen, denn sie hätte gewiss effektiver gepredigt als dreiviertel aller Män-*

ner, die er jemals gehört hatte.“ (Booth-Tucker, Das Leben von Catherine Booth).

Dann kamen 1859 die Palmers von Amerika nach England, beide predigten. Und als ein Pastor Frau Phoebe Palmer angriff und die unverschämte Handlungsweise der predigenden Frauen als unbiblisch ablehnte, musste Mrs. Booth reagieren. Sie schrieb ihrer Mutter: *„Würdest du es glauben, dass eine Gemeinde, die zur Hälfte aus Frauen besteht, sitzen bleibt und sich so ein selbsterabsetzendes Gewäsch anhört? Sie verdienen es eigentlich nicht, dass man für sie eintritt.“*

Sie schrieb aber doch zunächst dem Kritiker einen Brief, dann machte sie daraus ein Traktat. „Das Recht der Frau zu predigen“. Es ging ihr nicht um ihr eigenes Recht, sie hatte noch kein Wort gepredigt. Aber sie verstand einfach nicht, dass man mehr als die Hälfte der Bevölkerung von dem Recht, das Evangelium zu predigen, ausschloss. Zu ihren Argumenten komme ich noch.

Catherine Booth erzählt später, dass sie kurz nach der Geburt ihres vierten Kindes im Januar 1860 innerlich von Gott einen Auftrag bekommen habe, zu predigen. Vielleicht war es die viele Arbeit mit vier Kleinkindern, vielleicht trotz allem Angst vor einem Skandal, sie schweigt. Aber als sie bei einer besonderen Pfingstversammlung mit ihrem ältesten Sohn in der ersten Reihe der Kirche in Gateshead sitzt und Besuchsprediger nacheinander ihr Zeugnis geben, entscheidet sie sich zum Gehorsam. Am Ende der Versammlung, als ihr Mann gerade schließen will, geht sie nach vorne. *„Mein Mann dachte, es sei etwas passiert, und fragte mich: ‚Was ist los, meine Liebe?‘ Ich antwortete: ‚Ich möchte etwas sagen.‘ Er war so überrascht, er konnte nur sagen: ‚Meine liebe Frau möchte etwas sagen‘ und sich setzen [...] Ich habe den Leuten einfach erzählt, was war. Ich habe Buße getan, wie es jeder tun sollte, der im Unrecht gewesen ist.“* (Roger Green, Catherine Booth). Weiter berichtet sie, dass sie vor drei bis vier Monaten dem Herrn versprochen habe, gehorsam zu sein, und nicht wage, ungehorsam zu sein. William gibt bekannt: Meine liebe Frau wird heute Abend predigen. Das tat sie auch. Ihr Text: „Seid voll des Geistes“.

Der öffentliche Dienst von Catherine Booth hört erst mit ihrem Tod auf. Und es wird Sie nicht überraschen zu hören, dass es *ihr* Dienst war, der eigentlich zur Gründung der Heilsarmee führte.

William hatte sich 1861 von seiner Konferenz getrennt, weil sie ihn lieber in eine bürgerliche Gemeinde versetzen wollte, als ihm die Arbeit eines Evangelisten zuzuweisen. Seitdem hatten die Booths, getrennt oder als Paar, hier ein paar Monate, dort ein paar Wochen Evangelisationen gehalten. Sie

wohnten mit ihren sechs Kindern mal hier, mal dort. Dann bekam Catherine 1865 auf einmal Einladungen nach London, sollte in Gemeinden evangelisieren, aber auch bei der Mitternachtsmission reden. Und William war außergewöhnlich genug, nicht eifersüchtig auf seine Frau zu sein, sondern sie gehen zu lassen und erst später mit den Kindern nachzukommen. Sie war faktisch die Brötchenverdienerin der Familie geworden. William Booth hatte sich von London nie angezogen gefühlt. Aber wenn seine Frau nun einmal nach London musste, dann konnte er auch ein Angebot annehmen, für sechs Wochen im Osten Londons eine Zeltmission zu leiten. Die Heilsarmee war geboren!

Manchmal war Catherine an vorderster Front. Wenn ihr Mann im Osten Londons Pfennigfrühstücke für arme Kinder ausgab, sammelte sie im reichen Westen die dazu nötigen Kollekten ein. Aber manches geschah auch hinter den Kulissen: William beraten, William beruhigen, William wieder aufbauen, erste Uniformen entwerfen und Bücher schreiben, dazu acht Kinder erziehen. Obwohl manche Anfragen an den Erziehungsstil gestellt werden können, muss man sagen, dass der Bruch mit einigen Kindern der Booth-Familie lange nach dem Tode von Catherine erfolgte und eher mit Unterschieden in der Lehrmeinung und einem recht undemokratischen Führungsstil des alten Generals zu tun hat als mit der Kindheit.

1.3 Meine besten Männer sind – Frauen!

General Albert Orsborn schreibt in seiner Autobiographie „The House of my Pilgrimage“, dass William Booth geäußert habe, seine besten Männer seien Frauen, ginge es um Mut, Ausdauer und Fantasie. Aber er gibt keine Quelle an, und die Archivare suchen seit Jahren danach! In der Heilsarmee immerhin ist es ein geflügeltes Wort geworden.

Von Anfang an hatten die Frauen in der „Christian Mission“, wie die Heilsarmee früher hieß, die gleichen Rechte wie die Männer. Booths älteste Tochter wurde mit 22 Jahren 1881 nach Frankreich geschickt, um mit zwei Helferinnen die dortige Heilsarmee zu gründen. Zwei Jahre später tat sie das gleiche in der französischen Schweiz. 1889 begann eine Frau, Hedvig von Haartman, die Arbeit der Heilsarmee in Finnland. Und als 1880 Booth den jungen Railton mit sieben weiblichen Salutisten nach New York einschiffte, um die Heilsarmee nach Amerika zu bringen, fanden sie in Philadelphia bereits 200 Heilssoldaten vor – gewonnen und eingereiht von einem sechzehnjährigen Mädchen und ihren Eltern, die kurz zuvor ausgewandert waren.

Zwar hatte Vater Shirley von seinem Lohn als Seidenweber die Miete für den Saal aufzubringen, aber das Evangelisieren besorgten die beiden Frauen.

2. Heilsarmee-Arbeit für Frauen

William Booth war vom Scheitel bis zur Sohle Evangelist. Für Sozialarbeit hatte er anfangs nicht viel übrig. Fromme Frauen, die heiße Süppchen und Traktate verteilten, gebe es schon zu viele, meinte er. Er wollte der Sünde an die Wurzel gehen, Menschen in Verbindung mit Jesus Christus bringen, dann würde sich alles andere ergeben. Er musste aber seine Meinung ändern und sich auch um die sozialen Bedürfnisse seiner gewonnenen Seelen kümmern. Oder sollte er eine Prostituierte, die an der Bußbank Vergebung ihrer Schuld empfing, hernach beschwören: „Geh nach Hause ins Bordell und sei ein braves Mädchen!“? Wenn eine solche Frau zur Heilsarmee kam, dann haben Heilsarmeeschwestern sie für ein paar Tage aufgenommen. Ab 1881 machte es sich Elizabeth Cottrill, Heilsarmeemitglied und mit einem gutmütigen Bäcker verheiratet, zur Aufgabe, so viele dieser Mädchen aufzunehmen wie möglich und für sie Arbeitsplätze und Wohnungen zu suchen. Irgendwann bat der Bäcker die Heilsarmee, irgendetwas anderes zu organisieren; er und seine Kinder waren es ein bisschen leid, immer ihr Essen zu teilen oder ihr Bett zugunsten anderer abzugeben. 1884 richtete die Heilsarmee das erste von vielen Rettungshäusern für Frauen ein; Booths Schwiegertochter, ganze 22 Jahre alt, hatte die Leitung und behielt sie auch für 30 Jahre.

Es gab wohl zu jeder Zeit in einer Metropole wie London Kinderprostitution. In England war 1875 das Einwilligungsalter für Geschlechtsverkehr zwar auf 13 Jahre erhöht worden, aber junge Mädchen wurden dennoch zur Prostitution gezwungen. Das Problem wurde von Sozialreformern durchaus erkannt, aber jeder Versuch, Mädchen unter 16 zu schützen, wurde im Parlament abgeschmettert. Dreizehnjährige britische Mädchen wurden von ihren Eltern an Bordelle verkauft und von weißen Sklavenhändlern nach Arabien verschleppt! Märchen? Die Heilsarmee wusste es durch ihre Anlaufstellen in der Stadt besser. Catherine, ihr Sohn Bramwell – Ehemann der Rettungsheimleiterin – und ein Freund der Heilsarmee beschließen 1884 zu handeln. Eine ehemalige Puffmutter wird überredet, so zu tun, als wäre sie rückfällig geworden. Sie nimmt die alten Verbindungen wieder auf und kauft die dreizehnjährige Eliza Armstrong von ihrer Mutter ab. Die Mutter glaubt ihre Tochter für alle Zukunft in einem Londoner Bordell. Elizas Jungfräulichkeit wird bestätigt, Reizwäsche in Kindergröße geschneidert, ein Zimmer in einem Bordell bestellt, wo Eliza eine Stunde mit einem für sie

fremden Mann verbringt. Dann geht es zum Bahnhof und weiter zum Kontinent. Jeder Schritt dieses Unternehmens wird von Schmiergeldzahlungen und Bestechungsgeldern begleitet. Jeder, vom Frauenarzt über den Bordellbesitzer bis zum Zoll- und Bahnpersonal weiß, welchem Schicksal Eliza entgegenght. Was sie nicht wissen, ist, dass der unbekannte Mann im Londoner Bordell W.T. Stead ist, ein Freund der Heilsarmee und Herausgeber der *Pall Mall Gazette*, einer Art viktorianischer „Spiegel“. Wir begegnen hier einem der ersten Fälle von investigativem Journalismus. Denn als Eliza glücklich in einem Kinderheim der Heilsarmee in der Schweiz untergebracht ist, bringt Stead den ersten von zehn Artikeln in seiner Zeitung heraus. Titel: „Mädchenopfer im modernen Babylon.“ Aufruhr! Die Auflage steigt von 12.000 auf eine Million. Die großen Pressevertriebe weigern sich, die Zeitungen zu verkaufen, weil das Thema unanständig sei. Daraufhin wird die Kadettenschule vorübergehend geschlossen, damit die Heilsarmeekadetten die Zeitschrift ausliefern können; das Hauptquartier und einige Korpsäle werden zu Nachschublager. George Bernard Shaw bietet sich an, so viele Exemplare zu kaufen, wie er tragen könne, um sie auf den Straßen anzubieten. Lange Rede, kurzer Sinn – öffentlicher Aufruhr, das Mindestschutzzalter wird auf 16 erhöht. Friede, Freude – und ein Jahr später eine Gerichtsverhandlung im Old Bailey, wo die ehemalige Bordellmutter, der Journalist und auch Bramwell Booth angeklagt werden, obwohl streng genommen der Kauf von Eliza Armstrong erst nach ihrer Tat zum Verbrechen erklärt wird. Bramwell wird freigesprochen, die anderen beiden zu Gefängnis verurteilt. Steads Gefängniskluft ist im Museum der Heilsarmee zu sehen. Er sagte, sie sei sein Ehrenkleid. Er ging mit der „Titanic“ unter.

Heute ist die Heilsarmee weniger spektakulär. Aber auch heute gehen jede Woche zwei meiner Heilsarmeeschwestern in Hamburg in die Großbordelle in unmittelbarer Nachbarschaft unseres Saals auf St. Pauli. Sie verteilen Getränke – Kakao geht gut – und christliche Schriften an die ausländischen Frauen. Die Deutschen wollen nichts hören, aber die Ausländerinnen nehmen gern. Einige Afrikanerinnen kommen um die Ecke zu unseren Versammlungen.

Darf ich noch einmal Catherine Booth zitieren? Sie schrieb in einem Artikel, dessen Original im Britischen Museum zu finden ist:

„Ich las einige Absätze vom Bericht einer Debatte im Parlament, bei denen ich kaum meinen Augen trauen konnte. Ich dachte nicht, dass wir so tief gesunken seien – dass ein Parlamentsmitglied sogar vorschlagen könnte, dass man das Schutzzalter dieser Unschuldigen auf Zehn herabsetzen sollte und – o mein Gott! – dafür plädieren könnte,

dass es für einen Mann schwer – für einen Mann SCHWER! sei, wenn er in einem gegen ihn gerichteten Gerichtsverfahren nicht behaupten könne, dass ein solches Kind es gewollt habe ...! Sehr wohl können die besseren Schichten auf ihre kleinen Mädchen aufpassen! Sehr wohl können sie so vorsichtig sein, dass sie sie nie ohne wirksamen Schutz aus dem Hause lassen! Aber was soll aus den Töchtern von schutzlosen Witwen werden? Aus den kleinen Mädchen der Arbeiter dieses Landes? Ich hätte nie geglaubt, dass eine solche Diskussion unter sogenannten Gentlemen stattfinden könnte.“ (Roger Green, Catherine Booth, 1996).

3. Die Akzeptanz damals

Selbstverständlich war es nicht, dass 1865 die neue Bewegung von William und Catherine Booth die Gleichberechtigung von Mann und Frau hervorhob. Schließlich sollten erst Anfang des 20. Jahrhunderts alle Männer in Großbritannien überhaupt Wahlrecht bekommen. Natürlich gab es Opposition, auch in den eigenen Reihen. Bramwell Booth schreibt in seinen Erinnerungen:

„Gerade die Männer, die sich in der Mission bekehrten, ja die zum Teil aus der Gosse kamen, hatten, wenn sie selbst im Amt waren und einen gewissen Einfluss in ihren Kreisen hatten, etwas dagegen, wenn Frauen ihnen gleichgestellt waren. Männer, die in den übelsten Kreisen aufgewachsen waren, hatten etwas dagegen, wenn man sie auf die gleiche Stufe mit Frauen stellte, und immer und immer wieder weigerten sich gerade die Männer, die zur hoffnungsvollen Verheißung künftiger Brauchbarkeit Anlass gaben, mit Frauen zu arbeiten. Man konnte sie nur durch viel Mühe und Gebet überzeugen. Und manche, fürchte ich, ließen sich gar nicht überzeugen ...“ (Bramwell Booth, Echoes and Memories, 1925)

Natürlich waren große Teile der anglikanischen Kirche dagegen, und das übertrug sich auf die Kritiker überall dort, wo die Heilsarmee ihre Arbeit aufnahm. In seinem kritischen Buch über „Die Heilsarmee, ihre Geschichte und ihr Wesen“ schreibt 1884 der Erlanger Theologieprofessor Kolde im Zusammenhang mit Catherine Booth' Broschüre „Das Recht der Frau zu predigen:

Die obigen Gedanken werden darin zum Teil mit einer an Leidenschaftlichkeit grenzenden Wärme verfochten, auch nicht ohne Beibringung gelehrten Materials aus englischen Kommentaren, das erkennen lässt, dass das weibliche Predigtamt, neben dem politischen

Wahlrecht sicher das höchste Ziel englischer Frauenemanzipations-gelüste, auch unter den Gelehrten mehr Freunde hat, als man unter vernünftigen Menschen erwarten sollte. Ja, die Generalin geht soweit zu behaupten, es sei nur eine Frage der Zeit, ob die Kirche von England den Frauen erlauben wird, in ihren Versammlungen zu sprechen: „Der gesunde Menschenverstand, die öffentliche Meinung und die segensreiche Resultate weiblicher Thätigkeit werden sie dazu zwingen, uns eine ehrliche und unparteiliche Übersetzung des einzigen Textes zu liefern, mit dem sie ihr Verbot begründet.“

Es sollte zwar fast hundert Jahre dauern, bis 1976 ersten anglikanischen Priesterinnen geweiht wurden. Aber ... recht hatte sie!

Übrigens zeigt Kolde in diesem Absatz, dass er etwas Grundsätzliches missverstanden hatte, wenn er über Catherine Booth von „der Generalin“ schreibt. Es hat überhaupt nur zweimal eine Generalin gegeben: Evangeline Booth (1934–39) und Eva Burrows (1986–94). Die Ehefrauen der anderen Generäle waren schlicht „Frau General“. Es kann letzten Endes nur eine Person die juristische Verantwortung tragen.

Gerade dieses wurde in den ersten Jahren zum Problem. Bramwell Booth gibt zu, dass die Heilsarmee-Mutter nie ganz zu Ende gedacht habe, was passiert, wenn Frauen über Männer zu bestimmen hätten. Helfen schon, aber anführen? William zögerte. Einige waren dafür, andere dagegen. Letzten Endes, als die „Christliche Mission“ 1878 ihren Namen in „Die Heilsarmee“ änderte und die Arbeit einen ungeahnten Aufschwung nahm, konnte man nicht anders, als die Frauen gewähren zu lassen. Man hat sie aber jeweils zu zweit ausgeschiedt, um jedes Gerede zu widerlegen.

Schon die Darstellung der Heilsarmee in der Kunst zeigt, dass die Frauen der Heilsarmee in der Mehrzahl waren: Major Barbara (Shaw), „Die Heilige Johanna der Schlachthöfe“ (Brecht,) auch die Helden im Roman „Das tägliche Brot“ (Clara Viebig), der 1900 die neugegründete Heilsarmee in Berlin-Schöneberg zeigt, sind Heldinnen, nicht Helden. Und zeigt Zille die Heilsarmee – dann sieht man Schwestern!

4. Die Heilsarmee heute

4.1 Die Wirklichkeit heute, Veränderungen in der Zukunft

In den ersten hundert Jahren der Heilsarmee war man in der Frauenfrage weder Fisch noch Fleisch. Ledigen Frauen standen alle Positionen offen. Es gab – auch in Deutschland – hervorragende Frauengestalten. Das Problem

aber war, dass oft gerade die begabtesten Offizierinnen von irgendwelchen schmucken Leutnants weggeheiratet wurden. Dadurch standen sie für selbständige Leitungsaufgaben nicht mehr zur Verfügung. Sie hatten aber die gleiche Ausbildung zu durchlaufen; Offiziere durften nicht mit Nicht-Offizieren verheiratet sein.

An den Rangbezeichnungen kann man an die Entwicklung gut ablesen: In der Heilsarmee werden die Dienststränge in der Regel nach Dienstjahren vergeben. Die Anzahl der Dienstjahre des Mannes war maßgeblich. Heiratete ein Leutnant eine Kapitänin, wurde sie zur Frau Leutnant heruntergestuft. Umgekehrt aber wurde die Leutnantin bei ihrer Hochzeit mit einem Kapitän sofort „Frau Kapitän“. Vor 10 bis 20 Jahren begann weltweit diese starre Regelung der Bevorzugung der Männer zu bröckeln. Die Heilsarmeeländer („Territorien“) begannen, Regelungen zu suchen, die ihrer jeweiligen Kultur und Sprache entsprachen; so hatte man in Deutschland in den 80er Jahren begonnen, den Dienstgrad des dienstältesten Ehepartners gelten zu lassen. Im Jahre 2000 aber ließ das Internationale Hauptquartier von einer externen Firma eine weltweite Meinungsumfrage unter den Offizieren zur Offizierschaft durchführen. Thematisiert wurden unter anderem die Ausbildung, die Heiratsregelung, auch die Gleichberechtigung. Überall in den Territorien wurden Arbeitsgruppen eingesetzt, die z.T. noch an die Umsetzung arbeiten; eine Beratergruppe hat dem General die Ergebnisse unterbreitet.

Da eine große weltweite Bewegung auch lange braucht, bis sie in Bewegung kommt, ist noch nicht abzusehen, ob wir uns in eine Sackgasse hineinmanövriert haben oder ob es wirklich der Weg vorwärts ist. So werden z. B. alle Offiziere, ob ledig oder verheiratet, ihren eigenen Rang behalten. Das kann bedeuten, dass der Ehemann Kapitän, seine Frau aber Majorin ist. Ob solche Konstellationen Auswirkungen es auf ihre Ehe und ihren Dienst haben wird, und wenn ja, welche bleibt abzuwarten. Interessant erscheint mir die Änderung, dass es nicht zwingend vorgegeben ist, dass der Mann die höhere Position hat. Aufgaben werden vermehrt nach Gaben und Ausbildung verteilt. Auch hier ist es zu früh zu sagen, wie dies in der Praxis sich auswirken wird. Den Territorien wird es freigestellt, in der „Offizier-heiratet-nur-eine-Offizierin-Frage“ eine engere oder weitere Lösung zu suchen. Bei der einen wird gehofft, dass Offiziere untereinander heiraten oder als Ehepaar gemeinsam zur Ausbildung gehen; dies ist aber nicht mehr zwingend vorgeschrieben. Bei der engeren Lösung bleibt die – ich nenne sie „Inzuchsregelung“ – bestehen, es sind aber Ausnahmen möglich. Britannien hat sich für die weitere, Deutschland für die engere Lösung entschieden. Letztes Jahr haben in Deutschland zwei Offizierinnen, die ihren Dienst aufgeben muss-

ten, weil sie Heilssoldaten heirateten, ihren Rang zurückerhalten und leiten jetzt die Gemeinde, wo der Ehemann Mitglied ist. Was in manchen Freikirchen vielleicht selbstverständlich ist, kann für uns aber ein Problem werden. Heilsarmeeoffiziere werden normalerweise in Abständen versetzt, aber wenn ein Ehepartner einen säkularen Beruf ausübt, geht das nicht ohne weiteres. Man lebt meistens im Heilsarmeehaus in der Dienstwohnung und kann auch davon ausgehen, dass Offiziersehepaare mehr oder weniger den gleichen Lebensstandard haben, wenn für alle die Besoldung einigermaßen gleich ist. Wenn aber ein Ehepartner in der freien Wirtschaft beschäftigt ist und vielleicht ein kleines Eigenheim am Rand der Stadt sein eigen nennt, gerät unser Gleichheitsprinzip ins Wanken. Schaffen wir ein Problem oder lösen wir eins?

Ich habe mich bemüht herauszufinden, wie diese neuen Regeln in manchen Ländern ankommen. In Afrika werden sie kaum umgesetzt, in Asien ebenfalls. Der General hat die Territorien, aber in manchen Fragen hat er die Freiheit gelassen, eine Lösung zu suchen, die für die eigene Kultur geeignet ist. So ist z. B. in Afrika und Asien undenkbar, dass eine Ehefrau schneller befördert wird als ihr Mann; dort ist es auch für eine ledige Frau schwierig, überhaupt Offizier zu werden. Laut Auskunft des Archivars am *Heritage Centre* der Heilsarmee in London ist es zum Beispiel in Indien und Pakistan eigentlich nie zu einer wahren Gleichberechtigung gekommen. Traditionell wurden die Frauen in diesen Ländern für eine Rolle in der eigenen Familie erzogen; ihre schulische Ausbildung war nicht immer so, dass sie selbständige Offizierin werden konnte. In den USA gibt es Widerstand gegen den Gedanken, dass eine Frau mehr Verantwortung tragen kann als ihr Ehemann. Laut Auskunft des Archivs am Internationalen Hauptquartier ist es noch zu früh für wissenschaftliche Untersuchungen darüber, welche Auswirkungen die Regeländerungen auf die Heilsarmee haben werden.

Die 110 Länder, in denen die Heilsarmee arbeitet, sind verwaltungsmäßig in 56 Territorien aufgeteilt. Von diesen werden 51 im Augenblick von Ehepaaren geleitet und 5 (Philippinen, Bangladesch, Papua-Neuguinea, Portugal und USA-West) von ledigen Offizierinnen. Wenn ich hier von Ehepaaren spreche, dann stimmt es zwar, dass jeweils der Mann der Territorialleiter ist und seine Frau ist für andere Bereiche Verantwortung trägt. Aber bei der Generalswahl z. B. hat sie neuerdings genauso Wahlrecht wie ihr Ehemann.

4.2 Die augenblickliche Situation in Deutschland

In Deutschland sind von den 110 Offizieren (= Geistlichen, im Gegensatz zu Angestellten, die auch Sozialeinrichtungen leiten oder in der Hauptverwaltung tätig sind):

- 41 verheiratete Männer (die Ehefrau eines Leiters arbeitet im Familienbetrieb);
- 42 verheiratete Frauen (zwei Ehemänner sind nicht Offiziere);
- 3 ledige Männer;
- 24 ledige Frauen

Die Ehepaare haben Verantwortung in Leitung, Verwaltung, Gemeinden und Sozialeinrichtungen; die ledigen Männer in Verwaltung und Gemeindeleitung, die ledigen Frauen in Leitung (Leitung der Westdivision = Rhein-/Ruhrgebiet), Verwaltung, Gemeinden und Sozialeinrichtungen. In einem Fall hat ein Ehepaar zwei verschiedene Abteilungsleiterposten am Nationalen Hauptquartier inne, wo früher der Ehefrau ein unwichtiger Arbeitsplatz zugewiesen worden wäre. Dies ist nicht ganz unumstritten. Es ist einzelnen ledigen Offizierinnen, die (laut den alten Regeln) durch ihre Berufswahl als Offizierin von vornherein damit rechnen konnte, keinen Ehepartner zu bekommen, nicht ganz recht, dass andere „beides bekommen“. Die neue Struktur der Offiziersschaft wird in Zukunft noch mehr solche Anomalien mit sich bringen. In zehn Jahren sehen wir weiter.

5. „Das Recht der Frau zu predigen“

Ich habe nur kurz etwas dazu zu sagen: Vor vierzig Jahren las ich zum ersten Mal in einem Durchgang den ersten Korintherbrief. „Die Frau schweige in der Gemeinde.“ „Wenn eine Frau prophezeit, soll sie ihr Haupt bedecken.“ Die verblüffte und naive Reaktion einer Vierzehnjährigen: „Ja, war der schizophren, oder was?“ Als ich zehn Jahre später las, wie Catherine Booth die beiden Bibelstellen interpretierte, war ich beruhigt!

Catherine Booth bittet schon 1859 darum, vorurteilsfrei und losgelöst von unseren kirchlichen Traditionen die in Frage kommenden Bibelstellen zu betrachten. Sie bietet Beispiele aus der Bibel an, wo Frauen Verantwortung übernehmen, reden, lehren. Sie vergisst nicht die schöngefärbten Übersetzungen (Junia? Junias? Diakonin oder Dienerin?...), die unser Denken in den letzten zwei Jahrtausenden geprägt haben. Catherine war eine Radikale! Am besten lesen Sie ihre Argumente selber. Und wenn Sie immer noch nicht überzeugt sind – dann tut es mir leid. Denn ich bin mit ganzem Herzen und

mit ganzer Seele überzeugt, dass Gott mich berufen hat, ihm in der Heilsarmee als Leiterin zu dienen. Sie können kommen mit Ihren Argumenten, aber ich halte an meiner Gewissheit fest.

Literatur

- Th. Kolde, Die Heilsarmee, ihre Geschichte und ihr Wesen. Erlangen 1899.
- Roger Green, Catherine Booth, A Biography of the Cofounder of The Salvation Army. Grand Rapids 1996.
- Roy Hattersley, Blood and Fire, William and Catherine Booth and Their Salvation Army. London 1999.
- Catherine Booth, Das Recht der Frau zu predigen. Köln 2000.
- F. Booth-Tucker, Das Leben von Catherine Booth. London 1892.
- Bramwell Booth, Echoes and Memories. London 1925.

Friedhilde Brandt

Frauen im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden + I Erfahrungsbericht

I. Vorbemerkungen

1. Die gesellschaftliche Entwicklung hat auch vor den tradierten Strukturen im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden nicht Halt gemacht. Die Rolle der Frau hat sich nach dem zweiten Weltkrieg in unseren Gemeinden sehr stark verändert. Weil das in meiner Biografie zu erkennen ist, habe ich dieses Kurzreferat „Erfahrungsbericht“ genannt.

2. Bereits während des Krieges und besonders nach Kriegsende fehlten überall Männer in ihren klassischen Rollen im Beruf und nicht zuletzt in der Familie. Viele dieser Positionen mussten nun von Frauen wahrgenommen werden, was sicher wesentlich dazu beigetragen hat, die Rolle der Frau in unserer Gesellschaft zu stärken.

3. Ich komme aus der Gemeinde Nordhorn, einer rein baptistischen Gemeinde mit 350 Mitgliedern, einer verhältnismäßig großen Gemeinde in unserem Bund. Sie gehört zur Nordwestdeutschen Vereinigung. In dieser Region gibt es keine Brüdergemeinden, die unserem Bund angehören.

II. Zu meiner Person

1. Ich bin im September 1939 in Nordhorn geboren, im Monat des Kriegsbeginns, und 1945, nach dem Ende des Krieges, eingeschult worden. Mein Vater fiel im Krieg, Ende 1943, als mein Bruder sechseinhalb Jahre und ich vier Jahre alt war.

2. Unsere fromme und in gewisser Hinsicht starke Mutter musste uns allein erziehen. Begünstigend kam für mich hinzu, dass meine Mutter, nachdem sie einen Sohn geboren hatte, sehr glücklich war, auch noch eine Tochter zu bekommen. Sie hat uns sehr gerecht behandelt. Diese Grunderfahrung, als Mädchen nicht weniger wert zu sein, hat auf mein Selbstwertgefühl eine prägende Wirkung ausgeübt.

3. Dadurch, dass mein Vater im Krieg geblieben war, war bei uns das Geld knapp. Das Schulgeld für den Besuch eines Gymnasiums oder das Geld für ein Studium konnte unsere Mutter nicht erübrigen. Mein Bruder verdiente sich das Geld für sein Studium als Maurer, was sehr vorteilhaft war als

Vorbereitung für sein Studium als Bauingenieur. Schließlich wurde er ein anerkannter Architekt. Für mich als Mädchen war an ein Studium nicht zu denken. Viele Mädchen meines Alters erlernten noch nicht einmal einen Beruf. Ich wurde als Industriekaufmann ausgebildet, typisch diese Bezeichnung für die damalige Zeit.

4. In meinem Beruf lernte ich selbständig zu arbeiten. Nachdem ich mit 24 Jahren geheiratet hatte, blieb ich zunächst noch berufstätig. Da unsere Ehe kinderlos blieb, hatte ich viel Zeit, die Bibel und andere Bücher zu lesen, Seminare zu besuchen, mich weiterzubilden und in der Gemeinde mitzuarbeiten.

III. Mitarbeit in der Gemeinde

1. Obwohl ich schon mit 15 Jahren getauft wurde und seitdem Mitglied unserer Gemeinde war, stellte ich mich mit gut 30 Jahren – nach einer besonderen Glaubenserfahrung – Jesus Christus ganz bewusst zum Dienst zur Verfügung. Mein Mann, von Beruf Realschullehrer, selbst Mitarbeiter in der Gemeinde und in der Gemeindeleitung tätig, förderte mich in jeder Hinsicht sehr. 1970 gründeten wir in unserer Gemeinde einen Frauen- und Berufstätigenkreis, der aus den jüngeren Frauen unserer Gemeinde bestand. Zu dieser Zeit war ich nicht mehr berufstätig. Und somit wählte man mich zur Leiterin. Diese Arbeit unterschied sich von der herkömmlichen Frauenarbeit und entwickelte sich gut. Neben den Bibelarbeiten stand die Weiterbildung im weitesten Sinne auf dem Programm: Lebensbilder von Frauen und Referate zu Themen, die neben der geistlichen auch die praktische Lebensbewältigung im Blick hatten.

2. Anfang der 70er Jahre änderte sich nach und nach etwas. In den Baptistengemeinden gehörte das freie Gebet zur Tradition, und an den sogenannten Gebetsgemeinschaften durften sich schon immer Frauen beteiligen. Aber das Gebet nach der Predigt war den Brüdern vorbehalten, wenn der Pastor zwei oder drei Brüder bat, mit der Gemeinde zu beten. Jetzt hieß es plötzlich: „Ich bitte zwei oder drei Geschwister aus unserer Mitte, mit uns zu beten.“

3. 1972 wurde ich – mit 32 Jahren – in die Gemeindeleitung gewählt. Das war zu dieser Zeit noch sehr ungewöhnlich – eine Frau als Diakonin! In den 46 Gemeinden unserer Vereinigung war das einmalig. Auch bundesweit war das meines Wissens ein Novum. Für mich als Frau gab es eine Einschränkung: In den ersten Jahren durfte ich nicht das Abendmahl austeilen. Als es mir dann gestattet wurde, zog ich einen langen schwarzen Rock an und eine

gesittete weiße Bluse. Zwölf Jahre hat es noch gedauert, bis eine weitere Frau in die Gemeindeleitung gewählt wurde.

Bezeichnend für die Frauen meiner Generation und auch für mich war, dass wir nicht für „unsere Rechte“ gekämpft haben. Im Gegenteil: wir hatten Geduld, um alles reifen zu lassen, und wenn sich Türen aufboten, gingen wir durch sie hindurch.

Im Jahre 1975 adoptierten mein Mann und ich ein sieben Monate altes Mädchen, unsere Tochter Bianca. Kurz vorher war ich auf Veranlassung von Elisabeth Flügge in die überörtliche Frauenarbeit als Vertrauensschwester gewählt worden.

IV. Die Anfänge des Frauendienstes in unserem Bund

1. Der Frauendienst entstand 1927 als selbständiges Werk in unserem Bund. Elisabeth Flügge (heute mit fast 93 Jahren geistig noch fit), eine hervorragende Frau aus der Generation meiner Mutter, hatte für die Frauenarbeit sehr weitsichtig eine gute Struktur entwickelt. Wenn man heute in unserem Bund über „Vernetzung“ spricht und diese als neue Idee propagiert, wusste sie schon vor 60 Jahren die Frauengruppen zu vernetzen.

2. Die Vereinigungen wurden je nach Größe in vier bis sechs Bezirke aufgeteilt. Für jeden Bezirk wurde eine sogenannte Vertrauensschwester berufen, die man heute „Bezirksbeauftragte des Frauenwerkes“ nennt. Die Vertrauensschwestern besuchten möglichst einmal jährlich jede Gruppe ihres Bezirks und organisierten mehrere Freizeiten im Jahr. Schulungen für die Gruppenleiterinnen der Gemeinden und Arbeitsmaterial wurden regelmäßig angeboten. Einmal im Jahr wurden ein oder zwei große Frauentage auf Bezirksebene organisiert. Eine von den vier bzw. sechs Frauen hatte die Gesamtverantwortung für die Frauenarbeit der Vereinigung. Diese hatte Sitz und später auch Stimme in der Vereinigungsleitung.

3. Insgesamt war ich 20 Jahre in der überörtlichen Frauenarbeit aktiv. Davon war ich neun Jahre lang nur für einen Bezirk zuständig und für elf Jahre als „Verantwortliche Vertrauensschwester“ (VVS) zusätzlich mitverantwortlich für die anderen Bezirke der Vereinigung.

V. Der Einbruch in die Männerdomänen

1. Durch die Frauenarbeit war ich in der Vereinigung bekannt geworden. 1984 wurde ich offiziell in die Vereinigungsleitung gewählt und 1990 zur stellvertretenden Vereinigungsleiterin. Auch das war meines Wissens bun-

desweit ein Novum. Heute gibt es in den 13 Vereinigungen eine Vereinigungsleiterin sowie fünf Stellvertreterinnen.

2. 1984 berief mich unsere Gemeinde zur Ältesten. Vorher war in Schleswig-Holstein bereits eine Älteste gewählt worden. Es hat sich einfach so ergeben, dass ich immer bei den ersten Frauen war, die ehrenamtlich in Leitungsgremien gewählt wurden, in denen bis dahin nur Männer anzutreffen waren. Trotzdem habe ich in diesen Gremien niemals eine Zurücksetzung erfahren aufgrund der Tatsache, dass ich eine Frau war.

3. Seit 1994 bin ich Gemeindeleiterin in der Gemeinde Nordhorn. Mein Mann war mein Vorgänger in diesem Amt. Er musste aufgrund der beruflichen Belastungen und der Folgen einer schweren Erkrankung diese Aufgabe abgeben. 1997 wurde ich in die Bundesleitung gewählt und habe die Krise in unserem Bund hautnah miterlebt. Im letzten Jahr wählte mich der Bundesrat in die neue Übergangs-Bundesleitung.

VI. Wie geht's weiter?

Mein Mann ist pensioniert, und ich werde im Mai aus der Bundesleitung ausscheiden. Für das neue Präsidium, das im Mai auf dem Bundesrat in Siegen gewählt wird, kandidiere ich nicht mehr. Als Gemeindeleiterin arbeite ich darauf hin, in absehbarer Zeit ausscheiden zu können. Denn meine Generation geht in den Ruhestand und macht der nächsten Platz. Die neue Aufgabe: unser Enkelkind. Denn inzwischen ist unsere Tochter 28 Jahre alt, verheiratet und Mutter einer zweieinhalbjährigen Tochter.

VII. Zusammenfassung

1. Zusammenfassend stelle ich fest: In unserer Generation hat sich in bezug auf die ehrenamtliche Mitarbeit der Frauen auf der Leitungsebene sehr viel verändert. In unserem Bund mit etwa 86 000 Mitgliedern gab es in den rund 700 Baptistengemeinden mit Zweiggemeinden 1994, als ich die Aufgabe als Gemeindeleiterin übernahm, 15 Frauen als Leiterinnen; die meisten von ihnen standen eher kleineren Gemeinden vor. Im Jahre 2001 gab es bereits Gemeindeleiterinnen von 45 teils großen Gemeinden. In den gut 100 Brüdergemeinden unseres gemeinsamen Bundes ist das noch nicht denkbar.

2. Im Bereich der hauptamtlichen Mitarbeiterinnen setzte diese Entwicklung etwas später ein. Beispielsweise wollte eine Frau 1972 gern ein Studium am Theologischen Seminar in Hamburg absolvieren. Doch das war nicht möglich. Sie machte deshalb eine dreijährige Ausbildung an einer Bibelschu-

le. Trotzdem ist sie heute in unserem Bund als Pastorin tätig. Da gab es auf unseren Bundesräten heiße Diskussionen. Die später dann voll ausgebildeten Theologinnen hießen zunächst nur „Theologische Mitarbeiterinnen“, wenn sie in den Gemeindedienst gingen. Inzwischen sind sie als Pastorinnen in unserer Bundesgemeinschaft anerkannt.

3. Als neue Generalsekretärin beriefen wir am Anfang des Jahres eine Frau: Regina Claas. Sie bekleidet damit das höchste Amt unseres Bundes, das an hauptamtliche Mitarbeiter vergeben werden kann.

VIII. Schluss

1. Ich begann mit der Gemeinde Nordhorn. Wie ist die Entwicklung dort weitergegangen? Unsere Gemeindeleitung besteht aus zwei hauptamtlichen Personen, dem Pastor und dem Gemeindediakon für die junge Gemeinde, und 13 ehrenamtlichen Mitgliedern, sieben Männern und sechs Frauen. Am letzten Abendmahlssonntag hatte es sich so ergeben, dass neben unserem Pastor eine Älteste und drei Diakoninnen Dienst taten. Die Frauen trugen Röcke oder Hosen, kein Gemeindemitglied regte sich darüber noch auf. Ich persönlich bin darüber glücklich, dass im Ältestenkreis eine weitere Frau Mitälteste ist.

2. Natürlich hatten die Frauen in bestimmten Bereichen wie in der Kinder- und Jugendarbeit schon immer maßgeblich mitgearbeitet. Das ist auch heute noch so, mit dem Unterschied, dass sie in bestimmten Gruppen in der Mehrzahl sind, in unserer Gemeinde beispielsweise in der Sonntagsschule, in der Jungschar und im Teeniekreis sowie in der Moderation im Gottesdienst.

3. In unserer Gemeinde hat sich die Frauenarbeit gut weiterentwickelt. Es gibt jetzt drei Frauengruppen und einen Mutter-Kind-Kreis. Ein besonderer Schwerpunkt sind die Frauentreffs mit Frühstück dreimal im Jahr mit permanent steigenden Besucherzahlen. Waren es vor zehn Jahren noch etwa 60 Personen, so ist die Besucherinnenzahl auf über 200 angestiegen, davon mindestens 160 Frauen, die nicht zur Gemeinde gehören. Wer sich vorher nicht angemeldet hat, findet keinen Platz mehr.

Welcher Platz kommt den Frauen in der Gemeinde zu? Sie sind – so zeigt es auch das letzte Beispiel – oft Motor in den Gemeinden.

Klaus-Dieter Passon

Frauen in der Pfingstbewegung

Vorbemerkung

Frauen im geistlichen Dienst und ihr Dilemma: „Von der Freiheit zum Dienst zur Freiheit im Dienst“ oder „Die Gehorsamsfalle – die Spannung zwischen persönlicher Berufung und überliefertem Verdikt: Die Frau aber schweige ...“

Die Situation in vielen Gemeinden ist so, wie es ein Pastor schildert:

„Zuerst habe ich die zugrunde liegende Problematik gar nicht recht verstanden: Wie konnte bei manchen Frauen in unserer Gemeinde nur das Gefühl entstehen, nicht den gewünschten Raum zum Dienst zu finden? Frauen waren doch immer schon als Mitarbeiterinnen in wesentlichen Aufgabenfeldern unseres Gemeindelebens, von der Hausgruppenleitung bis zum Kinderdienst, von der Buchführung bis zum Segnungsdienst, aktiv gewesen und als Mitarbeiterinnen geschätzt.

Ist es nur das persönliche Problem einzelner Frauen, verursacht durch eine verletzte Seele? Oder liegt es an einer wirklichen Eingrenzung seitens einer vorherrschenden männlichen Leitung – bewusst oder unbewusst? Warum bringen Frauen immer wieder zum Ausdruck, dass sie sich trotz der vielfältigen Möglichkeiten zum geistlichen Dienst oftmals doch nicht wirklich freigesetzt fühlen?

Was selbst Frauen beeinträchtigt, die sich ihrer Berufung und Setzung durch Gott bewusst sind und unter der Salbung des Geistes dienen, ist die Spannung zwischen der Gewissheit göttlicher Berufung und der anklagenden Stimme, etwas zu tun, was sie als Frau eigentlich nicht darf – einer Stimme, die sich aus einer traditionellen Auslegung einiger nur schwer zu deutender Textstellen im Neuen Testament nährt.“¹

Die folgende Betrachtung skizziert den geistlichen Dienst der Frau in der Geschichte der Pfingstbewegung und versucht das Ergebnis zu interpretieren. Sie schließt mit einem Plädoyer für ein gabenorientiertes und partnerschaftliches Modell für das Miteinander von Frauen und Männern im geistlichen Dienst.

¹ Charisma 108 (April–Juni 1999), Düsseldorf 1999, S. 2; Bezugsmöglichkeit: redaktion@charisma-verlag.de.

1. Frauen in der Pfingstbewegung – ein Blick in die Geschichte

Frauen in der Pfingstbewegung und ihre Geschichte: „Geistbegabt, berufen und gesandt“ oder „Ich will meinen Geist ausgießen auf alles Fleisch, ... die Söhne und die Töchter..., die Knechte und die Mägde“ (Joel 3,1-2; Apg 2,17-18).

Allgemein gilt: im weltweiten pfingstlich-charismatischen Aufbruch haben Frauen immer bedeutende Dienste ausgeübt und Leitungspositionen wahrgenommen; sie waren als Evangelistinnen, in der Bibellehre und Gemeindegründung auf heimatlichem Boden und dem weltweiten Missionsfeld tätig. Die Geschichte zeigt: gerade in Zeiten des geistlichen Aufbruchs und der Erweckung findet der geistliche Dienst der Frau weiten Raum.

a) Im Vorfeld der Pfingstbewegung: Erweckungsbewegungen und Heiligungsbewegung ebneten den Weg für den geistlichen Dienst von Frauen

Aus dem Umfeld von Charles Finney, einem der erfolgreichsten Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts, ist bekannt, dass es Frauen in seinen Versammlungen erlaubt war, öffentlich zu sprechen – entgegen den sozialen Strukturen seiner Zeit. Auch die Kirchen, die aus der Heiligungsbewegung, einer Art Vorläufer der klassischen Pfingsterweckung, hervorgegangen waren, sahen keine Bedenken gegen eine Ordination von Frauen.

Zum Beispiel hatten Frauen in der Heiligungsbewegung Teil am sogenannten „Bibellesen“, dem Vorlesen einer Schriftstelle, ergänzt durch einen kurzen mündlichen Kommentar. Eine Praxis, die es Frauen und Laien möglich machte, zu predigen, ohne eine formale Predigt zu halten. Kirchen der Heiligungsbewegung wie die „Kirche des Nazareners“ oder die „Gemeinde Gottes“ (Church of God, Anderson) ordinierten auch Frauen als Pastoren.

b) An der Wiege der Pfingstbewegung: Frauen der ersten Stunde tragen das Pfingstfeuer weiter

Die Geschichte des weltweiten pfingstlich-charismatischen Aufbruchs wurde von Anfang an von Frauen mitgeschrieben. Es war eine Studentin namens Agnes Ozman, die als erste durch das Segnungsgebet von Charles Parham in Topeka die Geistestaufe mit dem begleitenden Zeichen des Zungenredens empfing. Es war Lucy Farrows, eine Mitarbeiterin von William Seymour und der Azusa Street Mission, die Hunderte von Suchenden in die Erfahrung der Geistestaufe hineinführte. Und es waren viele weibliche Missionare unter denen, die als „Oneway-Ticket-Missionare“ (Vinson Synan) die Fackel

des Pfingstzeugnisses in die Welt hinaustrugen, als Evangelisten und Gemeindegründer wirkten und an vorderster Front auf den Missionsfeldern ihren Einsatz leisteten – auch in Europa.

c) Frauen im weltweiten pfingstlich-charismatischen Aufbruch bis heute: „Siegesbotinnen, eine große Schar!“ (Psalm 68,12)

Die Liste herausragender und anerkannter Dienste von Frauen in der klassischen Pfingstbewegung und der Charismatischen Erneuerung ist lang und umfasst Heilungsevangelistinnen wie Maria B. Woodworth-ETter und Kathryn Kuhlman, Gemeindegründerinnen wie Florence Crawford (Apostolic Faith Mission), Aimee Semple McPherson (International Church of the Foursquare Gospel) oder Heidi Baker im heutigen Mosambik, Missionarinnen wie die „Nilmutter“ Lillian Trasher und die moderne Stadtmissionarin Jackie Pullinger, Bibellehrerinnen wie Marilyn Hickey und Joyce Meyer, Iverna Tompkins, Rita Bennett und Joy Dawson, Seelsorgerinnen wie Agnes Sanford und Evangelistinnen wie Daisy Osborn, Corrie ten Boom und Suzette Hattingh.

d) Frauen in der deutschen Pfingstbewegung

Auch in Deutschland ist das Zeugnis von der persönlichen Pfingsterfahrung sehr stark durch den Dienst geisterfüllter Frauen verbreitet worden. Eine norwegische Missionarin namens Dagmar Gregersen bringt mit einer Freundin 1907 das Pfingstzeugnis nach Deutschland. 1913 gab es in Breslau freie Pfingstkreise, unter anderem eine „Biblische Glaubensgemeinschaft auf dem Boden des Reiches Gottes e.V.“, die von einer Leiterin namens Feldner geführt wurde. Eine Lehrerin mit Namen Fritze leitete zur gleichen Zeit ein „Bethaus für alle Völker“, das wegen des Namens im Krieg in Spionageverdacht kam.

Die Verfasser der Berliner Erklärung von 1909, die den pfingstlichen Aufbruch in Deutschland verurteilt und ablehnt, sehen in dem starken Engagement der Frauen ein Zeichen für eine grobe Fehlentwicklung, wenn sie schreiben: „Die Übermittler [dieser Weissagungen] sind meist Frauen. Das hat an verschiedenen Punkten der Bewegung dahin geführt, dass gegen die klaren Weisungen der Schrift Frauen, ja sogar junge Mädchen, leitend im Mittelpunkt der Arbeit stehen“.²

² Berliner Erklärung vom 15.9.1909, Punkt 1e; zitiert nach: www.bfp.de/wir/pfingstbewegung/geschichte/berliner_erkl.htm.

Zu den bekannteren Frauen in der deutschen Pfingstbewegung gehört mit Sicherheit Paula Gassner, die Gründerin der „Biblischen Glaubens-Gemeinde“ in Stuttgart. Sie hatte prägenden Einfluss auf die Volksmission entschiedener Christen e.V., einen süddeutschen Pfingstbund; 1951 verließ sie diesen Gemeindeverband.

Frauen als Gemeindeleiterinnen kennt auch der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP) bzw. die Arbeitsgemeinschaft der Christengemeinden Deutschlands (ACD), wie der größte deutsche Verband pfingstlich geprägter Gemeinden früher hieß. Beispiele: Ilse Ammann-Gebhardt in St. Ingbert übernahm die Leitung der Gemeinde von ihrer Mutter, Gabriele Wentland aus Hamburg-Neugraben steht heute in verantwortlicher Position einer dem BFP nahestehenden Gemeinde, die schon ihre Großmutter geleitet hat. Lehrerinnen wie Emma Decker, Olga Olsson und Gladys Williscroft halfen maßgeblich beim Aufbau der Bibelschule „Beröa“ in Erzhausen mit.

Die Gemeinde der Christen „Ecclesia“, eine weitere mit der Pfingstbewegung verbundene Denomination, wurde als Gesamtverband nach dem Tod ihres Gründers, Hermann Zaiss, von 1958 bis 1981 von seiner Frau Clara Zaiss mitgeleitet.

e) Der Status dienender Frauen in der Pfingstbewegung weltweit oder: die Spannung zwischen göttlicher Salbung und institutioneller Ordination

Der geistliche Dienst der Frauen wurde in zahlreichen Pfingstkirchen durch eine Ordination anerkannt. Obwohl es die Frauenordination gab und Frauen besonders zu Beginn der Pfingstbewegung große Freiheit zum Predigen besaßen, nahm die Zahl der Frauen in Leitungspositionen und Ämtern nach 1920 immer mehr ab. Eine Trendwende setzte mit den Anfängen der Charismatischen Erneuerung in den 70er Jahren ein.

Für die Situation des größten pfingstlichen Gemeindeverbands in Deutschland gilt: vor Ort gibt es vereinzelt Frauen, die Gemeinden leiten, es gibt jedoch keine Frauen in der Gesamtleitung der Bewegung. Früher wurden Frauen, so der Bundessekretär des BFP, Gerhard Oertel, als Pastorinnen ordiniert, dann nur noch in Sonderfällen.

Bis Anfang der 70er Jahre gab es einige wenige Frauenordinationen, dann wurde ein Beschluss gefasst, nach dem Frauen nicht mehr ordiniert werden konnten und der offenbar bis heute Gültigkeit besitzt. Dennoch sind Frauen zu allen Tätigkeiten zugelassen, sie lehren, predigen und leiten, allerdings ohne den Titel einer Pastorin zu tragen. Üblich ist heute die Einsetzung als „Pastoralassistentin“. Pastoralassistenten und Pastoralassistentinnen

üben alle pastoralen Dienste aus, fungieren jedoch nicht als Hauptleiter. Ähnlich ist es in der SPM (Schweizerische Pfingstmission).

Wie sah es in der Geschichte der weltweiten Pfingstbewegung aus? Verschiedene Pfingstkirchen stellten Frauen Ordinationspapiere aus: Die „Gemeinde Gottes“ (Church of God Cleveland, Tennessee) begann 1909 Frauen anzuerkennen, die „sich im Dienst der Wortverkündigung engagieren“, und stellte ihnen eine Lizenz als Evangelistin aus. Diese Erlaubnis zum Predigen hatte aber nicht den gleichen Stellenwert wie die Ordination von Pastoren.

Die „Assemblies of God“ nahmen im Rahmen der ersten Generalversammlung 1914 ordinierte Frauen auf. 1936 kam eine zum geistlichen Dienst ordinierte Frau auf vier ordinierte Männer. Sie ordinierten Frauen als Evangelistinnen und Missionarinnen, aber nicht als Älteste im Sinne von Gemeindeleitern.

Die Gründerin der „International Church of the Foursquare Gospel“ (in Deutschland: Freies Evangelisches Gemeindegewerk in Deutschland e.V.) sagte in einer ihrer Bibelklassen: „Dies ist die einzige Kirche, wie mir gesagt wurde, die Frauen als Prediger ordiniert. Selbst in der Pfingstbewegung heißt es an anderen Orten: keine weiblichen Prediger! Aber ich öffne hier die Tür, und solange Schwester McPherson lebt, wird sie die Tür aufhalten und rufen: Meine Damen, treten sie ein!“³

Als Aimee Semple McPherson 1944 starb, waren 67% der ordinierten Geistlichen ihrer Kirche weiblich; bis Ende der 70er Jahre fiel ihre Zahl auf 42%, bis 1993 sank sie weiter auf 38%. Dieser immer noch hohe Prozentsatz im Vergleich zu anderen Pfingstkirchen erklärt sich unter anderem dadurch, dass ein großer Teil ordinierter Frauen Ehefrauen von Pastoren waren und als solche nicht zwangsläufig Leitungsrollen ausübten; es gab nur wenige Pastorinnen in der Position des Hauptpastors. In der Leitung der Denomination sind nur fünf von 34 Vorstandsmitgliedern weiblich, einschließlich der traditionellen Frauenressorts Sekretariat und Frauendienste. Fehlte das Vorbild einer Person wie Aimee Semple McPherson als Orientierung und Modell?

Interessant sind auch einige Beispiele aus den schwarzen Pfingstgemeinden: Magdalena Tate gründete die „Church of the Living God, Pillar and Ground of Truth“; Ida Robinson gründete die „Mount Sinai Holy Church“, nachdem sie Gott in einem Traum hatte sagen hören: „Komm auf den Berg

³ Notizen aus einer Bibelklasse zur Apostelgeschichte, LIFE Bible College, Los Angeles; übersetzt und zitiert nach: Sheri R. Benvenuti, *Pentecostal Women in Ministry: Where Do We Go From Here?*, in: *Cyberjournal For Pentecostal-Charismatic Research*, Januar 1997 (www.pctii.org/cybertab.html).

Sinai und setzt die Frauen frei.“ Beide Bewegungen kannten Frauen nicht nur im lokalen Pastorendienst, sondern auch im regionalen Bischofsamt.

Fazit: Obwohl Frauen im geistlichen Dienst anerkannt wurden, gab es immer gewisse Einschränkungen. Die meisten Pfingstkirchen hatten und haben offensichtlich keine Schwierigkeiten damit, Frauen predigen und lehren zu lassen; wenige nur eröffneten ihnen den Zugang zu offiziellen Ämtern in den Bewegungen.

Wie eine Internet-Diskussion unter Mitgliedern und Freunden des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden Ende der 90er Jahre deutlich machte, gibt es heutzutage im Umfeld der Pfingstbewegung und Charismatischen Erneuerung in Deutschland kaum Stimmen, die den Dienst der Frau grundsätzlich ablehnen. Verbreitet ist allerdings die Position, dass Frauen nicht als Hauptverantwortliche eingesetzt werden sollten. Ein grundsätzliches Votum für einen uneingeschränkten Dienst der Frau findet sich noch selten.

Im BFP wird dem Thema „Frauen im geistlichen Dienst“ seit einigen Jahren erneut Aufmerksamkeit zuteil, wie eine Artikelreihe in der Zeitschrift des theologischen Seminars Beröa deutlich machte.⁴ Eine Region des Gemeindebundes hat vor einiger Zeit beantragt, das Thema auf einer der kommenden Bundeskonferenzen aufzugreifen.

2. Frauen in der Pfingstbewegung – die Geschichte verstehen und aus ihr lernen

Eine kurze Analyse der Faktoren, die den Dienst der Frauen in den Pfingstgemeinden begünstigten bzw. einschränkten, berührt historische und soziologische Umstände, inhaltliche Charakteristika der Pfingstbewegung als Erweckungsbewegung sowie theologische Aspekte

a) Historische und soziologische Umstände in Nordamerika begünstigten am Anfang des 20. Jahrhunderts den geistlichen Dienst von Frauen in der Pfingstbewegung

Dazu gehörten die zunehmende Industrialisierung, das Entstehen städtischer Lebensstrukturen wie der Kleinfamilie. Dazu gehörten gesamtgesellschaftliche Emanzipationsbewegungen zur Abschaffung der Sklaverei und zur Einführung des Frauenwahlrechts.

Der Prozess der Industrialisierung und das Entstehen der städtischen Lebensstrukturen befreiten viele Frauen von den traditionellen Rollen, die sie

⁴ Zugänglich unter www.beroea.de.

auf Haushaltspflichten festlegten und bislang alle bedeutenden Aktivitäten außerhalb des Zuhauses unmöglich machten. Die kleinere Familie ließ Frauen mehr Freiraum für soziale und religiöse Betätigungsfelder.

Der Kampf um die Abschaffung der Sklaverei ab 1830 führte verstärkt zum Nachdenken über die Gleichberechtigung der Frauen. Nur zur Erinnerung: das Wahlrecht für Frauen wurde in Amerika 1920 eingeführt, in Deutschland 1919.

Die entstehende Frauenrechtsbewegung ebnete den Weg für mehr Akzeptanz von Frauen in kirchlichen Leitungspositionen. Um die Jahrhundertwende hatten Frauen einen Status im evangelikalen Christentum wie nie zuvor und nachher.

b) Einflüsse der Heiligungsbewegung und der Charakter der Pfingstbewegung als Erweckungsbewegung eröffneten Frauen den Zugang zum geistlichen Dienst

In der Heiligungsbewegung des 19. Jahrhunderts, aus der heraus sich die Pfingstbewegung entwickelte, wurden sozialreformatorische Gedanken aufgegriffen, auch der Gedanke der Gleichberechtigung der Frau. Viele Vertreter der Heiligungsbewegung hatten Schriften und Traktate verfasst, in denen Frauen das Recht zum Predigen zugesprochen wurde.

In der Pfingstbewegung lag von Anfang an starker Nachdruck auf Evangelisation und Mission und deren Dringlichkeit, wie es für Erweckungsbewegungen charakteristisch ist. In Zeiten des geistlichen Aufbruchs hatten Frauen größere Freiheiten und mehr Zugang zu geistlichen Diensten. In Erweckungszeiten wird die Zeit als kostbarer empfunden und alles verfügbare Personal zur Mitarbeit in der geistlichen Ernte mobilisiert, Männer und Frauen, theologische Laienmitarbeiter und professionelle Kleriker. Entsprechend liegt die Bevollmächtigung und Autorisierung zum Dienst weniger in Bildungsqualifikationen als in bisher gemachten geistlichen Erfahrungen. Die formale theologische Schulung verblasst gegenüber der manifestierten Salbung des Geistes als Bestätigung für die göttliche Berufung.

c) Bestimmte theologische Aspekte und Akzentsetzungen in der Pfingstbewegung untermauerten die Legitimität des geistlichen Dienstes der Frau

Dazu gehören: ein Verständnis von der ursprünglichen „Schöpfungsordnung“ im Sinne eines partnerschaftlichen und nicht hierarchischen Verhältnisses zwischen Mann und Frau (vgl. Genesis 1,26-28; 2,18); ein Verständnis der „Erlösungsordnung“ als umfassende Wiederherstellung und Aufhe-

bung des Fluchs, der den Geschlechterkampf mit einschließt (vgl. Galater 3,28; „der antiochische Grundentscheid“); schließlich ein Verständnis der „Geistesordnung“ im Sinne eines gabenorientierten Modells (vgl. 1 Petrus 4,10), bei dem die Qualifikation zum Dienst niemals in der Geschlechtszugehörigkeit liegt, sondern in den von Gott gegebenen Gaben und Berufungen.

d) Gesellschaftliche Entwicklungen zu Anfang des Jahrhunderts trugen dazu bei, dass der Dienst der Frau in der Pfingstbewegung wieder eingeschränkt wurde

Emanzipationsbewegung und Frauenrechtsbewegung hatten ihre primären Ziele wie die Einführung des Wahlrechts für Frauen 1920 erreicht. Dieser Erfolg beendete viele Aktivitäten der Frauenrechtler. Die Pfingstbewegung als solche war auch nicht so stark an diesen gesellschaftlichen Themen interessiert wie die vorherige Heiligungsbewegung.

e) Eine auf die Pionierphase folgende zunehmende Institutionalisierung und Professionalisierung bot und bietet den Frauen in der Pfingstbewegung weniger Gelegenheiten, ihre Berufungen auszuleben

Es scheint wirklich so zu sein: Erweckungsluft bringt größere Freiheit zum Dienst, das Nachlassen des geistlichen Feuers und der Unmittelbarkeit der Gottesbegegnung verringert die Dringlichkeit, das Evangelium mit allen zur Verfügung stehenden Kräften zu verkünden. In dem Spannungsfeld des Übergangs von der Pionierphase zur Etablierung, von der Bewegung zur Institution, und der damit einhergehenden Bürokratisierung und Professionalisierung des geistlichen Dienstes gibt es weniger Gelegenheit für theologische Laien, ihre Berufung zu leben. Das gilt um so mehr für Frauen in einer Gesellschaft, die mehrheitlich den Platz der Frau zu Hause sah. Der Soziologe Max Weber teilt als Beobachtung mit, dass nur in seltenen Fällen die Praxis der Gleichbehandlung der Frau über die erste Phase der Bildung einer religiösen Gemeinschaft hinausgeht.

f) Die Angst vor einer Abweichung vom Wort Gottes als Richtschnur führte in eher konservativen theologischen Kreisen zu einer Bewegung weg von der Frauenordination

Die Kontroverse zwischen Konservativen und Modernisten weckte Angst vor einem „anderen Evangelium“ und dem Verlassen des rechten Glaubens. Die Sorge wuchs, dass Veränderungen in der traditionellen Rolle der Frau

den Zusammenbruch des Zuhauses, der Familie und der Gesellschaft mit sich brächten.

Ich vermute, dass die Sorge vor einer falsch verstandenen Frauenemanzipation in den 70er Jahren in der damaligen ACD dazu geführt hat, die seinerzeit in Ausnahmefällen durchaus mögliche Ordination von Frauen zum Pastorendienst ganz auszusetzen.

g) Die „Evangelikalisierung der Pfingstbewegung“ führte zu Einschränkungen des Dienstes der Frau

Der pfingstliche Theologe Cecil Robeck verwendet diesen Begriff, um die Übernahme konservativ-evangelikaler Werte seitens der Pfingstler zu beschreiben. In dem Maß, wie das geschehen ist, wurde die Rolle der Frau eingeschränkt, nachdem die pfingstkirchlichen Denominationen traditionsgemäß den Frauen größere Freiheit beigemessen hatten als ihre evangelikalen Schwesterkirchen und Gemeindebünde.

In der frühen Pfingstbewegung galt oftmals unausgesprochen der Grundsatz von der Gleichheit der Geschlechter im Dienst. Starke Betonung lag auf der Berufung des Einzelnen und der Beglaubigung dieser Berufung durch die Wirksamkeit der geistlichen Gaben. Dazu kam die gemeinsame Glaubensüberzeugung, miteinander den „Spätregen des Geistes“ zu erleben, der „Söhne und Töchter prophetisch reden lässt“. Von daher ist es nicht typisch pfingstlich, in hierarchischen Strukturen zu denken, die Angehörigen eines Geschlechts, einer Rasse oder sozialen Schicht einer anderen unterzuordnen.

3. Frauen in der Pfingstbewegung – was ist ihre Zukunft?

Ein Plädoyer für den uneingeschränkten Dienst der Frau in den neutestamentlichen Ämtern und ein Vorschlag für die nächsten Schritte auf dem Weg – oder: „Ein Paradigmenwechsel des Herzens“

Es wird den Frauen in den Pfingstkirchen grundsätzlich nicht verwehrt, sich mit ihren Gaben einzubringen und zu dienen. Dennoch lebt in ihnen der Schmerz der Bedrückung der Frau, der sie immer wieder Unsicherheit in ihrer Glaubensidentität und Berufung als Frau artikulieren lässt.

Kathryn Kuhlman, eine der prominentesten Heilungsevangelistinnen des vergangenen Jahrhunderts, glaubte, dass Gott sie nur deshalb berufen habe, weil seine erste Wahl, ein Mann, dem Ruf nicht gefolgt sei. Sie entschuldigte sich oft dafür, dass sie eine Frau war. Warum sah sie sich als Werkzeug zweiter Klasse? Aufgrund von Lügen und Vorurteilen.

Die Wurzeln des Problems reichen zurück in die frühen Morgenstunden der Menschheitsgeschichte. Das Verhältnis zwischen Mann und Frau, gedacht als Ergänzung und Herausforderung, hat durch den Sündenfall gelitten, ist deformiert. Adam und Eva begegnen sich von nun an als Konkurrenten um die Ausübung von Macht. Der Geschlechterkampf steht in voller Blüte.

Wir alle glauben und lehren es gern: Die Macht der Sünde wurde durch das Werk von Golgatha gebrochen, der Hochverrat Adams überwunden durch den Gehorsam des einen – Jesus Christus. Versöhnung, Vergebung und Wiederherstellung sind möglich durch den Auferstandenen. Gilt das dann nicht auch für den Platz der Frau an der Seite des Mannes – gerettet, berufen, gesalbt wie er?

Zahlreiche jüngst erschienene Veröffentlichungen zur Frauenfrage in der Gemeinde helfen dabei, den heute nötigen Bewusstseinswandel zu vollziehen, indem sie exegetische Schneisen zu den einschlägigen schwierigen Stellen des Neuen Testaments schlagen und uns dazu ermutigen, den Weg der Versöhnung zu Ende zu gehen, von der Versöhnung unter den Konfessionen und Nationen und der Aussöhnung mit unseren jüdischen Wurzeln bis hin zur Versöhnung der Geschlechter.⁵

Das schließt ein, sich von Konzepten zu verabschieden, die durch einen zugrunde liegenden falschen Kompromiss nicht weiterführen: Ich frage mich, was Frauen im geistlichen Dienst empfinden, wenn ihnen gesagt wird, Gott habe sie beauftragt, weil kein Mann zur Verfügung stand. Frauen als zweite Wahl? Doch wohl kaum.

Es ist Zeit, sich von solch einer „Ausnahme-Theologie“ zu lösen, der man bei der Beschäftigung mit dem Thema immer wieder begegnen kann, sei es in einem Protokoll der ACD-Bundeskonferenz im Jahr 1955 oder in zeitgenössischen Foren.

Dann werden wir miterleben, wie die Spannung aufgelöst wird, unter der viele gesegnete Frauen in der Pfingstbewegung und im größeren Leib Christi leiden – die Spannung zwischen der Gewissheit göttlicher Berufung und der anklagenden Stimme, etwas zu tun, was sie als Frau eigentlich nicht darf.

Einen bemerkenswerten Schritt haben die Leiter der „International Pentecostal Holiness Church“ vollzogen, als sie am 23. August 1996 öffentlich für die Sünden Verantwortung übernahmen und um Vergebung baten, die sie als gesamte Körperschaft betrafen. In der Erklärung, die verlesen wurde, heißt es unter anderem:

⁵ Vgl. die Literaturhinweise im Anhang.

„Wir, die Männer der Pentecostal Holiness Church, bekennen, dass wir unsere Frauen nicht als gleichberechtigte Partner in Ehe und Dienst behandelt haben. Wir bekennen die Sünde der männlichen Dominanz, und wir bekennen, dass wir den Frauen in der Gemeinde die Ehre vorenthalten haben, die ihnen gebührt. Wir haben die Berufungen qualifizierter Frauen nicht bestätigt und sie nicht freigesetzt, in Leitungspositionen zu dienen. Vergib uns, Vater, unsere männliche Überheblichkeit, die dazu geführt hat, dass unsere Frauen sich wie ungleiche Partner fühlen. Wir wenden uns ab von unserer unbiblischen Behandlung der Frauen“.⁶

Schon 1990 hatten die „Assemblies of God“, die größte nordamerikanische Pfingstkirche, ein Positionspapier zum Thema veröffentlicht. Nach einigen einführenden Anmerkungen zum Schriftverständnis und nachfolgenden exegetischen Skizzen zu den meistdiskutierten Stellen über die Rolle von Frauen und ihren geistlichen Dienst ziehen die Verfasser den Schluss,

„dass wir keinen überzeugenden Beweis finden können, der den Dienst der Frauen nach irgendeinem heiligen oder unveränderlichen Prinzip einschränkt. Wir sind überzeugt, dass Gott es ist, der beruft und für den Dienst salbt. Während wir noch auf die reifen Felder schauen, mögen wir nicht Schuld auf uns laden, indem wir irgendeinen Arbeiter, den Gott ruft, abweisen. Lasst uns diesen Frauen Gottes die heilige Sichel anvertrauen und sie mit unserem vollen Segen in die reifen Erntefelder aussenden“.⁷

Die Hauptpastoren der weltweit schnellstwachsenden pfingstlichen Gemeinden in Südkorea und Kolumbien haben schon seit langem Frauen in großer Zahl als Pastorinnen eingesetzt, wie David Yonggi Cho, der Gründer und Leiter der „Yoido Full Gospel Church“ in Seoul, oder Cesár Castellanos von der „Misión Carismática Internacional“ in Bogotá, der heute schnellstwachsenden Zellengemeinde, die von Frauen und Männern gemeinsam geleitet wird.

Beispiele aus anderen Ländern, wie das der schwedischen Pfingstkirchen, lassen vermuten, dass ein längerer Prozess notwendig sein wird, bis eine Gemeindebewegung wie der BFP zu einem umfassenden partnerschaftlichen

⁶ „Sin of Male Dominion“, Erklärung der „Solemn Assembly of the Pentecostal Holiness Church“, Oklahoma City, 23.-24.8.1996; übersetzt und zitiert nach: www.iphc.org/docs/solemn/maledom.html.

⁷ Official Statement by the General Presbytery of the Assemblies of God: „The Role of Women in Ministry as Described in Holy Scripture“, 1990, S. 5-6; übersetzt und zitiert nach: www.ag.org/top/beliefs/position_papers/4191_women_ministry.cfm.

Miteinander von Frauen und Männern im Dienst – ohne „wenn und aber“ und ohne Einschränkung – gefunden haben wird.⁸ Wichtig ist es, sich auf den Weg zu machen.

Wie wird die Pfingstbewegung in Deutschland dieses Thema weiter verfolgen? Folgende Schritte sind denkbar:

- Wir beten um einen Geist der Umkehr und Erneuerung – für einen Paradigmenwechsel des Herzens!
- Die männliche Leiterschaft übernimmt Verantwortung für die Diskriminierung der Frau, bejaht ihre originäre, nicht vom Mann hergeleitete Berufung und verschafft ihr Raum zum Dienst.
- Die Problemstellen der Schrift zum Thema werden sorgfältig exegetisch aufgearbeitet.
- Im Rahmen einer öffentlichen Konferenz werden die neuen Eckpfosten weit gesteckt: Vergebung und Versöhnung werden vollzogen, was innere Heilungsprozesse mit sich bringt. Apostolische und prophetische Dienstgaben bestätigen Frauen in ihrem Dienst und setzen sie in ihre Berufungen frei.

Literaturhinweise/ Quellen

Zur Diskussion des Themas „Der geistliche Dienst der Frau“ innerhalb der deutschen Pfingstbewegung:

Reinhold Ulonska, Der Dienst der Frau im Licht der Bibel, Hamburg 1995; Manfred Hofmann, Berufene Frauen – Geschenke Gottes an Seine Gemeinde, Artikelserie in „Beröa-aktuell“, Ausgabe 146/1, 147/2, 148/3, 149/4, 150/5, 151/6, Erzhausen 1998–99; Kurzbericht über die Konferenz der Arbeitsgemeinschaft der Christen-Gemeinden in Deutschland (ACD), Erzhausen, September 1955 (unv. Typoskript)

Zur Diskussion des Themas „Der geistliche Dienst der Frau“ im weltweiten pfingstlich-charismatischen Aufbruch:

Richard M. Riss, Role of Women, in: Stanley M. Burgess/Gary B. McGee (Hg.), Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements, Grand Rapids 1988, S. 893ff; diverse Artikel in: Pneuma. The Journal of the Society for Pentecostal Studies, Vol. 17, No. 1, und No. 2, 1995; Nils-Olov Nilsson, The Debate on Women's Ministry: Summary and Analysis, in: Cyberjournal For

⁸ Nils-Olov Nilsson, The Debate on Women's Ministry: Summary and Analysis, in: Cyberjournal For Pentecostal-Charismatic Research, Februar 1999 (www.pctii.org/cyberj/cyber5.html).

Pentecostal-Charismatic Research, Februar 1999 (www.pctii.org/cyberj/cyber5.html); Sheri R. Benvenuti, Pentecostal Women in Ministry: Where Do We Go From Here?, in: Cyberjournal For Pentecostal-Charismatic Research, Januar 1997 (www.pctii.org/cybertab.html); Cheryl W. Sanders, History of Women in the Pentecostal Movement, in: Cyberjournal For Pentecostal-Charismatic Research, Juli 1997 (www.fullnet.net/np/archives/cyber/sanders.html); David G. Roebuck, Loose the Women, in: Christianity Today 38, 1998, S. 38; Sherry Sherrod DuPree, In the Sanctified Holiness Pentecostal Charismatic Movement, in: Pneuma 2, 2001, S. 97ff; Michèle Rhein/Fabienne Pons/June Lewis, Forum Femmes restaurées pour accomplir son plan, Belfort 1998; „Sin of Male Dominion“, Erklärung der „Solemn Assembly of the Pentecostal Holiness Church“, Oklahoma City, 23.–24.8.1996, übersetzt und zitiert nach: www.iphc.org/docs/solemn/male-domin.html; Official Statement by the General Presbytery of the Assemblies of God: „The Role of Women in Ministry as Described in Holy Scripture“, 1990, S. 5-6, übersetzt und zitiert nach: www.ag.org/top/beliefs/position_papers/4191_women_ministry.cfm.

Weitere Veröffentlichungen zum Thema „Geistlicher Dienst der Frau“ (exegeseische Aufsätze und Versuche):

Norbert Baumert, Frau und Mann bei Paulus. Überwindung eines Missverständnisses, Würzburg 1993; ders., Paulus zur Beziehung der Geschlechter, Frankfurt 2000 (www.st-georgen.uni-frankfurt.de/bibliogr/baumert2.htm); David J. Hamilton, I Commend to You Our Sister: An Inductive Study of the Difficult Passages Related to the Ministry of Women, Kona/Hawaii 1996; Karen Jo Torjesen, When Women Were Priests: Women Leadership in the Early Church and the Scandal of their Subordination in the Rise of Christianity, San Francisco 1995; Catherine C. Kroeger, Ancient Heresies and a Strange Greek Verb (www.godswordtowomen.org/kroeger.htm); Don Rouso, Frauen im geistlichen Amt, Charisma 108, 1999, S. 2 (Bezugsmöglichkeit: redaktion@charisma-verlag.de); Loren Cunningham/David J. Hamilton, Why not women? A biblical study of women in missions, ministry and leadership, Seattle 2000; J. Lee Grady, 10 Lies the Church Tells Women: How the Bible has been misused to keep women in spiritual bondage, Lake Mary 2000; Jim W. Goll, Father Forgive Us! Freedom From Yesterday's Sin, Shippensburg 1999; Karin Torjesen Malcolm, Christinnen jenseits von Feminismus und Traditionalismus, Neukirchen-Vluyn 1990; Cornelia Mack/Friedhilde Stricker (Hg.), Begabt & beauftragt. Frauen nach biblischen Vorbildern, Holzgerlingen 2000; Marilyn B. Smith/Ingrid Kern

(Hg.), Ohne Unterschied. Frau und Mann im Dienst für Gott, Gießen 2000; Jürgen Becker, Die Mitwirkung der Frau in den urchristlichen Gemeinden, MD 50, 1999, S. 23-31; Andrea G. Xandry, Ev'adam. Thema Menschsein nach der Bibel, Zürich 1996.

Rosemarie Dorn

Ehrenamtlich tätige Frauen in der Evangelisch-methodistischen Kirche

1. Einstimmung ins Thema: Wichtige Aspekte der Erforschung und Würdigung von Frauen im Ehrenamt

Zur Einstimmung ins Thema möchte ich Ihnen drei Zitate vorlesen aus dem Buch „Mit Weisheit, Witz und Widerstand. Die Geschichten von Frauen in der Evangelisch-methodistischen Kirche“¹ aus dem Kapitel „Es hängt viel Arbeit dran, die man nicht sieht“. Zum ehrenamtlichen Engagement von Frauen in der Evangelisch-methodistischen Kirche“. Es handelt sich bei den drei Zitaten um Äußerungen von Frauen, die im Zusammenhang mit dem Buchkapitel interviewt wurden.

Eine Frau beschrieb ihr ehrenamtliches Engagement folgender Maßen:
*„Wir hatten eine Pastorenfrau, die sagte immer: ‚Kommen Sie nur, kommen Sie nur. Ich kann das nicht.‘ Sie konnte die Leute nicht so anstellen, wenn irgendetwas lief, wenn Feste oder Veranstaltungen in der Kirche waren, die über zwei, drei Tage lang gingen. Dann musste ich immer mithelfen. Ich kann mir das dann auch immer schnell schriftlich niederlegen: das und das brauchen wir. Ich habe spontan vieles mitübernommen. Ansonsten kamen bei mir auch alle möglichen Leute vorbei. Meine Schwiegertochter ist sehr musikalisch. Die macht schon zehn Jahre mit den Kindern Kindermusicals, und dann kommt sie und sagt: ‚Jetzt wollen wir den „Ängstlichen Spatz“ aufführen. Wir brauchen Spatzen. Lass dir was einfallen, wie wir Handpuppen basteln können, die wie Spatzen aussehen.‘ Dann setze ich mich als Großmutter hin und bastle und arbeite eben fünfzehn Handpuppen für die Kinder. ... Ich bin da laufend im Einsatz gewesen in den letzten Jahren. Seit ich Rentnerin bin, komme ich da gar nicht mehr zu Rande. So viel habe ich da manchmal zu tun. Aber ich habe es bis jetzt gerne gemacht und immer geschafft.“*²

¹ Mit Weisheit, Witz und Widerstand. Die Geschichte(n) von Frauen in der Evangelisch-methodistischen Kirche, hg. v. Frauenwerk der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart 2003.

² Mit Weisheit, Witz und Widerstand, S. 99 f.

Dieses erste Zitat macht sichtbar, mit welch unermüdlichem Einsatz ehrenamtlich tätige Frauen – häufig hinter den Kulissen – ihre Kirche unterstützen. Es lässt kreative, organisatorische und soziale Begabungen von Frauen erahnen, ohne die eine Kirche in dieser Form nicht über Jahrhunderte existieren könnte.

Das zweite Zitat stammt aus einem Interview, in dem eine Frau von ihren Eindrücken berichtet, als sie in leitende Kirchenämter gewählt wurde:

„Folgendes war für mich ganz überraschend: Nun sind die Frauen ja in der Minderheit in der Konferenz³ – nach wie vor, obwohl sich ja Manches getan hat. Es gab sehr viele ehrwürdige Herren, die da in all ihren Ämtern waren in der Konferenz und ich musterte mir das dann alles und dachte: Na, in solche Positionen kommst du nie. Weil das alles so fest gebügelt war. So kam es mir zumindest vor. Und dann ging es doch etwas anders. Ich wurde überraschend zur Distriktslaienführerin gewählt.“⁴

Dieses zweite Zitat zeigt den äußeren Emanzipationsprozess von Frauen in der Kirche, ihren Weg zur Mitbestimmung auf allen Ebenen innerhalb der Evangelisch-methodistischen Kirche.

Im folgenden dritten Interviewzitat äußert eine Frau, was sie empfand, als sie das erste Mal als Chorleiterin vor einem Gemeindechor stand:

„Es war für mich die Herausforderung an mich selbst, ob ich das schaffe, vor allem weil ich eigentlich eher ein Typ bin, der auf der anderen Seite steht. Ich bin eher ein Mensch, der sich unterordnen will, statt jemand zu sagen, was er machen soll. Das habe ich natürlich erst hinterher mitbekommen, dass das so ist. Da ist es mir offenbar geworden. Und das ist für mich doch auch irgendwie eine Motivation. ‚Das schaffst du jetzt. Du kannst die Leute dirigieren. Du kannst die Leute dirigieren und wirklich führen.‘ Obwohl ich eigentlich lieber auf der anderen Seite stehen würde und mich in der zweiten Reihe verstecken würde. Das geht dann nicht mehr, aber das ist gut so. Da wachse ich ja auch dran. Das motiviert mich für mich selbst, auch für meine Entwicklung.“⁵

³ Gemeint ist die Jährliche Konferenz. Sie ist eines der zentralen Leitungsgremien der Evangelisch-methodistischen Kirche, in der Laien und Ordinierte gleichermaßen vertreten sind. Es gibt drei solche regionale Konferenzen in Deutschland, die wiederum in einer ganz Deutschland umfassenden Zentralkonferenz zusammengefasst sind.

⁴ Mit Weisheit, Witz und Widerstand, S. 111.

⁵ Mit Weisheit, Witz und Widerstand, S. 108.

Dieses dritte Beispiel zeigt den inneren Emanzipationsprozess einer Frau. Es wirft ein Licht darauf, wie schwierig es für viele Frauen ist, eigene innere Widerstände zu überwinden, die u. a. aus ihrer traditionellen Rolle resultieren, einer Rolle, die den Frauen in der (Kirchen-)Öffentlichkeit Schweigen auferlegte. Dieses Beispiel zeigt aber auch, inwiefern das ehrenamtliche Engagement Frauen hilft, mit diesem Frauenbild zu brechen und ihre inneren Schwierigkeiten dabei erfolgreich zu meistern.

Diese drei in den Zitaten zur Sprache gekommenen Aspekte halte ich für zentral bei der Erforschung des vorliegenden Themas:

1. die Würdigung der von Frauen ehrenamtlich geleisteten Arbeit, gerade auch der Arbeit in traditionellen Arbeitsfeldern, von Frauen, die „hinter den Kulissen“ tätig waren;
2. die Beschreibung des äußeren, d. h. des institutionellen Aspekts des weiblichen Emanzipationsprozesses, des Einzugs von Frauen in die traditionellen Männerdomänen und
3. die Beschreibung ihres inneren, damit meine ich einen psychologischen Emanzipationsprozess, Schritte von Frauen zu mehr Selbstvertrauen, Selbstbewusstsein und Selbstbestimmtheit.

2. Die Anfänge: Frauen um John Wesley und die Anfänge der methodistischen Bewegung im 18. Jahrhundert in England

Ich möchte nun den Bogen spannen und historisch zurückgreifen auf die Anfänge der methodistischen Bewegung.

Die methodistische Bewegung entstand seit der Mitte des 18. Jahrhunderts als Erweckungsbewegung in England. Ihre Anhänger kamen vor allem aus dem Arbeitermilieu. Der wichtigste Initiator dieser Erweckung war jedoch kein Arbeiter, sondern der anglikanische Pfarrer John Wesley. Er war selbst Pfarrerssohn, das 11. von 19 Kindern seiner Eltern insgesamt. John Wesleys Herkunftsfamilie wurde – sicher keinesfalls zufällig – zum Vorbild der methodistischen Familie überhaupt. Der Grund dafür liegt ganz wesentlich in John Wesleys Mutter Susanna. Ihr Einfluss auf ihren Sohn John ist kaum zu überschätzen. Sie war eine hochgebildete Frau, die ein außergewöhnliches Maß an Frömmigkeit und Disziplin praktizierte. In den von ihr überlieferten Äußerungen tritt sie als selbstbewusste, eigenständig denkende Frau auf. Zeitweise hielt sie in ihrem Haus öffentliche Andachten, bei denen

sie manchmal vor 200 Personen sprach. Sie blieb bis zu ihrem Tod eine der engsten Beraterinnen und Vertrauten ihres Sohnes.⁶

Bemerkenswert ist auch ihr Erziehungskonzept. Zwar mögen uns ihre Vorstellungen von Disziplin und ihr Konzept vom „Brechen des kindlichen Eigenwillens“ heute unerträglich hart erscheinen, aber in anderen Aspekten war sie geradezu revolutionär für ihre Zeit. Sie unterrichtete ihre Kinder selbst und machte dabei zwischen den Söhnen und Töchtern keinen Unterschied. Alle Kinder lernten ab dem 5. Geburtstag Lesen und Schreiben. Sie war der Ansicht – und praktizierte dieselbe auch! – dass ein Mädchen lesen und schreiben können müsse, bevor es nähen lerne. So kam es, dass John Wesleys Schwestern über eine in ihrer Zeit außergewöhnliche Bildung verfügten. John Wesley war in seiner eigenen Familie also zeitlebens von Frauen umgeben, die ihm geistig ebenbürtig waren. Sein Briefwechsel mit seinen Schwestern bezeugt, dass er sie und ihr Urteil schätzte.

Das Vorbild von Susanna Wesley und ihren Töchtern wirkte sich auch auf die methodistische Bewegung aus. John Wesley schätzte die Mitarbeit von Frauen und verstand es, passende – heute würde man hinzufügen: ehrenamtliche – Mitarbeiterinnen zu finden und zu fördern. Frauen leiteten methodistische Klassen und Sonntagsschulen. Sie traten in den methodistischen Versammlungen als Rednerinnen auf. Seit 1777 waren sie als Predigerinnen, sogar als Reisepredigerinnen, zugelassen. Sie konnten jedoch keine offizielle Beauftragung als Predigerin erlangen.⁷

In den Jahrzehnten nach John Wesleys Tod 1791 änderte sich die fortschrittliche Haltung der Methodisten bei der Behandlung von Frauen. 1832 sprach die Jährliche Konferenz in England ein Predigtverbot für Frauen aus.⁸ (Hier ist möglicher Weise auch die Folge einer gesamteuropäischen gesellschaftlichen Restauration spürbar.)

⁶ Zu Susanna Wesley: Siehe Martin Schmidt: *Aufbruch zur Veränderung. John Wesley. Leben und Werk. Band 1*, Zürich 1987 (vor allem die Kapitel 3: Vorfahren und Elternhaus, S. 33-56 und Kapitel 4: Kindheit und Jugend, S. 57-79), sowie: G. Elsie Harrison: *Ein Sohn der Susanna*, Stuttgart 1977

⁷ Irene Kraft-Buchmüller: *Die Frauen in der Anfangszeit der bischöflichen Methodistenkirche in Deutschland. Eine Untersuchung der eigenkirchlichen Schriften von 1850 bis 1914*, Stuttgart 1992, S. 10 f.

⁸ Kraft-Buchmüller, S. 12.

3. Die Stellung von Frauen in den Vorläuferkirchen der Evangelisch-methodistischen Kirche vom 19. Jahrhundert bis 1945

Über verschiedene Kanäle kam der Methodismus im 19. Jahrhundert aus Amerika und England nach Deutschland. Englische und amerikanische Methodisten bzw. nach Amerika ausgewanderte Deutsche, die dort in Berührung mit methodistischen Gemeinden kamen, regten unabhängig voneinander die Gründung verschiedener methodistisch geprägter Gemeinschaften und Kirchen in Deutschland an. Sie wurden erst 1968 mit dem Zusammenschluss der Methodistenkirche und der Evangelischen Gemeinschaft zur Evangelisch-methodistischen Kirche unter einem Dach vereinigt. Frauen stellten jedoch von Anfang an in allen methodistischen Kirchen in Deutschland eine Mehrheit. Offensichtlich war die methodistische Bewegung für Frauen attraktiv. Warum? Verschiedene Aspekte mögen hier eine Rolle gespielt haben, aber einer war wohl auch, dass die Frauen in den noch wenig institutionalisierten, überschaubaren Gemeinden mit weniger starren Rollenerwartungen konfrontiert waren. Sie erlebten, dass sie persönlich wahrgenommen wurden: Das methodistische Konzept von Bekehrung und Heiligung betonte ja sehr stark, wie wichtig es sei, dass der – und die! – Einzelne ihr Leben vor Gott prüfe und in eine persönliche Beziehung zu ihm trete. An diesem Punkt waren Frauen und Männer absolut gleich, auch wenn die gesamtgesellschaftliche Realität des 19. Jahrhunderts Frauen für das Leben in der zweiten Reihe bestimmte.

In Gemeindechroniken aus dem 19. und aus dem 20. Jahrhundert wird mehrfach berichtet, dass Frauen als Gemeindegründerinnen aktiv wurden. In welcher Weise das geschah, soll folgendes Zitat verdeutlichen – die beschriebene Situation datiert auf das Jahr 1865 und bezieht sich auf einen Ort in Württemberg:

„Damals arbeiteten in einer Bandfabrik auch fünf junge Mädchen. Es bewegte sie offenbar nicht nur die Frage nach dem Verdienst, sondern auch die tieferen Fragen des Lebens waren in ihnen aufgebrochen, und sie suchten darauf eine Antwort. Sie hatten die im Nachrichtenblatt bekannt gemachte Einladung zu den Versammlungen der Evangelischen Gemeinschaft gelesen und von da an regelmäßig die Gottesdienste dieser Gemeinschaft besucht. Das klar und eindringlich verkündete Evangelium ergriff ihre Herzen, so dass vier davon sich zum Herrn bekehrten. Diese Mädchen wurden der Anlass zur Gründung einer Versammlung der Evangelischen Gemeinschaft in ihrem Heimatort. Sie berichteten in ihren Briefen und bei ihren gelegentli-

*chen Besuchen daheim von der segensreichen Wirksamkeit und kräftigen Verkündigungsweise der Prediger sowie von ihren eigenen Erfahrungen. So machten sie Bahn und Weg in die Herzen ihrer Angehörigen, Verwandten und Bekannten. ... Es ging nun seitens der Mädchen eine Einladung an die beiden Prediger, auch in ihre Heimat zu kommen, die vielen Kranken zu besuchen und das Wort Gottes dort zu verkündigen. Die Prediger nahmen diese Einladung mit Freuden an.*⁹

Das Zitat schildert keinen Einzelfall. Allein in der zitierten Gemeindechronik werden noch mindestens zwei weitere Frauen genannt, die an ihrem Wohnort eine Hausgemeinde begründeten. Es liegen jedoch keine flächendeckenden Untersuchungen dazu vor, in welchem Ausmaß Frauen bei der Gründung von methodistischen Gemeinden aktiv wurden. (Hier scheint noch ein interessantes Forschungsfeld zu liegen.)

Ich möchte jedoch auf drei Punkte hinweisen, die mir an der in dem Zitat geschilderten Situation typisch erscheinen:

1. Die jungen Frauen denken und handeln selbstständig, als sie die Versammlungen der neu entstandenen Gemeinschaft aufsuchen. Sie machen sich aus eigenem Antrieb auf den Weg, um eine Antwort auf ihre Glaubensfragen zu finden. Das passt so gar nicht ins Rollenklischee des 19. Jahrhunderts, das den Frauen ein duldend-passives und anlehnungsbedürftiges Wesen unterstellte.

2. Die jungen Frauen werben für ihre neue Überzeugung, und zwar in ihrem persönlichen, nicht institutionalisierten Umfeld. Da Frauen im öffentlichen Leben kaum eine Rolle spielten, hatten sie nur die Schiene der persönlichen Beziehungen zur Verfügung, um andere mit ihrer Überzeugung bekannt zu machen. Damit waren sie aber äußerst erfolgreich.

3. Die Institutionalisierung, also die offizielle Gründung der Gemeinde am Heimatort der Frauen, erfolgt dann aber durch die genannten Prediger, eben Männer. So werden Männer und Frauen gemeinsam aktiv, wobei jedem Geschlecht eine bestimmte Rolle bei der Verbreitung der neuen Gemeinschaft zukommt.

Welche Stellung hatten die Frauen, die sich in und für die neue methodistische Bewegung engagierten, innerhalb ihrer Gemeinschaft? Tatsächlich war ihr Engagement ja von großer Bedeutung. Das wurde bereits deutlich. Aber wurde dem auch im institutionellen Rahmen Rechnung getragen?

⁹ Mit Weisheit, Witz und Widerstand, S. 96 (Zitat aus der Festschrift zum 125jährigen Bestehen des Bezirks der EmK Böblingen).

Ich greife hier als Beispiel die Kirchenordnung der Bischöflichen Methodistenkirche heraus. Die Bischöfliche Methodistenkirche begann im Jahr 1849 in Bremen in der Person des deutschstämmigen Missionars Ludwig Jacoby mit ihrer Arbeit. Jacoby wurde von Amerika aus entsandt und organisierte die Kirche nach amerikanischem Vorbild. Diese Kirchenordnung hatte – für die damaligen Verhältnisse in Deutschland außergewöhnlich – demokratische Strukturen und räumte auch den ehrenamtlich tätigen Frauen Rechte ein. So erlaubt die Kirchenordnung von 1880 den Frauen ausdrücklich die Tätigkeit als Verwalterin, als Klauführerin und als Sonntagsschulsuperintendentin. Das bedeutet also, dass Frauen innerhalb der Gemeinde sowohl administrative, als auch seelsorgliche, als auch pädagogische Ehrenämter mit Leitungsfunktion wahrnehmen konnten. In der Kirchenordnung von 1884 wurden Frauen jedoch ausdrücklich ausgeschlossen vom Predigtamt, von einer Tätigkeit als Predigthelferin oder Ermahnerin. Außerdem wurde ihnen verboten, öffentlich Geld zu sammeln.¹⁰ Seit 1886 konnten Frauen jedoch als Gastrednerinnen auf den Jährlichen Konferenzen auftreten, hatten also die Möglichkeit, auch in übergemeindlichen Gremien immerhin verbal Stellung zu beziehen.¹¹ Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts organisierten sich die Frauen außerdem in Schwesternvereinen, deren Aufgabe vor allem der Unterstützung missionarischer Projekte diente. Die Veranstaltung von Missionsbazaren und die Herstellung von in der Mission benötigter Erzeugnisse, wohl vorwiegend von Textilien, war ihre Hauptaufgabe.¹²

Auffällig ist, dass die Frauen in Deutschland ihre Rechte, die ihnen die fortschrittliche Kirchenordnung ermöglichte, nur zögerlich nutzten. Zu Beginn der 20. Jahrhunderts kam es außerdem zu einem nationalistischen Schub innerhalb der Kirche, der eine Anpassung an die gesamtgesellschaftliche Situation in Deutschland während der Wilhelminischen Epoche zeigt. Diese Anpassung erfolgte wohl auch deswegen, weil die Methodisten innerhalb der stark nationalistischen gesellschaftlichen Atmosphäre des Kaiserreichs wegen ihrer engen Kontakte nach Amerika und England sich sowieso in einer Außenseiterposition wiederfanden.¹³ Man pflegte deshalb ein bewusst konservatives Rollenbild. Dass amerikanische Frauen die Aufnahme

¹⁰ Kraft-Buchmüller, S. 13.

¹¹ Kraft-Buchmüller, S. 32.

¹² Kraft-Buchmüller, S. 25 ff.

¹³ Karl Heinz Voigt: Die Methodistenkirche in Deutschland, in: Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche. Weg, Wesen und Auftrag des Methodismus unter besonderer Berücksichtigung der deutschsprachigen Länder Europas, hg. v. Karl Steckel und C. Ernst Sommer, Stuttgart 1982, S. 91-93.

als Laiendelegierte in die Jährlichen Konferenzen verlangten und schließlich im Jahr 1900 auch durchsetzten, wurde in Deutschland mit Ablehnung quittiert.¹⁴

Als sich die gesellschaftliche Situation nach dem Ersten Weltkrieg veränderte, kam es zu einer neuen Blüte der Frauenarbeit in der Methodistenkirche während der Weimarer Republik. Von 1925 bis 1930 verdoppelte sich die Zahl der Frauenvereine. 1924 wurden Frauen endgültig zum Amt der Laienpredigerin zugelassen¹⁵ und 1927 nahmen deutsche Methodistinnen erstmals am Weltgebetstag teil.¹⁶ Diese Entwicklung setzte sich im Dritten Reich und insbesondere während des Zweiten Weltkriegs fort, als Frauen männliche Aufgabenfelder mit übernehmen mussten, weil die Männer an der Front kämpften oder gefallen waren. Die oben zitierte Gemeindechronik berichtet über die Frau eines Pastors in dieser Zeit:

„Hier muss wohl besonders Maria K., die Predigersfrau, genannt werden. Solange ihr Mann im Krieg und in der Gefangenschaft war, lag auf ihren Schultern die Last der Verantwortung für das Arbeitsfeld. Mit großer Umsicht und rastloser Energie gelang es ihr, für alle Gottesdienste und Betstunden, oder auch plötzlich sich ergebende Casualien, Brüder zu finden, die den Dienst taten – und wie oft mit großem Zittern!“¹⁷

Trotz aller äußeren Fortschritte und trotz der liberalen Regelungen der Kirchenordnung hielt sich unter den deutschen Methodisten und Methodistinnen viele Jahrzehnte lang ein sehr konservatives Frauenbild, das auch nach 1945 nahezu unwidersprochen gültig war. Warum nahmen sich die deutschen Methodistinnen nicht z. B. ihre amerikanischen Schwestern zum Vorbild, die um ihre Rechte und um Gleichheit kämpften? Warum wirkte das positive Vorbild John Wesleys und seine Ansichten über die Fähigkeiten von Frauen unter den deutschen Methodisten nicht stärker?

Ein Hinweis auf das gegenüber England und Amerika veränderte Milieu mag hier genügen: Während die methodistische Bewegung in England vor allem im Arbeitermilieu Verbreitung fand, stammten die deutschen Methodistinnen und Methodisten vorwiegend aus einer kleinbürgerlichen Schicht.

¹⁴ Kraft-Buchmüller, S. 32.

¹⁵ Gunter Stemmler: Eine Kirche in Bewegung. Die Bischöfliche Methodistenkirche im Deutschen Reich während der Weimarer Republik, Stuttgart 1987, S. 48-50.

¹⁶ Mit Weisheit, Witz und Widerstand, S. 295 f.

¹⁷ 125 Jahre Bezirk Böblingen. Evangelisch-methodistische Kirche 1965–1990, herausgegeben von der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland, Bezirk Böblingen, Böblingen/Holzgerlingen 1990, S. 26.

Diese fühlte sich dem bürgerlichen Ideal der Geschlechtertrennung sehr stark verpflichtet, gerade auch, um sich von der Schicht der Arbeiter und Arbeiterinnen abzugrenzen. Außerdem war die methodistische Bewegung in Deutschland stark beeinflusst von pietistischem Gedankengut. Die ersten methodistischen Versammlungen in Deutschland waren mit den Worten eines englischen Methodisten des 19. Jahrhunderts „pietistische Gemeinschaften mit einem methodistischen Anstrich“¹⁸. Diese pietistische Prägung ist in evangelisch-methodistischen Gemeinden teilweise wirksam bis heute.

4. Evangelisch-methodistische Frauen und ihre ehrenamtlichen Tätigkeiten von 1945 bis heute

Auch nach 1945 änderte sich deshalb zunächst nichts an der Tatsache, dass Frauen kaum predigten oder administrative Ämter ausübten. Sie leisteten in anderer Hinsicht Bedeutendes – im hauswirtschaftlichen, im karitativen und sozialen Bereich, in der Arbeit mit Kindern. Unermüdlich waren sie tätig für das Wohl der eigenen Gemeinde, für die Mission oder für Bedürftige in ihrem eigenen Umfeld. Und diese Arbeiten werden bis heute zu einem ganz überwiegenden Teil in den EmK-Gemeinden von Frauen geleistet! Ich erinnere Sie in diesem Zusammenhang an mein erstes Zitat von der Frau, die Gemeindefeste organisiert und Handpuppen bastelt und stets ein offenes Ohr hat für alle Menschen, die ihre Hilfe und ihren Rat erbitten. Hier scheint eine große historische Kontinuität von den Anfängen der methodistischen Bewegung bis heute zu liegen. Ich bin mir sicher, man könnte noch viele Bücher damit füllen, wenn man diesen Frauenschicksalen und ihren Taten wirklich im Einzelnen gerecht werden wollte! Leider berichten die vorhandenen Quellen nur ganz spärlich von ihnen. Insofern ist es oft schwierig, das Engagement dieser Generationen von Frauen angemessen zu würdigen.

Die deutschen Methodistinnen öffneten sich auch nach 1945 nur sehr langsam für emanzipatorische Vorstellungen. Vielmehr versuchten sie – und die männlichen Vertreter der Kirche – ein schon für die damalige Zeit konservatives Frauenideal weiter zu tradieren. In kircheneigenen Zeitschriften wurden vor allem Artikel publiziert, die dieses Frauenideal propagierten und die Emanzipationsbestrebungen der Frauen nach 1945 kritisch bewerteten. Zwei Zitate mögen als Blitzlichter genügen:

¹⁸ Karl Heinz Voigt: Die Methodistenkirche in Deutschland, S. 85 ff. (Zitat S. 86).

„Ist Muttersein ein Beruf? Ja, aber das Wort umfasst nicht alles. Man wählt das Muttersein nicht, und doch liegt darin eine Erfüllung des Frauendaseins.“¹⁹

„Das, was die Frau zur Frau macht, ist verletzlich, es geht leichter verloren als die männliche Natur, es verträgt sich nicht, was doch fast jeder Beruf mit sich bringt: viel Lärm und viel Reden, Hast und Konkurrenzkampf. Die Berufsfrau ist im besonderen Maß aus dem schützenden, bergenden Dunkel herausgetreten, damit ist ihr geistliches Leben besonders bedroht.“²⁰

Das methodistische Frauenideal der 1940er und 1950er – und teilweise auch noch der 1960er Jahre – lässt sich unter dem Stichwort „Mütterlichkeit“ zusammenfassen. Die Berufstätigkeit von Frauen wird als unweiblich, als Gefahr für das weibliche Seelenleben bewertet. Ist die Berufstätigkeit von Frauen aus ökonomischen Gründen unumgebar, so erhält die Frau an anderer Stelle den Rat, wenigstens bei ihrer Berufswahl darauf zu achten, dass sie einen Beruf wählt, bei dem sie ihre „Mütterlichkeit“ einbringen kann: Wenn schon ein Beruf, dann ein sozialer oder pflegender Beruf.²¹

Trotzdem setzte sich nach und nach ein fortschrittlicheres Bild der Frau durch. Im Gefolge gesellschaftlicher Veränderungen nach 1968 findet seit den 1970er und 1980er Jahren ein Aufbruch unter den Frauen in der Evangelisch-methodistischen Kirche statt. Frauen erobern die typischen Männerdomänen. Sie leiten Chöre und Posaunenchor, werden Gemeindevertreterinnen und gelangen schließlich auch in überregionale Leitungsgremien der Kirche und den Kirchenvorstand. Dass das mit vielen Widerständen verbunden war und Frauen heute in gesamtkirchlichen Leitungsgremien immer noch eine oft kleine Minderheit sind, lässt das zweite Zitat erkennen, das ich Ihnen zu Anfang meines Vortrags vorgelesen habe: Jene Laienvertreterin, die sich über ihre Wahl zur Distriktlaienführerin wundert. Ihre Bemerkung über die „ehrwürdigen Herren, die da in all ihren Ämter waren“, lässt die Tradition der Geschlechtertrennung ja noch deutlich erkennen. Sie zeigt, dass die Einteilung in „männliche“ Ehrenämter, bei denen Prestige und Einfluss im Vordergrund stehen, und „weibliche Ehrenämter“, bei denen Dienstbereitschaft und häufig auch Selbstverleugnung im Vordergrund standen, in den Köpfen durchaus noch existiert.

¹⁹ Mit Weisheit, Witz und Widerstand, S. 92.

²⁰ Mit Weisheit, Witz und Widerstand, S. 93.

²¹ Mit Weisheit, Witz und Widerstand, S. 93 f.

4. Ehrenamtlich tätige Frauen in der Evangelisch-methodistischen Kirche heute

Wie sehen sich Frauen in der Evangelisch-methodistischen Kirche heute? Was ist ihnen wichtig?²² Natürlich hat die gesellschaftliche Veränderung von Frauen dazu beigetragen, dass sich auch die Vorstellungen vom Ehrenamt innerhalb der Evangelisch-methodistischen Kirche gewandelt haben.

Die wichtigsten Punkte möchte ich kurz auflisten:

1. Viele Frauen in der EmK sind heute berufstätig. Sie sind außerdem wesentlich mobiler als früher. Das heißt einerseits, dass die Zeit für das Ehrenamt knapper geworden ist. Es muss neben Beruf und Familie geleistet werden können. Viele Frauen können oder wollen ein bestimmtes Ehrenamt heute auch nicht mehr lebenslänglich ausüben, sondern nur für einen fest umrissenen Lebensabschnitt. Bei Ehrenämtern mit administrativen oder leitenden Funktionen würde eine gute Aufgabenbeschreibung zur Übersichtlichkeit beitragen. Eine solche Aufgabenbeschreibung ist nach Aussage einiger befragter Frauen aber bisher nur in wenigen Fällen vorhanden.

2. Die EmK arbeitet stark auf Laienbasis und das wird aus finanziellen und personellen Gründen wohl auch so bleiben. Die meisten leitenden Gremien bestehen aus Laien und Ordinierten in gemischter Besetzung, bis hin zum Kirchenvorstand. Das erfordert ehrenamtlich tätige Frauen und Männer, die bereit sind, sich mit relativ hohem zeitlichem Aufwand in der Kirche zu engagieren. Dabei sind Frauen in den entsprechenden Gremien zunehmend gefragt.

3. Die Überschaubarkeit vieler Gemeinden fordert und fördert den persönlichen Einsatz und die Fähigkeiten der einzelnen Frau durch das ehrenamtliche Engagement, wird manchmal aber auch zur Belastung, weil organisatorische Aufgaben häufig von zu wenigen getragen werden müssen.

4. Gerade Frauen suchen in einer Gemeindegruppe oft den ungezwungenen Austausch, Kontaktmöglichkeiten über den Beruf und die Familie hinaus und eine Atmosphäre, in der sie sich persönlich mitteilen können.

5. Es gibt auch heute Frauen, die statt einer vollen Berufstätigkeit umfangreiche und zeitaufwändige ehrenamtliche Tätigkeiten in der EmK und für sie wahrnehmen. Hier ist es notwendig, die aktuelle Diskussion über eine angemessene ökonomische Absicherung dieser Frauen weiter zu führen, z. B. vor allem über eine Anrechnung bestimmter ehrenamtlicher Tätigkeiten bei der Rente.

²² Zu den folgenden Ausführungen: Mit Weisheit, Witz und Widerstand, S. 126 ff.

6. Die Motivation zu einer ehrenamtlichen Tätigkeit hat sich verändert im Vergleich zu früher, auch in der EmK. Der Dienstgedanke wurde durch andere Vorstellungen abgelöst.

Das Ehrenamt soll also nicht nur anderen sondern auch der Ausführenden selbst zugute kommen. Ein Ehrenamt kann für eine Frau gerade dort für die Persönlichkeit förderlich sein, wo es um die Einübung selbstbewussten Handelns und Auftretens geht. Es kann die Emanzipation einer Frau fördern und ihr helfen, innere Widerstände zu überwinden, die sie an ein überkommenes Rollenklischee binden. Die relativ überschaubare Atmosphäre einer EmK-Gemeinde kann dabei hilfreich sein. Ich nehme hier Bezug auf das dritte Interview-Zitat, das ich Ihnen zu Anfang dieses Vortrags vorgelesen habe: Jener Frau, die sagte – ich paraphasiere sinngemäß: „Eigentlich stehe ich viel lieber in der zweiten Reihe und lasse mir sagen, was ich tun soll. Aber meine Tätigkeit als Chorleiterin zwingt mich, die Herausforderung anzunehmen und andere anzuleiten. Ich sehe das als wichtigen Schritt bei der Entwicklung meiner Persönlichkeit.“

Bezüglich des heutigen Verständnisses von ehrenamtlicher Arbeit von Frauen in der Evangelisch-methodistischen Kirche mag folgendes Zitat aus dem Kapitel über das Frauenwerk in dem genannten Buch „Mit Weisheit, Witz und Widerstand“ erhellend sein:

„Zu Beginn der 1980er Jahre [zeichnete sich] ein Wandel im Selbstverständnis ab. Die Schulungen und Seminare standen nicht mehr unter der Überschrift: „Arbeit von Frauen für andere“, sondern „Arbeit mit Frauen für Frauen“. Frauen erlebten auf den Seminaren Seelsorge und Leibsorge, die wohl tat. Sie fanden einen Ort, wo sie für sich selbst auftanken und ihre Spiritualität – gerade als Frauen – entdecken konnten. Die Erfahrungen und die Schwerpunkte waren hier in den einzelnen Konferenzen unterschiedlich. Vor allem die Schwestern in der Südwestdeutschen Konferenz berichten von überraschenden Entwicklungen, nicht zuletzt in der Auseinandersetzung und im Entdecken der feministischen Theologie. Faszinierend war, dass auch viele der älteren Seminarteilnehmerinnen beim gemeinsamen Erleben der Geschichten, wie Jesus mit Frauen umging, neue Erfahrungen machten, verschüttete Bedürfnisse erkannten, einen Aufbruch erlebten und bereit waren zu Veränderungen in ihrem Leben. Manche Frauen, die sich mit ihren Bedürfnissen in der Kirche nicht angenommen fühlten, fanden neu ihren Platz in der Kirche, auch in der verantwortlichen Mitarbeit. Die Seminarteilnehmerinnen trugen diese Erfahrungen in ihre Gemeindekreise hinein. Zum Teil kam es zur Bildung neuer

Gruppen und bestehende Frauenkreise veränderten sich. Neben Kreisen, die weiterhin für den Bazar arbeiteten und Pakete in die Partnerländer sandten, kamen Gruppen zusammen, um über Frauenthemen zu sprechen und um etwas für sich selbst zu tun, wobei das eine das andere nicht ausschloss. Die Offenheit für Neues hing nicht vom Alter ab, und Dienst für andere und Dienst aneinander konnten sich ergänzen. „²³

Wichtig scheint mir hier zu sein, dass der soziale Gedanke des Ehrenamts – der Dienst an anderen – durch einen stärker individualistischen Gedanken – Betätigung für sich selbst und Arbeit an sich selbst – ergänzt wird. Ergänzt! Nicht ersetzt, wie manchmal leider unterstellt wird.

Waren oder sind methodistische Frauen „frömmere und freiere“? Frömmere und freiere als beispielsweise Katholikinnen oder Frauen in den Evangelischen Landeskirchen oder sonstwo? Natürlich ist diese Frage so nicht beantwortbar. Aber folgende Erkenntnisse möchte ich im Zusammenhang mit dem Titel dieser Tagung für die methodistischen Frauen festhalten:

Was die Frömmigkeit betrifft, zeigt die historische Situation, dass der Methodismus für Frauen interessant war, weil er die persönliche Heiligung des Einzelnen sehr ernst nahm. Die praktische Umsetzbarkeit des Glaubens im Alltag versuchte er in gut überschaubaren Gemeinschaften auch tatsächlich erlebbar zu machen. Außerdem waren die methodistischen Freikirchen stets auf das Engagement von Laien angewiesen. Das trug dazu bei, dass Frauen als Mitarbeiterinnen unentbehrlich waren. Sie konnten ihre Kirche mitgestalten und erlebten dabei trotz aller Beschränkungen, die ihnen die gesellschaftliche Situation auferlegte, eine gewisse Freiheit: Sie konnten nämlich für eine Sache aktiv werden und sehen, dass ihr Handeln etwas bewirkte.

²³ Mit Weisheit, Witz und Widerstand, S. 255 f.

Erich Geldbach

Einige Thesen zum politischen Verhalten der Freikirchen in Deutschland

I. Einleitende Bemerkungen und Fragen

Das Nachfolgende ist ein tastender Versuch, die aufgeworfene Frage des politischen Verhaltens der Freikirchen zu beleuchten, um hier und da einige Hinweise aufzuzeigen, in welche Richtung man gehen könnte, um genauere Antworten zu finden. Die Frage des politischen Wirkens oder der politischen Abstinenz ist komplex genug und wird noch komplexer, wenn man sich die unterschiedlichen theologischen Ansätze der in unserem Verein vertretenen Freikirchen vor Augen hält oder wenn man unterschiedliche Epochen der Geschichte betrachtet. Eines aber ist wohl deutlich: Das soziale und politische Umfeld, in dem die Freikirchen heute um ihren Platz und um Anerkennung ringen oder in der Vergangenheit gerungen haben, hat entscheidende Auswirkungen auch auf ihr politisches Verhalten.

Man kann davon ausgehen, dass die Mennoniten aufgrund ihrer langen Geschichte und der gesammelten Erfahrungen ein anderes Verhalten an den Tag legen als etwa die Baptisten in ihrer Anfangsgeschichte oder die unterschiedlichen Zweige der heute in der Evangelisch-methodistischen Kirche zusammengeschlossenen methodistischen Gemeinschaften oder etwa die Pfingstbewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Es müsste daher nach den einzelnen Freikirchen unterschieden werden, nach den politischen und sozialen Bedingungen während ihrer Entstehungs- und Entfaltungszeit, nach den treibenden Kräften in den einzelnen Freikirchen selbst und den sozialen Trägerschichten in ihnen, nach dem Grad der Sensibilität gegenüber den politischen Möglichkeiten und auch Unmöglichkeiten der Freikirchen und schließlich auch nach den theologischen Leitbildern.

Was wirft überhaupt die Frage des politischen Verhaltens auf oder warum beschäftigen wir uns auf unserer Tagung mit dieser Problematik? Hier wird wohl jede(r) der Teilnehmenden eigene Erkenntnisse besitzen oder auch eine offene Neugier mitbringen, wie aus den unterschiedlichen Traditionen Akzente gesetzt werden. Eine subjektive Wahrnehmung lässt sich wohl voraussetzen, so dass es spannend werden dürfte, wenn diese Einsichten und Überlegungen in den Gesprächen zur Diskussion gestellt werden. Im folgenden wird die Sichtweise auf Anmerkungen begrenzt, wie sie sich für die deutschen Baptisten ergeben können.

II. „Öffentlichkeitsirrelevant“

Daher setze ich mit meiner eigenen Wahrnehmung ein, die aufs höchste angeregt wurde, als ich vor etlichen Jahren in einem Artikel in der Zeitschrift „Verkündigung und Forschung“ auf eine Passage stieß, in der ein theologischer Hochschullehrer davon sprach, dass die Freikirchen in unserem Land „öffentlichkeitsirrelevant“ seien.¹ Diese neue Wortschöpfung „öffentlichkeitsirrelevant“ befand ich einerseits als eine treffende Beschreibung. In der Öffentlichkeit sind Freikirchen wenig oder gar nicht präsent; sie werden nicht wahrgenommen als Faktoren, die etwas bewegen, und haben deshalb für die Gesellschaft keine Bedeutung. Zugleich hat mich diese Aussage aber auch gehörig geärgert, weil sie ja nicht nur den Tatbestand beschreibt, dass die Freikirchen nicht zu den Meinungsbildnern in unserer Gesellschaft gehören, sondern auch sagt, dass andere Kirchen „öffentlichkeitsrelevant“ sind, dass also erst im Vergleich zu Tage tritt, dass bei den Freikirchen ein Defizit diagnostiziert werden muss. Das ist deshalb ärgerlich, weil die Aussage, die Freikirchen seien öffentlichkeitsirrelevant, nur dann als zutreffend hingestellt werden kann, wenn man außer acht lässt, dass sie öffentlichkeitsirrelevant *gemacht* wurden – und zwar von genau den Kirchen, die kontinuierlich den Anspruch der Öffentlichkeitsrelevanz erheben und diese Relevanz in der Zeit der Entstehung der Freikirchen gerade dadurch unter Beweis stellten, dass sie die Freikirchen massiv unterdrückten und sogar, wenn es ging, verfolgten.² Heute werden diese Kirchen unhinterfragt zu den meinungsbildenden gesellschaftlichen Großorganisationen gerechnet und von der Politik auch so behandelt. Diese meine Aussagen hören sich zunächst nach übler konfessioneller Polemik an, sind aber so nicht gemeint.

Was aber ist gemeint? Gemeint ist, dass es in Deutschland nie einen fairen Wettbewerb der unterschiedlichen Kirchen „um die Seele der Nation“ gegeben hat. Bestimmend waren immer zwei kirchliche Traditionen, die bis zum heutigen Tag als die beiden „Großkirchen“ bezeichnet werden und die gegenüber anderen am religiösen Markt schon immer im Vorteil waren und diese Vorteile konsequent zu ihren Gunsten ausgenutzt und zur Marginalisierung der „Konkurrenz“ gebraucht oder missbraucht haben. Dieser Prozess des Ausschaltens hat zur Öffentlichkeitsirrelevanz der Freikirchen geführt.

¹ VuF 2, 1987, 23.

² Man vgl. z. B. die tabellarische Übersicht „Eine Probe von Leiden um des Gewissens willen im 19. Jahrhundert“, zusammengestellt von J. Lehmann, abgedruckt bei Günter Balders (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland 1834–1984, Wuppertal/Kassel 1984, 29–33.

Die Vorzeichen standen von Anfang an schlecht und haben sich im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts nicht wesentlich verändert, sondern die Mechanismen der Unterdrückung haben nur subtilere Formen angenommen. Es erklärt sich somit relativ einfach, warum die Freikirchen in unserem Land immer schon und immer noch mit dem Prädikat der Öffentlichkeitsirrelevanz behaftet sind und behaftet werden müssen.

Ein zweiter Grund dürfte in ihrer eigenen Wahrnehmung liegen, in Deutschland zu den „Stillen im Lande“ zu gehören, die nicht auffallen wollen. Diese Interpretation hängt mit dem geistlichen Herkommen führender Köpfe der Freikirchen aus der Erweckungsbewegung zusammen und hat daher einen gewissen Wahrscheinlichkeitswert. Dieser Grund ist aber auch in den späteren Generationen immer wieder als positives Merkmal genannt und durch die Geschichtsschreibung zementiert worden. Man gehört zu den Stillen im Lande, mischt sich also nicht in die Tagespolitik ein und kann deshalb von sich behaupten, immer schon in einem richtigen Verhältnis zu den jeweilig Herrschenden gestanden zu haben oder zu stehen. Diese Aussage war vor allen Dingen zu Beginn des so genannten Dritten Reiches beliebt³ und zeigt die Blauäugigkeit solcher Argumente.

III. Die „Stillen im Lande“

Nur selten ist die Redeweise von den „Stillen im Lande“ auf ihren Aussagewert befragt worden, und noch seltener hat man freikirchlicherseits die wirklichen Stillen im Lande zum Vorbild genommen. Dazu ein Beispiel: der Freundeskreis um den großen Mystiker vom Niederrhein, Gerhard Tersteege (1697–1769), wird nach Psalm 35,20 als die „Stillen im Lande“ bezeichnet. Diese Bezeichnung traf wohl auch das Selbstverständnis Tersteegens: Stille Abgeschiedenheit, Meditation, Versenkung in das Meer der Liebe – diese fromme Haltung war nicht nur sein Anliegen, sondern auch die seines Freundeskreises. Der letzte große Vertreter dieser Richtung war Heinrich Jung (1740–1817), der in Grund im Siegerland geboren wurde, also aus der Siegerländer Erweckungstradition stammte, und der sich den bezeichnenden Beinamen „Stilling“ gab, um unzweideutig darauf hinzuweisen, zu welcher Richtung er gehörte.

³ Als der Baptistische Weltbund 1934 seinen 5. Kongress in Berlin abhielt, ordnete Friedrich Wilhelm Simoleit in seiner Begrüßungsansprache die deutschen Baptisten den „Stillen im Lande“ zu. Vgl. W. Harnisch und P. Schmidt (Hg.), Fünfter Baptisten Weltkongress. Deutscher Bericht, Kassel o. J., 15.

Nun sollte man aber beachten, dass der reformierte Mystiker Tersteegen den Mut hatte, sich dem preußischen König Friedrich, den man den Großen nennt, in den Weg zu stellen. Er tat dies in einem Büchlein, das später, 1763, unter dem Titel „Tersteegen's Gedanken über die Werke des Philosophen zu Sans-Souci“ erschien. Wir vergessen zu schnell und zu oft, dass die Stillen im Lande ganz offensichtlich nicht so „still“ gewesen sind, wie ihr Name suggeriert, vielmehr Tersteegen in ungewöhnlich scharfer literarischer Form mit der höchsten Autorität im Staat ins Gericht ging. Er bediente sich einer literarischen Fiktion, weil er den Eindruck erweckte, er kenne den Autor der Vermischten Werke des Weltweisen von Sans Souci nicht. Das gab ihm volle Freiheit, gegen den König literarisch zu Felde zu ziehen. Was bewog Tersteegen dazu? Er stemmte sich gegen den Zynismus des Rationalismus, gegen die rationalistische Kritik am Christentum und damit gegen die Verächtlichmachung des Glaubens. Als besonders schädlich diagnostizierte Tersteegen den Einfluss Pierre Bayles auf den König; denn Bayle sei „ein listiger Apologet der Atheisterei [...], welcher durch seine überzuckerte Posen und Unflätereien der Welt unendlich mehr geschadet, als durch alle seine Historische Nachrichten genutzt hat“.⁴ Vor allem kritisiert Tersteegen, dass Friedrich „die göttliche Vorsehung und Regierung aus dieser Welt und den menschlichen Handlungen und Begebenheiten eigenmächtig“ ausschließe und damit jede Frömmigkeit und jedes Gebet unmöglich mache. Daraus zieht er unmittelbar politische Konsequenzen: Er wirft dem König vor, ein Gottesbild zu propagieren, das dem des absolutistischen Fürsten entspricht, der für seine einzelnen Untertanen „abwesend“ ist, nicht aber dem des Schöpfer-Gottes, der alles in der Hand hat: „Welch einen Gott schnitzet man sich nicht nach seinem eigenen Portrait!“⁵ Diese politische Kritik besagt nichts anderes, als dass das Gottesbild nach dem aufgeklärt-absolutistischen Monarchenbild entworfen ist, letzteres aber für ersteres nicht taugt.

Tersteegens massive Polemik ist einerseits eine Apologie der christlichen Religion bzw. des christlichen Glaubens gegen die friederizianische Kritik und zum anderen das pointierte Herausstellen der These, dass zum Gedeihen des Staates die christliche Grundlage nicht aufgegeben werden darf. Der postmodern wirkende Satz Friedrichs des Großen, dass jeder nach seiner Fassung selig werden könne, darf für Tersteegen nicht in Geltung kommen.

⁴ Zitiert in: Ernst Benz, Der Philosoph von Sans-Souci im Urteil der Theologie und Philosophie seiner Zeit (Oetinger, Tersteegen, Mendelssohn), Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse Jg. 1971 Nr. 10, 105.

⁵ Ebd., 57.

Nicht die Beliebtheit, dass also jede Fassung zur Seligkeit führen kann, darf Leitidee des Staates sein, weil sie aus einer rationalistischen Kritik am christlichen Gottesglauben erwachsen ist. Insofern kann man sagen, dass die Stillen im Lande, jedenfalls in Gestalt ihrer Leitfigur Tersteegen, aus der Stille des Glaubens heraus zu ausgeprägten politischen Anschauungen kamen und in einer geschickten literarischen Darbietung eine Kurskorrektur beim König einforderten. Diese Art der Äußerung der Stillen im Lande verfiel indes schon im 18. Jahrhundert der Vergessenheit und ist erst recht im 19. Jahrhundert so nicht wieder aufgetreten. Die Stillen wurden in der Tat „still“. Das dürfte auch für Jung-Stilling gelten, der zwar aufgrund seiner augenärztlichen Tätigkeit als Starstecher Zutritt zu adligen Kreisen und damit auch zu den „Politikträgern“ hatte, aber meines Wissens nicht so massiv auftrat wie Tersteegen. In den deutschen Freikirchen ist die aktive, politisch engagierte Tätigkeit der Stillen im Lande kein Thema gewesen: Sie waren still oder wurden still gemacht. Nur gelegentlich lässt sich anderes beobachten.

IV. Konventikelgesetze

Bevor darauf eingegangen werden soll, muss noch auf folgenden Tatbestand hingewiesen werden: Sowohl in den Anfängen des Baptismus als auch des Methodismus in Deutschland ist davon auszugehen, dass viele Menschen, die man erreichte und in Gemeinden sammelte, aus Kreisen kamen, die durch Pietismus oder Erweckungsbewegung beeinflusst waren. Bereits dem Barockpietismus, wie er etwa von Philipp Jakob Spener vertreten wurde, wohnte die Gefahr inne, in die Separation, d. h. in die Trennung von der Landeskirche, abzugleiten. Das wollten die Pietisten nicht, dennoch ist es immer wieder vorgekommen. Es sammelten sich Separierte, die entweder unter dem Eindruck besonderer Endzeiterwartungen standen oder die evangelische Kirche für grundsätzlich irreformabel hielten. Andere blieben in der Kirche, sammelten sich aber außerhalb der normalen Gottesdienstzeit zu gesonderten Privaterbauungsstunden oder Konventikeln, die ein Stundenhalter hielt, indem er praktisch, zeugnishaft oder lehrmäßig die Bibel auslegte. Diese Art der „Stunden“ in privaten Wohnungen führte nicht in die Separation, sondern war eine flankierende Maßnahme der Frommen und Erweckten zu ihrer eigenen Auferbauung bzw. zur erbaulichen Vertiefung des Glaubenslebens. Diese Aktivitäten wurden aber von kirchlichen Behörden und staatlichen Stellen mit großer Skepsis verfolgt, so dass es in nicht wenigen deutschen Ländern zu Konventikelverboten oder anderen Maßnahmen gegen

die pietistisch gesinnten Menschen kam. Da die Freikirchler offen zu einer Separation aufriefen oder ihnen zu einer binnenkirchlichen Erneuerung kein Freiraum gelassen wurde, wie etwa den methodistischen Bestrebungen in Württemberg, verfielen sie der antipietistischen Konventikelgesetzgebung zwangsläufig und konnten durch Gerichte zum Schweigen gebracht werden, was zum Teil in sehr massiver Form erfolgte und nicht wenig dazu beitrug, dass Freikirchler sich zur Auswanderung in die USA entschlossen oder sich dazu entschließen mussten, weil ihnen die Lebensgrundlagen entzogen wurden.

V. Das Jahr 1848: Julius Köbner und sein Manifest sowie ein Beispiel aus Marburg

Eine besonders auffallende Art des Umgangs mit der Öffentlichkeit und der Politik und eine markante Abweichung von der Regel ist das von Julius Köbner im Revolutionsjahr 1848 verfasste „Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk“. Auffallend ist dabei nicht nur, dass Köbner den von Marx und Engels gebrauchten Begriff des „Manifests“ benutzt und sich damit schon sicher sein kann, öffentliche Aufmerksamkeit zu erregen; auffallend ist auch, mit welcher Schärfe und Gradlinigkeit er politisch argumentiert. Das Manifest ist eine unzweideutige Befürwortung der Revolution, die, so erwartete es Köbner, endlich den Freiraum schafft, dass auch andere als die „monopolisierten Kirchentümer“ die Möglichkeit erhalten, sich öffentlich zu äußern. Daher adressierte er sein Manifest an das deutsche Volk, das er in diesem Traktat stets mit „Du“ anredete, um damit seinen Öffentlichkeitsanspruch deutlich unter Beweis zu stellen. Dem deutschen Volk wird eine andere Art der Verwirklichung des Christentums vorgelegt, und es wird ihm empfohlen, eine Entscheidung zu treffen. Diese Art der Öffentlichkeitsrelevanz ist dann in der Folgezeit, als die Reaktion wieder an die Macht kam, unterdrückt worden, nicht zuletzt auch dadurch, dass man das Manifest einstampfte und es nicht mehr vertrieben werden durfte.

Dies ist ein beredtes Beispiel dafür, wie die „Stillen im Lande“ tatsächlich still gemacht wurden, weil sie sich mit einer Staatsform solidarisch erklärten, die den adligen Interessen zuwiderlief, die aber, wie es Köbner sah, dem Freikirchentum gemäß war. Er konnte sich zu dem Satz versteigen, dass es keine natürliche Sympathie gebe zwischen dem christlichen Glauben und adliger Hierarchie. Außerdem sah er die Verbindung von Staat und Kirche als gefährlich an, weil sie immer nur bestimmten Kirchen Privilegien zu Ungunsten anderer einräumen werde. Von daher trat er für eine strikte Tren-

nung ein, weil alles andere nur darauf hinausliefe, dass man Wasser in einen Kessel schütte, der überall Löcher habe.⁶

Es lässt sich aber auch noch von einer ganz anderen Seite her die Öffentlichkeitsrelevanz der Freikirchen zeigen, und zwar auch im Jahr der Revolution 1848. Die ersten in Marburg von Oncken in der Lahn getauften Menschen waren der Buchbindermeister Grimmell und einige seiner Anhänger. Grimmell war in der Stadt daher als Baptist bekannt. Er berichtete, dass er eines Morgens im März des Jahres 1848 gegen fünf Uhr durch tumultartiges Geschehen vor seinem Hause aufwachte und völlig erschrocken war, weil er dachte, der antikirchliche Pöbel breche in sein Haus ein. Tatsächlich aber hatten sich Marburger Bürger versammelt, die ihn hochleben ließen und ihm begeistert zuriefen: „Herr Grimmell, jetzt haben Sie Freiheit; jetzt können Sie beten soviel Sie wollen.“⁷ Was war geschehen? Das Frankfurter Parlament hatte den Katalog der Menschenrechte verabschiedet, was ganz offensichtlich Marburger Bürger veranlasste, an ihren Mitbürger Grimmell zu denken und spontan zusammen zu kommen, um ihn hochleben zu lassen. Dieser Vorfall ist deshalb beachtenswert, weil er zeigt, dass Bürger ein Gespür für Recht und Unrecht zeigten und die Schikanen, die kirchlicher- und staatlicherseits gegen Grimmell angewandt wurden, für völlig deplaziert hielten. Grimmell hatte mit seiner Frömmigkeit einen, wenn man so will, politischen Beitrag geleistet und die Bürger sensibilisiert für Fragen des Umgangs mit Dissidenten. Sie ergriffen spontan Partei für den bisher Unterdrückten und gegen die herkömmliche Art, wie das Christentum „öffentlichkeitsrelevant“ in Erscheinung trat, nämlich begleitet von Zwang, Uniformität und Unterdrückung.

Das liberale Bürgertum demonstrierte nicht nur für Grimmell, sondern auch gegen die Kirche. Diese hatte nämlich beim Landgericht Marburg bewirkt, dass nach der Geburt des zweiten Kindes des Ehepaares Grimmell und nach unterlassener Taufe des Säuglings dem Vater das Sorgerecht entzogen und statt seiner ein Onkel des Kindes eingesetzt wurde, der dann verfügte, dass das Kind getauft werden solle. Der Säugling wurde von einer Hebamme in Begleitung eines Polizisten aus dem Hause des Ehepaares Grimmell entführt, in die lutherische Kirche gebracht und dort getauft.⁸ Dies stand offen-

⁶ Das Manifest ist abgedruckt in: Um die Gemeinde. Ausgewählte Schriften von Julius Köbner, Berlin 1927, 159-177.

⁷ Festschrift. 125 Jahre Gemeindegeschichte Marburg, Hassenhausen, Giessen, o. O. 1965, 16.

⁸ Ebd. 11 f.

bar den demonstrierenden Marburgern vor Augen, als sie für ihren Mitbürger Grimmell Partei ergriffen.

Nach der Revolution erging es der Familie allerdings wieder sehr übel, weil die Behörden auf Druck der Kirche verfügten, dass die privaten Konventikel im Hause Grimmell aufzuhören hätten und dass bei Widerstand mit Strafe zu rechnen sei. Die Strafe wurde in der Tat ausgesprochen, und zwar musste die Familie am ersten Sonntag des Verstoßes einen Taler Strafe zahlen, am zweiten zwei, am dritten vier, am vierten acht usw., bis die Familie zahlungsunfähig und das Mobiliar verpfändet war und schließlich auch das Haus unter den Hammer kam. Der Familie blieb nichts anderes übrig, als in die USA auszuwandern. Dies ist kein singuläres Beispiel, sondern man könnte Dutzende solcher Vorfälle heranziehen.

VI. Kurskorrekturen

Nach der erfolglosen Revolution und den spürbaren Repressalien kam es zu einer Kurkorrektur: Köbner hat seine offenbar mit großer Begeisterung niedergeschriebenen Thesen später nie mehr so vertreten, und Oncken etwa konnte gegenüber dem Hamburger Senat stolz behaupten, seine Gemeindeglieder hätten sich 1848 nicht gegen die Obrigkeit aufgelehnt. Die gängige lutherische Interpretation von Röm. 13 („seid Untertan der Obrigkeit“) hatte gesiegt. Dazu kam der Abwehrkampf sowohl der Methodisten als auch der Baptisten, ein ausländisches, angelsächsisches Gewächs zu sein und kein legitimer Zweig an der deutschen Eiche. Man gewinnt den Eindruck, dass sich in den unterschiedlichen Freikirchen eine monarchietreue Haltung durchzusetzen begann, die zu Beginn der Weimarer Republik etwa die Freien evangelischen Gemeinden gegen die Demokratie votieren ließ. Damit standen sie freilich nicht allein, weil durchweg in den Kirchen die Haltung vorherrschend war, dass die Revolution 1918/19 und die dadurch eingeleitete Weimarer Republik als schlimme Verirrungen anzusehen seien. Die natürlichen und schöpfungsmäßigen Ordnungen seien über Bord geworfen, eine Zersetzung des Lebens mache sich breit, Schmutz und Schund seien für die Öffentlichkeit bestimmend und gefährdeten Jugend und Ehe. Die Zeichen der Akzeptanz demokratischer Spielregeln standen von Anfang an in Kirchen und Freikirchen schlecht, selbst wenn der damals 33jährige Seminarlehrer Hans Luckey in einem Aufsatz aus dem Jahre 1933 über die Baptisten schrieb: „Wir konnten uns [angesichts der Angleichung des Weimarer Systems an die westlichen Demokratien] rühmen, schon ein ganzes Jahrhun-

dert hindurch in den Gemeinden parlamentarische Ordnungen und konferenzliche Technik geübt zu haben.“⁹

Diese Sätze waren allerdings alles andere als positiv gemeint, denn Luckey ging es im April 1933 darum, die neuen Zeichen der Zeit, das Gebot der Stunde, zu erkennen. Dieses Gebot aber lautete für ihn, die politischen Umwälzungen, die in den ersten Monaten des Jahres 1933 erfolgt waren, als interne Anfrage an die Struktur des Bundes der Baptistengemeinden zu deuten und zwischen einem Rückfall in einen „Independentismus der Vorkriegszeit“ oder einem Vorwärtsschreiten mutig zu entscheiden. Das Vorwärtsschreiten aber bedeutete nichts Geringeres und Umwälzenderes als „das Führerprinzip der neuen Generation“ aufzugreifen.¹⁰ Die vermeintlich unpolitische Haltung der „Stillen im Lande“ führte zu einer ebenso überraschenden wie übereilten politischen Akkommodation an die sich gerade etablierenden Herrschaftsverhältnisse der Führerdiktatur.

VII. Freikirchler im Christlich-Sozialen Volksdienst

Dass man in Deutschland, wenn das Thema Kirche und Politik zur Sprache kommt, stets mit den Irrungen und Wirrungen des so genannten Dritten Reiches konfrontiert ist, liegt auf der Hand, soll aber hier nicht weiter vertieft werden. Alle Kirchen wurden im Dritten Reich „unfreie“ Kirchen, auch die Freikirchen. Allerdings gab es vor der so genannten Machtergreifung einzelne Freikirchler, die sich nicht nur allgemein politisch äußerten, sondern auch parteipolitisch aktiv waren. Insbesondere waren es der nachmalige baptistische Bundesdirektor (1937–1957) Paul Schmidt und der methodistische Bischof S. Otto Melle. Beide waren zusammen mit anderen Freikirchlern im Christlich-Sozialen Volksdienst aktiv, Schmidt war sogar kurze Zeit Mitglied des Reichstags und dritter Reichsführer dieser Partei.

Die Wortverbindung „christlich-sozial“ hatte durch den Hofprediger Adolf Stoecker (1835–1909) eine gewisse Bedeutung erlangt, der durch die Gründung der Christlich-Sozialen Arbeiterpartei (1878) die als atheistisch und umstürzlerisch geltende Sozialdemokratie bekämpfen wollte. Als Stoecker wegen Streitigkeiten vor allem mit Friedrich Naumann aus der Partei ausschied, wurde die Wortverbindung „christlich-sozial“ durch ein Telegramm des Kaisers an seinen früheren Lehrer Hinzpeter diskreditiert:

⁹ Zit. bei Günter Balders, „Eine ‚Theologie des Führerprinzips‘“, in: Theologisches Gespräch 1-2/79, 30.

¹⁰ Ebd.

„Stoecker hat geendet – christlich-sozial ist Unsinn. Die Herren Pastoren sollen sich um die Seelen ihrer Gemeinden kümmern, die Nächstenliebe pflegen, aber die Politik aus dem Spiel lassen, dieweil sie das gar nichts angeht.“ Diese Haltung war weit verbreitet und wurde auch vom evangelischen Oberkirchenrat bestätigt, der vor allem die jungen Pfarrer davorwarnte, die „Weltverbesserung“ der pfarramtlichen Tätigkeit vorzuziehen, damit „den kirchlichen Behörden die Notwendigkeit erspart bleibe, von den Mitteln der Disziplin Gebrauch zu machen“.¹¹ Die Einstellung, dass Politik und Kirche säuberlich zu trennen seien, dass Kirche dem Seelenheil zu dienen und der Staat andere Aufgaben habe, ist daher weit verbreitet und keineswegs ein besonderes Kennzeichen der Freikirchen.

Mit dem Abgang Stoeckers hörte das Gedankengut des christlich-sozialen Programms nicht auf, sondern lebte in bestimmten Gebieten Deutschlands fort. Stoecker hatte 1881 ein Reichstagsmandat im südwestfälischen Wahlkreis Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf errungen. Hier und im erwecklich beeinflussten Ravensberger Land war die Hochburg der Christlich-Sozialen. Der „Siegener Volksfreund“ wurde die Zeitung der Bewegung.¹² Stoeckers Nachfolger als Abgeordneter des Siegerlandes im Reichstag wurde der Theologe Reinhard Mumm (1873–1932). Mumm schrieb noch am 9. November 1918 einen Artikel über das „Volkskaisertum der Hohenzollern“, hielt also am monarchistischen Gedankengut fest. Daher zeigte er sich auch offen für die rechtskonservative Sammlung unter dem Namen „Deutsch-Nationale Volkspartei“ (DNVP). In sie wollte er die christlich-sozialen Gedanken einbringen, was ihm allerdings nicht gelang.

In Süddeutschland, genauer im Korntal, hatten sich politisch aktive Christen unter Paul Bausch und Wilhelm Simpfendörfer zusammengeschlossen. Sie bejahten die Demokratie und verwarfen den Nationalismus der DNVP als unchristlich. Im März 1924 schalteten sie eine Anzeige im „Schwäbischen Merkur“, in der es u. a. hieß, dass die christlich-soziale Partei leider in der Parteienlandschaft der Nachkriegszeit verschwunden sei, jedoch „als das Gewissen unseres Volkes, als der evangelische Zeuge Christi im öffentlichen Leben“ wieder erstehen müsse. Die Leser wurden aufgerufen, „sich dieser christlich-sozialen Gesinnungsgemeinschaft anzuschließen“.¹³

Diese Gemeinschaft hieß ab 1. Januar 1927 „Christlicher Volksdienst“ (CVD). Im Heft 1 der Schriften des CVD ist zu lesen: „Es ist ein Meister-

¹¹ Zit. bei Karl Kupisch, *Tradition und Gegenwart*, 2. Teil: Der Staat, Berlin 1965, 396 f.

¹² Vgl. Karl Buchheim, *Geschichte der christlichen Parteien in Deutschland*, München 1953, 261–263.

¹³ Ebd., 277 f.

stück des Satans gewesen, die Meinung zu verbreiten, der Christ habe sich nicht um die öffentlichen Dinge zu kümmern, das Christentum sei Privatsache, Mammonsgeist und Ichsucht sind öffentliche Angelegenheiten.“ Hier werden also deutlich andere Töne angeschlagen als bisher, aber man wollte keine Partei. Das war zu sehr mit der negativen Folie des „Parteigeistes“ verknüpft; daher wählte man das Wort „Volksdienst“. Man wollte tatsächlich dem christlichen Gewissen folgen, nicht einer Knechtung unter einen Parteiwillen oder, wie man heute sagen würde, dem Fraktionszwang.

Der Tübinger Theologe Adolf Schlatter unterstützte den CVD und schrieb: Der Zusammenhang der Seelsorge mit der Politik „wird uns nur dadurch verdunkelt, dass wir an einer phantastischen Führerpolitik leiden, die mit unserer religiösen Geschichte, mit dem Gang der Reformation zusammenhängt, die den Staat und die Kirche von oben her, von einer Zentrale aus herstellen will, mit dem Erfolg, dass die Zentrale die lebendigen Glieder des Volkes bedrückt und lähmt.“ Solche Sätze mussten Freikirchler anziehen; denn sie waren offenbar eine Antwort auf die generelle Frage des Verhältnisses Christ und Politik, wengleich Schlatter hier konkret Bismarck als „Zentrale“ im Blick hatte, dem er vorwarf, „in der Arbeiter- und in der Kirchenfrage wegen seines separierten Luthertums“ versagt zu haben.¹⁴

Nach einigem Hin und Her vereinigten sich die Süddeutschen und die Kreise im Siegerland, die das christlich-soziale Programm noch vor Augen hatten, und bildeten den Christlich-Sozialen Volksdienst (CSV). Diese Partei kam zwar über den Zustand einer Splitterpartei nicht hinaus, konnte aber etliche Reichstagsmandate bei den unterschiedlichen Wahlen erringen, insbesondere im Siegerland, im Rheinland und in Süddeutschland. Bei einer dieser Wahlen hatte Paul Schmidt kandidiert und war auch gewählt worden. Interessant wäre es, die Reaktionen aus den Gemeinden auf die Wahl Schmidts zu untersuchen. Wie hat man reagiert? Welche Einwände oder welche Zustimmungen gab es? Was war überhaupt der Grund, dass sich Freikirchler im CSV engagierten?

Es dürfte zum einen damit zusammenhängen, dass der CSV bewusst das Wort „Partei“ vermied, und zum anderen damit, dass er sich einer klaren Einordnung in das Parteienspektrum entzog. Simpfendörfer betonte am 18. Oktober 1930 in einer Erklärung vor dem Reichstag, dass man einerseits antimarxistisch und daher nicht nur von den Kommunisten, sondern auch von der Sozialdemokratie durch „eine tiefe weltanschauliche Kluft“ getrennt, dass man aber auch „antiliberalistisch“, ja auch „antirationalistisch“ sei. Es

¹⁴ Ebd. 387.

sind aber drei Besonderheiten, die er hervorhebt und die eine Synthese bilden sollen: das Religiöse, das Nationale und das Soziale. „In religiöser Hinsicht ist es das Bewusstsein letzter Verantwortung vor dem Höchsten, auch in politischen, wirtschaftlichen und sozialen Fragen; in nationaler Hinsicht ein Sichaufbäumen gegen die ungerechten Verträge, ein mächtiger Protest gegen die Heuchelei einer sogenannten Friedenspolitik und eine scharfe Ablehnung einer deutschen Außenpolitik, die in der Vergangenheit oft den Stempel der Illusion und der nationalen Würdelosigkeit an sich trug; in sozialer Hinsicht ein mächtiger Wille, eine Empörung gegen eine Wirtschaftsordnung, die dem Schwachen alle Last aufbürdet und die nur dem rücksichtslosen Geldmenschen Gelegenheit gibt, nach oben zu kommen. [...] Im Volksdienst ist lebendig ein religiöses Feuer, ein starkes nationales Wollen und eine soziale Gestaltungskraft, die ausreichen wird, der Forderung der sozialen Gerechtigkeit in Volk und Staat Geltung zu verschaffen.“ Im Volksdienst sah der Vorsitzende den Kern „einer neuen deutschen Rechten“, die allerdings nichts mit der DNVP oder gar der NSDAP zu tun haben wollte. In diesen Rechtsparteien konnte man nach seiner Auffassung die wahre politische Rechte nicht erkennen.¹⁵

Freikirchler scheinen von dieser Synthese angezogen worden zu sein. Einerseits betonte der CSV, dass er eine „evangelische“ Bewegung sei und dass die Belange des evangelischen Volksteils mehr als bisher Berücksichtigung erfahren müssten. Andererseits war das nationale Element der sozialen Schicht, aus der führende Freikirchler kamen, kongruent und damit einleuchtend. Schließlich war ihnen der soziale Aspekt wichtig, weil man so die als atheistisch geltende Sozialdemokratie mit eigenen sozialen Themen und Schwerpunkten unterlaufen konnte.

VIII. Abschließende Bemerkungen

Wenn ein Sprung in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg erlaubt ist, so wird man da, zumindest für den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, die These wagen können, dass eine ganze Pastoren-Generation auf dem Seminar von Lehrern ausgebildet wurde, die sich im „Dritten Reich“ die „Finger verbrannt“ hatten und die daraus wohl die verständliche Folgerung zogen, vor der Politik auszuweichen und die Trennung von Politik und Gemeinde zu propagieren. Als im BEFG in den 80er Jahren die „Initiative

¹⁵ Die Erklärung ist abgedruckt in: W. Mommsen (Hg.), Deutsche Parteiprogramme, München 1960, 545-547.

Schalom“ aktiv wurde, traten immer wieder Spannungen mit der Bundesleitung auf. Bemerkbar machten sich diese Spannungen weniger in der Arbeit der Initiative selbst, als bei den Versuchen, diese auf den Bundeskonferenzen auf dem „Markt der Möglichkeiten“ vorzustellen. Man könnte noch weiter zurückgehend auf die Studentenarbeit verweisen, die gleichfalls eine Sensibilisierung der Gemeinden für politische Fragen anstrebte, deren Arbeit dann aber eingestellt wurde. Freilich waren dafür nicht nur politische Gründe maßgebend. Es wäre aber vermutlich leichter gewesen, mit den Anfragen der Studenten und der „Initiative“ umzugehen, hätten die Gemeinden und die führenden Köpfe des Bundes mehr über den Ort der Freikirchen im demokratischen Rechtsstaat nachgedacht.

Eine spürbare Veränderung brachte der ökumenische Austausch im Rahmen des konziliaren Prozesses zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Dass es sich dabei um politische Themen handelte, war allen Beteiligten klar, ebenso aber auch die theologische Dimension dieser Fragen, aus der heraus man nicht mehr so einfach argumentieren konnte, wie es Kaiser Wilhelm tat, dass nämlich Gemeinde und Welt auseinanderfallen. Das Gegenteil war vielmehr der Fall, weil die Bundesleitung, wohl auch angesichts einer neuen Generation, einen offiziellen Arbeitskreis „Gemeinde und Weltverantwortung“ installierte, wie sich auch die Diakonie immer deutlicher als eine „sozialdiakonische“ Arbeit verstand. Mit großer Dankbarkeit darf man darüber hinaus feststellen, dass die Vereinigung Evangelischer Freikirchen seit etlichen Jahren einen Vertreter, zumindest mit einer halben Stelle, am Sitz der Bundesregierung in Berlin hat.¹⁶

Dass die Freikirchen in Bezug auf die Menschenrechte, die Trennung von Staat und Kirche und auf die missionarische und diakonische Verantwortung sowohl der Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland als auch den „Großkirchen“ im 21. Jahrhundert noch etwas zu sagen haben, sollte doch zum Schluss wenigstens Erwähnung finden.

¹⁶ Vgl. hierzu den Beitrag von Dietmar Lütz in diesem Jahrbuch.

Ingunn| Folkestad Breistein¹

Die norwegischen Freikirchen und der Kampf für die religiöse Freiheit 1891–1969

1. Einleitung

Mit der Einführung der Reformation in Dänemark/Norwegen 1537/39 bekam Norwegen eine lutherische Staatskirche. Diese Ordnung wurde ab Mitte des 17. Jahrhunderts durch den aufkommenden Absolutismus verstärkt. Alle norwegischen Staatsbürger gehörten automatisch der Staatskirche an, und niemand durfte sich in Norwegen niederlassen, der sich nicht der Staatsreligion und ihrer Lehre anschloss. Im 18. Jahrhundert wurde ausländischen Händlern, die in Norwegen wohnten, das Recht eingeräumt, ihre Religion auszuüben, aber jeder Versuch blieb streng verboten, Norweger zu einer anderen Konfession als der lutherischen zu bekehren. Einige religiöse „Freistädte“ wurden eingerichtet, in denen Ausländer mit anderem Glauben sich niederlassen konnten, z. B. Fredrikstad, Kristiansand und Tromsø.

Die Gruppe, die die norwegische Staatsreligion ernsthaft herausfordern sollte, waren die Quäker. 1814 bekam Norwegen sein Grundgesetz, und in § 2 wurde die evangelisch-lutherische Konfession zur Staatsreligion erklärt. Die Einwohner wurden verpflichtet, ihre Kinder in dieser Religion zu erziehen. Im Entwurf zum Grundgesetz gab es auch eine Formulierung, dass allen Einwohnern das Recht auf freie Religionsausübung eingeräumt werden solle, doch aus unbekannter Ursache fiel dieser Satz bei der endgültigen Fassung des Grundgesetzes weg. Drei Gruppen wurde es ausdrücklich verwehrt, sich in Norwegen aufzuhalten: Juden, Mönchsorden und Jesuiten. Darum ist diskutiert worden, ob das Grundgesetz allen anderen als den genannten Gruppen religiöse Freiheit gewährte oder nur den Angehörigen der Staatsreligion.

Im Jahr der Abfassung des Grundgesetzes (Norwegen wurde frei von der dänischen Oberhoheit, fiel aber statt dessen an Schweden, weil Schweden nach den napoleonischen Kriegen auf der Gewinnerseite stand, während Dänemark-Norwegen auf Napoleons Seite gewesen war) kam eine ganze Anzahl Norweger aus englischer Kriegsgefangenschaft zurück, die sich in England dem Glauben der Quäker angeschlossen hatten und diesen Glauben

¹ Übersetzung: Ingo Scharwächter.

nun in Norwegen auszuüben begann. Es dauerte nicht lange, bis sie Probleme mit den Behörden bekamen. Die Quäker heirateten außerhalb der Staatskirche, sie begruben ihre Kinder in ungeweihter Erde, und nach und nach gewannen sie weitere norwegische Anhänger. Dafür wurden sie mit Bußgeldern, Pfändungen und Gefängnishaft bestraft.

In der Mitte des 19. Jahrhundert wehte ein Wind der Liberalisierung durch Norwegen. Mehrere Juristen und Politiker engagierten sich für die Sache der Quäker und versuchten die Erlaubnis zu erreichen, dass diese ihren Glauben in Norwegen ausüben durften. 1845 wurde das „Gesetz über Andersdenkende“ (Dissentergesetz) verabschiedet, ein Gesetz, das nichtlutherischen Christen die Erlaubnis gab, Gemeinden zu gründen und kirchliche Arbeit zu tun. Ende des 19. Jahrhunderts etablierten sich viele christliche Kirchen in Norwegen: die Katholiken ab 1842, Methodisten und Baptisten in den 60er Jahren, Freie evangelische Gemeinden, Adventisten und mehrere lutherische Freikirchen zwischen 1870 und 1890. Bevor das Dissentergesetz verabschiedet war, hatte eine wichtige Gesetzesänderung staatskirchlichen Lutheranern erlaubt, sich zur privaten Erbauung zu treffen sowie Versammlungen ohne Pfarrer abzuhalten. Der *Konventikelparagraph*, der so etwas bisher verhindert hatte, hatte dazu geführt, dass Norwegens bekanntester Erweckungsprediger, Hans Nielsen Hauge, zehn Jahre im Gefängnis verbrachte, und deshalb war dieses Gesetz unter den Anhängern der Erweckungsbewegung verhasst gewesen. Mit den beiden neuen Gesetzen waren nun die Voraussetzungen geschaffen sowohl für innerkirchliche als auch für außerkirchliche Gemeindearbeit. In Norwegen fanden die meisten Anhänger der Erweckungsbewegung ihren Platz in den vielen Vereinigungen der inneren und äußeren Mission, die innerhalb des Raumes der Staatskirche blieben, während eine kleinere Anzahl den Schritt zum Freikirchentum machte. Die norwegischen Freikirchen umfassten ca. 3–5 % der Bevölkerung, die schwedischen ca. 10 %.

2. Die freikirchlichen Andersdenkenden in Norwegen 1891–1940

Im folgenden geht es darum, unter welchen Umständen die freikirchlichen Andersdenkenden in Norwegen in der Zeit bis zum 2. Weltkrieg lebten. Nachdem das Gesetz über Andersdenkende 1845 verabschiedet worden war, begannen viele Freikirchen ihre Arbeit im Land, aber die norwegischen Gesetze schränkten ihre Wirksamkeit an einigen Stellen ein. Staatliche Ämter waren Mitgliedern der Staatskirche vorbehalten, so dass Andersdenkende nicht Minister, Lehrer oder Postbeamte werden durften. Die Alters-

grenze zum Austritt aus der Staatskirche lag bei 19 Jahren, und es war verboten, Mitglieder der Staatskirche zu taufen oder ihnen das Abendmahl zu geben. Das waren einige der Umstände, mit denen die Freikirchen unzufrieden waren und gegen die sie bei den staatlichen Stellen protestierten.

1891 wurde ein neues Dissentergesetz verabschiedet, aber zur Enttäuschung der Freikirchen brachte es kaum reelle Verbesserungen. Eine der wichtigen neuen Bestimmungen gab den Andersdenkenden das Recht, staatlich anerkannte Trauungen durchzuführen, womit sich für sie die seit 1845 für Andersdenkende vorgesehene bürgerliche Trauung erübrigte. Auch wenn die Freikirchen mit diesem neuen Gesetz nicht zufrieden waren, beinhaltete es noch einige weitere Verbesserungen: Die Altersgrenze zum Austritt aus der Staatskirche wurde auf 15 Jahre herabgesetzt; das Verbot, Mitgliedern der Staatskirche das Abendmahl zu geben, wurde aufgehoben; und Juden, denen seit 1851 erlaubt war, sich im Land anzusiedeln, bekamen die Rechte des Gesetzes über Andersdenkende ebenfalls zugesprochen. Außerdem wurden die Behörden nachsichtiger in der Bestrafung von Übertretungen des Gesetzes über Andersdenkende: Gegen Ende des 19. Jahrhunderts drohte keine Gefängnisstrafe mehr, sondern Verstöße gegen das Gesetz wurden nur noch mit Bußgeldern oder Verwarnungen bestraft.

1902/03 gründeten einige Mitglieder von Freikirchen den Rat der Andersdenkenden in Norwegen (*Dissenterting*) als Lobby für die freikirchlichen Andersdenkenden mit der Zielsetzung, Gesetzesänderungen im Sinne der Freikirchen herbeizuführen. Bereits 1904 sandte der Rat der Andersdenkenden in Norwegen den ersten Vorschlag für eine Gesetzesänderung an die Reichsbehörden, und zwar mit dem Wunsch, dass die Staatskirchenordnung aufgehoben und das Dissentergesetz abgeschafft werden solle und dass die Andersdenkenden die gleichen Rechte und Pflichten in der norwegischen Gesellschaft bekommen sollten wie die anderen norwegischen Bürger.

Was stand hinter diesem Vorschlag? Die norwegische Staatskirchenordnung brachte es mit sich, dass die gesamte norwegische Gesellschaft reguliert wurde durch Bestimmungen, die unterstrichen, dass Kirche und Staat zwei Seiten derselben Medaille waren. Der König war der oberste Leiter der Staatskirche, ernannte die Bischöfe und bestimmte die Gottesdienstordnung. Ich habe bereits erwähnt, dass alle staatlichen Ämter Staatskirchenmitgliedern vorbehalten waren – viele Berufsmöglichkeiten blieben damit den Andersdenkenden verschlossen. Dadurch, dass die große Mehrheit der norwegischen Bevölkerung der Staatskirche angehörte, war es ein großer Schritt, ein Andersdenkender zu werden, der oft einen Verlust an bürgerlichem Ansehen und den Zorn der Familie mit sich brachte. Die meisten

Freikirchen, die in Norwegen entstanden, wurden von Menschen ins Leben gerufen, die diesen Bewegungen entweder in England oder in den USA begegnet waren. Amerikanische Kirchen unterstützten die norwegischen Geschwisterkirchen, viele norwegische Prediger wurden in Predigerschulen in den USA ausgebildet. Das amerikanische System der Trennung zwischen Kirche und Staat, uneingeschränkter Gleichberechtigung aller religiösen Gemeinschaften sowie allgemeiner Religionsfreiheit, war ein Vorbild für sehr viele Mitglieder der Freikirchen, nicht zuletzt für die, die den Rat der Andersdenkenden in Norwegen bildeten. Auch an England orientierte man sich, weil das Land trotz seiner Staatskirchenordnung kein Gesetz über Andersdenkende hatte und den Freikirchen größere Freiheit gewährte als die norwegische Gesetzgebung.

Darum lag hinter der Forderung der Freikirchen nach veränderter Gesetzgebung eine bestimmte Sicht des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat: Es sollte eine klare Trennung zwischen Kirche und Staat geben, und die bürgerlichen Rechte und Pflichten sollten unabhängig von der religiösen Überzeugung sein. Eine Vermischung zwischen Kirche und Staat nützte weder der Kirche noch dem Staat. Kirchen und Gemeinden funktionierten am besten, wenn sie ihre Angelegenheiten selbst regelten, und der Staat sollte mit weltlichen Gesetzen regiert werden, nicht mit kirchlichen. Die Freikirchen waren die ersten, die sich für solche Prinzipien in der norwegischen Gesellschaft einsetzten. 1904 und 1928 sandte der norwegische Rat der Andersdenkenden Vorschläge zu Gesetzesänderungen an Parlament und Regierung mit der Forderung nach Abschaffung oder mindestens Verbesserung des Dissentergesetzes. Dieses Ersuchen wurde abgewiesen, und es sollten noch 78 Jahre vergehen, bis ein neues Gesetz erlassen wurde, das die Bedingungen für religiöse Wirksamkeit außerhalb der Staatskirche im Sinne der Freikirchen regulierte. Warum dauerte es so lange, bis sich die Freikirchen mit ihren Forderungen durchsetzten?

Ich habe bereits erwähnt, dass die Freikirchen nie eine zahlenmäßig große Gruppe in der norwegischen Gesellschaft waren. Von den 3–5 % der Bevölkerung, die nicht Mitglieder der Staatskirche waren, gehörten nur zwei Drittel einer organisierten Freikirche an, während der Rest aus der Staatskirche ausgetreten war, weil sie z. B. „Freidenker“ waren, also gar keine religiöse Überzeugung hatten. Die vielen Missionsorganisationen, die innerhalb der Staatskirche arbeiteten, z. B. die Innere Mission sowie viele Missionsgesellschaften für Außenmission, boten die gleichen „Erweckungserlebnisse“, den gleichen Rahmen der Zugehörigkeit und die gleiche Möglichkeit für christliches Engagement wie die Freikirchen – ohne dass dabei man aus der

Staatskirche austreten musste. In dieser Zeit war es ungewöhnlich, Norweger zu sein, ohne der Staatskirche anzugehören, und man verlor an sozialem Ansehen, wenn man ein „Andersdenkender“ wurde.

Außerdem gehörten die frühen Mitglieder der Freikirchen in Norwegen der gesellschaftlichen Unterschicht an, auch wenn ihre Prediger und Leiter oft besser gestellt waren. Frauen und Männer der Arbeiterschaft wurden von den Freikirchen mit ihrer einfachen Erweckungsverkündigung und ihren mitreißenden Liedern angezogen. Hier erhielten viele organisiertes Training, und sie wurden durch ihre Gemeinden in die christliche Arbeit eingebunden. Als Arbeiter hatten sie nicht viele Möglichkeiten, Kontakte zu politischen Einflussträgern zu knüpfen, die ihre Sprecher in der Öffentlichkeit hätten sein können. Die Anhänger der Freikirchen in Norwegen wählten meistens links, nicht zuletzt, weil die Konservativen die etablierte Ordnung vertraten. Auch die Pfarrer der Staatskirche, die zugleich Staatsbeamte waren, waren Sprecher der Konservativen in der norwegischen Politik. Die Linken vertraten die Sache der niedriger Gestellten und erstrebten auch größere religiöse Freiheit in der Gesellschaft, wobei allerdings Teile dieser Bewegung dem Christentum feindlich gegenüberstanden und den Einfluss des Christentums im Gesellschaftsleben zu verringern versuchten. Die meisten Angehörigen der Freikirchen waren nicht direkt in der politischen Arbeit engagiert, aber es gab doch einige freikirchliche Politiker im Parlament, die die Sache der Andersdenkenden vertraten. Das gesellschaftliche Engagement der Freikirchen bestand ansonsten eher in der Friedensarbeit und der Arbeit gegen Alkoholismus. Für viele freikirchliche Prediger und Mitglieder war die direkt christliche Arbeit so wichtig, dass sie nie Zeit übrig hatten für das „weltliche“ gesellschaftliche Engagement.

3. Die Andersdenkenden in der norwegischen Gesellschaft 1940–1970

Vor dem 2. Weltkrieg hatte es wenig Kontakte zwischen den Pfarrern der Staatskirche und den freikirchlichen Predigern gegeben, und die Kontakte, die es gab, waren meist konfliktbeladen. Die Pfarrer empfanden die Prediger der Freikirchen als Konkurrenten, und diese hatten ihrerseits nicht viel übrig für die Pfarrer, die ja nicht nur die staatliche Macht repräsentierten, sondern auch für eine Kirchenordnung standen, die nach Meinung der Freikirchen zu „Gewohnheitschristentum“ und Heuchelei führten. Im Laufe der fünf Jahre der Okkupation fanden jedoch die Leiter der Staatskirche und die freikirchlichen Leiter zusammen im Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Eine zentrale Figur des Widerstands war Eivind Berggrav, Bischof in Oslo. Er

legte unter anderem Römer 13 und die traditionelle lutherische Lehre vom Gehorsam gegenüber der Staatsgewalt neu aus durch eine Schrift mit dem Titel „Wenn der Kutscher verrückt ist“. Er begründete darin einen christlichen Ungehorsam gegenüber staatlicher Gewalt, die das Völkerrecht bricht.

Nach dem Krieg war darum zwischen einigen Führern der Staatskirche und Leitern der Freikirchenbewegung durchaus ein Vertrauensverhältnis entstanden. Das führte zu einem gewissen Grad an ökumenischer Zusammenarbeit, auch wenn sie noch ganz am Anfang stand. Viele Entwicklungen in der Nachkriegszeit in Norwegen und weltweit führten dazu, dass die Forderung der Freikirchen nach besseren Gesetzen endlich Erfolg hatte. Ich will zuerst die internationale Menschenrechtsarbeit im Rahmen von UN und Europarat nennen, bei der es unter anderem auch um die Religionsfreiheit ging. Norwegische Politiker nahmen an diesen Beratungen teil und setzten sich international für die Umsetzung dieser Gedanken ein. Dadurch wurde die Frage laut, inwieweit die norwegische Gesetzgebung mit der Verpflichtung auf die Menschenrechte und die Religionsfreiheit übereinstimmte. In Norwegen war die Religionsfreiheit nach wie vor nicht im Grundgesetz verankert, und Jesuiten durften immer noch nicht ins Land kommen. In Schweden wurde 1951 ein Gesetz zur Religionsfreiheit verabschiedet, und dieses Gesetz nahmen sich norwegische Politiker und die Freikirchen zum Vorbild. Ein anderes Moment, das in Richtung größeren Verständnisses für die Forderungen der Freikirchen wirkte, war die internationale ökumenische Arbeit, bei der auf mehreren Treffen auch die Frage der Religionsfreiheit behandelt wurde. Die norwegischen Lutheraner, die im eigenen Lande eine absolute Mehrheit waren, erlebten, dass sie weltweit gesehen einer Minderheit angehörten. So förderte die ökumenische Arbeit das staatskirchliche Verständnis für die norwegischen Freikirchen.

Der Rat der Andersdenkenden in Norwegen hatte sich 1966 umbenannt in „Norwegischer Freikirchenrat“. In der Nachkriegszeit ging es in der Arbeit zentral um das Anliegen, die Gesetzgebung so zu ändern, dass Mitglieder von Freikirchen in der Schule Religionsunterricht erteilen durften. Bis 1915/17 durften Andersdenkende überhaupt nicht als Lehrer an norwegischen Schulen unterrichten. Danach konnten sie zwar Lehrer werden, aber sie durften keinen Religionsunterricht erteilen, und Religion („Christentum“) war ein zentrales Fach in der Schule, und so blieben die vielen einzügigen Schulen mit nur einer Planstelle freikirchlichen Pädagogen verschlossen. Die Repräsentanten der Staatskirche wollten in dieser Frage keine Handbreit nachgeben. Das Schulfach Religion wurde von ihnen als kirchlicher Taufunterricht angesehen und war streng konfessionell lutherisch ausgerichtet.

Der Norwegische Rat der Andersdenkenden wandte sich an die staatlichen Stellen mit einer Voranfrage, ob eine öffentliche Kommission zur Änderung des Gesetzes über die Andersdenkenden eingesetzt werden könne. 1957 wurde diesem Ansinnen nachgegeben, und zum erstenmal in der norwegischen Geschichte durften zwei Andersdenkende in der Kommission, die ein Gesetz über ihre eigene Stellung in der norwegischen Gesellschaft konzipieren sollte, mitarbeiten.. Ragnar Horn, Anwalt beim obersten Appellationsgericht und Methodist, wurde der eine Vertreter der Freikirchen, der andere war der pfingstkirchliche Prediger Martin Ski, der als Politiker die Christliche Volkspartei repräsentierte (Die Pfingstbewegung war 1906 nach Norwegen gekommen durch den Methodistenpastor T. B. Barratt, der in den USA zu ihr gestoßen war. Sie wurde mit ca. 30.000 Mitgliedern die größte Freikirche in Norwegen).

Das größte Problem, mit dem sich die Kommission zur Änderung des „Dissentergesetzes“ konfrontiert sah, war die Staatskirchenordnung. Die Bestimmungen und Rechte, die man den Andersdenkenden einräumte, mussten so gestaltet sein, dass sie die in der Staatskirchenordnung vorgesehenen Beziehungen zwischen Kirche und Staat nicht schwächt. Es war übrigens einige Male versucht worden, die Staatskirchenordnung in Norwegen abzuschaffen, sowohl von Politikern als auch von Mitgliedern der Staatskirche selbst, aber jedesmal erwies sich, dass diese Ordnung eine solide Verankerung im Volk und bei der Mehrzahl der Politiker hatte. Die Staatskirchenordnung regulierte das Leben der Menschen in Norwegen von der Wiege bis zum Grab dadurch, dass die Dienste der Kirche für alle da waren, ohne dass das ein kirchliches Engagement erforderte. Die Politiker sahen die Staatskirchenordnung als ein stabilisierendes Element für die Gesellschaft an. Eine einzige Konfession umfasste die große Mehrzahl der Bevölkerung und wirkte so als Klammer der Gesellschaft. Außerdem sahen viele Politiker die Staatskirchenordnung als die beste Möglichkeit an, die Kirche so unter Kontrolle zu behalten, dass in ihr nicht konservative Christen die Oberhand nahmen. Forderungen von Seiten der Freikirchen, die die Staatskirchenordnung geschwächt hätten, hatten darum wenig Chancen, sich durchzusetzen.

Die Kommission zur Änderung des Dissentergesetzes nahm die Religionsfreiheit zum Ausgangspunkt ihrer Arbeit. Als religiöse Freiheit verstand sie nicht nur die Freiheit für Einzelpersonen oder Gruppen, ihre Religion öffentlich auszuüben, sondern auch die größtmögliche Gleichstellung aller religiösen Gruppen in der Gesellschaft. Auf dieser Grundlage unterbreitete die Kommission ihre Vorschläge. Die Arbeit der Kommission wurde 1962 abgeschlossen und führte unter anderem dazu, dass die Religions-

freiheit 1964, zur 150-Jahr-Feier des Grundgesetzes, im Norwegischen Grundgesetz verankert wurde. Auch im Gesetz über Glaubensgemeinschaften von 1969 folgte man im großen und ganzen den Vorschlägen der Kommission. Wichtige Bestimmungen waren, dass die Bezeichnung „Andersdenkende“ (Dissenter) abgeschafft wurde und man statt dessen die Bezeichnung „Glaubensgemeinschaft“ benutzte. Der Geltungsbereich des Gesetzes über die Glaubensgemeinschaften wurde nun auf alle religiösen Gruppen außerhalb der Staatskirche ausgeweitet, während das frühere Gesetz nur für christliche Gruppen gegolten hatte. Das führte dazu, dass Mormonen und Zeugen Jehovas, die seit Ende des 19. Jahrhunderts im Land gearbeitet hatten, endlich eine gesicherte Rechtsstellung erhielten.. In den späten 70er Jahren kam die erste große Einwanderungswelle nach Norwegen, und nun konnten Anhänger von Religionen wie Islam, Buddhismus und Hinduismus Glaubensgemeinschaften bilden auf der gleichen gesetzlichen Grundlage wie die Freikirchen. Das neue Gesetz legte fest, dass Glaubensgemeinschaften das Recht auf Erstattung der Kirchensteuer hatten, die ihre Mitglieder an den Staat bezahlten. Diese Erstattungsordnung stärkte die finanzielle Grundlage der Glaubensgemeinschaften und trat an die Stelle der alten Regelung, die so ausgesehen hatte, dass Mitglieder der Freikirchen einen Teil der Kirchensteuer von ihrer sonstigen Steuerschuld abziehen konnten. Der Betrag, den die Glaubensgemeinschaften nunmehr bekamen, sollte demjenigen entsprechen, den der Staat pro Mitglied an die Kirche weitergab.

Zu den umstrittensten Vorschlägen der Kommission gehörte die Forderung, dass Lehrer einiger Freikirchen wie der Baptisten, der Methodisten, der Freien evangelischen Gemeinden (in Norwegen „Missionsbund“) und der Pfingstbewegung die Erlaubnis erhalten sollten, Religionsunterricht zu erteilen. Sämtliche staatskirchlichen Stellungnahmen wandten sich gegen diesen Vorschlag, während alle Freikirchen die große Hoffnung und den starken Wunsch hatten, dass dieser Vorschlag angenommen würde. In der ersten Zeit hatten sich die Freikirchen für einen konfessionsfreien Religionsunterricht eingesetzt, mit der Bibel als einzigem Lehrbuch, und sie hatten die Forderung nach Abschaffung der Staatskirche unterstützt. In der Nachkriegszeit wichen viele Sprecher der Freikirchen von dieser Linie ab und sagten nunmehr, dass sie einen weiterhin konfessionell lutherischen Religionsunterricht unterstützten und nicht darauf aus seien, die Staatskirche abzuschaffen. So gesehen waren die norwegischen Freikirchen weniger radikal geworden. Nach langem Streit, als die Sache der Freikirchen schon verloren schien, nahm Kirchenminister Kjell Bondevik die Sache in die eigenen Hände und legte einen Vorschlag vor, der allen Lehrern erlaubte, Religionsunterricht zu

erteilen, unabhängig von ihrer religiösen Zugehörigkeit, wenn sie sich den herkömmlichen Inhalten des Religionsunterrichts und seiner konfessionellen Prägung gegenüber loyal verhielten.

Dieser Vorschlag wurde im Grundschulgesetz von 1969 verwirklicht. Außerdem enthielt das Gesetz über die Glaubensgemeinschaften Bestimmungen über staatliche finanzielle Unterstützung für konfessionelle bzw. religiöse Schulen. Auch dieser Vorschlag war umstritten gewesen, weil Norwegen eine lange Tradition der Einheitsschule hatte.

4. Abschluss

In diesem Vortrag habe ich versucht, einen Überblick über den Platz der Freikirchen in der norwegischen Gesellschaft von 1891 bis 1970 zu geben. Die Freikirchen machten nur 3–5 % der Gesellschaft aus, auch wenn sie wohl mehr Einfluss hatten, als die zahlenmäßige Größe vermuten lässt. In der Nachkriegszeit stiegen die Angehörigen der Freikirchen auf, so dass viele von ihnen der Mittelklasse angehörten. Nur die Pfingstbewegung erreichte immer noch viele einfache Arbeiter. Die Angehörigen der Freikirchen begannen in größerem Ausmaß eine Partei zu unterstützen, die in der politischen Mitte positioniert war, die Christliche Volkspartei, und das Gesetz über die Glaubensgemeinschaften wurde in der Zeit angenommen, als diese Partei das Kirchen- und das Bildungsministerium innehatte. Sowohl in ihrer sozialen Stellung als auch in ihrer Haltung gegenüber dem Verhältnis von Kirche und Staat waren die norwegischen Freikirchen weniger radikal geworden. Mit Ausnahme der Baptisten waren viele der freikirchlichen Sprecher nun bereit, die Staatskirchenordnung und den konfessionellen Religionsunterricht in der Schule beizubehalten. Grund dafür war hauptsächlich, dass antichristliche Tendenzen von vielen Freikirchlern als eine größere Gefahr für echtes Christentum angesehen wurden als die Staatskirche. Auch wenn eines der Grundprinzipien der Freikirchen die Freiheit der Kirche vom Staat war, wünschten sie doch, dass das Christentum seinen Einfluss in der Gesellschaft behielte. Sie fürchteten, dass der Religionsunterricht in der Schule komplett verschwände und die norwegische Gesellschaft weltlicher würde, wenn man die Staatskirche abschaffte. Gleichzeitig hatten die beiden freikirchlichen Repräsentanten in der Kommission zur Änderung des Dissentergesetzes genug Einblick in die Politik bekommen, um einzusehen, dass die norwegische Staatskirchenordnung in absehbarer Zeit nicht abgeschafft werden würde. Darum schlossen sie sich dem Gedanken an, dass eine Trennung zwischen Kirche und Staat zwar ein endgültiges, aber kurz- und

mittelfristig nicht erreichbares Ziel sei. In Schweden dagegen standen die Freikirchen zu ihrer ursprünglichen Forderung nach Trennung von Kirche und Staat.

In einem der Vorschläge zur Abschaffung des Dissentergesetzes, mit dem sich der Rat der Andersdenkenden 1928 an die Behörden wandte, heißt es in der Begründung: „Hat der Staat bessere Bürger?“ Für die norwegischen Freikirchler war es sehr wichtig, sich als gesetzestreue Bürger zu zeigen, gerade weil die norwegische Identität und die Staatskirchlichkeit so eng verwoben waren. Die Hauptforderung des Rates bestand darin, dass die religiöse Zugehörigkeit zu keinem Unterschied in Rechten und Pflichten in der norwegischen Gesellschaft führen dürfe. Viele der Forderungen der norwegischen Freikirchen wurden 1969 erfüllt. Allerdings besteht entgegen freikirchlichen Wünschen die Staatskirchenordnung in Norwegen immer noch. Als Folge davon müssen immer noch die Hälfte der Regierungsmitglieder und der König der Staatskirche angehören. Die norwegischen Freikirchen setzen sich nach wie vor für die Abschaffung der Staatskirchenordnung ein. Wahrscheinlich wird sich das Verhältnis zwischen Kirche und Staat in näherer Zeit auch in Norwegen ändern, so wie es in Schweden bereits geschehen ist. Aber die Staatskirchenordnung hat viele Anhänger in Norwegen und hat sich als sehr veränderungsresistent erwiesen. Die norwegische Gesellschaft ist immer noch relativ homogen, auch wenn sie eine größere religiöse Vielfalt bekommen hat, unter anderem durch die Einwanderung.

2003 wurde eine Kommission zur Überarbeitung der norwegischen Staatskirchenordnung eingesetzt, deren Vorschläge 2005 vorgelegt werden sollen. Auf der Seite der norwegischen Freikirchen meint man die religiöse Freiheit für alle am besten dadurch wahren zu können, wenn keine religiöse Gemeinschaft einen Vorrang in der Gesellschaft bekommt. Und man ist der Ansicht, es werde Staat und Kirche gut tun, auf eigenen Füßen zu stehen.

Literatur

Breistein, Ingunn Folkestad, „Har staten bedre borgere?“ Dissenternes kamp for religiøs frihet i Norge 1891–1969. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag 2003.

Breistein, Ingunn Folkestad, Fra statskirke til forholdet mellom kirke og stat. Religiøs frihet i de engelske kolonier i Amerika fra 1620 til 1791., I: *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn* 1, 2003, 127-146

Oftestad, Bernt T., Den norske statsreligionen. Kristiansand: Høyskoleforlaget 1998.

Rygnestad, Knut, Dissentarspørsmålet i Noreg frå 1845 til 1891, Oslo: Lutherstiftelsen Forlag 1955.

Seierstad, Andreas, Kyrkjelegt reformarbeid i Norig i nittande hundreaaret, Bergen: Lunde 1923

Carl Ordnung

Ein Arbeitskreis evangelisch-methodistischer Christen in der DDR¹

Wenn ich über den „Arbeitskreis evangelisch-methodistischer Christen für gesellschaftliches Handeln“ (im folgenden AK) berichten soll, dann geht es dabei um einen schmalen Ausschnitt aus der Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK) in der DDR, einen Ausschnitt, der für die, die daran beteiligt waren, insofern nicht „Geschichte“ ist, als sie sich noch heute damit (selbstkritisch) auseinandersetzen. Wahrscheinlich werden manche von Ihnen sich bei meinem Bericht die Frage stellen: Ja, haben die denn nicht gesehen, wohin die ganze Entwicklung geht? Genau diese und andere Fragen bewegen uns bis heute. Nur: Inmitten einer Bewegung zeigt sich vieles anders als von ihrem Endpunkt her. Natürlich haben wir negative Tendenzen gesehen; vielleicht haben wir sie manchmal nicht ernst genug genommen. Aber es gab auch immer wieder neu Anlass zu Hoffnung, zuletzt durch das Wirken von Gorbatschow. Meine persönliche Haltung wurde durch eine Erfahrung aus dem Anfang des Jahres 1949 entscheidend geprägt. Ich war in einer nichtkirchlichen Familie aufgewachsen, kam später durch meine Frau mit der EmK in Kontakt und erlebte zu Beginn meines Studiums in Leipzig eine Bekehrung. Das war für mich nachhaltiger Beweis dafür, dass auch die damalige SBZ nicht jenseits von Gottes Zugriff und Herrschaft liegt. Dadurch gewann ich eine große innere Freiheit. Während viele meiner neuen christlichen Freunde ängstlich fragten: Was wird aus der Kirche in einem von Atheisten bestimmten Staat?, war es mir geschenkt, in den oft schmerzlichen Umbruchserfahrungen zunächst einmal das Positive zu sehen und neue Herausforderung im Vertrauen auf Gott anzunehmen.

Es soll nun keine chronologische Darstellung des AK folgen.² Ich möchte vielmehr aus seiner Entwicklung einige Aspekte herausgreifen, die möglicherweise für unser Thema „Freikirchen und Politik“ etwas austragen könnten. Zunächst aber ein kurzer Überblick: Der AK wurde 1969 in Greiz von Pastoren und Laien der EmK gegründet, die nach dem gesellschaftlichen Auftrag der Kirche und der politischen Verantwortung des Christen fragten.

¹ Vortrag anlässlich der Tagung. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

² Vgl. dazu Carl Ordnung, Der „Arbeitskreis evangelisch-methodistischer Christen für gesellschaftliches Handeln“ in der DDR (1969–77) in EmK Geschichte 2/2002, S.23–44. Darin finden sich auch einige der im folgenden erwähnten Texte.

Er führte jährlich Arbeitstagungen durch und verfasste einige Eingaben an die Jährliche Konferenz. In der EmK stießen seine Bemühungen auf Interesse, aber die Vorbehalte überwogen. Es beteiligten sich 10 Pastoren und 30 bis 40 Laien zumeist aus dem sächsisch-thüringischen Raum an seiner Arbeit. 1977 stellte er seine Arbeit ein, ohne sich formell aufzulösen.

I. Die Ausgangssituation war die Katastrophe des II. Weltkrieges, die in Teilen der EmK-Gemeinden die Frage nach der politischen Verantwortung von Christen wach werden ließ. Als mit der CDU eine politische Partei von Christen gegründet wurde, bot sich diese als Raum für die Wahrnehmung solcher Verantwortung an. So wurden in Sachsen und Thüringen prozentual mehr Glieder der EmK Mitglied dieser Partei als Angehörige der sehr viel größeren jeweiligen evangelischen Landeskirchen. Sie übernahmen Aufgaben im kommunalen Bereich und in der Wirtschaft und wurden dabei, vor allem nach der Proklamierung des sozialistischen Aufbaus in der DDR, mit Problemen konfrontiert, für deren Erörterung sie in ihrer Kirche keine Plattform fanden. Zwar war ein „Soziales Bekenntnis“ Teil der methodistischen Kirchenordnung. Es enthielt Leitlinien für politisches Engagement und sollte jährlich einmal in den Gemeinden diskutiert werden, was nach meiner Erfahrung nirgendwo geschah. Die meisten Glieder der Kirche wussten nicht einmal um die Existenz dieses Bekenntnisses und wurden von ihrer Kirche in diesen Fragen allein gelassen.

II. So musste wohl der **Anstoß** zur Bildung des AK von außen kommen. 1958 war in Prag die Christliche Friedenskonferenz (CFK), eine internationale kirchliche Friedensversammlung, gegründet worden. 1961 nahmen die methodistischen Bischöfe aus Deutschland und der Schweiz, Dr. Friedrich Wunderlich und Dr. Ferdinand Sigg sowie aus der DDR Superintendent Johannes Falk von der Evangelischen Gemeinschaft teil. Drei Jahre später waren unter den tausend Teilnehmern der II. Versammlung in Prag 50 Methodisten, vor allem aus den USA und Großbritannien, die auch zu einem Sondertreffen zusammenkamen. Dabei trafen die ost- und westdeutschen Teilnehmer – ich war inzwischen zum Sekretär des CFK-Regionalausschusses in der DDR gewählt worden – Absprachen für ein Treffen in der DDR, auf dem die Bedeutung des Sozialen Bekenntnisses für die Gegenwart diskutiert werden sollte. Es fand Anfang 1965 in Zwickau statt und fand große Resonanz unter den Pastoren der DDR. Eine in Aussicht genommene Weiterarbeit wurde von den kirchenleitenden Superintendenten aus Sorge um die nicht kalkulierbaren politischen Konsequenzen blockiert.

Es bedurfte also eines weiteren Anstoßes. Der kam von Pastor Dr. Carl Soule, Exekutivsekretär des Methodistischen Amtes für die Vereinten Nationen. Auf Initiative der Methodisten in den USA war gegenüber der UNO in New York ein Kirchenzentrum errichtet worden, weil die dortige Methodistenkirche (MK) die Unterstützung der UNO als wichtige Aufgabe betrachtete. Dr. Soule organisierte Studienreisen von Kirchenleuten seines Landes in sozialistische Länder. Er wollte so dem Ungeist des kalten Krieges entgegenwirken. Ich habe in den siebziger Jahren sechs oder sieben Mal entsprechende Programme für DDR-Besuche organisiert, die natürlich Begegnungen mit Kirchengemeinden einschlossen. Dabei zeigten sich die Gäste besonders an Gesprächen mit politisch engagierten Christen interessiert. Dr. Soule informierte über die Aktivitäten der „Methodist Federation for Social Action“ (MFSA), einer eigenständigen Gruppe methodistischer Theologen und Laien, die 1908 zuerst das dann von der Generalkonferenz angenommene Soziale Bekenntnis formuliert hatte und seither ein Gegengewicht zu dem mehr konservativ-evangelikalten Flügel der Kirche darstellte. Er ermunterte uns, Ähnliches in der DDR-Situation zu versuchen. Das führte schließlich zur Formierung des AK. Die damalige Zeit politischen Aufbruchs führte auch in den Kirchen zu größerer Offenheit. Auch in der Bundesrepublik bildete sich damals ein Kreis kritischer Methodisten um die Publikation „anschlüge“. Dr. Soule informierte den Sekretär der MFSA von der Bildung unseres AK, der uns daraufhin als „East German Chapter“ der MFSA willkommen hieß und uns um die Übersendung der Mitgliederliste bat. Das taten wir nicht. Nicht nur, weil wir nicht wussten, wie die DDR-Behörden das aufnehmen würden, sondern vor allem, weil wir uns nicht als Verein, sondern als Bruderschaft verstanden. So war der AK gewissermaßen eine Frucht methodistischer Connexio, also der weltweiten methodistischen Gemeinschaft.

III. In einem Selbstverständnis, das der AK verabschiedete, heißt es u.a. „Unsere Verpflichtung erwächst aus der Liebe Gottes zur Welt und dem Sendungsauftrag Jesu Christi. Nachfolge verstehen wir nicht als Abkehr von der Welt, sondern vielmehr als Hinwendung zu den Menschen, um ihnen zu helfen, dass sie in ihren Fragen und Nöten das Leben finden.“

Wir schließen uns zu eine Arbeitskreis zusammen, weil wir erkannt haben, dass wir in diesem Dienst unbedingt brüderliche Hilfe und Zurüstung brauchen und weil uns diese Hilfe und Zurüstung bisher in unserer Kirche weithin versagt blieb.

Wir verstehen uns bewusst als Bürger der Deutschen Demokratischen Republik. Auf Grund unserer politischen Einsicht bejahen wir die sozialistische Entwicklung unseres Staates. Von daher fragen wir nach den konkreten Aufgaben und dem Dienst des Christen an der sozialistischen Gesellschaft. Uns ist klar geworden, dass es um mehr geht als um opportunistische Erklärungen, um den Bestand der Kirche zu sichern. Deshalb haben wir uns gesellschaftlich engagiert und bereiterklärt, politische Verantwortung zu übernehmen. Unsere Haltung finden wir bestärkt im Sozialen Bekenntnis unserer Kirche.“

Der AK wählte einen sechsköpfigen Bruderrat, dessen Mitglieder einen repräsentativen Querschnitt der Gesamtmitgliedschaft darstellten. Es waren das:

- Siegfried Bochmann, Pastor der EmK-Gemeinde Raschau, aktiv in der CDU;
- Ulrich Braun (CDU), Laienprediger aus der ehemaligern EG-Gemeinde Eberswalde, Leitungsfunktion in einem Volkseigenen Betrieb (VEB).
- Heinz Ludwig (parteilos), Gnadau, Pastor der EmK, ging unter dem Einfluss der Gossner-Mission als eine Art „Arbeiterpriester“ als Fräser in das Traktorenwerk Schönebeck;
- Carl Ordnung, Laienprediger der EmK-Gemeinde Berlin-Friedrichshain, Wissenschaftlicher Mitarbeiter beim Hauptvorstand der CDU und Sekretär des DDR-Ausschusses der CFK;
- Helmut Trommer (CDU), Laienprediger und Gemeindevertreter der EmK-Gemeinde Auerbach, Laienmitglied im Vorstand der EmK in der DDR und Bürgermeister in Rodewisch.
- Walter Unger, Pastor der EmK-Gemeinde Weida, Mitglied des Hauptvorstandes der CDU.

Obwohl die Mehrheit der Mitglieder in der CDU aktiv war, hat die Partei selbst nie offiziell Notiz vom AK genommen. Die Ideologie der DDR-CDU war u.a. von der Überlegung bestimmt, dass in der DDR, als einzigem realsozialistischen Land mit einer protestantischen Mehrheitskirche, die Chance einer (geistigen) Begegnung zwischen Kommunismus und Protestantismus gegeben war und dass mit der Existenz einer Partei von Christen in der Gesellschaftsstruktur ein (allerdings untergeordneter) Platz für die Mitarbeit von Christen bereitgehalten wurde. Das lässt sich natürlich nicht mit einer parlamentarischen Demokratie vergleichen, aber in den meisten anderen Ostblockstaaten war nicht einmal das der Fall. Jedenfalls verband die Absicht, die damit eröffneten Möglichkeiten wahrzunehmen oder zumindest zu testen, die Mitglieder des AK.

IV. Dem AK ging es in erster Linie um **Veränderung der Kirche**. Die deutschnationale Grundstimmung, die die Kirchen in Deutschland traditionell prägte, war auch auf die Methodisten nicht ohne Einfluss geblieben. Auch sie lehnten bis auf wenige Ausnahmen sozialistisches Gedankengut ab, was ihnen gegenüber dem sozialistischen Experiment in der DDR von vornherein eine Anti-Haltung nahe legte. Mitzuhelfen, diese Haltung zu überwinden und zu einem konstruktiven Beitrag zu finden, nahm sich der AK vor.

1970 konstituierte sich die EmK in der DDR zu einer eigenen Zentralkonferenz und wählte Armin Härtel zu ihrem ersten Bischof. In einer programmatischen Erklärung vor Vertretern von Staat und Kirche sagte er u.a., die EmK sei allein abhängig von ihrem lebendigen Herrn. „Er hat sie in unseren sozialistischen Staat gestellt, dessen Gesellschaftsordnung sie bejaht. Sie unterstützt alle Bemühungen um soziale Gerechtigkeit, um die Verbesserung der Lebensbedingungen und um dauerhaften Frieden. Sie ist bewusst Kirche im sozialistischen Staat.“ Der AK unterbreitete dem neuen Bischof zwei Vorschläge: 1. eine dringende Empfehlung das im August 1970 vom Ökumenischen Rat der Kirchen beschlossene Antirassismus-Programm zu unterstützen, 2. einen detailliert begründeten Antrag an die Jährliche Konferenz zur Bestellung eines Beauftragten für christliche Friedensarbeit und gesellschaftliche Diakonie.

Im Januar 1971 beschloss der Kirchenvorstand eine Sondersammlung für das Antirassismusprogramm. Dem zweiten Antrag wurde teilweise entsprochen.

Als 1972 bekannt wurde, dass fast alle Kirchen in den USA beträchtliche Summen in Rüstungsfirmen angelegt hatten, die an der Perfektionierung der technologischen Kriegsführung in Vietnam arbeiteten und dass die EmK dabei einen Spitzenplatz belegte, wurde der AK auch in dieser Sache aktiv auf der Grundlage der entsprechenden Untersuchungen, die uns Dr. Soule zugänglich gemacht hatte. Daraufhin stellte die Jährliche Konferenz in ihrem Friedenswort fest: „Wir halten eine bewusste Beteiligung am Rüstungsgeschäft mit dem Auftrag der Kirche für unvereinbar.“.

Nachdem sich 1968 Methodistenkirche und Evangelische Gemeinschaft (Evangelical United Brethren Church) auf Weltebene vereinigt hatten, musste das Soziale Bekenntnis überarbeitet werden. 1972 verabschiedete die Generalkonferenz neue „Soziale Grundsätze“. Die EmK in der DDR beschloss deren Adaption. Die Grundsätze waren im Blick auf eine westlich-kapitalistische Gesellschaft formuliert, in Details speziell auf die Verhältnisse in den USA bezogen. Eine bloße Übernahme schien dem AK nicht hilfreich. Er erarbeitete deshalb einen grundsätzlich anderen Entwurf, der von einer so-

zialistischen Gesellschaft ausging. Der vom Kirchenvorstand eingesetzte Adaptionausschuss war nicht bereit, sich auf einen so grundsätzlich anderen Ansatz einzulassen. Entsprechende Gespräche in den Jahren 1976 und 77 führten zu keiner Annäherung. Danach ist der AK nicht mehr in Erscheinung getreten.

V. Was waren die Gründe für das Scheitern diese Experiments, und gibt es möglicherweise doch positive Nachwirkungen?

– Im deutschen Methodismus gibt es keine Tradition für organisierte innerkirchliche Opposition. Dazu war gerade auch die DDR-Kirche zu klein. Zudem wirkten die negativen Erfahrungen nach, die man in der Zeit des Faschismus mit politischer Einflussnahme gemacht hatte.

– Zwar war die Mitgliedschaft der MFSA im Vergleich zur Gesamtheit der Methodisten in den USA noch kleiner als beim AK, aber es waren in der Mehrheit Theologen bis hin zu einzelnen Bischöfen. Im AK blieb die große Mehrheit Laien, die an theologischen und kirchenpolitischen Fragen wenig Interesse zeigten, sondern eher Hilfe für das Engagement vor Ort erwarteten, die der AK nicht leisten konnte.

– Hauptgrund aber dürfte die gesellschaftliche Entwicklung in der DDR gewesen sein. Anfang der siebziger Jahre wurde die DDR von vielen Staaten international anerkannt. Die davon erwartete innenpolitische Lockerung trat nicht ein. Das führte zu Enttäuschung und Resignation auch unter politisch Engagierten. Wenn in der Öffentlichkeit eines Landes Kritik an der Politik der Regierung kaum möglich ist und viele politische Themen tabuisiert sind, dann lähmt das auch die kirchliche Auseinandersetzung, zumal wenn es dabei um die gesellschaftliche Verantwortung des Christen geht.

– Trotzdem hat das Wirken des AK zur politischen Sensibilisierung der Kirche beigetragen. Dass die EmK Ende der achtziger Jahre voll in den konziliaren Prozess einstieg, zeigt das ebenso wie die intensive Arbeit ihres Ausschusses für christliche Friedensarbeit. Die Arbeit des neu gebildeten Ständigen Ausschusses für Gerechtigkeit Frieden und Bewahrung der Schöpfung der Norddeutschen Jährlichen Konferenz wurde in den ersten Jahren weitgehend von seinen ostdeutschen Mitgliedern getragen.

VI. Zum Schluss ein Wort über Heinz Ludwig, das profilierteste Mitglied des AK, dessen Wirken einen weiteren wichtigen Aspekt im Verhältnis Kirche – Politik verdeutlicht. Als junger Pastor in Dessau, Bitterfeld und Wolfen, dem Zentrum der sich entwickelnden ostdeutschen Chemie-Industrie, litt er unter der Bedeutungslosigkeit, die die Kirche für moderne Industriear-

beiter hatte. Er sah seinen Auftrag darin, als Christ einer der Ihren zu werden und fand nach Absprache mit dem Superintendenten auch einen Arbeitsplatz. Nach anfänglicher Ermunterung verweigerte ihm seine Kirche die Zustimmung zu diesem Schritt. Er aber meinte, die Tür, die sich ihm aufgetan hatte, nicht von sich aus wieder zuschlagen zu dürfen. So wurde er trotz Belastung für seine Familie und manchen Spannungen auch politischer Art Industriearbeiter. Er fand in der Gossner-Mission eine Bruderschaft, in der er seine Erfahrungen theologisch reflektieren konnte, Erfahrungen, für die sich zunehmend andere Kirchen und ökumenische Gruppen interessierten – nur seine eigene Kirche nicht. Die Gossner-Mission vermittelte ihm Kontakte zur französischen Action Catholique Ouvriers und anderen Experimenten von Industrie-Mission. Die damit eröffnete Möglichkeit, die Realität der Industriearbeiter-Existenz in kapitalistischen Ländern kennen zu lernen, ließ ihn ein positiveres Verhältnis gegenüber dem DDR-Versuch einer sozialistischen Gesellschaftsgestaltung gewinnen. In den Jahren der Wende gehörte er zu den Mitgestaltern von Friedensgebeten und Friedensdemonstrationen in Magdeburg. Und später war er beteiligt am Aufbau einer „Kirchlichen Beratungsstelle für Erwerbslose“ in Magdeburg. All diese Aktivitäten sahen die Gemeinden seiner Kirche, der er treu blieb und in der er auch weiterhin Predigtendienst übernahm, mit gemischten Gefühlen.

In einem Referat über „Warum wir die Gemeinde der Engagierten brauchen“, das Heinz Ludwig 1977 bei einer Mitarbeiterkonferenz der Gossner-Mission hielt, finden sich die folgenden Sätze: „Als engagierte Christen haben wir wahrscheinlich alle ähnliche Erfahrungen sammeln können. Widerspruch und Widerstand gegen unser gesellschaftliches Engagement kam vor allem aus kirchlichen Kreisen. Das hat uns enttäuscht, oft auch deprimiert. Damit haben wir eigentlich nicht gerechnet. Nicht selten standen wir als einzelne in Gefahr zu resignieren, aus der Kirche, wenn nicht offen, doch zumindest heimlich zu emigrieren. ... Es ist schwierig, als engagierter Christ bewusst in einer stark traditionell geprägten Ortsgemeinde zu leben. Viele von uns haben erlebt, dass nicht ihr Engagement kritisch hinterfragt, sondern ihr Christsein rundweg in Frage gestellt wurde. In einer solchen Atmosphäre des Misstrauens und falscher Verdächtigungen ist keine Zurüstung möglich. Wir sind aber auf eine solche bruderschaftliche Hilfe angewiesen.“

Genau diese geschwisterliche Beratung und Hilfe finden die politisch Engagierten in unseren weithin konservativ-pietistisch geprägten Gemeinden kaum. Sie werden dort zumeist in die Defensive gedrängt und müssen sich rechtfertigen. Es braucht einen Ort, an dem auch sie ihre Fragen loswerden können. Ausschüsse für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöp-

fung sind das in der Regel nicht. Denn es sind ja nicht in erster Linie politische, sondern geistliche Fragen, die sie bedrängen. Wenn die Freikirchen in Zukunft ihre gesellschaftliche Verantwortung ernster nehmen wollen, müssen sie genau dafür eine Struktur finden.

Johannes Scholz

Die Siebenten-Tags-Adventisten und die Wehrfrage in der SBZ und in der DDR 1945–1990¹

1. Die Situationsanalyse am Ende des Krieges 1945, die SBZ

1.1. Nach dem völligen Zusammenbruch – Zerstörung der Städte, Flucht und Verlust der Heimat, Millionen Tote und Millionen Männer in der Gefangenschaft – war allgemeine bei den Christen die Parole: Nie wieder Krieg, keine Waffen wieder in unseren Händen. Noch Jahrzehnte später schrieb der Präsident STA in der DDR, L. Reiche, in einem Rundbrief, der am 12. Nov. 1983 in allen Gemeinde verlesen wurde: „...Als im Mai 1945 der Zweite Weltkrieg zu Ende ging, wußten wir: Krieg ist Wahnsinn.“

Was in Jahrhunderte mit Fleiß und Geschick erarbeitet worden war, hatte der Krieg in kurzer Zeit grausam zerstört. Waffen, die angeblich das Leben schützen sollte, hatten es millionenfach vernichtet. Überall Trümmer, Gräber, Kummer. Nie wieder, so hatten sich die Überlebenden geschworen, nehmen wir eine Waffe in die Hand.²

1.1.1. Nach diesem völligen Zusammenbruch war allgemeines Aufatmen auch bei den STA, die Waffenfrage schien für uns deutsche STA zunächst in weite Ferne gerückt. Hofften wir doch nach dieser Katastrophe endlich auf dem Gebiet des Wehr- und Waffendienstes unbelastet unserer Glaubensüberzeugung leben zu können.

Die Weltgemeinschaft der STA vertritt den Noncombatancy-Standpunkt,³ Nichtkämpfer-Standpunkt, dem sich die Adventisten in Deutschland zwar immer verpflichtet wussten, der aber so schwer durchzuhalten war. Andrews, der erste offizielle Missionar und Theologe der Adventgemeinde vertrat die STA in der Ablehnung der Waffengewalt, vor der Regierung der Nordstaaten. 1863 im USA-Bürgerkrieg, wo die junge Bewegung erstmals vor diesem Problem stand.

¹ Das ursprüngliche Manuskript wurde stark gekürzt. Die vollständige Ausarbeitung mit sämtlichen Anlagen ist beim Verfasser zu erfragen.

² Rundbrief der Gemeinschaft der STA Nordostsächsische Vereinigung, Dresden, 9. Nov. 1983.

³ Seventh-day Adventist Encyclopedia, 43f., 978 ff.

In „101 Fragen und Antworten. Was Adventisten von ihrer Kirchenleitung wissen wollen“⁴ wird der heutige Standpunkt der Weltarbeitsgemeinschaft folgendermaßen ausgeführt: „Allerdings hat unsere Gemeinschaft nicht die Haltung der pazifistischen Kirchen übernommen, die gegen jeden Militärdienst sind: z.B. Quäker, Mennoniten, Brüdergemeinde. Statt den Militärdienst zu verweigern, haben wir uns dafür eingesetzt, in nichtkämpfenden Einheiten Dienst ohne Waffe zu tun.“

Die führende Gemeinschaftszeitung „Review and Herald, vom 6. März 1924“ zitiert: „Die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten hat den Nicht-Kämpfer-Standpunkt zwar eindeutig formuliert, überlässt die Entscheidung aber dem Gewissen des Einzelnen und gewährt jedem Gemeindeglied ‚die absolute Freiheit, seinem Land zu jeder Zeit und an jedem Ort zu dienen, wenn es mit seinen persönlichen Gewissensüberzeugungen übereinstimmt‘“. Diese Einstellung „das Gewissen des Einzelgliedes nicht zu binden“ wurde innerhalb der STA immer auch von einer Minderheit einer Kritik (bis hin zur Spaltungen) unterzogen.

1.1.2. Beachtenswert ist hierbei, dass die Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten den Nicht-Kämpfer-Standpunkt zwar eindeutig formuliert, aber ihn nie in eines ihrer Glaubensbekenntnisse aufgenommen hat. So fand ich im Band 12 (2000) des ABC: „Handbook of S.-d. A. Theology“ keinen Hinweis auf den Nichtkämpferstandpunkt. Der Band 10 (1976) „S.-d. A. Encyclopedia“ enthält (noch?) einen ausführlichen Artikel Noncombatancy, eine Darstellung der historische Entwicklung aber ohne theologisch-biblische Begründung.

Wahrscheinlich Anfang der 60er Jahre (ohne Jahreszahl) erschien das Buch „Christus der Herr im Glauben und Leben der STA“ von Otto Gmehling, dem damaligen Unionspräsidenten der Mitteleuropäischen Division. Er führt auf Seite 25 aus: Beginnend mit der Elternliebe und Elternachtung gilt uns als ein Gebot der Nächstenliebe zunächst die Wahrheitsliebe und die Wahrhaftigkeit im Umgang mit dem andern, alsdann die Unantastbarkeit des Menschenlebens, sogar im Kriege und bis zur letzten Konsequenz: Lieber sterben, als töten müssen! 1967 erschien dieses Buch unter dem gleichen Titel in der DDR, aber jetzt fehlten die Worte: „sogar im Krieg und“, sie waren entweder der Zensur oder Selbstzensur zum Opfer gefallen.

1.1.3. Die sogenannte Stunde Null am Ende des 2. Weltkrieges war aber in Wahrheit die Stunde Eins eines neuen drohenden Konflikts, der glückli-

⁴ Bert B. Beach/John Graz: 101 Fragen und Antworten, Frage 32.

cherweise in Europa ein kalt gebliebener Krieg war.⁵ Im Gegensatz zur Weimarer Republik, wo zwar nach der Niederlage ein Reichsheer weiter bestand, aber es keine Wehrpflicht mehr geben durfte – und erst nach 14 bzw. 17 Jahren durch das Gesetz für den Aufbau der Wehrmacht vom 16. März 1935 die allgemeine Wehrpflicht im Deutschen Reich wieder eingeführt (Wehrgesetz vom 21. Mai 1935) wurde. Bis dahin galt die Regelung des Versailler Vertrags, der die Wehrpflicht für Deutschland untersagte. „Die Grundlage für die deutsche Wehrmacht bildete das auf Grund der Art. 159-202 des Versailler Vertrags erlassene Wehrgesetz v. 23. März 1921, ergänzt auf Einspruch der Interalliierten Militärkontrollkommission durch Abänderung vom 18. Juni 1921. Die wichtigsten Unterschiede zum Heer der Vorkriegszeit sind der Fortfall der allgemeinen Wehrpflicht (Art. 173 des Versailler Vertrags).“⁶

Am Ende des zweiten Weltkrieges war Deutschland völlig entwaffnet worden und sollte nie wieder in der Lage sein, Krieg führen zu können (Auszug der Jalta-Erklärung vom 11. Febr. 1945): „... Wir sind entschlossen, alle deutschen Streitkräfte zu entwaffnen und aufzulösen: den deutschen Generalstab, der wiederholt die Wiederaufrichtung des deutschen Militarismus zuwege gebracht hat, für alle Zeiten zu zerschlagen; sämtliche deutsche militärische Einrichtungen zu entfernen oder zerstören;“⁷

Auf Grund der sich bald abzeichnenden Differenzen in der Anti-Hitlerkoalition begann nun schon bald nach Ende des zweiten Weltkrieges eine Wiederaufrüstung in der SBZ durch die Siegermacht der UdSSR.

1.2 Die Militarisierung in der Sowjetischen Besatzungszone (SBZ)

Unmittelbar nach der am 8. Mai 1945 bedingungslosen Kapitulation des sogenannten Großdeutschen Reiches begann man bereits noch im Sommer 1945 in der SBZ mit dem Aufbau einer (Hilfs-)Polizei – zunächst zwar noch ohne Schusswaffen.

1.2.1. Am 9. Juni 1945 übernahm die Sowjetische Militäradministration in Deutschland (SMAD) offiziell die Regierungsgewalt in der SBZ.⁸ Am 1. Juli 1945 beginnt unter Kontrolle der SMAD die Aufstellung der „Deut-

⁵ Klaus Ladegast: Ein Christ im Widerstand – Spionage für den BND. In: Deutschland Archiv, Heft 5/2002, S. 835.

⁶ Der Große Brockhaus, Band IV, S. 663. Leipzig 1929.

⁷ Peter März (Bearbeiter): Dokumente zu Deutschland, S. 73.

⁸ Gisela Helwig: Hinter den Kulissen. In: Deutschland Archiv, Heft 6/2002, S. 954.

schen Volkspolizei“⁹ in der SBZ. Um den frühen Zeitpunkt recht zu verstehen, ist zu bedenken, dass erst zwischen 1.–4. Juli die Westmächte ihre Truppen aus Thüringen sowie den von ihnen besetzten Teilen Sachsens, Sachsen-Anhalts und Mecklenburgs abzogen.

Am 31. Okt. 45 genehmigt die SMAD bereits die Bewaffnung der „Volkspolizei“ in der SBZ.¹⁰ Ein Jahr später, am 18. Nov. 1946, ordnet die SMAD den Aufbau der Grenzpolizei (GP) in der SBZ an.¹¹ Es ist die erste paramilitärische Einheiten in Gestalt einer Grenzpolizei. Zwar waren die Einheiten offiziell den Landespolizeibehörden unterstellt, Einsatzbefehle durften sie jedoch nur von den jeweiligen örtlichen sowjetischen Befehlshabern entgegennehmen. Ein Jahr später wurde die Grenzpolizei administrativ der DVdI unterstellt.

1.2.2. Zum gleichen Zeitpunkt begann auch der Aufbau „Bewaffneter Polizeieinheiten“ in die ehemalige Wehrmachtsoffiziere integriert wurden. Am 3. Juli 1948 stellt die SMAD offiziell „Bewaffnete Polizeieinheiten“ auf. Diese Polizeieinheiten waren eine getarnte Armee. 5000 von der Sowjetunion in der zweiten Jahreshälfte 1948 entlassene deutsche Kriegsgefangene sollten als personeller Grundstock der neuen Streitkräfte dienen.¹² Diese bewaffneten Einheiten waren ein Geschöpf der Sowjetunion. Stalins Weisung zum Aufbau kasernierter Einheit der Volkspolizei sind datiert vom 2. Juli 1948. Stalins spätere Weisung an die SED-Führung „ohne Geschrei“ eine „Volksarmee“ zu schaffen ist dann vom 1. April 1952.¹³

Ehemalige Wehrmachtsoffiziere übernahmen auch Funktionen in den im Juni 1949 gegründeten Volkspolizeischulen. Bereits 1948/49 begann die SBZ/DDR mit der Ausbildung Tausender Offiziere und Unteroffiziere.¹⁴ Führende Polizeioffiziere delegierte die SED zur militärischen Weiterbildung in die Sowjetunion. Mit der Aufstellung der Bewaffnete Polizeieinheiten (1948) wird nun bereits Druck auf junge Leute ausgeübt, sich „freiwillig“ zu melden.

1.2.3. Gleichzeitig wurde in der SBZ innerhalb der Kriminalpolizei auf Basis des SMAD-Befehls Nr. 201 der Aufbau einer besonderen Politischen Polizei, der Kommissariate 5 (K5, später K1 und dann AG I) betrieben. Dies

⁹ Klaus Schroeder: Der SED-Staat. Geschichte und Struktur der DDR, S. 25.

¹⁰ A.a.O., S. 26.

¹¹ A.a.O., S. 27. 56 f.

¹² Peter Jochen Winters. In: Deutschland Archiv, Heft 5/2002, S. 860.

¹³ A.a.O., S. 861.

¹⁴ A.a.O., S. 860.

zielte auf die Errichtung eines geheimdienstlichen Überwachungsapparates, der in enger Abstimmung mit entsprechenden Abteilungen der SMAD agieren sollte. Leitende Funktionen übten kommunistische Kader aus, die in MGB-Schulen in der Sowjetunion eine Spezialausbildung erhielten. Parallel dazu existierten in den Landes- und Provinzialverwaltungen sogenannte Informationsabteilungen, die ebenfalls unter Leitung von Kommunisten standen und gleichfalls Kontroll- und Überwachungsfunktionen übernahmen.¹⁵

2. Die Gründung der DDR

Die Gründung der DDR am 7. Oktober 1949 ändert zunächst an der Wiederaufrüstung und an der Wehr-Problematik rein gar nichts. Der Deutsche Volksrat erklärt sich zur „provisorischen Volkskammer“, gründet die Deutsche Demokratische Republik (DDR), setzt die Verfassung in Kraft und erklärt Berlin zur Hauptstadt der DDR. Wilhelm Pieck wird Präsident der DDR und Otto Grotewohl Ministerpräsident der DDR. Die garantierten Grundrechte der Bürger dieses SED-Staates Rede-, Presse-, Versammlungs- und Religionsfreiheit, das Postgeheimnis usw., die in der Verfassung zugesichert wurden, waren aber nicht das Papier wert, auf dem sie niedergeschrieben waren.¹⁶

2.1. Zu den ersten Souveränitätsakten der DDR gehörte die Bildung einer „*Hauptverwaltung für Ausbildung*“ des neu eingesetzten Innenministeriums, ihr unterstanden die Bewaffneten Polizeieinheiten

2.1.2. Die Militarisierung im „ersten deutschen Arbeiter und Bauern Staat“ schritt nun zielstrebig weiter voran. Zwar bestehen die bewaffneten Organe auch weiterhin auf einer „freiwilligen Basis“ aber unter einem starken Druck auf die Jugendlichen und auf junge Arbeiter.

1950 wurden in dem Grenzkreisen der DDR Einheiten der „Bewaffneten Polizei“ ausgegliedert zur eigenständigen Deutschen Grenzpolizei. Ab Mai 1952 unterstanden diese unmittelbar dem Ministerium für Staatsicherheit – 08.02.1950 Gründung des MfS – und wurden von da an als militärische Formationen organisiert.

Im Jahr 1950 spitzte sich die internationale Lage zu. Nach dem Sieg der Kommunisten im chinesischen Bürgerkrieg 1949 und dem erfolgreichen

¹⁵ Klaus Schroeder: Der SED-Staat. Geschichte und Struktur der DDR, S. 56 f.

¹⁶ A.a.O., S. 81.

sowjetischen Atombombenversuch begann Nordkorea mit einer militärischen Offensive. Am 25.06 1950 Beginn des Koreakriegs.

Die beiden deutschen Teilstaaten erfuhren durch diese erste große militärische Konfrontation entlang der Ost-West-Achse eine noch stärkere Einbindung in den jeweiligen Machtbereich. Vor diesem Hintergrund und der verstärkten Remilitarisierung der DDR durch kasernierte Polizei, Grenz- und Transportpolizei entschloss sich Adenauer, entsprechend den Erwartungen der Westmächte einen Verteidigungsbeitrag der Bundesrepublik „anzubieten“. Gleichzeitig nutzte die SED-Führung den Koreakrieg zur Legitimierung des Ausbaus ihrer militärischen Ressourcen und den weiteren Aufbau ihres nach innen gerichteten Repressionsapparates.

Als unmittelbare Reaktion auf die Unterzeichnung des Deutschland-Vertrages der Bundesrepublik am 26. Mai 1952 (eine 400.000 Mann starke westdeutsche Armee aufzustellen) riegelte die DDR noch im Mai 1952 die innerdeutsche Grenze ab. Nach Zwangsumsiedlungen von Bewohnern im Zonengrenzraum, die als unzuverlässig galten, wurde eine 5 km tiefe Sperrzone und ein 10 m breiter Kontrollstreifen entlang der innerdeutschen Grenze errichtet.¹⁷ Berlin mit seiner offenen Sektoren-Grenze war aber noch immer das rettende Ventil, *das* Tor in die „Freiheit“, wenn auch bereits unter erschwerten Bedingungen (umfassende Kontrollen auf den Zuwegen).

In dieser politisch und militärisch angespannten Lage verurteilte die EKD auf ihrer Synode in Berlin-Weißensee 1950 (in der sogenannten Weißenseer Erklärung) den Krieg und sprach sich erstmalig für das Recht auf Wehrdienstverweigerung aus. In einem Friedenswort vom 6. Dezember 1950 hieß es u.a.: „Die Aufteilung Deutschlands durch einen Eisernen Vorhang ist nicht nur für unser Volk, sondern auch für Europa und die ganze Welt eine Gefahrenquelle geworden, aus der unabsehbares Unheil entstehen kann.“

Dieses offizielle Bekenntnis zur Fragwürdigkeit jeden Krieges und zur Wehrdienstverweigerung, das damals mehrmals bekräftigt wurde, war für die Protestanten eine Neuheit.¹⁸ Von der DDR wurde es auch so angesehen und nie ganz frei von dem Verdacht als Feindschaft gegen die DDR, gegen den Sozialismus beurteilt zu werden. Diese Erklärung „kam unter dem Eindruck der Möglichkeit zustande, daß Deutsche auf Deutsche schießen könnten. Es wurde *die Wurzel eines politischen Pazifismus* ...“¹⁹

¹⁷ A.a.O., S. 96 f.

¹⁸ Ehrhard Neubert: Geschichte der Opposition in der DDR 1949–1989, S. 74.

¹⁹ A.a.O., S. 74.

Die Militarisierung der DDR bis zum Mauerbau im Überblick:

- a) 1. April 1952 Direktive aus Moskau (Stalin): „Volksarmee schaffen – ohne Geschrei – pazifistische Periode ist vorbei“.²⁰
- b) 8. Mai 1952 – am Tag der „Befreiung“ – kündigt die DDR-Regierung den Aufbau „Nationaler Streitkräfte“ an.²¹ Sieben Jahre nach der bedingungslosen Kapitulation ist in Deutschlands beiden feindlichen Teilstaaten die Wiederbewaffnung nun offiziell.
- c) 16. Mai 1952 Die GP wird dem MfS unterstellt
- d) Am 01.07.1952 wurde aus der „Hauptverwaltung für Ausbildung“ und Teilen der Bereitschaftspolizei die „Kasernierte Volkspolizei“ (KVP) gebildet und für militärische Aufgaben ausgerüstet, sie umfasste jetzt auch See- und Lufteinheiten.²² Mitte der fünfziger Jahre besaß sie bereits eine Personalstärke von 100 000 Mann.²³
- e) 7. August 1952 Gründung der „Gesellschaft für Sport und Technik“ (GST), ihre Aufgabe: vormilitärische Ausbildung.
- f) 7. Okt. 1952 Die Kasernierte VP führt militärische Dienstgrade und neue Uniform ein.
- g) Mitte 1952 Beginn des Aufbaus von Betriebskampfgruppen als „Bewaffnetes Organ der Arbeiterklasse zur Heimatverteidigung“, sie sind hauptsächlich Reservisten der KVP.²⁴
- h) 29./30. Januar 1955 Aufruf ehemaliger Wehrmachtsoffiziere für eine „nationale Armee“.²⁵
- i) Unruhen an der Greifswalder Uni März 1955, wegen Vorgesehener Ausbildung von Militärärzten.²⁶
- j) 11.–14. Mai 1955 „Warschauer Vertrag“: acht ost- und südosteuropäische Staaten für Freundschaft, Zusammenarbeit und gegenseitigen Beistand (Militär- und Sicherheitspolitik).
- k) 26. Sept. 1955 die Volkskammer verabschiedet „Gesetz zur Ergänzung der Verfassung“, das den Aufbau von Streitkräften regelt und bewaffneten Dienst zur „Ehrenpflicht“ erklärt.²⁷

²⁰ Klaus Schroeder: Der SED-Staat. Geschichte und Struktur der DDR, S. 98.

²¹ A.a.O., S. 87.

²² A.a.O., S. 107; s.a. Enquete-Kommission Band II/3, S. 1836.

²³ Klaus Schroeder: Der SED-Staat. Geschichte und Struktur der DDR, S. 450.

²⁴ A.a.O., S. 130; s.a. Enquete-Kommission Band II/3, S. 1836.

²⁵ Klaus Schroeder: Der SED-Staat. Geschichte und Struktur der DDR, S. 90.

²⁶ Ilko-Sascha Kowalczyk: Demokratischer Widerstand an DDR-Hochschulen, In: Deutschland Archiv, Heft 6/2002, S. 1049 ff.

²⁷ Klaus Schroeder: Der SED-Staat. Geschichte und Struktur der DDR, S. 91.

l) 18. Jan. 1956 Volkskammer verabschiedet das Gesetz zur Schaffung der NVA.²⁸ Am 1. Mai 1956 beteiligen sich erstmals Einheiten der NVA an der Ost-Berliner Mai-Demonstration

m) 26. Juni 1956 Verbunden mit dem Protest gegen die Einführung der Wehrpflicht in der BRD beschränkt der Ministerrat der DDR die Truppenstärke der NVA vorerst auf 90.000, verzichtet auf die Wehrpflicht (weiter bestehende Fluchtmöglichkeit). Sollte später durch gezielte Werbung Freiwilliger auf 120000 aufgestockt werden.²⁹ Die Posten der NVA: Chef des Hauptstabes, Chef der Panzer, Chef Waffentechnischer Dienst und Chef Rückwärtige Dienste hatten die ehemaligen Wehrmachtsgeneräle Müller, von Lenski, Wulz und von Weech inne.³⁰

n) 21. Juni 1956 Der Bundestag verabschiedet Gesetz über die allgemeine Wehrpflicht, mit Recht auf Wehrdienstverweigerung. „Die EKD hatte das Kriegsdienstverweigerungsrecht 1955 noch einmal bekräftigt und beide deutschen Regierungen in einem ‚Ratschlag‘ um Regelungen gebeten. Dibelius wandte sich mit diesem Anliegen auch an die DDR-Regierung, die dies als Affront zurückwies und auf den Freiwilligkeitscharakter der NVA abhob.“³¹

o) 1957/58 Bildung der Politischen Hauptverwaltung (PHV) in der NVA. Sie sorgte für politisch-ideologische Indoktrination der Streitkräfte. Ihr gehörten etwa 6000 Offiziere an, die in der militärischen Führungsstruktur als Stellvertreter der Kommandeure wirkten.³²

p) 5. Jan. 1959 Militärakademie „Friedrich Engels“ in Dresden eröffnet, die später auch Promotionsrecht erhält.

q) 28./29. März 1961 Warschauer Pakt beschließt Maßnahmen zur Erhöhung der Verteidigungsbereitschaft und für eine moderne Ausrüstung der NVA.

2.1.3. Nach der offizieller Gründung der NVA 1956 zunehmender Druck und Nötigung als „Freiwilliger“ Dienst zu leisten. Ab 1952 avancierte die intensive Werbung für die KVP zur „Hauptaufgabe“ der FDJ.³³ Es kommt

²⁸ A.a.O., S. 91.132.

²⁹ Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland. Band II/3 Macht, Entscheidung, Verantwortung. Nomos Verlag/Suhrkamp Verlag, 1. Aufl. 1995, S. 1837.

³⁰ Klaus Schroeder: Der SED-Staat. Geschichte und Struktur der DDR, S. 450.

³¹ Ehrhard Neubert: Geschichte der Opposition in der DDR 1949–1989, S. 126.

³² Klaus Schroeder: Der SED-Staat. Geschichte und Struktur der DDR, S. 452.

³³ Henrik Bispinck: Jugendpolitik in der DDR. In: Deutschland Archiv, Heft 6/2002, S. 1072.

selbst zu Verhaftungen von FDJ-Funktionären, die an der pazifistischen Haltung festhalten.

Ab 1956 wurde die Forderung der SED immer stärker, von Studienbewerbern die Bereitschaft sich erklären zu lassen, mit der Waffe die DDR zu verteidigen. Bevorzugt wurden Studienbewerber, die einen freiwilligen NVA-Dienst abgeleistet hatten. Nach Einführung der allgemeinen Wehrpflicht 1962 galt dieser Druck dann im Blick auf eine Verpflichtung zu einer längeren Dienstzeit: für 3, 4 oder 10 Jahre oder gar zum Berufssoldaten. In der Verfassung vom 6. April 1968 heißt es: Artikel 23 (1) Der Schutz des Friedens und des sozialistischen Vaterlandes und seiner Errungenschaften ist Recht und *Ehrenpflicht* der Bürger der Deutschen Demokratischen Republik. Nach Einführung der Wehrpflichtige wurden auch diejenigen bevorzugt zu einem Studium zugelassen, die den Grundwehrdienst abgeleistet hatten.

Nach 1970 war die Ableistung eines drei- bis vierjährigen freiwilligen Wehrdienstes und die Verpflichtung, Reserveoffizier der NVA zu werden, die Voraussetzung für die Zulassung zu einem Hochschulstudium. Auch Studienbewerberinnen mussten sich verpflichten, an der vormilitärischen Ausbildung während des Studiums teilzunehmen. Dazu mussten sie eine Bereitschaftserklärung unterschreiben und diese mit den Bewerbungsunterlagen einreichen.³⁴

Die Ableistung eines Wehrdienstes oder Wehrrersatzdienstes (als Bausoldat ab 1964) befreite den Studenten nicht von der Teilnahme am Studienfach „Militärische und Zivilverteidigungs-Ausbildung“. Die militärische Ausbildung des Studenten war obligatorischer Bestandteil des Studiums und musste „ebenso verantwortungsbewußt gewissenhaft wie alle anderen Anforderungen an das Studium erfüllt werden“ (Schreiben des Ministers für Hoch- und Fachschulwesen, Abteilung Zulassung und Absolventen vom 21.07.1972).³⁵

Der Druck auf die jungen Menschen setzte immer früher ein. Er begann bereits in der Schulzeit. Aufnahme in die EOS war für Jungen ohne die Zusage für den Wehrdienst kaum noch möglich. Abitur mit Berufsausbildung war zum großen Teil an die Zusage der Offizierslaufbahn gebunden. Ähnliche Probleme waren teilweise auch mit Lehrstellen verbunden.

2.1.4. Bis zum Mauerbau am 13.08.61 konnten sich die jungen Männer noch weitgehend durch Flucht, wenn sie wollten und es schafften, diesem

³⁴ Enquete-Kommission, Band IV, S. 401.

³⁵ Ebd.

Druck entziehen. Auch konnten bis dahin Jugendliche in West-Berlin, die im Osten keine Zulassung bekamen, die Westberliner Gymnasien besuchen und die Reifeprüfung ablegen und auch dort studieren. Junge Männer haben damals in großer Zahl den massiven Werbungen widerstanden. Rechtfertigung der Wehrdienstverweigerung fanden viele in den kirchlichen Jugendgruppen. Die kirchliche Argumentation bewegte sich zwischen einem grundsätzlich ethisch-religiösen Pazifismus und einer situationsbedingten Ablehnung der Wehrpflicht im Atomzeitalter. Bei vielen jungen Männern spielte dabei auch die Ablehnung des SED-Staates eine Rolle. Da bis zum Mauerbau noch die Fluchtmöglichkeit bestand, entwickelte sich zunächst jedoch keine formierte (Anti-)Bewegung. Dazu sollte es erst nach dem 13. August 1961 kommen.³⁶

1949 (erstmalig erfasst) *flüchteten* 125.245 Menschen aus der SBZ/DDR nach Westdeutschland bzw. West-Berlin; 1950: 197.788 Bürger; 1951: 165.648 Einwohner; 1952: 182.393 Personen; 1953: 391.390 Bürger usw. bis zum Mauerbau. 1961: allein bis zum 15. August flohen 159.730 Personen. Der Anteil der 15 bis 25-Jährigen an der Gesamtzahl der Flüchtlinge betrug zeitweilig 40 Prozent.³⁷

Stefan Wölle fasst zusammen, was diese Entscheidung für die Betroffenen bedeutete³⁸: „... die mentalen Konsequenzen dieser existentiellen und in aller Regel unwiderruflichen Entscheidung, denn sie bedeutete ja nicht einfach die Änderung des Wohnsitzes. Der Flüchtling brach alle Brücken hinter sich ab, nahm bewußt in Kauf, Eltern, Freunde und Verwandten auf unabhsehbare Zeit nicht mehr wiederzusehen, stürzte sie außerdem oft in berufliche Schwierigkeiten und ließ sein Eigentum zurück. Für manche wog ebenfalls schwer das Zurücklassen der Heimat, ...“

2.2. STA in der SBZ/DDR und die erneute Waffenfrage

2.2.1. Die *Lösungsversuche* um den Nichtkämpfer-Standpunkt in der DDR

Erstes Dokument: Eine Willenserklärung aus dem Jahr 1950, „Empfehlung des Unterausschusses für Evangelisation zur Militär- und Kriegsfrage“.

„Wir wollen uns auf Grund unserer neutestamentlichen Erkenntnis und in Übereinstimmung mit unseren Glaubensgeschwistern in aller Welt bei der Anwendung von Gewalt zur Schädigung oder Vernichtung von Menschen-

³⁶ Ehrhard Neubert: Geschichte der Opposition in der DDR 1949–1989, S. 126.

³⁷ Henrik Bispinck: Jugendpolitik in der DDR. In: Deutschland Archiv, Heft 6/2002, S. 1072.

³⁸ Stefan Wölle: Die heile Welt der Diktatur, S. 283f.

leben nicht beteiligen. Wir sind jedoch bereit, Werke der Barmherzigkeit und der Notwendigkeit, insbesondere im Sanitätsdienst auszuüben. Wir hoffen dadurch dem Anspruch der Gebote Gottes „Gedenke des Sabbattages, daß du ihn heiligest“, und „Du sollst nicht töten“ am besten entsprechen zu können. Wir ermutigen jedes Gemeindeglied, sich dieser Willenserklärung der Gemeinschaft aus persönlicher Überzeugung anzuschließen, lassen aber allen Gewissensfreiheit zur eigenen Entscheidung.“³⁹

Noch konnte man manchmal als STA der Werbung widerstehen, wenn man sich als Adventist bekannte und entsprechende Garantien als „Freiwilliger“ einforderte: Sabbat, Speisefragen, dabei musste man noch nicht einmal die Waffenfrage erwähnen – also eine reine religiöse Begründung und keine politische. Doch es geschah auch, dass man eine Regelung versprach, was dann zur Flucht nötigte. Mit der Gründung des Deutschen Roten Kreuzes 1952 (DRK) zeichnete sich vielleicht eine neue Möglichkeit ab, so wie in der Vergangenheit auch in der NVA als Sanitäter seinen Dienst ableisten zu können. So wurde in Friedensau am „Predigerseminar“ die Rot-Kreuz-Ausbildung sofort aufgegriffen. In der Erklärung vom 13.3.61 von der Gemeinschaftsleitung an die Regierung der DDR wurde u.a. betont auf diese gesellschaftliche Arbeit hingewiesen: „... Der DRK-Zug an unserem Predigerseminar, der seit 1953 bis heute 448 DRK-Gesundheitshelfer ausgebildet hat, zählt zu den besten im Bezirk Magdeburg, und die Freiwillige Feuerwehr Friedensau war mehrere Male Kreissieger und erwarb die Wanderfahne ...“⁴⁰ Es sollte sich aber später herausstellen, dass in der NVA, einer Armee in der die Ideologie maßgebend war, dies sich nicht ermöglichen ließ.

2.2.2. Bis zum Mauerbau 13.8.61 konnten sich auch junge Adventisten immer noch durch Flucht dem *Druck* entziehen; das war zwar bereits nicht mehr ganz ungefährlich aufgrund der Kontrollen und der strafrechtlichen Verfolgung von sogenannter „Republikflucht“. Eine Stellungnahme dem Staat gegenüber wurde wohl noch nicht als unbedingt notwendig angesehen; auch wollte man wohl auch vermeiden, das Verhältnis zum kommunistischen Staat nicht (unnötig) zu belasten.

Doch bereits ab 1952 – mit der Ankündigung des Aufbaus „Nationaler Streitkräfte“ – wäre die der Gemeinschaftsleitung der STA eigentlich zu einer Stellungnahme gefordert gewesen. Noch war die NVA zwar eine Freiwilligenarmee doch der Druck von FDJ, Partei und teilweise auch vom Be-

³⁹ Kopie von 1950 im Besitz des Verfassers: Archiv der STA in Friedensau: D 24-10, Bl. 438.

⁴⁰ Kopie vom 13.3.1961 im Besitz des Verfassers; Archiv STA.

trieb war belastend. Nicht jeder konnte aus familiären u. a. Gründen den Weg der Republikflucht wählen. So wurde mehr gemeindeintern vorgebeugt und seelsorgerlich eingegriffen. „... Die Gemeinschaft ermutigt junge Leute jedenfalls nicht, sich in Friedenszeiten freiwillig zum Militärdienst zu melden. Zum einen deshalb, weil es in der Armee oft schwieriger ist, seiner Glaubensüberzeugung gemäß zu leben, und weil niemand absehen kann, ob nicht plötzlich ein Kriegsfall eintritt ...“⁴¹ Diese gemeindeinterne Aufklärung geht z. B. aus einem Vernehmungsprotokoll eines flüchtigen Grenzsoldaten aus dem Jahr 1954 (1953?) hervor.⁴²

Vernehmungsprotokoll: Frage: Dem Untersuchungsorgan ist bekannt, dass Sie von einem gewissen [geschwärzt] aufgefordert wurden, Ihre Entlassung aus dem Dienst der Deutschen Grenzpolizei zu beantragen. Wer ist [geschwärzt] und wann lernten Sie diesen kennen?

Antwort: [geschwärzt] ist der Prediger der Gemeinschaft „Siebenten-Tags-Adventisten“ in der Gemeinde [geschwärzt]... Kennen lernte ich [geschwärzt] Mitte des Jahres 1953, und zwar durch meine Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft „Siebenten-Tags-Adventisten“.

2.2.3 Die sich verschärfende Weltlage zwingt aber immer stärker die Gemeindeleitungen zur Stellungnahme. Anfragen wohl auch aus den Gemeinden.

Stellungnahme der GK zum Nichtkämpferstandpunkt⁴³, Die Stellung der Siebenten-Tags-Adventisten zum Krieg, Beschluß der Generalkonferenz vom 21. September 1952: „Auf Grund der Bitte der Nordeuropäischen Division und in Übereinstimmung mit dem Beschluß der Frühjahrssitzung 1952 empfehlen wir, die Darlegung über ‚Die Stellung der Siebenten-Tags-Adventisten zum Krieg‘, welche auf der Herbstsitzung 1951 angenommen worden war. Die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten ist eine religiöse Körperschaft, die ihre Kräfte und Hilfsmittel ausschließlich geistlichen und der Menschheit dienenden Werken weihet. Sie lehrt ihre Glieder in jedem Lande, ein fleckenloses Leben zu führen, ehren und seinen Gesetzen zu gehorchen und sich in jeder Weise als treue, friedliche Bürger zu bewähren. In Sonderheit lehrt die Gemeinschaft ihre Glieder in Übereinstimmung mit den Lehren Christi und der heiligen Apostel, für die Wohlfahrt des Staates und seines Regenten zu beten. In Kriegszeiten sind Siebenten-Tags-

⁴¹ Bert B. Beach/John Graz: 101 Fragen und Antworten. Was Adventisten von ihrer Kirchenleitung wissen wollen, S. 53f.

⁴² BStU (IX/5) MfS - HA XX/4 - 727 Bd. 2, S.000418 (B 0430/11,S.00418-421 (IX/5).

⁴³ Archivbestand der ehemaligen NOS-Vgg, Bl. 0022.

Adventisten noch eifriger bestrebt, diesen Lehren nachzukommen. In vielen Ländern geben sie Gelegenheit zur Gruppenausbildung für Erste Hilfe, Sanitätsdienst und andere Art von Wohlfahrtsarbeit, wodurch die Gemeindeglieder befähigt werden, den Verwundeten, Kranken und Bedürftigen den wirkungsvollsten Beistand zu leisten – einen Dienst, den sie ihren Mitmenschen und ihrem Lande aus Gewissensgründen schuldig zu sein glauben. Wenn ihr Land sie ruft, sind Siebenten-Tags-Adventisten stets willig und bereit, dem geforderten Dienst in Treue nachzukommen, sofern dieser nicht die Ausbildung für und die Teilnahme an Kampfhandlungen einschließt, die verursachen können, daß Menschen ihr Leben verlieren. Sie zögern nicht, ihr Leben einzusetzen; sie scheuen nur den Ungehorsam Gott gegenüber. Und sie glauben, daß sie ihrer christlichen Gewissensüberzeugung zuwider handeln, wenn sie Menschenleben vernichten. Dieselben heiligen Apostel, die sie lehren, für Regenten zu beten, lehren sie auch, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen, wenn ein Konflikt zwischen beiden eine Entscheidung erfordert. In der Tat wissen sie nicht, wie sie ihrem Lande in aufrichtiger Treue dienen können, wenn sie nicht an erster Stelle ihrem Gott gegenüber treu sind.“

3. Fortgang der Militarisierung 1961–1990

Am 13. August 1961 begann die Abriegelung Ost-Berlins und der „Mauer“-Bau – es war ein tiefer und folgeschwerer Einschnitt in das Leben aller DDR-Bürger.

3.1. Diese Weichenstellung war mit einer weiter fortschreitenden Militarisierung der Gesellschaft verbunden. Noch im August 1961 wurde zunächst das FDJ-Aufgebot: „Der Friede muß bewaffnet sein“ ausgerufen, das zur „freiwilligen“ Ableistung eines zweijährigen Wehrdienstes aufrief. Trotz des damit verbundenen Drucks und einschließlich des Ausschlusses von Bildungseinrichtungen, war das Ergebnis eher dürftig. In einer großen Propagandaaktion wurde gegen alle Formen des Pazifismus polemisiert.⁴⁴

3.1.1. Diese im Überblick:⁴⁵ a) 25. August 1961 wird der 24jährige Günter Litwin als erste Flüchtling an der Mauer erschossen. b) 15. Sept. 1961 Umbenennung der Deutschen GP in „Grenztruppen der DDR“ und Unter-

⁴⁴ Ehrhard Neubert: Geschichte der Opposition in der DDR 1949–1989, S. 187.

⁴⁵ Klaus Schroeder: Der SED-Staat. Geschichte und Struktur der DDR, S. 150f.

stellung unter das Ministerium für Nationale Verteidigung. c) 20. Sept. Die Volkskammer verabschiedet „Gesetz zur Verteidigung der DDR“, das im Krisenfall eine Inpflichtnahme der gesamten Bevölkerung vorsah. d) 20. Sept. 1961 Schusswaffengebrauch wurde in einer Lagebesprechung des Politbüros präzisiert: „Gegen Verräter und Grenzverletzer ist die Schußwaffe anzuwenden.. Es sind solche Maßnahmen zu treffen, daß Verbrecher in der 100m-Sperrzone gestellt werden können. Beobachtungs- und Schußfeld ist in der Sperrzone zu schaffen“.⁴⁶

3.1.2. Am 24. Jan. 1962 schließlich Einführung der allgemeinen Wehrpflicht. Jetzt war sich die SED ihrer Jugend sicher, so konnte sie die „Freiwilligkeit“ endlich aufheben. Das Wehrdienstgesetz bot keinerlei Möglichkeit der Verweigerung aus Gewissengründen – auch nicht für Theologiestudenten oder andere kirchliche Berufe.⁴⁷ Dennoch kam es zu Wehrdienstverweigerungen. Erwin Wilkens (1962) spricht von „überraschend großer Zahl von Wehrdienstverweigerern“, Bernd Eisenfeld (1978) beziffert die Wehrdienstverweigerer zwischen 1962 und 1964 auf ca. 3.000, Otto Luchterhandt (1993) nennt die Zahl 3.300.⁴⁸

Auf die überraschende Fälle von Verweigerungen des Wehrdienstes musste die Regierung reagieren, was unterschiedliche Folgen hatte. Neubert schreibt:⁴⁹ „Die meisten Verweigerer waren evangelische Christen, Theologiestudenten und Auszubildende. Die SED führte zunächst einen Propagandafeldzug zur Einschüchterung der Verweigerer. Wehrdienstverweigerung und Pazifismus wurden als staatsfeindlich und konterrevolutionär bezeichnet. Auch die Ost-CDU sah im Pazifismus eine Parteinahme für die ‚Kriegskräfte‘. In der Praxis aber hielt sich die SED mit einer generellen Strafaktion zurück. Bis zur Einführung der Baueinheiten im September 1964 wurden allerdings zehn Verhaftungen von Wehrdienstverweigerern bekannt.. Offenbar befürchtete die SED, auch mit Zwangsmaßnahmen das Problem nicht lösen zu können.“

So berichtet z.B. Georg Meusel vor der Enquete-Kommission:⁵⁰ „Unmittelbar nach Einführung der Wehrpflicht in der DDR verweigerte ich 1962 den Wehrdienst, ohne daß mir daraufhin etwas passierte.“ Offenbar hatten die Militärrichter vor dem Herbst 1964 noch einen breiten Ermessungsspiel-

⁴⁶ A.a.O., S. 151.169.

⁴⁷ Enquete- Band VII/, S. 78.

⁴⁸ Detlef Pollack: Kirche in der Organisationsgesellschaft, S. 195, Anm. 168.

⁴⁹ Ehrhard Neubert: Geschichte der Opposition in der DDR 1949–1989, S. 191.

⁵⁰ Enquete-Kommission Band VII/, S. 221.197.

raum, denn das Strafmaß der Verurteilten bewegte sich zwischen acht Monaten Bewährungsstrafe und achtundzwanzig Monaten Gefängnisstrafe.⁵¹ Unter diesen ersten Verweigerern zwischen 1962–1964, zwischen der Einführung der Wehrpflicht und der Aufstellung von Baueinheiten, befand sich nach meinen Recherchen *kein STA*.

3.1.3. Jetzt, nach Abriegelung West-Berlins, musste Farbe bekannt werden, jetzt war ein Ausweichen der Werbung in Oberschule, EOS, Betrieb und bei der Studienbewerbung nicht mehr möglich. Familien konnten um der Kinder willen nicht mehr fliehen, junge Männer konnten sich der Wehrpflicht kaum mehr durch Flucht entziehen.

3.2. Die STA und Einführung der Wehrpflicht

3.2.1. Unmittelbar nach Verkündigung der allgemeinen Wehrpflicht am 24. Januar 1962 fand in Ost-Berlin eine Predigertagung statt, in der es zu einer erregten Stellungnahme kam. Die jüngeren Prediger sprachen von Ablehnung des Waffendienstes und baten die Gemeinschaftsleitung um Verständnis und um eine Eingabe an die Regierung. Die Älteren hatten stärker das 4. Gebot im Blick, die Jüngeren die Waffenfrage: „Du sollst nicht töten.“ Das Hauptargument von Seiten der Gemeinschaftsleitung war aufgrund der bitteren Erfahrungen unter Kaiser und Hitler, dass unter den Kommunisten schon gar kein Entgegenkommen zu erwarten sei. In der Einführung „Zum Weg des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR“ unter dem Titel „Nach-Denken“ von Ulrich Schröter und Helmut Zeddies finden sich die bedenkenswerten Worte:⁵² „Ohne ihre Vergangenheit sind Menschen nicht zu begreifen. Sie sind durch ihre Geschichte geprägt; darum können sie sich auch ihrer Vergangenheit nicht entziehen. Sie gehört zu ihrer Identität. Auch die Kirche hat ihre Geschichte. Nur mit ihr und nicht ohne sie ist sie zu verstehen. Sie kann sich ihrer Vergangenheit nicht entziehen. Wer Vergangenheit verdrängt, kann die Gegenwart nicht begreifen und wird kaum fähig sein, Zukunft zu gestalten.“

Die älteren Brüder empfanden die Haltung der Jungen als Kritik und vielleicht sogar als Verurteilung, was es aber auf keinen Fall sein sollte. Doch wir Jungen hatten auch unsere Geschichte, hatten wir doch den Zusammenbruch des Großdeutschen Reiches erlebt und teilweise erlitten, hatten erfahren, wie Autoritäten stürzten. Nach dem zweimaligen Ringen um die Wehr-

⁵¹ Koch, Uwe/Eschler, Stephan: Zähne hoch Kopf zusammenbeißen, S. 21.

⁵² Hg. Ulrich Schröter und Helmut Zeddies: Nach-Denken, S. 9.

frage im Kaiserreich (1. Weltkrieg) und im Dritten Reich – mit der kurzen Zwischenzeit Weimarer Republik, in der wir *Besserung versprochen* – standen wir jungen Pastoren nun erneut vor dieser Problematik und Anfechtung.

3.2.2. Reaktion der Gemeinschaftsleitung in der DDR: Wohl daraufhin fand bereits am 30. Januar ein Gespräch des Vorstehers der Gemeinschaft der STA in der DDR in der Dienststelle des Staatssekretärs für Kirchenfragen statt. Und am 21. Febr. 1962 wurde vom Ausschuß der Gemeinschaft die mündliche Erklärung in einer Eingabe an die Regierung schriftlich bestätigt.⁵³

⁵³ Archiv Friedensau [B 4786, 184ff.): Die in der Eingabe nach Verkündigung der Wehrpflicht erwähnte Erklärung vom 13.3.61

Erklärung

Als Ausschuß der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in der Deutschen Demokratischen Republik fühlen wir uns veranlaßt, folgende Erklärung abzugeben:

Wir als Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten berufen uns allein auf die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments als Grundlage unseres religiösen Bekenntnisses und stehen daher auf dem Boden der urchristlichen Lehre und des urchristlichen Verständnisses des Evangeliums. Deshalb bejahen wir auf Grund von Röm. 13 die Regierung der Deutschen Demokratischen Republik als unsere Obrigkeit und schaffen am Aufbau unseres Arbeiter- und Bauernstaates mit. Wir begrüßen es, daß die Deutsche Demokratische Republik unseren Gemeindegliedern bei ihrer Arbeit in der Produktion und anderweitig Glaubens- und Gewissensfreiheit zusichert. In Fürbitte gedenken wir nach 1. Tim. 2 unserer Obrigkeit. Da wir vom Evangelium Jesu Christi her nach 2. Kor 5 die Versöhnung mit Gott und unter den Menschen in Wort und Tat zu bezeugen haben, lehnen wir jede kriegerische Auseinandersetzung ab und unterstützen daher die Friedensbestrebungen der DDR, die der Verständigung unter den Völkern dienen sollen. Aus Gewissensgründen sind auch wir gegen jegliche Anwendung von Atomwaffen und kriegerischen Massenvernichtungsmitteln und befürworten ebenso eine vollständige Abrüstung aller Staaten. Im Namen des Ausschusses der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in der Deutschen Demokratischen Republik,

gez: F. Hambrock

Das Antwortschreiben der Regierung:

Sehr geehrter Herr Hambrock!

Herzlichen Dank möchte ich Ihnen und in Ihrer Person der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten im Auftrage von Herrn Staatssekretär Seigewasser sagen für die übersandte Erklärung, die von großer Wichtigkeit für das Verhältnis Ihrer Religionsgemeinschaft zu unserem Arbeiter- und Bauern-Staat ist.

gez. Flint

An die Regierung der Deutschen Demokratischen Republik, 21. Februar 1962

Staatssekretär für Kirchenfragen

Sehr geehrter Herr Staatssekretär!

Unter Bezugnahme auf die Unterredung unseres Vorstehers Herrn [...] im Staatssekretariat für Kirchenfragen am 30.1. d. J. über das in der 21. Sitzung der Volkskammer beschlossene „Gesetz über die allgemeine Wehrpflicht“ bestätigen wir die mündlich gegebene Erklärung und fassen sie folgendermaßen zusammen: Gemäß unserer „Erklärung vom 13.3.1961“ an die Regierung der Deutschen Demokratischen Republik, Staatssekretariat für Kirchenfragen, wiederholen wir erneut, daß unsere Haltung als Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in der DDR zur Regierung der Deutschen Demokratischen Republik nach unserem urchristlichen, allein auf die Bibel gegründeten Bekenntnis auf Grund von Römer 13 und Titus 3,1-2 bestimmt wird. Wir dienen ihr als einer Ordnung Gottes um unseres Gewissens willen und aus Liebe zum Guten und unterstützen sie bei der Ausübung ihrer gesetzlichen Funktionen. Gemäß den Anweisungen Jesu Christi erachten wir es als unsere Pflicht, nach besten Kräften zum Wohle aller am Aufbau in unserem Staate mitzuwirken. Unser Dienst an den Mitmenschen kennt keine weltanschaulichen Grenzen. Eine Anzahl unserer Prediger und Gemeindeglieder helfen tatkräftig u.a. in der Volkssolidarität und im Nationalen Aufbauwerk mit, zum Teil mit hoher Aufbaustundenzahl. Wir befolgen das Gesetz Gottes in der biblischen Form der Zehn Gebote nach 2. Mose 20,2-17 und halten uns in unserem Alltagsleben an die Lehren Jesu Christi. Um diese Gebote der Nächstenliebe auch durch Mithilfe im staatlichen Leben zu erfüllen, stehen nahezu 1000 unserer jüngeren und älteren Gemeindeglieder im Dienst des Deutschen Roten Kreuzes. Andere sind Mitglieder der Freiwilligen Feuerwehren. Besondere Leistungen weist die Gemeinde Friedensau, Kreis Burg, Bezirk Magdeburg, auf, deren Einwohner ausschließlich Glieder unserer Gemeinschaft sind. Der DRK-Zug an unserem Predigerseminar Friedensau, der seit 1953 bis heute 448 DRK-Gesundheitshelfer ausgebildet hat, zählt zu den besten im Bezirk Magdeburg, und die Freiwillige Feuerwehr Friedensau war mehrere Male Kreissieger und erwarb die Wanderfahne. (Leistungen in NAW 1961: Geschaffener Wert je Einwohner über 15 Jahre DM 90,15; die erste Listensammlung der Nationalen Front 1962: Spende je Einwohner DM 1,08. Die Sammlungen für die Volkssolidarität zählen zu den besten im Bezirk Magdeburg). In der Nachfolge Jesu und aus Gehorsam gegenüber den Zehn Geboten feiern wir den *siebenten Tag* der

Woche, den Samstag oder Sabbat, als heiligen Ruhetag (2. Mose 20,8-11) und enthalten uns an diesem Tage der Arbeit, verrichten aber jederzeit freudig, wo es gilt, Leiden zu vermindern oder Not zu beheben, Werke der Notwendigkeit und Barmherzigkeit. *Auch unseren zum Wehrdienst einberufenen Gemeindegliedern bleibt die Heiligung des Samstages als Ruhetag ein Gewissensanliegen.* Um des Gebotes willen „Du sollst nicht töten“ haben wir uns immer wieder zur Förderung und Erhaltung des Friedens in der Welt eingesetzt. [...] Aus Gehorsam gegen das göttliche Gebot und auf Grund neutestamentlicher Erkenntnis sehen wir es in jeder Lebenslage als unsere selbstverständliche Christenpflicht an, uns in Notfällen selbst unter Einsatz unseres eigenen Lebens zur Rettung von Menschenleben und zur Heilung von Wunden einzusetzen. Es ist daher unser Anliegen, daß unseren Gemeindegliedern, soweit sie *Gewissensbedenken gegen Anwendung von Waffengehalt* zum Schutze des Friedens haben, bei der Ableistung des Wehrdienstes eine Verwendung im Sanitätsdienst oder ähnlichen nach § 11 Abs. 1 des „Wehrpflichtgesetzes“ und § 14 Abs. 1 der „Musterungsordnung“ ermöglicht wird und sie entsprechend ihrer religiösen Überzeugung den Geboten Gottes gehorchen können.

Im Namen des Ausschusses der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in der Deutschen Demokratischen Republik

(mit Unterschrift gezeichnet): W. E.

3.2.3. So leisteten die ersten gezogenen jungen Adventisten den Wehrdienst und sprachen den Eid. Es ist mir aus der Zeit zwischen 1962 und 1964 bis zur Einrichtung Bausoldaten-Einheiten kein Wehrdienstverweigerer aus den Reihen der STA bekannt geworden. Ein Musterungsvorgang aus Bautzen liegt mir aus dieser Zeit vor und zeigt die Gewissensprobleme auf.⁵⁴

Rat des Kreises Bautzen – Kirchenfragen – 6.3.1962

Der Jugendliche [...], STA

„Auf Grund meiner Glaubensüberzeugung als Mitglied der Glaubensgemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten“ erkenne ich die Regierung der DDR als eine von Gott eingesetzte Regierung an. Die Bibel, die ich als Gotteswort achte, sagt mir dies. Ich versuche deshalb auch, den Anordnungen und Erlassen unserer Regierung nach besten Wissen und Kräften folge zu leisten und ein treuer Diener des Staates zu sein. Durch mein Gewissen bin ich aber auch an Gottes heilige Gebote gebunden. Mein Leben, danach zu führen und Gott gehorsam zu sein. Als STA halte ich den Ruhetag Gottes,

⁵⁴ Sächs. Hauptarchiv Nr. 29708.

wie es in der Bibel steht ein. Ebenso verpflichtet mich mein Gewissen das Gebot Gottes „du sollst nicht töten“, zu halten. Aus diesem Grunde kann ich an keinen Kampfhandlungen teilnehmen. Es ist mein innerstes Anliegen, daß ich Leben erhalt und den Frieden bewahre. Aber nicht, daß ich mit der Waffe töte und Leben vernichte. Daher bitte ich Sie, mich an einer Stelle einzusetzen, wo ich dem Staat dienen kann, ohne mein Gewissen zu belasten. Dort will ich gern und freudig meine Kraft und auch mein Leben einsetzen.“

In einer Aussprache brachte der Jugendl. Kirsch zum Ausdruck, daß er bereit sei, im Frieden 18 Monate Wehrdienst in der NVA zu leisten.

3.3. Ersatzdienst wird *doch* unter dem Kommunismus möglich. Die Regierung schafft als einziges Land des Warschauer-Vertrages (Pakts) einen waffenlosen Dienst innerhalb der NVA (Anordnung des Nationalen Verteidigungsrates der DDR vom 7. September 1964 (Gesetzblatt der DDR, Teil I, Nr. 11 vom 16. September 1964).

3.3.1. Am 7. Sept. 1964 „Anordnung [...] über die Aufstellung von Baeinheiten im Bereich des Ministeriums für Nationale Verteidigung. Der Dienst [...] ist Wehersatzdienst. Er wird ohne Waffe durchgeführt.“ §1 (2). Der Dienst dauerte 18 Monate.

Peter Joachim Lapp meinte in seinem Vortrag vor der Enquete-Kommission (II/3,1956), dass „erst auf Drängen der beiden großen Kirchen in der DDR sich die SED-Führung im Jahre 1964 zur Einführung eines waffenfreien Wehrdienstes („Wehersatzdienstes“) innerhalb der NVA entschloß“. Die Regelung trat rückwirkend für den 1. Sept. 1964 in Kraft. Das Gesetz sollte „die Einbindung derjenigen jungen Männer in die Armee gewährleisten (sollten), die den Einsatz mit der Waffe ‚aus religiösen Anschauungen oder ähnlichen Gründen‘ ablehnten. Von einem zivilen Ersatzdienst konnte jedoch keine Rede sein. Die Bausoldaten waren fest in das militärische System eingebunden und hatten ein Gelöbnis auf Staat und Partei abzulegen; sie erfüllten Aufgaben, die z.T. auch militärische Relevanz hatten. In vielen Fällen mußten die Bausoldaten erhebliche Behinderungen und Einschränkungen in ihrer beruflichen Karriere hinnehmen. Überdies gab es keine öffentliche Information über die Möglichkeit, Bausoldat zu werden, Man erfuhr es nur durch Betroffene oder die Kirchen.“⁵⁵ Im Wehrdienstgesetz vom 25. März 1982 fand sich ein kurzer Hinweis auf die Baueinheiten im Kapitel 5.⁵⁶

⁵⁵ Enquete-Kommission, Bd. I, S. 256; Uwe Koch, Stephan Eschler: Zähne hoch Kopf zusammenbeißen, S. 11: Allgemeines Ausbildungsziel:

Vorgesetzte der Bausoldaten waren gemäß „Anordnung“ der NVR „bewährte Soldaten, Unteroffiziere und Offiziere“ der NVA. Diese hatten – wenigstens zum Teil – in den Baueinheiten eine Art Strafdienst zu leisten, d.h. die betreffenden Vorgesetzten waren in die Baueinheiten strafversetzt worden. Entsprechend entwickelte sich das Binnenklima. Belegt sind viele Fälle von Übergriffen.⁵⁷ Aus dem Zeugnis eines Bausoldaten: „Die Vorgesetzten waren, bis auf wenige Ausnahmen, zu uns strafversetzt und sollten sich bei uns bewähren. Was sie nicht selten bewog, die Dienstvorschriften schon mal etwas eigenwillig auszulegen.“⁵⁸

1. Das Ziel der Ausbildung besteht darin, die Angehörigen der Baueinheiten im Bereich des MFNV zu erziehen: - zur Ergebenheit gegenüber der DDR, dem einzig rechtmäßigen deutschen Staat, zur SED und zu ihrem Gelöbnis; - Im Geiste der brüderlichen Freundschaft zu allen Völkern des sozialistischen Internationalismus und zum Haß gegen den Imperialismus; - zum sozialistischen Bewußtsein, zu straffer Disziplin und Ordnung; - zu solchen Fähigkeiten wie Ausdauer, initiativreiches Handeln und persönlicher Verantwortung.

2. Dieses Ziel ist zu erreichen durch: -zielstrebige Durchsetzung einer straffen Disziplin und Ordnung im gesamten #Erziehungs-, Ausbildungs- und Arbeitsprozeß, Entwicklung der Masseninitiative der Angehörigen der Baueinheiten zu hohen Arbeitsleistungen und im staatspolitischen Unterricht und der Ausbildung, Entwicklung einer wirksamen kultur-erzieherischen Tätigkeit, enge Verbindung des staatspolitischen Unterrichts und der politischen Massenarbeit mit den zu erfüllenden Aufgaben; - straffe, organisierte und ununterbrochene Leitung der Arbeitseinsätze und der Ausbildung durch die Kommandeure, zielgerichtete Planungen, konkrete Aufgabenstellung, vorbildlich organisierte mit hohem Niveau durchgeführte Arbeitseinsätze und Ausbildung und maximale Ausnutzung der vorhandenen Arbeits- und Ausbildungszeit; - gute Vorbereitung der Ausbilder durch die Vorgesetzten; - Wahl der zweckmäßigsten Arbeits- und Ausbildungsmethoden und Nicht-zulassen von Erleichterungen und Schablonen in der Ausbildung, - Durchsetzung einer straffen Disziplin und Ordnung entsprechend den Forderungen der DV bei gleichzeitiger Entwicklung der kollektiven Erziehung in der Gruppe.

⁵⁶ Wehrdienstgesetz und angrenzende Bestimmungen. Staatsverlag der DDR Berlin 1983, S. 48f.

5. Bekanntmachung über den Dienst, der der Ableistung des Wehrdienstes entspricht, vom 25. März 1982 (GBl. I Nr. 12 S. 268): Auf Grund von Beschlüssen des Nationalen Verteidigungsrates der Deutschen Demokratischen Republik entspricht der Dienst a) im Ministerium für Staatsicherheit, b) in den kasernierten Einheiten des Ministeriums des Innern, c) in der Zivilverteidigung (soweit die Dienstlaufbahnordnung-UV gilt), d) in den Baueinheiten im Bereich des Ministeriums für Nationale Verteidigung nach § 2 Abs. 3 des Wehrdienstgesetzes vom 25. März 1982 (GBl. I Nr.12 S.221) der Ableistung des Wehrdienstes.

⁵⁷ Enquete-Kommission Band II/3, S 1957.

⁵⁸ Lothar Reiche (Hg.): Als Adventist in der DDR, S. 196.

3.3.2. Im November 1964 wurden erstmals 220 Wehrpflichtige zum Dienst in den Baueinheiten herangezogen. Nach der Enquete-Kommission⁵⁹ haben allein bis 1980 rund 4.500 Bausoldaten den waffenlosen Dienst absolviert. Klaus Schroeder spricht von ca. 15.000 Bausoldaten, die von 1964 bis 1989 den „Wehrdienst ohne Waffe“ ableisteten.⁶⁰ Bernd Eisenfeld; Mitarbeiter der Berliner „Gauck-Behörde“, rechnet mit 17.000 bis 22.000.⁶¹ Etwa jeweils 500 bis 600, nach anderen Angaben bis zu 900 „Bausoldaten“ sind im Mai bzw. November eines Jahres zur NVA eingezogen worden. Innerkirchlichen Schätzungen gingen in den achtziger Jahren davon aus, daß es zwischen 1000 und 1500 Bausoldaten gab, die ständig in den Kasernen waren.⁶² Als Symbol trugen die Bausoldaten auf den Schulterklappen ihrer Uniform einen Spaten, anfänglich golden später silbern. Sie wurden deshalb auch als „Spatis“ angesprochen. Die Bausoldaten waren neben anderem „die in Studium und Beruf wegen mangelnden sozialistischen Bewußtsein Zurückgesetzten“. ⁶³ Ilko-Sascha Kowalszuck berichtet: ⁶⁴ „1987/88 gab es meines Wissens nach den ersten Fall eines Bausoldaten, der trotzdem an einer Technischen Universität Ilmenau studieren durfte. Dies belegt, dass über 20 Jahre ehemalige Bausoldaten von einem Direktstudium ausgenommen waren. Über Betriebsdelegierung konnten manche noch ein Fernstudium absolvieren. Außerdem wurden Bausoldaten durchweg sehr spät eingezogen oft erst kurz vor Vollendung des 26. Lebensjahr; danach verblieb ihnen kaum noch Zeit sich für ein Studium zu bewerben. Meist besaßen sie schon Familie. Die eigentlichen Opfer hierbei waren die Frauen und Kinder. Petra G., 27 Jahre, verheiratet, 4 Kinder schildert einige ergreifende Situationen

⁵⁹ Enquete-Kommission Band VII/1, S. 78.

⁶⁰ Klaus Schroeder: Der SED-Staat. Geschichte und Struktur der DDR, S. 454: Ein Fremdkörper in der NVA blieben die ca. 15.000 Bausoldaten, die von 1964 bis 1989 ihren „Wehrdienst ohne Waffe“ ableisteten. [...] Der Anteil junger Männer, die sich zur Verweigerung des Waffendienstes entschlossen und damit vielfältige gesellschaftliche und berufliche Diskriminierungen auf sich nahmen, stieg in den achtziger Jahren sprunghaft an. 1989 bestand sogar ein „Stau“ von 12000 nicht einberufenen Personen.

⁶¹ Uwe Koch, Stephan Eschler: Zähne hoch Kopf zusammenbeißen, S. 18.

⁶² A.a.O., S. 107.

⁶³ Enquete-Kommission. Band II/1 Macht, S. 114.

Rainer Eppelmann: „Was wußte man in der DDR von denjenigen, die nun tatsächlich ihre Erfahrungen mit den politischen, geistigen und psychosozialen Unterdrückungsmechanismen der SED-Diktatur gemacht hatten? Ich denke an die politischen Gefangenen, die Wehrdienstverweigerer und Bausoldaten, die in Studium und Beruf wegen mangelnden sozialistischen Bewußtseins Zurückgesetzten [...]“

⁶⁴ Enquete-Kommission. Band VII/2, S. 1262, Anm. 197.

u.a.:⁶⁵ „Nachdem der Vati 5 Monate bei der NVA war, erkrankte unser „Großer“ (4 Jahre damals) psychisch. Er weinte nachts und hatte Angst. Daß ich auch noch weggehen könnte. Sobald abends die Vorsaaltür ging und jemand, mußte gar nicht ich sein, die Treppe hinunter ging, rief erschrocken, ob ich noch da war. Nachdem er abends im Bett war, konnte ich nicht mehr in den Keller oder Garten gehen. Ich war mit ihm in ärztlicher Behandlung. Doch Medikamente beruhigten nur, die Ursache war noch die gleiche.“ Als ihr Mann Weihnachten Urlaubssperre bekam: „An diesem Abend brach mein innerer Halt zusammen. Dies war auch die einzige Nacht, wo ich geweint habe (dafür entsprechend lang). Da ich im 7. Monat schwanger war, versuchte ich, mich zusammenzureißen, um keine Fehlgeburt heraufzubeschwören. Soweit wollte ich es nicht haben. Es fiel mir schwer. Am Morgen stand ich mit verquollen Augen auf.“

Gerd Poppe: „... als ich schon 34 Jahre alt war“,⁶⁶ wurde er noch als Reservist für ein halbes Jahr als Bausoldat eingezogen. Über die Bausoldaten wurden in den regulären Einheiten, in denen Bausoldaten dienten, bewusst üble Gerüchte verbreitet, damit es trotz Verbot zu keinen Kontakten kommen sollte: Bausoldaten sind Schwule und Knastis. Kam es dann doch mal zum Kontakt, wunderten sich oftmals die anderen Soldaten, dass wir eigentlich doch ganz normal waren.⁶⁷ Bausoldaten, die in Prora dienten, schrieben in einem Brief zur Friedensdekade 1984:⁶⁸ „Mir passierte genau die Verkehrung von dem Anliegen, das viele von uns hatten, als sie zu den Bausoldaten gingen. Wir wollten doch etwas Verantwortliches für den Frieden tun und sind verantwortungslos gemacht worden.“

Ein Adventist schreibt zur Sinnfrage:⁶⁹ In einem der ersten Briefe aus Waldsiedersdorf schrieb ich: „Man staunt nur so über den Arbeits- und Planungsstil bei der NVA. Hier zählt nicht, wer was kann oder weiß, sondern wer ein paar Sterne mehr hat oder Vorgesetzter ist. Und da ja keinen etwas angeht, was mit den Arbeitskräften angestellt wird und was effektiv rauskommt, hört man haarsträubende Sachen von unsinnigen Aktionen. Ansons-

⁶⁵ Uwe Koch, Stephan Eschler: Zähne hoch Kopf zusammenbeißen, Dokument 34, S. 155ff.

⁶⁶ Enquete-Kommission. Band VII/1, S. 287: „Erwähnen möchte ich jetzt noch das halbe Jahr bei den Bausoldaten, was mir angetan wurde, als ich schon 34 Jahre alt war. Es gab in der Zeit zwei Jahrgänge, die als Reservisten ein halbes Jahr eingezogen worden sind. Später hat man sich von dieser Praxis wieder verabschiedet.“

⁶⁷ Lothar Reiche (Hg.): Als Adventist in der DDR, S. 196.

⁶⁸ Uwe Koch, Stephan Eschler: Zähne hoch Kopf zusammenbeißen, Dokument 32, S. 143.

⁶⁹ Lothar Reiche (Hg.): Als Adventist in der DDR, S. 191.

ten ist auch nichts da, was man braucht (sozialistische Materialwirtschaft), vor allem keiner, der sich um etwas kümmert.“

3.3.3. Baueinsatz an militärischen Objekten wurde zur Anfechtung für den Nichtkämpferstandpunkt. In den 60er und 70er Jahren wurden Bausoldaten schwerpunktmäßig vor allem bei Straßen-, Verkehrs-, Verteidigungs- und sonstigen militärischen Bauten/Anlagen (Flugplätzen) eingesetzt, darüber hinaus bei der Beseitigung von NVA-Übungsschäden.⁷⁰ Dieser Dienst in und an militärischen Objekten bereiteten nicht wenigen Bausoldaten Gewissensbelastung. So wurde die Forderung nach einem echten Zivildienst immer lauter. Es gab aber auch – wenn nötig – Verwendung im zivilen Sektor besonders in der letzten Zeit der DDR. Seit 1973 wurden die Bausoldaten immer seltener zum Bau von militärischen Anlagen herangezogen. Bausoldaten sollten, wie es der Name verrät, in der Hauptsache bauen. Sie wurden auf zivilen Großbaustellen, in Fabriken, bei der Deutschen Reichsbahn eingesetzt oder anderweitig als Arbeitskräfte verliehen. Oft hatten sie besonders schwere und schmutzige Arbeiten zu erledigen. Die Entlohnung floss in die Armeekasse. Der einzelne Bausoldat erhielt monatlich etwa 150 Mark an Wehrsold. Jede Einheit wurde, wie alles in der DDR, mit Planvorgaben an das Klassenziel erinnert.⁷¹

Koch/Eschler periodisieren die Zeit des Wehrrersatzdienstes in der DDR:⁷² Es „... lassen sich, grob unterteilt, drei Phasen erkennen. In einer ersten Phase (1964–1973) waren die Bausoldaten in Baupionierbataillonen zusammengefasst und als konzentrierte Einheiten stationiert. In einer zweiten Phase (1974–1982) wurden die Bausoldaten aus den Baupionierbataillonen herausgelöst, dezentralisiert in kleinen Gruppen stationiert und teilweise als Hilfskräfte in rückwärtigen Diensten der Armee eingesetzt. In der dritten Phase (1983 bis zur Auflösung der Baueinheiten) wurden die Bausoldaten wieder zu größeren Gruppen zusammengefasst und zunehmend zu Arbeitsleistungen in Industriebetrieben und auf Großbaustellen herangezogen. Die sprunghafte Zunahme der Bausoldaten seit 1983 zwang die NVA wieder zur Zusammenfassung. Durch Aufsplitterung der Baueinheiten in Kleingruppen seit Mitte der siebziger Jahre verebbten Aktivitäten gegen den Einsatz für militärische Zwecke und nach Sozialen Friedendienst. Die erneute Umstrukturierung Anfangs der 80er Jahre war zugleich verbunden mit einer verstärkten Observierung der Bausoldaten durch das MfS. Ab Anfang der acht-

⁷⁰ Enquete-Kommission Band II/3, S. 1957.

⁷¹ Lothar Reiche (Hg.): Als Adventist in der DDR, S. 196.

⁷² Uwe Koch, Stephan Eschler: Zähne hoch Kopf zusammenbeißen, Dokument 34, S. 17.

ziger Jahre wurden Bausoldaten mittels eines Rasterbogens generell erfasst und jeder von ihnen geriet in die Optik des Überwachungsdienstes. Wer den „Spaten“ trug – aus was für Gründen auch immer – war von nun an „ein Fall für die Firma“.⁷³

3.3.4. Nicht wenige Bausoldaten der ersten Durchgänge weigerten sich, das Gelöbniß abzulegen. Sie wandten sich mit Erklärungen und Aufrufen an die zumeist kirchliche Öffentlichkeit.⁷⁴ Vereinzelt geschah es auch noch in den späteren Jahren, so ein Adventisten am 1986:⁷⁵

Gelöbniß

ICH GELOBE: Der Deutschen Demokratischen Republik, meinem Vaterland, allzeit treu zu dienen und meine Kraft für die Erhöhung ihrer Verteidigungsbereitschaft einzusetzen. ICH GELOBE: Als Angehöriger der Baueinheiten durch gute Arbeitsleistungen dazu beizutragen, daß die Nationale Volksarmee an der Seite der Sowjetarmee und der Armeen der mit uns verbündeten sozialistischen Länder den sozialistischen Staat gegen alle Feinde verteidigen und den Sieg erringen kann. ICH GELOBE: Ehrlich, tapfer, diszipliniert und wachsam zu sein, den Vorgesetzten unbedingten Gehorsam zu leisten, ihre Befehle mit aller Entschlossenheit zu erfüllen und die militärischen und staatlichen Geheimnisse immer streng zu wahren. ICH GELOBE: Gewissenhaft die zur Erfüllung meiner Aufgaben erforderlichen Kenntnisse zu erwerben, die gesetzlichen und militärischen Bestimmungen zu erfüllen und überall die Ehre unserer Republik und meiner Einheit zu wahren.

So berichtete Rainer Eppelmann vor der Enquete-Kommission: weil ich „das Gelöbniß nicht zusichern konnte, bin ich für acht Monate im Gefängnis gewesen. Vorher plus eineinhalb Jahre Bausoldatenzeit“.⁷⁶

3.4. Die weitere gesellschaftliche und militärische Entwicklung in der DDR

3.4.1. Anfang 1968 wurde der Entwurf zu einer neuen Verfassung der DDR den Bürgern vorgelegt. Dies „war notwendig geworden, da Verfassungsnorm und Verfassungswirklichkeit sich im Laufe der Jahre so weit

⁷³ A.a.O., S 68f. S. 70 Dokument 14: Anforderungsbild zur Werbung eines IM innerhalb der Bausoldaten. S. 103: Dokument 25: Erfassungsbogen – Anhang 8 und 9.

⁷⁴ Enquete-Kommission Band VII/1, S. 78.

⁷⁵ BSTU XX/4-647, Bl. 017/018. Straftat gemäß § 257 (2) StGB durch einen Bausoldaten. „Durch den Bausoldaten [geschwärzt] wurde am 9.11.1986 der Befehl zum Einrücken [...] zur Ableistung des Gelöbnisses als Bausoldat als einzigem Angehörigen der Einheit nicht ausgeführt.“

⁷⁶ Enquete-Kommission. Band VII/1, S. 290.

auseinander entwickelt hatten, daß sie stellenweise nicht mehr in Übereinstimmung zu bringen waren“.⁷⁷ Der Verfassungsentwurf löste eine breite Diskussion in den Kirchen und Freikirchen aus. Dem kirchlichen Handeln wurde jegliche Rechtsgrundlagen, wie sie die Kirchen in der Verfassung von 1949 noch besessen hatten, beraubt. Religionsausübung wurde im Individualrecht verankert. Jeder Bürger besitzt zwar das Recht „sich zu einem religiösen Glauben zu bekennen und religiöse Handlungen auszuüben“ (Artikel 38, Absatz 1), doch die Religionsgemeinschaften haben „ihre Angelegenheiten und ihre Tätigkeit in Übereinstimmung mit der Verfassung und den gesetzlichen Bestimmungen der DDR zu ordnen und durchzuführen“. Die neue sozialistische Verfassung der DDR wurde in einem Volksentscheid am 6.4.68 beschlossen und trat am 9.4.1968 in Kraft

3.4.2. Weitere militärische Entwicklung in der DDR: a) 21. Aug. 1968 Okkupation der CSSR, b) 10. Sept. 1968 GST erhält als Hauptaufgabe: Wehrerziehung, c) 12.-18. Okt. 1970 Manöver „Waffenbrüderschaft“

3.5. Die Ära Erich Honecker.

Am 3. Mai 1971 erklärt Ulbricht seinen Rücktritt als Erster Sekretär des ZK der SED, er bleibt jedoch Staatsratsvorsitzender. Nachfolger als Erster Sekretär wird Erich Honecker. Am 24. Juni 1971 übernimmt Honecker auch den Vorsitz des Nationalen Verteidigungsrates der DDR. „... der neue Erste Sekretär der SED (steuerte) allerdings einen regressiven Kurs. Er war der Mann der Staatssicherheit, und mit seinem Machtantritt vollzog sich auch der Aufstieg Erich Mielkes ins oberste Gremium der Macht.“⁷⁸

3.5.1. Mit der Machtübernahme Honeckers begann eine neuen Welle der Militarisierung:

a) Am 6. Juli 1971 erörtert das Politbüro „Maßnahmen zur Erhöhung der Sicherheit und Ordnung an der Staatsgrenze zur BRD“.⁷⁹ 3. Mai 1974 Bestätigung des Schusswaffeneinsatzes. 1973 registrierten die Sicherheitsorgane insgesamt 3004 Personen, die auf „ungesetzlichem Wege“ die DDR verlassen wollten, unter ihnen 12% Schüler. Es gelang nur 242 Personen die Flucht, die übrigen Personen konnten festgenommen werden.⁸⁰ Am 3. Mai 1974 äußerte sich laut Protokoll Erich Honecker: „Überall muß einwandfreies schussfeld gewährleistet werden [...] Nach wie vor muß bei Grenzdurchbruchversuchen von der Schußwaffe rücksichtslos Gebrauch

⁷⁷ Detlef Pollack: Kirche in der Organisationsgesellschaft, S. 214.

⁷⁸ Stefan Wolle: Die heile Welt der Diktatur, S. 45.

⁷⁹ Klaus Schroeder: Der SED-Staat. Geschichte und Struktur der DDR, Seite 213f.

⁸⁰ A.a.O., S. 215.

durchbruchsversuchen von der Schußwaffe rücksichtslos Gebrauch gemacht werden, und es sind die Genossen, die die Schußwaffe erfolgreich angewandt haben, zu belobigen“.⁸¹

b) „Am Abend des 27. September 1974 erfuhren die erstaunten Zuschauer der „Aktuellen Kamera“, dass die Volkskammer die Verfassung der DDR mit Wirkung vom 7.10.1974 ergänzt und verändert hatte,⁸² die SED hatte sich von der deutschen Nation verabschiedete.

c) 18. August 1976 Selbstverbrennung von Pfarrer Oskar Brüsewitz.

d) 6. März 1978 Gespräch zwischen Erich Honecker und der evangelischen Kirchenleitung.

e) Ende der 70er Jahre verstärkte sich der Militarisierungstrend nochmals. Ab 1. Sept. 1978 wurde die „Wehrerziehung“ als obligatorisches Unterrichtsfach in den neunten und zehnten Klassen der Polytechnischen Oberschule (POS) eingeführt. Am 1. Juni war Bischof Schönherr darüber unterrichtet worden. „Die Grundsatzdirektive des Ministeriums für Volksbildung legte im Einvernehmen mit dem Minister für Nationale Verteidigung den Unterricht zu ‚Fragen der sozialistischen Landesverteidigung‘ auf jeweils vier Doppelstunden fest. Hinzu kam 12 Ausbildungstage in der Klasse 9 zu jeweils acht Stunden im Lager für die Jungen beziehungsweise der Lehrgang ‚Zivilverteidigung‘ für alle Mädchen sowie für diejenigen Jungen, die nicht an der Wehrausbildung im Lager teilnehmen konnten, im Umfang von zwölf Lehrgangstagen zu jeweils sechs Stunden. Außerdem wurden drei Tage der ‚Wehrbereitschaft‘ durchgeführt. Das Ziel des Maßnahmenkatalogs bestand

⁸¹ A.a.O., S. 216. Matthias Judt (Hg.): DDR-Geschichte in Dokumenten., S. 536: 25. April 1967

[...] Werter Genosse Hoffmann!

Wie Dir bereits bekannt, verhinderte am 23. April 1967 der Unteroffizier Harald G. [...] unter Anwendung der Schußwaffe die Fahnenflucht des Grenzsoldaten K. Genosse G. zeigte bei dieser Handlung Mut und Entschlossenheit und verhinderte unter Einsatz seines Lebens (K. und G. waren in ein Handgemenge verwickelt, während dem beide jeweils kurzzeitig im alleinigen Besitz einer MPi waren, mit der K. letztendlich erschossen wurde) das Überlaufen eines Verräters zum Klassengegner. Das Mitglied des Politbüros, Genosse Erich Honecker, den wir eingehend über dieses Vorkommnis informierten, hat entschieden, Genossen G. für seine vorbildliche Handlungsweise sofort zum Leutnant zu befördern. Wir bitten Dich, die dazu erforderlichen Maßnahmen einzuleiten und in würdiger Form die Ernennung zum Offizier durch führen zu lassen (G. wurde am 26. April 1967 durch Hoffmann am Sitz des DDR-Verteidigungsministeriums in Strausberg (Berlin) empfangen und zum Unterleutnant (dem untersten Offiziersrang) ernannt, da er nur einen Abschluß der 8. Klasse besaß).

Mit sozialistischen Gruß

⁸² Stefan Wolle: Die heile Welt der Diktatur, S. 63.

darin, „die Mädchen und Jungen mit ausgewählten Grundkenntnissen der Landesverteidigung vertraut zu machen und ihre Wehrbereitschaft fördern’. Ab Mai 1981 fand er Wehrkundeunterricht auch in der Klasse 11 statt.“⁸³

f) 25. Juni 1978 Schreiben der Bischöfe zur Einführung des Wehrkundeunterrichts.

g) 13. Okt 1978 neues Gesetz über die Landesverteidigung. Wirtschaftlicher Vorrang der „bewaffneten Organe“.⁸⁴

h) 13./14. Dez 1979 Erhöhung des Verteidigungshaushaltes

i) Nov. 1980 Erste Friedens-Dekade⁸⁵

3.5.2. Gesteigerte Militarisierung auch in den 80er Jahren (1981–1990)

a) 9. Mai 1981 Forderung sozialen Friedendienstes. „Im Mai 1981 stellten junge Christen, die sich zu einer Initiative ‚Sozialer Friedensdienst’ zusammengeschlossen hatte, die Forderung nach Einführung eines zivilen Ersatzdienstes anstelle des Bausoldatendienstes auf. Die Initiative organisierte eine der umfangreichsten Unterschriftensammlung in der DDR. Das geschah nicht ohne Risiko, galten solche Sammlungen, [...] doch als staatsfeindlich. Aufgrund der ablehnenden Reaktion des Staates nahm die Zahl der ‚Totalverweigerer’, die auch den Bausoldatendienst ablehnten, ständig zu. Trotz zahlreicher Inhaftierungen und anderer Schikanen organisierten sie sich als eigenständige oppositionelle Gruppen.“⁸⁶

b) 29. Mai 81 Einführung einer vormilitärischen Ausbildung der Klassen 11 und 12 der EOS.

⁸³ A.a.O., S. 257f.

⁸⁴ §2 (1) Dem Nationalen Verteidigungsrat der DDR obliegt auf der Grundlage und in Durchführung der Gesetze und Beschlüsse der Volkskammer sowie der Beschlüsse des Staatsrates die zentrale Leitung der Verteidigungs- und Sicherheitsmaßnahmen. Er gewährleistet in Zusammenarbeit mit den anderen staatlichen Organen die Landesverteidigung und trifft die dazu erforderlichen Festlegungen, die für alle staatlichen und wirtschaftsleitenden Organe, Kombinate, Betriebe, Einrichtungen, Genossenschaften, gesellschaftlichen Organisationen, Vereinigungen und Bürger verbindlich sind. Dazu erläßt er Rechtsvorschriften in Form von Anordnungen und Beschlüssen. (Gesetz über die Landesverteidigung der DDR, Verteidigungsgesetz). In: GBl. I, Nr. 35 vom 19. Oktober 1978, S. 377–380, hier 377f.

⁸⁵ Klaus Schroeder: Der SED-Staat, S. 251. „Die evangelische Jugend versuchte, mit ihrer ersten ‚Friedens-Dekade’ für eine Abrüstung in Ost und West zu werben. Das Motto ‚Frieden schaffen ohne Waffen’ wertete die SED-Führung als Kritik ihrer ‚Friedenspolitik’, die eine Ächtung westlicher Rüstung und die Legitimierung entsprechender eigener Anstrengungen verfolgte.

⁸⁶ Enquete-Kommission Band I, S. 588. S.a. Ehrhard Neubert: Geschichte der Opposition in der DDR 1949–1989, S. 389f.

- c) 18. Nov. 1981 Zweite Friedensdekade (25. Jan. 1982). Synodaltagung des BEK mit der Forderung nach einem Sozialen Friedensdienst (SoFD).⁸⁷
- d) 25. März 1982 Grenzgesetz.⁸⁸
- e) Gleichzeitig am 25.3.1982 ein neues „Wehrdienstgesetz“, das einen weiteren Schritt der Militarisation bedeutete, beinhaltete nun auch den Wehrdienst der Frauen.⁸⁹ §3 (5): „Während der Mobilmachung und im Verteidi-

⁸⁷ A.a.O., S. 521: Die Friedensbewegung, die es im Herbst 1981 erreichte, daß sich die Synodaltagungen des BEK mit der Forderung nach einem Sozialen Friedensdienst (SoFD) als Alternative zum Bausoldateneinsatz zu beschäftigen begann. Die Synoden und Kirchenleitungen haben diesen radikal-kritischen Gegensatz zum „Realsozialismus“ des SED Regimes zunächst jedoch verkannt oder auch abgeschwächt.

⁸⁸ Klaus Schroeder: Der SED-Staat, S. 263. „Offenbar hielt die SED-Spitze nunmehr auch die Zeit für gekommen, das Grenzregime auf eine gesetzliche Grundlage zu stellen. In der Sitzung des Politbüros vom 3. März 1981 verabschiedete sie den vom Nationalen Verteidigungsrat bestätigten Entwurf des Grenzgesetzes und leitete diesen an Volkskammer und Ministerrat zur formellen Billigung weiter. Die Volkskammer übernahm die Politbürovorlage ohne Änderung am 25. März, woraufhin das Grenzgesetz am 1. Mai 1982 in Kraft trat.“ Matthias Judt (Hg.): DDR-Geschichte in Dokumenten., S. 472f: Gesetz über die Staatsgrenze der DDR (Grenzgesetz) vom 25. März 1982. In: GBl. I, Nr.11 vom 29. März 1982, S. 198-200.

§27 Anwendung der Schusswaffen: (1) Die Anwendung der Schußwaffe ist die äußerste Maßnahme der Gewaltanwendung gegenüber Personen. Die Schußwaffe darf nur in solchen Fällen angewendet werden, wenn die körperliche Einwirkung ohne oder mit Hilfsmitteln erfolglos blieb oder offensichtlich keinen Erfolg verspricht. Die Anwendung von Schusswaffen gegen Personen ist erst dann zulässig, wenn durch Waffenwirkung gegen Sachen oder Tiere der Zweck nicht erreicht wird. (2) Die Anwendung der Schußwaffe ist gerechtfertigt, um die unmittelbar bevorstehende Ausführung oder die Fortsetzung einer Straftat zu verhindern, die sich den Umständen nach als ein Verbrechen darstellt. Sie ist auch gerechtfertigt zur Ergreifung von Personen, die eines Verbrechens dringend verdächtig sind. (3) Die Anwendung der Schußwaffe ist grundsätzlich durch Zuruf oder Abgabe eines Warnschusses anzukündigen, sofern nicht eine unmittelbare bevorstehende Gefahr nur durch die gezielte Anwendung der Schußwaffe verhindert oder beseitigt werden kann. (4) Die Schußwaffe ist nicht anzuwenden, wenn a) das Leben oder die Gesundheit Unbeteiligter gefährdet werden können, b) die Personen dem äußeren Eindruck nach im Kindesalter sind oder c) das Hoheitsgebiet eines benachbarten Staates beschossen würde. Gegen Jugendliche und weibliche Personen sind nach Möglichkeit Schusswaffen nicht anzuwenden. (5) Bei der Anwendung der Schußwaffe ist das Leben von Personen nach Möglichkeit zu schonen. Verletzten ist unter Beachtung der notwendigen Sicherheitsmaßnahmen Erste Hilfe zu erweisen.

⁸⁹ Ehrhard Neubert: Geschichte der Opposition in der DDR 1949–1989, S. 459. „... Nach diesem Gesetz sollte auch für Frauen bei Mobilmachung und im Verteidigungsfall die allgemeine Wehrpflicht gelten. Schon bald erfolgten erste Erfassungen von Frauen in den Wehrkreiskommandos. In einer ersten Reaktion kam es zu zahlreichen spontanen Erklärungen von einzelnen Frauen, die in Briefen an staatliche oder militärische Dienststellen ihre Verweigerung ankündigten.“

gungszustand können weibliche Bürger der DDR vom 18. Lebensjahr an bis zum 31. Dezember des Jahres, in dem sie das 50. Lebensjahr vollenden, in die allgemeine Wehrpflicht einbezogen werden. Das gilt für die Vorbereitung der Mobilmachung und des Verteidigungszustandes entsprechend, soweit dazu in diesem Gesetz etwas festgelegt ist.“

und der Studenten als Reserveoffiziersanwärter.

f) 14. Mai 1984 Stationierung zusätzlicher Sowjet. Raketen wird bekannt.

g) Mai 1987 die Menschenrechtskommission der UNO erlässt eine Resolution auf das Recht auf Wehrdienstverweigerung und -ersatzdienst.⁹⁰

4. Das Gesetz über Baueinheiten und die Gemeinschaft der STA

4.1. Mit Erleichterung wurde diese Entscheidung der Regierung aufgenommen und auch sofort davon Gebrauch gemacht.

4.1.1. Jeder junge Adventist stand nun vor der Entscheidung den Wehrdienst mit oder ohne Waffe zu absolvieren. Wobei natürlich auch die Folgen zu bedenken waren. Trotz der zu erwartenden Benachteiligungen entschied sich die Mehrheit für den Dienst in den Baueinheiten. Vorlagen für die Eingabe bei der Erfassung oder später bei der Musterung – hg. v. den Jugendabteilungen.⁹¹

An das Wehrkreiskommando, Ort u. Datum

⁹⁰ A.a.O., S. 797.

⁹¹ Eingabehilfen: An das Wehrkreiskommando, Ort und Datum

Vor der Musterung: Auf Grund der bevorstehenden Musterung möchte ich mich mit der Bitte an Sie wenden, mich zu den Bausoldaten zu mustern. Als STA kann ich aus Glaubens- und Gewissensgründen keinen Dienst mit der Waffe tun. Ich bin aber (gern) bereit, meine Pflicht dem Staat gegenüber durch die Ableistung des Grundwehrdienstes in den Baueinheiten zu erfüllen. In der Hoffnung, daß sie mein Anliegen verstehen und berücksichtigen grüße ich Sie (freundlich)

Bei der Musterung: Als christlicher Bürger der DDR bin ich bereit, meiner Wehrpflicht nachzukommen. Da ich auf Grund meiner Glaubensüberzeugung als STA die Waffe als Mittel der Konfliktlösung ablehne, bitte ich darum, als Bausoldat den Wehrdienst abzu-
leisten.

Auf Grund meiner persönlichen Glaubensüberzeugung als Adventist kann ich den Wehrdienst nur ohne Waffe leisten. Ich bitte Sie deshalb, meine Glaubenshaltung zu respektieren und mich als Bausoldat zu mustern.

Auf Grund meiner religiösen Überzeugung als STA kann ich keinen Wehrdienst mit der Waffe leisten. Ich bin bereit, meinen Armeedienst ohne Waffe zu leisten und bitte deshalb für die Bausoldaten gemustert zu werden.

Auf Grund meiner religiösen Überzeugung als Siebenten-Tags-Adventist kann ich keinen Wehrdienst mit der Waffe leisten. Ich bin bereit, meinen Armeedienst ohne Waffe zu leisten und werde deshalb bei meiner Musterrung darum bitten, als Bausoldat gemustert zu werden.

Eine Minderheit leistete den Waffendienst aufgrund von Studienwünschen.⁹² „In der Schule war es üblich, sich für einen Wehrdienst von drei Jahren – statt der normalen 18 Monate – zu entscheiden, wenn man einen der begehrten ‚guten‘ Studienplätze bekommen wollte. Weil ich Humanmedizin studieren wollte, entschied auch ich mich für die dreijährige Armeezeit. Auf diese Weise war mir der gewünschte Studienplatz so gut wie sicher. In der Gemeinde wurde ich dadurch allerdings zum Außenseiter, denn alle anderen Jugendlichen verweigerten den Dienst mit der Waffe und gingen zu den Bausoldaten.“

4.1.2. Die Gemeinschaftsleitung und Jugendabteilungen nahmen in den Jugendgruppen und auf Bibelwochen Einfluss auf die Entscheidung für den Dienst als Bausoldat. Außerdem fanden kurz vor der Einberufung unter Leitung des Jugendabteilungsleiters und in Anwesenheit ehemaliger Bausoldaten Treffen mit den angehenden Bausoldaten statt, die den Einberufungsbescheid erhalten hatten. In Chemnitz (Karl-Marx-Stadt) wurden die Zusammenkünfte gemeinsam mit der Landeskirchlichen Gemeinschaft durchgeführt. Den künftigen Bausoldaten wurden neben der mündlichen Unterrichtung auch schriftliche Anleitungen ausgehändigt. Mir liegen mehrere Unterlagen vor, die leider kein Datum tragen.⁹³ Praktisches für den Anfang. Was ich als zukünftiger Bausoldat wissen muss. 6 Punkte u.a. Es handelte sich

⁹² Lothar Reiche (Hg.): Als Adventist in der DDR, S. 201ff. Artikel: Aus der Waffe wurde ein „Bleistift“. In mir brodelte es, als ich mich plötzlich als zukünftiger „Dreier“ auf dem Kasernenhof wiederfand. Ich spürte, dass ich eine falsche Entscheidung getroffen hatte, und dass es so nicht bleiben durfte. So entschloss ich mich, noch vor der Vereidigung ein Schreiben an meinen Vorgesetzten zu richten, mit der Bitte, mich vom Dienst mit der Waffe zu befreien. Ich nannte in dem Schreiben alle meine Gründe und gab den Brief ab (nach eingehenden Gesprächen mit dem Soldaten, dem Prediger und Besuch im Elternhaus) ... Für drei Jahre wollte man mich nicht mehr haben, ich musste nun noch den achtzehnmonatigen Wehrdienst ableisten. Eine Waffe brauchte ich auch nicht zu tragen, da ich dem Kommandeur als Schreiber zugeteilt worden war. Anfangs fanden auch relativ regelmäßige Gespräche mit mir statt, in denen man sich nach meinem ‚Ergehen erkundigte. Mein Glaube wurde akzeptiert, was ich nicht zu hoffen gewagt hätte. Meine Vorgesetzten waren mir wohlgesonnen. Und selbst die Zulassung zum Medizinstudium wurde mir nicht verwehrt.

⁹³ Unterlagen aus dem Besitz des ehemaligen Jugendabteilungsleiters der Westsächsischen Vereinigung Johannes Hartlapp. Dankenswerdweise mir zur Verfügung gestellt.

nicht um „Geheimdiplomatie“ der Gemeindeleitung, was auch die staatliche Information über die Verbandskonferenz 1973 in Friedensau zeigt.⁹⁴ Die Diskussion behandelte Fragen wie Wehrpflicht oder Wehrrersatzdienst oder Beitritt zur Freien Deutschen Jugend bzw. Pionierorganisation. Hierzu wurde vom Leiter der Religionsgemeinschaft in der DDR folgender Standpunkt dargelegt: „Solange die Möglichkeit besteht, den Wehrdienst mit der Waffe zu umgehen und als Bausoldat seinen Grundwehrdienst abzuleisten, sollte davon Gebrauch gemacht werden.“

4.1.3. Die Gemeinschaftsleitung versuchte jungen wehrpflichtigen Adventisten in der Wehrfrage meist über den Staatssekretär für Kirchenfragen (StfKfr.) zu helfen. Es bestätigte sich bald, dass den Bausoldaten „soziale Aufstiegschancen weitgehend verbaut waren (Benachteiligung bis Diskriminierung). 1. Es zeigte sich, dass der Dienst als Bausoldat eben nicht als gleichwertiger Dienst in der NVA gewertet wurde, obwohl das Wehrdienstgesetz dies aussagte:⁹⁵ Kap. 5 Auf Grund von Beschlüssen des NVR der DDR entspricht der Dienst ... d) in den Baueinheiten im Bereich des Ministeriums für Nationale Verteidigung nach §2 Abs. 3 des Wehrdienstgesetzes vom 25. März 1982 (GBI I Nr. 12 S.221) der Ableistung des Wehrdienstes. 2. Allgemein wurde es üblich, angehende Bausoldaten erst spät gegen Ende des Grundwehrdienstes einzuberufen, was Chancen auf Weiterbildung erschwerte (s. unter 3.3.2.). 3. § 29 (2): Die Wehrpflichtigen können vom vollendeten 18. Lebensjahr bis zum 31. Dez. des Jahres, in dem sie das 26. Lebensjahr vollenden, ... einberufen werden. Vorher war keine Studienzulassung zu erhalten und danach blieb kaum noch Zeit zu einer Bewerbung.

Der bis 1985 praktizierte Einberufungszyklus hatte eine hohe Zahl älterer Bausoldaten zur Folge. Da die NVA bestrebt war, jeden erklärten Bausoldaten unbedingt einzuziehen, lag das Durchschnittsalter oft zwischen 23 und 28 Jahren. Die geforderte Unterordnung dieser älteren und lebenserfahrenen Bausoldaten unter teilweise einundzwanzigjährige Vorgesetzte führten immer wieder zu psychologischen Problemen und Konfliktsituationen.⁹⁶ Ein

⁹⁴ Bundesarchiv Berlin-Lichterfelde: DY 30/IV B2/14/168, Bl. 4-6. Eine dreiseitige: Information „Ordentliche Konferenz“ der Religionsgemeinschaft „Siebenten Tags-Adventisten in der DDR“ vom 28. 6. – 1.7. 1973, Anhang 5. Ausführlicher Bericht: BstU, MfS ZA/G Nr. 2213, Bl. 001-006.

⁹⁵ Wehrdienstgesetz und angrenzende Bestimmungen. Staatsverlag der DDR Berlin 1983, S. 48f.

⁹⁶ Uwe Koch, Stephan Eschler: Zähne hoch Kopf zusammenbeißen, S. 107.

Versuch der Gemeinschaftsleitung für unsere jungen Brüder den Dienst als Sanitäter zu ermöglichen.

a) Präsident M. Böttcher hatte sich an die CDU um Gesprächsvermittlung zum Ministerium für Nationale Verteidigung gewandt.⁹⁷

Abt. Kirchenfragen, 20.2.1973

Aktenvermerk. Betr. Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten

Bezug: Aussprache mit Herrn Präsident Böttcher am 15.2.1973

Herr Böttcher fragt an, was aus seinem uns im November 1972 übermittelten Vorschlag geworden sei. Er hatte damals darum gebeten, in Verbindung mit dem Ministerium für Nationale Verteidigung zu prüfen, ob Mitglieder der Adventisten, die gegenwärtig in Baueinheiten ihren Dienst tun, in Zukunft den Wehrdienst nicht als reguläre Soldaten im Sanitätsdienst tun könnten. Die Teilnahme an der militärischen Grundausbildung sowie an zeitweiligen Übungen mit der Waffe würde dann kein Problem sein. Bereitschaft zum Grundwehrdienst – ob dies wirklich von allen Jugendlichen und von den Gemeinden akzeptiert worden wäre? Es ist natürlich zu beachten, dass es eine Aussage des Vertreters der CDU ist.

b) Am 4. Juni 1974 erfolgte eine Anfrage und Eingabe an den Staatssekretär für Kirchenfragen.⁹⁸

Sehr geehrter Herr Staatssekretär!

Nach mündlicher Konsultation mit Ihrer Mitarbeiterin, Frau J. wende ich mich im Auftrage des Ausschusses der Union der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in der DDR an Sie und bitte, das folgende Anliegen dem Ministerium für Nationale Verteidigung wohlwollend zu unterbreiten ... Aus diesem Grunde baten wir bereits damals (Febr. 1962, s. 3.2.2.) Gemeindegliedern, die Gewissensbedenken gegen Anwendung von Waffengewalt zum Schutz des Friedens haben, bei der Ableistung des Wehrdienstes eine Verwendung im Sanitätsdienst oder ähnlichem zu ermöglichen.

c) Am 1. Juli 1975 kam es zum Gespräch.⁹⁹

An dem Gespräch ... nahmen teil: staatlicherseits Genosse Oberst Ackermann, Ministerium für Nationale Verteidigung, Genosse Dr. Wilke, Genossin Janott; kirchlicherseits: Herr Böttcher, Herr Reiche.

Auszug aus den Argumentationen von Oberst Ackermann (Gesprächsinformation StfKfr.): Genosse Oberst Ackermann ging in seinen Darlegungen davon aus, daß die Regelung mit der Einrichtung der Baueinheiten ein sehr

⁹⁷ ACDP Bestand 3056, Anhang 6.

⁹⁸ Kl. Rel. Gemeinschaften, Anhang 6.

⁹⁹ Bundesarchiv Berlin-Lichterfelde: Do 4-450, Bl. 236, Anhang 6.

weit entgegenkommender Kompromiß unseres Staates sei, der nicht in beliebiger Weise für einzelne Glaubensrichtungen ausgeweitet werden könne. Deshalb könne der Wunsch der Gemeinschaft der STA nach der Einrichtung von speziellen Sanitätseinheiten für Wehrpflichtige aus der Gemeinschaft der STA nicht erfüllt werden. Ebenso kann auch keine Zusage in der Richtung gemacht werden, daß der wehrpflichtige Adventist in jedem Fall Sanitäter werden kann. Prinzipiell hat jeder Bürger das Recht, dem Wehrkreis-kommando seine Wünsche hinsichtlich der Wahl der Einheit vorzutragen ... Entscheidend ist stets der jeweilige Bedarf der NVA. Außerdem versuchte die Gemeinschaftsleitung durch Eingaben beim StfKfr. zu vermitteln, wenn sich Schwierigkeiten für einzelne Bausoldaten ergaben – meist aus Gründen der Arbeitsverweigerung am Sabbat.

Z. B. eines der Antwortschreiben vom Ministerium für Nationale Verteidigung (02.07.82) an den Präsidenten der Gemeinschaft der STA:¹⁰⁰
Werter Herr Böttcher!

Ihre Schreiben, die Sie am 28.05.1982 und 01.06.1982 an das Staatssekretariat für Kirchenfragen richteten, wurden durch das Ministerium für Nationale Verteidigung mit folgendem Ergebnis geprüft: Sie werden verstehen, daß für den Einsatz von Bausoldaten und für die Dienstorganisation die Erfüllung der gestellten Aufgaben maßgebend ist. Diese Aufgaben sind entsprechend den konkreten Bedingungen der einzelnen Dienststellen natürlich unterschiedlich, so daß es durchaus vorkommen kann, daß unterschiedliche Möglichkeiten für den Besuch von Gottesdiensten an Sonntagen bestehen. Generell wurden die Vorgesetzten orientiert, bei Sicherung der Aufgabenerfüllung und unter Beachtung der Dienstdurchführungen durch Bausoldaten die Möglichkeiten zum Besuch von Gottesdiensten auszuschöpfen. Die Kommandeure der Einheiten in Neuseddin und Seelow wurden beauftragt, unter diesen Gesichtspunkten die Dienstorganisation noch einmal zu prüfen und entsprechend den Möglichkeiten erforderliche Festlegungen zu treffen. Damit betrachte ich Ihr Anliegen als beantwortet.

Hochachtungsvoll Kruck Oberst

Meist war die Eingabe über das Ministerium des Innern erfolgreicher.¹⁰¹

¹⁰⁰ STA Archiv.

¹⁰¹ Brief von Vorsteher Lothar Reiche vom 30.3. 89 an das Ministerium des Innern Abt. Innere Angelegenheiten: Unterlage des NDV übernommen vom ODV, Akte: StfKfr. und Regierung, Bl. 103.

4.2. Die politische Einstellung des adventistischen Bausoldaten.

STA haben meistens nicht aus Dissidenz, sondern aus ihrer Glaubensüberzeugung heraus den Waffendienst verweigert. So wurden sie teilweise auch später vom Staat beurteilt.

4.2.1. Das völlig neue pazifistische Verhalten der evangelischen Kirchen beobachtete die SED bis zuletzt misstrauisch und sah darin in erster Linie eine Ablehnung des „sozialistischen“ Staates. Die Stasi beurteilte dieses Engagement als pseudopazifistisch, „Dass durch seine feindlich-negative Grundhaltung zu den gesellschaftlichen Verhältnissen in der DDR bestimmt wird.“¹⁰²

Die Staatliche Seite argumentierte gegen die Forderung nach Wehrersatzdienst, dass der Sozialismus seinem Wesen nach doch friedlich sei, dass seine Verteidigung daher den Frieden stärke und Wehrdienstverweigerung im Sozialismus die Schwächung der Friedenskraft bedeute. Die Erhöhung der Verteidigungsbereitschaft sei die „einzig sinnvolle Form des Pazifismus“ (Neue Zeit vom 18. März 1962).¹⁰³

Hans-Jochen Tschiche antwortete auf die Frage: „Wie würdest Du heute rückblickend die politische Bedeutung der Wehrdienstverweigererbewegung der DDR einschätzen?“¹⁰⁴ Ich denke, da gibt es mehrere Einschätzungsmöglichkeiten. Zum ersten hat mich tief beeindruckt, daß die Kirche eine alte Tradition verlassen hat. Gerade hier, in der Provinz-Sachsen trat auf einmal mit Jänicke eine stark pazifistische Strömung auf, während (der Thüringer Bischof D. Moritz Mitzenheim immer noch sehr zurückhaltend war.

Ilko-Sascha Kowalszuk meint vor der Enquete-Kommission:¹⁰⁵ „Die Dienstleistung bei den Bausoldaten bedeutet ebenfalls in hohem Maße widerständiges Verhalten. Allerdings fällt hier die Zuordnung schwer. Der Akt an sich ist noch keine politische Dissidenz, wenn damit auch soziale Aufstiegschancen weitgehend verbaut waren.“

Das politische Einschätzung der BS wird auch an einer Äußerung eines CDU-Politikers erkennbar: Es sei „das Schlimmste, was uns seit dem 17 Juni (gemeint ist der Arbeiteraufstand 1953) passiert ist.“¹⁰⁶ Verhaltensrat-

¹⁰² Hg. Bürgerkomitee Leipzig. Stasi intern. Macht und Banalität, S. 254.

¹⁰³ Detlef Pollack: Kirche in der Organisationsgesellschaft, S. 194.

¹⁰⁴ Uwe Koch, Stephan Eschler: Zähne hoch Kopf zusammenbeißen, S. 49.

¹⁰⁵ Enquete-Kommission Band VII/2, S. 1262.

¹⁰⁶ Uwe Koch, Stephan Eschler: Zähne hoch Kopf zusammenbeißen. Dokumente zur Wehrdienstverweigerung in der DDR 1962–1990. Scheunen-Verlag Kückenshagen 1994, S. 173.

schläge für adventistische Bausoldaten in den „Praktischen Hinweisen von Bausoldaten für die Bausoldaten: *Im Politunterricht* a) Ist es klug, sich auf politischen Boden zu begeben? Zuerst sei ruhig und sachlich, dabei grundehrlich in deinen Äußerungen. Sprich von deiner Weltanschauung. Suche Gemeinsames! Betone deine Erfahrung mit dem „Buch der Bücher“. Höre den andern zu! [...] c) Das Gegenüber ist ernstzunehmen. Versuche, im Marxisten immer den aufrichtigen Friedenskämpfer zu sehen, fühle dich unserem Staate in mancher Hinsicht verpflichtet. Arbeite „Wissen und Kämpfen“ und alle andere Literatur des Politunterrichtes mit dem Bleistift in der Hand durch. Auch „falsche Meinungen“ sind zunächst ernstzunehmen. Studiere die Argumente des Materialisten.

4.2.2. Die Beurteilung der adventistischen Bausoldaten: Sie verweigern aus religiösen Gründen den Waffendienst, dennoch erlebten auch sie die gleichen „Diskriminierungen“. BStU: Abt XX, Kreisdienststelle Burg. Lageeinschätzung zur Wehrdienstverweigerung – VVS 70/88 vom 24. Mai 1988. Es wurde vom MfS zwischen Wehrdienstverweigerer mit und ohne Waffe (völlige Verweigerung) und „Wehrdienstverweigerer mit Waffe“ – Bausoldaten unterschieden – Bl. 054.¹⁰⁷ Insgesamt gibt es im Kreis (Stand vom 19.5.1988) in den Jahrgängen 1962–1969 46 Wehrdienstverweigerer – Bausoldaten. Von diesen 46 Verweigerern gehören 34 Jugendliche den STA an. 6 Jugendliche gaben an, einer evangelischen Glaubensrichtung anzugehören. Fünf Jugendliche gaben an, aus Glaubensgründen den Wehrdienst zu verweigern. Nur ein Jugendlicher findet die Armee sinnlos, und er will auf keinen Menschen schießen.

Die bisher vorliegenden politisch-operativen Erkenntnisse ergaben, daß es bisher zu keinen feindlich-negativen Vorkommnissen durch die Angehörigen der STA aus der Gemeinde Friedensau gekommen ist. Dennoch auch weiterhin eine intensive Überwachung der Gemeinschaft: a) z.B. durch IM „Karl-Heinz Kopp“, der aus unseren eigenen Reihen stammt.¹⁰⁸ b) Seit 1980 kam es immer wieder zu Auskunftersuchen der HA/I an die HA XX/4 über adventistische Bausoldaten, die sachlich aber unterschiedlich beantwortet wurden.¹⁰⁹ HA I/AKG an die HA XX/4/KG Berlin, 28. April 1980 (AKG = Auswertung- und Kontrollgruppe)

¹⁰⁷ BStU Außenstelle Magdeburg 127 AKG HA XX 0046 0056, Bl. 0053, Bl. 0054.

¹⁰⁸ BStU: „Karl-Heinz Kopp“ Reg.-Nr. XIV/874/64/ Karl-Marx-Stadt.

¹⁰⁹ BStU: Auskunftersuchen vom 28.04.1980: XX/4/1406/80, Bl.000160-163: Anhang 6, Auskunftersuchen vom 05. 09.1984: XX/4/III/84, BlI 000049-052: Anhang 7.

Auskunftsersuchen: Zur Zeit versehen in den Streitkräften eine Reihe konfessionell gebundene und operativ zu beachtende Bausoldaten der Glaubensrichtungen 7-Tages-Adventisten, Baptisten und Neuapostolische Kirche Wehrersatzdienst. Zur weiteren Qualifizierung der Abwehrarbeit unter diesen Personenkreisen bitte ich Sie um Übersendung einer kurzen politisch-operativen Charakteristik der angeführten Glaubensrichtungen. Goyk Oberstleutnant (handschriftlich) mit Schreiben v. 14.7.80 erledigt. MfS verfolgte damit auch das Ziel der Neuanwerbung von IMs unter den Bausoldaten.¹¹⁰

Zugleich wurde die Observierung der Bausoldaten durch das Ministerium für Staatssicherheit verstärkt. Ab Anfang der achtziger Jahre wurden Bausoldaten mittels eines Rasterbogens generell erfaßt [Dokument 25 auf Seite 103] und jeder von ihnen geriet in die Optik des Überwachungsdienstes. Wer den „Spaten“ trug – aus was für Gründen auch immer – war von nun an „ein Fall für die Firma“ (Dokument 25). S.68f. Das Dokument 25 (S. 70) stellt ein Anforderungsbild zur Werbung eines Inoffiziellen Mitarbeiters des Ministeriums für Staatsicherheit in den Baueinheiten noch aus dem Jahr 1989 dar.

4.3. Probleme mit STA in den Baueinheiten: wo man sehr schnell dabei war „Schwedt“ (NVA-Gefängnis) anzudrohen.

4.3.1. Gelöbnisverweigerung: Ein Konfliktpunkt war das Gelöbnis, welches die Bausoldaten zu leisten hatten. Die Formulierung „Ich gelobe ... meine Kraft zur Erhöhung ihrer [DDR] Verteidigungsbereitschaft einzusetzen“ und „Ich gelobe ... aktiv dazu beizutragen, daß die Nationale Volksarmee ... den sozialistischen Staat gegen alle Feinde verteidigen und den Sieg erringen kann“ konnte von vielen Bausoldaten, die sich aus Gewissensgründen auch dem ideologischen Allmachtsanspruch des Staates widersetzen, nicht mitgesprochen werden.“¹¹¹ Unseren adventistischen Bausoldaten machte mehr der dritte Teil des Gelöbnisses Not: „Ich gelobe ... den Vorgesetzten unbedingten Gehorsam zu leisten, ihre Befehle mit aller Entschlossenheit zu erfüllen.“

4.3.2. Hauptkonflikt in all den Jahren für adventistische Bausoldaten aber war und blieb bis zuletzt der „Sabbat“. Die Waffenfrage war mit der Einberufung zu den Baueinheiten grundsätzlich geklärt, so wurde das 4. Ge-

¹¹⁰ Uwe Koch, Stephan Eschler: Zähne hoch Kopf zusammenbeißen, S. 68f. 70.103.

¹¹¹ A.a.O., S. 22

bot zu dem Konfliktpunkt. Die Einforderung des Gottesdienstbesuches. Ein Beispiel vom 14. Mai 1981:¹¹²

Sehr geehrter Herr Staatssekretär!

In meinem Schreiben vom 2.2.1981 bat ich Sie um Ihre freundliche Unterstützung in der Angelegenheit einiger junger Siebenten-Tags-Adventisten, die bei der NVA ihren Dienst als Bausoldaten ableisten. Es hatte einige Schwierigkeiten gegeben bezüglich der Teilnahme am Gottesdienst an Sonnabenden. Heute erhielt ich mit dem 8.5. von Ihnen die Nachricht, daß durch eine Verfügung des leitenden Generalleutnants in den betreffenden Zuständigkeitsbereich den Bausoldaten der Gemeinschaft der STA künftig generell für den Sonnabend dienstfrei eingeräumt wird. Ich möchte mich auch im Namen jener jungen Leute für Ihre Bemühung bedanken, die in dieser Angelegenheit durch Ihre Dienststelle geschehen sind.

Mit freundlichen Grüßen Manfred Böttcher

Arbeitsverweigerung am Sabbat im Blick konfessionell anders gebundener Christen:¹¹³ „Stefan Gehrt: Ich selber hab’ die Bandbreite oft als bereichernd empfunden. Ich denke an die Adventisten mit ihrer klaren Einstellung für die Feiertagsheiligung. Mehrere adventistische Bausoldaten sind für etliche Tage in den Arrest gekommen, einfach, weil sie ganz konsequent den Dienst am Sabbat verweigert haben“ (S. 125). Andreas Ilse: Sieben-Tags-Adventisten, ... verweigerten an diesem Tag den Befehl zur Arbeit. Konsequenz war eine Disziplinarstrafe mit dem Ergebnis Bau (Inhaftierung)“ (S. 128). Stefan Gehrt: (Gespräch mit dem Verteidigungsminister. über Konfliktpunkte): „... die sich während unserer Dienstzeit immer wieder als Konfliktpunkte herausgestellt hatten: An erster Stelle stand das Verbot gemeinsamen Bibellesens und gemeinsamen Betens, an zweiter Stelle die besondere Situation der adventistischen Bausoldaten, dann die Regelung des Ausgangs und der Freizeit und des Essens und schließlich auch die Frage, ob unsere Bauarbeiten militärischen oder zivilen Zwecken dienten“ (S.122. 130f.). S.131: Andreas Ilse (Das Ergebnis des Gesprächs)

Die einfache Formel, wer nicht für uns ist, ist gegen uns wurde im Bezug auf die Bausoldaten verbal außer Kraft gesetzt. Die Dienstbefreiung an Samstagen für Adventisten war ein nicht zu unterschätzendes Ergebnis, ich weiß, daß dadurch für die kleine Gruppe der Adventisten der Gewissensdruck verringert wurde. Für die Armeeführung war dies sicherlich kein gro-

¹¹² Brief v. Vorsteher M. B. a. d. Staatssekretär f. Kirchenfragen: Unterlage des NDV, Bl. 68.

¹¹³ Uwe Koch, Stephan Eschler: Zähne hoch Kopf zusammenbeißen, S. 107. 125. 128. 130f.

ßer Akt, doch für engstirnige Militärs (und das sind wohl die meisten Offiziere der NVA gewesen) ist Toleranz immer ein Fremdwort gewesen.

Aus der Sicht eines Adventisten.¹¹⁴ Als Adventisten wurde uns der arbeits- und dienstfreie Sabbat versprochen und auch fast immer gestattet. Die Vorgesetzten wussten zwar selber nicht, warum sie diese Anweisung umzusetzen hatten, hielten sich jedoch daran. Diese Tatsache privilegierte uns Adventisten natürlich vor den anderen, denn am Sonntag wurde ja sowieso nicht gearbeitet, so dass wir sehr oft auch da nichts verrichten mussten. Es gab auch Einheiten, wo die STA dann am Sonntag den Dienst versahen und so die anderen Kameraden entlasteten.

4.4. Es gab auch positive Erfahrungen

4.4.1. Neben so manchen negativen Erfahrungen von Diskriminierung, Gehässigkeiten und Schikanen durch Vorgesetzte, erlebten die Bausoldaten auch positive Erfahrungen: „Wir haben Gott erlebt: in der Volksarmee“.¹¹⁵ Da wird immer auch von erfahrener Ökumene berichtet.¹¹⁶ „Unser kleiner Zug von 25 Bausoldaten war aus allen möglichen Konfessionen zusammengesetzt. Das erste halbe Jahr teilte ich das Zimmer mit zwei Katholiken, einem Lutheraner und einem Nichtchristen. Da gab es natürlich viel Zeit zu Gesprächen. Man lernte einander kennen und schätzen. Sonntags gestalteten wir gemeinsame Gottesdienste und Andachten. Wir sangen zusammen, beteten, teilten Freude und Leid und suchten Trost und Zuspruch in Gottes Wort. Nie ging es rechthaberisch zu, sondern wir waren darum bemüht, das Gottes Wort in unserer Mitte lebendig und hilfreich wurde. Mich berührte die liebevolle Aufmerksamkeit der Katholiken und ihr unermüdliches Gebet frühmorgens vor der Arbeit in ihrem Heizungskeller. Ich war dankbar für die Impulse des jungen Lutheraners, der „nach der Fahne“ Theologie studieren wollte. Er hatte angeregt, Friedensgebete abzuhalten und aktuelle Themen zu bearbeiten und zu diskutieren. Ich hielt zwei Themen über Dietrich Bonhoeffer und die Frage nach dem Christen in politischer Verantwortung; wofür ich mir eine Vorladung vor den Stabschef einhandelte. Dankbar erinnere ich mich, wie sich Kameraden sofort freiwillig zu Arbeiten meldeten, die mich als eingesetzten Objektgärtner sabbats hätten in Bedrängnis bringen können. Wollten die Vorgesetzten mir prinzipiell den Sabbat oder den später üblichen Gottesdienstausgang streitig machen, kämpften andere um meine

¹¹⁴ Lothar Reiche (Hg.): Als Adventist in der DDR, S. 197.

¹¹⁵ Lothar Reiche (Hg.): Als Adventist in der DDR, S. 184.

¹¹⁶ A.a.O., S. 194f.

Rechte. Hier wurden Freundschaften geknüpft, die noch heute lebendig sind, und wir haben einander akzeptiert. Dort bei der Armee erlebten wir Ökumene, die unser Christsein prägte.“

4.4.2. Beurlaubung und Zurückstellungen. Von Beginn an wurde versucht Sonderurlaub und Zurückstellungen für Angestellte und Prediger zu erreichen.¹¹⁷

Müncheberg/Mark 02.09.1965

Betr.: Urlaub für den Bausoldaten Manfred B.

Sehr geehrter Herr Vorsteher!

Auf Grund ihrer Bitte habe ich veranlaßt, daß Bausoldat Manfred B. einen entsprechenden Urlaub erhält, damit er an der Predigerversammlung am 06. und 07. September teilnehmen kann. Mit freundlichen Grüßen Rösel (Major).

4.5. Verweigerer:

4.5.1. Halle/Wittenberg: Dienstverweigerung nach Urlaubssperre und Rücknahme der dreijährigen Dienstverpflichtung für einen junggetauften Glaubensbruder. Er wurde als Soldat mit Anerkennung des geleisteten Grundwehrdienst entlassen.

4.5.2. Verweigerung des Reservistendienstes: Erlebte schließlich die Rücknahme des Einberufungsbefehls.¹¹⁸

4.5.3. Ganzverweigerer gegen Ende der DDR: Am 10. März 1987 wandte sich die Menschenrechtskommission der UNO in einem Appell an alle Mitgliedsstaaten, die Verweigerung des Militärdienstes aus Gewissengründen als Recht auf Meinungs- und Religionsfreiheit anzuerkennen. 1988 hatte Ungarn und Polen einen Zivildienst eingeführt. Die ev. Kirche sah nun in der Wehrdienstverweigerung „einen Ausdruck des Glaubensgehorsam, der auf den Weg des Friedens führt“ (Synode 1987, 34).¹¹⁹ Die Zahl der Totalverweigerung (Mitte der siebziger Jahre bereits 2000) nahm zu. Jetzt verweigerten auch die ersten STA: Ab 1986 wurde durch eine Entscheidung, die im Zusammenwirken von Politbüro, Ministerien für Staatssicherheit und für Nationale Verteidigung entstand, von der Strafverfolgung von Totalverweigerern und Reservistendienstverweigerern abgesehen.

Ab 1988 wurde entsprechend einer Weisung des Verteidigungsministerium eine neue Handhabung erprobt. Hierbei wurden in allen Fällen, in denen

¹¹⁷ Unterlagen der Mitteldeutschen Vereinigung, Dresden, Poststraße.

¹¹⁸ Lothar Reiche (Hg.): Als Adventist in der DDR, S. 198f.

¹¹⁹ Ehrhard Neubert: Geschichte der Opposition in der DDR 1949–1989, S. 714.

Einberufene bis 24 Stunden vor dem Einberufungs-Stichdatum erklärt hatten, daß sie dem Einberufungs-Befehl nicht Folge leisten werden, die Einberufungs-Befehle zurückgenommen und von Festnahme abgesehen. Dies erfolgte nach einer zentralen Auswertung des Ministeriums für Staatssicherheit zum Einberufungstermin Mai 1988 gegenüber 700 (!) Personen, Verhaftungen erfolgten lediglich in 20 Fällen, in denen Wehrpflichtige erst in der Kaserne ihre Verweigerung erklärten.¹²⁰

5. Endphase der DDR

5.1. Am 6. Februar 1989 erschießen DDR-Grenzsoldaten den 20 Jahre alten Chris Gueffroy bei Fluchtversuch durch drei Schüsse in den Rücken. Er ist das letzte Opfer an der Berliner Mauer. Am 12. November 1989 gibt Verteidigungsminister Heinz Keßler die offizielle Aufhebung des „Gebrauchs oder Einsatz von Schusswaffen“ an der Grenze bekannt.¹²¹

5.2. Neubert schreibt über die Endphase der DDR:¹²² „Ein Großteil der Forderungen der ehemaligen DDR-Opposition war im Spätherbst 1989 und im Frühjahr 1990 erfüllt. Teils waren diese Konzessionen der SED abgetrotzt, teils hatte sie diese von sich aus gewährt, um handlungsfähig zu werden. Der jahrelange Kampf um einen Zivildienst war erfolgreich.“

Abkürzungen

ABC: Seventh-day Adventist Bible Commentary

ACDP: Archiv für Christlich-Demokratische-Politik

AkH: Katholischer Arbeitskreis Halle

CSSR: Tschechoslowakische Sozialistische Republik

DGP/GP: Deutsche Grenzpolizei / Grenzpolizei

DVDI: Deutsche Verwaltung des Inneren

EGW: Ellen Gould White

EKD: Evangelische Kirche in Deutschlands

¹²⁰ Uwe Koch, Stephan Eschler: Zähne hoch Kopf zusammenbeißen, S. 112.

¹²¹ Klaus Schroeder: Der SED-Staat. Geschichte und Struktur der DDR, S. 284. 320.

¹²² Ehrhard Neubert: Geschichte der Opposition in der DDR 1949–1989, S. 900. 902.

FDJ: Freie Deutsche Jugend (Kommunistischer Jugendverband in der SBZ/DDR)

IM: Inoffizieller Mitarbeiter des MfS

KVP: Kasernierte Volkspolizei (bis 1956)

MfS: Ministerium für Staatssicherheit (auch „Firma“ oder „Stasi“ genannt)

MGB: Sowjetisches Ministerium für Staatssicherheit (ab 1946)

NDV: Norddeutscher Verband der Gemeinschaft der STA

NVA: Nationale Volksarmee

ODV: Ostdeutscher Verband der Gemeinschaft der STA, ab der 50ziger Jahre bis zum Ende der DDR: Gemeinschaft der STA in der DDR

PHV: Politischen Hauptverwaltung

SBZ: Sowjetische Besatzungszone

SED: Sozialistische Einheitspartei Deutschlands (Vorgängerpartei der PDS)

SAPMO: Stiftung Archiv der Parteien und Massenorganisationen der DDR (im Bundesarchiv)

SMAD: Sowjetische Militäradministration in Deutschland

SoFD: Sozialen Friedensdienst

StfKfr.: Staatssekretär für Kirchenfragen

Literaturverzeichnis

1. Gemeinschaftsliteratur

Bert B. Beach/John Graz: 101 Fragen und Antworten. Was Adventisten von ihrer Kirchenleitung wissen wollen, Advent-Verlag, Lüneburg 2000.

Böttcher, Manfred: Wagnis des Glaubens. Dialog und Zeugnis der Adventgemeinde in der DDR. Siebenten-Tags-Adventisten, Norddeutscher Verband, Hannover 2001.

Gemeinschaft der STA (Hg.): Auf einen Blick. 77 Fragen an die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten. Union Verlag (VOB) Berlin 1980.

Generalkonferenz der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten Erklärungen, Richtlinien und andere Dokumente. Advent-Verlag 1998.

Gmehling, Otto: Christus der Herr im Glauben und Leben der Siebenten-Tags-Adventisten. Advent-Verlag GmbH Hamburg o.J.

Gmehling, Otto: Christus der Herr im Glauben und Leben der Siebenten-Tags-Adventisten. Union-Verlag (VOB) Berlin 1967.

Hartlapp, Johannes: Military Service – A comparative study between the New Testament teaching and the attitude of German Adventists. Andrews Universität, Berrien Springs, 1993, unveröffentlichte Magisterarbeit freundlicherweise dem Verfasser zur Verfügung gestellt.

Reiche, Lothar (Hg.): Als Adventist in der DDR. Advent-Verlag 2001.

Seventh-day Adventist Commentary Reference Series. Review and Herald Publishing Association,

Bd. 10: Encyclopedia, Washington, D.C. 1976

Bd. 12: Handbook of Seventh-day Adventist Theologie. Hagerstown 2000

2. Allgemeine Literatur

Bürgerkomitee Leipzig (Hrsg.): Stasi intern. Macht und Banalität. Forum Verlag Leipzig 1998.

Der Große Brockhaus, Band IV, 663. Leipzig 1929.

Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland. 18 Bände. Nomos Verlag/Suhrkamp Verlag, 1. Aufl. 1995.

Band I Anträge, Debatten, Bericht

Band II Macht, Entscheidung, Verantwortung

Band IV: Recht, Justiz, Polizei

Band VII Widerstand, Opposition, Revolution

Judt, Matthias (Hg.): DDR-Geschichte in Dokumenten. Bundeszentrale für politische Bildung Band 350. Bonn 1998.

Koch, Uwe/Eschler, Stephan: Zähne hoch Klopf zusammenbeißen. Dokumente zur Wehrdienstverweigerung in der DDR von 1962–1990. Scheunen-Verlag Kückenshagen 1994.

Ladegast, Klaus: Ein Christ im Widerstand – Spionage für den BND. In: Deutschland Archiv. Heft 5/2002, S. 835.

März, Peter (Bearbeiter): Dokumente zu Deutschland. Bayrische Landeszentrale für politische Bildungsarbeit. München 2000, 2. Aufl., S. 73.

Neubert, Ehrhard: Geschichte der Opposition in der DDR 1949–1989. Ch. Links Verlag, Berlin 1998.

Pollack, Detlef: Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR, Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln 1994.

Schroeder, Klaus: Der SED-Staat. Geschichte und Struktur der DDR. Bayrische Landeszentrale für politische Bildungsarbeit. München 1998, 1. Aufl.

Schröter, Ulrich und Zeddies, Helmut (Hrsg.): Nach-Denken. Zum Weg des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, GEP Buch, Hannover 1. Aufl. 1995.

Wehrdienstgesetz und angrenzende Bestimmungen. Staatsverlag der DDR, Berlin 1983.

Wolle, Stefan: Die heile Welt der Diktatur. Alltag und Herrschaft in der DDR 1971–1989. Bundeszentrale für politische Bildung, 1999 2. Aufl., Bd. 349.

Zeitschriften

Deutschland Archiv. Zeitschrift für das vereinigte Deutschland

Heft 5/2002: Peter Jochen Winters, Berlin: Eigenständige NVA? S. 860ff.

Heft 6/2002: Gisela Helwig: Hinter den Kulissen, S. 954

Ilko-Sascha Kowalczyk: Demokratischer Widerstand an DDR-Hochschulen.

Henrik Bispinck: Jugendpolitik in der DDR, S.1072

Archive

Archiv für Christlich-Demokratische-Politik (ACDP) St. Augustin

Historisches Archiv der STA in Deutschland, Friedensau, An der Ihle 16

Bundesarchiv Berlin-Lichterfelde, Finckensteinallee 63 (SAPMO)

Der/die Bundesbeauftragte für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen DDR (BStU)

BStU - Zentralstelle Berlin

BStU - Außenstelle Chemnitz

BStU - Außenstelle Magdeburg

Landeshauptarchiv Sachsen-Anhalt, Magdeburg

Sächsisches Hauptstaatsarchiv, Dresden

Unterlagen der Mitteldeutschen Vereinigung, Dresden, Poststraße 13

Unterlagen des Norddeutschen Verbandes, Hannover

Persönliche Unterlagen aus dem Besitz des ehemaligen Jugendabteilungsleiters der Westsächsischen Vereinigung Johannes Hartlapp. Dankenswerterweise zur Verfügung gestellt.

Lothar Wilhelm

Die Haltung der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten zur Militärfrage (Wiederbewaffnung, Waffen- und Zivildienst, Militärseelsorgevertrag) in der BRD 1945–1990

1. Die Geschichte vor 1945

Die Siebenten-Tags-Adventisten sind eine internationale Freikirche. Grundsätzliche Fragen werden darum weltweit beantwortet. Das geschieht in der Regel durch die General Conference (Weltkirchenleitung), in der gewählte Repräsentanten aus allen Teilen der Erde vertreten sind.

Um die Haltung der STA zur Militärdienstfrage zu verstehen, muss darum zunächst hinter den Zeitraum von 1945–1990 zurückgeschaut werden. Die Militärdienstfrage beschäftigte die Siebenten-Tags-Adventisten bereits unmittelbar nach ihrer Kirchengründung (1863), denn diese fiel in die Zeit des amerikanischen Bürgerkrieges. Am 4. Juli 1864 verschärfte der amerikanische Kongress das Gesetz über die allgemeine Wehrpflicht, erlaubte aber den waffenlosen Dienst für Glieder religiöser Gemeinschaften, die „aus Gewissensgründen gegen das Waffentragen seien“. Am 3. August 1864 richtete die Kirchenleitung der STA ein Schreiben an den Gouverneur von Michigan. Darin wird erklärt: „Wir stellen Ihnen die Haltung zur Frage des Tragens von Waffen dar, die die Siebenten-Tags-Adventisten, als eine Körperschaft, einnehmen. Wir vertrauen darauf, dass Sie ohne Zögern unseren Anspruch anerkennen, dass wir als Gemeinschaft unter das kürzlich vom Kongress erlassene Gesetz betreffs derer fallen, die aus Gewissensgründen das Tragen von Waffen verweigern und dass wir berechtigt sind, die Vorteile dieses Gesetzes zu nutzen“.¹

Seither haben die Siebenten-Tags-Adventisten einen Nichtkämpferstandpunkt vertreten. Da damals nur wenige Staaten einen waffenlosen Dienst oder einen Wehersatzdienst boten, gerieten viele adventistische junge Männer durch die Einberufung zum Militärdienst in Schwierigkeiten, nicht nur wegen der Weigerung Waffen zu bedienen, sondern häufiger noch wegen der Heiligung des Sabbats. Das verschärfte sich durch den Ausbruch des ersten Weltkrieges. Die deutsche Kirchenleitung verließ nun die bisher vertretene Linie. Das führte in Deutschland zu einer Spaltung. Die Weltkirchenleitung hielt unverändert am Nichtkämpferstandpunkt fest und verabschiedete

¹ Seventh-day-Adventist Encyclopedia, Washington DC, 1966, Noncombatancy, S. 871.

te am 18. April 1917 in Huntsville, Alabama, die folgende Erklärung: „Wir sind während unserer ganzen Geschichte Nichtkämpfer gewesen. (Wir) ... sind ... genötigt, jede Teilnahme an Kriegshandlungen und Blutvergießung abzulehnen als unvereinbar mit den Pflichten, die unser Meister gegenüber unseren Feinden und gegenüber allen Menschen befohlen hat. ... Wir bitten, dass wir zum Dienst für unser Land nur auf solchen Gebieten aufgefordert werden, die unseren gewissenhaften Gehorsam gegen das Gesetz Gottes ... nicht verletzen.“²

Am 2. Januar 1923 verabschiedete die Europäische Division der STA in Gland, Schweiz, eine Erklärung unter dem Titel: „Unsere Stellung zur Obrigkeit, Militär- und Kriegsfrage“. Darin hieß es: „Wir verehren das Gesetz Gottes als heilig. ... Aus diesem Grund beobachten wir den siebenten Tag als heilige Zeit wir enthalten uns aller weltlichen Arbeiten an diesem Tage, tun aber im Frieden wie im Kriege freudig Werke der Notwendigkeit und Barmherzigkeit, die zur Verminderung der Leiden und zur Erhebung der Menschen dienen. Wir lehnen es deshalb ab, an Handlungen der Gewalt und des Blutvergießens teilzunehmen. Es steht aber allen Gliedern unserer Gemeinschaft frei, ihrem Lande zu allen Zeiten und an allen Orten in Übereinstimmung mit ihrer persönlichen Gewissensüberzeugung zu dienen.“³

Als 1935 in Deutschland die allgemeine Wehrpflicht wieder eingeführt wurde, veröffentlichte die Gemeinschaftsleitung in Deutschland ein „Merkblatt“ unter dem Titel „Unsere Stellung zum Staat und der allgemeinen Wehrpflicht“. Darin hieß es u. a., dass „der Wehrdienst des Staates ein ihm von Gott zugestandenes Recht ist“, dass aber Adventisten als „Förderer des Friedens“ und in dem „Betreben, überall in Liebe zu helfen und Wunden zu verbinden ... eine Verwendung im Sanitätsdienst“ vorziehen. Jeder Mensch wird einmal von Gott zur Rechenschaft gezogen. Daher muss jeder Bibelgläubige nach der Stimme des Gewissens ... verantwortungsbewusst für sich entscheiden, wie er in besonderen Lebenslagen die schuldige Gehorsamspflicht gegenüber der Obrigkeit erfüllt.“ Es bleibt das Ziel der Gläubigen die Zehn Gebote zu befolgen „und auch die Heilighaltung des Ruhetages (7. Tages) zu betonen. Wie weit dies unter besonderen Umständen erreicht und getan werden kann, muss der Entscheidung des einzelnen vor Gott überlassen bleiben.“⁴

² A.a.O. und Holger Teubert, Handreichung für Kriegsdienstverweigerer, Hannover/Ostfildern, 1986, S. 142.

³ A.a.O., S. 143.

⁴ A.a.O., S. 144.

2. Erklärungen und Stellungnahmen von 1945 bis 1990

Das am 23. Mai 1949 verabschiedete Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland sagte in Artikel 4, Absatz 3, dass niemand „gegen sein Gewissen zum Kriegsdienst mit der Waffe gezwungen werden“ darf. Näheres sollte ein Bundesgesetz regeln. Obwohl es damals noch keine Bundeswehr gab, beschloss die Gemeinschaftsleitung in Deutschland (damals Mitteleuropäischen Division, sie umfasste auch die Gemeinschaft der STA im Ostdeutschen Verband – DDR) am 1. Dezember 1950 folgende Grundsätze: „Wir wollen uns auf Grund unsrer neustamentlichen Erkenntnis und in Übereinstimmung mit unsern Glaubensgeschwistern in aller Welt an der Anwendung von Gewalt zur Schädigung oder Vernichtung von Menschenleben nicht beteiligen. Wir sind jedoch bereit, Werke der Barmherzigkeit und der Notwendigkeit, insbesondere im Sanitätsdienst, auszuüben. Wir hoffen dadurch, dem Anspruch der Gebote Gottes: „Gedenke des Sabbatags, dass du ihn heiligst“ und: „Du sollst nicht töten“ am besten entsprechen zu können. Wir ermutigen jedes Gemeindeglied, sich dieser Willenserklärung der Gemeinschaft aus persönlicher Überzeugung anzuschließen, lassen aber allen Gewissensfreiheit zur eigenen Entscheidung.“⁵

Im Zusammenhang mit der aufkommenden Diskussion in der Bundesrepublik Deutschland um die Einführung des Wehrdienstes und der Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen empfahl die Gemeinschaftsleitung in Deutschland (Mitteleuropäischen Division) durch Beschluss vom 5. März 1950: „Unsre Einstellung zum Wehrdienst veranlasst uns, immer wieder darum zu werben, dass sich unsre jungen Brüder für den Samariterdienst ausbilden lassen. Wie die Verhältnisse in den verschiedenen Ländern unsrer Division liegen, glauben wir unsern jungen Leuten am besten helfen zu können, wenn wir ihnen raten, im Roten Kreuz eine gewissenhafte Ausbildung zu suchen und den Samariterdienst ernst zu nehmen.“⁶

Nachdem am 19. März 1956 das Grundgesetz der BRD geändert und die Gesetze über Wehr- und Ersatzdienst erlassen worden waren, beschloss die Gemeinschaft in Deutschland (Mitteleuropäischen Division) am 13. Dezember 1956: „Unseren jungen Leuten, die für eine evtl. Einberufung zur Bundeswehr in Frage kommen, stehen nach der gegenwärtigen Sachlage zwei Möglichkeiten offen: Sanitätsdienst oder ziviler Ersatzdienst. Im Hinblick auf die gemachten Erfahrungen haben wir Veranlassung, unsern jungen Leuten für den Fall ihrer Einberufung zu empfehlen, sich für den Sanitätsdienst

⁵ Handreichung für Wehrpflichtige, Berlin 1957, S. 15.

⁶ A.a.O., S. 15.

zu entscheiden und ausbilden zu lassen. Jugendliche, die da glauben, diesen Dienst nicht ausüben zu können, bzw. die sich für diesen Dienst nicht befähigt halten, können den zivilen Ersatzdienst wählen, der ihnen als zweite Möglichkeit offen steht. Rückblickend auf die Vergangenheit glauben wir jedoch, dem Sanitätsdienst den Vorzug geben zu müssen.“⁷

1957 erschien eine Broschüre (34 Seiten), herausgegebenen von der Gemeinschaft der STA in Deutschland für die Adventjugend unter dem Titel „Handreichung für Wehrdienstpflichtige“. Sie enthält außer Bibeltexten und erbaulichen Abschnitten ein Kapitel „Siebenten-Tags-Adventisten und die Staatsregierung“ und die von der Gemeinschaft zum Militärdienst gefassten Beschlüsse. In den Beschlüssen und in dieser Veröffentlichung spiegelt sich deutlich die Erfahrung im zweiten Weltkrieg wieder. Sehr viele Adventisten wurden wegen ihrer Ausbildung und ihres Engagement im Roten Kreuz und in Hilfsdiensten während der Kriegszeit im Sanitätsdienst eingesetzt und konnten so den unmittelbaren Einsatz mit der Waffe vermeiden. Unter der ständigen Bedrohung durch den kalten Krieg meinten nun viele, der neu geschaffene zivile Ersatzdienst werde im Ernstfall keinen Bestand haben. Erst nachdem sich die jungen Leute in großer Mehrheit für die Kriegsdienstverweigerung entschieden und Erfahrungen mit dem zivilen Ersatzdienst vorlagen, fasste die Gemeinschaft in Deutschland (Mitteleuropäischen Division) am 25. April 1968 einen ergänzenden Beschluss: „In Ergänzung des Beschlusses vom 1.12.1950 wird beschlossen: Da die Bundesrepublik Deutschland bis jetzt den Wehrpflichtigen keine Möglichkeit gibt, einen waffenlosen Sanitätsdienst abzuleisten, empfehlen wir unseren wehrpflichtigen Glaubensbrüdern den zivilen Ersatzdienst. Wenn der Sanitätsdienst waffenlos abgeleistet werden kann, ist auch dieser zu empfehlen.“⁸

Im August 1968 erschien eine neue Broschüre für die Adventjugend unter dem Titel „Handreichung für Wehr- und Ersatzdienstpflichtige“ (32 Seiten). Neben Bibeltexten und den Glaubensüberzeugungen der STA enthielt sie unter der Überschrift „Das geltende Recht“ Auszüge aus dem Grundgesetz, dem Wehrpflichtgesetz, in der Fassung vom 14. Mai 1965, dem Gesetz über den zivilen Ersatzdienst, in der Fassung vom 16. Juli 1965, und Kommentare dazu. Außerdem enthielt sie ein Kapitel „Das Gewissen und das Wort Gottes“, die von der Gemeinschaft zum Militärdienst gefassten Beschlüsse, eine Beschreibung für das erforderliche Verfahren zur Anerkennung als Kriegsdienstverweigerer und Anschriften zur Beratung.

⁷ A.a.O., S. 16.

⁸ Handreichung für Wehr- und Ersatzdienstpflichtige, Darmstadt 1968.

Um junge Männer der Adventjugend in den damals nicht immer einfachen Verfahren zur Anerkennung als Kriegsdienstverweigerer zu beraten, gab die Jugendabteilung der Gemeinschaft von August 1968 bis März 1972 in unregelmäßiger Folge 10 Hefte unter dem Titel „Der Standpunkt“ heraus. Neben Bibelstudien und Aufsätzen zu Themen wie Gewissen, Staat und Gesellschaft, Christ und Krieg, wurden Hilfen zur Beratung angeboten.

Die Diskussionen um die Aufstellung neuer Nuklearwaffensysteme in Europa Anfang der achtziger Jahre (Nato-Doppelbeschluss) veranlasste die Gemeinschaft der STA in Deutschland zu einer Stellungnahme, die im Dezember 1983 veröffentlicht wurde. Sie geht in ihren Aussagen über die bisherige Haltung hinaus. Zwar wurden die früher gemachte Aussagen, dass der Staat das Recht habe, ein Heer aufzustellen „um Familie, Heim, Volk und Vaterland zu schützen“ nicht geändert, aber es heißt darin: „Durch die Existenz der Massenvernichtungsmittel ist der Mensch zum ersten Mal in der Geschichte imstande, die Erde zu vernichten oder unbewohnbar zu machen. Das wäre die Umkehr der guten Schöpfung Gottes, die Rückverwandlung der Welt in das Chaos. Wir lehnen heute Krieg in jeder Form ab und sehen deshalb in der Entwicklung, der Produktion, der Drohung mit und dem Einsatz von diesen Waffen einen Verstoß gegen den Willen Gottes. ... Wir sehen in allen Menschen Geschöpfe Gottes und wenden uns daher gegen alle Feindbilder, welche die Würde des Menschen entstellen. Wir setzen uns ein für die Erziehung zum Frieden in der Gesinnung Christi. Wir halten die im Grundgesetz verbrieftete Möglichkeit, den Wehrdienst aus Gewissensgründen zu verweigern, für ein Grundrecht und raten, von diesem Recht Gebrauch zu machen“.⁹

Das vom Bundestag am 28. Februar 1983 beschlossenen „Kriegsdienstverweigerungs-Neuordnungsgesetz“ veranlasste die Gemeinschaft in Deutschland¹⁰ zur Herausgabe einer umfassenderen Broschüre (170 Seiten) zu diesem Thema. 1986 erschien die von Holger Teubert verfasste „Handreichung für Kriegsdienstverweigerer“¹¹ für die Adventjugend in Deutschland. Sie befasst sich ausführlich mit den theologischen, geschichtlichen und rechtlichen Fragen von Wehrdienst und Kriegsdienstverweigerung.

⁹ Erklärung zur Friedensdiskussion, Gemeinschaft der STA im Süd- und Westdeutschen Verband, Rundschreiben an alle Adventgemeinden in der Bundesrepublik Deutschland, Dezember 1983.

¹⁰ Nun nicht mehr Mitteleuropäische Division, sondern durch den Westdeutschen und den Süddeutschen Verband Teil der Euro-Afrika Division.

¹¹ Holger Teubert, Handreichung für Kriegsdienstverweigerer, Hannover/Ostfildern 1986.

3. Zusammenfassung der Haltung der STA zur Frage des Kriegsdienstes

3.1 Adventisten anerkennen das Recht des Staates als Ordnungsmacht. Sie gehorchen den Gesetzen ihres Landes, wenn diese nicht im Gegensatz zu den Geboten Gottes stehen.

3.2 Das vierte Gebot fordert die Heiligung des Sabbats, das sechste verbietet, das Leben zu nehmen, keines von beiden kann im Kriegsdienst gehalten werden.

3.3 Die Lehren der Bibel stehen im Gegensatz zur Ausübung des Kriegshandwerkes. Adventisten sind daher gegen das Waffentragen. Werden sie einberufen sind sie zum waffenlosen Dienst im Militär bereit (z.B. waffenloser Sanitätsdienst).

3.4 Es wird empfohlen von der Möglichkeit eines zivilen Ersatzdienstes Gebrauch zu machen, wo er angeboten wird.

3.5 Wird ein solcher Nichtkämpferdienst verweigert, muss jeder selbst vor seinem Gewissen und vor Gott entscheiden, ob er eine Waffe in die Hand nimmt und sie ggf. auch benutzt. Es wird niemand aus der Gemeinde ausgeschlossen, wenn ihm der Status eines Nichtkämpfers verweigert wird und er sich für den Militärdienst entscheidet. Jeder Adventist muss selbst vor seinem Gewissen und vor Gott verantworten, ob er bestimmte Dienste beim Militär leisten kann. Er ist aber als Friedensstifter berufen.

3.6 Obwohl Adventisten zu keiner Zeit einen streng pazifistischen Standpunkt vertreten haben, führt die Entwicklung von Massenvernichtungsmitteln und die Möglichkeit, dass die Menschen die Schöpfung Gottes zerstören können, zunehmend dazu, dass heute der Krieg in „jeder Form“ abgelehnt wird.

4. Militärseelsorge

Wo die Möglichkeit besteht, beteiligen sich adventistische Pastoren an der Seelsorge für Soldaten. In den USA haben Adventisten auch führende Positionen in dieser Tätigkeit bekleidet. So ist z.Zt. der höchste Militärseelsorger der Marine im Rang eines Admirals ein adventistischer Pastor.

In der Bundesrepublik Deutschland haben die STA eine Beteiligung in der Militär-Seelsorge nie angestrebt, da sie ihren Jugendlichen die Entscheidung für den zivilen Ersatzdienst empfiehlt. Auf diesem Gebiet arbeiten sie auch in der Arbeitsgruppe des Vereins für Freikirchen (VEF) mit.

Karl Heinz Voigt

„Friedensdienst mit und ohne Waffen“?

Anmerkungen zur Betreuung von Soldaten und Kriegsdienstverweigerern in der Methodistenkirche (bis 1968) und der Evangelisch-methodistischen Kirche (nach 1968) „im Westen“ im Zusammenwirken mit der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF)

Die Fragen Wehrdienst und Kriegsdienstverweigerung bzw. Soldatenbetreuung und Kriegsdienstverweigererbetreuung sind in den geschichtlichen Studien, wenn überhaupt, nur eine Randbemerkung wert.¹

In der ausführlichen Studie von Martin Gerhard Kupsch, *Krieg und Frieden. Die Stellungnahmen der methodistischen Kirchen in den Vereinigten Staaten, Großbritannien und Kontinentaleuropa* wird die Frage „Wehrdienst und Kriegsdienstverweigerung: Ansätze zur Überwindung eines Dilemmas für den Bereich der Bundesrepublik“ aufgegriffen, soweit es sich um die Jahre 1968 bis 1988 handelt.² Siegfried Bath hat als Pastor in der DDR angemerkt, dass in der Benutzung der offiziellen Dokumente der Kirche auch die Grenzen der Studie von Martin Kupsch liegen. Aktivitäten von Gemeinden und Gruppen konnten nicht berücksichtigt werden.³ Das ist aber bei einer differenzierten Behandlung dieses Themas notwendig, weil innerhalb der Freikirchen gerade die feste Bindung an die jeweiligen Kirchen und ihre Gemeinden ein wesentlicher Faktor ist, der die persönliche ethische Entscheidung und dann auch das Handeln der Gesamtheit beeinflusst.

In der Methodistenkirche hat der Beauftragte zur Betreuung der Kriegsdienstverweigerer (KDV) bis 1968 jährlich an die Konferenzen in der Bundesrepublik berichtet, ebenso an die gesamtkirchlichen Zentralkonferenzen von 1964 und 1968. Ferner enthalten die Berichtshefte zu den Freikirchen-

¹ Karl Heinz Voigt, Die Methodistenkirche in Deutschland. In: Karl Steckel/C.Ernst Sommer, Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart 1982, S. 112. Ulrike Schuler, Die Evangelische Gemeinschaft. Missionarische Aufbrüche in gesellschaftlichen Umbrüchen. emk studien, Bd. 1, Stuttgart 1998, ohne Erwähnung.

² Martin Gerhard Kupsch, Krieg und Frieden. Stellungnahmen der methodistischen Kirchen in den Vereinigten Staaten, Großbritannien und Kontinentaleuropa, Teil 2, Frankfurt/M. u.a., 1992, S. 859-861. vgl. S. 718-752.

³ Siegfried Bath, Rezension Martin G. Kupsch, Die Stellungnahmen ..., in: Theologische Literaturzeitung, 119. Jg. (1994), Sp. 433-435.

konferenzen der VEF in allen Ausgaben aktuelle Berichte über die Soldaten- und KDV-Betreuung.

1. Zur gesellschaftlichen Situation

In der vorliegenden Studie ist es notwendig, sich auf die BRD und hier wiederum schwerpunktmäßig auf die frühe Zeit zu beschränken. Dafür gibt es einen innerkirchlichen und einen gesellschaftlichen Grund: Nach der Wiedereinführung der Bundeswehr standen die Kirchen in Deutschland erstmals in der deutschen Geschichte vor der Aufgabe, sich mit der Frage des Wehrdienstes im Rahmen einer Gesetzgebung zu befassen, die eine persönliche Gewissensentscheidung in zwei Richtungen ermöglichte: Soldat oder Kriegsdienstverweigerer. In der Öffentlichkeit hatten die Kriegsdienstverweigerer am Anfang einen schwierigen Stand. Sie wurden als solche angesehen, die sich – wie damals viele Bürger meinten – der traditionellen Verantwortung für die Gesamtgesellschaft entzogen. Man sah sie als „Drückeberger“ und „Feiglinge“ in diskriminierender Verurteilung an und machte sie zu Außenseitern. Das wurde unterstützt durch ein abschreckendes Verfahren zur „Anerkennung als Kriegsdienstverweigerer“, dem sich die Wehrdienstverweigerer auf Grund der Gesetzeslage aussetzen mussten. Den Vorsitz der bei den Kreiswehrrersatzämtern angesiedelten Anerkennungsausschüsse führte ein Vertreter, der vom Bundesverteidigungsministerium berufen wurde; an seiner Seite saßen ehrenamtliche „Beisitzer“. Obwohl nach christlich-ethischen Grundsätzen im Grunde der, der den Wehrdienst zu leisten bereit war, seine Gewissensverpflichtung mindestens in gleicher Weise offen zu legen hätte, wurde – wenigstens gesellschaftlich, aber auch politisch gesehen – die Bereitschaft, den Dienst bei der Bundeswehr zu tun, als selbstverständlich vorausgesetzt.

Die Bedeutung der Gewissensentscheidung und die daraus resultierende Anerkennung als Kriegsdienstverweigerer hatte *in existentieller Hinsicht* zunächst lediglich eine periphere Bedeutung. Sie befreite vom Wehrdienst und verpflichtete zu einem „Ersatzdienst“, der nicht als alternativer „Friedensdienst“ anerkannt war, obwohl freikirchliche Jugendliche ihn oft so verstanden.⁴ Der „Ersatzdienst“ war in vielen Fällen schwerer und belastender als die Soldatenzeit. Hinzu kamen andere Benachteiligungen, die der Zivildienstleistende von Anfang an in Kauf nahm:

⁴ Am 25. Juni 1973 erfolgte die Umbenennung von „Ersatzdienst“ in „Zivildienst“.

(1) Der Ersatzdienst war länger als der Dienst bei der Bundeswehr, weil die für die Soldaten mögliche Einberufung zu „Wehrübungen“ dem Zivildienstleistenden gleich „drangehängt“ wurde. (2) Zivildienstleistende hatten nicht die Möglichkeit, während ihrer Dienstzeit an qualifizierenden Ausbildungen – wie z. B. bei einer Bundeswehrakademie oder die Erlangung eines Führerscheins – teilzunehmen. (3) Zivildienstleistende hatten keine Aufstiegschancen und damit auch keine Möglichkeit, einen Sold entsprechend dem erlangten Dienstgrad zu bekommen.

Wirklich existentielle Bedeutung unter dem Gesichtspunkt der Wehrpflicht bekam die Anerkennung als Kriegsdienstverweigerer erst in der Situation, in der die Bundeswehr zu Einsätzen im internationalen Konfliktfall kommen würde. Dann konnte der anerkannte Kriegsdienstverweigerer um seines Gewissens willen nicht zu militärischen Einsätzen – auch nicht im Sanitätsbereich – herangezogen werden. Das lag aber damals noch in weiter Ferne.

2. Gesetzliche Rahmenbedingungen

Am 23. Mai 1949 wurde das Grundgesetz beschlossen und bestimmte in Artikel 4 „Niemand darf gegen sein Gewissen zum Kriegsdienst mit der Waffe gezwungen werden.“ Damit erfolgte die Aufnahme der Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen in die Grundrechtsartikel des Grundgesetzes. Dieses war damals einmalig in der Welt. Am 19. März 1956 wurde das Grundgesetz geändert, und die allgemeine Wehrpflicht eingeführt. Es wurde bestimmt: „Wer aus Gewissensgründen den Kriegsdienst mit der Waffe verweigert, kann zu einem Ersatzdienst verpflichtet werden.“ Daran anschließend wurde am 21. Juli 1956 im Wehrpflichtgesetz festgelegt: „Wer sich aus Gewissensgründen der Beteiligung an jeder Waffenanwendung zwischen Staaten widersetzt und deshalb den Kriegsdienst mit der Waffe verweigert, hat statt des Wehrdienstes einen zivilen Ersatzdienst außerhalb der Bundeswehr zu leisten.“ Am 20. Januar 1960 trat das Gesetz über den zivilen Ersatzdienst in Kraft.

3. Die Kirchen vor der Friedensfrage

Damit begann in den Kirchen eine Diskussion gleichsam auf zwei Ebenen:

(1) Was sagen die Kirchen ihren wehrpflichtigen jungen Männern im Blick auf ihre individuelle Positionierung im Rahmen der gesetzlichen Möglichkeiten? Die Bildung einer biblisch-theologisch verantworteten individuellen

Gewissensentscheidung tritt in den Vordergrund. (2) Sehr bald begann die Diskussion um die den Begriff „Ersatzdienst“, für den man im Laufe der Zeit immer nachdrücklicher das Wort „Friedensdienst“ forderte, jedoch ohne Erfolg. Es hätte dem Zivildienst eine zu positive Note gegeben. Das war politisch nicht gewollt. (3) Nur langsam scheint unabhängig von den Rahmenbedingungen der Bundesgesetze die grundsätzliche theologische und von dorthier bestimmte ethische Frage nach der Haltung gegenüber dem Krieg in Gang gekommen zu sein. Das Grundgesetz schränkte die Anerkennung als Kriegsdienstverweigerer auf eine Begründung durch das Gewissen ein. Damit war für die Kirchen durch den Gesetzgeber keine Veranlassung gegeben, die Frage Christ und Soldat in einem weiteren Rahmen zu diskutieren. Es blieb bei der Notwendigkeit einer individual-ethischen Entscheidung, die eine grundsätzliche Positionierung gegenüber dem Krieg nicht erforderlich machte. Allerdings wurde diese Frage innerhalb der Methodistenkirche durch das weltweite „Soziale Bekenntnis“ (später „Soziale Grundsätze“) ständig diskutiert.⁵

4. Soldaten- und Kriegsdienstverweigerer-Betreuung als kirchliche Aufgabe

In seinem Bericht an die alle vier Jahre tagende Zentralkonferenz 1960 in Pforzheim nahm Bischof Friedrich Wunderlich erstmals das Thema auf. Er trug den Delegierten die Stellung der weltweiten Kirche vor, die nur wenige Monate vorher formuliert hatte: „...Wir bitten und fordern, daß alle Glieder der Methodistenkirche, die um ihres Gewissens willen den Kriegsdienst verweigern, von allen Formen militärischer Ausbildung oder des Militärdienstes befreit werden.“ Damit stellte sich die Kirche hinter die Kriegsdienstverweigerer, die damals gesellschaftlich noch als „Drückeberger“ diskriminiert wurden. Sie hatten, wie allerdings auch die, die dem Ruf zum Wehrdienst folgten und jene, die im gewaltlosen Widerstand eine Form des

⁵ Vgl. dazu: (1) Text des weltweiten Sozialen Bekenntnisses der Methodistenkirche mit dem Absatz „Friede und Weltordnung“. (2) Dazu die Arbeitshilfe für Gruppengespräche zum Sozialen Bekenntnis der Methodistenkirche, Frankfurt/M. 1963. Darin: Karl Heinz Voigt, Friede und Weltordnung, S. 44-49 mit dem Abschnitt „Christ und Wehrdienst“. (3) Studiendokument der Europäischen Methodistischen Konferenz, Freudenstadt 1963 mit einer internationalen Stellungnahme von Teilnehmern aus Ost- und Westeuropa.

christlichen Zeugnisses sehen, „die volle Unterstützung ihrer Kirche.“⁶ Das betraf formal die methodistische Kirche in der BRD wie in der DDR.⁷

Die Entscheidung der weltweiten Gesamtkirche lag ziemlich genau auf der Linie der „Heidelberger Thesen“ von 1959, die im Sinne eines „komplementären Handelns“ formulierte, dass beide Handlungsweisen, Soldatsein wie Wehrdienstverweigerung als christlich anerkannt werden können, da beide das Ziel, den Weltfrieden, auf unterschiedliche Weise zu erreichen versuchen. Der Kirchentag nahm diese Grundtendenz 1967 (Hannover) auf und prägte die Formel vom „Friedensdienst mit und ohne Waffen“.⁸ Dagegen wurde in der DDR-Handreichung des Bundes Evangelischer Kirchen von 1965 von einem „deutlicheren Zeugnis des gegenwärtigen Friedensgebots“ bei denen gesprochen, die den Wehrdienst in der Nationalen Volksarmee (NVA) verweigerten.

Bereits am 31.10.1956 hatte der Kirchenvorstand der Methodistenkirche beschlossen, eine „seelsorgerliche Betreuung der Wehrmachtsangehörigen“ – typisch erscheint die alte Terminologie des Protokollführers! – einzuleiten.⁹ Mit Fragen der Kriegsdienstverweigerung befasste sich der Kirchenvorstand am 11. Dez. 1959 und am 11. Febr. 1960. Die Kirche wurde auf Anregung von Friedrich Siegmund-Schultze damals sofort Mitglied der „Zentralstelle Recht und Schutz der Kriegsdienstverweigerer“. Damit wurde eine frühere Verbindung zum *Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen* und dem *Internationalen Versöhnungsbund* wieder aufgenommen, in denen Siegmund-Schultze aktiv war und die Methodistenkirche während der Weimarer Zeit mitwirkte. Die Mitgliedschaft in der Zentralstelle ist später für die VEF wichtig geworden, weil sie stillschweigend übernommen wurde. Als innerkirchliche Zentralstelle zur Erfassung der Kriegsdienstverweigerer und der Unterstützung in den Anerkennungsverfahren wurde das Hilfswerk der Methodistenkirche in Frankfurt/M beauftragt. Es hatte die Aufgabe, eine Betreuung und Beratung zu organisieren. Die Diakonissen-Mutterhäuser (West) erklärten sich bereit, Ersatzdienstplätze zu schaffen. Es wurde ausdrücklich vermerkt, dass die von der Kirche Beauftragten sich dafür einsetzen sollten, „daß dieser Dienst zu einem echten Aufbaudienst werde und nicht den Charakter eines ‚Ersatzes‘ annehmen möge.“¹⁰

⁶ Verhandlungen der Zentralkonferenz der Methodistenkirche 1960, S. 32 f.

⁷ Es waren 32 Delegierte aus der DDR in Pforzheim anwesend.

⁸ Peter H. Blaschke, Krieg, Kriegsdienst, Kriegsverweigerung. In: Ev. Soziallexikon, Neuausgabe Stuttgart 2001, Sp. 911-915.

⁹ Verhandlungen der Zentralkonferenz der Methodistenkirche 1960, S. 49.

¹⁰ Ebd., S. 102.

5. Die Rolle des Präsidiums der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF)

Die Aktivitäten des VEF-Präsidiums sind eine Reaktion auf die staatliche Entwicklung in der Bundesrepublik. Durch die Anfragen des Bonner kirchlichen Bundesamtes für die Bundeswehr bei der VEF waren dort von vorne herein die Fragen der Soldatenseelsorge angesiedelt. Dort wurde auch über die Fragen des sog. „Militärseelsorgevertrags“ entschieden. Inwieweit die einzelnen Freikirchenleitung in den Entscheidungsprozess einbezogen wurden, ist eine Frage, der nachzugehen sich lohnen wird. Während der Zeit des Nationalsozialismus hatte der Freikirchenvorstand schon einmal verhältnismäßig selbständig neben den Freikirchenleitungen gehandelt.

Nach der Vorreiterrolle von Bundeswehr und Militärseelsorge überrascht es nicht, dass danach auch die Fragen der Kriegsdienstverweigerung im Präsidium der VEF beraten worden sind. Die Parallele Bildung der Arbeitsgruppen „Soldaten-Betreuung“ und „Kriegsdienstverweigerer-Betreuung“ im Jahre 1960 lässt darauf schließen, dass das VEF-Präsidium eine gleichwertige Behandlung beider Gruppen innerhalb der Freikirchen angestrebt hat.

6. Fragen der Soldatenseelsorge in der VEF

Nach der Einführung der Bundeswehr wurden die Freikirchen durch den späteren Militärbischof, Prälat Hermann Kunst, eingeladen, sich am Militärseelsorgevertrag, der im Februar 1957 geschlossen wurde, zu beteiligen. Der Vorstand der VEF hatte sich schon vorher mit den Fragen befasst. Der Freikirchenkonferenz 1956 wurde berichtet, dass die Sache noch in der Entwicklung ist und man „bisher ohne greifbares Ergebnis“ war.¹¹ Erst vier Jahre später und nach dem Abschluss des Militärseelsorgevertrags wurde festgestellt, dass wir Freikirchen „unabhängig von diesem Vertrag unsere Soldaten betreuen wollen.“¹² Der Hinweis, dass sich der VEF-Vorstand „wiederholt“ und „eingehend“ mit der Frage des Militärseelsorgevertrags befasste, lässt auf unterschiedliche Meinungen schließen. Voraussetzung dafür war, dass es vor dem Ersten Weltkrieg durch die Freikirchen eine aktive „Soldatenmission“ gab. Einige Präsidiumsmitglieder wollten daran anknüpfen.

In diesem Zusammenhang ist ein Hinweis auf die Terminologie angebracht: Während die EKD und die römisch-katholische Bischofskonferenz

¹¹ Verh. VEF 1956, S. 7.

¹² Heinrich Wiesemann, Bericht des Vorstands der VEF an die Freikirchenkonferenz 1960 (Zwickau), S. 12.

einen *Militärseelsorgevertrag* schlossen, wurde in den Freikirchen der Begriff individueller *Soldatenseelsorge* vorgezogen.

Für Bischof Wunderlich, der die Aufsicht über die Konferenzen seiner Kirche in der DDR wie in der BRD führte,¹³ und der um die propagandistische Formulierungen „Militärkirche“ bzw. „NATO-Kirche“ von Seiten der DDR-Regierung gegenüber der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) wusste, gab es keinen Entscheidungsspielraum. Er war von Anfang an gegen eine Beteiligung. Anders war Reinhold Kücklich daran interessiert, am Militärseelsorgevertrag beteiligt zu sein. Insgesamt ist merkwürdig, dass die Freikirchen ausgerechnet in der Militärseelsorge durch die EKD-Vertretung zu einer Beteiligung eingeladen wurden. Bei anderen Gelegenheiten, wo sie eine Zusammenarbeit bevorzugt hätten, gab es solche Einladungen selten.

Die Freikirchen haben in den verschiedenen Regionen entsprechend der Dekanate der sechs Wehrbereiche gemeinsam Pastoren für die seelsorgerliche Betreuung der Soldaten eingesetzt.¹⁴ Im Präsidium der VEF war man zu dieser Zeit noch der Meinung, man könne in den Kasernen Bibelstunden halten. Es tritt bald eine gewisse Enttäuschung ein. „Die Hoffnung, über die Militärdekane eine stärkere missionarische Möglichkeit eingeräumt zu bekommen, (hat sich) so gut wie nicht erfüllt.“¹⁵ Darin spiegelt sich die Vorstellung wider, an frühere Praktiken der Soldatenmission anknüpfen zu können. Inzwischen wurden für das Betreten der Kasernen und des militärisch genutzten Geländes sehr hohe Sicherheitsstandards gesetzt. Für die in der Militärseelsorge tätigen landeskirchlichen Pfarrer setzte ihre Zulassung eine vorherige Sicherheits-Überprüfungen voraus. Durch die hauptamtlichen Militärpfarrer wurden Voraussetzungen zum hauptamtlichen Dienst an Soldaten auch dadurch geschaffen, dass sie ihren Status durch den formalrechtlichen Schritt vom Kirchenbeamten zum Bundesbeamten vollzogen und dass das ihnen vorgesetzte *kirchliche Bundesamt für die Bundeswehr* praktisch eine kirchliche Einrichtung innerhalb der staatlichen Administration war, die in letzter Verantwortung dem Verteidigungsministerium unterstand, das auch die Militärpfarrer finanzierte.

¹³ Karl Heinz Voigt, Die methodistische Kirche vor der Ost-West-Frage. Kirchenleitendes Handeln – Beobachtungen aus den sechziger Jahren. In: Freikirchenforschung 1994, Münster 1994, S. 36-51.

¹⁴ Kiel: Eduard Schütz (Bapt.); Hannover: Egon Wilms, (Bapt.); Düsseldorf: Paul Lenz (Freie ev. Gemeinde); Mainz: Paul Orlamünder (Methodistenkirche); Stuttgart: Hermann Weller (Ev. Gemeinschaft) und München: Wilhelm Matthies (Methodistenkirche). Verh. der Konferenz der Ev. Freikirchen Zwickau 1960, S. 13.

¹⁵ Verh. der Konferenz der Vereinigung evangelischer Freikirchen in Deutschland Hamburg/Berlin 1964, Bericht H. Weller, AG Soldatenbetreuung, S. 32.

Auch die Arbeitsgruppe Soldatenbetreuung innerhalb der VEF hatte ursprünglich andere Vorstellungen als sie sich in der Praxis verwirklichen ließen. Die jungen Menschen sind in der Wehrfrage in eine „fast kollektive Gleichgültigkeit“ verfallen, heisst es in einem Bericht. Hermann Weller rechnet mit etwa 220–290 Soldaten aus den Freikirchen jährlich. „Von den vielen Möglichkeiten, die sich anfänglich anzubieten schienen, ist ... nur die bescheidene Rundbrief-Versendung geblieben.“¹⁶

Mit der Beauftragung der sechs Pastoren trat die neue Arbeitsgruppe „Soldatenbetreuung“ ins Leben, die jedoch 1960 noch nicht an die Freikirchenkonferenz berichtete. 1964 wurden im Zusammenwirken mit der Freikirchenkonferenz „Verbindungsmänner zu den Dekanaten der sechs Wehrbereiche“ benannt, weil eine Betreuung von Soldaten aus den Freikirchen die Mitwirkung der offiziellen Militärseelsorge voraussetzte. Ob es in den Dienstanweisungen für die Militärpfarrer diesbezüglich besondere Vorschriften gab, bleibt zu erforschen.

Der Bericht der Arbeitsgruppe Soldatenseelsorge von 1966 verstärkt den Eindruck nicht erfüllter Hoffnungen. Der darin vorgenommene Vergleich mit den Aktivitäten für die VEF-Kriegsdienstverweigerer-Betreuung weckt das Gefühl eines Rechtfertigungsdrucks. Er zeigt aber zugleich die Ungleichheit in der gesellschaftlichen Bewertung zwischen Soldaten und Kriegsdienstverweigerern und konstatiert: Der Soldatenbetreuung „fehlen ... die Akzente offenkundiger Dringlichkeit und der aufklärenden Diskussion. Der wegfallende Martyrios-Charakter (im Gegensatz zum Kriegsdienstverweigerer und seiner Betreuung) birgt freilich auch die Gefahr in sich, den Dienst an den Soldaten leidenschaftsloser zu tun.“¹⁷ Darin klingen auch selbstkritische Töne der Soldatenbetreuer durch.

7. Fragen der Kriegsdienstverweigerung in der VEF

Die vom Präsidium eingesetzte Arbeitsgruppe *Betreuung der Kriegsdienstverweigerer* (KDV) konstituierte sich im Dezember 1961. Seit dieser Zeit traf sie sich in regelmäßigen Abständen zunächst zweimal jährlich. Ihre Aufgaben sah die Arbeitsgruppe in folgenden Bereichen:

(1) *Hilfe im Anerkennungsverfahren*. Hier war die Frage der Rechtsbeistandschaft durch kirchliche Beauftragte zu klären. Zunächst war die Mög-

¹⁶ Verh. der Konferenz der Vereinigung evangelischer Freikirchen in Deutschland 1964, S. 32. – 1966 werden im VEF-Bericht der Soldatenbetreuung 360 bis 400 genannt Verh. der Konferenz der Vereinigung Ev. Freikirchen Stuttgart/Dresden 1966, S. 33.

¹⁷ Verh. VEF 1966, S. 33.

lichkeit der Beistandschaft allgemein umstritten. Darum wurde eine gesetzliche Regelung angestrebt. Heinz-Adolf Ritter, Jurist und Mitglied in der VEF-Arbeitsgruppe, hat sich in dieser Frage innerhalb eines Sonderausschusses der EKD für die VEF-Kirchen engagiert. Am 22. März 1962 wurde ein Gesetz erlassen, dass die Frage für längere Zeit regelte. Danach war ein unentgeltlicher „Beistand“ vor Prüfungsausschüssen (1. Instanz) und Prüfungskammern (2. Instanz) möglich. Dieser „Beistand“ wurde von freikirchlichen Jugendlichen viel in Anspruch genommen. Für eine Vertretung vor Verwaltungsgerichten (3. Instanz), war für die kirchlichen Beauftragten durch das Gesetz eine Beauftragung durch die Körperschaften öffentlichen Rechts gefordert.¹⁸ Eine vom VEF-Ausschuss KDV erarbeitete „Ordnung zur Vertretung von Kriegsdienstverweigerern durch kirchliche Beauftragte“, die von Heinz-Adolf Ritter erarbeitet worden war, wurde den einzelnen Freikirchen zur Beschlussfassung vorgelegt. Durch die Methodistenkirche wurde sie am 1. Nov. 1962 angenommen.

(2) *Vermittlung von Einsatzplätzen* in freikirchlichen diakonischen Einrichtungen und später auch in den Gemeinden. Diese Aufgaben der Vermittlung übernahmen im Laufe der Zeit andere Bereiche der einzelnen Freikirchen (Kirchl. Verwaltungen, Jugendarbeit und Diakonie).

(3) Die Arbeitsgruppe KDV sah sich vorwiegend in der Pflicht, *theologische und seelsorgerliche Hilfe* zur Klärung und Festigung der individuellen Gewissensentscheidung zu geben. Darüberhinaus befasste sie sich auch permanent mit den Fragen der Ausgestaltung des Zivildienstes, der rechtlichen Entwicklung und der gesellschaftlichen Integration der Kriegsdienstverweigerer. In regelmäßig durchgeführten Tagungen zur Gewissensbildung für junge Männer war sie bemüht, in Verbindung mit immer neuen Ansätzen in Bibelarbeiten, die Fragen um Krieg und Frieden sorgfältig, das heisst ideologiefrei, theologisch aufzuarbeiten. Dabei wurde auch ständig die Frage erwogen, ob es heute noch biblisch legitim ist, den Jugendlichen keine eindeutige Weisung zur Ablehnung des Wehrdienstes zu geben. Die Mitglieder der Arbeitsgruppe mussten selber erst erfahren, wie sich die Rolle der KDV in der Öffentlichkeit gestaltete. Ursprünglich stand stärker der Eindruck einer Alternative zwischen Wehrdienst und Zivildienst im Blick; später musste man einsehen, dass es keinesfalls um die Möglichkeit einer Wahl ging, sondern um das „Normale“ und den „Ersatz“ durch die „Außenseiter“. Der Versuch, das zu verbessern, hat seinen Ausdruck auch in dem Bemühen gefun-

¹⁸ Diese Ordnung war durch die einzelnen Freikirchen anzunehmen, weil sie Körperschaften des öffentlichen Rechts (KÖR) waren, die VEF diesen Status jedoch nicht besaß.

den, den Bereich „Kriegsdienstverweigerung“ aus dem Verteidigungsministerium herauszulösen und in ein „neutrales“ Ministerium zu verlagern, was sich freilich lange Zeit als Illusion erwiesen hat.¹⁹ In diesen Fragen hat sich die Zusammenarbeit mit der „Evangelischen Arbeitsgemeinschaft zur Betreuung der Kriegsdienstverweigerer“ (EAK) und der „Zentralstelle Recht und Schutz der Kriegsdienstverweigerer“ als hilfreich erwiesen. Einige Tagungen hielt die Arbeitsgruppe-KDV gemeinsam mit der Arbeitsgruppe Soldatenbetreuung, um die kontroverse Diskussion zu ermöglichen. Gelegentlich waren landeskirchliche Militärpfarrer als Referenten eingeladen, auch um eine Klärung der theologischen Fragen voranzutreiben. An anderen Tagungen wurden grundlegende Referate gehalten, z. B. durch Karl Heinz Horst (Baptist), der über die individuelle Gewissensentscheidung des Kriegsdienstverweigerers hinaus die sozialetische Verpflichtung der Kirche, die auf eine Koinonia-Ethik hinausläuft und in die freikirchliche Ekklesiologie einmündet, gearbeitet hatte. 1964 wird im Bericht der Arbeitsgruppe-KDV erwähnt, dass aus dem Freikirchen zwischen 150 und 220 freikirchliche Kriegsdienstverweigerer erfasst sind.

(4) *Bereitstellung von Arbeitsmaterial.* Zur Information und Gewissensbildung gab die Arbeitsgruppe-KDV – auf ihr betreiben teilweise gemeinsam mit der Arbeitsgruppe Soldatenbetreuung – folgendes Material heraus:

- *Merkblatt:* Was man über die Kriegsdienstverweigerung wissen muss. Es erschien 1984 in 10. ständig der neuen Rechtslage angepassten Auflage, 1995 unter dem Titel „Zivildienst – der andere Weg“ in 18. Auflage. Die Informationsbroschüre wurde über den Raum der Freikirchen hinaus gefragt.
- *Plakat* mit dem Text: „Halt, junger Mann – Wie entscheidest du dich? Wehrdienst – Zivildienst.“

- *Merkblatt über Ersatzdienst-Plätze und Liste der anerkannten freikirchlichen Einrichtungen.*

- *Schrift: Gewissen im Widerstreit, Wehrdienst oder Kriegsdienstverweigerung* (36 S., zuerst 1968, später unter dem Titel: Soldat-Kriegsdienstverweigerer: was sagt dein Gewissen?) mit drei Beiträgen „Warum ich als Christ heute Soldat bin“ (Fritz Harriefeld), „Warum ich als Christ heute den Wehrdienst verweigere“ (Karl-Heinz Horst) und „Über die Gewissensentscheidung des Christen“ (Heinz-Adolf Ritter). Diese Schrift war aus einer gemeinsamen Tagung von Soldaten und Kriegsdienstverweigerern herausge-

¹⁹ Erst 1973 ist ein Bundesamt für den Zivildienst als nachgeordnete Behörde des Bundesministers für Arbeit und Sozialordnung eingerichtet worden. Im Oktober 1991 wechselte die Zuständigkeit erneut, diesmal ins Familienministerium.

wachsen und nach z. T. kräftiger Überarbeitung der Referate zur Gewissensbildung veröffentlicht.

- *Schrift: Christ – Politik – Frieden* erschien 1970 und warf die Frage nach dem gesellschaftlichen Engagement über Krieg und Frieden hinaus auf.
- Außerdem gab es einzelne Aufsätze in den kirchlichen Zeitschriften und Vorträge zu friedensethischen Fragen auf verschiedenen Ebenen, die von der Arbeitsgruppe Kriegsdienstverweigerer angeregt wurden.

8. 1967: Doch ein freikirchlicher Militärseelsorger

Zur Überraschung der Mitglieder der Arbeitsgruppe Betreuung der Kriegsdienstverweigerer eröffnete der Beauftragte der Evangelischen Gemeinschaft, Pastor Ernst Otto Schumann, anlässlich einer Tagung seine zukünftigen Pläne. Es waren für ihn die Weichen gestellt, hauptamtlich in die Militärseelsorge zu wechseln. Dazu hatte er mit seinem Superintendenten Fritz Harriefeld einen besonderen Zugangsweg gefunden. Die Westdeutsche Konferenz der Evangelischen Gemeinschaft beurlaubte Pastor Ernst O. Schumann auf seinen eigenen Wunsch hin zum 15. Sept. 1967, damit er „die Arbeit eines evangelischen Militärseelsorgers und Verbindungsmanns für die freikirchlichen Soldaten“ wahrnehmen kann. Um diesen Dienst tun zu können, war, obwohl die Freikirchen gemeinsam offiziell auf eine Beteiligung am Militärseelsorgevertrag verzichtet hatten, ein ökumenischer Transfer eingeleitet worden. Die Rheinische Evangelische Kirche übernahm E. O. Schumann in ihren Dienst. Dabei blieb er Pastor der Evangelischen Gemeinschaft mit der Option einer Rückkehr in seine Freikirche. Nach der Übernahme des freikirchlichen Pastors in den Dienst der Rheinischen Kirche wurde er, wie geplant, sofort für einen Dienst als Militärpfarrer freigestellt, der sich selber als Verbindungsmann zu den freikirchlichen Soldaten verstand. Dieser Schritt war weder mit dem Präsidium der Freikirchen noch mit der Methodistenkirche, die sich wenige Monate später mit der Evangelischen Gemeinschaft vereinigte, abgesprochen. In den Verhandlungen mit dem Evangelischen Kirchenamt für die Bundeswehr sowie dem zuständigen evangelisch-landeskirchlichen Kreiswehrdekan wurde diese Möglichkeit, die Freikirchen doch noch ins Boot zu bekommen, ausdrücklich begrüßt. Das Kirchenamt der Bundeswehr und der Kreiswehrdekan haben die theologischen und rechtlichen Rahmenbedingungen ihrerseits näher bestimmt.²⁰

²⁰ Verh. der Westdeutschen Konferenz der Ev. Gemeinschaft 19. bis 23. April 1967 in Dortmund, S. 59.

Damit war die freikirchliche Ablehnung des Seelsorgervertrags praktisch unterlaufen. Im Präsidiums der VEF konnte 1967 nach Lage der Dinge nicht mit einer Zustimmung zur Tätigkeit eines freikirchlichen Pastors als „Verbindungsmann für die freikirchlichen Soldaten“ gerechnet werden.

9. Ein gescheiterer, typisch freikirchlicher Versuch

Die Freikirchenkonferenz 1969 in Wuppertal hat sich nach sorgfältiger Vorbereitung durch die Arbeitsgruppe Betreuung der Kriegsdienstverweigerer mit den beiden Fragen befasst: „*Ist Völkerfriede eine Aufgabe für unsere freikirchlichen Gemeinden?*“ und „*Ist die Befreiung der Geistlichen und die Zurückstellung der Predigerseminaristen vom Wehrdienst erfreulich, bedauerlich, vertretbar?*“

Die Formulierung der zweiten Frage nimmt die gesetzlichen Vorgaben auf. Nach bundesdeutschem Recht war eine *Befreiung* der „Geistlichen“ vom Wehrdienst sichergestellt. Als „Geistlicher“ im Sinne des Gesetzes wurde anerkannt, wer ordiniert war. Das war eine in politischem Interesse weitgespannte Grundlage. Eine *Zurückstellung* vom Wehrdienst war möglich, wenn sich ein Wehrpflichtiger auf ein „geistliches Amt“ im Sinne des Gesetzes vorbereitete. Seine vorgesetzte kirchliche Dienststelle konnte eine Bescheinigung über die Tatsache der Vorbereitung auf den Dienst eines Pastors ausstellen. Die aus allen VEF-Freikirchen ausgestellten Bescheinigungen sind – soweit mir bekannt – ohne jemals eine Rückfrage zu bekommen, anerkannt worden.

Die – politisch gewollte – Konsequenz dieses Vorgangs war, dass junge wehrpflichtige Theologen und Anwärter für den Dienst eines Pastors in unseren Freikirchen von einer Entscheidung „Wehrdienst oder Kriegsdienstverweigerung“ ausgenommen waren. Dadurch waren sie existentiell von dem Thema nicht mehr betroffen.

Während der Wuppertaler Freikirchenkonferenz hielt der Jurist und Bundesgeschäftsführer der Freien ev. Gemeinden, Heinz-Adolf Ritter, Mitglied der Arbeitsgruppe Betreuung der Kriegsdienstverweigerer der VEF, zu der aufgeworfenen Frage ein Grundsatzreferat. Er ging auf die Rechtslage, die Geschichte dieses *Geistlichen-Privilegs*, das im röm.-kath. Kirchenrecht verankert ist, ein und stellte das Für und Wider aus freikirchlicher Sicht heraus. Er nannte folgende Aspekte, die gegen die Inanspruchnahme des Privilegs sprachen:

(1) Das Verständnis vom Dienst eines evangelischen Predigers, das in diesem Falle im Widerspruch zum Allgemeinen Priestertum aller Gläuben-

den steht; (2) die fehlende Rechtsgleichheit aller männlichen Bürger, die durch das Verlassen der Solidarität die Glaubwürdigkeit der evangelischen Predigt schwächt; (3) die Ausklammerung von Zeugnis und Dienst durch theologisch gebildete Soldaten innerhalb der Bundeswehr mit der möglichen Konsequenz, dass die Soldaten auf die amtliche Militärseelsorge verwiesen werden; (4) das Staat-Kirche-Verhältnis, nachdem die Kirche im freikirchlichen Selbstverständnis unabhängig ist. Durch ein Vorrecht für Ordinierte wird die Kirche durch den Staat privilegiert; (5) die Freikirchen verzichten in anderen Fällen auf eine politische Absicherung ihrer Arbeit durch Staatsverträge. Das bedeutete: Verzicht auf Freistellung ihrer wehrpflichtigen Pastoren zur Betreuung der Gemeinden im Kriegsfall.

Die Freikirchen waren vor die Frage gestellt: Ist es biblisch zu rechtfertigen und entspricht es dem freikirchlichen Selbstverständnis, die Privilegien zunächst der Rückstellung und später der Freistellung weiterhin unbesehen in Anspruch zu nehmen? Die Diskussionsgruppe, die sich während der Freikirchenkonferenz mit dieser Frage befasst hatte, kam zu dem Ergebnis, dass „die schematische Inanspruchnahme (des Vorrechts) vom Verständnis der Bibel her nicht zu rechtfertigen ist. Die persönliche Entscheidung darf keinem erspart werden.“ Daraufhin hat die Wuppertaler Freikirchenkonferenz beschlossen, die Freikirchen-Leitungen sollen im Blick auf ihre Theologie-Studenten überprüfen, „inwieweit vom Evangelium her die Ausstellung von Bescheinigungen auf Zurückstellung überhaupt zu verantworten ist.“²¹

An der gleichen Freikirchenkonferenz wurde eine Neuordnung der Soldatenseelsorge beschlossen. Nach wie vor blieben die Freikirchen bei dem auf das Individuum abzielenden Begriff der *Soldatenseelsorge*, während sonst *Militärseelsorge* die amtliche Formulierung war. An dieser Konferenz wurde erstmals in Verbindung mit dem CVJM von einer *Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Soldatenbetreuung* berichtet. Pastor Arthur Nagel (Bund Freier ev. Gemeinden), vertrat darin die Freikirchen und nahm als Gast im Hauptausschuss dieser Arbeitsgemeinschaft einen Platz ein. Es wird ausdrücklich festgestellt: „Doch sind wir in dieser Institution vertreten, ohne finanzielle Verpflichtungen und ohne Abhängigkeit vom Staat oder von der EKID.“²² Später sind mehrere Freikirchen Mitglied dieser Arbeitsgemeinschaft geworden. Die Evangelisch-methodistische Kirche hat darauf verzichtet, die Mitgliedschaft zu erwerben. Sie verblieb trotz verschiedener Bitten, die Mitgliedschaft aufzunehmen, im Status eines Gastmitglieds.

²¹ Verh. Konferenz der Vereinigung evangelischer Freikirchen, Wuppertal 1969, S. 20. Vgl. auch: S. 9, S. 56.

²² Ebd., S. 51.

Was wurde nach Wuppertal aus der Diskussion um das Geistlichen-Privileg? An der 1973er Kasseler VEF-Konferenz wurde berichtet: Der Bund Ev.-Freikl. Gemeinden hat auf zwei Bundesratssitzungen die Frage erörtert, jedoch keine Entscheidung getroffen. Er holte ein Rechtsgutachten ein. Das hatte aber keine erkennbaren Auswirkungen auf die Arbeit in der VEF. Der Bundestag des Bundes Freier ev. Gemeinden hatte sich bis zu diesem Zeitpunkt noch nicht mit der Frage befasst, aber die Predigerschaft diskutierte die Frage, ob es „*Sonderrechte der Christen im Staat*“ gibt. In der Evangelisch-methodistischen Kirche lehnte der Ausschuss für Theologie und Predigtamt ein Sonderrecht der Freistellung von Pastoren vom Wehrdienst ab, ohne dass es zu Konsequenzen kam.

Der Freikirchenrat als erweitertes Präsidium der VEF beschloss, „daß durch die derzeitige juristische Situation eine Initiative zum jetzigen Zeitpunkt nicht zweckmäßig ist. Eine umfassendere Meinungsbildung unserer Freikirchen wird noch abgewartet. Wenn entsprechende Äußerungen vorliegen, wird sich zeigen, ob dann eine Initiative möglich ist.“²³ Ein Urteil des Bundesverwaltungsgerichts vom 8. Febr. 1963 hatte unabhängig von der Freikirchen-Diskussion zum Geistlichen-Privileg bestätigt, dass es „keine Bedenken“ sah.

In der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) kam es durch die freikirchliche Debatte zur Erörterung der Frage, welche Möglichkeit für Gespräche der kleineren Kirchen bei den „politischen Instanzen“ in Bonn über die ACK zu eröffnen sind. Bis es Ende der neunziger Jahre zur Einrichtung einer Stelle für einen eigenen freikirchlichen Beauftragten bei der Bundesregierung in Berlin kam, war das „Bonner Büro“ der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) bereit, als Kontaktstelle Vermittlungsdienste für die Freikirchen zu übernehmen. Der freikirchliche Referent in der Ökumenischen Centrale, der Geschäftsstelle der ACK, nahm von nun an in regelmäßigen Abständen an Gesprächen im „Bonner Büro“ teil. Die freundliche Geste hatte weder politisch noch kirchlich nennenswerte Auswirkungen.

Eine gemeinsame Stellungnahme der Arbeitsgruppen Soldaten-Betreuung und Kriegsdienstverweigerer-Betreuung führte durch das Präsidium der VEF zur Bildung einer neuen Gruppe, die sich mit Fragen der gesellschaftlichen Mitverantwortung befasste.²⁴

Die weitere Verfolgung der Wuppertaler VEF-Beschlüsse wurde insbesondere von Heinz-Adolf Ritter engagiert betrieben. Nach dem früheren

²³ Verh. Konferenz der VEF Kassel 1973, S. 28, vgl. auch S. 50.

²⁴ Ebd., S. 24f.

Urteil des Bundesverwaltungsgerichts konnte sich die Frage einer grundsätzlichen Lösung des „Theologenprivilegs“ durch eine Gesetzesänderung nicht mehr stellen. Sie wäre bei den Interessen- und Machtverhältnissen in Staat und Kirchen illusorisch gewesen. Es blieb nur zu prüfen, ob die Möglichkeit eines *Verzichts auf das Privileg* zu erreichen war. Es wurde schnell erkennbar, dass auch die Überlegung, auf die Befreiung der Ordinierten freiwillig zu verzichten, als freikirchlicher Sonderweg keine Chance hatte.²⁵ Der Verzicht auf den Einzug von Kirchensteuern durch staatliche Behörden war kein tragfähiger Vergleich.

10. Endlich ein Weg zum Friedensdienst: der Internationale Diakonische Jugendeinsatz (IDJE)

Seit 1964 hatte die Methodistenkirche einen *Internationalen Diakonischen Jugendeinsatz* (IDJE) entwickelt. Längere Verhandlungen führten zu dem Ergebnis, dass anerkannte Kriegsdienstverweigerer an dem internationalen Austauschprogramm teilnehmen konnten. Daraufhin wurden sie nicht mehr zum Zivildienst einberufen. Damit solche Auslandseinsätze jedoch nicht zu attraktiv wurden, musste eine deutliche Verlängerung der Einsatzzeit in Kauf genommen werden. Auf diesem Wege ist aber eine größere Zahl insbesondere methodistischer Jugendlicher in England, Irland, Israel, den USA und anderen Ländern gewesen, um ihren „Zivildienst“ als alternativen „Friedensdienst“ zu leisten. Johannes Lovasz, der Initiator dieses Internationalen Diakonischen Jugendeinsatzes, hat für diesen gesellschaftlichen Beitrag im Jahre 2002 das Bundesverdienstkreuz erhalten.²⁶

11. Verschärfung der Töne in beiden Arbeitsgruppen.

Über die von den Freikirchenleitungen paritätisch bestimmten Soldatenbetreuer hinaus entsandte das VEF-Präsidium 1984 mit Arno Weiß, der zu den Freien evangelischen Gemeinden gehörte, ein zusätzliches Mitglied in die Arbeitsgruppe Soldatenbetreuung. Das hatte es sonst noch nicht gegeben. Arno Weiß verfasste den nächsten Bericht der Arbeitsgruppe, allerdings weniger aus der Sicht der bisher angestrebten eindeutigen theologischen

²⁵ Inzwischen gibt es eine landeskirchliche Studie: Heinz Deike, *Der Waffendienst der Theologen als Problem des neuzeitlichen Protestantismus*, Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft, Bd. 9, Münster 1999.

²⁶ Verdienstkreuz für Johannes Lovasz. In: unterwegs, Wochenblatt der Evangelisch-methodistischen Kirche, 2002, Heft 15, S. 9.

Fragestellung. Er folgte der gängigen politischen Einschätzung und schrieb zu den beiden grundgesetzlich möglichen Wegen Soldat oder Kriegsdienstverweigerer: „In unseren der VEF angehörenden Freikirchen (BEFG, BFeG und EmK) hat es manchmal den Anschein, als sei eine dieser beiden nach dem Grundgesetz möglichen Entscheidungen überrepräsentiert. Das sehen wir,“ schrieb Arno Weiß für die Arbeitsgruppe Soldatenbetreuung, „nicht so, denn über Normalitäten – Wehrdienst ist normal – Verweigern ist möglich – braucht nicht viel geredet zu werden.“²⁷ Nicht nur der neue Ton war überraschend, sondern man musste es als einen Rückschritt werten, dass die Klärung der biblisch-theologischen Fragestellung und Argumentation jetzt hinter den gesetzlichen Rechtspositionen zurück trat.

Im gleichen Zeitraum haben die beiden VEF-Arbeitsgruppen Kriegsdienstverweigerer-Betreuung und Jugend ein gemeinsames Papier „Unser Friedenszeugnis“ erarbeitet. Er wurde vom Präsidium nicht angenommen. Dass ging auf den heftigen Einspruch des damaligen Präsidenten des Bundes Freier evangelischer Gemeinden zurück. Trotzdem wurde es im Berichtsband veröffentlicht, weil der Präsident der VEF, Diakoniedirektor Günter Hitzemann (Baptist), den Abdruck durchsetzte.²⁸ Es scheint, dass durch das Dokument „Unser Friedenszeugnis“ die Entsendung von Arno Weiß in die Arbeitsgruppe Soldatenbetreuung ausgelöst wurde.

Eine neue Situation entstand nach der Wiedervereinigung der VEF. Da die Erfahrung der Bausoldaten in der DDR eine eigene Untersuchung – wegen der notwendigen vorsichtigen öffentlichen Behandlung dieses Themas – aus interner Kenntnis braucht, kann ich hier nicht darauf eingehen.

12. Zahlen und Zeiten

1987 berichtet die VEF-Arbeitsgruppe KDV über 150 freikirchliche Einrichtungen und Gemeinden mit 400 Zivildienst-Einsatzplätzen. In den vorausgegangenen 25 Jahren waren dort 4.000 Zivildienstleistende tätig, überwiegend aus den Freikirchen, aber auch anerkannte Kriegsdienstverweigerer aus anderen Kirchen und Gruppen.

2002 war das Jahr, in dem mit 189.644 Anträgen bisher die höchste Zahl zur Anerkennung anstand. Das sind nach Angaben des Bundesamtes für den Zivildienst rund 40% der Wehrpflichtigen dieses Jahrgangs. 1992 waren es

²⁷ Verh. VEF – Berichte aus der Arbeit 1981 bis 1984, S. 18.

²⁸ Ebd., S. 30 f. Innerhalb des Bundes Freier ev. Gemeinden wurde den Vertretern der Gemeinden empfohlen, diesen Teil des VEF-Berichtheftes als „ungültig“ durchzustreichen.

rund 33% und 1982 zwischen 10 und 15%. Der Golfkrieg hat eine neue Nachdenklichkeit und existentielle Betroffenheit ausgelöst.

Die Zivildienstzeiten haben sich immer im Zusammenhang der Zeiten für Soldaten geändert. Die nachfolgende Übersicht dokumentiert die verschiedenen Zeiten und den jeweiligen Beginn der Veränderung.

April 1961:	15 Monate;
Juli 1961:	18 Monate;
Januar 1973:	16 Monate;
Januar 1984:	20 Monate (Umweltschutz als Möglichkeit wird einbezogen);
Januar 1990:	15 Monate;
Juli 1996:	13 Monate und
2000:	11 Monate.

13. Person, Anliegen und Struktur als hilfreiche Einheit für ein erfolgreiches Engagement

Eine Erinnerung an Heinz-Adolf Ritter ist geboten. Sein Name taucht zuerst 1958 im Protokoll der Freikirchenkonferenz auf.²⁹ 1987 wird ihm gedankt. Dreißig Jahre hindurch hat er als Bundesgeschäftsführer mit juristischem Sachverstand und theologischer Kompetenz die Arbeitsgruppe Betreuung der Kriegsdienstverweigerer mit Impulsen versehen. Ritter erweiterte seine Kenntnisse und sein Wissen über die Fragen der Kriegsdienstverweigerung ständig. Er gewann praktische Einsichten auch durch VEF-Außenvertretungen z. B. im *Beirat für Fragen der Kriegsdienstverweigerung* und im *Beirat für den Zivildienst in der EKD*, zeitweise in der Mitgliederversammlung, später als Vorstandsmitglied des *Vereins Recht und Schutz der Kriegsdienstverweigerer*. Das Thema Kriegsdienstverweigerung hat er immer in einen weiten Horizont gestellt und die Frage des biblisch verantworteten gesellschaftlichen Handelns für den Frieden im Gespräch gehalten.³⁰ Das führte zu Ausstrahlungen auf andere Arbeitsgruppen, auch zu Neubildungen.

In der Person des engagierten Impulsgebers verbanden sich einige Vorteile, die sich langfristig auf die Integration des Themas in die Arbeit der Vereinigung Evangelischer Freikirchen ausgewirkt haben. Die Arbeitsgruppe

²⁹ Allerdings hat er bereits der Freikirchenkonferenz 1954 einen Bericht über Studentenarbeit vorgelegt. Verh. VEF 1954, S. 19-22.

³⁰ Heinz Adolf Ritter, *Leben heißt lernen*. Witten 1998, S. 41-43: Christ und Krieg. Das kurze Kapitel gibt Einblick in die persönliche Auseinandersetzung aufgrund eigener Kriegserfahrungen.

Kriegsdienstverweigerung bot Ritter eine in die VEF integrierte Basis, seine Gedanken in die Freikirchen-Gemeinschaft einzuführen. Nach den Beratungen und Abklärungen auf der Ebene der Arbeitsgruppe war er es, der die Anliegen in den Freikirchenvorstand – später als Präsidium bezeichnet – einbringen konnte, weil er ihm als Bundesgeschäftsführer der Freien evangelischen Gemeinden jahrzehntelang angehörte. Person, Anliegen und Struktur wirkten in seiner Tätigkeit in besonders effektiver Weise zusammen. Über die VEF ist das allen Freikirchen zugute gekommen. Besonders in der grundlegenden ersten Phase war die Methodistenkirche durch den Hauptgeschäftsführer des Hilfswerks, bis 1963 Hartwig Lederer, danach Karl Heinz Voigt, also auch mit übergemeindlich und überregional tätigen Mitarbeitern in der Arbeitsgruppe vertreten, was für die Multiplikation innerhalb der Methodistenkirche wichtig war. In Verbindung mit dem Hilfswerk wurde jährlich an alle West-Konferenzen und an die alle vier Jahre tagende Zentralkonferenz schriftlich und mündlich berichtet. Gerade in diesen 60er Jahren entstand die außerkirchliche Formel vom „Marsch durch die Institutionen“. Der wurde auf natürliche Weise und ohne den üblichen kämpferischen Unterton von Seiten der Arbeitsgruppe Kriegsdienstverweigerer gegangen mit dem Nebeneffekt, dass um der Gleichrangigkeit willen auch die Soldatenbetreuung als eine eigenständige Aufgabe ebenso einen zentralen Stellenwert gewann.

Insgesamt ist die Befassung mit gesellschaftlichen Fragestellungen, die in den einzelnen VEF-Kirchen nicht das gleiche Gewicht hat, über das Thema der Kriegsdienstverweigerung immer wieder auf die Tagesordnung gekommen. Es war hilfreich, dass Heinz-Adolf Ritter gerade als Vertreter der Freien evangelischen Gemeinden eine zentrale Rolle spielte, weil seine Freikirche in diesem Bereich besonders zurückhaltend erschien.

Die Auseinandersetzungen um die Kriegsdienstverweigerung, die Soldatenseelsorge und damit die Fragen gesellschaftlicher Verantwortung aus biblisch-theologischer Sicht haben im Rahmen der Freikirchengeschichte eine stärkere Beachtung verdient. Besonders in einer Zeit, in der die Kirche ihre Glaubwürdigkeit gegenüber denen, die sie erreichen soll, erst erweisen muss, sind Zeugnis und Dienst in ihrer Gesellschaftsbezogenheit verstärkt notwendig. Über die Erfüllung des biblischen Auftrags zum Dienen am Einzelnen und an der Gesellschaft hinaus, stellt es die Einheit von Wort und Tat vor Augen – oder besser noch, macht es sie zur eigenen Erfahrung.

Johannes Schmidt

Die Entwicklung der Fragen von Wehrdienst und Kriegsdienstverweigerung nach 1945 in den einzelnen Freikirchen unter Berücksichtigung der jeweiligen theologischen Begründungen (BFeG-Ost)

Vorrangig kann ich nur persönlich erlebte Entwicklungen während meiner Dienstzeit als Pastor im BFeG in der DDR zwischen 1953 und 1990 kurz skizzieren. Diese Thematik im gleichen Zeitraum für den BFeG in der Bundesrepublik Deutschland ist nach meiner Kenntnis bisher nicht aufgearbeitet worden.

1. Für die Zeit 1945 bis 1949, die Zeit der Sowjetischen Besatzungszone – ohne Eigenstaatlichkeit für das Gebiet dieser Besatzungszone, gibt es keinerlei Unterlagen in Bundes- oder Gemeindeakten, die über Fragen des Wehrdienstes oder der Wehrdienstverweigerung Aussagen machen. In diesem Zeitabschnitt wurden auf dem Gebiet der Sowjetischen Besatzungszone paramilitärische Einheiten aufgebaut. Sie wurden als Kasernierte Volkspolizei benannt. Die Rekrutierung erfolgte auf freiwilliger Basis. Junge Männer aus den Gemeinden wurden auch angeworben. Junge Männer aus den Gemeinden widerstanden dieser Werbung, einzelne ließen sich werben, andere entzogen sich dem psychologischen Druck der Werber durch Flucht in die amerikanische, britische und französische Besatzungszone. Zahlen oder Zeitzeugenunterlagen liegen schriftlich nicht vor. Dieser sich anbahnende Aufbau von Militäreinheiten führte nicht zu einer theologischen oder seelsorgerlichen Auseinandersetzung um den Wehrdienst in Freien evangelischen Gemeinden.

2. Für die Zeit 1949 bis 1961 – Gründung der DDR bis zum Mauerbau – blieb Dienst in der Kasernierten Volkspolizei oder in der sich bildenden „Volksarmee“ noch eine freiwillige Entscheidung des einzelnen jungen Mannes. Auch in dieser Phase gab es keine öffentliche Diskussion der Wehrdienstfrage. Älteste, Seelsorger, Prediger berieten zwar, in der Regel bei zunehmendem Druck auf junge Männer zur Flucht in die BRD. Theologische Antworten auf diese gesellschaftspolitischen Fragen wurden auf Gemeinde- und Bundesebene weder gesucht, noch ansatzweise diskutiert.

Die Einführung der allgemeinen Wehrpflicht am 23.01.1962 in der DDR beendete den individuellen Spielraum der Freiwilligkeit eines Wehldienstes.

Es gab in der DDR ein System gesellschaftlicher Organisationen, deren Aufgaben von der Mitwirkung bei der Wehrerziehung und vormilitärischen Ausbildung (FDJ, Gesellschaft für Sport und Technik, Kampfgruppen, etc.) bis zu gezielter staatspolitischer, marxistischer Erziehung reichten. Sicher bot die Unterweisung Jesu und der Apostel ein ethisches Potential für eine gesunde, geistliche Gewissensbildung der Christen. Mir erschien – selbst kritisch festgestellt, dass es sich zu wenig konkret in der Gemeinde- (und Bundes-) Unterweisung niederschlug.

Es gab in den Mitarbeiterschulungen keine theologische Reflexion – bundesoffiziell. Es geschah intern. Doch darüber gibt es keine schriftlichen Unterlagen.

3. Für die Zeit ab 1961 (*Mauerbau*) bis 1989 wurde durch die Jugendarbeit unseres Bundes der Bereich Wehrdienst und Wehrdienstverweigerung erörtert, ohne dass es dafür schriftliche Belege gibt.

Durch die Mitgliedschaft in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Jugend in der DDR (AGCJ) war eine Einbindung in den zwischenkirchlichen Informationsfluss über einzelne kirchliche Aktivitäten und gesamtkirchliche Gespräche und Verhandlungen (z.B. durch den Bund Evangelischer Kirchen mit den staatlichen Organen) zugänglich. Sie wurden teilweise dann auf den Mitarbeiter tagungen für Jugend unseres Bundes eingebracht und reflektiert.

4. Die Verantwortungsträger unseres Bundes und der Gemeinden bis 1970 (Bundesleitungsmitglieder und Gemeindeälteste) waren nahezu uneingeschränkt bis 1945 Soldat gewesen und von dem Grundverständnis der allgemeinen Wehrpflicht geprägt. Sie widerstanden bis etwa 1978 der Bildung eines Arbeitskreises für die Friedenserziehung. Friedenserziehung stand für die Aufarbeitung deutscher Kriegsgeschichte und für das Bedenken möglicher Konsequenzen aus den verheerenden auch ethischen Verwüstungen zweier Weltkriege.

1978 konnte ein Arbeitskreis für Friedenserziehung gebildet werden. Ziel dieses Arbeitskreises war, eine schriftliche, seelsorgerliche Arbeit anzufertigen, die für Bund und Gemeinden sowohl den Wehrdienst als auch die Wehrdienstverweigerung theologisch beleuchtet und jungen Menschen zu einer persönlichen Standortfindung helfen sollte. Dieses Papier wurde nach

Verabschiedung den Gemeinden in die Hände gegeben und dem Staatssekretär für Kirchenfragen bei der Regierung der DDR übergeben.¹

5. Den Gemeinden und der jungen Generation sollte geholfen werden, bei unterschiedlichen Gewissenentscheidungen – der eine findet sein Ja zum Dienst mit der Waffe, der andere verweigert den Wehrdienst – in den Gemeinschaften der Jugendkreise und der Gemeinden jeweils den anderen zu achten in seinem Verständnis von praktiziertem Christsein. Die damit u. U. gegebenen Spannungen durch gegensätzliche Gewissenentscheidungen müssen nicht nur auf diesem Gebiet ausgehalten werden.

6. Durch Verweigerung eines Einberufungsbefehls durch ein Gemeindeglied in Jena wurde ein junger Mann vor ein Militärgericht gestellt und zu Gefängnishaft verurteilt. Dies veranlasste uns als Bundesleitung, in einem Brief an den Staatssekretär für Kirchenfragen unsere Stellung zu dieser Entscheidung des jungen Mannes zu erklären. L. Beaupain hat diesen Vorgang dokumentiert.² Mit jenem Brief an den Staatssekretär signalisierten wir auch unsere Gesprächsbereitschaft über diese Fragen.

7. Wehrdienst und Wehrdienstverweigerung im Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland: Da an der Tagung des Vereins für Freikirchengeschichte vom 13. bis 15.03.03 in Ewersbach und an der Sitzung der AG 1 Geschichte der Freikirchen in Deutschland nach dem zweiten Weltkrieg kein beauftragtes Mitglied der Arbeitszweige Kriegsdienstverweigerer-Betreuung/Zivildienst bzw. Soldatenbetreuung des BFeG in Deutschland teilnahm, konnte eine Sachinformation über die Arbeit Wehrdienst/Wehrdienstverweigerung im BFeG in Deutschland nicht gegeben werden. Soweit mir bekannt ist, gibt es bis zur Stunde auch keine schriftliche Feststellung, was im Bereich westlicher Besatzungszonen und BRD bis 1990 erarbeitet und veröffentlicht wurde.

U. a. gibt es zwei Arbeiten von Hartmut Weyel: Friedenethik zwischen „gerechtem Krieg“ und „gerechtem Frieden“³ und „Pax optima rerum“. Ist der Pazifismus die Konsequenz biblisch-theologischer Friedensethik? Schrif-

¹ Vgl. Lothar Beaupain, Eine Freikirche sucht ihren Weg, Wuppertal 2001, Kap. 6.3: Die Aufnahme der Friedensthematik als Ausdruck freiwilliger Verantwortung für Gemeinde und Gesellschaft, S. 263-283.

² Ebd., S. 269, Anm. 927.

³ S. u. S. 226-242.

ten des früheren Bundesgeschäftsführers H.-A. Ritter und des Bundesjugendbeauftragten Artur Nagel müssten bibliografisch erfasst werden.

Mir ist nicht bekannt, dass es im BFeG Bundesrepublik Deutschland zu einer offenen, ehrlichen Diskussion über die Fragen Wehrdienst/Zivildienst gekommen ist. Ebenso konnte ich nicht herausfinden, ob von seiten der Wehrdienstbefürworter öffentlich und theologisch an diesen Fragen gearbeitet wurde.

Es könnte das Spannungsfeld im Anschriftenverzeichnis unseres Bundes einem ahnungslosen Betrachter folgendes signalisieren: Unter „Arbeitsbereiche des Bundes“ steht an 12. Stelle: „Kriegsdienstverweigerer-Betreuung/Zivildienst“, an 16. Stelle: „Soldaten-Betreuung“. Dazwischen schieben sich Medien/Öffentlichkeitsarbeit, Seelsorgearbeit (!), Seniorenarbeit.

Ich würde beide Arbeitsbereiche zusammen sehen. Der BFeG in Deutschland lässt schon im Anschriftenverzeichnis erkennen, dass es vermutlich keine Gesprächsbrücke zwischen beiden Arbeitsbereichen gibt. Sind sie von der Sache her nicht ein Arbeitsbereich mit unterschiedlichen Ansprechpartnern? Leben wir hier gespalten und sprachlos im Bund Freier evangelischer Gemeinden?

Christian Theile

Vom Patriotismus zum deutlicheren Friedenszeichen (EBU-Ost)

Erster und Zweiter Weltkrieg

Ganz überwiegend war die Brüdergemeine zu Beginn des Ersten Weltkriegs von der gerechten Sache des eigenen Volks überzeugt. Dies gilt von der deutschen ebenso wie umgekehrt von der englischen Seite. Die Kriegspropaganda bewirkte die allgemeine Meinung von der Kriegsschuld der jeweils anderen Seite. Das Wochenblatt „*Herrnhut*“ ist voll von Betrachtungen, Briefen von Soldaten, Meinungsäußerungen und über Tagesereignisse – und schon bald von Todesanzeigen der Gefallenen. An der Pflicht, für das Vaterland auch zum Opfer des Lebens bereit zu sein und den Feind mit Waffengewalt zu bekämpfen, wird nirgends gezweifelt. Man ist in der deutschen Brüdergemeine empört über einen Artikel des britischen Bruderbischofs Hasse im „*Moravian Messenger*“, in dem der Krieg gegen Deutschland als Kampf gegen das Böse bezeichnet wird. Es wird bezweifelt, ob nach dem Krieg überhaupt eine Aussöhnung mit England, ja mit den englischen Brüdern möglich sei. Aber es gibt auch andere Stimmen – wie die des durchaus patriotisch gesinnten Walther Eugen Schmidt:

„Wer ein wenig die Geschichte kennt, weiß, wie schnell das Verhältnis von Staaten, die in bitterster Feindschaft lebten, sich zum Besseren wenden kann. Ich würde einen dauernden Gegensatz von Deutschland und England aufrichtig bedauern. Die Welt ist groß genug für das Nebeneinander zweier gleichberechtigter Staaten, wenn keiner den Anspruch auf die Weltherrschaft erhebt. Aber selbst wenn diese Hoffnung trügen sollte, glaube ich an eine kommende Wiedervereinigung der Christen, gerade auch der evangelischen Christen beider Länder. Und ich glaube vor allem an ein Weiterbestehen der Brüderunität. ... Es wird jeder von uns nach dem Kriege manches Wort nicht mehr verstehen können, das er in der Erregung dieser Tage gesagt hat. Wir werden uns mancherlei abzubitten haben. Aber Brüder bleiben wir“ („*Herrnhut*“ 1915, S. 282).

Pazifistische Gedanken, wenn sie überhaupt vorhanden waren, haben sich innerhalb der Brüdergemeine wohl kaum in den ersten vier Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts Gehör verschafft. Zu stark waren Ehre, Vaterlandsliebe und Wehrbereitschaft im allgemeinen Bewusstsein und Empfinden miteinander verbunden. Die Erinnerung an den Ursprung der Unität in Böhmen (der An-

fang der Brüderunität wurde im Bewusstsein der deutschen Gemeinden 1722, bei der Erneuerung durch Zinzendorf, und nicht 1457 bei den Böhmisches Brüdern datiert) mit ihrem Ansatz bei der Bergpredigt fehlte fast völlig.

Es ist geduldiger Arbeit Einzelner zu danken, dass die Unität nicht zerbrach und dass – wenn auch mehr als zwölf Jahre nach dem Ersten Weltkrieg – wieder eine Generalsynode in Herrnhut stattfinden konnte. Bei dieser letzten Synode alten Stils 1931 ist erstaunlich wenig zu merken von nationalen Spannungen und erstaunlich viel von einer in die Zukunft gerichteten Gemeinsamkeit – auch von dem Willen, so genannte Missionsprovinzen bald selbständig werden zu lassen.

Eine Erklärung dieser Synode zum Frieden lautet: „Die brüderliche Verbundenheit unserer Unität als einer Kirche, die sich über die Grenzen der Länder und Nationen hinweg erstreckt, ist uns aufs Neue ein Gegenstand dankbarer Freude geworden. Wir haben die Gaben und Aufgaben nicht vergessen, die wir als Angehörige der verschiedenen Völker haben, aber in der Liebe Christi haben wir Gemeinschaft gefunden.

Wir sind mehr denn je davon überzeugt, dass es eine dringende Aufgabe der christlichen Kirche ist, die verbindende Macht der Liebe Christi zu bezeugen und wirklich alles zu unterstützen, was zu einem dauerhaften Frieden der Völker dienen kann. ...“

Zu dieser Zeit stand die Herrschaft des Nationalsozialismus in Deutschland schon vor der Tür. Bereits am Ende desselben Jahrzehnts standen wieder Brüder auf beiden Seiten im Krieg. Noch immer galt: Ein guter Christ ist auch ein guter Deutscher (Engländer usw.) und im Ernstfall ein guter Soldat. Dass es Kriegsdienstverweigerung aus christlicher Überzeugung gab, war zur Zeit des Zweiten Weltkriegs in der Brüdergemeinde noch weitgehend unbekannt.

Das „deutlichere Friedenszeichen“

Der tief gehende Schock des verlorenen Zweiten Weltkriegs vermochte nicht zu verhindern, dass auf beiden Seiten des Eisernen Vorhangs unter Aufsicht der Besatzungsmächte deutsche Armeen aufgestellt wurden. Neu war aber in den Kirchen ein breites Bewusstsein von der Friedensverantwortung der Christen. Von der Gründungsversammlung des Ökumenischen Rates in Amsterdam 1948 hatte der grundlegende Satz „Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein“ eine weite Resonanz.

In der Brüderunität bekamen besonders seit der Unitätssynode in Pottstein (Ostböhmen) 1967 die Fragen des Weltfriedens stärkeres Gewicht. In die neue Unitätskirchenordnung wurde ein Paragraph aufgenommen, der die Verpflichtung zum Einsatz für den Frieden unterstreicht.

In beiden Teilen Deutschlands war, bevor die Berliner Mauer die Teilung Europas zementierte, die Wiedervereinigung auf diplomatischem Wege für möglich gehalten worden. Die Einführung der Wehrpflicht brachte viele junge Christen in Gewissenskonflikte. Infolge einer wachsenden Zahl von Verweigerern wurde in der DDR 1964 der waffenlose Dienst in den Baueinheiten der Armee eingeführt. Eine im Verhältnis zur Kleinheit der Brüdergemeine große Zahl von Wehrpflichtigen ist Bausoldat geworden. Einige wenige haben auch dies verweigert. Der Staat hat, um Aufsehen zu vermeiden, dies bei „kirchlich gebundenen“ jungen Männern meist „übersehen“, ihnen zwar Nachteile im Beruf verschafft, nicht aber Gefängnisstrafen wie den Zeugen Jehovas. Im Ausnahmefall ist aber auch dies vorgekommen. Der Beginn der Achtzigerjahre brachte mit der Verschärfung der Ost-West-Spannung und der atomaren „Nachrüstung“ auch einen Höhepunkt in der Friedensbewegung. Im März 1980 bewegte der sächsische Landesjugendpfarrer Harald Bretschneider den Bischofskonvent des Bundes Evangelischer Kirchen in der DDR (BEK) dazu, den Bußtag zur Friedensdekade umzugestalten.

Im August desselben Jahres wagte es der Leiter des BEK-Sekretariats, die Arbeitshilfe zur neuen Friedensdekade kirchlich zu genehmigen. Ein Lesezeichen darin zeigte zwischen den Aufschriften „Frieden schaffen ohne Waffen“ und „Schwerter zu Pflugscharen!“ einen Mann, der sein Schwert zum Pflug umschmiedet. Eine Skulptur mit dieser Darstellung steht noch heute vor dem Glaspalast in New York – seinerzeit ein Geschenk der Sowjetunion an die UNO ... Jugendliche griffen die Botschaft überraschend begierig auf, nähten sich das Zeichen an die Kleidung und machten es so zum Symbol einer nicht bloß innerkirchlichen Bewegung „für ein deutlicheres Friedenszeichen“.

Im Januar 1981 billigte die BEK-Konferenz der Kirchenleitungen nach langem Abwägen schließlich den Landesjugendpfarrern von Sachsen und Berlin-Brandenburg zu, das durch Zusammenstöße zwischen Jugendlichen und der Volkspolizei brisant gewordene Symbol nicht nur als Lesezeichen neu aufzulegen, sondern auch als Vliesdruck in Herrnhut herstellen zu lassen (Jugendliche, die von den 110.000 Aufnähern keinen abgekriegt haben, boten bis 50,- Mark dafür).

Im Dezember 1981 wurden Träger des Aufnähers vor allem in Sachsen und in Berlin von Polizisten belangt sowie von ihren Schuldirektoren bedroht. Manchem wurde das Symbol gewaltsam aus der Kleidung gerissen. Kirchenleitungen standen öffentlich zu der biblischen Vision, deren Darstellung inzwischen um ihre Quelle, nämlich Micha 4, ergänzt worden war, gestanden aber ein, die bekennenden Symbolträger vor Übergriffen nicht schützen zu können. Die Konferenz der Kirchenleitungen musste das Motto der Friedensdekade gegenüber staatlichen Organen noch jahrelang zäh verteidigen.

Im März 1982 wurden die Unitätsdirektion, die Leitung der Evangelischen Brüderunität, und der Leiter der kircheneigenen Textilfirma aus Herrnhut nach Dresden zitiert und der Wehrkraftzersetzung bezichtigt. Den Letztgenannten eskortierte die „Abteilung Inneres“ in den Betrieb zurück und beschlagnahmte die Druckvorlagen. Fortan war auch das Drucken auf nichtpapierene Materialien genehmigungspflichtig.

Wie sich die Friedensbewegung in der Brüdergemeinde in West- und Ostdeutschland niederschlug, lässt sich in den Anträgen, Debatten und Beschlüssen der Synodaltagungen der Distrikte Bad Boll (alte Bundesrepublik, Niederlande, Schweden, Dänemark, Schweiz) und Herrnhut (damalige DDR) 1983 und 1985 erkennen. Dazu gehört die sowohl in Herrnhut als auch danach in Bad Boll angenommene Empfehlung „Zeichenhafte Friedensdienste“ bei den Synoden 1985. Dort wird Respekt bekundet für die, die sich als Christen für den Wehrdienst entscheiden. Aber der Zivildienst, der waffenlose Sanitätsdienst und die Wehrdienstverweigerung werden als zeichenhafte Friedensdienste gewertet und es wird betont, „dass das Niederlegen von Waffen ein deutlicheres Friedenszeichen ist als das Waffentragen“. Dieser Satz wurde der Unitätsdirektion seitens des DDR-Staatssekretärs für Kirchenfragen als „Verstoß gegen die sozialistische Gesetzlichkeit“ ausgelegt.

Inzwischen haben sich die Verhältnisse in Mitteleuropa grundlegend gewandelt. Dass wir im Frieden leben können, hat das Thema nicht weniger aktuell gemacht. In der Welt gab und gibt es grausame Kriege mit Millionen Toten, Verwundeten, Flüchtlingen, Verhungerten – überwiegend unter den Nichtbewaffneten. Über die Notwendigkeit von Waffen zum Schutz des Friedens wird heute unter Pazifisten wie Christen gestritten. Was wir da als Evangelische Brüderunität einbringen können, bleibt Frage und Herausforderung gleichermaßen.

Reinhard Assmann

Die Entwicklung der Fragen von Wehr- und Wehrrersatzdienst im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR

Als Grundlinie in der Beurteilung von Wehrdienstfragen galt im BEFG in der DDR: Die Bibel gibt zu diesen Anliegen keine eindeutige Antwort, also besteht für den Einzelnen Gewissensfreiheit. Damit lag aber auch das Entscheidungsproblem über die Beteiligung am Wehrdienst bei dem Einzelnen. Für die Bundesleitung (BL) galt die Regel, zu jeder Gewissensentscheidung zu stehen und bei Bedarf Hilfe zu leisten, nicht aber ethische Richtlinien zu vermitteln. Trotzdem gab es einzelne Versuche im BEFG, theologisch-ethische Richtlinien zum Wehrdienst zu entwickeln. Diese fanden aber bis auf eine Ausnahme keine Verbreitung als offizielle Orientierungshilfen des Bundes. Folgende Entwicklung lässt sich nachzeichnen:¹

1. Die 40er und 50er Jahre

Nach dem Krieg spielten Wehrdienstfragen in allen Veröffentlichungen und internen Protokollen des BEFG keine Rolle. Für viele Jahre galt das erst 1944 für den neu geschaffenen Bund formulierte Glaubensbekenntnis, in dessen Artikel 9 „Von den natürlichen Ordnungen“ es heißt:

„Wir glauben, dass der Staat eine Ordnung Gottes ist, der wir mit ganzem Ernst zu dienen haben. Denn Dienst am Volk ist zugleich Dienst vor Gott [...] Und wir leisten dem Oberhaupt des Staates den Treueid, tun auch Kriegsdienst, weil die Obrigkeit nach Gottes Wort das Schwert nicht umsonst trägt. Ebensowenig hindert uns unser Glaube, ein staatliches Amt zu bekleiden.“²

Auf dem ersten Bundesrat nach dem Krieg im Mai 1946 schaute BEFG-Bundesdirektor Paul Schmidt zurück und stellte fest:

Die Haltung des Bundes im totalen Staat ergab sich immer wieder von neuem aus der Verpflichtung, die der Apostel Paulus in Römer 13 der

¹ Vgl. die Darstellung von U. Dammann, Wehrdienst, Bausoldaten, Wehrkunde, in: U.Materne/G.Balders (Hg), *Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden*, Wuppertal/Kassel 1995, S. 254 ff.

² Glaubensbekenntnis des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden vom 29.2.1944, in: *Amtsblatt des BEFG* 1944, Nr. 6 (S. 3-4), maßgeblich von Hans Luckey formuliert.

*Gemeinde auferlegt hat [...] immer wieder wurde von neuem erkannt, daß das große Nein der Gemeinde Jesu gegenüber dem Staat und seiner Führung erst dann zu sprechen sei, wenn die Verkündigung des Evangeliums verboten werde und die persönliche christliche Lebensführung desgleichen.*³

So berichtete Schmidt denn auch gleich anschließend, dass der Schwerpunkt der missionarischen Arbeit in dieser (Kriegs-) Zeit die Ostmission in Ost- und Südosteuropa gewesen sei und dass z.B. eine hohe Auflage von ukrainischen Bibeln gedruckt worden sei:

*„Der missionarische Gedanke überwog alle anderen Erwägungen, auch die eines etwaigen Gewinnes durch öffentlichen Widerspruch und die daraus sich ergebenden Folgen für die Gemeinde. [...] Und so ist es gekommen, daß wir heute rückschauend von einem gesegneten starken Zeugnisdienst der Gemeinden durch die Jahre hindurch sprechen können, daß wir aber auf keine besondere Reihe von KZ- oder anderen Märtyrern hinzuweisen vermögen.“*⁴

Selbst Jakob Köbberling in seiner „Gegenschrift“, deren Veröffentlichung der Bund nicht befürwortete, erwähnte wie Schmidt die Fragen zum Wehrdienst nicht. Er stellte allerdings die Begründung eines unbedingten Gehorsams gegen die Obrigkeit durch Römer 13 in Frage.⁵

Im Osten äußerten sich nach 1945 vor allem die „friedensbewegten“ Brüder und wandten sich gegen die Wiederaufrüstung im Westen.⁶ Öffentliche Kritik am neuen Militarismus im Osten war lebensgefährlich, wie sich z.B. am Schicksal des Evangelisten H. Samjeske 1950 erwies: Er hatte die Kriegsvorbereitungen in Ost und West kritisiert, wurde inhaftiert und starb im Zuchthaus.⁷

Im Mai 1950 schlug der neu gebildete Bundesrats-Ausschuss des (Gesamt-)Bundes vor, eine Unterredung mit Ministerpräsident Grotewohl herbeizuführen, um u.a. über Gewissensfreiheit zu reden, *„damit wir uns vor der Geschichte ausweisen als solche, die ein Gewissen des Staates gewesen*

³ P. Schmidt, Unser Weg als Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in den Jahren 1941–46. Bericht an den Bundesrat in der Sitzung vom 24.–26. Mai 1946 in Velbert, Stuttgart 1946, S. 7 f.

⁴ Ebd. S. 8 f.

⁵ J. Köbberling, „Gegenschrift“ zu Paul Schmidts „Unser Weg“, unveröffentlicht (1947), dieses und weitere nachstehend zitierten unveröffentlichten Dokumente befinden sich im Oncken-Archiv (OA) in Elstal.

⁶ R. Assmann, „Sie sind doch auch für den Frieden!“, in: U.Materne/G.Balders, Erlebt in der DDR, S. 267 f.

⁷ Ders., Evangelist Helmut Samjeske – ein tragisches Schicksal, S. 186 ff.

und in Liebe eingetreten sind für die in ihrem Gewissen notleidenden Brüder“ (in der Ostzone).⁸ Dieser Schritt sollte aber nur gemeinsam mit der Vereinigung Evangelischer Freikirchen unternommen werden; das Gespräch kam offensichtlich nicht zustande. Viele junge Brüder entzogen sich in den 50er Jahren dem Druck, in der kasernierten Volkspolizei („freiwillig“) dienen zu müssen, durch Flucht in den Westen.

2. Die 60er Jahre

Das BL-Protokoll vom Februar 1962 vermerkt lapidar: „Das neue Wehrpflichtgesetz fordert von uns zusätzliche Überlegungen.“⁹ Das wichtige Anliegen der BL in dieser Frage war sodann die Bemühung um die Freistellung wehrpflichtiger Seminaristen des *Predigerseminars* für die Zeit des Studiums.¹⁰ Ein damaliger Student und späterer Prediger des Bundes berichtet, dass er als Student bereits vor seiner Musterung zum Wehrdienst ein Freistellungsgesuch des Bundes erbeten hatte. Die Antwort des damaligen Seminarleiters: „Warum denn? Lass doch erst mal die Zeit herankommen. Und wenn: Wir waren ja auch Soldat und uns hat es nicht geschadet.“

Dennoch gab es Diskussionen am Seminar zur Wehrdienst-Thematik. Es existiert ein vielfach abgeschrieben und verbreitetes Papier: „*Neutestamentliches Material zur Soldatenfrage*. Buckow, März 1962“, dessen (nicht genannter) Autor Adolf Pohl sich gut an Auseinandersetzungen darüber mit Studenten erinnern kann.¹¹ In diesem Text wird deutlich, dass zur Thematik unterschiedliche Überzeugungen existierten und die Bibel keine direkte Antwort auf eine allgemeine Erfassung zum Wehrdienst (erst seit 150 Jahren) gibt. Die Materialzusammenstellung aus dem Neuen Testament diene also vor allem für die persönliche Gewissensbildung:

1. Es gab christusgläubige Soldaten; 2. dem Staat ist das Schwertamt verliehen (Röm 13,4); 3. das Neue Testament kennt die Verpflichtung des Christen zu gewissen Staatsdiensten („Rückerstattungspflicht“ des Christen gegenüber den Diensten des Staates für seine Bürger); 4. ein Soldat im Neuen Testament bleibt der Herrschaft Christi unterworfen (Luk 3,14). Darum sollten wir danken für jeden Tag des Friedens und Frieden stiften nach allen Seiten (Matth 5,9).

⁸ BL-Protokoll vom 10.5.1950, in: Bundesprotokolle Band V vom 22.2.1941 bis 14.10.1950 (handschriftlich), S. 434f.

⁹ BL-Protokoll vom 9.2.1962, in: BL-Protokolle des BEFG-Ost/-DDR, Band I

¹⁰ BL-Protokoll vom 26./27.9.1962.

¹¹ In: Mappe Wehrpflicht, OA-DDR 2.1/SK 125.

Eine Untersuchung zum BEFG durch das Ministerium des Innern (MdI) geht auf diesen Text ein und analysiert ihn ausführlich.¹² Die Behauptung allerdings, A. Pohl habe auf der Glaubenskonferenz 1962 in Berlin-Weißensee ein gleichlautendes Referat gehalten¹³, lässt sich nicht nachweisen. Pohl selbst erinnert sich nicht, ein Manuskript existiert nicht, und auch in den Konferenzunterlagen ist kein Hinweis darauf zu finden. Möglicherweise hatte Pohl auf der vorausgehenden Vereinigungskonferenz oder dem nachfolgenden Predigertag aus seinem Buckower Material zitiert. Im MdI-Papier wird jedenfalls über das „Neutestamentliche Material“ hinaus Pohls öffentliche Ablehnung des Wehrdienstes und seine Forderung nach Wehrdienstverweigerung zitiert.¹⁴ Zudem mühen sich die Autoren nachzuweisen, dass der Gedanke der Wehrdienstverweigerung von westlicher Seite in den BEFG-Ost hineingetragen worden sei.¹⁵

1964 begrüßte die BL mit Dankbarkeit die Einrichtung der NVA-Baueinheiten¹⁶, überließ aber die Entscheidung dem Einzelnen und seinem Gewissen. Sie berief im November 1964 Prediger P. Müller in Prenzlau für die Beratung der Bausoldaten im BEFG.¹⁷ Dankbar wies auch Jugendprediger K. Fuhrmann im Mitarbeiterrundbrief vom Dezember 1964 auf die Möglichkeit des Dienstes in den Baueinheiten hin, gab Bestellmöglichkeiten des Gesetzblattes an und nannte die Anschrift von Müller für weitere Fragen.

In einer Arbeitsgruppe der *Theologischen Woche* (dreijährliche Vollversammlung aller Pastoren des Bundes) vom April 1964 wurde u.a. über den Wehrdienst diskutiert, und wenigstens die Stasi schrieb Protokoll.¹⁸ Die Stimmen für eine Verweigerung des Wehrdienstes überwogen („Baptisten stehen auf dem Boden der Wehrdienstverweigerung“), aber die Entscheidung blieb weiterhin dem Einzelnen überlassen.

Auch über die *Predigertagung* der Sächsischen Vereinigung im März 1965 wurde der Stasi berichtet:¹⁹ Erstmals habe es eine Diskussion über die

¹² Analyse zum „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland“ in der DDR (ca. Juni 1966), in: BArch Berlin, DO-1/10.0/171/3, S. 025-050; veröffentlicht in U. Mäterne/G. Balders, *Erlebt in der DDR*, S. 61ff.

¹³ Ebd. S. 033, 035.

¹⁴ Ebd. S. 037f.

¹⁵ Ebd. S. 039.

¹⁶ BL-Protokoll vom 4.11.1964, a.a.O.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Bericht von GM „Max“ über die Theologische Woche vom 20.-24.4.1964 in Berlin, Kadiner Str., BStU ASt. Chemnitz 609/68, Bd. V, S. 88, 91.

¹⁹ Bericht von GM „Max“ über die Predigertagung der Sächsischen Vereinigung vom 15.-18.3.1965 in Kottengrün/Vogtl, Bd. VI, S. 73 f.

Bausoldaten gegeben; die BL verhalte sich reserviert, die Jüngeren dagegen träten dafür ein, die jungen Brüder über den Wehrersatzdienst aufzuklären. Zitiert wird die Stimme eines Älteren: „*Brüder, ich verstehe nicht, dass ihr heute so gegen Wehrdienst seid, früher habt ihr gar nichts gesagt und einfach mitgemacht.*“ Der Bundesvorsitzender H. Weist wies darauf hin, dass die Frage des Wehrersatzdienstes (und der Jugendweihe) nicht in Jugendzusammenkünften behandelt werden sollten, sondern nur im individuellen Gespräch, da es um die Gewissensentscheidung des Einzelnen gehe.

1966 beendete der erste Bausoldaten-Durchgang seinen Dienst. Die Prenzlauer Bausoldaten hatten sich vorgenommen, die Fragen des Wehrdienstes in ihre Kirchen zu tragen. So gaben wohl Wolfgang Stadthaus aus der EFG-Brüdergemeinde in Berlin und Peter Müller aus Prenzlau den Anstoß zu dem BL-Beschluss im Februar 1966, einen *Arbeitskreis „Wehr- und Friedensfragen“* zu berufen – unter Leitung des Jugendpredigers Manfred Sult.²⁰ Im Bericht des Bundesvorsitzenden H. Weist an den Bundesrat 1966 hieß es dazu:

[Der AK] „*soll sich mit Fragen um Wehrdienst und Wehrersatzdienst beschäftigen, die für manchen unserer jungen Brüder zu einem ersten Anliegen und manchmal auch zu einer Gewissensnot geworden sind.*“²¹

Weist hielt es für ratsam, noch einen Kriegsteilnehmer hinzuzuziehen (H. Kautz vorgeschlagen) – dies gelang nicht. Der Arbeitskreis bestand ein Jahr und leistete sehr konzentriert eine erstaunlich umfangreiche Arbeit: Gespräche mit Wehrpflichtigen, Erfahrungsaustausch, Literatur- und Materialerfassung, zahlreiche biblisch-theologische Erarbeitungen, Begriffsstudien (z. B. zu Eid, Gewissen, Gewaltlosigkeit, Frieden, Gehorsam, Pazifismus) und kirchengeschichtliche Arbeiten.²² 1967 wurden der BL vorgelegt: a. „*Theologische Grundsätze zur Wehr- und Friedensfrage*“; b. „*Praktische Hilfen zur Wehrdienstfrage*“ (Anleitung für Gewissensbildung, Umgang mit Wehrpflichtigen). Festzustellen ist, dass a. häufig abgeschrieben, hektografiert und wohl unter den Predigern verbreitet wurde; b. dagegen findet sich nur in der Akte des Arbeitskreises. Der Text war offensichtlich viel zu brisant, um weitergegeben zu werden. Einige inhaltliche Stichworte aus den Texten:

²⁰ BL-Protokoll vom 25.2.1966, a.a.O.

²¹ H. Weist, Bericht für die Bundesratstagung 1966 der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden in der DDR, S. 6 (hektographiert).

²² Sämtliche Erarbeitungen in: Mappe Wehrpflicht, OA-DDR 2.1/SK 125.

a. Theologische Grundsätze zur Wehr- und Friedensfrage:

1. Das Alte Testament kann nicht für Begründungen zum Wehrdienst herangezogen werden, höchstens einige prophetische Mahnungen vor zu viel Vertrauen ins Militär.

2. Das Neue Testament nennt zwar christliche Soldaten und benutzt militärische Ausdrücke – diese sind aber keine ausreichenden Begründungen. Röm 13,4 steht für die richterliche Gewalt, nicht für den Krieg. Röm 13 darf nicht als göttliche Legitimierung für alle staatlichen Maßnahmen oder als Aufforderung zum absoluten Gehorsam missverstanden werden. „*Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist.*“ (Mt 22,17-21) spricht z.B. von der Steuer- und anderen Pflichten (auch Wehrpflicht?), es gilt aber auch: „*Gebt Gott, was Gottes ist*“ – das ist nicht vom Staat vorzuschreiben! Röm 13 darf nicht gegen Apg 5,29 („*Gott mehr gehorchen*“) ausgespielt werden!

3. Zu den theologischen Begründungen des Wehrdienstes:

- Zu allen Zeiten wurde mit Röm 13 argumentiert. Dies kann aber nicht mehr für den modernen Krieg gelten, hier hat die Theologie ein deutliches Nein zu sprechen.

- Ist Abschreckung durch Rüstung mit dem Evangelium zu vereinbaren?

- Die Unterscheidung gerechter – ungerechter Krieg bleibt nur Theorie, da die Propaganda einen Krieg immer als gerecht darstellen wird.

- Soldatenzeit ist Schule der Nation? Nein, wenn die Ausbildung auf einen kriegerischen Einsatz zielt!

- Die Zwei-Reiche-Lehre Luthers bleibt für den Obrigkeitsstaat fragwürdig.

4. Zu den theologischen Begründungen der Wehrdienstverweigerung:

- Die gebotene Nächsten- und Feindesliebe macht einen Tötungseinsatz unmöglich.

- Die Gemeinde Jesu ist länderübergreifend; die Zugehörigkeit zu ihr steht höher als zur Nation.

- Christen sind Menschen des Friedens (Gal 5,22; Röm 12,18).

- Christen sind beauftragt, Versöhnung zu predigen (2.Kor 5,20) – das geht nicht mit der Waffe in der Hand.

- Im Auftrag, der Stadt Bestes zu suchen (Jer 29,7), werden Christen „das Beste“ nicht von staatlichen Proklamationen, sondern vom Herrn ableiten.

- Nachfolge Christi gilt auch im politischen Bereich.

b. Praktische Hilfen zur Wehrdienstfrage:

Der Text vertritt eine klare Option für das deutlichere und bewusste Friedenszeugnis in den Baueinheiten oder durch Verweigerung. Er enthält zahl-

reiche Fragen zur Gewissensschärfung, die eher auf Verweigerung zielen. Gleichzeitig gibt er konkrete Hinweise für die seelsorgerliche und praktische Begleitung der betroffenen Brüder. Es wird die Bildung einer freikirchlichen Vermittlungsstelle für Gemeindeadressen und zur Vorbereitung auf den Dienst angeregt. Schließlich wird auf die Bedeutung der Friedenserziehung im Vorfeld hingewiesen, die zur Wissensbildung beitragen wird: z.B. Ablehnen von Kriegsspielzeug; Entscheiden gegen vormilitärische Ausbildung; Bewusst machen, dass materielle Nachteile und Behinderungen auf dem Bildungsweg möglich sind.

In weiteren Erarbeitungen des Arbeitskreises wurden detaillierte Vorschläge für die Funktion eines BEFG-Beauftragten für Wehrdienstfragen vorgelegt. Dieses Anliegen stand 18 (!) Jahre lang auf der Tagesordnung der BL; erst 1985 kam es zur Berufung eines Beauftragten für Wehrdienstangelegenheiten, Pastor Uwe Dammann.²³

3. Die 70er und 80er Jahre

Seit Anfang der 70er Jahre wurden an die BL vermehrt problematische *Einzelfälle* herangetragen mit der Bitte um Hilfe, z.B. 1972 bei Exmatrikulation wegen Verweigerung des Waffendienstes während des Studiums²⁴; bei Einberufungen von Studenten bzw. Seminarabsolventen während des begonnenen Vikariats zu den Bausoldaten²⁵; bei Totalverweigerungen bzw. bei Verweigerung des Reservistendienstes mit der Waffe²⁶. Gemäß der Grundlinie des Bundes wurde versucht, Hilfe im jeweiligen Einzelfall zu bieten, u.U. bis zur Vorsprache im Staatssekretariat für Kirchenfragen (SfK).²⁷ Erst 1986 konnte eine Grundsatzvereinbarung mit dem SfK getroffen werden, dass Seminarbewerber *vor* dem Studium zum Grundwehrdienst einberufen werden.²⁸ Im Blick auf Verweigerer bewährte sich die bereits von den Evangelischen Kirchen praktizierte Vorgehensweise, dass dem SfK rechtzeitig der betreffende Verweigerungswille mitgeteilt wurde, um in diesem Fall eine Einberufung zu vermeiden; dies kam auch dem Staat entgegen. Zur Problematik der Waffendienstverweigerung von vereidigten Reservisten wurde

²³ Zum Beispiel BL-Protokolle vom 20.9.1980, 27./28.2.1981, 20.5.1981, 26./27.2.1982, 30.5.1984, 7./8.12.1984, 7.9.1985, 29./30.11.1985, a.a.O. Band III.

²⁴ BL-Protokoll vom 25./26.2.1972, a.a.O. Band II.

²⁵ BL-Protokolle vom 19./20.11.1976, 7./8.11.1980, 4./5.6.1982, a.a.O. Bände II und III.

²⁶ BL-Protokolle vom 29.2./1.3.1980, 6./7.6.1980, a.a.O. Band III.

²⁷ Vgl. Korrespondenzen in Mappe Wehrpflicht, OA-DDR 2.1/SK 125.

²⁸ BL-Protokolle vom 28.2./1.3.1986, 6./7.6.1986, a.a.O. Band IV.

1984 immerhin im BEFG-Monatsblatt „Wort und Werk“ eine evangelische Stellungnahme abgedruckt, die die Forderung nach Gewissensfreiheit auch in diesen Fällen enthielt.²⁹

1978 wurde – wenige Wochen nach dem legendären Staat-Kirche-Gespräch am 6. März – die Einführung des *Wehrkundeunterrichtes* an den Schulen beschlossen. Die Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen (KKL) verfasste daraufhin ein Wort an ihre Gemeinden (Kanzelbrief), das zugleich mit ausdrücklichem Vermerk auch an die BEFG- und Evangelisch-methodistischen Gemeinden versandt wurde, da deren Vertreter an den Beratungen der Konferenz beteiligt waren; in der Anlage eine 5-seitige Orientierungshilfe. Die BL zeigte sich „beunruhigt“ (Protokoll!) und betonte, dass in dieser Frage besonders das Gespräch mit den Eltern gesucht werden müsse.³⁰

1981 wurde der Dresdner Aufruf zum *Sozialen Friedensdienst* (SoFd) verbreitet. In diesem Zusammenhang erreichten auch die BL Zuschriften, u.a. von einer Bausoldatengruppe sowie von einem Jugendtag des BEFG-GJWs in Erfurt.³¹ Die BL beschloss, zunächst keine eigene Stellungnahme zu verfassen und den Kontakt zu den leitenden Geistlichen der Evangelischen Landeskirchen zu suchen. Schließlich schrieb sie eine Antwort an die jeweiligen Absender.³² Sie bat darin um Verständnis für alle Positionen und erklärte, für den SoFd nur gemeinsam mit den anderen Kirchen einzutreten, nicht ohne in einem moralischen Schlenker zu erwähnen, dass der SoFd persönliche Opfer an Zeit und Geld fordern werde und die Betroffenen ihre Bereitschaft dazu schon jetzt unter Beweis stellen könnten durch ihre Beteiligung am Diakonischen Jahr. Im Juni 1982 verabschiedete die BL erneut einen Brief an die Gemeinden zur aktuellen Friedensdiskussion, in dem sie betonte, die Fragen eines zeichenhaften Friedensdienstes und christlichen Friedenszeugnisses gemeinsam mit den anderen Kirchen zu bewegen.³³

Das *Gemeindejugendwerk* (GJW) des BEFG mühte sich, den in Gewissensnot stehenden Jugendlichen weitere Orientierungshilfen zu vermitteln. So wurden die Jugendwarte der Vereinigungen und die Pastoren über die Termine der Beratungstage der Landesstellen der Evangelischen Jungmännerwerke für Wehrpflichtige informiert, die vor allem unmittelbar vor den

²⁹ „Wort und Werk“ 2 (1984), S. 16.

³⁰ BL-Protokolle vom 31.5.1978, 15./16.9.1978, a.a.O. Band II.

³¹ BL-Protokolle vom 20.5.1981, 4./5.9.1981, a.a.O. Band III.

³² Anlage zum BL-Protokoll vom 10./11.12.1981, a.a.O.

³³ Brief an die Ev.-Freiwl. Gemeinden, Bundeswerke und Mitarbeiter vom 8.6.1982 mit „Stellungnahme der Bundesleitung“, in: BL-Protokoll vom 4./5.6.1982, Anl. 1, a.a.O.

Einberufungen stattfanden.³⁴ Jugendwarte und Pastoren des BEFG konnten über das GJW an die nur intern weitergegebenen Materialien der Landeskirchen und der Jungmännerwerke gelangen. Als Beispiele seien zwei wichtige Texte der KKL genannt:

- „Zum Friedensdienst der Kirchen“. Eine Handreichung für Seelsorge an Wehrpflichtigen, 1965
- (darauf aufbauend) „Leitfaden zur seelsorgerlichen Beratung in Fragen des Wehrdienstes und der Wehrerziehung“, 1982

Von den Evangelischen Jungmännerwerken wurden zahlreiche weitere Papiere verfasst, z. B.:

- „Bausoldaten – ein Zeichen für den Frieden?!“ Eine Orientierung für kirchliche Mitarbeiter, 1984
- „Du sollst nicht töten – aber wie dann leben.“ Erfahrungen und Überlegungen junger Christen zur Situation des Bausoldatenseins, Mitarbeiterhilfe des EJMw Thüringen, 1986

Außerdem kursierten die Berichte von verschiedenen Bausoldaten-Jahrgängen, die am Ende ihrer Dienstzeit umfangreiches Material für ihre Nachfolger zusammentrugen und detaillierte Hinweise gaben.³⁵

Die einzige wirkliche Orientierungshilfe des BEFG erarbeiteten S. Rosemann und M. Roth im Auftrag des GJW im April 1983 unter dem Titel: „Materialhilfe zu Fragen des Wehrdienstes“. Die 30seitige Verfielfältigung war ausdrücklich nur für die Hände der Pastoren und Gemeindeleiter gedacht und wurde auf Anfrage versandt. Sie enthält die gesetzlichen Grundlagen für den Wehrdienst, detaillierte Hinweise für Wehrpflichtige im Blick auf die drei möglichen Entscheidungen (Aktiver Wehrdienst, Bausoldaten, Totalverweigerung), seelsorgerliche Hilfestellungen und viele Zitate als Denkanstöße. Besonders beachtlich, dass sie das Wort vom „deutlicheren Zeugnis“ der Wehrdienstverweigerer aus der Handreichung der KKL von 1965 aufnahm!

Die BL des BEFG begrüßte die Materialhilfe als „wertvolle und praktische Hilfe“.³⁶ In einer Beurteilung zur Materialhilfe aus dem SfK heißt es:

„... [durch] eine einseitige Orientierung auf den Dienst als Bausoldat [...] wird die in bisherigen Stellungnahmen des BEFG betonte freie Ge-

³⁴ K. Pritzkeleit (GJW) an die Vereinigungsjugendwarte, den Studentenwart, die Pastoren, Brief vom 31.3.1981, in: Mappe Wehrpflicht, OA-DDR 2.1/SK 125.

³⁵ Sammlung bei R. Assmann.

³⁶ BL-Protokoll vom 2./3.3.1984, a.a.O. Band III.

„wissensentscheidung des einzelnen verlassen, sich vom Glauben her prinzipiell für alle drei Möglichkeiten entscheiden zu können.“³⁷

Das SfK äußerte ferner die Befürchtung, dass eine zu große Nähe zur Ev. Kirche, in diesem Fall zum Jungmännerwerk, sich negativ auswirke für den BEFG. Diese Sorge wurde übrigens auch ausgedrückt im Blick auf die Aktivierung der Friedensarbeit in den anderen Freikirchen, wie der EmK und der Gemeinschaft der STA. Diese Kirchen dürften nicht mehr als Randfragen behandelt werden, sondern müssten „offensiv“ bearbeitet werden.³⁸

Dieses GJW-Papier hatte seine Nachgeschichte: 1984 fiel es durch einen unglücklichen Umstand in einer Magdeburger Schule in die Hände des Staates. Im Gespräch des SfK mit Vertretern der BL wurde ein deutliches Missfallen ausgedrückt³⁹; größter Ärger war wohl, dass das SfK erst 18 Monate nach Erscheinen des Papiers davon Kenntnis erhielt!

Die drängenden Friedensfragen veranlassten die BL, im November 1983 eigens dafür eine Klausurtagung in Gnadau einzuberufen.⁴⁰ Eingeladen waren außerdem einige Vertreter des GJW. Das wichtigste Ergebnis war die Berufung eines *Arbeitskreises Friedensfragen*, der sich 1984 konstituierte. Leider wurden die zahlreichen wertvollen Erarbeitungen des Arbeitskreises nicht in die Gemeinden weitergegeben.⁴¹ Die Fragen des Wehrdienstes spielten allerdings kaum eine Rolle, jedoch gab der Arbeitskreis wesentliche Impulse für die Teilnahme des BEFG an der *Ökumenischen Versammlung* 1988/89. Diese sprach sich deutlich für eine vorrangige Option für Gewaltfreiheit aus, anerkannte aber weiterhin die Gewissensentscheidung des Einzelnen.⁴² Die BL befürwortete 1990 in ihrer Stellungnahme zu den Ergebnistexten der Ökumenischen Versammlung deutlich diese Position, die sie vom Evangelium her unterstrich. Sie hielt es für notwendig, dass die von der zuletzt gewählten Volkskammer beschlossene sehr großzügige Zivildienstregelung in bundesdeutsches Recht übernommen wird.⁴³

³⁷ Abt. II, „Information über eine vom GJW des BEFG in der DDR erarbeitete ‚Materialhilfe zu Fragen des Wehrdienstes‘“ vom 9.10.1984, BArch Berlin, DO-4/1387.

³⁸ (5.) „Zu einigen Entwicklungen in ‚kleinen‘ Kirchen und Religionsgemeinschaften“ (1985?), a.a.O., DO-4/990.

³⁹ R. Dammann, Aktenvermerk über ein Gespräch im SfK am 21.11.1984, Akte SfK Band 3, OA-DDR 2.1/SK 81.

⁴⁰ BL-Protokolle vom 10./11.12.1982, 9./10.12.1983, a.a.O. Band III.

⁴¹ Akte AK Friedensfragen, OA-DDR 2.1/SK 124.

⁴² Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Dresden-Magdeburg-Dresden, 1-37, 5-34, in: EKD-Texte Nr. 38, hg. v. Kirchenamt der EKD, Hannover 1991, S. 33, 66 ff.

⁴³ „Stellungnahme ...“ von Vertretern d. BL und des Arbeitskreises „Gemeinde mit Weltverantwortung“ vom 8.12.1990, in: BL-Protokoll vom 1./2.3.1991, Anl. 5, Bd. IV.

Schließlich sei noch ein Gespräch des *Präsidiums der Vereinigung Evangelischer Freikirchen* mit dem SfK im Mai 1989 erwähnt, bei dem sowohl der SoFd, der waffenlose Dienst für vereidigte Reservisten als auch das diskriminierende Verhalten gegenüber gläubigen NVA-Soldaten angesprochen wurde, freilich immer noch ohne Erfolg für den SoFd.⁴⁴

Zusammenfassung

Im BEFG in der DDR überließ man die Entscheidung über aktiven Wehrdienst, Bausoldaten oder Wehrdienstverweigerung der Gewissensentscheidung des Einzelnen. Von der Leitung des Bundes wurde jedoch jedem in seiner Entscheidung seelsorgerliche und praktische Hilfe angeboten und gewährt; der Bund „stand zu jedem“ (U. Dammann). Einzelne Versuche, darüber hinaus ethische Richtlinien zu entwickeln, blieben zumeist unveröffentlicht (bis auf die Materialhilfe des GJW 1983). Zunehmend wurde außerdem die Zusammenarbeit in Wehrdienstfragen mit der Evangelischen Kirche gesucht; dankbar nahm man evangelische Veröffentlichungen zur Kenntnis und vermittelte sie gegebenenfalls weiter.

Eine offene Frage, wie sie U. Dammann, Wehrdienstbeauftragter des BEFG bis 1991, formulierte, bleibt: Ob diese Linie, also keine grundsätzlichen Richtlinien zu vermitteln, aber zur individuellen Gewissensentscheidung zu stehen,

„ob diese Linie aber dem Evangelium entspricht, muß immer wieder bedacht werden, zumal die zur persönlichen Gewissensentscheidung überlassene Wehrdienstfrage dazu führte, daß sich während der Zeit der beiden deutschen Staaten evangelisch-freikirchliche Christen in feindlichen Armeen gegenüberstanden.“⁴⁵

Weitere Quellen- und Literaturhinweise:

- Knöfel, Erich/Lindner, Heinz, Ich werde Soldat, Staatsverlag d. Deutschen Demokratischen Republik, Berlin ²1983 (Recht in unserer Zeit, Nr. 41)

⁴⁴ Abt. II, Information über ein Gespräch des Staatssekretärs mit dem Präsidium der Vereinigung Evangelischer Freikirchen in der DDR am 17.05.1989 in Dresden, 18.5.1989, BArch Berlin DO-4/987.

⁴⁵ U. Dammann, Wehrdienst, Bausoldaten, Wehrkunde, in: U. Materne / G. Balders, Erlebt in der DDR, S. 259.

- Koch, Uwe / Eschler, Stephan, Zähne hoch Kopf zusammenbeißen. Dokumente zur Wehrdienstverweigerung in der DDR 1962–1990, Kückenshausen 1994
- Koch, Uwe, Die Baueinheiten der Nationalen Volksarmee – Einrichtung, Entwicklung und Bedeutung, in: Materialien der Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“ (12. Wahlperiode des Deutschen Bundestages), hg. vom Deutschen Bundestag 1995, Band II, S. 1835ff.
- Medienpädagogisches Zentrum Land Brandenburg (Hg), Erziehung für das Militär? Erziehung für den Frieden! Unterrichtsmaterialien zur Auseinandersetzung mit der vormilitärischen Erziehung in der DDR, Potsdam 1995
- Diedrich, Torsten / Ehlert, Hans / Wenzke, Rüdiger (Hg), Im Dienste der Partei. Handbuch der bewaffneten Organe der DDR, Berlin 1998
- Koch, Uwe, Das Ministerium für Staatssicherheit, die Wehrdienstverweigerer der DDR und die Bausoldaten der Nationalen Volksarmee. Eine Übersicht über den Forschungsstand, hg. von den Landesbeauftragten für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen DDR in Sachsen-Anhalt und Mecklenburg-Vorpommern, ³1999
- Schicketanz, Peter, Die Bemühungen der Evangelischen Kirchen in der DDR um Kontakt mit den Christen in der Nationalen Volksarmee. Versuch einer Dokumentation, Geltow 2000

Das BEFG-Monatsblatt „Wort und Werk“ berührte das Thema Wehrdienst fast nicht, es gehörte zu den „Tabu-Themen“; eine Ausnahme bildete Nr. 2 (1984), s.o.

Im Rahmen eines Forschungsprojektes des Vereins „Evangelisch-Freikirchliche Zeitgeschichte e.V.“ in Wustermark-Elstal wurde im Frühjahr 2003 eine Umfrage in den Gemeinden des ehemaligen BEFG-DDR zum politischen Verhalten in der DDR durchgeführt, wobei u.a. auch nach Entscheidungen und Motiven im Blick auf Wehrdienst gefragt wurde. Die Auswertung ist bisher noch nicht abgeschlossen.

P. Schickedanz bereitet eine umfangreiche Darstellung zu den Bausoldaten vor, die voraussichtlich 2004 erscheinen wird.

Zum 40. Jahrestag der Bildung der Baueinheiten wird vom 3.–5. September 2004 ein Kongress in Potsdam stattfinden; nähere Informationen: www.Bausoldatenkongress.de.

Armin Hoffmann/Manfred Leucke

Die Entwicklung der Fragen von Wehrdienst und Kriegsdienstverweigerung im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der BRD (BEFG-D)

1. Einleitung (*Reinhard Assmann*)

Im BEFG-D wird seit einigen Jahren versucht, Kriegsdienstverweigerer (KDV)- und Soldatenbetreuung wohlausgewogen nebeneinander zu stellen (handgreiflich erkennbar z.B. an den jeweiligen Ständen beim jährlichen BEFG-Bundesrat). Offiziell wurde wohl nie von einem „deutlicheren Zeichen“ gesprochen.

Harry Dörr, langjähriger Bundesbeauftragter für KDV, erinnert sich an zwei heikle Diskussionen im Bund: 1978 erschien eine dreiteilige Artikelfolge „Ohne Waffen leben?“ von ihm in der Zeitschrift „Die Gemeinde“,¹ in der er deutlich für die Verweigerung des Waffendienstes in der Bundeswehr plädierte. Unter gründlicher Abwägung vieler neutestamentlicher Stellen kam er zum Schluss, dass der Christ dem Friedensdienst verpflichtet sei. Gottes erklärtes Ziel sei, ohne Waffen zu leben. Die folgende Leserdiskussion brachte sowohl Zustimmung als auch massive Kritik: Bis zur Wiederkunft Christi werde es Kriege geben!² Und: Bei einer Bundesratstagung in Stuttgart (?) habe es eine heftige Auseinandersetzung über das Pastorenprivileg gegeben: Pastoren werden nicht einberufen, stehen also auch nicht vor der Entscheidung für oder gegen den Wehrdienst. Eine Initiative im Bund hatte beantragt, auf dieses Privileg zu verzichten, um auch die Pastoren zu einer eigenen Stellungnahme zu bewegen, konnte sich aber wohl nicht durchsetzen.

Deutlichere Worte fanden im BEFG-D Veröffentlichungen des Gemeindejugendwerkes sowie vor allem der Arbeitsgruppe acht der Vereinigung Evangelischer Freikirchen, in der Vertreter des BEFG mitarbeiteten.

Eine detaillierte Untersuchung zu den Fragen von Wehrdienst und KDV im BEFG-D (West) steht noch aus. Zwei Bundesbeauftragte, Armin Hoffmann für die Betreuung der Kriegsdienstverweigerer und Zivildienstleistenden

¹ „Die Gemeinde“ 33-35 (1978).

² A.a.O. 40-44 (1978).

den, und Manfred Leucke für Betreuung der Soldaten, haben in kurzen Beiträgen einige Daten und Erinnerungen zusammengestellt.

2. Die Betreuung der Kriegsdienstverweigerer und Zivildienstleistenden im BEFG-D (*Armin Hoffmann*)

Bei der Einführung der Bundeswehr und damit auch der allgemeinen Wehrpflicht spielte die Frage nach einer Betreuung eventueller Kriegsdienstverweigerer keine Rolle im BEFG-D. Kriegsdienstverweigerung wurde als Ausnahme im engen Rahmen verstanden und Wehrdienst als normal und notwendig angesehen. Dies erkennt man daran, dass schon 1959 der erste Beauftragte des Bundes für Soldatenseelsorge berufen wurde, Pastor Egon Wilms. Damals war und ist bis heute die Frage im BEFG-D umstritten, ob ein Christ Dienst an der Waffe ableisten soll oder auf Grund seines Glaubens selbstverständlich den Kriegsdienst verweigern muss. Im Vergleich mit der allgemeinen Gesellschaft war und ist der Anteil der Kriegsdienstverweigerer unter den jungen Männern im Bereich des BEFG-D allerdings überproportional hoch (statistische Erhebung der Vereinigung Westfalen aus den 80iger Jahren).

Erst Anfang der 60er Jahre wurde auch die Notwendigkeit gesehen, sich intensiv um die ansteigende Zahl von Kriegsdienstverweigerern zu kümmern, und es wurden hauptsächlich Juristen damit beauftragt, als Beistand vor Kammern und Ausschüssen tätig zu werden.

Im Jahre 1963 wurde von der Bundesleitung eine Ordnung verabschiedet, um die „Vertretung von Kriegsdienstverweigerern durch kirchliche Beauftragte“ zu regeln (Berichtsheft zum Bundesrat des BEFG-D 1963). Die Beauftragung erfolgt seit dieser Zeit durch die Bundesleitung und wird dem Bundesrat zur Kenntnis gegeben. Von Anfang an war mit der Beauftragung auch die Mitarbeit in der Arbeitsgruppe der Vereinigung der Evangelischen Freikirchen zur Betreuung der Kriegsdienstverweigerer (AG 8 der VEF) verbunden. Erste Bundesbeauftragte waren Assessor Günther Maisch und Pastor Dietrich Woock. Es folgten Pastor Karl-Heinz Horst (bis 1973), Pastor Harry Dörr (bis 1986), Pastor Detlef Theeßen (bis 1997) und Gemeindeglied Armin Hoffmann.

Anfang der 70er Jahre nahm die Zahl der Kriegsdienstverweigerer auch im BEFG-D merklich zu, gleichzeitig war ein deutlicher Mangel an Zivildienststellen im Bereich des Bundes zu spüren. Es kam zu intensiven Gesprächen zwischen dem Bundesbeauftragten und dem Jugendseminar des Bundes, wie dieser Mangel zu beheben wäre. Dies führte im Jahr 1972 zur

Gründung des „Sozialen Friedendienstes e.V.“, einem eingetragenen Verein, mit der Aufgabenstellung, zum einen Gemeinden, Werke und Einrichtungen des Bundes zu beraten und zu unterstützen bei der Einrichtung von Zivildienststellen und zum anderen als Verwaltungsstelle tätig zu werden für die Zivildienststellen und die Zivildienstleistenden. Heute verwaltet der soziale Friedensdienst ca. 170 Zivildienststellen mit ca. 270 Zivildienstplätzen. Jährlich werden mehrere Einführungslehrgänge für Zivildienstleistende sowie Lehrgänge für Zivildienststellenleiter in Zusammenarbeit mit dem Jugendseminar des BEFG-D durchgeführt.

Durch die immer größer werdende Zahl von Verweigerern in den 70er Jahren und in Zusammenhang mit dem „NATO-Doppelbeschluss“ Anfang der 80er Jahre wurde eine stärkere Regionalisierung der Betreuungsarbeit notwendig. Neben dem Bundesbeauftragten mussten auch in den Vereinigungen Betreuer gefunden werden, in der Regel waren das die Jugendpastoren, die durch die Vereinigungsleitungen berufen wurden. Kontakte zwischen den Betreuern wurden informell und schriftlich hergestellt. Erst im Jahre 1989 fand die erste „Konferenz der Betreuer der Kriegsdienstverweigerer und Zivildienstleistenden im BEFG-D“ statt, initiiert durch den damaligen Bundesbeauftragten Pastor Detlef Theeßen. In dieser zweimal jährlich stattfindenden Konferenz fand ein Austausch über die alltägliche Betreuungsarbeit statt, und die Betreuer erhielten ausführliche fachliche Beratung durch einen Juristen. Durch die Teilnahme von Vertretern des „Sozialen Friedensdienstes“ an diesen Treffen wurde auch der Informationsfluss zu dem Bereich der Vermittlung der Zivildienstleistenden optimiert. Nach Einführung des schriftlichen Verfahrens zur Kriegsdienstverweigerung ließ die Intensität der Begleitung der Kriegsdienstverweigerer zunehmend nach und reduzierte sich überwiegend auf die Begleitung der Soldatenverweigerer oder Totalverweigerer. Andererseits wurde dadurch die Möglichkeit geschaffen, sich in diesem Gremium intensiv mit Fragen der Friedenssicherung und Friedensdienste auseinanderzusetzen. Dies führte dann vor allem aber in der AG 8 der VEF zu verschiedenen, auch politischen Appellen, zu Friedensdiensten bzw. auch zur Frage der Notwendigkeit des Weiterbestehens der Wehrpflicht überhaupt.

Bis zum Jahr 1989 wurde über die Arbeit des Bundesbeauftragten nur in schriftlicher Form im Berichtsheft des Bundesrates berichtet. Auf den Bundesjugendtreffen des BEFG-D gab es allerdings schon länger einen Informationsstand. Der erste Informationsstand auf dem Bundesrat 1989 wurde deshalb auch recht unterschiedlich wahrgenommen; diese Art der Öffentlichkeitsarbeit wurde aber dennoch für längere Zeit beibehalten. Da es im

BEFG-D sehr kritische Stimmen gab, die die Arbeit der Zivildienstleistenden negativ beurteilten, entstand in Zusammenarbeit mit dem „Sozialen Friedendienst“ und der Konferenz der Beauftragten für KDV im BEFG-D die Idee, einen „Friedenspreis für Zivildienstleistende“ auszuschreiben, der an Zivildienstleistende vergeben werden sollte, die sich neben ihrer dienstlichen Tätigkeit besonders friedensstiftend eingesetzt haben. Damit sollte auch in der Öffentlichkeit des BEFG-D mehr Verständnis für die Arbeit der Zivildienstleistenden geweckt werden. Dieser Preis wurde 1992 zum ersten Mal vergeben und bis zum Jahr 2000 ausgeschrieben. Die Verkürzung der Dienstdauer und die damit verbundenen Änderungen auch bei der Tätigkeit der Zivildienstleistenden führten zu einer Beendigung dieses zeitweilig sehr wichtigen Bereichs in der Betreuungsarbeit.

Derzeit ist die Beratungstätigkeit trotz steigender Zahlen der Kriegsdienstverweigerer deutlich zurückgegangen. Dies ist eine Folge der vereinfachten Form des Anerkennungsverfahrens sowie der Möglichkeiten, die das Internet bietet, sich über die Kriegsdienstverweigerung zu informieren. Regelmäßige Zusammenkünfte in der Konferenz der Betreuer der Kriegsdienstverweigerer und Zivildienstleistenden im BEFG-D haben sich erübrigt. Der Bundesbeauftragte wird in seltenen Fällen persönlich tätig und arbeitet hauptsächlich auf kirchlicher übergeordneter Ebene mit (AG 8 der VEF, EAK, Beirat der EKD, Zentralstelle für Recht und Schutz der Kriegsdienstverweigerer). Themen sind auf dieser Ebene vor allem die Abschaffung der Wehrpflicht bzw. wenigstens die Angleichung der Dauer des Zivildienstes an den Wehrdienst sowie die Bedeutung eines sozialen Friedendienstes für die Zukunft.

3. Die Soldatenbetreuung im BEFG-D 1975–2002 (*Manfred Leucke*)

Zur besseren Übersicht gliedere ich den Bericht über meine Tätigkeit als Soldatenbetreuer des BEFG in mehrere Abschnitte. Ich weise darauf hin, dass die folgenden Ausführungen nur schwerpunkthaft meinen Dienst dokumentieren können.

Eine umfangreiche Literatursammlung befindet sich in der Bibliothek des Theologischen Seminars des BEFG in Wustermark-Elstal; vorhandenes Aktenmaterial von 1956 bis 2002 gebe ich im Laufe dieses Jahres an das Onken-Archiv in Wustermark-Elstal ab.

3.1 Rückblick

„Die 1885 angefangene Soldatenmission wurde eifrig gepflegt [...] Auch als dieser Bundessekretär (Br. C. Breidenbach, M.L.) wurde, wirkte er als Soldatenpfleger des Bundes weiter.“³ Das sind die ersten von mir gefundenen Aussagen über die Soldatenbetreuung. Weitere Aufzeichnungen, z.B. über beide Weltkriege, sind mir nicht bekannt. Meine Vorgänger (1959–1975) waren die Brüder Egon Wilms, Dr. Eduard Schütz, Ernst Swaczinna und Wilfried Rohmann. Am 17.2.1975 wurde ich von Br. Gerhard Claas für diese neue Aufgabe gesegnet; auf der Bundeskonferenz 2002 in Krelingen habe ich den Auftrag zurückgegeben. Ich war über 40 Jahre Beamter bei der Wehrverwaltung des Bundes und davon 29 Jahre als Dozent an der Fachhochschule des Bundes für öffentliche Verwaltung, Fachbereich Bundeswehrverwaltung, in Mannheim tätig. Somit standen mir in der Bundeswehr „alle Türen offen“. Seit 1.4. 2003 bin ich im Ruhestand. Mein Nachfolger ist Br. Lothar Leinbaum, Pastor der EFG Templin.

3.2 Organisation

Strukturmäßig war ich als „Arbeitskreis bzw. weitere Einrichtung des Bundes“ (Liste 7) direkt dem Bundesmissionshaus (BMH) zugeordnet. Ich war frei von Weisungen und konnte meinen Dienst in großer Selbständigkeit eigenverantwortlich gestalten. Im Berichtsheft an den jährlichen Bundesrat habe ich Rechenschaft über meine Arbeit abgelegt.

Finanziell standen mir im Haushaltsabschnitt 2 (BMH: Allgemeines) entsprechende Haushaltsmittel zur eigenen Bewirtschaftung zur Verfügung, über die ich jährlich Rechnung legte.

3.3 Arbeitsgebiete und Ziele

- Betreuung der Soldaten, die aufgrund der Wehrpflicht ihren Wehrdienst leisteten (Begrüßungsbriefe usw.)
- Beratung von Brüdern, wenn es um bestimmte Einsatzorte, Einberufungstermine, Versetzungswünsche usw. ging; hier auch enge Zusammenarbeit mit den Kreiswehrrersatzämtern und militärischen Kommandobehörden bzw. Einheiten
- Hilfestellung bei persönlichen Problemen der Soldaten mit militärischen Vorgesetzten

³ Donath, R., Das wachsende Werk, Kassel 1960, S. 472 ff.

- Durchführung von Rüstzeiten für Soldaten unter Leitung der evangelischen Militärseelsorge
- Informationsseminare zum Thema „Christ und Wehrdienst“ oder „Der Friedensdienst des Soldaten“ in unseren Gemeinden
- Wochenendseminare in Zusammenarbeit mit dem GJW Hamburg und dem Betreuer der Kriegsdienstverweigerer zum Thema: „Gewissen - Wehrdienst oder Zivildienst?“
- Seminare zum Thema: „Christ und Soldat!“ auf den BEFG-Bundesjugendtreffen
- Jährliche Teilnahme an den Bundeskonferenzen mit entsprechendem Büchertisch
- Nach der Wende Kontaktaufnahme mit Brüdern bei der NVA/Bundeswehr sowie Besuch von Gemeinden und Vereinigungskonferenzen in den neuen Bundesländern
- Auch Hilfestellung für Brüder, die den Wehrdienst verweigern wollten, wenn es z.B. um Verfahrensfragen ging
- Veröffentlichungen in den Zeitschriften „Die Gemeinde“, „idea“ u.a. Publikationen
- Letztendlich war ich Ansprechpartner für alle Fragen, die die Bundeswehr betrafen.

3.4 Zusammenarbeit

- mit der evangelischen Militärseelsorge
- mit der Cornelius-Vereinigung (Christen in der Bundeswehr)
- mit dem Jugendbund für Entschiedenes Christentum
- mit der Arbeitsgemeinschaft Soldatenseelsorge, deren Mitbegründer und stellvertretener Kuratoriumsvorsitzender ich war
- mit anderen Freikirchen als Leiter der Arbeitsgruppe 7 der Vereinigung Evangelischer Freikirchen
- mit dem Gemeindejugendwerk Hamburg.

3.5 Entwicklungen

Als ich 1975 den Dienst begann, ist mir nicht nur Zuneigung entgegen gebracht worden. Es gab damals harte Debatten um die Frage des Friedensdienstes des Soldaten bis hin zu der Frage, ob ein echter Baptist (Christ) überhaupt zum „Bund“ gehen könne. Manches hat weh getan, wurde aber

u.a. durch den Zuspruch meist älterer Brüder (Kriegsteilnehmer) wieder auf den richtigen Stellenwert gebracht.

Die Friedensdiskussionen gehörten zum politischen Alltag der jungen Generation (68er). Da war auch auf unseren Konferenzen, Bundesjugendtreffen, Friedensforen usw. Streitkultur angesagt. Oft hatte ich keinen leichten Stand, wenn ich mit meinem „Stand“ dabei war. Ich fühlte mich damals häufig bedrängt und in die falsche Ecke gestellt - aber nicht allein gelassen, wusste ich doch, dass nicht wenige Brüder, oftmals auch Schwestern, für mich beteten und „meine“ Arbeit unterstützten.

Zuspruch und Freude erlebte ich durch Briefe und Anrufe von Soldaten, die erzählten, wie Gott sie in der Kaserne zum Zeugnis werden ließ, und sie unter ihren Kameraden zum Missionar wurden.

Die Gewissensfrage nach GG 4(3) spielt heute bei der Entscheidung: Soldat oder Zivi? fast keine Rolle mehr. Heute geht es vielmehr um die Frage: Welches ist für mich der bequemste bzw. günstigste Weg? Dennoch habe ich unsere jungen Brüder immer wieder ermuntert, sich vor derart wichtigen Entscheidungen immer zu fragen: Was willst *du*, Herr, das ich tun soll?

3.6 Ausblick

Mein Nachfolger findet diese Arbeitsfelder so nicht mehr vor, dadurch wird sein Aufgabengebiet ein anderes sein. Es dürfte künftig aufgrund der veränderten Situation der Soldaten und der Bundeswehr insgesamt mehr um Information der jungen Brüder und weniger um Betreuung gehen.

Ich sehe heute in der Soldatenarbeit mehr die Möglichkeit der Soldatenmission. Hier sind wir dann wieder zur Zielsetzung unserer Väter aus dem Jahre 1885 zurückgekehrt. Diese Soldatenmission können wir aber nur mit den anderen Verbänden, Kirchen usw. leisten, schwerpunktmäßig unter Federführung der Arbeitsgemeinschaft Soldatenseelsorge und der evangelischen Militärseelsorge.

Literaturhinweise

- Dörr, Harry (Hg), 25 Jahre Zivildienst im BEFG 1961–1986, Norderstedt 1986 (Sonderdruck)
- „Du, laß Dich nicht verhärten“, div. Artikel zum Thema Gewalt und Entscheidungsfindung für Wehr- oder Zivildienst, in: „von b bis y“ (Mitarbeiterzeitschrift) 3 (1992)
- Borkowski, Michael, Gewissensentscheidung; Harriefeld, Fritz, Christ als Soldat; Theeßen, Detlef / Weyel, Hartmut, Kriegsdienstverweigerung aus

Gewissensgründen; alle in: „PUNKT“ (Jugendzeitschrift) 5 (1993), Sonderauslage

- Gemeindejugendwerk (Hg), 50 Jahre Jugendseminar. Eine Festschrift, Hamburg 1999, darin Olaf Kormannshaus, S. 40f.

- Arbeitsgruppe zur Betreuung der Kriegsdienstverweigerer und Zivildienstleistenden der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (Hg), Informationsbroschüre für Kriegsdienstverweigerer (regelmäßig in überarbeiteter Neuauflage erscheinender Beratungsführer für Jugendliche vor und in der Entscheidung für die Kriegsdienstverweigerung)

- Veröffentlichungen in der Zeitschrift „Die Gemeinde“, z.B.: 27 (1979), S. 10; 34 (1979), S. 14; 42 (1979), S. 14; 52 (1979), S. 13f.; 34 (1980), S. 2; 37 (1981), S. 4

- Berichtshefte des BEFG für den jährlichen Bundesrat

- weitere Publikationen des GJW

Hartmut Weyel

Friedensethik zwischen „gerechtem Krieg“ und „gerechtem Frieden“

I. Die aktuelle Situation

Seit dem 11. September 2001 sei alles anders geworden, ist vielfach behauptet worden. Der internationale Terrorismus habe eine völlig neue friedenspolitische Situation geschaffen. Richtig ist zu fragen, ob und inwieweit sich die bisherigen friedensethischen Ansätze und Konzeptionen in der neuen weltpolitischen Konstellation bewähren. Richtig ist aber auch, dass vieles beim alten geblieben ist: Nach dem Fall der Mauer und dem Ende des Ost-West-Konfliktes stehen wir zwar vorerst nicht mehr vor der Bedrohung eines weltweiten atomaren Krieges. Aber nach wie vor bestimmen Kriege und gewaltsame Konflikte das Leben von Millionen von Menschen.

Allein die Kriege in den letzten zehn Jahren, von denen viele noch andauern, forderten nach vorsichtigen Schätzungen bisher mehr als 6,7 Mio Todesopfer und noch mehr Verwundete. Dabei ist der Anteil der getöteten Zivilpersonen im Verhältnis zu den gefallen Soldaten immer mehr angewachsen. 90 % der Todesopfer sind Zivilisten. Zu den Opfern von Gewaltkonflikten gehören auch über 60 Millionen Flüchtlinge und Vertriebene.

Viele der „neuen Kriege“ finden in der Öffentlichkeit trotz ihrer Brutalität und Dauer kaum Beachtung. Im Jahr 2000 wurden weltweit 35 Kriege geführt, 13 allein in Afrika. Dabei hat die Zahl zwischenstaatlicher Kriege mit dem Einsatz regulärer Armeen beständig abgenommen. Dagegen werden immer mehr Gesellschaften durch innere Kriege zerrissen. 83% aller Kriege seit 1945 waren innergesellschaftliche Konflikte. Die Zeit der Abrüstung nach dem Kalten Krieg ist auch vorbei. Seit 1998, als die Wehretats an einem Tiefpunkt angelangt waren, sind die Militärausgaben weltweit wieder um 5% gestiegen. Sie betrugen im Jahr 2000 1.840 Milliarden DM oder durchschnittlich 299 Mark für jeden Bewohner dieser Erde. Das geht aus dem Jahrbuch des Göteborger Friedensforschungsinstituts Sipri hervor.

II. Reaktionen

Angesichts dieser Veränderungen reagieren auch Christen sehr unterschiedlich und gegensätzlich. Das hat sich vor allem im Kosovo-Krieg, beim Kampf gegen den internationalen Terrorismus, im Afghanistan-Krieg und

neuerdings im Irak-Krieg gezeigt. Die Reaktionen reichen von grundsätzlicher Zustimmung zum Einsatz von militärischer Gewalt, an denen sich auch Christen zu beteiligen hätten, über die Zustimmung nur bei einem UNO-Mandat, über die Terrorismusbekämpfung nur mit juristischen Mitteln bis hin zur völligen Ablehnung von militärischer Gewalt (Pazifismus).

Die Befürworter berufen sich auf die so genannte „*Lehre vom gerechten Krieg*“, die mittlere Position auf den militärischen Einsatz nur als „*ultima ratio*“, während die Verweigerer darauf hinweisen, dass Militäreinsätze den Einstieg in die Eskalationsspirale bedeuten und ein völlig ungeeignetes Mittel sind, um Terrorismus zu bekämpfen (siehe Israel/Palästina, Afghanistan, Tschetschenien). Im Gegenteil, „*jeder Angriff lässt die Schlange vor den Rekrutierungsbüros der Terrororganisationen wachsen*“ (FR vom 14.9.01). Gewalt wird neue Gewalt nach sich ziehen, bis hin zu der Gefahr, dass aus so genannten „begrenzten Militärschlägen“ ein großer Krieg wird.

Die Ursachen von Terrorismus zu bekämpfen heißt vor allem, an den sozialen, politischen und ökonomischen Ungerechtigkeiten anzusetzen und strukturelle Gewalt zu überwinden. An Stelle von Militäreinsätzen und der Erhöhung der Rüstungsetats sollten Mittel für Schuldenerlass, Entwicklungszusammenarbeit, Hilfen bei den dringendsten Aufgaben wie z. B. billige Medikamente für AIDS und zivile Konfliktbearbeitung in ausreichendem Maß zur Verfügung gestellt werden. Das beste Mittel zur Eindämmung terroristischer Gewalt ist, die deutlich sichtbare Anstrengung zu unternehmen, mehr Gerechtigkeit zu schaffen. Der Abbau der eigenen Gewaltbereitschaft ist ein guter Anfang, die Gewalt der Gegenseite zu reduzieren.

Zur Beantwortung der Frage, wie Christen friedensethisch entscheiden sollten, ist der Blick auf die biblische Perspektive und kirchengeschichtliche Entwicklung wichtig.

III. Friedensethik in biblischer Perspektive

A. Altes Testament

1. Jahwe als Kriegsgott

a) Mit der Erwählung und Sammlung des Volkes Israel, verspricht Gott ihm die Existenz inmitten der Völker, die er auch gegen deren Willen zu schützen bereit ist (2.Mos. 15,3; 1.Sam. 4,3ff).

b) Aber: Jahwe selbst führt Israels Kriege. Er erringt die Siege und gibt den Ausschlag für die Art der Führung und den Ausgang des Krieges. Er allein handelt und vernichtet (2.Mos. 14,4ff; Josua 10,6ff)

2. Die Institution des so genannten „Heiligen Krieges“

Der Krieg, den Gott für die Existenz seines Volkes führt, ist von der Sache her immer ein Religionskrieg, nie ein imperialistischer Eroberungskrieg, und immer ein Verteidigungskrieg bzw. Schutzkrieg. Er ist und bleibt der Kampf Gottes und damit Jahwes eigener Krieg („Kriege Jahwes“: 4.Mos. 21,14) Und dazu gehören Attribute, die unabdingbar sind, und damit erst einen so genannten „Heiligen Krieg“ konstituieren: z.B. Die Männer müssen sich weihen, reinigen und heiligen (5.Mos. 23,9ff; Jos. 3,5), Opfer werden dargebracht (1.Sam. 7,9), Jahwe wird (durch Propheten) befragt (Richter 6,36ff; 20,22-28) und der Gottesbann (Jos. 6,18-19) wird vollstreckt.

3. Kriege zur Zeit des Königtums in Israel

Mit dem Aufkommen des Königtums, das gegen den Willen Gottes von Israel erzwungen wird, tritt die Institution des „Heiligen Krieges“ in den Hintergrund. Saul und David und alle folgenden Könige gründen ihr Königtum zunehmend auf militärische Macht, die durch Söldnertruppen gewährleistet werden soll.

4. Der Krieg in der Sicht der Propheten

Die Propheten treten immer häufiger in Gegensatz zu den geistlichen und militärischen Entwicklungen der staatlich geprägten Königszeit. Sie verurteilen das Vertrauen der Könige und des Volkes auf „*Rosse und Wagen*“, auf „*Bogen und Spieße*“ (Jes. 31,1) und rufen zum Vertrauen auf Jahwe. In „*Umkehr und Ruhe*“ liegt die Rettung und „*Stillsein und Vertrauen*“ verleiht die Kraft (Jes. 30,15). Nicht menschlicher Kampf, sondern Gottes Eingreifen führt zur Rettung (Jes. 36 und 37, bes. 37,36). Israel soll seine Zuflucht und Stärke bei Gott suchen, „*der den Kriegen ein Ende setzt*“, der „*die Bogen zerbricht*“, „*die Lanzen zerschlägt*“, „*die Schilde im Feuer verbrennt*“ (Psalm 46). Besonders Sacharja erinnert daran, dass nichts durch „*Heer und Gewalt*“ geschieht, sondern durch den Geist Gottes (Sach. 4,6).

Die Propheten deuten damit auf die *Merkmale des kommenden messianischen Reiches* hin. Mit der Geburt und Herrschaft des Kindes, des „*Sohnes, der uns gegeben ist*“, wird „*jeder Stiefel, der dröhnend daherstampft, jeder Mantel, der mit Blut befleckt ist*“, verbrannt. Der Messias wird der „*Fürst*

des Friedens“ genannt und *„der Friede hat kein Ende“* (Jes. 9,1-6). Entsprechend preist am Übergang vom AT zum NT der prophetisch redende Zacharias *„das aufstrahlende Licht aus der Höhe“*, das *„unsere Schritte auf den Weg des Friedens lenken wird“* (Luk. 1,78-79).

Wenn die Könige der Erde und ihre Völker sich zum endzeitlichen Krieg zusammenrotten, *„erscheint am Himmel das Schwert des Herrn“* (Jes. 34,5) und Jahwe wird selbst eingreifen und dem *„Hochmut der Stolzen ein Ende machen“* und *„die hochmütigen Tyrannen zu Boden werfen“* (Jes. 13,11). Und somit wird *„am Ende der Tage es geschehen“*, dass die Völker *„aus ihren Schwertern Pflugscharen schmieden und Winzermesser aus ihren Lanzen. Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, und übt nicht mehr für den Krieg“* (Jes. 2,1-4).

B. Neues Testament

1. Der Krieg gegen die Mächte des Bösen

Auch wenn das NT keine Lehre vom Krieg oder gegen den Krieg bietet, setzt es ihn als Tatbestand der gefallenen Welt voraus, an dem Christen allerdings keinen Anteil haben, weil sie eine neue Gesinnung haben und einer neuen Welt, der Welt Gottes, verpflichtet sind. Jesus lehnt deshalb den bewaffneten Widerstandskampf gegen die römische Besatzung ab und preist die Friedensstifter glücklich (Mt. 5,9).

Das NT weiß von einem heiligen Krieg, nämlich dem Krieg, den Gott und seine Kinder gegen die Mächte des Bösen führen. Mit der Sendung von Jesus hat Gott den endgültigen Kampf gegen „Sünde, Tod und Teufel“ aufgenommen und durch seinen Tod und seine Auferstehung den Kampf um den Menschen gewonnen (Mk. 3,24-27; Luk. 10,17-20).

2. Der gute Kampf des Glaubens

Im Glauben an die Sendung von Jesus Christus und seinen Sieg führt der Christ diesen Kampf weiter. Aber es ist ein *„guter Kampf“*, den er führt, und ein *„Kampf des Glaubens“*, also nicht der Gewalt und Vernichtung. Er richtet sich *„nicht gegen Menschen aus Fleisch und Blut“*, sondern *„gegen die Beherrscher dieser finsternen Welt, gegen die bösen Geister des himmlischen Bereichs“*. Deshalb wird er auch nicht mit weltlichen Waffen geführt, sondern mit der *„Rüstung Gottes“*, die ausschließlich aus geistlichen Waffen und *„Waffen des Lichts“* besteht (Eph. 6,10-17; 1.Thess. 5,8; Röm. 13,12).

Für an Christus Glaubende gilt, dass sie nicht das Böse mit Bösem besiegen wollen (und können), sondern das Böse durch das Gute besiegen werden (Röm. 12,21). Was das Gute ist, kann nicht der Staat bestimmen (z. B. die Tötung von Menschen im Krieg), sondern allein Gott, der gesagt hat: „*Du sollst nicht töten!*“ (2.Mos. 20,13; Mt. 5,21-22), und der zur Nächsten- und sogar Feindesliebe auffordert (Mt. 5,43-48; Micha 6,8).

3. „Christus ist unser Friede“: Das Reich Gottes und die Gemeinde

Als Jesus auftritt, kündigt er das unmittelbare Kommen des Reiches Gottes an. Damit beginnt sich zu erfüllen, was die Propheten des Alten Bundes ankündigten und worauf sie hofften. „*Christus ist unser Friede*“ bekennt der Epheserbrief (Eph. 2,14). Das Reich Gottes ist „*Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist*“ sagt der Apostel Paulus im Römerbrief (Röm. 14,17). Das ist die neue Dimension des „Kriegsgottes“ Jahwe.

Mit der Gründung des neuen Gottesvolkes, der Gemeinde des Christus, hat die Identifikation von natürlichem Volk und geistlichem Volk Gottes, wie es noch bei Israel der Fall war, aufgehört. Die Gemeinde Christi ist weltweit und besteht aus Glaubenden aus allen Völkern, Nationen, Ethnien und Rassen, die zu Christus gefunden haben. Damit ist jede Inanspruchnahme der atl. Institution des „*Heiligen Krieges*“ für den Krieg einer Nation oder Volkes gegen andere endgültig ausgeschlossen. Auch für den heutigen Staat Israel kann dies nicht mehr gelten.

4. Die endzeitlichen Kriege

Auch in den endzeitlichen Kriegen sollen Christen weder angreifen noch zu den Waffen greifen. Für sie gilt, sich nicht beunruhigen und erschrecken zu lassen. So sehr auch „Krieg und Kriegsgeschrei“ anscheinend unausweichliche Ereignisse der letzten Zeit sein werden, so sehr haben Christen die Aufgabe das „*Evangeliums des Friedens*“ weiterzusagen und sich für Frieden mit Gott und zwischen Menschen und Völkern einzusetzen, um damit dem Willen Gottes gegen alle Realität des Sündenfalls zu entsprechen. Sie tragen damit zur Wesensaufgabe der Gemeinde bei, „*Salz der Erde*“ zu sein (Mt. 5,13) und legen damit Rechenschaft ab für die Hoffnung auf den endgültigen Frieden Gottes, die sie erfüllt (1.Petr. 3,15).

C. Zusammenfassung

1. Sogenannte „*Heilige Kriege*“ haben unaufgebbare, unwiederholbare Voraussetzungen und Bedingungen.

2. Sie gehören ausnahmslos in die Vorgeschichte der Sammlung des atl. Gottesvolkes und gehören zur Vorläufigkeit des Handelns Gottes, zum „*Schatten des Zukünftigen*“ (Hebr. 10,1).

3. Gott ist derselbe Gott im Alten wie im Neuen Bund. Aber der Weg Gottes zur Erlösung und Versöhnung der ganzen Welt geht durch verschiedene Stufen. Er holt den Menschen da ab, wohin er durch den Sündenfall geraten ist (vgl. verlorenes Paradies, Opferkult, Brudermord, Krieg, Todesstrafe usw.) und führt ihn konsequent zum Ziel seines Heilsplans.

4. Die Propheten versuchen, im Blick auf das Ziel Gottes andere und neue Maßstäbe und Denkstrukturen einzuführen. Sie rufen zum Vertrauen auf den Herrn und auf die (gewaltlose) Wirksamkeit seines Geistes. Sie verweisen auf das zukünftige messianische Friedensreich, das Gottes eigentliche Zielprojektion für die Menschheit ist.

5. Mit dem Kommen Jesu bricht das messianische Friedensreich aus und an. Jesus verweigert sich einer politisch-nationalen Messiaserwartung. Sein Reich, das nicht von dieser Welt ist, setzt sich durch die Kraft des Heiligen Geistes mit der Verkündigung des „*Evangeliums vom Reich*“ durch. Es breitet sich wie ein Sauerteig durch den Teig der Welt aus (Mt. 13,33). Der Anbruch des Reiches Gottes auf der Erde gibt damit der Welt eine realistische Perspektive für Frieden.

6. Der biblische Friede (shalom) ist nicht nur ein individuelles Ereignis zwischen Gott und Mensch, sondern hat ebenso eine ekklesiologische und gesellschaftspolitische Dimension (Micha 4,1-4; 1.Tim. 2,1-4). Mit der Gründung der Gemeinde Christi ist eine neue internationale, globale und ökumenisch-weltweite Gemeinde bzw. Kirche entstanden, die durch eine neue und höhere „Blutsverwandtschaft“ verbunden ist. Ein „*Heiliger Krieg*“ eines Volkes gegen ein anderes ist damit unmöglich geworden.

7. Mit Jesus Christus ist die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes sichtbar geworden (Tit. 3,4). Damit hat Gott ein Fundament für den Umgang mit den Menschen gelegt. Mit dem Gebot „Du sollst nicht töten“ (2.Mose 20,13) hat Gott das menschliche Leben unter seinen unbedingten Schutz gestellt. Er hat sich allein das Recht vorbehalten, über Leben oder Tod zu verfügen. Seine Absichten mit jedem Menschen sind nicht, ihn zu vernichten und zu töten, sondern dass er zu ihm umkehrt und lebt (Hes. 18,23).

8. Damit ist das höchste Maß für jedes friedensethische Handeln von Christen gefunden. Der von Gott geliebte Mensch, sein Leben, seine Würde,

sein Heil und sein Wohl bilden die Leitlinie für die Ethik von Christen. Daraus ergibt sich die ethische Verpflichtung zum Einsatz für eine gesellschaftliche Ordnung, die dem Lebensrecht und der Würde des Menschen Rechnung trägt.

9. Das an biblischer Friedensethik orientierte Gewissen wird daher jeden Krieg, weil er immer zur Entwürdigung und Vernichtung von individuellem Leben führt, als Ausdruck des Bösen und der Menschenfeindlichkeit ablehnen und ächten. Der Verzicht auf Gewaltlösungen und damit sowohl die Verweigerung einer militärischen Ausbildung in Friedenszeiten als auch die Verweigerung des Kriegsdienstes bedeuten die konkrete Umsetzung des Wortes Jesu: „So, wie ihr von den Menschen behandelt werden möchtet, so behandelt sie auch“ (Mt. 7,12).

IV. Frieden und Krieg in der Kirchengeschichte

Es besteht kein Zweifel daran, dass die frühe Christenheit in der Nachfolge Jesu Christi jede Gewaltanwendung gegenüber Menschen verabscheute.

1. Tertullian (um 200): „Der göttliche und menschliche Fahneneid, das Feldzeichen Christi und das Feldzeichen des Teufels, das Lager des Lichts und das Lager der Finsternis passen nicht zusammen. Ein und derselbe kann nicht zweien verpflichtet sein: Christus und dem Satan. Wie soll der einen Krieg führen, ja auch nur im Frieden ohne Gebrauch des Schwertes Soldat sein, dem der Herr das Schwert weggenommen hat? [...] so hat der Herr in der Entwaffnung des Petrus jeden Soldaten entwaffnet. Bei uns ist keine Uniform gestattet, die das Zeichen eines unerlaubten Berufs ist.“ (*Tertullian, De idolatria*, 19).

2. Apostolische Tradition des Hippolyt (römische Kirchenordnung; Ende 2./Beginn 3. Jh.) Äthiopische Version: „Einen Soldaten des Kaisers nehme man nicht auf. Hat man ihn aber aufgenommen und es wird ihm der Befehl zur Vollstreckung einer Hinrichtung erteilt, dann soll er dies nicht tun. Und wenn er nicht seinen Abschied nimmt, weise man ihn zurück. Wenn ein Taufbewerber oder ein Gläubiger Soldat ist oder ein Beamter, der das Schwert trägt, oder ein Vorgesetzter der Präfecten, oder er ist mit dem Purpur bekleidet, dann trete er ab oder man weise ihn zurück.“

3. Augustin: „Nach ursprünglicher Distanz der frühen Christenheit gegenüber Staat und Kriegsdienst, trat mit der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion im Römischen Reich eine Wende ein.“ (*Gerhard Mayer, in: Evang. Lexikon für Theologie u. Gemeinde*, S.645 f)

In seinem Werk „*De civitate Dei*“, formulierte Augustin die für das Abendland geschichtlich grundlegende christliche Sicht zum Thema Krieg und Frieden. Seine Lehre vom „**gerechten Krieg**“ geht davon aus, dass für Christen ethisch gerechtfertigt sein kann, in einem Krieg mitzuwirken, der nur als Mittel zur Wiederherstellung der durch Angriff (d.h. durch das Böse) gestörten Friedensordnung geführt wird: *„Als gerechte Kriege pflegt man die zu bezeichnen, die Unrecht rächen. Wenn beispielsweise eine Nation oder eine Stadt es unterlassen hat, ein von ihren eigenen Leuten begangenes Unrecht zu bestrafen, oder zurückzuerstatten, was sie unrechtmäßig genommen hat, dann besteht eine kriegszerstörerische Unternehmung gegen sie zu Recht“*. „Was wird denn im Kriege gesündigt? Etwa daß Menschen sterben, wenn sie doch nur deshalb die Todesgefahr auf sich nehmen, um zu siegen und im Frieden zu herrschen? [...] Denn Kriegführen selbst ist kein Vergehen, aber Kriegführen, um Beute zu machen, das ist Sünde.“

Die meisten **Reformatoren** bleiben bei dieser ethischen Auffassung, wobei Religionskriege und Kreuzzüge grundsätzlich nicht unter die Kategorie des „gerechten Krieges“ fallen. Im Gegensatz dazu lehnt die **Täuferbewegung** jegliche Beteiligung von Christen am Krieg und damit auch die Theorie des „gerechten Krieges“ ab:

4. Bekenntnis des Täufers Michael Sattler von 1527 vor seiner Hinrichtung: 8. Artikel: „Wenn der Türke kommt, soll man ihm keinen Widerstand leisten. Denn es steht geschrieben (Mt. 5,21): ‚Du sollst nicht töten‘. Wir sollen uns des Türken und anderer Verfolger nicht erwehren, sondern in strengem Gebet zu Gott anhalten, daß er wehre und Widerstand leiste. Daß ich aber gesagt habe: Wenn Kriegen recht wäre, wollt ich lieber wider die angeblichen Christen ziehen, welche die frommen Christen verfolgen, fangen und töten, als wider den Türken, das hat folgenden Grund: Der Türke ist ein rechter Türke und weiß vom christlichen Glauben nichts; er ist ein Türke nach dem Fleische. Ihr dagegen wollt Christen sein, rühmt euch Christi, verfolgt aber die frommen Zeugen Christi und seid Türken nach dem Geist.“

5. Die „historischen Friedenskirchen“ („Continuation Committee of Historic Peace Churches“) knüpfen an die Täuferbewegung an: *Mennoniten* mit Amish Brethren und Hutterern lehnen den Waffen- und Kriegsdienst ab; *Quäker* (aus dem engl. Puritanismus): Ablehnung von Wehr- und Kriegsdienst, weil das dem Geist Jesu Christi widerspricht; *Kirche der Brüder* (Church of Brethren), sie entstammt der radikalpietistischen und täuferischen Tradition Westdeutschlands (seit 1708): Schriesheim, Wittgenstein, Schwarzenau, Krefeld (G.Arnold, Dippel, Hochmann v. Hohenau); ‚Nonkonformität mit der Welt‘, ‚widerstandslose Liebe und Gewaltlosigkeit‘; selbst im

amerikanischen Unabhängigkeitskrieg: „...daß uns unser Gewissen nicht die Freiheit gibt, zu den Waffen zu greifen, um unsere Feinde zu besiegen.“ (1775) „Wir halten dafür, daß Krieg oder jegliche Teilnahme daran unrecht und völlig unvereinbar ist mit dem Geist, Vorbild und den Lehren Jesu Christi; Daß uns unser Gewissen nicht erlaubt, irgendwelche Aufgaben durchzuführen oder einen Dienst auszuüben, wodurch Menschenleben zerstört werden.“ (1918) (a.a.O. S. 195ff)

6. Die Confessio Augustana von 1530 (lutherisch) dagegen formuliert Art. 16. Von der Polizei und weltlichem Regiment „... wird gelehrt, daß [...] Christen in Obrigkeit [...] ohne Sünde sein, nach kaiserlichen und anderen üblichen Rechten [...] Übeltäter mit dem Schwert richten, rechte Kriege (iure bellare) führen [...] dürfen.“ „Hier werden verdammt die Wiedertäufer, die lehren, daß der oben angezeigten [Dinge] keines christlich sei. Deshalb sind die Christen schuldig, der Obrigkeit untertan und ihren Geboten und Gesetzen gehorsam zu sein in allem, was ohne Sünde geschehen kann.“

7. Glaubensbekenntnis des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden von 1944. Artikel 9. Von den natürlichen Ordnungen „Wir glauben, daß der Staat eine Ordnung Gottes ist, der wir mit ganzem Ernst zu dienen haben. Denn Dienst am Volk ist zugleich Dienst vor Gott. Und wir leisten dem Oberhaupt des Staates den Treueid, tun auch Kriegsdienst, weil die Obrigkeit nach Gottes Wort das Schwert nicht umsonst trägt.“

8. Pazifismus. Allgemein: „Eine klug durchdachte soziale Methode zur Lösung von Konfliktsituationen und zur Erlangung bestimmter sozialer Ziele.“¹ **Theologisch:** Eine „gewaltlose Liebe“, die hoffend und vertrauend den Weg des gehorsamen Jüngers Jesu geht, auch dann, wenn er als unlogisch gilt und die Konsequenzen nicht absehbar sind oder sogar zu unerfreulichen Ergebnissen führen. Das Paradigma dazu ist der Tod Jesu am Kreuz, dem der Sieg der Auferstehung folgt.² Dieser theologische Pazifismus ist mehr als nur eine Ablehnung jedes Militärdienstes, sondern eine Grundhaltung des Christen in der Welt.

¹ Definition von V.Eller, Die Kirche der Brüder, Stuttgart 1971, S. 63.

² A.a.O., S. 63f.

V. Grundlinien einer heutigen evangelischen Friedensethik

1. Einleitung

a) In der Friedensdenkschrift der EKD von 1981 heißt es programmatisch: *„Frieden zu wahren, zu fördern und zu erneuern ist das Gebot, dem jede politische Verantwortung zu folgen hat. Diesem Friedensgebot sind alle politischen Aufgaben zugeordnet. In der Zielrichtung christlicher Ethik liegt nur der Frieden, nicht der Krieg.“* Dem entspricht es, wenn die Kirchen in der DDR auf der Ökumenischen Versammlung von 1988 in *Abkehr vom Gedanken des „gerechten Krieges“* die Entwicklung einer *„Lehre vom gerechten Frieden“* angemahnt haben. Die grundsätzliche Ächtung des Krieges als Form zwischenstaatlicher Konfliktaustragung und als Mittel zur Durchsetzung politischer Ziele, wie sie völkerrechtlichem Standard entspricht, ist ein fester Bestandteil evangelischer Friedensethik.

b) Frieden zwischen Völkern beruht auf einer Vielzahl von Faktoren und kann nur auf politischen Bedingungen aufbauen, wie:

- auf eine gerechtere Verteilung der Lebenschancen zwischen Nord und Süd sowie West und Ost,
- auf die Einhaltung der Menschenrechte,
- auf die Stärkung rechtsstaatlicher und demokratischer Strukturen und
- auf den Schutz der natürlichen Grundlagen des Lebens.

Daraus folgt, dass die *Analyse und Beseitigung von Konfliktursachen* langfristig die vorrangige Aufgabe darstellt und durch ein kurzfristiges militärisches Krisenmanagement von Symptomen nicht zu ersetzen ist.

c) Sicherheit und Frieden sind nicht einseitig zu haben. Es gibt sie nur miteinander, nicht gegeneinander. Daraus folgt, dass eine rechtlich verfasste *internationale Friedensordnung* gegenüber der Sicherheit durch nationalstaatliche militärische Rüstung und Bündnissysteme, und die internationale Konfliktregulierung gegenüber partikularen nationalstaatlichen Entscheidungen und zwischenstaatlicher gewaltsamer Konfliktaustragung das prinzipiell vorrangige, heute noch nicht zureichend realisierte Ziel bilden.

2. Vom „gerechten Krieg“ zum internationalen Gewaltverbot

Zu einer *evangelischen Friedensethik* gehört die Frage, ob der Einsatz militärischer Gewalt, der im Prinzip verwerflich ist, gleichwohl ethisch und rechtlich als Ausnahmefall, als Grenzfall gerechtfertigt ist und wie die Verhältnismäßigkeit in der Gewaltanwendung gewahrt werden kann. Hier

verweisen Befürworter auf die „Lehre vom gerechten Krieg“ (wie der amerikanische Präsident George W. Bush).

a) *Grundlage der klassischen Lehre vom gerechten Krieg*, die sich als eine Zusammenfügung römischer Staatsphilosophie (Cicero) und christlicher staatskirchlicher Ethik (Augustin, Thomas von Aquin) darstellt, war ein allseits als objektiv verstandenes Wertsystem, das die Maßstäbe dessen, was „gerecht“, „gut“ und „böse“ war, vorgab. Nur auf dieser Grundlage konnte diese Lehre die Beschränkung (Einhegung) des Krieges leisten.

b) *In diesem Sinne hat die Lehre vom gerechten Krieg das Völkerrecht allerdings nur in seinen frühesten Anfängen geprägt*. Bereits im 16. Jahrhundert setzt bei den sogenannten Vätern des Völkerrechts eine Ausdifferenzierung der Gerechtigkeitskriterien ein – und damit deren Relativierung. Sie gipfelt im ausgehenden 16. und frühen 17. Jahrhundert in der Formel des „bellum iustum ex utraque parte“, d. h. des auf beiden Seiten mit dem Anspruch der Rechtfertigung geführten Krieges. Damit ging eine fortschreitende Trennung von rechtlichen und ethischen Kriterien einher.

Mit der Entstehung einer internationalen Ordnung, die von souveräner Territorialstaatlichkeit geprägt ist, wird die Trennung von positivem Recht und Ethik im Völkerrecht vollständig vollzogen. Ab der Mitte des 17. Jh. wendet sich die Völkerrechtsordnung von der Einhegung und Beschränkung kriegerischer Gewaltanwendung („Recht der bewaffneten Konflikte“: ius in bello) ab, die in der Lehre vom gerechten Krieg angelegt ist, und erkennt das freie Kriegsführungsrecht (liberum ius ad bellum) an. Dieses Recht wird zum Charakteristikum des souveränen Staates. Die Rechtmäßigkeit des Krieges wird nur noch an der Einhaltung vorgegebener Verfahrensregeln bei seinem Beginn und der Beachtung des Kriegsvölkerrechts gemessen.

Die Perfektionierung der Waffentechnik und die damit verbundene Totalisierung der Kriegsführung im ausgehenden 19. Jahrhundert führen zu einer radikalen Hinterfragung des Rechts zur Kriegsführung. Die Friedensbewegung des ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhunderts fordert, den Krieg als Mittel der Politik für illegal zu erklären.

Unter dem Eindruck des ersten Weltkrieges findet die Forderung von Pazifisten einen ersten Eingang in die Völkerrechtsordnung mit dem relativen Kriegsverbot in der Völkerbundssatzung (Art.11-13). Dieses relative Kriegsverbot wird durch den Briand-Kellogg-Pakt von 1928 zu einem Verbot des Angriffskrieges erweitert.

Ein tiefgreifender Wandel in der Beurteilung des freien Kriegsführungsrechts, des Krieges und darüber hinaus jeder Gewaltanwendung oder Gewaltandrohung in den internationalen Beziehungen vollzieht sich unter dem

Eindruck des 2. Weltkrieges mit dem Inkrafttreten der Charta der Vereinten Nationen (ChVN).

Das umfassende Gewaltverbot des Art. 2 (4) ChVN verwehrt nicht nur den Angriffskrieg, sondern jede Anwendung oder Androhung von Gewalt in den internationalen Beziehungen. Nur die individuelle oder kollektive Selbstverteidigung (Art. 51 ChVN) sowie die – auch gewaltsame – Abwehr von Aggressionen, Friedensbrüchen und -bedrohungen durch die Organisation der Vereinten Nationen selbst bleiben zulässig.

Die von der Charta der Vereinten Nationen neben der Selbstverteidigung vorgesehene kollektive Gewaltanwendung zur Abwehr von Friedensbrüchen oder -bedrohungen ist als *Ausübung internationaler Polizeigewalt* zur Rechtsdurchsetzung konzipiert. Auf sie ist entsprechend die Lehre vom gerechten Krieg nicht anwendbar.

Gerade die militärischen Konflikte und Kriege, die in jüngster Zeit entstanden sind, nötigen dazu, den Einsatz militärischer Gewalt nicht länger im Rahmen einer Lehre vom gerechten Krieg zu verstehen. Es gilt vielmehr die politischen Anstrengungen zur Überwindung des Krieges als einer Institution zwischenstaatlicher Konfliktaustragung zu verstärken.

3. Friedenspolitische Verantwortung in einer veränderten Welt

Das Ergebnis der 1. Vollversammlung des ÖRK 1948 in Amsterdam bietet einen Ausgangspunkt von bemerkenswerter Weitsicht und Tragfähigkeit. Im Bericht der IV. Sektion „Die Kirche und die internationale Unordnung“, der „von der Vollversammlung geprüft und den Kirchen zu ernster Erwägung und geeignetem Vorgehen empfohlen“ wurde, wurden folgende *Leitsätze* herausgehoben und „der ganzen Welt einmütig bezeugt“:

- „Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein“,
- „Um des Friedens willen muß den Ursachen der Spannungen zwischen den Mächten zu Leibe gegangen werden“,
- „Die Völker der Welt müssen sich zu der Herrschaft des Rechts bekennen“,
- „Die Beachtung von Menschenrechten und Grundfreiheiten muß durch nationale und internationale Maßnahmen gefördert werden“,
- „Die Kirche und die Christen haben angesichts der internationalen Unordnung bestimmte Verpflichtungen“.

Der *Kosovo-Krieg im Frühjahr 1999* hat schon im unmittelbaren Zusammenhang mit dem militärischen Konflikt selbst, aber darüber hinaus vor allem in der rückblickenden Aufarbeitung der Vorgänge, die friedensethische Diskussion neu angestoßen und zugespitzt.

Dies hängt insbesondere mit zwei Faktoren zusammen: Das militärische Vorgehen der NATO war nicht durch ein ausdrückliches Mandat der Vereinten Nationen bestätigt und gedeckt, und ein politisches Ergebnis des militärischen Eingreifens der NATO stellte sich erst ein, als sich die Luftangriffe – im Gegensatz zu den Normen des Kriegsvölkerrechts und den ihnen zugrundeliegenden ethischen Kriterien – statt ausschließlich gegen militärische Objekte auch gegen die Infrastruktur Serbiens richteten.

Die Diskussion über die rechtlichen und ethischen Aspekte des Kosovo-Krieges hat völlig gegenläufige Auswirkungen gehabt: Auf der einen Seite sind aus kategorischen Gegnern jeder Anwendung militärischer Gewalt Befürworter dieses Zwangsmittels, jedenfalls im Einzelfall, geworden; auf der anderen Seite sind bei Befürwortern möglicher militärischer Einsätze Anfragen an die strategischen Bedingungen sowie grundsätzliche Zweifel an der Zulässigkeit und Wirksamkeit der Anwendung militärischer Gewalt neu geweckt worden.

4. „Gerechter Friede“ als Leitbegriff christlicher Friedensethik

Der Leitbegriff „Gerechter Friede“ deckt sich mit den Befunden der neueren *Friedensforschung*. Für eine verlässliche Friedensstruktur im Sinne des „gerechten Friedens“ ist unverzichtbar:

- Rechtsstaatlichkeit, die den Schutz der Freiheit gewährleistet, und die daraus folgende Rechtssicherheit,
- ökonomischer Ausgleich, der zum Abbau krasser ökonomischer Ungleichheiten und damit zur Linderung von Not beiträgt,
- internationale Organisationen und das Völkerrecht, die dem Schutz vor widerrechtlicher Gewalt dienen, und
- eine Kultur des Umgangs mit Minderheiten und Menschen anderer ethnischer Herkunft, die der Intoleranz und nationalistischen Tendenzen entgegenwirkt.

Diese vier Komponenten beziehen sich sowohl auf die Verhältnisse innerhalb einer Gesellschaft als auch auf die Beziehungen zwischen Staaten und müssen insofern in globalem Maßstab gesehen werden. *Einer Friedenspolitik, die sich an einem gerechten Frieden orientiert, geht es um Konfliktprävention, Konfliktlösung und Konfliktnachsorge.*

Zur Verwirklichung des „gerechten Friedens“ ist konkret etwa an folgende Instrumente gedacht:

- politische Einflussnahme und präventive Diplomatie,
- Bemühungen um gerechtere weltwirtschaftliche Verhältnisse und
- den Schutz der natürlichen Grundlagen des Lebens,

- wirtschaftliche, soziale und kulturelle Kooperation,
- Etablierung ziviler Formen der Konfliktaustragung und der Konfliktregelung mit dem Ziel verfassungsmäßig gesicherter Koexistenz,
- Aufbau und Einsatz von Friedensdiensten zur Ergänzung und Weiterführung der friedenssichernden Aktivitäten,
- Fortschritte bei der Abrüstung und der Begrenzung des Waffenhandels,
- Verhängung von friedensverträglichen und friedensdienlichen Sanktionen und Embargomaßnahmen.

5. Ausbau von Wegen der zivilen Konfliktbearbeitung

„Weil Feindschaft nicht durch Waffen überwunden werden kann und sich konfliktverursachende oder -verschärfende ungerechte Strukturen in aller Regel nicht mit Gewaltanwendung beseitigen lassen, besteht ein dringender Bedarf an wirksamen nicht-militärischen Mitteln zur Bearbeitung und Lösung von Konflikten.“ (EKD: Schritte auf dem Weg des Friedens, S. 32)

In den vergangenen Jahren hat die zivile Konfliktbearbeitung als Instrument der Friedenspolitik im staatlichen Bereich eine steigende Aufmerksamkeit und auch eine finanzielle Förderung erfahren, die allerdings verstärkt werden muss, wenn sie wirksam werden soll. Dabei muss auf der Grundlage der konkreten Erfahrungen die Rolle der zivilen Konfliktbearbeitung *vor* Konflikten, *in* Konflikten und *nach* Konflikten deutlicher unterschieden werden.

Beim Einsatz der staatlichen finanziellen Ressourcen ist das Missverhältnis nach wie vor eklatant: Für den Einsatz militärischer Gewalt werden im aktuellen Konfliktfall kurzfristig hohe Summen aufgewendet, die für die Konfliktvorbeugung, die Maßnahmen der Konfliktschlichtung und die Konfliktnachsorge auch nicht annähernd zur Verfügung stehen.

Im Bereich der christlichen Friedensdienste lassen sich drei Handlungsfelder benennen, die sich bezüglich ihrer Aufgaben, Ziele und der Anforderungen an die Menschen, die tätig werden, unterscheiden:

a. *Soziale Friedensdienste* ermöglichen den Teilnehmenden selbst Lernprozesse in sozialen Arbeits- und Konfliktfeldern im In- und Ausland. Die Einsätze haben oft zeichenhaften Charakter im Sinne der Versöhnungsarbeit. Ein anderer wichtiger Akzent liegt im interkulturellen Lernen.

b. Bei der regionalen *Friedensarbeit und dem Konflikttraining* geht es vorwiegend darum, dass Menschen Kompetenzen entwickeln und Gelegenheit erhalten, sich friedensfördernd zu engagieren, sei es in der Jugendbildungsarbeit zur Gewaltprävention, in Streitschlichtungsprogrammen an Schulen oder Fortbildungsstätten.

c. Das dritte Handlungsfeld wird in Analogie zum fachlichen Entwicklungsdienst *Friedensfachdienst* benannt. Hier geht es um die fachlich qualifizierte aktive Mitwirkung im Zusammenhang eines bestimmten Konfliktes. Das Spektrum reicht von der im engeren Sinn politischen Dimension über den Ausbau oder den Aufbau verlässlicher Infrastruktur für zivile Konfliktbearbeitung bis hin zur Erneuerung gestörter zwischenmenschlicher Beziehungen.

Diese Tätigkeiten sind nicht ohne entsprechend abgestufte, durch besondere Qualifizierung erworbene Kompetenzen möglich, sei es als potentieller „Bürger-als-Friedensstifter“ auf der Ebene politischer Multiplikatoren unterhalb der höchsten politischen Führungsebene, sei es als Beobachter von Gerichtsverfahren und Wahlen, sei es als Vermittler von Dialogen zwischen verfeindeten Kollektiven.

Die Erfahrung lehrt, dass bürgerschaftliches Engagement und zivile Friedensdienste gerade nach einer Phase offener Gewalt und militärischer Auseinandersetzungen eine ganz besondere Bedeutung haben. Hilfe beim Wiederaufbau von Häusern und materieller Infrastruktur, bei der Herausbildung demokratischer Strukturen, z. B. unabhängiger Medien, aber auch einer funktionierenden Verwaltung gehören dazu ebenso wie eine geduldige und sensible Hilfe bei der Wiederanknüpfung von Beziehungen zwischen verfeindeten Gruppen. Der Perspektive einer dauerhaft gelingenden Versöhnung, auf deren Grundlage sich Konflikte künftig gewaltfrei bearbeiten lassen, wird auch auf EU-Ebene zunehmend mehr Gewicht beizumessen sein, um historisch tief eingeebnete Gewaltzyklen zu beenden.

Die Kirchen und Freikirchen haben hier besondere Kompetenzen. Ihre Rolle im Dienst am Frieden hat ihre Grundlage im Gebet und in der Gestaltung von Gottesdiensten. Ihre Aufgabe ist es aber auch, im umfassenden Sinne für den Frieden zu sensibilisieren und auszubilden. Sie können dabei auch an die in zivilen christlichen Friedensdiensten versammelten Erfahrungen anknüpfen und in Verbindung mit weiteren Partnerorganisationen eine langfristig orientierte Friedens- und Versöhnungsarbeit stärken. Dazu bedarf es abgestufter, vielfältiger, aber vernetzter Qualifizierungsangebote sowie einer Weiterentwicklung von Berufsbildern und Ausbildungsangeboten.

Friedensethik, die sich von der Lehre vom „gerechtem Krieg“ abwendet und sich der Aufgabe zum „gerechten Frieden“ zuwendet, kann nicht mehr auf „beiden Seiten hinken“. Sie muss sich für den Weg der Nachfolge von Jesus entscheiden und damit ihre „Schritte auf den Weg des Friedens“ (Lk. 1,79) lenken lassen. Dieser Weg ist der Weg der zivilen und gewaltlosen Konfliktlösungsstrategie.

Das Engagement für Frieden in Gerechtigkeit (*hebr. Schalom*) steht neben dem Ruf zum Glauben und zum Aufbau der Gemeinde im Mittelpunkt des Zeugnisses von Christen. Das muss sowohl in der Verkündigung der Gemeinde, wie in ihren Ordnungen und in ihrem Leben zum Ausdruck kommen.

Quellen (u.a.):

Hartmut Weyel, „Pax optima rerum“ – Ist der Pazifismus die Konsequenz biblisch-theologischer Friedensethik?, in: Freikirchenforschung Nr. 8, Münster 1998, S. 116-150.

EKD-TEXTE 48: Schritte auf dem Weg des Friedens, Orientierungspunkte für Friedensethik und Friedenspolitik, 3.Auflage Hannover 2001.

EKD-TEXTE 72: Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens, Gewaltsame Konflikte und zivile Intervention an Beispielen aus Afrika, Hannover 2002

Claus Bernet

Ames, Caton, and Furlly: Three Quaker Missionaries in Holland and North Germany in the Late Seventeenth Century

Introduction

In the second half of the seventeenth century William Caton (1636–1665), William Ames (died 1662), and Benjamin Furlly (1636–1714) were among the first Quaker missionaries to travel to Holland and Northern Germany.¹ In spite of hopeful beginnings in 1656 Quakerism never managed to gain a foothold on the Continent as it did in England and in North America. There were nevertheless efforts to found local Quaker meetings, to build meeting houses, and to establish Quarterly and Yearly Meetings. With an Amsterdam Yearly Meeting and with its three monthly meetings in Friesland, Rotterdam, and Amsterdam, the English Quakers sought to apply an administrative structure adapted from English conditions, where Quakerism had to maintain itself under quite different circumstances. By 1727 nearly all the Dutch Quaker meetings had dwindled, and in the period of Quietism during the eighteenth century neither the Quakers in Holland nor those in Germany managed to attract the majority of German Pietists.

A look at the missionary travels of Ames and Caton is important to obtain a more complete picture of how the English Quakers tried to gain access to foreign societies, cultures, and religions. Their journeys took place during the 1650s and 1660s. Between their journeys they usually returned to England to recover, to report to their local meetings, and to prepare for the next tour. The journeys of Ames were:

- 1st journey 1656: Amsterdam, Utrecht, Rotterdam, Haarlem, Alkmaar
- 2nd journey 1657: Amsterdam, Zutphen, Rhineland, the Palatinate
- 3rd journey 1658: Amsterdam, South Holland
- 4th journey 1660: Amsterdam, Rotterdam, Haarlem, Leiden, the Rhineland, Bohemia, Frankfurt, Danzig
- 5th journey 1662: Amsterdam

¹ Research for this paper was funded by Woodbrooke Quaker Study Centre, Birmingham, through the E. Koch Fellowship, which enabled me to work in The Library Friends House (LSF), and the British Library, both in London, U.K.

THREE QUAKER MISSIONARIES

The journeys of Caton were:

1st journey 1655: Flushing, Middelburg, Rotterdam

2nd journey 1656/57: Amsterdam, Utrecht, Zutphen, Leiden, The Hague

3rd journey 1659: Rotterdam, Amsterdam

4th journey 1660/61: Haarlem, Amsterdam, Friesland, Utrecht, Rotterdam

5th journey 1661/62: Rotterdam, Amsterdam, the Rhineland

6th journey 1663: Amsterdam

7th journey 1664: Amsterdam, Friesland, Rotterdam, Alkmaar, Moordrecht, Haarlem, Friesland

William Ames' and William Caton's Travels to Holland

William Caton and John Stubbs (1618–1674) were the first Quaker missionaries to sail to Holland. Caton was nineteen when he undertook this travel, and Stubbs, who was 37 years old, was twelve years his senior. At the age of fourteen Caton went to live in Swarthmoor Hall (Ulverston in Lancashire), the home of his distant relative Margaret Fell (1614–1702).² There, he became the schoolmate and companion of her son George (born ca. 1638) and the tutor to her other children. Caton's convincement took place in 1652, and two years afterwards he left Swarthmoor for missionary work in England and in Continental Europe. In October or November 1655 Caton and Stubbs landed at Flushing (Vlissingen, Province of Zeeland), went as far as Rotterdam, but did not stay there for long. Not knowing the Dutch language posed a considerable handicap to them since they had to make use of interpreters who were not always reliable. Discouraged, both left Holland to go back to England. Another Quaker missionary, William Ames, stayed in Holland for a longer time, going as far as Amsterdam, where he worked for quite a while.

Like many early Quakers, Ames had once been a soldier in the King's army, which was said by many to be "*the most debauched and wicked crew upon earth*".³ He remained an officer after his conversion to Mennonitism,

² A biography and comprehensive bibliography of Fell can be found in Bernet, C.: *Margaret Fell*. In: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, XX, 2002, 499-503. For Caton's early life see Kunze, B.: *Margaret Fell and the Rise of Quakerism*, Stanford 1994, 49/50 and the entry in the DQB (Dictionary of Quaker Biography, LSF).

³ Skidmore, G.: *William Ames*. In: *Dear Friends and Bretheren. 25 Short Biographies of Quaker Men*, Reading 2000, 1-2. For Ames see also Seidensticker, O.: *William Penn's Travels in Holland and Germany in 1677*. In: PMHB, II, 3, 1878, 237-282, 239/240; *Life of William Ames*. In: Friends' Library, XI, Philadelphia 1847, 475-477; Sutter, C.:

but joined the Parliamentary army then in Ireland. He became a member and later a minister and an elder of the Mennonite Church. In 1655 Ames joined the Quaker movement after a dispute with the Quakers Francis Howgill and Edward Burrough. In order to meet the Baptists and discuss theological matters with them, both went to Waterford (Ireland), where Ames was already residing. Among the Quakers Ames soon proved himself a capable and successful preacher. Apparently, he had had a special leading to go to Holland, because he was acquainted with the language, having been in the navy under Prince Rupert, on whose own ship there were many Dutch. Ames arrived in the spring of 1656 and was able to speak fluent Dutch in meetings, which made it possible for him to bring about several vital conversions. In a letter to Fell he wrote that in Amsterdam several had understood his testimony, among them Jan Willemszoon and Judith Zinspenning, the parents of the famous Quaker historian William Sewel. This family belonged to a Flemish Mennonite group. Later Sewel described how, as a youth, he had heard Ames preaching poignantly and energetically about the *true light*, already central to Quaker teaching. He was so impressed by Ames' words that, although Sewel did not understand their true meaning at the time, he recalled them time and again.⁴

Ames travelled a great deal in Holland. In 1656 in Utrecht he won converts who then became the nucleus of a Quaker meeting, which later failed to thrive. During his visit one year later Caton complained that "*when the magistrates and priests came to understand how that the truth seemed to get some entrance in that place, their enmity began to increase against it, and they gave forth an order that those that entertained us, and had meetings at their houses, should [be] turned out of the city [...]*".⁵

In Rotterdam the Quakers also met with considerable opposition largely due to the fact that before any English Quaker missionary had come to Holland, the precursors of Friends, called the "half-baked Quakers", had made themselves hated and ridiculous.⁶ In April 1657 Ames and Stubbs got into serious trouble in Amsterdam.⁷ The Dutch Reformed Consistory was

Friedrichstadt an der Eider. Dissertation Thesis, Chicago 1982; the entry about Ames in the DQB; Neef, C.: *William Ames*. In: *Mennonite Encyclopedia*, I, 1955, 88-89; and PH TP, XXV, 1956.

⁴ Sewel, *Histori van de Quakers*, Amsterdam 1717, 247. This passage was omitted in the New York edition, 1844, I, 253, as well as in the German edition, London 1742.

⁵ Caton, W.: *Journal*, London 1839, 66. Caton's *Journal* was one of the earliest Quaker journals published (1689).

⁶ Hull, W.: *Benjamin Furlly and Quakerism in Rotterdam*, Lancaster 1941, 183-193.

⁷ Hull, *Rise of Quakerism*, Swarthmore 1938, 32.

THREE QUAKER MISSIONARIES

informed that some Quakers had held meetings in a given house on Sundays and Fridays. Two members of the Consistory were then ordered to gather information for the purpose of submitting a complaint to the mayor. The Quakers were charged with, among other things, posting an “abominable cartoon” of the English church. An investigation by the public prosecutor was ordered. The outcome was that the magistrates, before whom William Ames and Humble Thatcher, another English Friend, appeared, could find no evidence for this charge, other than their refusal to remove their hats in court. They were nevertheless banished from the city within a day. It is obvious that the conduct of the magistrates had been influenced by rumours that James Nayler’s entry into Bristol was seen as a sign of the Second Coming.⁸ Both Quakers refused to leave and were sent to prison. After four days they were summoned again to appear before the magistrates, but they refused to go. Finally, after two more days, they were escorted out of Amsterdam by armed guard and threatened with harsh punishment should they come back to the city. But Ames was apparently not afraid of punishment because he was back in Amsterdam that same year, this time taking Caton with him as his replacement. The latter arrived in Holland for the second time in September 1656. This time he was able to make himself understood through the help of an interpreter, Humble Thatcher, who had accompanied him on many of his journeys. Speaking about his experiences in Amsterdam, Caton says “*Most commonly, when my service was over in the country, I returned again to the city of Amsterdam, which was a place of great concernment, and where there was more constant service than in other parts in the country, in due time there was an addition to Friends [...] and the goodness and mercy of the Lord abounded much to the remnant that were there gathered. Howbeit, sometimes the rude multitude was tumultuous and troublesome at our meetings*”.⁹ In spite of persecution, Quakerism was thriving in Amsterdam, and meetings attended by a varying number of “common people” from twenty to a hundred or more were held four times a week.

Although in 1657 Ames and Caton travelled together in the eastern part of the country, there is no proof that a Quaker meeting actually came into existence in that region. Caton resumed his work in Amsterdam and began debates with Jews.¹⁰ First he spoke of them as a high, lofty, proud, and con-

⁸ Sewel, *Histori van de Quakers*, 1717, 205.

⁹ Caton, *Journal*, 1839, 67.

¹⁰ For ongoing research on early Quaker – Jewish relations see Kunze, *Margaret Fell*, 1994, 211–228; Coudert, A. P.: *Henry More, the Kabbalah, and the Quakers*. In: Ashcraft, R.;

ceited people.¹¹ But just eight months later he wrote to Fell about his interviews with people who were probably Portuguese Jews: "*As touching the Jewes it is noe marvell if thou be sensible of something Among them, for J beleeeue there is A sparke in many of their bosomes, which in processe of time may kindle to A burning flame [...]*".¹² At the same time Ames wrote to Fell that "*theare is a Jew at amsterdam that by the Jews is Cast out because he owneth no other teacher but the light*".¹³ It might well be that this Jew was Baruch Spinoza.¹⁴ He was 24 years of age at this time and had just been condemned by the Jews of Amsterdam as a heretic and excommunicated.

In Leiden, Caton established a Quaker meeting. Staying in the house of a Baptist woman, whose husband was a Catholic, he was able to preach to many people, especially Baptists and Catholics where he met with considerable opposition. This time his missionary journey to Holland ended in disaster. Caton and Thatcher were arrested because they had been interrupting the services in some of the churches in Middelburg (Zeeland). Caton wrote in his journal that the city "*seemed to be as in uproar*" and that the mob would have torn them to pieces. For their protection they were escorted by soldiers to a ship and sent back to England.¹⁵ Confined to an open, cold room without bed covering, they suffered terribly on this ship. In London Caton was forced to remain in bed in order to recover, but he soon returned to Holland.

Ames' third journey to Holland occurred in 1658. During his travels he fell into trouble in South Holland.¹⁶ It was chiefly the clergy and not the civil authorities who most violently sought to eradicate "*these seductive people*", as the Presbytery of Gouda called the Quakers. The civil government was reluctant to persecute the Quakers since the general policy was that of religious tolerance to foreign citizens. The charges which they brought were for such practices as refusing to remove their hats and inciting mobs to

Kroll, R.; Zagorin, P. (Ed.): *Philosophy, Science, and Religion in England (1640–1700)*, Cambridge 1992, 31–67; and also the excellent study by Coudert, A. P.: *The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century. The Life and Thought of Francis Mercury van Helmont*, Leiden 1999.

¹¹ LSF, Caton MSS, 31–33, letter to M. Fell, 11th of September 1657.

¹² Ibid, 35.

¹³ LSF, Swarthmore MSS, IV, 28v.

¹⁴ Popkin, R. H.: *Spinoza's Relations with the Quakers in Amsterdam*. In: *Quaker History*, 1984, LXXIII, 1, 14–28, here 25/26.

¹⁵ Caton, *Journal*, 1839, 57/58.

¹⁶ Hull, *Rise of Quakerism*, 1938, 46–50.

breaches of the peace. The charge of refusing to take an oath in the court or to pledge allegiance to the government was not pursued in Holland. William the Silent (William I, Prince of Orange, 1533–1584) had instructed the magistrates of Middelburg as early as 1577 that the “yea” of the Mennonites must be received by the magistrates in place of an oath.

In Moordrecht, a little town near Gouda, in fact the preachers themselves so incited the mob that Ames and Maerten Maertensen were repeatedly insulted. They were finally committed to a Rotterdam madhouse where they spent a few weeks in horrible conditions.¹⁷ Dutch Reformed and Remonstrant ministers came to visit them and held long theological discussions with them, hoping to obtain sufficient evidence to induce the authorities to take measures against the Quakers, but they failed.

William Ames' and William Caton's Travels to Northern Germany

The Thirty Years' War had raged cruelly through the Rhine valley, wholesale depopulation being its consequence. Groups of newcomers, especially Dutch and Swiss, were attracted to resettle the land by promises of religious tolerance of Christian dissidents. These promises were frequently forgotten and denominations such as the Anabaptists, the Mennonites, and the Quakers were once again subjected to discrimination and persecution. Fines were imposed for their refusal to bear arms and for their meeting together for religious purposes, and, if they refused to pay, their cattle and goods were seized. Nonetheless it was possible for the Quakers to gain ground in such larger Protestant towns as Emden, Danzig, Altona, Krefeld, Kriegsheim, and Friedrichstadt.

In 1657 Ames, accompanied by George Rose, an English Quaker, travelled to the Palatinate.¹⁸ He was likely to have heard of some Dutch communities settled in towns along the Rhine from Hamburg as far south as Heidelberg. Ames wrote that in Gelderland and in the bordering Cleveland (Duchy of Cleves / Kleve), he “*labored pretty much, yet though a loue is raised in seuerall and that seuerall haue been Conuincied, yet little is brought forth*”.¹⁹ By setting up small Quaker meetings among the Dutch in the Rhineland, he paved the way for a Dutch Quaker migration to Pennsyl-

¹⁷ Hull, *Benjamin Furly*, 1941, 207–212.

¹⁸ Besse, J.: *Collection of Sufferings*, II, London 1753, 450. Today the Palatinate is called Pfalz.

¹⁹ Letter to G. Fox, Amsterdam, 3rd of September, 1661, A. R. Barclay, MSS VII, 21 (transcribed volume LSF G4/ARB/1).

vania. Although they had a different understanding of baptism, Quakers and Mennonites, both persecuted in Germany, had a lot in common: *"They had no organs in their churches then [...], nor did they have specially trained ministers. [...] They were exceptionally generous and hospitable [...], they were frugal, industrious, and frowned upon all unnecessary luxuries. Their clothes were simple, usually of a somber color, and of a prescribed form"*.²⁰

But there were also differences in their beliefs. In times of persecution it could be safer not to be included under the Quaker label. In the interrogation recorded below Mennonites from the Alzey district were accused of being Quakers.²¹

Examiner: *"Do you have community with the so-called Schwenckfelders and do you have Lord's supper with them?"*

All Mennonites present claimed not. Some time ago one William Ames, an English preacher, had converted some of them, but later, when they found out more about his false teachings and notions, they rejected them.

Examiner: *"In which beliefs are you different from them [Quakers]?"*

They answered: *"1. They [Quakers] do not respect and follow the authorities, which is against God's order. 2. They neither read the Old nor the New Testament. 3. They refuse to go to the Lord's Supper and deem it unnecessary"*.

Examiner: *"Do you, as Anabaptists do, recite and interpret the Gospels in every Sunday worship service?" Do you sing the Psalms in your meetings? Do you attend occasionally our church service?"*

Mennonites: *"Indeed we read and teach the Gospels, but not every Sunday. The Psalms we also sing in our meetings with love and zeal, and we often attend the [Calvinist] church service."*

The Calvinist church officials were satisfied with their answers and were relieved that this group distanced themselves from the Quakers' beliefs and teachings. Because there was no further mandate from the Electoral Prince Carl Ludwig of the Palatinate (1617–1680) in Heidelberg for interrogation, the Mennonites were dismissed with the admonishment to conduct themselves peacefully and cause no disturbance in the Palatinate.

Krefeld was then part of the Principality of Orange-Nassau and was ruled by William of Orange. In 1702 it was annexed to Prussia. Until the Quaker

²⁰ Smith, C. H.: *The Story of the Mennonites*, Newton 1957 (4), 259/260. For similarities between the two groups see Seidensticker, *William Penn's Travels*, 1878, 242f., 274f.

²¹ *Thesaurus Hottingerianus*, Ms F79, 549v/r, Zentralbibliothek Zürich, Swiss.

THREE QUAKER MISSIONARIES

missionaries came and converted a number to Quakerism, these Dutch Mennonites were refugees who had fled their native country then under the Habsburg rule of Charles V. and Philip II. of Spain. They had settled along the North Sea from Hamburg to Lübeck and in the Marshland along the Baltic Sea.

Ames next visited the Mennonites in Krefeld and their community in the smaller village Kriegsheim. Sewel and another Dutch Quaker historian, Gerard Croese, both reported that Ames had become acquainted with Dutch Baptists at Kriegsheim near Worms, many of whom had become his followers and had stood fast under much opposition in their new faith until the settlement of Pennsylvania, for which they departed in 1683. In Alzey, Ames met personally with the Electoral Prince Carl Ludwig for the first time in October. The Quaker left the Prince with a less than favourable impression. Shortly thereafter he told his second wife Luise von Degenfeld: *"Today we received an English Quaker, or Quakerer, whom I often brought to silence. He was very slow in his mind, would not remove his hat, and persisted in addressing me with "Du". When anyone contradicted him, he only became stubborn"*.²²

In Heidelberg Quakers coming from Kriegsheim were summoned by the local church officials who had reported them to the Electoral Prince in Heidelberg. The title of one such report²³ is "Examination of Schwenckfelders".²⁴ Besides Ames, Christoph Moretz, a Quaker and former Mennonite from Kriegsheim who had been arrested several times, Jacob Eberlein, Gilles Kassell and Velten Hitt, were present. All were Mennonites, the last two having served their community as preachers.²⁵ Among the examiners,

²² Letter of the 18th of October, 1657; Holland, W. L. (Ed.): *Schreiben des Kurfürsten Karl Ludwig von der Pfalz*, Tübingen 1884 (Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart, CLXII), 49.

²³ The Latin and German report is part of the "*Thesaurus Hottingerianus*", a collection of correspondence, prints and illustrations made by the theologian J. H. Hottinger, 55 vols. (ca. 70.000 pages). Often used, it has never been published in full. The interrogation is to be found in Ms F79, 549-553, Zentralbibliothek Zürich, Swiss.

²⁴ „Schwenckfelders“ was, along with other names such as Enthusiasts, Quietists, Boehmists, and Pietists, a commonly used term for Quakers in Germany. Although the protocol pretends to be literal, the questions and answers, both in a nearly illegible handwriting with many short cuts and abbreviations, only reveal the essence of what was spoken during an hours-long examination. Nonetheless this rare document gives an authentic impression of the proceedings and the atmosphere of such an examination.

²⁵ *Thesaurus Hottingerianus*, Ms F79, 549v/550r. About eighty Mennonites lived in the district of Alzey in villages, including Rotenbach, Obersulzheim, Gundersheim, and Heppenheim (an der Wiese). Fifty of them regularly attended meetings in Kriegsheim.

Johann Heinrich Hottinger (1620–1667) was a famous Calvinist professor and member of the *Kirchenrat*. He had been to England in 1642, and later he was called by Carl Ludwig to Heidelberg to reconstruct the university, where he then became rector in 1656.²⁶

Before the examination opened in autumn 1657, all present but especially Moretz were accused of having left the Calvinist church and having joined the Quaker movement. Moretz opened with the argument that the priests honoured human nature before God, as could be seen in their hat-honour.

To this, the examiner responded: *“We ourselves don’t transgress the commandments of the Lord, because it is written ‘love God and give respect to the king’;²⁷ and due to this everyone has to pay tribute and respect, which is obedience, taking off the hat, genuflecting and similar honours, all common in our human society”*

Moretz: *“The people’s obedience to the ruler does not necessarily indicate taking off the hat or genuflecting, which we think are secondary things”*.

The response to this was a long lecture on the Fifth and Sixth Commandments. According to the Examiner, the commandment to honour father and mother would clearly include respecting officials from the church as well as those from the state.

Moretz: *It is an awful sin before God to take off the hat before human creatures, or to give respect to them by genuflecting, and this is written in the Psalms “Not unto us, O Lord, not unto us, but unto thy name give glory, for thy mercy, and for thy truth’s sake”*.²⁸

Examiner: *“God is honour enough by himself, but when you give honour to human beings, you give honour to God indirectly”*.

Quaker: *“Then let it be honour enough that I live in peace with my neighbours”*.

After a recess another Examiner continued: *“What is the reason that you have left the Anabaptists?”*

At first Moretz didn’t answer, but, when he was asked a second time, he stated: *“To such a question I’m not going to answer. I’m staying in the power of the Lord, no sin is in me, because I’m born again and God is within me”*.

Examiner: *“Do you pray the Lord’s Prayer?”*

²⁶ Steiner, H.: *Johann Heinrich Hottinger in Heidelberg 1655–1661*, Zürich 1886, 5–17.

²⁷ I. Peter, 2,17: *“Fear God. Honour the King”*.

²⁸ Psalm 115,1

THREE QUAKER MISSIONARIES

Moretz: "Yes, from time to time, yes".

Examiner: "Then, if you are without any guilt and sin, why are you praying 'and forgive us our debts'?²⁹

To this question no answer was given.

Examiner: "I would like to know from you, whether your friend is one of the sect from George Fox, and do you both depend on his writings?"

Ames: "Yes".

Examiner: "Do you hold communion in your meetings?"

Ames didn't answer that point, but asked: "Would you likewise answer my questions? I for my part believe in Christ as the true light, and I'm a follower of the light".

Examiner: "Did you hear from Calvinists or somewhere within the Palatinate, that Christ was not the true light, or that He was not with us?"

Ames: "There are many indeed who seem to live in Christ but are living in sinfulness".

Examiner: "Why do you despise the Christian Church, and why do three or four of you form a church of your own?"

Ames: "This is because within the church are much and many terrible nuisances".

Examiner: "God's harvest is compared to a field, which brings fruit as well as weeds, or to a net, which catches good and bad fishes the same time, and so it is with human beings".³⁰

Ames: "How then is Christ's community founded?"

Examiner: "In Acts Chapter II, where it is said we should have mercy on each other, and if one member is fallen, the others should not cut off from him or reject him. In this our community could be compared to a human body".

Ames: "If you do so with a Kingdom, it cannot exist".

Examiner: [...]

Quakers: "Everyone who argues against the Light will not stay within the Light, but be separate from it".

Examiner: "No, because the light, though hidden in the ashes, may still gleam and rise again, and likewise a sinner can arise and be converted".

Quakers: "However, our community is in the spirit and in the truth".

Examiner: "Who has called you to preach among us?"

²⁹ Mt. 6,12

³⁰ Mt. 13,36; Mt. 13,47.

Quakers: *"We were called by God and we are the followers of Christ, His Son".*

Examiner: *"Do you believe that the Old and New Testament are a guiding principle of our beliefs?"*

Quakers: *"Yes, but it is a testimony of His guiding principles".*

Examiner: *"Do you believe that there is – in one word – God the Father, God the Son, and God the Holy Spirit?"*

Quakers: *"We believe in the substantial divinity of God the Father and of the Son, but that there is such a thing as the trinity you first have to show us from the Bible".*

Examiner: *"Do you believe that united in the trinity are three different persons?"*

Quakers: *"Yes, the Father and the Son are one, but that the Holy Spirit would be a third one is an uncertain thing, so we say the Holy Spirit dwells in Christ".*

Examiner: *"So I ask you, whether Christ is at the same time God and human nature, and whether he was born from a virgin?"*

Quakers: *"So it is".*

Examiner: *"Has Christ suffered for our sins sufficiently and has he died for all of us?"*

Here the Quakers did not answer.

Examiner: *"Do you believe that God has provided a church for human beings?"*

Quakers: *"Yes, for it is written: 'Jacob I have loved, but Esau I have hated'.³¹*

Examiner: *"Is the Bible necessary for teaching people to live piously and to be saved?"*

Quakers: *"No, they shall be taught by God himself".*

Examiner: *"It is written in Jeremiah: 'I will make a new covenant with you, and I will write my law in their inward parts, and write in their hearts',³² but Word and Spirit will bind you firmly together by God in the Holy Bible".*

Quakers: *"His word stays forever, beyond the Holy Bible".*

Examiner (to Ames): *"Are you preaching publicly?"*

Ames: *"Yes, I was called to do so from God. Also the reason that Hottinger brought us here was that we didn't belong to this parish".*

³¹ Romans 9,13.

³² According to Jer. 31,31/33.

THREE QUAKER MISSIONARIES

Examiner: "*The reason is that you have dared to preach among us*" [...].

There followed a discussion on their respective understandings of communion and baptism, which was unfortunately not written down. Due to time constraints, the interrogation was interrupted and the Quakers dismissed. On the 6th of November, 1657, the transcription was sent to Prince Carl Ludwig, who soon was to have personal contact with Ames. The Prince invited Ames for dinner in Heidelberg Castle.³³ In the conversation Ames used the occasion to appeal for Quaker toleration with the result that orders of the *Landschreiber* Philip d'Auber against Quakers in Kriegsheim were disannulled.³⁴

In the company of Caton and Jan Hendricks, William Ames departed from Amsterdam for his second journey to Heidelberg in June 1661. Caton spent six months in the Palatinate, which encompassed Cologne, Mannheim, Frankfurt, Worms, and Alzey.³⁵ In Frankfurt (Main) he tried to have books printed, but Lutheran censorship did not allow it. They were then printed in Hanau, twenty miles east of Frankfurt. It was also in Frankfurt that Caton entered the Cathedral of St Bartholomew, where the German emperors were usually crowned. Because he didn't remove his hat he became embroiled in a Latin debate with a Catholic priest, whose companion finally beat the Quaker and left him bleeding in the church.³⁶

They then travelled down the Rhine to Heidelberg, where they gained an audience with Prince Carl Ludwig and his nobles. After several friendly and courteous conversations over dinner and a number of meetings for worship in the town, the Quaker group left Heidelberg to return to Kriegsheim. But Caton unexpectedly returned again to Heidelberg, "*for I was not clear of that city*"³⁷ and started an intense missionary work among the inhabitants. This caused the clergy to rise up against the Quakers, so that Caton, another Friend, and the man that entertained them, had to appear before the council for questioning. This treatment of the Quakers later aroused the Prince's feelings against his own councils: "*Afterwards the prince came to hear of it, at which he was very highly displeased with the council for troubling us,*

³³ An account of this in a letter from Ames to Fox, 3rd September, 1661, from his memoir is published in Hull, *William Penn*, 1935, 267f.

³⁴ Besse, *Collection of Sufferings*, II, 1753, 450.

³⁵ In 1657 the *Landschreiber* from Alzey lent support to the clerical officials by agreeing that the dissidents should first submit to a hearing and, if necessary, later be referred to appear before a judge; *Thesaurus Hottingerianus*, Ms F79, 549r.

³⁶ Caton, *Journal*, 1839, 105; see also letter by Caton, Kriegsheim, 30th February, 1662, Besse, *Collection of Sufferings*, II, 1753, 454.

³⁷ Caton, *Journal*, 1839, 102.

when we had given them no just occasion. After that I went to the president's house, who had examined me before the council, and after a little discourse with him, he became pretty moderate, and did reason very familiarly with me, and asked me many things concerning our Friends in England, as also concerning the magistrates' proceeding towards them".³⁸ Together with John Stubbs and Henry Fell, who had come back from missionary travel in Egypt, he returned to Heidelberg later in 1661 for a third time. Once again the Quaker group had disputes with the Prince and nobles of his court, all of whom were interested to hear news from foreign places.³⁹

On his fourth journey to Holland in the autumn of 1660, Ames continued to work together with Caton in Rotterdam, Haarlem, Leiden, and Amsterdam. This time he did not stay long in Holland since he was anxious to return to Germany. Caton, however, was so absorbed in his work in Amsterdam that he refused to heed George Fox's urging that he should go with Ames. Ames, together with Jan Hendriks, one of the Quakers from Kriegsheim, undertook a long journey to eastern Germany. On their way they passed Glücksstadt where Ames converted Hendrick Pieters and his son Pieter Hendricks, both with a Dutch-Danish-German background. They then had to flee Glücksstadt on account of their Quakerism, and Pieters and his son became capable ministers in the Amsterdam meeting. Next the Quakers went to Bohemia, to Frankfurt on the Oder, and finally to Danzig, where Ames, falling into controversies with the magistrate and the Lutheran Church, stayed during July 1661. Josua Schwarz, an orthodox Lutheran, was present at that time and preached against Pietists and Quakers, who, after they had met in fields and in the woods,⁴⁰ started around 1663 to gather regularly for silent meetings in the house of Marten Stimer.

In the winter of 1661/62 Caton learned in Heidelberg about the death of Niesje Deriks, a Dutch Quakeress whom he had proposed to marry. He wrote the sad news to Fell when he was in Kriegsheim on the 5th of February 1662: "*J also injoynd dear H.ffel [Margaret Fell] to signifie to you how it was with mee, when he was there, which was indeed a time of heavynesse with mee, which was chiefly occasioned through the tydings of the departure of that dear handmaid of the Lord Niesie Dirricks*".⁴¹ During the winter of 1661/62 Amsterdam had been stricken with the plague, and Niesje Deriks had probably fallen a victim. Ames, on his way back from Danzig, remained

³⁸ Ibid. 104.

³⁹ Ibid. 108/109.

⁴⁰ A. R. Barclay MSS VII, 24

⁴¹ Swarthmore MSS, I, 467.

THREE QUAKER MISSIONARIES

in Kriegsheim, comforting Caton and labouring among the Quakers. In 1662 Ames returned to London to speak with the Quaker leaders about Caton's fervent desire to marry, this time to Annetje Deriks, Niesje's elder sister, a notion he got while still in Germany. The three Deriks sisters were pillars of support to the Amsterdam meeting. They lived in the Vischsteeg (Fishstreet) and their house had become one of the earliest places of worship and refuge for the Amsterdam Quakers. The third sister, Gertrude Niessen Deriks, became the wife of Stephen Crisp (1628–1692), Caton's successor in Holland. The marriage of William Caton proceeded with the leaders' full approval the last day of October 1662. In the afternoon of the same day William Ames was buried in Amsterdam, to which he had returned a sick man from his imprisonment in London.

As Caton continued his work as a travelling minister, he often went to England and once he took his wife and other Dutch friends with him. One of them, Judith Zinspenning, was moved to speak in one of the meetings, and her message was interpreted by William Caton. When the Dutch friends returned to Holland, he stayed in England. His letters to them tell of his sufferings, of his being kept in jail, and of the storms at sea which he had to endure going back and forth between England and Holland. When he was in prison in Yarmouth Gaol, John Higgins went to Holland in order to take his place. In 1663 and 1664 Higgins, who was a very beloved and devoted Quaker, worked with Peter Hendriks, Barend Roelofs, and Judith Zinspenning. After his release from Yarmouth Gaol in 1664 Caton went to Amsterdam, to the joy of his wife and the Amsterdam Quakers, who had already given him up as lost or dead. In the last extant letter from his hand, addressed to James Moore, a woollen draper in Kendal, dated the 20th of November 1665, he praised the religious tolerance in Amsterdam. He wrote:

*"Me thinks it is very commendable for to see [...] how that Calvinists, Lutherans, Papists, Baptists of divers sorts, Jews, Friends, Arminians etc. go in peace, and return in peace, and enjoy their meetings in peace, and all are kept in peace in the city, and that without any trouble to the rulers of the city, who I think have it manifold better, and are much more at peace and quietness than the magistrates in England, who first are troubled with making of laws to take away liberty of conscience, and then more than a little with executing those laws etc."*⁴² Caton died in the early part of December 1665. Many of his writings were published on the Continent. In a testimony concerning Stephen Crisp, William Allen, William Caton and

⁴² Swarthmore MSS, I, 536.

John Higgins, adopted by the Yearly Meeting of Friends held at Amsterdam in 1693, the following tribute was paid to this first generation of "Publishers of the Truth": "*Our Dear and Well-beloved Friends, and Gods Faithful Servants, and Ministers of the Gospel [...] who had it chiefly upon them to Preach the Truth, and watched over the little Flock of Christ in these Countries, and to minister unto the Believers thereof in these Parts, according to the Heavenly Gift committed to them*".⁴³ After Caton's death, Pieter Hendriks, Gertrud Deriks, and Jan Claus along with the aid of Benjamin Furly and Stephen Crisp became the leaders of the little flock in Amsterdam. Stephen Crisp, who already belonged to the second generation of Quakers, first visited Holland in 1663. After Caton's death Furly wrote: "*the Lord laid yet more of the weight and care of the Affairs of his people in the Low Countries upon me*"⁴⁴ and from that time until his death in 1692 he made more than a dozen journeys to that country.

Benjamin Furly and the Development of the Amsterdam Meeting

Besides Caton and Ames, Benjamin Furly can be numbered among the leading figures of the Continental and the early Dutch Quaker movement. Croese wrote in 1695: "*But Ames and his first Companions departing out of these Countreys, the Quaker's affairs in Holland were principally promoted by the Council and Assistance of one Benjamin Furley [...]*"⁴⁵

Furly was the younger son of John and Ann Furly of Colchester, who converted to Quakerism in 1655.⁴⁶ He was born in 1636 and appears to have been converted at the same time as his parents. Furly received an excellent education and was especially proficient in languages, among them the Dutch language. His mission was primarily Rotterdam, where he settled in 1659 in connection with the family's linen business. He became a wealthy Quaker and, being a learned man as well, was able to make a large contribution to the spreading to spreading of Quakerism in Holland through writing pamphlets and editing Quaker literature. His house served as a centre of Quaker meetings throughout his lifetime.

In Rotterdam Quakers preached in Furly's house and, according to Penn, "*a great Company of people, some of them being of the considerablest note*

⁴³ Hull, *Rise of Quakerism*, 1938, 196.

⁴⁴ Crisp, S.: *A Memorable Account*, London 1694, 28.

⁴⁵ Croese, G.: *General History of the Quakers*, London 1696, 177.

⁴⁶ See the entry in DQB and Simpson, C.: *Benjamin Furly, Quaker Merchant, and his Statesmen Friends*. In: JFHS, XI, 2, 62-70.

THREE QUAKER MISSIONARIES

of that city”⁴⁷ attended the meetings. Among the wealthy and famous Quakers were John Watts, George Weatherley, George Keith, Robert Barclay, and George Fox. Fox, accompanied by five Quakers, made a second visit to Holland in 1684 and again stayed in Furlly’s home. In 1686 Penn visited Rotterdam for the third time and preached a sermon in Furlly’s home.

John Bowne of Flushing, Long Island, came to seek Furlly’s aid to plead with the Dutch West India Company for religious toleration in the New Netherlands. Furlly also accompanied William Penn and Robert Barclay in the 1670s to Continental centres of Quakerism and Pietism, to Frankfurt and Kriegsheim and to Princess Elisabeth of the Palatinate in Herford, Westphalia. In contrast to the earlier travels of Caton or Ames, they visited the country mainly to try to convert the Labadist and single noble women with a Pietistic backgrounds to Quakerism, efforts which in the end were unsuccessful.⁴⁸

In 1676 Furlly went to London to present a letter from the “General Meeting” held in Amsterdam to the Friends in England. The subject of his visit was the newly established Amsterdam Yearly Meeting, the fifth Yearly Meeting to be established.⁴⁹ In the General Men’s Meeting of Friends, held on the 12th of August, 1677, the Amsterdam Yearly Meeting was established and was to include all Quakers of the Netherlands and in many of the German Principalities. In addition a Quarterly Meeting was established to include all Quakers in Amsterdam and its immediate surroundings. The first Minute of that meeting was written in the style of George Fox: “*Be it Known to all, that the power of god, the gospel, is the authority of all our men & womens meetings, & every heir of that power is an heir of that Authority: & so becometh a living member of right of either of these meetings, & of that heavenly fellowship & order, in which they stand; which is not of man, nor by man*”.⁵⁰

While at The Hague in October 1677, Fox and Penn were introduced by Furlly to one of the judges of Holland, through whose support they managed to secure religious toleration for Quakers in Holland. To promote toleration, in 1686 Penn and Furlly had several interviews with William of Orange, the

⁴⁷ Dunn, M. M.; Dunn, R. (Ed.): *The Papers of William Penn*, I. Philadelphia 1981, 430.

⁴⁸ The best research on this account, still used by modern scholars as source material, is, as well as the writings of William Hull, Seidensticker, O.: *William Penn’s Travels in Holland and Germany in 1677* (PMHB 1878).

⁴⁹ 1661: New England Yearly Meeting, 1668: London Yearly Meeting, 1672: Baltimore (original name: Maryland Yearly Meeting), 1673: Virginia Yearly Meeting.

⁵⁰ Dunn, *Papers*, I, 432.

future successor to the throne of England. James II, father-in-law of William of Orange, sent Penn with messages to Holland that he was to deliver to William of Orange.⁵¹ In "A Perswasive to Moderation", a treatise on religious liberty dedicated to King James II, in 1686 Penn paid his famous tribute to the example of Holland: "*Holland, that Bog of the world, neither Sea, nor dry Land, now the Rival of tallest Monarchs, not by Conquests, Marriage, or Accession of Royal Blood, the usual Ways to Empire, but by her own superlative Clemency and Industry, for the one was the Effect of the other: She cherished her People, whatsoever were their Opinions, as the reasonable Stock of the Country, the Heads and Hands of her Trade and Wealth, and making them easy in the main Point, their Conscience, she became Great by them*".⁵²

At the same time Furly was of useful service to Quakers in Holland, where tolerance was not as widespread as Penn had portrayed it to his English readership. The Quakers there were concerned about the validity of their self-performed marriages. The Dutch regarded Quaker marriages as a matter of religion, whereas the state regarded it as a civic function and held that the marriage should be sanctioned only by a state-recognised church. The Amsterdam Quakers refused to give notice even to the civil authorities of the marriage, either before or after the ceremony. Quakers in Holland disagreed among themselves on this point and Furly was the intermediary among them and between Quakers and the Magistrate. He negotiated the matter with the Grand Pensionary. The Amsterdam Yearly Meeting of 1683 appointed a committee, consisting of Pieter Hendriks, Jan Poelofs, Jan Claus and Benjamin Furly to consider the matter. George Fox and seven other English Quakers expressed their opinion in a letter addressed to this committee which read in part: "*It is not inconsistent with Truth's testimony to certify the magistrate both before and after the marriage, all things having first passed with clearness through the meetings of Friends, and if the like were proffered here, and to exempt and clear Friend's marriages from the penal laws, Friends believe it would be accepted by Friends generally*".⁵³

In the meantime Furly had obtained from the Pensionary of Rotterdam the statement, approved by the Grand Pensionary, that Quakers "*were scrupulous to owne their Authority in ye point and so durst not apply to them [the civil authorities] desire him [the Grand Pensionary] to do anything in*

⁵¹ Illick, J.: *William Penn the Politician*, New York 1965, 85/86.

⁵² Penn, W.: *A Collection of the Works*, II, 1726, 730/731.

⁵³ Hull, *Benjamin Furly*, 1941, 64.

the case either preparatory to it [the marriage] or confirmatory of it. But after the thing was done simply to give them [the civil authorities] notice of it by an other tract or certificate out of the [minute] book, leaving the government to their liberty to register it as they saw fit".⁵⁴ Due to Furly's effort this question was settled to the satisfaction of both Dutch and English Friends who were frequently intermarrying. The question was important with regard to the legitimacy of the children and inheritance. Paradoxically both Furly's marriages were performed at the Stadhuis of Rotterdam by civil ceremony, and by special permission of the clergy the bans were read in the Dutch Reformed Church. In his later years these and other circumstances estranged Furly from the Dutch Quakers, who complained about his increasing worldliness. It is possible that he consented to being considered a non-member without being disowned. He died in March 1714 and was buried in Rotterdam's Calvinist church, St. Lawrence or Grote Kerk.

Conclusion

Quakers did not simply travel "everywhere". Often they focussed on towns with Protestant rulers and on towns where Mennonite groups were already present. This brought Quaker missionaries more to the Netherlands and North Germany than to Spain or Italy. In the Protestant areas many other denominational groups were already on the scene, so that conflicts with the Quakers were inevitable. The examination or interrogation of travelling Quakers by Lutheran and Calvinist church officials gives us a more concrete picture of what was thought of Quakers and how Quakers themselves promoted their beliefs. The interrogation in Heidelberg is one of the most important sources for getting an authentic picture of the proceedings and the atmosphere of such an examination.

It is significant that it was overwhelmingly Quaker men such as William Ames, William Caton, and Benjamin Furly who found their way to both Holland and North Germany; only a few Quaker women came there. Important early Quaker women such as Mary Fisher, Elizabeth Hooton, and Ann Austin travelled to places other than Holland or Germany, and female Quaker travellers such as Elizabeth Cox, Elizabeth Hendricks, Lillias

⁵⁴ Ibid. 66.

Skene,⁵⁵ and Elizabeth Johnston Keith did not have the weight, influence, and reputation among Quakers that Caton, Ames or Penn did.

Nonetheless the latter tried their best to establish Quakerism in specific locations in Holland and North Germany, where the Quakers likewise hoped to be tolerated and to win followers among denominations and groups similar to Quakers such as Anabaptists, Mennonites, Labadists, and Pietists. For a clearer and deeper understanding of Quaker missionary work in late seventeenth century Germany it would be necessary to reconstruct the lines of the international Quaker movement in greater detail than it was possible here.

In that international Quaker movement Holland and North Germany were, for a short period of time in the second half of the seventeenth century, a field of intense missionary efforts and great expectations. While in the long run the movement did not manage to get a foothold in Germany, the English Quakers managed to found in the Netherlands one Yearly and a number of Quarterly Meetings. Quakers built themselves a base from which they, mostly from Amsterdam, influenced Germany via correspondence, printed material and visits during the eighteenth century. We are better informed about the early period of Quakerism in the century of the Society's founding than the history of Continental Quakerism during the eighteenth century, which remains for the most part still unwritten.

⁵⁵ Born Gillespie (1626?–1697), married to Alexander Skene, magistrate and city treasurer of Aberdeen; DQB.

Erich Geldbach

Predigt anlässlich der Friedensvesper am 24. Oktober 2003 in der Marktkirche St. Lamberti zu Münster/(ökumenischer Gottesdienst der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Münster am Jahrestag des Westfälischen Friedens: „Haus Europa – Christen bauen mit“)

Lassen Sie mich mit Begebenheiten aus der europäischen Ökumene beginnen: In der Woche nach Pfingsten 1989 waren fast 1000 Delegierte aus allen Teilen Europas, von England bis zum Ural, von Skandinavien bis nach Italien oder Südosteuropa, nach Basel gekommen, um sich dort mit den Fragen von Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung zu beschäftigen.

Weil die Konferenz in der Woche nach Pfingsten stattfand, war allenthalben vom Pfingstgeist die Rede, der die Versammlung zusammengerufen habe. Tatsächlich muss man sagen, dass in der bisherigen europäischen Geschichte eine solche Versammlung noch nie stattgefunden hatte. Es waren nämlich Vertreter aus allen Kirchen und so gut wie allen europäischen Ländern beteiligt, weil sich zum ersten Mal die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Rat der katholischen Bischofskonferenzen Europas (CCEE) zusammengetan hatten, um die Versammlung zu organisieren.

Ein symbolträchtiges Ereignis der Tage in Basel war von den Organisatoren hervorragend vorbereitet worden. Zur Mitte der Konferenz wurden alle Delegierten und die zahlreichen Gäste aufgefordert, an einem Drei-Länder-Marsch teilzunehmen. Man versammelte sich in Basel, ging über die Grenze nach Deutschland, wo in einem grenznahen Dorf ein Gottesdienst durchgeführt wurde, brach dann auf, um über die Rheinbrücke nach Frankreich zu pilgern, wo ebenfalls ein Gottesdienst stattfand, und kehrte schließlich nach Basel zurück. Man muss sich klar machen, dass dieses Geschehen nach Pfingsten im Jahre 1989 stattfand. Im Sommer des gleichen Jahres war ich in Budapest und erlebte dort mit, wie die Ungarn den so genannten Eisernen Vorhang zwischen ihrem Land und Österreich an bestimmten Stellen öffneten, so dass dann der große Ansturm von DDR-Flüchtlingen einsetzte, die über Ungarn nach Österreich flohen. In Budapest nahm ich an einer Konferenz teil und traf dort nicht wenige Menschen wieder, die zuvor in Basel zugegen gewesen waren. Übereinstimmend berichteten sie, dass dieser Drei-Länder-Marsch für sie das beeindruckendste Erlebnis der Baseler Versammlung gewesen sei. Man habe noch nie erlebt, dass Grenzsoldaten und Zöllner mit freundlich-lächelndem Gesicht und ohne nach irgendwelchen Papieren oder Visa zu fragen, sie über die Grenze durchgewinkt hätten. Dass sie diese

Erfahrung gleich mit drei Ländern machen konnten, habe ihnen die Idee des europäischen Hauses zu Bewusstsein gebracht.

Damit knüpften sie an ein Bild an, das im Abschlussbericht der Baseler Versammlung Erwähnung findet und das seinerzeit vor allem durch den sowjetischen Ministerpräsidenten Michail Gorbatschow in die politische Debatte eingebracht wurde: Die Metapher vom europäischen Haus. In der Erklärung wird gesagt, dass man ein solches europäisches Haus anstrebe, wo zwar einzelne Zimmer getrennt seien, so dass also die einzelnen Kulturen und Nationen weiterhin als besondere Identitäten auffindbar seien, dass man aber vor den Zimmern keinen Stacheldraht oder sonstige Sperrvorrichtungen mehr wünsche, sondern man dieses europäische Haus so konstruiert sehen möchte, dass alle Zimmer für alle gleichermaßen zugänglich seien und ein lebendiger Austausch stattfinden könne. Dieses hatten die Delegierten bei dem Marsch eindrücklich erlebt. Man war sozusagen aus einer sitzenden Kirche in eine Kirche der Pilgerschaft gewechselt und hatte im wahrsten Sinne des Wortes die Erfahrung oder besser: die Be„gehung“ gemacht, dass ein europäisches Haus ohne Grenzen und ohne Hindernisse möglich ist.

Im Spätherbst des gleichen Jahres fiel dann der Eiserne Vorhang vollends dadurch, dass die Berliner Mauer überwunden und die Grenze in Deutschland durchlässig wurde. Es ist für mich keine Frage, dass die Versammlung in Basel samt ihren Vor- und Nachbereitungen einen wesentlichen Beitrag zur Neugestaltung Europas geleistet hat. Die Versammlung half, ein Bewusstsein in Europa hervorzubringen bzw. zu untermauern, dass die europäischen Gemeinsamkeiten größer sind als die Unterschiede, wodurch eine Überwindung des bis dahin vorherrschenden militärischen Blockdenkens erreicht wurde. Natürlich ist es nicht so, dass man hier von einer einfachen Ursache-Wirkung-Geschichte ausgehen kann, aber die Kirchen haben durch ihr ständiges Bohren und durch vielfältige Begegnungen eine wichtige vorbereitende Rolle gespielt, was man im politischen Zusammenleben Europas nie vergessen sollte. Die Kirchen waren nicht einer Entwicklung hinterhergehint, sondern ihr vorausgeprescht.

Warum erzähle ich das? Ich meine, dass dieses Ereignis etwas von dem widerspiegelt, was Jesus in dem eben verlesenen Text aus dem Evangelium des Matthäus (5,13-16) mit dem Wort „Salz“ und dem Wort „Licht“ bezeichnet. „Ihr seid das Salz der Erde. Ihr seid das Licht der Welt.“ Diesen Aussagen haftet etwas Ungeheuerliches an; denn Jesus sagt tatsächlich: „Ihr *seid* das Salz der Erde. Ihr *seid* das Licht der Welt.“ Hätte er gesagt: Versucht es, strengt euch an, Salz oder Licht zu sein; oder hätte er gesagt: Vielleicht seid ihr Licht und Salz; oder hätte er gesagt: Ihr werdet es einmal sein,

dann könnten wir es vielleicht eher begreifen, weil das Wort uns dann nicht so direkt ansprechen würde. Aber Jesus sagt in der Bergpredigt: „Ihr *seid* das Salz und das Licht.“ In dieser Predigt Jesu, wie sie der Evangelist Matthäus überliefert hat, beziehen sich diese Worte auf alle, die auf Jesu Namen getauft sind und seine Gemeinde bilden. Ja, Jesus geht sogar noch einen Schritt weiter und fordert uns auf, die guten Werke hervorzukehren, damit die Menschen sie sehen und Gott preisen. Das ist schlicht eine Ungeheuerlichkeit: Können wir ihr entsprechen?

Salz – das ist ein unscheinbares weißes Pulver, und dennoch war es einmal das weiße Gold, und Städte wie Lüneburg waren reich wegen der Salzminen. Die Hellwege zeugen von der Bedeutung des Salzes als des einzigen Konservierungsmittels über Jahrhunderte. Wir können daher sagen: Salz konserviert nicht nur das ansonsten verfaulende Fleisch, sondern Salz macht die Speisen erst genießbar und schmackhaft; Salz ist einzigartige Würze. Eine salzlose Diät schmeckt den meisten Menschen fade, und diejenigen, die eine solche Diät einhalten müssen, freuen sich über Alternativangebote.

Mit Salz kann man die Suppe aber auch versalzen und völlig ungenießbar machen! Der Koch ist verliebt, heißt dann die Ausrede. Und: Wer hat das nicht schon einmal erlebt, dass man in der Küche Zucker mit Salz verwechselte – welch herbe Enttäuschung erlebt man da! Aber Salz in richtiger Dosierung lässt das Essen nicht nur besser schmecken, wir benötigen Salz auch für unseren Körper. Die Vielläufer unter uns wissen, wovon ich spreche. Wenn Jesus daher sagt, dass wir das Salz der Erde sind, dann bedeutet das nichts anderes, als dass durch uns die Welt ein wenig schmackhafter wird, das Leben ein wenig lebenswerter, eine wenig gelingender, als wenn wir nicht da wären.

Die Baseler Konferenz hatte gesagt, dass jedes Haus, wenn Menschen darin zusammenleben, eine Hausordnung benötigt. Ohne eine Hausordnung kann das Leben in einem gemeinsamen Haus zur Hölle werden. Und die Kirchen hatten ihre Platzanweisung in Europa an genau dieser Stelle verortet: Sie wollten dies als ihre Aufgabe sehen. Sie fühlten sich verantwortlich für die Hausordnung in dem europäischen Haus. Das ist doch ein sehr schönes und treffendes Bild im Bild. Die Kirchen übernehmen im *Haus Europa* die Verantwortung für die *Hausordnung*, damit Leben gelingt. Sie sind das Salz und das Licht, um das Leben schmackhaft und lichtdurchflutet zu machen.

Aber nochmals gefragt: Ist das nicht anmaßend? Haben nicht Christen schon zu viel Unheil angerichtet, als dass man so etwas sagen könnte? Waren die Kriegsherren des Dreißigjährigen Krieges das Salz an der Suppe?

Natürlich nicht! Sie waren vielmehr die Störenfriede, die sozusagen eine Landschaft als Salzwüste zurück ließen. Um so wichtiger wird die Frage: Ist es anmaßend, dass wir uns sagen lassen, wir seien das Salz der Erde und das Licht der Welt? Es wäre in der Tat anmaßend, wenn wir es von uns selbst sagen würden. Aber wir können es gar nicht von uns aus reklamieren; wir werden vielmehr von dem in Anspruch genommen, der einzig das Recht dazu hat, uns dieses Privileg zuzusprechen. Jawohl, es geht darum, das Leben auf der Erde ein wenig lebenswerter zu machen, und wir müssen uns auch ernsthaft fragen, ob wir genug tun, um dies zu erreichen, und zwar trotz aller protestantischen Sorgen um Werkgerechtigkeit. Aber Jesus beruft uns nicht zu Weltverbesserern aus eigener Vollmacht, sondern zu Menschen, die in seinem Namen handeln.

Die Hausordnung für das gemeinsame europäische Haus! Geht es da um eine Klerikalisierung der Politik? Oder um eine Politisierung der Kirche? Beides gilt es zu verhindern und in der rechten Balance zu halten. Die Hausordnung lebt nicht davon, dass wir etwa christliche Dogmen oder auch einseitige Anschauungen einer Kirche als direkte Paragraphen in sie hineinschreiben. Das Salz, das die Kirchen in die Hausordnung einzutragen haben, läuft vielmehr darauf hinaus, dass die individuellen und sozialen Menschenrechte als für alle Menschen geltende und unmittelbare Rechte sichtbar und anwendbar werden, dass geregelt wird, wie Konflikte ausgetragen und wie Bürger an der Politik beteiligt werden, wie wir mit Pluralität und Gegensätzen umgehen, wie wir politische, aber auch wirtschaftliche Macht und Herrschaft begrenzen, wie wir das Auseinanderbrechen Europas in einen sich integrierenden Westen und einen sich destabilisierenden Osten verhindern und wie wir aus Europa keine „Festung Europa“ entstehen lassen, sondern ein Europa, das seiner weltweiten Verantwortung bewusst ist und ihr nachkommt.

Christen setzen sich für die Rechte aller Menschen ein, und indem sie das tun, geben sie Europa eine Seele, wie es Jaques Delors gesagt hat. Das gilt ganz unabhängig davon, ob etwa Gott in einer europäischen Verfassung genannt wird oder nicht. Der Gottesbezug einer Verfassung auf dem Papier garantiert nicht die Einhaltung der Hausordnung. Was aber garantiert das Einhalten? Die Antwort mag Sie unbefriedigt lassen; denn sie lautet: Wache Christinnen und Christen, die wache Bürgerinnen und Bürger sind. „Wach“ sind solche, die sich „einmischen“, so wie man Salz in eine Speise einmischt.

Dann gilt es wohl auch zu beachten, dass das Salz, wenn es denn eingemischt ist, sich auflöst und unsichtbar wirkt. Damit will ich nicht sagen, dass

Christen und Kirchen von der Bildfläche verschwinden und sich in Nichts auflösen sollten. Religion oder christlicher Glaube ist zwar persönlich, aber nie privat, sondern immer öffentlich; aber ich meine auch, dass es uns zur Tugend der Bescheidenheit gereicht, wenn wir uns als das in die europäische Gesellschaft verstreute Salz verstehen und nicht zur Salzsäule erstarren wie Lots Frau. Wir Christinnen und Christen, wir Kirchen aller Richtungen wirken nicht durch Festschreiben von Privilegien der Vergangenheit, sondern durch bescheidene und zugleich mutige Selbstaufgabe: „Wer das Leben gewinnen will, wird es verlieren; wer aber das Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen“, das ist die Verheißung unseres Herrn. Wir gewinnen das Leben durch Hingabe. Dazu aber bedarf es der Vorbereitung.

Vielleicht wäre es eine gute Vorbereitung, wenn wir eine jüdische Tradition aufnahmen und das Salz als die Thora, die „Weisung“, verstünden. Diese Thora wirkt nur durch Menschen, denen sie „ins Herz geschrieben“ ist. Möge es Gott geben, dass unsere Herzen sich zubereiten lassen, dass aus unseren steinernen Herzen weiche Herzen für die Weisungen Gottes werden, damit wir zugerüstet sind, am europäischen Haus weiter mitzubauen.

Christof Lenzen

Andacht, gehalten auf dem Symposium des Vereins für Freikirchenforschung am 10.10.2003 in Altena-Mühlenrahmede

Liebe Schwestern und Brüder!

Jesus Christus besitzt eine ganz ungewöhnliche Art, hochpolitisch zu sein! Eine ungewöhnliche Art deswegen, weil er auf den ersten Blick eher unpolitisch erscheint. Sicherlich kann man einzelne Passagen und Aussagen politisierend deuten und zur Systemkritik erheben. Nicht selten, so meine Erfahrung, schießt man damit aber über das Ziel hinaus. Christus als Revolutionär, als Systemkritiker, als Umstürzler? Nein! Ganz sicher nicht! Ihn so zu deuten hieße, ihn einseitig zu „schubladisieren“. Denn es geht ihm zuerst um den Menschen! Um dessen Motivation, um dessen Herz! Und viele Aussagen Jesu haben so eine wunderbare Eigenschaft – sie schleichen sich von hinten in den Kopf, in das Herz, ganz unauffällig, um dort zu explodieren! Um radikal zu verändern. Und diese Veränderung darf nicht in der manchmal vorhandenen evangelikal-charismatischen Engführung der persönlichen Ebene Gott–Einzelmensch hängen bleiben, sondern muß sich die Bahn nach außen in die Gesellschaft brechen. Und schließlich kann der so angesprochene Christ nicht mehr anders, als zu sagen: Mich drängt es auch danach, da draußen etwas zu verändern. Nicht nur bei mir, nicht nur in der Gemeinde.

Besonders eindrucksvoll empfinde ich diese indirekte Radikalität Jesu in seinen Gleichnissen. Wer sie heute hört und die damalige Spitze in die heutige Zeit übersetzt, kann nur staunen, wie dramatisch aktuell sie sind. Ich möchte heute morgen ein solches Gleichnis auslegen: den reichen Kornbauern.

Der Zusammenhang: Jesus redet mit Tausenden von Menschen über mögliche Verfolgung in der Nachfolge, über die Anstößigkeit seiner Botschaft, da ruft einer aus der Volksmenge ihm entgegen: „Lehrer! Sage meinem Bruder, daß er das Erbe mit mir teile!“ Jesus antwortet: „Mensch, wer hat mich als Richter oder Erbteiler über euch eingesetzt?“ Was ist geschehen? Da ist ein Mann, vermutlich der jüngere von zwei Brüdern, deren Vater gestorben ist. Und er wünscht eine gerechte Teilung des Erbes. Problem: nach 5. Mose 21 steht dem älteren Bruder das doppelte Erbe zu, was er also verlangt, ist vermutlich nicht Rechtens! Der Mann spricht Jesus mit einem religiösen Ehrentitel an (Lehrer) und erwartet von dieser Ehrenbezeugung einen weltlichen Vorteil. *Hilf mir, mehr Geld zu bekommen.* Solchen Instru-

mentalisiert sich Jesus. Und wie immer schaut er sofort eine Ebene tiefer in das Herz, in die tiefsten Beweggründe dieses Mannes, und sezziert wie ein Chirurg die dunkle Motivation heraus: Habgier. Und er nutzt diesen Aufhänger, um Grundlegendes in einem Gleichnis klar zu machen. Ich lese aus Lukas 12, 15-21.

Ich wähle die Überschrift zu diesem Gleichnis analog zu der „Anleitung zum Unglücklichsein“ von Paul Watzlawick: *Fünf Möglichkeiten, garantiert von Gott als Narr bezeichnet zu werden!*

Die erste Möglichkeit, von Gott als Narr bezeichnet zu werden: **Sein Glück und seine Zufriedenheit an zukünftigen Dingen festmachen!** Der Kornbauer sagt: Ich will größere Scheunen bauen und *dann* zu meiner Seele sagen: Ruh dich aus, iß, trink, sei fröhlich! Jesus sagt dagegen im Matthäusevangelium, daß wir uns nicht um den morgigen Tag kümmern sollen, weil der heutige Tag bereits genug Herausforderungen biete! Lebe heute! Wenn du dein Glück und deine Zufriedenheit immer an bestimmte *zukünftige* Voraussetzungen knüpfst, wirst du *nie* zufrieden sein. Ich bin zufrieden, *wenn* ich einen Partner gefunden habe, *wenn* ich genug Rente bekomme, *wenn* ich endlich drei Kilo abgenommen habe, *wenn* ich mir endlich das eigene Häuschen leisten kann. Funktioniert nicht! Und deswegen ist das Jesus auch so wichtig, daß über einem solchen Verhalten ein solch harsches Urteil steht. Ständig in der Sorge um die Zukunft zu leben heißt nämlich nichts anderes, als Gott zu leugnen. Ständig nach vorne zu schielen und zu versuchen, die Zukunft so weit wie möglich in den Griff zu bekommen, um so sein eigenes Glück zu produzieren, heißt Gott leugnen! Denn dann ist meine Zufriedenheit von den falschen Dingen abhängig, von Geld, von Erfolg, von Wohlergehen, von der selbstbestimmten Planbarkeit des Lebens; aber genau das *ist* ja ein zentraler Aspekt von Habsucht, welche das Thema des Gleichnisses ist. Ich brauche *mehr* von etwas, um zufrieden zu sein, um erfüllt zu sein. In unserem Gleichnis setzt Gott etwas ganz Simples gegen diese Lebenshaltung: Heute wirst du sterben! Und nun? Mit diesem schlichten Satz platzen die Lebensträume des Kornbauern wie einzelne Seifenblasen und übrig bleibt: Leere. Nichts. Die große tolle Vision, wie das Glück der nächsten Jahre gelingen kann – mit einem Satz zerstört.

Und was hat der Kornbauer sich doch an diesem Reichtum, an dieser Zukunftsvision seines Lebens festgeklammert, so fest, daß Gott hier sagen muß: Man wird die Seele von dir *fordern*, sprich, man wird sie dir entreißen müssen. Wo ein Mensch anders lebt, wo er sein Glück, seine Zufriedenheit nur von Gott abhängig macht, da kann er sein Leben vertrauensvoll in Gottes

Hand legen, auch im Sterben, – dem Kornbauern aber muß sein Leben ent-rissen werden, so umklammert hält er es. Grausam. Und diese Grausamkeit ruft uns entgegen: Laß dein Leben los! Leg es in Gottes Hand, freu dich an den Dingen *dieses* Tages, sei zufrieden mit dem, was du *jetzt* hast. Gott will uns ein heilig unbeschwertes Leben schenken. Eng an diesem ersten Punkt hängt:

Die *zweite* Möglichkeit, von Gott als Narr bezeichnet zu werden: **Versuche, Inneres mit Äußerem zu befriedigen.** Der Kornbauer schwelgt in Reichtumsgedanken und spricht dann zu seiner Seele: Nun laß es dir gut gehen! Wie absurd und doch: Wie alltäglich, unsere Neid- und Wachstumsge-sellschaft benutzt genau diese tragische Verwechslung als Antrieb – die in-nere Leere mit äußeren Dingen füllen zu wollen. Das, was wir vielleicht als naiv beim Kornbauern belächeln, ist Grundmißverständnis unserer Gesell-schaft. Aber kehren wir ruhig erst einmal vor der eigenen Tür. Gott hat uns die guten Güter der Welt geschenkt, damit wir uns an ihnen erfreuen und sie genießen dürfen. Der Bettelmönch ist nicht das Idealbild des Christen, und manchem Christen, der mit Leichenbittermiene durch die Gegend läuft und den Menschen nichts gönnen kann, würde man etwas mehr Genußfähigkeit wünschen: Jesus hatte sie jedenfalls und Paulus laut eigener Aussage auch, aber – und da ist der große Unterschied – diese Dinge sind nette Kleinigkei-ten, sind kleine Häppchen auf dem Buffet des Lebens, aber sie sind für den hohlen Zahn, sie machen nicht satt. Weil sie unser Herz, unsere Seele nicht erreichen. Natürlich kann man sich kurzfristige Erfüllung holen und besor-gen: im Kaufhaus, beim Seitensprung, im Extremsport; und all diese Dinge geben auch kurzfristig das Gefühl, wirklich zu leben! Aber sie sind nur Häppchen, und am Ende stehen wir hungriger da als vorher.

Habgier – um die geht es immer noch – verwechselt die Ebenen: Äußeres kann unser Inneres nicht satt machen. Im Gegenteil, nach jeder kurzen Be-dürfnisbefriedigung schreit unsere Seele noch lauter: Das war's nicht. Ich brauche was anderes! Und dann? Dann können wir noch mehr vom Falschen in uns hineinstopfen. Die Erhöhung der Dosis des Falschen ändert aber nichts, nur eins: Sie treibt in die Sucht und nicht umsonst grassieren Süchte: Kaufsucht, Sexsucht, Spielsucht, Machtsucht, Anerkennungssucht. Doch hinter jeder Sucht steckt eigentlich eine Sehnsucht. Und durch diese Seh-nsucht ruft uns Gott entgegen: Du brauchst etwas anderes! Du brauchst Liebe, du brauchst Gnade, du brauchst Beziehungen voller Geborgenheit – mit Menschen und mit mir! Das ruft Gott durch jede Sucht hindurch. Schwer ist die Ernährungsumstellung, keine Frage, oft schmerzhaft – aber sie ist über-

lebensnotwendig; denn Habgier endet tödlich. Das macht Gott ganz klar, und deswegen will er uns befreien. Er meint es gut!

Die *dritte* Möglichkeit, von Gott als Narr bezeichnet zu werden: **Sei der Überzeugung, daß mehr besitzen mehr Freiheit bedeutet.** Allen Ernstes: der Kornbauer, der von Jesus schon vorher als reich bezeichnet wird, will noch reicher werden und glaubt damit, mehr Ruhe zu haben, mehr Gelassenheit. Aber eins gilt doch: Heilige Unbeschwertheit mit einer Million Euro auf dem Konto ist weit schwerer zu leben als mit einem normalen Einkommen.

Nur zwei Beispiele dazu: ich kenne einen Christen, sehr engagiert, der vor einigen Jahren angefangen hat, nebenher mit seinem Geld an der Börse zu spekulieren, zu einer Zeit, als die Börse noch leichtes Geld mit wenig Arbeit verhielt und selbst Putzfrauen Telekom-Aktien kauften. (Eine Zeit im übrigen, die die unglaubliche Habgier des Menschen in aller Kraßheit deutlich gemacht hat, die aber leider auch arme, unwissende Menschen in den Ruin getrieben hat. Aber der Traum, mit wenig Arbeit viel Geld zu verdienen, offenbart die ganze Gier des Menschen und ist zutiefst antichristlich.) Dieser junge Mann las permanent Börsenmagazine auf der Suche nach den besten Insider-Informationen, war täglich nach der Arbeit noch zwei Stunden im Internet, um als ganz persönlicher Broker seinen Aktiendepots einen Aufschwung zu verpassen. Das macht pro Woche neben der Arbeit 20 Stunden Beschäftigung mit dem Thema: Geld. Heilige Unbeschwertheit sieht anders aus. Ich nenne das Kreisen um das Goldene Kalb, Jesus nennt es Habgier. Aber es kommt auf dasselbe heraus: Womit ich mich tagtäglich fülle, das wird mich auch irgendwann er-füllen.

Ein anderes Beispiel: Ein Vergleich der Selbstmordquoten in den Ländern dieser Welt. Die höchsten Quoten finden sich durchweg in den großen Industrienationen, die wenigsten Selbstmorde geschehen dagegen in Bangladesch, dem ärmsten Land der Erde. Nun will ich Armut nicht romantisieren, Jesus tut das nicht und wir werden gleich noch darauf zu sprechen kommen, aber eins ist klar: Mehr Geld macht nicht freier, sondern gebundener, was mich füllt, er-füllt mich irgendwann. Und es wird uns eines Tages umbringen. Das sagt Gott dem Kornbauern auf den Kopf zu und durch Lukas auch uns: Du bist gemeint – ich bin gemeint.

Die *vierte* Möglichkeit, von Gott als Narr bezeichnet zu werden: **Sieh deinen Reichtum als eigenen Verdienst an.** Schon fast absurd in unserem Gleichnis: ausgerechnet eine gute Ernte ist nur zu einem gewissen Teil auf eigenen Verdienst und Fleiß zurückzuführen – der Rest ist die gelungene

Mischung aus guten Bodenverhältnissen und dem wachstumsfördernden Zusammenspiel aus Wind, Sonne und Regen. Der Kornbauer aber? Kein Wort taucht in seinem Selbstgespräch häufiger auf als „ich“. „Was soll ich tun? Denn ich habe nichts, wohin ich meine Früchte einsammeln soll. Dies will ich tun ...“ Und damit offenbart sich das Grundproblem des Habgierigen. Er blendet Gott aus. Sein Ich ist sein Gott. Habgier ist Götzendienst. Anstatt Gott zu danken und das Geschenk einer gelungenen Ernte dankbar anzunehmen, wird diese aufs eigene Konto geschrieben. Und Jesus treibt das Gleichnis auf die Spitze: ich, ich, ich, aber GOTT sprach. Der Kornbauer hat jedoch die Einstellung: Nicht Gott gehört mein Besitz, sondern mir. Ich habe ihn mir erarbeitet, ich habe ihn mir verdient. Doch ist das so?

Auf den ersten Blick schon. Auf den zweiten Blick stellen wir aber fest: Gott hat mir meine Gaben gegeben, mit denen ich arbeiten kann, er hat mir einen Arbeitsplatz geschenkt, er hat mich in einem Land, in einer Zeit aufwachsen lassen, in der ich auch dann halbwegs versorgt bin, wenn ich arbeitslos bin, er schenkt mir Gesundheit, daß ich arbeiten gehen kann, usw. Und über allem seit der Schöpfungsgeschichte gilt: Gott vertraut uns die Dinge dieser Welt an, damit wir sie gut verwalten. Das heißt aber doch in der Konsequenz – und das ist das anstößige Denken der Bibel zu diesem Thema – unser Geld, unser Eigentum gehört uns nicht selbst, sondern Gott, es ist uns *geliehen* zur guten Verwaltung! Die Frage lautet also nicht: Wie kann ich noch mehr Geld bekommen, um davon dann etwas abzugeben? Sondern: Wie kann ich aus Dankbarkeit das Geld, das ich von Gott geliehen bekommen habe, so einsetzen, daß es ihm gefällt? Für die eigene Freude, sicherlich, Gott ist weder lustfeindlich noch ein verbissener Knauserich, aber eben auch für den Aufbau seines Reiches und für noch etwas, was Gott immer wieder wichtig ist und was unser Kornbauer brutal übersieht:

Die *fünfte* und letzte Möglichkeit, von Gott als Narr bezeichnet zu werden: **Sei auf deinen Reichtum bedacht und schau nicht auf die Verlierer neben dir.** Der Kornbauer will sich ja nicht nur an der großen Ernte bereichern, sondern er will sogar alte Scheunen abreißen und neue bauen, um die große Ernte über Jahre zu horten. Er will also die Ernte nicht auf den Markt werfen, sondern sie zurückhalten und so künstlich den Preis hochtreiben. Er wird nicht nur reicher durch die große Ernte, sondern versucht noch reicher zu werden, indem er auf Kosten der Armen den Preis hochdrückt. Ein Mechanismus, der noch heute übrigens in den verschiedensten Branchen wunderbar zu beobachten ist, gerade in der Dritten Welt. Und wenn es um die Armen geht, ist bei Gott der Spaß endgültig zu Ende, quer durch die ganze Bibel.

Noch reicher zu werden auf Kosten der wirklich Armen, das steht für Gott unter dem Todesurteil – und nicht selten hat er aufgrund dieser Ungerechtigkeit sein Volk in die Krise geführt. Dahinter steht der Gedanke Gottes, daß man nicht ihm dienen und ihn lieben kann und dabei diejenigen schädigen, die Gott lieb hat – die Armen, Unterdrückten, Kleingehaltenen, Gekrümmten. Der Begriff der Gerechtigkeit, hebräisch *zedaka*, bedeutet im AT gerade auch Gemeinschaftstreue. Und das zeigt die enge Verbindung zwischen Glauben und Verhalten gegenüber meinem Nächsten. Ich kann nicht Gott dienen und meinen Bruder hassen, übergehen, schädigen. Habgier tut genau das, denn Habgier funktioniert immer auf Kosten anderer. Zumeist der Armen und Schwachen. Und nicht umsonst verwendet Jesus hier für das Gottesurteil „Narr“ denselben Begriff, wie er sich in Psalm 14 im ersten Vers findet. Die israelitischen Zuhörer, für die die Psalmen Alltagslieder waren, die man auswendig konnte, werden die faszinierende Parallele sehr wohl bemerkt haben; denn im vierzehnten Psalm geht es genau um das: Der Narr leugnet in seinem Handeln Gott, und als besondere Ausprägung dieser Haltung unterdrückt und schädigt er die Armen und Elenden. Das Urteil Gottes bleibt klar, im AT wie im NT: Narr!

Zum *Abschluß*: Fünf Möglichkeiten haben wir bedacht, von Gott als Narr bezeichnet zu werden. Hinweise, die in unser Leben treffen, aber eben auch Hinweise, die unsere Hände und Füße nicht ruhig lassen können, wenn wir sie ernst nehmen. Sie treiben uns zuerst in die persönliche Buße, aber eben auch in das prophetische Handeln und Reden in diese Gesellschaft hinein. Dazu schenke Gott uns Mut.

Buchbesprechungen

Andreas Liese, verboten – geduldet – verfolgt. Die nationalsozialistische Religionspolitik gegenüber der Brüderbewegung (hg. v. Arbeitskreis Geschichte der Brüderbewegung). Edition Wiedenest Jota Publikationen, Hammerbrücke 2002, 642 S.

Schon auf der Mitgliederversammlung unseres Vereins am 26. April 1996 in Münster gab Andreas Liese einen ausführlichen Forschungsbericht „War alles anders? Anmerkungen zur Geschichte der Brüderbewegung im Dritten Reich im Lichte neuerer Quellenfunde“. [FF. Nr.6/1996, S.120-130]. Aus diesem „Forschungsbericht“ ist eine umfangreiche Dissertation von über 600 Seiten geworden.

Über das Verbot der darbystischen „Christlichen Versammlung“ 1937, die daraus resultierende Gründung des „BfC“ (Bund freikirchlicher Christen) mit den „Offenen Brüdern“ und das Zusammengehen mit dem Bund der Baptistengemeinden 1941/1942 zum Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG) gibt es bereits zahlreiche Publikationen. Ob „*alles ganz anders*“ war als es bis dahin schien, kann der Rezensent nicht beurteilen, wohl aber feststellen, dass der Vf. außerordentlich viele Quellen erschlossen hat. Selbst durch die Kriegsergebnisse in die Sowjetunion deportierte Archivalien im Sonderarchiv des Zentrums für die Aufbewahrung für historisch-dokumentarische Sammlungen in Moskau konnte er einsehen, ebenso im American Baptist Archives Center und in nicht allgemein zugänglichen Privatsammlungen recherchieren.

Im 1. Kap. „Zur NS-Politik gegenüber den kleinen Religionsgemeinschaften“ schildert er die „Ministerialbürokratie“, „Die für ‚Sekten‘ angelegenheiten zuständigen Dienststellen der Politischen Polizei und des Sicherheitsdienstes“ und das „Geheime Staatspolizeiamt“ mit ihren unterschiedlichen Kompetenzen und Qualifikationen zur Konfessionssituation, deren Ermittlungen, Einschätzungen und Maßnahmen.

Das zweite Kapitel widmet sich der Geschichte der Brüderbewegung, ihrer Entstehung und Ausbreitung in Irland und Großbritannien vor allem durch John Nelson Darby, nach dem diese Bewegung von Außenstehenden bis heute benannt wird. Die deutschen „exklusiven“ Brüder der „Christlichen Versammlung“ (CV) und die beiden weiteren Richtungen der Brüderbewegung, die „Offenen Brüder“ und „Die Raven-Brüder“ werden vorgestellt. Sie entstammen der gleichen Wurzel und sind darum in ihrer Spiritualität nahe verwandt. Verboten wurde nur die CV, aber deren plötzliches Verbot durch die Geheime Staatspolizei (Gestapo) – am zuständigen Referat des Reichskirchenministeriums vorbei (!) – ging an den beiden anderen Zweigen nicht spurlos vorüber.

Der „Darbyismus“ wurde für die Nationalsozialisten zu einem Negativbegriff, der zum Verbot führte. Nach Darbys Lehre lebt der durch Christus erlöste Mensch schon jetzt nach Epheser 2 „in himmlischen Örtern“ [97]. Dadurch wird die Welt zu einer Wüste, die nur noch zu durchwandern ist. Die Konsequenz war, dass die „Brüder“ sich von Politik, Kultur und Vergnügungen fernhielten. Sie gingen nicht zur Wahl,

mischten sich nicht in die Politik ein. Zur „Welt“ gehören auch die kirchlichen „Systeme“. Darum betraf ihre „Absonderung“ auch die Ablehnung der institutionalisierten Kirchen, auch Freikirchen. Bei ihnen gab es keine gewählte Leitung. Allerdings prägten überragende Persönlichkeiten das geistliche Leben und wachten über die Reinheit der Lehre. Rundbriefe und Zeitschriften gaben den Versammlungen eine einheitliche Prägung. Durch diese Organisationslosigkeit wurde die CV für den totalitären Staat unkontrollierbar; ihre „Weltverachtung“ störte den Aufbau einer neuen völkischen Gesellschaft. Am 13. April 1937 wurde das Verbot ausgesprochen und – weil es keine offizielle Leitung gab – durch die Presse bekannt gegeben.

Ganz konsequent wurde dieser „Darbysmus“ doch nicht durchgehalten. Der Verf. stellt fest, „dass es keine innere Verbindung zwischen den theologischen Grundorientierungen dieser Gemeinschaft und den politischen Ansichten der einzelnen ‚Mitglieder‘ gab. Grundsätzlich wusste man sich von diesem Bereich ‚abgesondert‘, getrennt; unterhalb dieses sozusagen offiziellen Bewusstseins hatte man aber seine politischen Vorstellungen, die dann oft konservativ, national und autoritär geprägt waren“[124]. Das sollte sich nach dem Verbot zeigen, als die „Brüder“ fleißig waren zu betonen, dass es unter ihnen auch NS-Parteimitglieder gab und sie sich fleißig an den Sammlungen für das WHW (Winterhilfswerk) beteiligten. Viele „Brüder“ waren tapfere Kriegsteilnehmer und standen jetzt treu zum „Führer“, der sie vor dem Kommunismus bewahrte. Darum empfanden sie das Verbot als ungerecht.

Seit 1922 hatte sich mit zunehmendem Ärger der älteren „Brüder“ die sog. „Stündchenbewegung“ gebildet, in der Dr. Hans Becker (1885–1963) eine führende Rolle spielte. Man traf sich u.a. in Beckers Dortmunder Privatwohnung zum Bibelstudium und hinterfragte die überkommene Lehrauffassung. Die „Stündchenleute“ forderten einen theologischen Pluralismus, warfen den älteren „Brüdern“ vor, ihre persönlichen Überzeugungen als abgeschlossene Bibelinterpretation zu verstehen, über die hinaus keine weiteren neue Erkenntnisse zu erwarten seien [112]. 1937 betrieben führende „Brüder“ der CV die Exkommunizierung Beckers aus der Dortmunder Versammlung; „dazu kam es aber aufgrund des Verbotes der CV nicht mehr“[113]. Becker fühlte sich durch das Verbot „von einem ‚unerträglichen seelischen Druck‘ befreit“[115].

Wie sollte es nun weitergehen? Führende „Brüder“ fuhren nach Berlin, um mit staatlichen Stellen über eine Aufhebung des Verbotes zu verhandeln. Sie erreichten nichts, weil es unter ihnen keine offizielle Leitung gab. „Parallel aber unabhängig“ von ihnen flog Becker nach Berlin. Der Luftwaffenoffizier der Reserve und Mann in einflussreicher Position der Ruhrindustrie hatte eine verwandtschaftliche Beziehung zur Gestapo (Geheimen Staatspolizei) und SS und diese wieder über Schulfreundschaft zu höchsten SS-Stellen. Das zum Leben und Überleben äußerst wichtige Thema „Beziehungen“ ist längst noch nicht ernsthaft behandelt worden. Ohne sie hätte es viel mehr Opfer auch unter Gläubigen gegeben!! Hier tut sich nun eine Geschichte auf, von der man sagen möchte, wenn sie nicht so ernst wäre: difficile est satiram non scribere (es ist schwer, die Satire nicht zu schreiben)! Becker machte dem hohen SS-Führer Reinhard Heydrich, der zuletzt SS-Obergruppenführer und

General der Polizei war, 1942 als stellvertretender Reichsprotektor von Böhmen und Mähren einem Attentat zum Opfer fiel (Lidice!), klar, dass man doch viele so treue Volksgenossen nicht ohne geistlichen Beistand lassen könne. Das Ende dieses komplizierten Vorganges in der Beziehungskiste war: „Wie dem auch sei, eindeutig ist, dass ... die Entscheidung zur Gründung des BfC von Heydrich selbst getroffen wurde“ [230, s.a. S.528]. Becker wurde „Bundesbeauftragter“, der persönlich für die Organisation und ihre Mitglieder haftete. Nicht klar ist, ob Becker jemals Mitglied der NSDAP gewesen ist. Nach den vorliegenden Unterlagen hat er nur einen Aufnahmeantrag gestellt, der nicht automatisch zur Mitgliedschaft führte. Als Ortsbeauftragte ernannte er klug Männer der alten Führungsschicht der CV. Dieser notwendig gewordenen Organisation schlossen sich viele CVler sicher nur widerwillig an und gaben nur äußerlich ihr Versammlungsdenken auf [334, 349]. Obwohl sie (noch?) nicht verboten waren aber in der Erwartung eines Verbotes lebten, schlossen sich auch die „Offenen Brüder“ dem BfC an, der sich 1941/1942 mit dem Baptistenbund zum Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden vereinte. Auch dieser Vorgang wird vom Verf. ausführlich beschrieben.

Nicht alle CVler schlossen sich dem BfC an. Als „Nichtbündler“ zogen sie die Illegalität vor und unterhielten heimliche Verbindungen [535 ff]. Obwohl es unter ihnen auch NS-Parteimitglieder gab opponierten sie insgeheim gegen die staatliche Einmischung in religiöse Dinge. Ein „Bruder“, Willi Windgasse, offiziell ein Ortsbeauftragter des BfC, aber innerlich doch dem Exklusivismus verhaftet, war vom Sommer 1943 bis zur Befreiung im KZ Dachau. In Berlin konnte ein jüdisches Ehepaar bei den „Nichtbündlern“ am sonntäglichen Brotbrechen teilnehmen. Ein anderer Bruder scheute sich nicht, eine jüdische Familie, die zur CV gehörte, nach Theresienstadt ins KZ zu begleiten [581].

Sicher hat die CV durch die Gründung des BfC ihre exklusive Identität verloren, andererseits aber durch den Anschluss der Offenen Brüder eine jahrzehntelange, von England ausgegangene Spaltung überwunden und eine neue Offenheit zu anderen Christen gefunden. Verständlich ist aber, dass die „Brüder“ innerhalb und außerhalb des BEFG über ihr Erbe nachdenken und an ihrer Identität arbeiten.

Dies Buch ist in mehrfacher Hinsicht eine nicht zu entbehrende Geschichte von Christen in einem totalitären Staat und mit dem Quellenverweis auch für weitere Forschung eine große Hilfe.

Manfred Bärenfänger

Ulrich Wendel, Priska, Junia & Co. Überraschende Einsichten über Frauen im Neuen Testament. Mit einem Vorwort von Andreas Malessa. Brunnen-Verlag, Gießen und Basel 2003, 105 S.

Erster Grundsatz für jede Bibelarbeit ist es, so an den Text heranzugehen, als lese man ihn zum ersten Mal. Nur dann kann man zu vertiefenden Erkenntnissen kom-

men, die bei wohlbekannten Abschnitten leicht übersehen werden. Der Marburger Gemeindepastor verhilft zu einiger Überraschung, wenn er den Bibeltext genau unter die Lupe nimmt und die Schrift durch die Schrift auslegt. Er versteht es, allgemein verständlich zu schreiben, gibt praktische Anregungen zum Gruppengespräch über die stets aktuelle Frauenfrage, hilft, schwierige Textstellen zu untersuchen. Er scheut sich auch nicht, Verstehensprobleme zu beschreiben und bringt es so fertig, einen Bibelkommentar zu schreiben, der sich flüssig und spannend lesen lässt. Wenn er zu scheinbar „neuen“ Einsichten kommt, freut er sich, dass vor ihm schon „konservativ-evangelikale Bibelausleger aus dem pietistischen Feld“ zu gleichen Erkenntnissen gekommen waren und kann auch die Schadenfreude nicht ganz unterdrücken, wenn er sieht, wie oberflächlich „feministische Theologinnen“ die Bibel lesen. Sein Anliegen ist es, das Neue Testament aus seiner Zeit für unsere Zeit zu verstehen. „Nicht indem die biblischen Weisungen als rückständig über Bord geworfen werden. Sondern indem man die Bibel direkt und unvoreingenommen liest – an der kirchlichen und theologischen Tradition vorbei und manchmal sogar an den gängigen Bibelübersetzungen vorbei. Eine solche Leidenschaft für das, was Gottes Wort sagen will, auch wenn es lang gewordene Traditionen aus den Bahnen kippt, ist im besten Sinne „bibeltreu“. Sichtbar werden dabei Frauen, die ihrer Beziehung zu Jesus und ihrer Begabung bewusst sind und so in versöhntem Miteinander Jesus nachfolgen und für Gottes Reich leben.“ [86, 87]

Manfred Bärenfänger

John Lennox, **Hat die Wissenschaft Gott begraben?** Eine kritische Analyse moderner Denkvoraussetzungen. R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 2003, 2. Aufl. d. dt. Ausg., 144 S.

Ein Buch, das man nicht geruhsam am Sonntagnachmittag durchliest! Es geht um die Spannung von Wissenschaft und Glaube und fußt auf einer Vorlesungsreihe zum Thema „Glaube, Vernunft und Wissenschaft“ an der Universität Oxford im Dezember 2000. Die Tatsache, dass es sich um eine ursprünglich englische Arbeit handelt, die von Jan Carsten Schnurr vorzüglich übersetzt wurde, bedeutet, dass sie eine Auseinandersetzung mit der vornehmlich englischen Literatur ist. Um die Natur studieren zu können, musste die Vergötterung der Naturgewalten überwunden werden. Bedeutet aber, die Götter der Antike abgeschafft zu haben, auch Gott losgeworden zu sein?

Die „Feinabstimmung“ des Universums lässt die Behauptung „fragwürdig“ werden, ob die Lebensbedingungen auf der Erde aus sich selbst entstanden sind. Winzige Abweichungen des Abstandes der Erde von der Sonne z.B. würden das Leben unmöglich machen. Naturwissenschaftler fragen, wann Leben möglich ist, ob es jemals einen Anfang gegeben hat. Das Buch konzentriert sich auf den Ursprung der biologischen Information, die in der DNS der Zelle aufbewahrt ist. Hat sie sich

selbst entwickelt? Bisher sind keine „primitiveren“ Strukturen gefunden worden. Auch in der Paläontologie gibt es kaum Hinweise auf fossile Übergangsstufen. Letztlich müssen auch Naturwissenschaftler Antworten auf ihre Fragen in der Religion oder Philosophie suchen. Die Wissenschaft ist neutral. Es gibt nur gläubige und ungläubige Wissenschaftler. Den Gläubigen unter ihnen stand ihr Glaube an Gott ihrem wissenschaftlichen Forschen nicht im Wege.

Manfred Bärenfänger

Johannes Schmidt, Familienwege. Aus der Weimarer Republik durch das „Dritte Reich“ und die DDR ins vereinte Deutschland. Der Lebensweg einer Familie in Freien evangelischen Gemeinden. Im Selbstverlag Johannes Schmidt, Solingen 2003, 315 S.

Der Bundesvorsteher der Freien evangelischen Gemeinden in der DDR von 1979 bis 1999 schildert sehr persönlich miterlebte Zeitgeschichte. Weil die für die Familie geschriebenen Erinnerungen darüber hinaus Bedeutung für (nicht nur) eine Freikirche haben, hat Heinz-Adolf Ritter dankenswerter Weise dafür gesorgt, dass sie einem größeren Kreis zugänglich werden.

Im sächsisch-thüringischen Raum, also in der späteren DDR, finden zwei Menschen aus extrem unterschiedlichen Familien zusammen. Er entstammt einer in der Landeskirchlichen Gemeinschaft und dem Jugendbund für Entschiedenes Christentum verwurzelten Familie. Sie ist atheistisch erzogen durch ihre von der alten SPD und der Gewerkschaftsbewegung geprägten Familie. Beide finden sich in einer Freien evangelischen Gemeinde und seitdem ist ihre Familiengeschichte unlösbar mit den Freien evangelischen Gemeinden (FeG) in Ost und West verbunden.

Als illegaler Grenzgänger aus der „Ostzone“ konnte der Verf. drei Jahre am Theologischen Seminar Ewersbach, der früheren „Predigerschule“ der FeG, studieren bis er in die DDR zurück gerufen wurde. Die amüsante Schilderung der Seminarzeit ist nicht nur für „Ewersbach“ typisch. Die Herausforderungen der DDR-Jahre und der Nachwende-Zeit für eine christliche Familie, die oft widersprüchliche Haltung von Gemeinden, ihren Repräsentanten oder Gliedern darin werden offen, aber – wie H.-A. Ritter als selbst Betroffener – im Vorwort schreibt, „ausgewogen und geistlich verantwortbar“ geschildert. Er empfiehlt dies Buch dem historisch Interessierten „als eine wertvolle Stoffsammlung, [...] prall voll und nützlich für Lernwillige, die aus den Lehren der Vergangenheit Zukunft gestalten wollen“ [11]. Zugleich ist es eine Ergänzung und vorsichtige Kritik an der Dissertation von Lothar Beaupain, „Eine Freikirche sucht ihren Weg, Der Bund Freier evangelischer Gemeinden in der DDR“ [Rezension in FF 11/2001, 227-229].

Zu beziehen ist das Buch beim Verf. Johannes Schmidt, Aufderhöher Str. 169-175, 42699 Solingen.

Manfred Bärenfänger

Andrea Strübind, Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz. Duncker & Humblot, Berlin 2003, 617 S.

Diese 2001 von der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg angenommene Habilitationsarbeit versteht sich als „eine ansatzweise Revision des revisionistischen Täuferbildes“ [581]. Das Interesse an der Täuferbewegung wuchs seit der Mitte des 19. Jh. Es begann mit der Darstellung führender Täufergestalten. Danach veröffentlichte man täuferische Quellen. Seit B.S. Bender galten die frühen Schweizer Täufer als eigenständige, friedfertige, nüchtern-evangelikale freikirchliche Bewegung, die als Normalmaß für die Beurteilung dieses „Linken Flügels“ der Reformation angesehen wurde. Die sieben Schleithheimer Artikel galten als Gründungsdokument des taufgesinnten Freikirchentums. Dazu passten nicht die chiliastischen und sozialrevolutionären Tendenzen, die zum zeitgleich im süddeutsch-schweizerischen Grenzgebiet ausgebrochenen Deutschen Bauernkrieg führten. Die Vfn. setzt sich ausführlich mit den vielfältigen Deutungsversuchen auseinander. In der zweiten Hälfte des 20. Jh. machte das „Umstrittene Täufertum“ von sich Reden. Das bisherige traditionelle Täuferbild wurde einer gründlichen Revision unterzogen, die „From Monogenesis to Polygenesis“ führte und den verschiedenen Strömungen im Zeichen der Taufe gerecht werden wollte. Antiklerikalismus, Ablehnung der Zehntenpflicht, Verflechtungen mit sozialrevolutionären Bestrebungen mischten sich mit den urspr. Idealen.

Die sozialgeschichtliche Forschung – nicht zuletzt durch die frühbürgerliche Schau der Forscher in der DDR – warf der traditionellen Forschung vor, das ursprüngliche Täuferbild zu idealisieren und „die Endformen des Täufertums in seine Ursprünge zurückzuprojizieren.“ [28]. Sicher zu Recht, aber diese Revision kann auch nicht das letztgültige Täuferbild wiedergeben, denn die ekklesiologische Dimension der an der Bibel orientierten Gemeinde ist dabei zu kurz gekommen.

Die Vfn teilt die Ansicht Heinold Fasts, dass die Täuferbewegung in Zürich und St. Gallen aus Bibellesekreisen entstanden ist. In ihnen gab es lebhaftes Diskussionen um das rechte Bibelverständnis. Hier fand das von den Reformatoren propagierte Prinzip des Priestertums aller Gläubigen neben der reformatorischen Predigt seinen Weg zur eigenständigen Entscheidung in Glaubensfragen. Die Reformation Zwinglis stellte das bisherige kirchliche Leben in Frage. Fasten, Bilderverehrung, Zehntenverweigerung waren Streitfragen, zu denen Zweifel und Kritik an der Kindertaufe kamen. Der Kreis der „Prototäufer“ setzte sich aus Schülern Zwinglis zusammen, die das von Zwingli Gelernte in die Tat umsetzen wollten. Dazu gab es natürlich noch kein von Anbeginn an fertiges Programm. Die Ablehnung der Kindertaufe bedeutete noch nicht eine ausgeformte Tauflehre. Konnten die neugewonnenen Erkenntnisse in der bisherigen Kirche verwirklicht werden? Zwingli warf seinen zu Kontrahenten gewordenen früheren Freunden vor, eine „Sonderkirche“ anzustreben. Tatsächlich ist in frühen Bibelgesprächen die Frage nach der Gemeinde der Glaubenden aufgetaucht [418]. Die Vfn wirft den „Revisionisten“ vor, diese ekklesiologischen Ziele übergangen zu haben [173]. Sie geht mit großem Fleiß den Quellen nach, vergleicht sie mit einander und ihren oft gegensätzlichen Deutungen.

Die Tauferneuerung im Januar 1525 war der endgültige Bruch mit der Kirche. Ein enthusiastisches Erlebnis, eine spirituelle Erfahrung die die Männer um Grebel, Mantz und Blaurock als göttliche Offenbarung sanktionierten, riss sie aus der Verzweiflung und machte ihnen Mut, den gefährlichen Schritt zu wagen. Dieser emotionale Vorgang ist von der „normativen Forschung“ bisher „nivelliert“ worden [417 f, 425, 575-577]. Auch nach dem Vollzug der Tauferneuerung konnten die Täufer ihr Herkommen von Zwingli allerdings nicht verleugnen, vor allem im Sakramentsverständnis. Bei Gesprächen waren sie ihm nicht immer gewachsen. Aber dass sie „yveriger waren als Zwinglius“ bescheinigt ihnen eine niederländische Darstellung [359]. Von ihr stammt der Titel dieser Arbeit. Sie wurden aber auch als „Karlstadtianer“ etikettiert [339] und die berühmten Briefe an Müntzer, die ihn aber nie erreichten, sind als Gedankenaustausch gedachte Gelegenheitsschreiben. Die Vfn widmet dem Einfluss dieser Männer einen großen Raum.

Die Untersuchung beschränkt sich konsequent auf die Anfänge des Täuferniums in Zürich/Zollikon/Grüningen und St. Gallen. Darum ist bewusst z. B. das Thema „Balthasar Hubmaier“ ausgeklammert, die Beziehung der beiden Orte aber genau untersucht und die enge Verbindung betont. Ein besonderes Phänomen der Ostschweiz ist der Lehrer Hans Krüsi und die täuferische Massenbewegung, die zu Deutungen zwischen „volkskirchlicher“ und „freikirchlicher“ Täuferreformation Anlass gab. Die Schleithheimer Übereinkunft von 1527 sieht die Vfn nicht als Gründungsbekenntnis des Täuferniums. Sie enthält die schon in den Müntzerbriefen niedergelegten Gedanken, nur die Eidesverweigerung ist dazu gekommen. Dagegen fehlen alle Glaubensartikel, daher ist sie eher als frühe Kirchenordnung anzusehen.

Beziehungen zu den Bauernunruhen hat es gegeben. Aber sie scheinen von den sozialgeschichtlichen Forschern überbetont worden zu sein. Die Zehntenproblematik wurde von den Täufers nicht thematisiert und Verbindung mit dem Bauernkrieg wurde ihnen selbst von der Obrigkeit nicht unterstellt [462]. Die Vfn gibt zu, dass religiös und sozial nicht immer eindeutig zu trennen ist [581f.]. Ihre Arbeit ist ein starkes, sauber begründetes Plädoyer für das Ringen einer jungen Bewegung um die Gemeinde Jesu im Zeichen der Gläubigentaufe.

Manfred Bärenfänger

Curt Georgi und Hartwig Thieme, Christsein mit Erfahrung. Die Geschichte des Marburger Kreises. R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 2001, 176 S.

Hartwig Thieme, Arthur Richter. Eine Bildbiographie (= Rbtaschenbuch Bd. 620). R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 2003, 171 S.

Es begann mit der „Oxford Gruppenbewegung“ des lutherischen Pfarrers Frank Buchman, einem Amerikaner deutsch-schweizerischen Ursprungs. Durch Gottes Geist „umgewandelte“ Menschen sollten die Kirchen und die Gesellschaft erneuern. Er sammelte ein „team“ um sich, das zu einer internationalen Bewegung wurde.

Buße und totale Lebenshingabe an Gott [21 ff] schmiedeten Menschen zu einer „Mannschaft“, in der jeder sich täglich in der sprichwörtlich gewordenen „Stillen Zeit“ konkrete Führung durch Gottes Geist erbat. Faustregel für das Leben wurden die „4 Absoluten“: absolute Ehrlichkeit, Reinheit, Selbstlosigkeit und Liebe. Besonders bei Intellektuellen, dem Großbürgertum und Hochadel fielen diese Gedanken auf fruchtbaren Boden. (Ich entsinne mich gern, wie Anneliese von Cramon, genannt „Moni“, eine später führende Mitarbeiterin, begeistert erzählte, wie sie bei einem Besuch beim Kaiser in Doorn Frank Buchman kennen lernte!) [16]. Buchman sah zunächst im Nationalsozialismus eine Bewegung, die „Front machte gegen Bolschewismus“. Durch „Monis“ Erzählen interessierte sich sogar Himmler stark für seine Ideen. Buchman hatte zwar anlässlich der Berliner Olympiade 1936 erkannt, wie sehr Himmler und andere führende Männer „ihr Herz zugeschlossen haben“ [12]. Dennoch nahm eine internationale „Gruppe“ als geladene Gäste am Reichsparteitag 1937 teil. Er gab die Parole mit: „Go and change him!“ Die deutschen Freunde hatten diesen Irrtum allerdings schon 1934 erkannt. Trotzdem unternahm die SS 1941 noch einmal den Versuch, sich diese Ideologie „unter vollständiger Auslassung der Person und des Werkes Jesu“ nutzbar zu machen [22]. Als das abgelehnt wurde, kam es zum Verbot der Deutschen Gruppenbewegung, die sich schon vorher von der internationalen gelöst hatte.

In der Auseinandersetzung mit den Zeitströmungen hatte Buchman seiner Bewegung den Namen „Moral Re-Armement“ (MRA) gegeben, der sich nur missverständlich als „Moralische Aufrüstung“ übersetzen ließ. Seine Gedanken prägten viele namhafte Persönlichkeiten im Nachkriegsdeutschland. Das geistige Zentrum wurde Caux am Genfer See mit seinen großen internationalen Tagungen. Als sich die MRA nicht mehr als christliche Bewegung verstand, sondern sich an alle „Menschen guten Willens“ wandte und autoritär die Unterordnung unter die „Führung“ der dortigen „Mannschaft“ forderte, kam es zur Trennung.

Indirekt wirkten aber die Gedanken in vielen Menschen und Kreisen fort: bei den Darmstädter Marienschwestern, der Christusbruderschaft Selbitz, Jesus-Bruderschaft Gnadenthal, in volksmissionarischen Arbeitskreisen von Landeskirchen, der Jugendevangelisationsbewegung „Die Rufer“ im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und dem Arbeitskreis für Seelsorge in der Gruppe; bei Beratung, Therapie und Seelsorge.

Auf Veranlassung von Hans Bruns trafen sich 1957 Menschen, die der Arbeit Frank Buchmans Entscheidendes für ihr Leben verdankten, in Marburg. Das war die Geburtsstunde des „Marburger Kreises“ (MK). Sein Ziel ist es, Menschen zur verbindlichen Christusnachfolge zu führen. Durch „Hausparties“, aus denen die auch in anderen Kreisen längst praktizierten „Hauskreise“ wurden, durch Gästetagen, die ebenfalls Nachahmer fanden, wurden hunderte von Menschen gewonnen. Daraus folgte ein neuer Schwerpunkt. Die Nacharbeit der Neubekehrten musste bedacht werden.

Der MK versteht sich als konfessionell nicht gebundene Arbeitsgruppe engagierter Christen aus verschiedenen Kirchen und Berufen. Er ist keine Kirche und will

den Kirchen auch keine Konkurrenz machen oder sie ersetzen. Dass es Pflichtenkollisionen zwischen den Heimatgemeinden der Einzelnen und den Verbindlichkeiten dem Verein gegenüber geben kann, wird nicht verschwiegen. Ziel des Kreises ist es, mit Menschen ins Gespräch zu kommen über die Bedeutung des Glaubens an Jesus Christus auch heute für konkrete Lebens- und Alltagsfragen. Beichte und Lossprechung, tägliche „Stille Zeit“ und häufige Tagungen prägen das geistliche Leben des MK. Das schließt nicht aus, dass immer wieder die Spannung zwischen Gesetz und Evangelium durchdacht werden muss. Rundbriefe, Besuche der Leitenden in den einzelnen „Mannschaften“ (so heißen die örtlichen Gruppen) pflegen die Verbundenheit und das Festhalten am Ziel.

Eine missionarische Bewegung steht immer wieder vor neuen Herausforderungen. Ihnen hat sich der MK immer wieder in Klärungsprozessen gestellt. „Obwohl die Regionen durchaus selbst Initiative entfalteten und eigenes Profil entwickelten, führten die Geschäftsführer die Gesamtarbeit straff zentralistisch“ [87]. Immerhin hatte der MK 1992 mehr als 5000 Mitarbeiter in 479 „Mannschaften“ [125].

Die markante Führungsgestalt, die den jeweiligen Kurs im MK entscheidend beeinflusste, war Arthur Richter. Sein Leben hat der Chronist in einem zweiten Band ausführlich beschrieben. Es empfiehlt sich, beide Bücher nacheinander zu lesen. Die Menschlichkeiten, die es in jeder – auch christlichen – Arbeit gibt, werden darin nicht ausgelassen. Mit beiden Arbeiten bietet der Vf. – auch Mitglied unseres Vereins – eine fundierte Geistes-, Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte aus praktischen Erfahrungen an einem übergreifenden Beispiel, die nur warm empfohlen werden kann.

Manfred Bärenfänger

Dirk Rademacher und Winfried Rottenecker (Red.), Taschenlexikon Ökumene (im Auftr. d. Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland [ACK], hg. v. Harald Uhl, Athanasios Basdekis, Dagmar Heller, Klaus Lefringhausen, Konrad Reiser, Barbara Rudolph, Dorothea Sattler, Hans Jörg Urban und Klaus Peter Voß). Verlag Otto Lembeck Frankfurt a.M., Bonifatius Verlag Paderborn 2003, 299 S.

Das im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland herausgegebene Taschenlexikon gibt gute abgewogene Auskunft über gängige Fragen, die im ökumenischen Miteinander auftreten können. Konfessionen, überkonfessionelle Zusammenschlüsse und Bewegungen werden vorgestellt, Lehrgrundlagen möglichst objektiv geschildert. Vorbildlich ist das faire Bemühen durch Oberkirchenrätin Dr. Dagmar Heller um die ökumenisch ungelöste Taufproblematik. Zum Stichwort „Rechtfertigung, Heiligung“ äußern sich zwei Autoren, der Methodist Bischof Klaiber und der Anglikaner Dr. Lünig. Vollständigkeit ist natürlich nicht erreichbar. Auffällig ist aber, dass der freikirchliche Ökumenereferent und Mitherausgeber Dr. Voß sehr treffend „Freikirchen“ und „Gemeinde/Gemeindestrukturen“

beschreibt, nicht aber den Bund Freier evangelischer Gemeinden, dem er angehört, der doch eine gewisse Brückenfunktion einnimmt. Dass die „Brüder“-Bewegung fehlt, erklärt sich wohl aus deren Reserve der Ökumenischen Bewegung gegenüber. Für die Begegnung mit Ökumenekritikern ist es aber zu beiderseitigem Nutzen gut, deren Vorbehalte der Ökumene gegenüber zu kennen. – 11 Artikel sind von 7 Mitgliedern unseres Vereins geschrieben, eins (s.o.) zeichnet als Mitherausgeber.

Manfred Bärenfänger

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 XXIII Theologie, Bd. 751). Mit einem (engl.) Vorwort d. Generalsekretärs d. Baptistischen Weltbundes/Baptist World Alliance (BWA). Peter Lang Verlag, Bern 2002, 409 S.

Ein Schweizer Katholik studierte gastweise ein Jahr am Baptist Theological Seminary Richmond im Bundesstaat Virginia bei den Southern Baptists und der frühere Rüslikoner Seminarpräsident Prof. Dr. Isam Ballinger machte ihn während dieses Jahres mit dem Baptismus in den USA vertraut. Daraus wurde eine Arbeit, die im Juli 2001 von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg (Schweiz) als Dissertation angenommen wurde. Der Vf. möchte damit einen Beitrag leisten zum Dialog zwischen der Römisch-katholischen Kirche (RK) und den Freikirchen, „dass die Kirchen im ökumenischen Miteinander voneinander lernen können“ [17].

Die Arbeit besteht aus vier in sich abgeschlossenen Studien, die auch unabhängig von einander gelesen werden können. Es schließen sich acht Interviews in englischer Sprache an, mit Denton Lotz, dem Generalsekretär der BWA, Dr. Paige Patterson, von 1998 bis 2000 Präsident der Southern Baptist Convention (SBC) „und einer der Architekten der fundamentalistischen Machtübernahme“ in der SBC [257], vier weiteren Baptisten unterschiedlicher Positionen und zwei katholischen Theologen, die Gespräche mit Baptisten führen.

Der Vf. verfügt über ein erstaunliches Insiderwissen, nicht nur des amerikanischen, sondern auch des schweizerischen-deutschen Baptismus. Viele seiner Gedanken betreffen das gesamte Freikirchentum, wenn es um die sakramentale oder Bekehrungsfrömmigkeit geht, das Schwergewicht liegt aber auf den die Gläubigentaufe übenden Gemeinden, vor allem dem Baptismus.

„In den Freikirchen gilt das Prinzip der alleinigen Autorität der Bibel als Gottes Wort. Die Freikirchen wollen die biblische Botschaft in ihrer Ganzheit verkünden und wehren sich gegen eine unkritische Anpassung der christlichen Botschaft an außerbiblisches Gedankengut.“ Nicht folgen kann der Rezensent der Behauptung: „Der Versuch, unmittelbar an die Bibel anzuknüpfen, hat dazu geführt, dass im Vergleich zu den Volkskirchen gelehrte theologische Reflexionen nur eine unterge-

ordnete Bedeutung haben. Man findet im Freikirchentum kaum ausgearbeitete theologische Ansätze“ [31].

Die theologische Auseinandersetzungen innerhalb der SBC, von der die christlichen Medien auch hierzulande berichten, die auch in unserem Verein kontrovers diskutiert werden, hat er hautnah verfolgt. Im Vergleich zu Europa sieht der Vf. bei der Massenkirche der SBC Parallelen zu Volkskirchen. Sie taufen zwar keine Säuglinge, aber wenn bei den SBC 1997 40.000 Kinder im Vorschulalter getauft wurden, versteht er das Zitat, die SBC sei „the Catholic church of the South“ [33]. Als Katholik sieht er den größten Unterschied zu seiner zentral gelenkten Weltkirche im independentistischen Gemeindeverständnis und in der Tauftheologie.

In Studie I stellt er „Freikirchen als Kirchenform der Moderne“ vor und vergleicht in Studie II „Das katholische Kirchenverständnis und das Freikirchentum“. Das führt in Studie III zur Frage „Wer ist ein Christ – der Getaufte oder der Gläubige?“ Studie IV bemüht sich um „Ökumenische Verständigung“. Die Heilsbedeutung der Gemeinde sieht der Katholik bei den Freikirchen verdünnt. Sicher gab und gibt es getaufte „Seaker“ zwischen den Konfessionen. Taufen ohne Gemeindeanschluss sind sehr seltene und ebenso umstrittene Ausnahmen. Für eine Gemeindebewegung, wie die Baptisten es sind, gilt (buchstäblich, aber weder auf die RK aber auch nicht auf die eigene konfessionelle Gemeinde bezogen) „extra ecclesiam nulla salus.“

Natürlich fehlt auch das leidige Thema „Wiedertaufe“ nicht. Bei einem Übertritt von einer anderen Denomination soll nach G.R.Beasley-Murrey „nur dann die Taufe wiederholt werden, wenn sie explizit beantragt wird. ... Nach biblischem Zeugnis ist die Taufe eine Bekehrungstaufe und sollte unmittelbar auf die Bekehrung folgen“ [184]. In der Regel bitten Menschen um Aufnahme in die Baptistengemeinde, weil sie Bedenken wegen ihrer Kindertaufe haben. Dem nicht nachzukommen, bedeutet, den Grundsatz der persönlichen Gewissensfreiheit zu missachten. Dies den Gemeinden mit der Gläubigentaufe allein anzulasten ist unredlich! Erst kürzlich ermahnte der evangelische Bischof Huber seine Pfarrer, ihre Täuflinge nicht nur zu besprengen, weil sonst die RK die Taufe nicht anerkennen würde. Sie kennt die „Konditionaltaufe“, die sie für den Fall vollzieht, dass eine frühere Taufe nicht durch Begießen oder Untertauchen mit der trinitarischen Formel vollzogen wurde. Erst in der jüngsten Vergangenheit haben deutsche Landeskirchen mit katholischen (Erz-) Bistümern eine gegenseitige Taufanerkennung beschlossen. Orthodoxe Kirchen erkennen Taufen der „westlichen“ Kirchen nicht an. Sprechen wir also im ökumenischen Miteinander ehrlicherweise von der „Kirche (oder Gemeinde) der Glaubenden“!

Die amerikanische „Sonntagsschule“ sieht der Vf. als eine auch für seine Kirche geeignete Einrichtung. Dass er auch deutsche baptistische Literatur kennt, beweisen zwei Zitate. Er zitiert W. Popkes: „Die Baptisten dürfen sich nicht in den Sog einer kompromissfreudigen Anerkennungseuphorie ziehen lassen, als wäre es so ‚einfach‘, dass man die Taufe gegenseitig gelten ließe! Auch wenn sie psychologisch in die Rolle des Bremsers, Nicht-Mitspielers, ja des Uneinsichtigen gesteckt werden, dürfen sie um der Sache willen nicht wider ihr theologisches Gewissen handeln. Die Baptisten versehen den besten ökumenischen Dienst, wenn sie die Tauf-Frage offen

halten.“ [189] Und: „Erich Geldbach meint, dass die im internationalen Dialog herausgearbeiteten Gemeinsamkeiten eine zu schmale Basis für eine Kirchengemeinschaft seien und eher herkömmliche Schwierigkeiten bestätigt hätten.“ [248]

Eine Frage sei noch erlaubt: Prof. Robert C. Walton, der Begründer des Vereins für Freikirchenforschung, war Presbyterianer. Gibt es noch einen „baptistischen Theologen“ [184] gleichen Namens?

Manfred Bärenfänger

Rüdiger Fuchs, **Unerwartete Unterschiede**. Müssen wir unsere Ansichten über „die“ Pastoralbriefe revidieren (= Bibelwissenschaftliche Monographie, Band 12)? R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 2003, 234 S.

Schon 1991 wurde diese von Prof. Henning Paulsen (†) begleitete Examensarbeit der Universität Hamburg vorgelegt und inzwischen erweitert und überarbeitet. Angeregt durch das Buch von Prof. Jakob von Bruggen, „Die geschichtliche Einordnung der Pastoralbriefe“, untersuchte der Vf. deren paulinische Echtheitskritik. Er schildert die historischen Hintergründe der Briefe an Timotheus und Titus, untersucht die Struktur des 1. Timotheusbriefes, ihre inhaltlichen Unterschiede und des späteren 2. Timotheusbriefes, sowie die Christologie der drei Briefe. Die Dichte der Gedanken und Argumente, die sauber begründet werden, stellt an den Leser Anforderungen, die aber interessante Perspektiven eröffnen. Er kommt zu dem Schluss, dass sich die die Echtheitskritik begründenden sprachlichen Unterschiede dieser drei Briefe unter sich und im Vergleich mit den übrigen Paulusbriefen aus ihrem Anlass sehr wohl erklären lassen und darum an der paulinischen Autorenschaft nicht zu zweifeln ist, wenn die adressanten- und situationsgerechte Sprache berücksichtigt wird. Vehement wehrt er sich gegen die Zusammenfassung als „die“ Pastoralbriefe und stellt jeden der drei Briefe in einen je eigenen Kontext. Er sieht seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts einen Forschungsumschwung und folgt ihm mit seiner „Kritik an der Echtheitskritik“ und winkt zum „Abschied von ‚den‘ Pastoralbriefen“.

Manfred Bärenfänger

Jahrbuch für evangelikale Theologie (JETH). 17. Jg. 2003. Hg. im. Auftr. d. Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT Deutschland) und der Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie (AfbeT Schweiz) von *Rolf Hille*, *Helge Stadelmann*, *Bat Weber* und *Jochen Eber* (Red.), *Roland Gebauer* (Buchinf.). R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 2003, 415 S.

Das JETH 2003 besteht in der bekannten Zweiteilung „Aufsätze“ (S. 7-212 mit jeweils kurzen englischen Zusammenfassungen.) und „Buchinformationen“ (S. 213-

406). Schwergewicht der ersten vier Aufsätze sind Kanonfragen. Herbert H. Klement, der theologische Referent der AfeT, untersucht atl. Chronologie, Bat Weber setzt sich mit der prophetischen Predigt der Asaph-Psalmen, beispielhaft im Ps 81, auseinander. Mit Kanonfragen der beiden Testamente beschäftigen sich die Dozenten Andreas Hahn, Breslau, (AT) und Armin Baum, Gießen, (NT). Aktuelle und praktische Beispiele liefern Stephan Holthaus mit „Ich bin der Herr, dein Arzt“, Krankenheilung in der deutschsprachigen Heiligungsbewegung. Wer sich mit der Heilungsverkündigung und -praxis beschäftigt, wird an diesem Aufsatz nicht vorbei kommen. Eine Korrektur sei aber gestattet: „dass Krankenheilung heute nur noch als Proprium der pfingstkirchlichen und charismatischen Bewegungen wahrgenommen wird“ [147], ist zu einseitig. Dem baptistischen Rezensenten ist es so lange er sich erinnern kann selbstverständlich, dass zum Ältestendienst das Gebet nach Jak 5,13 ff gehört und auch praktiziert wird, allerdings, ohne damit sensationelles Aufsehen zu wecken. Daneben gab und gibt es bis heute Evangelisten, die ihren besonderen Dienst auch an Kranken ausüben.

Bernhard Ott vom Theologischen Seminar der Mennoniten in der Schweiz untersucht die „Theologische Ausbildung im Spannungsfeld von Theorie und Praxis“ auf dem Hintergrund der „Akademisierung“ der angeblich praxisorientierten Tradition evangelikaler theologischer Ausbildungsstätten. Christine Schirmacher schildert den Islam in der neueren Diskussion und Jochen Eber schreibt „Zur Verwendung von Tonträgern im kirchengeschichtlichen Unterricht“.

Auf 193 Seiten wird wieder eine umfangreiche Buchinformation geboten, geordnet nach den Disziplinen AT, NT, Systematische, Historische und Praktische Theologie. Einige Rezensionen sind gründliche, selbständige Arbeiten in der Auseinandersetzung mit dem Verfasser.

Manfred Bärenfänger

Hans Apel, Volkskirche ohne Volk. Der Niedergang der Landeskirchen. Brunnen Verlag, Gießen/Basel 2003, 2. Aufl., 224 S.

Wenn ein prominenter Bundesminister aus seiner Kirche austritt, erregt das Aufsehen. Darum legt Hans Apel, 1974 – 1978 Bundesminister für Finanzen, anschließend 1978 – 1982 der Verteidigung, mit diesem Buch Rechenschaft ab über seinen Glauben und seinen kirchlichen Weg. Als überzeugter und aktiver ev. Christ hat er an seiner Nordelbischen Landeskirche gelitten, weil sie angesichts des heutigen Pluralismus – der auch für ihn unaufgebar ist – versäumt, „ihr eindeutiges christliches Profil (zu) zeigen, selbst wenn sich viele darüber ärgern oder lustig machen. Die plurale Kirche nach dem Motto: bei uns ist alles möglich und kann kirchlich abgesegnet werden, verweigert der pluralen Demokratie ihre eindeutigen christlichen Wegweisungen“ [15]. Als offenkundige Beispiele nennt er Auswüchse in der Feministischen Theologie, eine zu schwache Position zum Schwangerschaftsab-

bruch, die Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften und den Ruf nach einem kirchlichen Ritus bei Ehescheidungen. Massenhaft verlassen Mitglieder die Kirche und es besteht wenig Aussicht, sie wieder zurückzugewinnen. Der Traditionsabbruch des Glaubens in der Gesellschaft ist offensichtlich, Pfarrer reagieren darauf, indem sie „unsere Glaubensüberzeugungen relativieren, sogar infrage stellen“ [118] und der Verf. stellt fest: „Die große Mehrheit unter ihnen [den Pfarrern. M.B.] hat mit den zentralen Glaubenslehren gebrochen“ [154]. – „Wenn es die Kirchenleitungen nicht mehr schaffen, in ihren Landeskirchen theologische Ordnung zu schaffen und alles möglich wird, müssen wir Bekenntnischristen aufbegehren“ [157].

Ehepaar Apel hat es sich nicht leicht gemacht. Viermal hat es sich in Hamburg „umpfarrten“ lassen, bis es zur Trennung von der Landeskirche und Eintritt in die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK) kam. Zwei Jahre hat er an diesem Buch gearbeitet. Er setzt sich mit dem Zeitgeist und der Reaktion der Kirchen darauf, mit ihren Denkschriften und „Worten“ auseinander. Das Buch von OKR Klaus Baschang [s. Rezension FF, Nr.12, S.216f], das sein Verf. „keck“ „Zukunftskirche Volkskirche“ nennt, sind für Apel „Floskeln“ [23]. Dass auch die Freikirchen in der „dramatischen“ Situation in Deutschland und Westeuropa nicht wachsen, betrübt ihn, weil auch sie „hermeneutisch ‚erobert‘ werden“ [38]. Nur die Pfingstkirchen und der „Bund evangelischer Freikirchen“ (gemeint ist wohl der Bund Freier evangelischer Gemeinden – die konfessionelle Nomenklatur hat ihre Tücken!) seien löbliche Ausnahmen.

Seinen Schmerz teilen viele. Aber Hans Apel reißt nicht nur ein. Er sieht auch: „Viele tausend Menschen leisten ihre Arbeit in der Kirche und damit für unsere Gesellschaft. Ihr Engagement wird durch dieses Buch nicht infrage gestellt“ [24]. Für sich und seine Frau sah er keinen anderen Weg. Aber damit bleibt die Spannung zwischen dem lauten Ruf nach verbindlichen Richtlinien und der persönlichen Glaubens- und Gewissensfreiheit. Dem freikirchlichen Rezensenten, der neben der Bibel einem formulierten Glaubensbekenntnis nur eine begrenzte Autorität zumisst, bleibt das auch für seine eigene Verkündigung ein aktuelles Problem.

Manfred Bärenfänger

Stephan Holthaus, Das Lachen der Erlösten. Warum Glaube und Humor zusammengehören. Brunnen Verlag, Basel/Gießen 2003, 128 S.

Für viele Christen ist das höchste Prädikat, mit dem sie andere Gläubige beurteilen, dass sie „ernst“ seien. Das spürt man ihnen auch an, nicht zuletzt an den Reaktionen, die der Verf. auf dieses Buch bekam, das doch „endlich einmal geschrieben werden musste“, wie das Vorwort zurecht überschrieben ist. Er widmet es amerikanischen Freunden im Dienst in Deutschland, die ihm schon in frühen Jahren vorlebten, dass Glaube und Humor einfach zusammengehören.

Zunächst geht er der Frage nach, was Humor ist und was nicht: weder Quatsch noch Sarkasmus, vor allem: er verletzt nicht! So warnt er vor billigem Witz und Albernheit. Wenn auch Beispiele gebracht werden, so haben wir es doch nicht mit einem Witzbuch zu tun. Das Zentrum des Buches ist das dritte Kapitel „Humor und christlicher Glaube“, in dem er entfaltet: Gott hat Humor, Der lachende Jesus, Das Lachen der Erlösten, Humorvolles in biblischen Geschichten, Humor in der Kirchengeschichte, Humor und Glaube.

Auf seinen Ruf als „konservativer Theologe“ [10] bedacht, belegt er jede Aussage und gibt mancher gut oder weniger gut bekannten Bibelstelle eine Wertung, die manchen „ernsten“ Bibelleser zum Nachdenken statt zum Aufbrausen bringen sollte. Im letzten Kap. geht er dem „Segen des Humors“ nach. Humor, der zur Selbsteinschätzung führt, löst Konflikte und (Ver-)Spannungen. Humor in Predigt und Gottesdienst ist kein Sakrileg, wie manche meinen. Humor belebt die Gemeinschaft. „In unseren Gottesdiensten und auf unseren Kanzeln muss die ansteckende Fröhlichkeit des Glaubens wieder ihren Platz einnehmen“ [125]. Stephan Holthaus hat ein seelsorgerliches Buch besonderer Art geschrieben. Das danken wir ihm!

Manfred Bärenfänger

Ralf Blumenstein und Tanja Ladewig (Deutschberatung, aus dem Niederländischen), **Bleibend ist Deine Treu.** Die Geschichte eines Hauses. Missionsteam, Hauptstr. 70-72, A-9585, Gödensdorf 2003, 78 S.

Die Geschichte eines 1588 in Kärnten am Fuße der Karawanken erbauten Hauses, als die Reformation und Bibelverbreitung nach Österreich kam und 1962 in den Besitz der „Internationale Gemeinschaft van Christenen“ – Holländische Mission, gelangte, die zunächst unter Kriegsflüchtlingen, dann unter Österreichern arbeitete. Das Büchlein bietet einen interessanten und spannenden Einblick in ein Stückchen evangelischen und evangelikalen Lebens in diesem Land. Das Gelände wurde um Appartementshäuser erweitert, in denen heute Senioren wohnen. 2001 erwarb das mit der Bibelschule Brake verbundene internationale Jugendmissionswerk „Wort des Lebens“ das Anwesen zur Evangelisation und Schulung junger Menschen und bietet jetzt eine gute Gemeinschaft von Alten und Jungendlichen.

Manfred Bärenfänger

Benson, Lewis, **„Das von Gott in jedem Menschen“.** Was meinte George Fox damit? Religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker), Dortmund 2001, 32 S.

In jeder Religionsgemeinschaft gibt es Zitate, die mit der Zeit zu Sprichwörtern werden und langsam in den allgemeinen Wortschatz eines Volkes einfließen. Im

Quäkertum gibt es eine Vielzahl solcher „well loved phrases“, worunter diejenige von George Fox, dem Gründer der Quäker, über das „von Gott in jedem Menschen“ die mit Abstand berühmteste ist. Davon handelt die vorliegende Schrift. Benson, ein amerikanischer Quäker der evangelikalischen Richtung, eröffnet mit einer Erläuterung der Theologie von George Fox hinsichtlich der Beziehung des Menschen zu Gott, was der Mensch zu erreichen habe, welche Rolle der Gehorsam spielt und in welcher Art und Weise Gott dem Menschen antwortet. Dann folgt eine Auseinandersetzung mit dem derzeitigen Umgang dieses Ausspruches. Insbesondere der liberale Quäkertheologe Rufus Jones wird angegriffen, der das Zitat mit dem aufgeklärten christlichen Platonismus verband und es damit seinen Lesern nach dreihundert Jahren neu zugänglich machte.

Die Schrift Bensons ist durchaus problematisch und repräsentiert eine Minderheitsposition, weswegen sie auch nicht von der deutschen Jahresversammlung der Religiösen Gesellschaft der Freunde (Quäker) autorisiert ist. Benson zählt zu den Quäkern, für die der Glaube an Christus, das Studium der Bibel und ein persönliches Gottesbild charakteristisch sind. Benson liebt, das wird bereits nach wenigen Zeilen klar, diesen Satz von George Fox nicht sonderlich. Der Grund liegt in der ökumenischen, ja universellen bis pantheistischen Ausrichtung, die dem Quäkertum zu eigen ist und welche die christliche Verankerung des Quäkertums in Frage stellt. Es sei gerade dieser Satz, der verhindere, daß die Botschaft von George Fox bei den heutigen Quäkern (die erste Fassung wurde 1970 geschrieben) wenig Aufmerksamkeit erfahren würde, so meint Benson. Ob sich die heutige Generation der Quäker eingeladen fühlt, neu über „das von Gott in jedem Menschen“ nachzudenken, und gar auf die Fox-Benson Ausrichtung einschwenkt, wird sich in den nächsten Jahren zeigen. Historisch gesehen hat das Quäkertum schon viele unerwartete Neuerungen und Veränderungen durchlaufen, nicht immer zu seinem Vorteil.

Claus Bernet

Christian Henning, Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person. Studien zur Architektur protestantischer Pneumatologie im 20. Jahrhundert. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000, 452 S.

Die Rede von der Hochkonjunktur der Pneumatologie im 20. Jahrhundert bezieht sich rechter Weise nicht allein auf die Ausbreitung pentekostal-charismatischer Frömmigkeit, sondern, wie der Autor in seiner hier vorliegenden Habilitationsschrift deutlich macht, auch auf ein erstarktes Interesse an der Lehre vom Heiligen Geist in der deutschsprachigen systematischen Theologie. Der Autor gliedert seine Untersuchung in zwei Hauptteile. In einem ersten Teil wird der Weg nachgezeichnet, den die Pneumatologie in der (protestantischen) deutschsprachigen systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts genommen hat. Im Rahmen dieser theologiegeschichtlichen Darstellung werden die den verschiedenen Konzeptionen zugrunde liegenden

Leitgedanken entschlüsselt und auf ihren Umgang mit dem von der christlichen Tradition überlieferten dogmatischen Bestand hin befragt. Das im Titel bereits angedeutete Interesse des Verf. geht dabei auf die Frage, ob und wie die Personalität des Heiligen Geistes vorgestellt wird.

Aus den entweder im Rahmen eines dogmatischen Gesamtentwurfs oder in monographischer Gestalt vorliegenden pneumatologischen Entwürfen wählt der Verf. die von Karl Barth (Kap 2-4), Paul Tillich (Kap 5-6), Wolfhart Pannenberg (Kap 7-8), Jürgen Moltmann (Kap 9-10) sowie die Arbeiten von Wilhelm Dantine, Michael Welker und Geiko Müller-Fahrenholz aus (Kap 12). Ihnen vorangestellt ist ein Kapitel (1) zu Hermann Timms *Phänomenologie des Geistes*, die der Verf. als Endpunkt einer vermuteten Entwicklung in der Pneumatologie des 20. Jahrhunderts bewertet. Mit der von ihm geforderten „Kehrtwendung im theologischen Denken vom Makrologischen zum Mikrologischen, vom Außergewöhnlichen zum Alltäglichen, vom Rationalen zum Anschaulichen“ (22) reagiert Timm auf die von der dialektischen Theologie vertretene Unmöglichkeit erlebnishafter Erfahrung des Heiligen Geistes sowie auf die an globalen Katastrophen und deren Bewältigung orientierte Pneumatologie Moltmanns und seiner Schüler. Der Verf. würdigt Timms Bemühen, „den Heiligen Geist wieder erfahrbar zu machen“ (41), kritisiert jedoch die mangelnde Benennung materialer Erfahrungsgehalte wie auch die „personale Unterbestimmung“ des Heiligen Geistes.

Von diesem „Endpunkt“ aus nimmt der Verf. dann die oben benannten Entwürfe je für sich in den Blick. In der Analyse, die besonders der Genese der einzelnen Entwürfe Rechnung trägt, gelangt er zu einer Reihe von Beobachtungen, auf die hier kurz hingewiesen sei. Für den Verf. ergibt sich erstens, daß die untersuchten Pneumatologien aus der Perspektive einer oder gar mehrerer Leitideen konzipiert sind, wobei sich die von Karl Barth seit der 2. Aufl. seines Römerbriefkommentars konzipierte Leitidee von der „Herrschaft Gottes“ – Barth spricht von der „unaufhebbaren Subjektivität Gottes“ – als grundlegend für die Pneumatologie des 20. Jahrhunderts erweist. Während Barth unter diesen Voraussetzungen zu einer radikal diastatischen Verhältnisbestimmung von Gott und Welt gelangt, zielt Tillichs „Vision einer Theonomie genannten Kultursynthese“, also einer „Kulturtheologie“, auf die Verwirklichung des Reiches Gottes gerade unter den Bedingungen der Zweideutigkeit der Existenz. Ungeachtet aller Differenzen ist jedoch beiden Ansätzen gemeinsam, daß die Pneumatologie aus der Perspektive einer Leitidee konzipiert wird. Bei Pannenberg und Moltmann beobachtet der Verf. dann den Übergang zur Gestaltung der Pneumatologie unter der Vorgabe sogar zweier Leitideen. So tritt zum programmatisch bestimmenden Gedanken der „Herrschaft Gottes“ bei Pannenberg das Anliegen einer „Theologie der Vernunft“ hinzu, bei Moltmann erweist sich die Theodizeeproblematik als zweites leitbestimmendes Motiv.

Als zweie Einsicht formuliert der Verf., daß jede neue Leitidee zu einer immer unschärferen Fassung des Geistbegriffs führt. Bereits in Tillichs *Systematischer Theologie*, wo der Begriff „Geist“ in vierfacher Bedeutung verwendet wird, sieht er diesen Prozeß der Dekonturierung des Geistbegriffs vorgebildet. Zu einem ähnlich

kritischen Fazit gelangt der Verf. bei Moltmann, bei dem „das semantische Zentrum des Geistbegriffs allmählich zu zerfallen [droht]“ (225). Ursächlich dafür sei nicht die Fülle der von Moltmann aufgenommenen biblischen Attribute, sondern die „Menge der Krisen, auf die Moltmann den Begriff [Geist] bezieht“ (250). Die semantische Auflösung des Geistbegriffs ist für den Verf. Ausweis einer „Verfalls-geschichte“, deren Bild sich aus der Untersuchung auch der übrigen Autoren ergibt, wobei er insbesondere Michael Welkers Deutung des Heiligen Geistes als der dem Individuum Jesus Christus entsprechenden „öffentlichen Person“ als „absurd“ kritisiert (280). Zum eher negativen Fazit des Verf. trägt schließlich die dritte Beobachtung bei, daß die konsequente Anwendung des jeweils bestimmenden Leitgedankens zu einer durchgängigen personalen Unterbestimmung des Heiligen Geistes führt. Während er insbesondere bei Pannenberg und Moltmann den Versuch erkennen kann, den Personbegriff – entweder in relationaler Fassung wie bei Pannenberg oder in einer zwischen relationaler und substantialistischer Bestimmung schillernden Fassung wie bei Moltmann – festzuhalten, sieht er den Aspekt der Personalität des Geistes bei Barth, Tillich, Timm, Dantine und Müller-Fahrenholz vollständig verlorengegangen.

Im Fazit ergibt sich für den Verf. ein Befund, der dem dogmatischen Bestand der Tradition, wie sie sich aus dem Offenbarungszeugnis der Heiligen Schrift ergibt, nicht gerecht wird. Vor diesem Hintergrund stellt der zweite Hauptteil des Buches den Versuch dar, „die Rede von der Personalität des Heiligen Geistes „durch Rekurs auf eine Theorie der Geisterfahrung zu begründen“ (304). Dabei gesteht der Verf. zu, daß „alle genannten Theologen mit ihrer personalen Unterbestimmung des Heiligen Geistes formal dem Befund der Heiligen Schrift weitgehend gerecht werden“ (307). Allerdings würden sie dem sachlichen Problem, wie es sich aus der dogmengeschichtlichen Entwicklung der ersten Jahrhunderte ergibt, nicht gerecht. Der Verf. bekennt sich an dieser Stelle offen zu seiner eigenen Perspektivität, die er als das Interesse an einer pneumatologischen Konzeption beschreibt, „die den Gedanken der Personalität des Heiligen Geistes gewahrt und begründet sehen möchte“ (309). Unter diesem Vorzeichen wird die eigene Konzeption dann in mehreren Schritten entfaltet. Den ersten Schritt bildet die Prüfung des biblischen Befunden, die zu dem Ergebnis führt, daß die dogmatische Rede von der Personalität des Heiligen Geistes durch den biblischen Befund weder ausgeschlossen noch „absolut sicher“ fundiert sei. Für den Verf. bringt „der dogmatische Personbegriff zur Entfaltung, was „als Nukleus im neutestamentlichen Befund angelegt zu sein scheint“ (319). In einem umfänglichen, an Michael Murrman-Kahl orientierten ideengeschichtlichen Durchgang wird dann die Problematik des theologischen und philosophischen Personbegriffs entwickelt, als dessen Bestimmungselemente Bewußtsein, Zeitlichkeit, Vernunftautonomie sowie der Sachverhalt, daß Personen sich aufgegeben sind (sie sich also in moralischer Betätigung als Person realisieren) eruiert werden. Für den Verf. folgt aus diesem Durchgang, daß ein solcherart bestimmter Personbegriff sich zwar auf endliche Subjekte, nicht jedoch auf die Personen der göttlichen Trinität anwenden läßt. Doch hält er es für notwendig, daß ein auf die göttlichen Personen anwendbarer Person-

begriff an die genannten philosophisch-neuzeitlichen Bestimmungen anschußfähig sein muß. Unter diesen Voraussetzungen gelangt der Verf. zu folgender Definition: „Die individuierte Person in ihrem sozialen Bezug kann *strukturell* als die (zu realisierende) *Einheit von Selbstreferenz und Fremdreferenz* beschrieben werden, wobei alle substantialistischen Konnotationen fernzuhalten sind“ (341). Damit ist ein Personbegriff gefunden, der sich – wohlgemerkt in analoger Weise – sowohl auf menschliche Personen als auch auf die Personen der göttlichen Trinität anwenden läßt, wobei die strukturelle Analogie den „uneinholbaren qualitativen Unterschied“ nicht aufhebt, den die göttlichen Personen gegenüber dem Menschen besitzen.

Die Feststellung personaler Identität ermöglicht sodann die Entfaltung des Dialoggeschehens, wie es sich zwischen dem Heiligen Geist und dem Menschen vollzieht. Nach Henning macht sich der Heilige Geist im Menschen als Stimme vernehmbar, wobei er sich des narrativen Gehalts der Heiligen Schrift bedient, die der Verf. als das „Sprachkleid“ des Heiligen Geistes bezeichnet. Folglich ist die bewußte Aufnahme der biblischen Offenbarungsinhalte eine Hilfe, wenn auch keine Garantie dafür, das Reden des Geistes vernehmen und in einen Dialog mit ihm eintreten zu können. Als weiteres Bedingungsmoment dieses Dialoggeschehens tritt nach Überzeugung des Verf. die christliche Gemeinschaft hinzu, da die Ausprägung einer besonderen Identität vor Gott den Erwerb einer sozialen Identität als Christ zur Voraussetzung hat (408). Der Dialog mit dem Heiligen Geist bildet nach Auffassung des Verf. die „Keimzelle christlicher Freiheit“ (423). Der Mensch erfährt sich als Gegenüber Gottes, er öffnet sich dem herrschafts- und gewaltfreien Dialog und läßt diese modellhafte Dialogsituation für seinen „alltäglichen Selbst- und Weltumgang fruchtbar werden“ (425).

Die vorliegende Untersuchung nimmt in gründlicher und kritischer Weise die wesentlichen pneumatologischen Konzeptionen der deutschsprachigen systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts in den Blick. Der Ertrag der detaillierten Einzelanalysen und geschichtlichen Überblicke wird an zentralen Punkten der Untersuchung in übersichtlicher Weise zusammengestellt. Hennings Entwurf einer den dogmatischen Personbegriff des Heiligen Geistes festhaltenden Konzeption überzeugt v.a. deshalb, weil er den biblisch-reformatorischen Befund – in notwendig behutsamer Weise – aufgreift und zugleich den Anschluß an den neuzeitlich-philosophischen Personbegriff sucht. Obwohl der Autor sich einer klaren Sprache bedient und die Lektüre durch eine gut nachvollziehbare Anlage des Buches erleichtert wird, dürfte diese Studie nicht ohne weiteres den Zugang zum freikirchlich-erwecklichen Ausbildungsbetrieb finden, den sie aufgrund ihrer thematischen Relevanz verdient hat. Denn Hennings Untersuchung bietet Kriterien einer kritischen Würdigung auch der populärwissenschaftlichen Literatur zum Heiligen Geist, wie sie über pentekostal-freikirchliche Kreise hinaus populär ist. Zu prüfen wäre z.B., inwiefern die dominierende Rede von den Kraftwirkungen des Heiligen Geistes dessen personale Identität zurückzudrängen droht. Zu fragen bliebe ferner, wie sich der persönliche Dialog des Christen mit dem Heiligen Geist zum gemeinschaftlichen Vernehmen der Stimme Gottes in der christlichen Gemeinschaft verhält. Läßt man

diese Anfragen für sich gelten, dann sind freilich auch Rückfragen an den Verf. erlaubt. Ist es z.B. tatsächlich so, daß die Anwesenheit des Heiligen Geistes im Dialoggeschehen lediglich zur Akzeptanz des sündigen Menschen führt (424f.)? Erweist sich die dialogischen Beziehung zu Gott nicht gerade als ein wesentlich transformatives Geschehen (vgl. Röm 8,29). Fraglich bleibt auch, ob man „die Kultur des christlichen Abendlandes“ und „die Kirche“ [welche eigentlich?] „als äußere Spiegelung eines generationsübergreifenden, inneren Dialogs mit dem Heiligen Geist“ dechiffrieren kann angesichts der Unterdrückung und Verfolgung von „Freikirchlern“ in früheren Jahrhunderten, die gerade um ihrer Kommunikation mit dem Heiligen Geist willen aus den etablierten Kirche ausgeschlossen, und z.T. sogar aus dem „christlichen Abendland“ vertrieben wurden. Aufs ganze gesehen gilt jedoch: Die vorliegende Untersuchung schließt nicht nur in weithin zuverlässiger und überzeugender Weise eine wichtige Forschungslücke, sie regt auch zum Weiterbedenken einer Thematik an, die für freikirchliches Selbstverständnis von fundamentaler Bedeutung ist. Sie gehört in deshalb in die Hand mindestens der freikirchlichen Fachtheologen.

Christoph Raedel

Hinrich Schmidt, „Taufe erleben“. Oncken Verlag, Kassel 2003

Obwohl ich schon manche Taufe vollzogen habe, kam mir der neue Taufkurs von Hinrich Schmidt sehr gelegen. Ich muss es offen gestehen: So systematisch und gründlich habe ich meine bisherigen Täuflinge nie auf die Taufe vorbereitet. Es fehlten mir schlicht vergleichbare Unterlagen.

Der Kurs ist klar biblisch ausgerichtet. Der logische Aufbau erleichtert es dem Teilnehmer, die Zusammenhänge und Schwerpunkte zu erfassen. Die Taufe wird prägnant dargestellt. Sie wird weder über- noch unterbewertet. Dem Teilnehmer wird klar gemacht: Es geht bei der Taufe nicht um einen Glaubensersatz, sondern um einen Akt des Glaubens. Voraussetzung ist die persönliche Entscheidung für Jesus Christus und das neue Leben aus ihm (Kapitel 1).

Taufe ist zudem keine fromme Modeerscheinung. Sie ist biblisch begründet und hat eine bewegte Geschichte (Kapitel 2+3). Dieser geschichtliche Kontext scheint mir in unserer geschichtslosen Zeit sehr wichtig zu sein, zeigt er doch den Bezug zu unseren christlichen Wurzeln und ein Stück lebendiger Kontinuität in der Gemeinde Jesu auf.

Taufe ist außerdem Einladung und Ermutigung zur verbindlichen Zugehörigkeit und Mitarbeit in der Gemeinde. Was es bedeutet, zur Gemeinde zu gehören und in der Gemeinde zu leben, das wird in Kapitel 5 sehr deutlich und praktisch dargelegt. Damit wird der Vorstellung entgegengewirkt, mit der Taufe habe man das Ziel als Christ erreicht.

Als sehr hilfreich empfinde ich auch die Beantwortung häufig gestellter Fragen im Zusammenhang mit der Taufe (Kapitel 4). Hier wird nochmals der biblische Charakter der Taufe betont. Ausgewogen und ohne Polemik wird auf andere Taufverständnisse hingewiesen. Auch Tauf-Missverständnisse werden angesprochen und behutsam ausgeräumt.

Das 6. Kapitel widmet sich dem Taufgottesdienst. Wir haben es nicht Punkt für Punkt umgesetzt. Doch die vielen hilfreichen Anregungen inspirierten uns sehr zur Gestaltung unserer Feier.

Abschließend kann ich nur dankbar diesen wertvollen Kurs zur Vorbereitung und Gestaltung der Taufe weiter empfehlen! (Auch zum Selbststudium!) Er hat sich in der Praxis bestens bewährt! So wird die Taufe zu einem wirklichen Erlebnis!

Jakob Sturzenegger

Sung-Duk Lee, Der deutsche Pietismus und John Wesley (= KGM Bd. 8). Gießen 2003, 232 S. – leider ohne Register.

Die Dissertation des koreanischen methodistischen Theologen Sung-Duk Lee ist eine höchst anregende und herausfordernde Studie. Sie stellt Thesen über die Beziehung zwischen dem theologischen Selbstverständnis des lutherischen Pietismus und John Wesley auf, die der weiteren Diskussion bedürfen.

In zehn Kapiteln entwickelt der Autor Gedanken zur Beziehung des Pietismus nach England, zeigt den Einfluss hallischer Literatur auf John Wesley, stellt neben die bekannte Bedeutung der Gnomon Bengels für den Methodismus A. H. Franckes Manuductio für John Wesley und würdigt die Wirkungen von Franckes Waisenhausbericht „Die Fußstapfen des noch lebenden und waltenden liebevollen Gottes“ in Verbindung mit dem Zusammentreffen des Pietismus mit Wesley in Georgia. Ein weiteres Kapitel ist den von Wesley übersetzten Liedern des deutschen Pietismus gewidmet, ehe das Verhältnis von Halle und Herrnhut ins Blickfeld kommt und sogleich Wesleys Beziehungen zu den Herrnhutern einbezieht. Schließlich wird Wesleys „Bekehrung“ und dessen Bekehrungstheologie abgehandelt, was einen Vergleich der *ordo salutis* einbezieht. Abschließend wird John Wesleys Besuch in Halle und Herrnhut (einschl. Marienborn) in ungewohnter Weise bewertet. Vor dem abschließend formulierten Ergebnis steht der Bruch Wesleys mit Zinzendorf und dem Herrnhutertum. Insgesamt werden die historischen und die theologischen Beziehungen und teilweise Abhängigkeiten betrachtet.

Die Untersuchung des Einflusses durch den lutherischen Pietismus auf John Wesley verfolgt das Ziel, den hallischen Einfluss stärker ins Blickfeld zu rücken und die bisherige Betonung Zinzendorfs und der Brüdergemeine in Frage zu stellen. Dabei geht Sung-Duk Lee von der endlich für die Methodismusforschung aufgegriffenen Beobachtung aus, dass der Streit, der innerhalb des deutschen Pietismus zwischen Halle und Herrnhut, bzw. zwischen Francke und Zinzendorf von einigem

Gewicht war, in seiner Bedeutung für die Beeinflussung John Wesleys nicht ohne Folgen geblieben war. Allerdings scheint er mir gegenüber bisherigen Einsichten nunmehr die Sache umzukehren und den Einfluss aus Halle überzugewichten. Dieser Hinweis mindert keineswegs die Bedeutung des Bruchs, der endgültig 1741 eingetreten ist, als Wesley und Zinzendorf die entscheidende theologische Debatte miteinander führten. Wesentlich bleibt, dass im Vordergrund nicht persönliche Interessen standen, sondern ein ehrliches und hartes Ringen um theologische Positionen.

Verschiedene Schriften August Hermann Franckes sind schon in der Frühzeit (Oxford, Reise nach Georgia, in Georgia) von Wesley studiert worden. Sie waren gewiss nicht ohne Einfluss, aber zu dieser Zeit hat John Wesley auch William Law mit dessen Stufenfolge des mystischen Erlebnisses intensiv in sich aufgenommen. Dann weist Sung-Duk Lee auf die von Wesley übersetzten Lieder hin, die „entscheidend für Wesley und den eigentlichen Beginn der methodistischen Bewegung“ wurden (S. 213). Das scheint mir eine Übergewichtung zu sein, die nicht gerechtfertigt ist. Ich kann auch Lees unterschiedlich akzentuierte These nicht teilen, „dass die englische Kirchengeschichte niemals so stark von Luther berührt wurde, wie es bei John und Charles Wesley der Fall war.“ (209). Während er hier diese These von Franz Hildebrandt vorbehaltlos übernimmt, bezeichnet er auf S. 196 genau diese These als „nicht zutreffend“. Lee hat nicht gesehen, welche Rolle Luthers Abgesandte bei der Formulierung des Anglikanischen Grundbekenntnisses, den berühmten 39 Artikeln, auf die sich John Wesley stets zur Verteidigung der von ihm nachdrücklich gepredigten Rechtsfertigung gegen seine eigene Kirche berief, gespielt haben. Sie wurden zur Reformationszeit ein zentrales Element des Book of Common Prayer und der anglikanischen Homilien, die den Charakter von Lehrpredigten hatten. Die Nähe zur Confessio Augustana ist in den 39 Artikeln zu greifen. Trotzdem ist die lebendige Beziehung Wesleys zur reformatorischen Theologie durch die pietistischen Beziehungen geweckt worden. Es ist auch gut vorstellbar, dass Wesley den innerpietistischen Streit nicht genau genug gekannt hat. Aber in Georgia war er schon zwischen die Fronten der Herrnhuter, mit denen er auf dem Schiff war, und der beiden Hallischen Theologen Boltzius und Gronau geraten, die die Salzburger Flüchtlinge dort betreuten. Trotzdem bleibt es des Herrnhuters Peter Böhlers Beitrag zur Geschichte des Methodismus, dass er John Wesley theologisch den Weg zur Erfahrung der Glaubensgewissheit am 24. Mai 1738 geführt hat. Diese Erfahrung, übrigens das neue Element, das Wesley später der traditionellen anglikanischen (nicht pietistischen!) Grundposition von Schrift, Geschichte und Vernunft zum methodistischen Quadrilateral hinzufügte, beschreibt Lee in der traditionellen Sprache des deutschen Pietismus als „Bekehrung“ (und folgt darin Martin Schmidt). Gerade hier liegt ein wunder Punkt zwischen Halle und Herrnhut. Der Unterschied zwischen Francke und Zinzendorf war, dass der Herrnhuter von der „Minuten-Bekehrung“ sprach. Er traute es Gottes Gnade zu, sozusagen im Handumdrehen das Neue zu schaffen. Der eigenartige Herrnhuter Begriff der „Minuten-Bekehrung“ war aber zugleich eine Absage an das Geschehen in Halle. Denn dort hatte sich inzwischen unter August Hermann Franckes (1663–1727) Sohn Gotthilf August (1696–1769)

eine enorme gesetzliche Verhärtung entwickelt und die Schüler in Halle unterlagen einem möglichst tiefen und nicht zu kurzen, also sich über längere Zeit – es konnten Wochen sein! – erstreckenden Bußkampf als Teil des *ordo salutis*. In Halle war es nun nötig, Ort, Zeit und Umstände der Bekehrung angeben zu können. Der Autor sieht interessanterweise Wesley in der Spur des Hallenser *ordo salutis*. Das ist ein Gedanke, der noch genauerer Untersuchung bedarf. Es ist zu fragen: Hat es diesen manchmal spöttisch als Bußkrampf bezeichneten Hallischen Kampf bei den schnell zusammenkommenden Massenversammlung in England gegeben? Hat John Wesley und haben seine Mitarbeiter den langen Bußkampf gesucht? Ich kann es nicht sehen. Ist der Bußkampf vielleicht ein „Geschenk“ des deutschen Pietismus mit dem amerikanischen Methodismus im 19. Jahrhundert in Amerika? Das wäre Heinrich Melchior Mühlensbergs umfangreiche, veröffentlicht vorliegende Korrespondenz mit Halle zu untersuchen. Die Frage ist von Interesse, weil sie in der Wirkungsgeschichte dergestalt in Erscheinung getreten ist, dass tatsächlich gerade die Hallischen Kennzeichen: Angabe von Ort, Zeit und Umständen der Bekehrung, eigenartiger Weise im 19. Jh. den Methodisten in Deutschland zugeschrieben worden sind.

Die Vorliebe Lees für den hallischen Pietismus kommt auch in der Bewertung der Besuche John Wesleys zum Ausdruck. Was hier beschrieben wird, ist eine Verknennung der Tatsache, dass Gotthilf August Francke, – es wäre wünschenswert gewesen, Lee hätte hier deutlicher von der Theologie August Hermanns unterschieden –, dass es 1738 in Halle bei Wesleys Rückreise nur zu einem kurzen Gespräch zwischen G. A. Francke und Wesley kam. 15 Tage im hessischen Marienborn im Gespräch mit Zinzendorf, 12 Tage in Herrnhut mit der Teilnahme am gemeinsamen Leben und vielen Gesprächen, stehen einige Stunden in Halle gegenüber. Wesley bewunderte auf der Hinreise nach Herrnhut zwar die Anstalten mit den verschiedenen Aktivitäten. Aber zu einer Begegnung kam es nicht, weil Francke nicht in der Stadt war. Auf der Rückreise kam Wesley mit seinen Begleitern wieder in Halle vorbei. Francke ließ er die englischen Gäste erst warten und später kam es zu einem kurzen Gespräch, bis Wesley und seiner Begleiter schnell an Johann Georg Knapp, den Leiter des Waisenhauses, weitergereicht, fast abgeschoben (er kam ja aus Herrnhut!) wurde. In Marienborn und Herrnhut hatte man auf den Engländer gewartet, nach Halle nahm dieser den Umweg in Kauf; aber ein Besuch war nicht vorbereitet. Angesichts dieser Wirklichkeit wird der hallische Besuch und dessen Folgen deutlich überschätzt.

Schließlich muss noch ein kurzer Hinweis auf die Anlage der Arbeit erlaubt sein. Es geht um den deutschen Pietismus und John Wesley. Auch für die wissenschaftliche Vorlage der Dissertation wird kein anderer Titel genannt. Es irritiert zunächst, dass zwar eine Einschränkung auf den „lutherischen Pietismus“ erfolgt, aber nicht selten der hallische und der Zinzendorf'sche als solcher nebeneinander gestellt sind. Wenn schon manche Herrnhuter Forscher die Frage aufwerfen, ob man Zinzendorf und die von ihm ausgelöste Bewegung überhaupt dem Pietismus zurechnen kann, dann ist besonders zu fragen, ob man dem Herrnhutertum als „lutherischem Pietismus“ gerecht wird, selbst wenn Zinzendorf sich derartiger Prüfungen unterworfen

hat. Aber was Zinzendorf ohne die Brüdergemeine, und Francke ohne die Hall-schen Anstalten ist, das ist John Wesley ohne die methodistische Bewegung. Eine klare personelle Positionierung wie zum Beispiel in der – hier nicht verwendeten – Untersuchung von Thomas Kraft „Sozialethik und Reformprogramme von August Hermann Francke und John Wesley im Vergleich“ (also der Vergleich zweier Personen mit ihren Konzepten) oder eine beide Bewegungen betreffende Formulierung „Pietismus und Methodismus“ schiene mir angemessen zu sein. Sie würde ohne Frage zu anderen Akzenten führen als die Studie Lees, denn die Reduzierung des Einflusses auf die theologischen Impulse übersieht, wie viel strukturelle Vorbilder gerade Herrnhut über John Wesley an die Methodisten vermittelt hat. Sie können hier nicht alle aufgezählt werden. Einige Stichworte müssen genügen: Konferenzen und Klassen – und damit die Rolle der Gemeinschaft und des gemeinsamen Konfrierens auf allen Ebenen –, Liebesmahl, ursprünglich Los-Werfen, Ermahner-Amt für Männer und Frauen und andere. Der im lutherischen Pietismus äußerst schwach ausgebildete Bereich eigener Strukturen, die den Ansatz für eine Gestalt der Kirche geben, finden sich in der Studie Lees wider. Wesleys konsequent durchstrukturierte Bewegung ist kein Abbild des lutherischen Pietismus.

Der koreanische Theologe hat eine äußerst anregende Dissertation vorgelegt. Es ist zu wünschen, dass sie methodistische Theologen und Historiker genauso in Bewegung bringt wie die bisher weitgehend in nationalen Grenzen beheimatete Pietismus-Forschung. Die Verzahnung von Pietismus, Methodismus, sowie von verschiedenen pietistischen, methodistischen und evangelikalischen Erweckungsbewegungen ist noch ein weites Feld, das bisher kaum ins Blickfeld gekommen ist. Die Arbeit des Koreaners Sung-Duk Lee kann den Europäern neue Türen in dieses Feld öffnen.

Karl Heinz Voigt

Norbert Friedrich, Traugott Jähnichen (Hg.), Gesellschaftspolitische Neuorientierung des Protestantismus in der Nachkriegszeit (= Bochumer Forum zur Geschichte des soz. Protestantismus, Bd. 3). LIT Verlag, Münster o. J. (2002), 154 S.

In dem vorliegenden Band sind sechs Beiträge eines Symposions zum Thema *Gesellschaftliche Neuorientierung des Protestantismus in den fünfziger Jahren* veröffentlicht. N. Friedrich gibt einführend eine kritische Übersicht über die Erforschung dieser Zeit und schlägt einen Bogen von der „Bekenntnisliteratur“ hin zu der späteren „kritischen Aufarbeitung“. In dem Zusammenhang stellt er auch die Forschungskontroverse zwischen einer mehr theologiegeschichtlich und einer eher sozial- und gesellschaftsbezogen ausgerichteten Kirchengeschichte dar. Danach folgen Einzelstudien zum „Kronberger Kreis“ (Thomas Sauer), zur Jugendarbeit in der DDR in den 50er Jahren (Ellen Ueberschär), zu Jugendschutz und Nachkriegs-protestantismus (Brigitte Kramer/Reinhard van Spankeren), über die Diskussion um die Bildungsreform (Sven Bergmann) sowie über die Rolle von Kirchentagen und

Akademien (Traugott Jähnichen). Schließlich sind dem Band ein Tagungsbericht (Jens Murken) und ein Personenregister beigegeben.

Norbert Friedrich weist in seinem Beitrag ausdrücklich darauf hin, dass der Begriff „Protestantismus“ die Perspektive weitert. Er benenne nicht allein die verfasste Kirche und ihre Glieder, sondern weitergehende, komplexere Phänomene. Dabei denkt er an „innerkirchliche Ausprägungen von Lutheranern, Reformierten und Unierten bis hin zu einigen Freikirchen.“ (9). Was er konkret damit meint und insbesondere, an welche Freikirchen er denkt – die mehr konfessionell geprägten oder die angelsächsischer Herkunft –, wird nicht erkennbar, obwohl es bei diesem Thema wichtig wäre. Gerade aus der Einbeziehung der Freikirchen werden in den verschiedenen Beiträgen keine Konsequenzen gezogen. Das kann man den Autoren auch kaum zumuten, wenn aus den Freikirchen keine (Vor-)Studien zu den Themen vorliegen. Aber eine Einbeziehung von Freikirchlern in das Konzept dieser Tagung hätte ihr zu einem weiter gefassten Rahmen verhelfen können. Wenn der „Interpretationsrahmen“ (15) erweitert wird und „Deutungshoheit“ und „Deutungskompetenz“ einmal eine *ökumenische Dimension* erlangt haben werden, dann wird es zu gelegentlichen Verschiebungen kommen. Wenn z. B. die ev. Kirchentage und die ev. Akademien ganz selbstverständlich als „die beiden bedeutungsvollsten institutionellen Neuanätze nach 1945“ (127) gelten, ist ein landeskirchlich-protestantischer Deutungsrahmen vorausgesetzt. Für den freikirchlich-protestantischen Deutungsrahmen gibt es zwei andere „bedeutungsvollste institutionelle Neuanätze“: das *Hilfswerk der Evangelischen Kirchen* als gemeinsame Einrichtung der Landes- und Freikirchen, aus der das Diakonische Werk erwuchs, und die *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland* (ACK) mit der *Ökumenischen Centrale*. Beide Institutionen weisen auf die internationale Ökumene hin, die zu dieser Zeit schon so westorientiert war, wie es die ganze Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland bald werden sollte. Gerade die Freikirchen, die im 19. Jh. unter angelsächsischem Einfluss nach Deutschland gekommen waren und ekklesiologische Positionen vertraten, die in England und Amerika selbstverständlich waren, die die Frage der Religionsfreiheit aufwarfen und die „Mission in Deutschland“ zu einem damals ärgerlichen Thema machten, sind eine Spielart des Protestantismus, die man gerade bei diesem Thema nicht ungestraft außerhalb des Interpretationsrahmens ansiedeln darf.

Wie schon länger westlich orientierte Einflüsse zur Wirkung kommen können, wird sehr schön an der Studie von Sauer über den *Kronberger Kreis* nachgewiesen. Dabei spielt es auch keine Rolle, dass die anregende Institution eine Minderheit war. Sauer zeigt den angelsächsischen Einfluss, der über die *Deutsche Christliche Studenten-Vereinigung* (DCSV) und deren Verbindung mit dem *Christlichen Studentenweltbund* über die Personen von Hanns Lilje, Reinold von Thadden-Trieglaff und Eberhard Müller in den Kronsberger Kreis hineingewirkt hat (43 ff.). Innerhalb der Studentenvereinigung auf nationaler und internationaler Ebene haben die Freikirchen eine bisher nicht erkannte Rolle gespielt, allen voran der Methodist Theophil Mann. Würde man dazu die Nachkriegsökumene mit der hohen Kompetenz, die ihr innerhalb des Gesamtthemas zukommen muss, erkannt haben, wäre auch in dem

Beitrag über *Kirchentage und evangelische Akademien* genau diese Verbindung Thadden-Trieglaffs, Müllers und Liljes zur Sprache gekommen. Thadden war von seiner DCSV-Erfahrung her freikirchenfreundlich, was für den national geprägten Protestantismus jener Zeit nicht selbstverständlich war. Er hat von vornherein Freikirchen zum Mittun bei den *Kirchentagen* eingeladen (vgl. Ökumen. Rundschau 1/2003: Kirchentage waren schon immer ökumenisch). In Müllers führender Evangelischer Akademie fand nach Amsterdam vom 30. Mai bis 2. Juni eine erste größere Arbeitstagung „Kirche und Freikirche“ (man beachte die Theologie des Themas, das eigentlich meint: Landeskirche und Freikirche) statt, an der alle damaligen ACK-Kirchen beteiligt waren. Wieder spielt die ökumenische Erfahrung Müllers eine entscheidende Rolle, die diesmal von zwei Seiten her auf ihn einwirkte. „Auf dem Weg zu einer Institutionalisierung der Dauerreflexion“ (Jähnichen, 127) spielte der angelsächsisch-ökumenische, also weltweit-protestantische Gedanke wieder eine nicht zu unterschätzende Rolle. Müller kannte führende Freikirchler durch die Studentenbewegung. Hinzu kamen in der frühen Nachkriegszeit Begegnungen mit dem Methodisten Franklin Littell, einem Freund des methodistischen Bischofs J.W. Ernst Sommer übrigens und zugleich eine der drei Persönlichkeiten, die Müller am meisten geprägt haben (47 Anm.). Littell war ab 1949 als *Officer for Religious Affairs* in Deutschland tätig und hat während seiner Stuttgarter Zeit Gedanken und Gelder für ökumenische Arbeit locker gemacht. Die Begegnungen zwischen Littell und Müller wurden diesem zu einem „Schlüsselerlebnis“ (46 f.) für seine „Akademie-Philosophie“. Was Jähnichen als institutionalisierte „Dauerreflexion“ bezeichnet, beschreibt Sauer im Zusammenhang des Einflusses auf Müller für die Entwicklung seines Typs von Akademie-Arbeit auf dem Hintergrund bisheriger autoritärer Strukturen wie folgt: „Wer die Menschen in einer modernen Massengesellschaft zusammenführen wolle, müsse sowohl die Einzelinteressen wie auch die Notwendigkeit des Ganzen berücksichtigen und auf dem Weg des Kompromisses in Einklang zu bringen versuchen. Das Gespräch *‘mit dem Ziel der gemeinsamen Beschlussfassung’* [so wird Müller zitiert] sei das geeignete Mittel, um zu einem für alle tragbaren Resultat zu gelangen“ (47). Ein methodistischer Leser wird das nicht mit Luther in Verbindung bringen, sondern mit dem Begriff des „Konferierens“ im Sinne des Systems methodistischer Ekklesiologie in Verbindung mit den Konferenzen.

Aus freikirchlicher Sicht möchte man nach Lektüre des Buches anmerken: Wer die gesellschaftspolitische Neuorientierung des Protestantismus in der Nachkriegszeit erheben und sich nicht dem Vorwurf nationalkirchlicher Engführung aussetzen will, darf zwei Eckpunkte in seinem Koordinatensystem nicht außer acht lassen: 1. die Bedeutung der internationalen, damals noch einseitig angelsächsisch orientierten Ökumene und 2. die Tatsache der Existenz angelsächsischer Minderheitenkirchen, die sich selber als Teil des in Deutschland lebenden Protestantismus verstehen, wenn sie auch nicht Teil des nationalen Protestantismus sein wollen und können.

Vielleicht spürt der Leser der Rezension, wie anregend die Lektüre dieser Studie ist.

Karl Heinz Voigt

Traugott Jähnichen, Norbert Friedrich (Hg.), Protestantismus und soziale Frage. Profile in der Weimarer Republik (= Bochumer Forum zur Geschichte des sozialen Protestantismus, Bd. 1). LIT Verlag, Münster 2000, 271 S.

Der vorliegende Band dokumentiert 17 in sich abgeschlossene Beiträge, die den sozialen Protestantismus überwiegend aus dem norddeutschen Raum mit dem zeitlichen Schwerpunkt der Weimarer Republik ins Blickfeld rücken. Nach einer einführenden Grundlegung mit der Erfassung von Aufbrüchen, Konflikten und Krisen werden verschiedene Personen und Institutionen behandelt, die einflussreich und prägend gewesen sind. Zuerst Wilhelm Menn, der der erste Sozialpfarrer im deutschen Protestantismus war. Leider wird nicht die Bedeutung dieser und seiner ökumenischen Vorgeschichte für die spätere Berufung zum ersten Leiter der nach 1945 gebildeten Ökumenischen Centrale erörtert. Daran schließt sich ein Beitrag über Reinhard Mumm an, der wegen seiner späteren Abgeordnetentätigkeit auch innerhalb des Christlich Sozialen Volksdienstes (ab 1929) freikirchliches Interesse verdient. Danach werden Sozialpfarrer und Sozialämter in den Landeskirchen Berlin-Brandenburg, Baden und Thüringen in ihrem Profil und den prägenden Personen charakterisiert. Als Übergang in den Bereich der Inneren Mission wird vom Diakonie-Experten Jochen-Christoph Kaiser die Diakonie als subsidiärer Träger des Sozialstaates der Weimarer Republik untersucht. Am Beispiel der Betheler Anstalten sind Erwägungen über das Verhältnisses von Ärzten und Theologen angestellt. Danach wird die Frage aufgeworfen, ob Martin Niemöller als erster hauptamtlicher Geschäftsführer der Inneren Mission in Westfalen ein Repräsentant des sozialen Protestantismus war. Vier Beiträge widmen sich der Arbeit von Frauen und ihrer speziellen Rolle: Berufsbild und Selbstverständnis in den Anfängen professioneller evangelischer Sozialarbeit; die soziale Arbeit der evangelischen Frauenhilfe; das politische Engagement von Magdalene von Tiling mit der Frage nach „christlicher Politik“ und „christlicher Partei“ und schließlich findet die Gründerin und 'Führerin' der protestantisch-völkischen „Neulandbewegung“, jener ältesten pro-Nazi-Gruppe, Guida Diehl, Interesse. Je ein Beitrag über die Laien in der religiös-sozialistische Bewegung; über Georg Wunsch als religiös-sozialistischen Sozialethiker und Hans Müllers Kritik an der Marxismus-Rezeption im Bund der religiösen Sozialisten leuchtet diesen wenig populären Bereich aus. Einen Forschungsbericht über Quellen und Archiv des Evangelisch-sozialen Kongresses (1890–1945) empfand ich als eine anregende Bereicherung.

Der gesamte Band erinnert an ein Defizit freikirchlicher Forschung. Einige der Beiträge können die Freikirchenforschung direkt anregen, die fast alle eine Nähe zum Christlichen Sozialen Volksdienst hatten. Ich hätte mir einen Beitrag über Paul Schmidt, den führenden Baptisten jener Zeit, als Volksdienstabgeordneten als eine ökumenische Bereicherung für den Band gewünscht. In sozialetischen Fragen hat es damals, vielleicht am stärksten in der damaligen Methodistenkirche, mindestens Interesse, wenn nicht Kontakte, zu den Organisationen des landeskirchlichen sozialen Protestantismus gegeben. In der methodistischen Wochenzeitschrift „Der Evan-

gelist“ gab es ausführliche Berichterstattungen über Tagungen durch eigene Korrespondenten. Eine bedenkliche Sympathie für Adolf Stoecker mit ihren Folgen antisemitischer Gedanken ist noch zu untersuchen. Es scheint, als sei das freikirchliche Interesse am sozialen Protestantismus innerhalb der Landeskirchen während der Weimarer Zeit zurückgegangen. Gründe dafür können die in dieser Zeit enttäuschende Haltung der Landeskirchen gegenüber den Freikirchen und die in dem Zusammenhang deutlich zunehmende Bedeutung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen sein, auch die jetzt möglich gewordene Aufnahme freikirchlicher diakonischer Werke in die Innere Mission und die ersten möglich gewordenen institutionellen ökumenischen Kontakte im Rahmen des Weltbunds für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen wie im Internationalen Versöhnungsbund können das Interesse an ausgesprochen landeskirchlich orientierten Gruppierungen erlahmen lassen, wenn nicht ein Wandel in der Schwerpunktsetzung der Freikirchen selber die Ursache ist. Das Forschungsfeld liegt offen da!

Wer den anregenden Band mit den Vorträgen von zwei Tagungen des „Bochumer Forums zur Geschichte des sozialen Protestantismus“ liest, empfängt viele Anstöße zur eigenen Weiterarbeit und fragt sich gleichzeitig, warum die Freikirchen in einer ökumenischen Zeit an den Diskussionen nicht aktiv teilnehmen.

Karl Heinz Voigt

Paul Fleisch, Die Heiligungsbewegung. Von den Segenstagen in Oxford 1874 bis zur Oxford-Gruppenbewegung Frank Buchmans (= TVG KGM Bd. 10). Herausgegeben und eingeleitet von Jörg H. Ohlemacher, Brunnen Verlag, Gießen/Greifswald 2003, XXXIII und 446 S. mit Bild von Paul Fleisch.

Für die Erforschung der Kirchengeschichte in Deutschland ist es sehr erfreulich, dass sich Prof. Jörg H. Ohlemacher einem Bereich verschrieben hat, der lange Zeit vernachlässigt worden ist: die Frömmigkeitsbewegungen des 19. Jahrhunderts. Es ist kein Zufall, dass der Greifswalde Forscher vom Herausgeberteam der großen Geschichte des Pietismus für den 3. Band beauftragt wurde, sogar zwei Beiträge zu diesem Themenfeld beizusteuern: „Evangelikalismus und Heiligungsbewegung im 19. Jahrhundert“ und „Gemeinschaftschristentum in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert“. Damit ist ein Anfang in Überblicksarbeiten gemacht. Heiligungsbewegung, Evangelisationsbewegung, Gemeinschaftsbewegung und Pfingstbewegung warten allerdings noch darauf, intensiver in Einzelstudien erforscht zu werden.

Einen neuen Beitrag, der die weitere Forschung anregt, hat Ohlemacher mit der Herausgabe eines bisher unveröffentlichten Manuskripts geleistet. Darin hat der bekannte Paul Fleisch (1878–1962) „Die Heiligungsbewegung. Von ihren Segenstagen in Oxford 1874 bis zur Oxford-Gruppenbewegung Frank Buchmans“ bearbeitet. Das posthume Erscheinen eines Manuskripts, an dem der Autor durch widrige Umstände etwa fünfzig Jahre gearbeitet hat und dessen Abschluss der Studien vor 42

Jahren erfolgte, weckt das Interesse derer, die sich mit den Frömmigkeitsbewegungen beschäftigen. Dazu gehören auch solche, die sich mit der Freikirchenforschung befassen. Die Entwicklung der Freikirchen, die zwar mit ekklesiologischen Ansprüchen in Deutschland gewirkt haben und sich insofern nicht als kirchenlose Frömmigkeitsbewegungen verstehen, korrespondierte auf unterschiedliche Weise immer wieder mit dem Wirken dieser Bewegungen. Daher wird der jetzt erschlossene Beitrag von Paul Fleisch auch deren Interesse finden.

Es ist das Besondere dieser Spätveröffentlichung, dass Fleisch einerseits einen Gesamtüberblick über die Heiligungsbewegung versucht hat und das er andererseits die Kenntnisse aus seinen früheren Studien nun im Rückblick als Gesamtphänomen – allerdings national konzentriert – vorlegt und dabei drei zentrale Persönlichkeiten der Heiligungs- und Gemeinschaftsbewegung besonders würdigt: Theodor Jellinghaus (1841–1913), früherer Goßner-Missionar; Otto Stockmayer (1838–1917), Tübinger Theologe; und Jonathan Paul (1853–1931), der in Greifswald und Leipzig Theologie studierte und im Hinterpommerschen Nörenberg und Ravenstein landeskirchlicher Pfarrer wurde.

Die Veröffentlichung umfasst drei Bereiche. Im Mittelpunkt steht die Studie von Paul Fleisch. Sie umfasst gut 400 Seiten. Jörg Ohlemacher führt auf reichlich 20 Seiten in die Arbeit ein. Am Schluss ist eine „Auswahl-Bibliographie“ zur Erforschung der Heiligungsbewegung beigegeben (409–440), die nur einen Bruchteil der umfangreichen neuen angelsächsischen Titel aufnehmen konnte. Das Buch wird durch ein Register (441–445) abgerundet.

Paul Fleisch war in manchen Phasen Zeitzeuge der von ihm beschriebenen Phänomene. Durch seine manchmal chronistisch anmutenden frühen Werke hat er – wie auch Ohlemacher in seiner Einführung bemerkt – das Bild der mit der Heiligungsbewegung unauflöslich verbundenen Gemeinschaftsbewegung bis heute geprägt. Wer in seinen Forschungen hinter Paul Fleisch zurückgeht, wird leicht seine Intentionen der Darstellung entdecken. Man braucht nur die ebenfalls chronistische Veröffentlichung von Christian Dietrich und Ferdinand Brockes „Die Privat-Erbauungsgemeinschaften innerhalb der evangelischen Kirchen Deutschlands“ (Stuttgart 1903) – die mir übrigens in einem Band mit Paul Fleisch, „Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland. Ein Versuch, dieselbe nach ihren Ursprüngen darzustellen und zu würdigen“ (Leipzig 1903) vorliegt – zu vergleichen. Auch die populäre Charakterisierung der früheren Beiträge aus den Kreisen der Gemeinschaftsbewegung „Was von Fleisch kommt, das ist fleischlich“ formuliert unmissverständlich Kritik an den Darstellungen von Paul Fleisch. Andererseits wird auf dessen Beiträge für die Darstellungen der Geschichte der Gemeinschaftsbewegung ziemlich unkritisch zurückgegriffen.

Was bedarf bei der Lektüre des von Ohlemacher vorgelegten Beitrags „Die Heiligungsbewegung“ von Paul Fleisch für den heutigen Leser besonderer Beachtung?

(1) Fleisch war Zeit seines Lebens *Kirchenpolitiker*, der seine Veröffentlichungen nicht von diesen Interessen frei halten konnte. Es ist noch zu erforschen, in wie

weit seine zeitgeschichtlich-chronistischen Arbeit seinen kirchenpolitischen Interessen sogar dienen sollten.

(2) Fleisch war ein *konfessionsbewusster Lutheraner*. Das hat natürlich auch auf alle seine Arbeiten Einfluss gehabt. Er gehörte zu denen, die nach dem Zweiten Weltkrieg – also jener Zeit des Abschlusses seiner jetzt vorgelegten Studie – dem Luther-Rat noch vor der Tagung zur Bildung der EKD in Treysa einen Verfassungsentwurf für eine „*Deutsche lutherische Kirche*“ vorlegte. In einem solchen Zusammenhang muss man Ohlemachers Bemerkung über Fleisch lesen, dass er „In seinem ausgeprägten Selbstverständnis als Lutheraner, ... immer eine distanzierte, kritische Haltung gegenüber der Gemeinschaft(s)-, Heiligungs- und Pfingstbewegung eingenommen hat.“ (S. XXIII).

(3) Fleisch war durch und durch ein *nationalbewusster deutscher Theologe*. Auch wenn die enge nationale Eingrenzung schmerzlich ist, sie war – auch in der Theologie und unter der Pfarrerschaft mit ihrer Predigt und den Denkmustern des 19. Jh. – der Zeit gemäß. Daher ist es natürlich, dass Fleisch Frömmigkeitsimpulsen, – freundlich gesagt – skeptisch gegenüberstand, wenn sie aus dem nicht-lutherischen Bereich oder gar noch aus dem westlichen (damals zeitweise 'feindlichen') Ausland kamen. Ohlemacher zitiert: Fleisch beklage 1910 „die geradezu gedankenlose Herübernahme solcher englisch-amerikanischen Gedanken, die dort geschichtlich begreiflich sind, bei uns aber nur dazu gedient haben, das Bessere, was wir in den lutherischen Anschauungen haben, zu verdunkeln und zu verdrängen.“ (S. XIX).

Solche Positionen müssen natürlich dazu führen, die angelsächsische Vorgeschiede und damit das Verständnis des mit impulsgebenden Methodismus entsprechend zu entstellen. Dabei kann man Fleisch kaum einen Vorwurf machen, dass er die Theologie und Frömmigkeit John Wesleys und der daraus folgenden überkonfessionellen methodistischen Bewegung, die fast alle amerikanischen Kirchen des 19. Jahrhunderts als solcher beeinflusste, nicht differenzierter kannte.

Zeitgeschichte, konfessionsbewusste Kirchenpolitik, deutsche Theologie sind in die Darstellung von Paul Fleisch eingeflossen und haben ihr richtungweisende Impulse gegeben. Das führt bei der heutigen ökumenischen Offenheit gegenüber angelsächsischen Einflüssen, einer Zeit selbstkritischer Beobachtung deutsch-nationaler Strömungen und einer von Globalisierung geprägten Gegenwart zu der Herausforderung weiterer Anschluss-Forschungen. Ich nenne vier Felder:

1. Wir brauchen für die Erforschung der Frömmigkeitsbewegungen des 19. und beginnenden 20. Jh. dringend eine Biographie über Paul Fleisch, um seine „chronistischen“ Publikationen über die Heiligungs-, Gemeinschafts- und Pfingstbewegung kritisch bewerten und die jetzt vorgelegte Studie richtig einordnen zu können.

2. Wir brauchen ebenfalls dringend Biographien von den einflussreichen Persönlichkeiten Theodor Jellinghaus – die erfreulicherweise in Arbeit ist –, Otto Stockmayer und Jonathan Paul. Wir werden jedoch die Entwicklung der Gemeinschaftsbewegung, der alle drei mit gewissen Unterschieden zuzurechnen sind, nicht erschließen können, wenn nicht auch die Biographien von Theodor Christlieb und

anderen Führern der Deutschen Gemeinschaftsbewegung wie z. B. Friedrich Fabri in Angriff genommen werden.

3. Die Gesamtheit der Beiträge von Paul Fleisch zeigen auf, das meine frühere These, die Gemeinschaftsbewegung sei nicht unreflektiert als „Neupietismus“ zu charakterisieren, da die entscheidenden geistlichen, theologischen und Frömmigkeits-Impulse aus der angelsächsischen Erweckungsbewegung stammen und die Tradition des Pietismus und der Erweckungsbewegung entscheidend veränderten, nicht ohne Berechtigung ist. Das ist genauer zu erforschen.

4. Es ist weiter zu erforschen, ob die Ambivalenz zwischen großem Respekt und vorsichtiger Ablehnung von Paul Fleisch innerhalb der Gemeinschaftsbewegung mit dessen Verwurzelung dieser Bewegung in der angelsächsischen Erweckung, oft kurz als „Methodismus“ bezeichnet, einen Grund hat. Als Fleisch seine frühen Studien veröffentlichte und die Verbindung zwischen Gemeinschaftsbewegung und dem angelsächsischen Methodismus als einer Frömmigkeitsbewegung (nicht als Kirche!) herstellte, waren die kirchlichen Methodisten in Deutschland als „vaterlandslose Gesellen“, als „angelsächsisches Gewächs“, als „undeutsches Wesen“ diskriminiert. Da ist es kein Wunder, dass die Gemeinschaftsbewegung, als noch die Pfingstbewegung hinzukam, sich von diesem angelsächsischen Hintergrund distanzieren wollte. Sie schätzte einerseits Fleisch seine Linie nicht und versuchte andererseits durch die Berufung auf die Reformation – worauf denn sonst? –, auf den Pietismus und auf die Erweckungsbewegung die angelsächsischen Einflüsse zu verdecken. Die Fortsetzung dieser Linie könnte durchaus in dem Begriff „Neupietismus“ zu erkennen sein.

Die Veröffentlichung der Studie über die Heiligungsbewegung von Paul Fleisch ist zu begrüßen, weil sie uns anregt, internationale und transkonfessionelle Frömmigkeitsströme im Kontext einer globalen Gesellschaft mit einer ökumenischen Fragestellung offen zu legen. Wenn das gelingt, wird das ein Schritt sein, auch andere kirchengeschichtliche Studien auf ihre Internationalität und Ökumenizität hin zu überprüfen und unter solchen Voraussetzungen neu zu bewerten. Darin könnte durchaus ein Beitrag für das Selbstverständnis der Kirche in der Moderne liegen. Professor Ohlemacher hat dazu die Tür einen kleinen Spalt aufgestoßen. Jetzt kommt es darauf an, dass es nicht bei diesem Anfang bleibt.

Karl Heinz Voigt

Reinhard Frieling, Erich Geldbach, Reinhard Thöle, Konfessionskunde. Orientierung im Zeichen der Ökumene (= TB Grundkurs Theologie, Bd. 5.2). Kohlhammer Urban, Stuttgart 1999, 240 S.

Drei Fachleute legen eine moderne Konfessionskunde vor. Modern ist sie, weil frühere Ansätze durch eine bewusst ökumenische Sicht überwunden sind. Erst unter diesem Blickwinkel bekommt die Disziplin Konfessionskunde wieder eine Zukunft. Aber im ökumenischen Horizont ist sie eine unverzichtbare Voraussetzung, um die

Gemeinschaft der Konfessionen und Denominationen fundiert und mit theologischer Rechtfertigung vertiefen zu können. Ökumene ohne gegenseitige Kenntnis ist leicht nur emotional erwünscht und darum nicht wirklich tragfähig und zukunftsorientiert.

In unserer Freikirchenforschung muss mit Anerkennung und Dank vermerkt werden, dass Erich Geldbach den Band mit einer „Einleitung“ beginnt, die weit mehr ist als eine „Einleitung“. Sie ist gleichsam eine ökumenische Grundlegung für das Buch und damit für eine ökumenische Konfessionskunde. Geldbach arbeitet nicht nur die früheren Ansätze auf, die schließlich zur Konfessionskunde führten, sondern vertieft die gegenwärtige Bedeutung. Wenn schon Friedrich Heyer 1977 in seiner Konfessionskunde im Blick auf die Kirchen formulierte: „Wer miteinander reden will, muß einander kennen“ dann sagt er eigentlich selbstverständliches (23). Aber ist es in der Praxis wirklich so, dass Theologen der Leitkirchen etwas über die Theologie bei den Freikirchen wissen? Auch im katholischen Bereich wurde nach dem 2. Vatikanischen Konzil das Recht der Konfessionskunde damit begründet, dass „ohne genaue Kenntnis der Kirchen ein Dialog nicht geführt werden kann.“ (27)

Leider können in Deutschland Studierende an Theologischen Fakultäten kaum konfessionskundliche Kenntnisse über die Freikirchen erwerben. Um so dringender ist die Publikation dieser Veröffentlichung, in der Erich Geldbach das Kapitel über die Freikirchen (209-232) nach der Römisch-katholischen Kirche (Frieling, 33-115), der Altkatholischen Kirche sowie der Orthodoxen Kirche (Thöle, 117-125 u. 127-174), der Anglikanischen Kirchengemeinschaft (Geldbach, 175-185), den Reformatorischen Kirchen (Geldbach, 187-207) behandelt, der sich das Schlusskapitel Ökumenische Strukturen (233-239) anschließt. Hier wird noch einmal die Handschrift des Freikirchlers deutlich, denn es werden unter den „Weltbünden“ nicht nur – wie sonst weitgehend üblich – der Lutherische und der Reformierte Weltbund genannt, sondern zwischen der Anglikanischen Gemeinschaft und dem Weltkomitee der Quäker weitere neun sonst kaum erwähnte Bünde aufgezählt.

Das Buch bietet verlässliche und umfassende Information, die sich auf dem neuesten Stand befindet und im ökumenischen Bewusstsein erfolgt.

Karl Heinz Voigt

Christliche Versammlung Manderbach (Hg.), **150 Jahre Christliche Versammlung Manderbach**. Festschrift, o. J. 2003, 40 S.

Es handelt sich um die Festschrift einer Brüdergemeinde, Manderbach gehört heute politisch zu Dillenburg. Diese Jubiläumsschrift findet hier ein besonderes Interesse, weil sie einen Beitrag von unserem Mitglied August Jung enthält. Er erforscht in einem umfangreich und sorgfältig recherchierten Beitrag „Die Anfänge der Brüderbewegung im Dillkreis, besonders Manderbach“. Wie schon mehrfach ist es August Jung gelungen, neues Licht in die bisher verborgenen Anfänge freikirchlicher Orts- und Regionalgeschichte zu bringen. In Manderbach hat er herausgearbeitet, wie aus

einer frühen baptistischen Bewegung mit prägenden Persönlichkeiten durch den Einfluss von Carl Brockhaus aus Elberfeld eine Brüdergemeinde geworden ist. Jung weist im Rahmen des zur Verfügung stehenden Platzes (24-37) auf die erweckliche Situation in der Region hin und bemerkt, dass sie an den Landeskirchlichen Gemeinden vorbeizog. Vielleicht gibt es eine Gelegenheit, die Gründe dafür genauer zu beschreiben. Ergänzend kann auf die Arbeit von Rolf-Edgar Gerlach „Carl Brockhaus – ein Leben für Gott und die Brüder“ (bes. 101ff) hingewiesen werden.

August Jung gilt Dank und Anerkennung für seine mühevollen und klärenden Forschungen.

Karl Heinz Voigt

Konfessionskundliches Institut (Hg.), Was eint? Was trennt? Ökumenisches Basiswissen. Arbeitshilfe für evangelische Gemeinden (= Bensheimer Hefte 101). Göttingen 2002, 96 S.

Nacheinander werden in sieben übersichtlichen Kapiteln zentrale theologische Fragen in gut lesbarer Darstellung behandelt. Es geht um (1) Was wir glauben; (2) Wie wir glauben; (3) Sakramente – Taufe und Abendmahl; (4) Die Kirche und ihr Dienst (mit Allgemeinem Priestertum, Apostolischer Sukzession und Papstamt); (5) Leben mit Gott; (6) Verantwortung wahrnehmen in der Welt und (7) Ökumene – Auf dem Weg miteinander. Die Texte sind durch sehr knappe klassische Texte aus den verschiedenen kirchlichen Tradition ergänzt.

Wichtig ist, dass es hier nicht um Konfessionskunde geht, sondern um die offene und unpolemische Darstellung theologischer Schwerpunkte, die sich auch auf die Frömmigkeit der jeweiligen Traditionen auswirken. Man spürt, dass hier ein Team von Fachleuten des Konfessionskundlichen Instituts an der Arbeit gewesen ist. Erfreulich und der heutigen ökumenischen Lage in unserem Land angemessen ist, dass es nicht einfach darum geht, landeskirchliche – römisch-katholische Positionen nebeneinander zu stellen. Der Situation entsprechend sind auch die Orthodoxen einbezogen und Hinweise auf freikirchliche Akzente gegeben. Auch in dieser Weite zeigt sich der Erfahrungshorizont des Bensheimer Instituts. Obwohl diese kleine Publikation im Vorfeld der Ökumenischen Kirchentags entstanden ist, hat sie ihren Wert weit darüber hinaus. Oft ist die nachbarschaftliche Ökumene zwischen den Gemeinden auf menschlicher Zuneigung und Freundschaft begründet. Das ist sehr erfreulich. Aber der ökumenisch Dialog braucht, um voran zu kommen, das inhaltliche und theologische Gespräch. Wer auf der Ebene der Gemeinde eine sachliche und über freundschaftliche Beziehungen hinausreichende ökumenische Gemeinschaft fördern will, der kann hier ein kompaktes und kompetentes Handbüchlein zurückgreifen, das den inhaltlichen Dialog fördern wird und damit zu einem fundierten Fortschritt hilft.

Karl Heinz Voigt

Neuerscheinung

Astrid Nachtigall, Die Auseinandersetzungen um die Kirchenunion in Preußen von 1845 bis 1853 und die Kabinettsorder von 1852 (= Unio und Confessio Bd. 23). Luther Verlag, Bielefeld 2004

Diese Arbeit wurde im Jahre 2002 von der Westfälischen Wilhelm-Universität in Münster zur Promotion angenommen. Das Thema der vorliegenden Arbeit ist in Forschung und Literatur unbearbeitet, weil es sich auf die Akten des EOK von 1852 und 1853 stützt. Dieser reiche Aktenbestand ist nie untersucht worden. In der Literatur werden die Kabinettsordern von 1852 und 1853 nur in aller Kürze behandelt. In der Regel genügen den Autoren wenige Zeilen.

Die Vfn. wertet äußerst interessantes und größtenteils neues Material aus. Besonders aufschlussreich ist die „Zeitschrift für die unirte evangelische Kirche“ und die „Evangelische Kirchen-Zeitung“ Hengstenbergs. Das reichste Quellenmaterial ist in fünf Bänden im EZA in Berlin zu finden. Es enthält über 400 Eingaben auf über 2.600 Seiten. Diese Akten des EOK beinhalten ein außerordentlich reichhaltiges Material bezüglich konfessioneller Vereinigungen, der Provinzialkonsistorien, des EOK, des Königs und Einzeldarstellungen aus den Provinzen. Die Diskussion um Union und Konfession tritt in einzigartiger Weise detailliert ans Licht. So finden sich in dem Material des EZA wichtige unerwartete Stellungnahmen des Königs, die ein neues Bild über das Verhältnis des Königs zu Union bieten. Es zeigt sich, dass das Verständnis der Union und auch des Luthertums weit vielfältiger gewesen ist, als in der bisherigen Literatur zu erkennen war. Der Forschung bietet sich hier die Gelegenheit, aus zusammenfassenden Urteilen herauszukommen.

Ziel der Untersuchung ist es, das Quellenmaterial nicht nur aufzuführen, sondern auch das Unionsverständnis der sich sammelnden „Vereinslutheraner“ und der Unionsfreunde zu erfassen und zu erforschen. Wie hat es bei den Pfarrern, den Gemeinden, in den Provinzialkonsistorien und im EOK ausgesehen? Warum entstanden die heftigen Auseinandersetzungen um die Union? Wie verlief der Streit? Und welches waren die Hintergründe? Die Antworten zeigen, wie sich das Unionsverständnis der Frühzeit der preußischen Union um die Jahrhundertmitte gewandelt hat.

Das Thema wird in folgenden Schritten untersucht und erörtert: Im ersten Kapitel „Staatskirche im Umbruch“ wird die Vorgeschichte der Jahre 1845–51 dargestellt. Es werden erstens die kirchenpolitischen Gruppierungen in Preußen 1845–48 behandelt: Rationalisten, Konservative und dazwischen die Vermittlungs- und Unionspartei. Die Generalsynode 1846 spiegelt die Richtungen wieder. Die Grundlage für die konfessionellen Auseinandersetzungen der nachfolgenden Jahre ist damit gelegt. Es wird zweitens die Verfassungsdiskussion dargestellt, die durch die Revolution von 1848 entstanden war. Hauptthema war die Trennung von Staat und Kirche und die Selbständigkeit der Kirche vom König und vom Kultusminister. Ein konföderativer Kirchenbund sollte an die Stelle der Staatskirchen treten. Es blieb letztendlich bei der preußischen Staatskirche, nur wurde die kirchliche Selbständig-

keit durch die Errichtung des EOK 1850 gestärkt. Kurz und straff, doch genauer als in der bisherigen Forschung werden die Ereignisse geschildert.

Im zweiten Kapitel „Die drohende Spaltung der preußischen unierten Kirche 1848–51“ wird die Folge der Verfassungsdiskussion aufgezeigt: Die preußische Kirche spaltet sich in Unionsgegner und Unionsfreunde. Zunächst werden die vom Kultusminister 1849 geforderte Gutachten zu Verfassung und Union der acht Konsistorien, sechs ev. Fakultäten und vier Professoren der Rechte analysiert. Das Ergebnis ist völlig heterogen, teilweise waren sogar die Konsistorien oder Fakultäten in ihren Ansichten gespalten. Darauf wird folgerichtig ein Gesamtbild der „Sammlung der Unionsgegner und Unionsfreunde“ in den Kirchenprovinzen erstellt. Diese Untersuchung geschah erstmalig. Es entsteht ein genaues Bild der Situation. Neu ist weiterhin die Darstellung der konfessionellen Kräfteverhältnisse im EOK. Damit ist die Grundlage geschaffen für den Hauptteil, die Ereignisse der Jahre 1852 und 53.

Im dritten Kapitel „Die Krise der Union durch die Kabinettsorder vom 6. März 1852“ wird zuerst die Entstehung der Kabinettsorder geschildert und ihr Inhalt analysiert. Da der EOK bei der Entscheidung über konfessionelle Belange luth. und ref. Abteilungen bilden musste, die getrennt tagen (*itio in partes*), besaß die Order erhebliche Konsequenzen. Die heftigen Reaktionen für und gegen diese Order in den Provinzialkonsistorien, Gemeinden, bei Pfarrern und Verbänden werden nach Provinzen geordnet und so das neue Material erstmals ausgewertet.

Im vierten Kapitel „Die Stärkung der Union durch die Kabinettsorder vom 12. Juli 1853“ werden die Folgen der Proteste gegen die Order von 1852 – sie habe das Bekenntnis schützen und die Union schwächen wollen – dargestellt. Der König war beunruhigt und erließ eine weitere Order, welche die Union stärken und ihre Beseitigung verhindern sollte. Er verbiete es, die Bezeichnung „evangelisch“ und den Unionsritus zu beseitigen.

Im Schlußkapitel wird versucht, ein Resümee aus dem ungemein sperrigen Material zu ziehen und aufzuzeigen, was dieses vielfältige Material für die kirchengeschichtliche Forschung ergibt. Die Vfn. wiederholt dabei nicht einfach, sondern bringt neue Aspekte bes. über die Standortbestimmung der Unionsfreunde ein. Als ein sehr interessantes Ergebnis ist es zu betrachten, dass die Parteien sich entweder auf die Kabinettsorder von 1817 (Konsensusunion) berufen und von ihr her argumentieren oder auf die von 1834 (Selbständigkeit der Bekenntnisse). Auf die Idee, dass beide sich ergänzen, scheint damals niemand gekommen zu sein. Auch wird erstmals eine konfessionelle Landkarte der Jahre 1845 bis 1853 erstellt. Unerwartet ist, dass der König auf die Proteste gegen die Order von 1852 hin sofort einschritt und entschieden für die Union eintrat.

Der Vfn. gelingt es, die 400 Gutachten kurz und knapp vorzustellen, ohne in Wiederholungen zu verfallen. Sie werden zutreffend eingeordnet und das Wichtigste an ihnen herausgestellt. Besonders zu würdigen ist ihr Geschick, die kirchlich-theologische Position der Beteiligten zu bestimmen. Immer ist sie erfolgreich bestrebt, die jeweilige Situation möglichst durchsichtig zu machen. Die Lektüre wird nie langweilig. Eine darstellerische Leistung!

Bibliographie 2002 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	Doopsgesinde Bijdragen
DGb	Der Grenzbote. Organ für die Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen
DtPfrBl	Deutsches Pfarrerblatt
EvDia	Evangelische Diaspora
EvTh	Evangelische Theologie
FF	Freikirchenforschung, hg. vom Verein für Freikirchenforschung
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
JMS	Journal of Mennonite Studies
KNA-ÖKI	Katholische Nachrichten Agentur: Ökumenische Information
KZG	Kirchliche Zeitgeschichte
LuThK	Lutherische Theologie und Kirche, Oberursel
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
MH	Mennonitica Helvetica
MJ	Mennonitisches Jahrbuch, Krefeld

MQR	Mennonite Quarterly Review
MSEMK	Mitteilungen der Studiengemeinschaft in der Evangelisch-Methodistischen Kirche, s. jetzt: EmK Geschichte
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 Gegenwartsfragen der Brüdergemeine
US	Una Sancta
WTJ	Wesleyan Theological Journal
ZThG	Zeitschrift für Theologie und Gemeinde, Neckarsteinach

A. Bibliographien

1. Bibliographie 2001 zur Geschichte der Freikirchen (mit Nachträgen). – In: FF 12, 2002, S. 260-305
2. Pietismus-Bibliographie, bearbeitet von Udo Sträter, Veronika Albrecht-Birkner und Christian Soboth. – In: PuN 28, 2002, S. 325-363

B. Übergreifende Darstellungen und Sammelwerke

Selbständige Veröffentlichungen

3. Frömmigkeit unter den Bedingungen der Neuzeit. FS für Gustav Adolf Benrath zum 70. Geburtstag, hg. v. Reiner Braun und Wolf-Friedrich Schäufele, Darmstadt u.a. 2001 (Quellen und Studien zur hess. Kirchengeschichte 6), 382 S.
Enthält u.a. Aufsätze von Schäufele über J.V. Andreae und die Lehrtafel der Prinzessin Antonia in Teinach (69-78), Klaus Bümlein über J. Tauler im 19. Jh. (281-292), Johannes Demandt über J.D. Falk und Frau v. Krüdener (225-236), Ulrich Bister über Nicolaus Tscheer (89-101) und Rainer

- 109 Vincke, Hans Schneider und Gerhard Schwinge über Jung-Stilling (169-186, 155-168, 187-195)
4. Gebetsliteratur der Frühen Neuzeit als Hausfrömmigkeit. Funktionen und Formen in Deutschland und den Niederlanden, hg. v. Ferdinand van Ingen und Cornelia Niekus Moore, Wiesbaden 2001, 244 S.
5. Hölscher, Lucian (Hg.): Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg. New York: de Gruyter Berlin, New York 2001, 4 Bände, XCVI, 3026 S., Zahlreiche Karten und Tabellen
6. Jansenismus, Qietismus, Pietismus, hg. im Auftrag der Hist. Kommission zur Erforschung des Pietismus v. Hartmut Lehmann, Heinz Schilling und Hans-Jürgen Schrader, Göttingen 2002, 298 S.
7. Jung, Martin H.: Der Protestantismus in Deutschland 1870 bis 1945, Leipzig 2002 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/5), 231 S.
8. Kirchengeschichte Württembergs in Porträts. Pietismus und Erweckungsbewegung, hg. v. Siegfried Hermle, Holzgerlingen 2001, 410 S.
9. Les piétismes à l'âge classique. Crise, conversion, institutions, hg. v. Anne Lagny, Villeneuve-d'Asq 2001, 373 S.
Enthält u.a. Aufsätze von Carola Wessel über Zinzendorf und die Brüdergemeine (129-143), Hermann Wellenreuther über die beiden Missionsmodelle von Halle und Herrnhut (145-160), Jacques Tual über die Quäker (281-295), Jacques Sys über John Bunyan (259-280), Anne Lagny über Lebenslauf und Bekehrung (89-110)
10. „Mit uns hat der Glaube nicht angefangen“. Wie die Freikirchen in Berlin begonnen haben, hg. v. Dietmar Lütz i. Auftrag des Ökumenisch-Missionarischen Instituts des Ökumenischen Rates Berlin-Brandenburg, Berlin 2001, 2. Aufl. 2002, 232 S.
11. Rüegg, Christoph, Die privatrechtlich organisierten Religionsgemeinschaften in der Schweiz. Eine Bestandsaufnahme und juristische Analyse, Freiburg/ Schweiz 2002 (Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht 12), 464 S.
12. Zur Rezeption mystischer Traditionen im Protestantismus des 16. bis 19. Jahrhunderts. Beiträge eines Symposiums zum Tersteegen-Jubiläum 1997, hg. v. Dietrich Meyer und Udo Sträter, Köln 2002, XVII, 350 S.

13. Wer ist wer im Gesangbuch? Hg. v. Wolfgang Herbst, Göttingen 2001, 364 S.

Aufsätze, Artikel

14. Voß, Klaus Peter: Evangelische Freikirchen und der Ökumenische Kirchentag 2003 in Berlin. – In: MD 3/2002, S. 53-55
15. Voß, Klaus Peter: Das Votum der EKD „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“. Anmerkungen aus freikirchlicher Sicht. – In: ÖR 2/2002, S. 248-251
16. Voß, Klaus Peter und Frieling, Reinhard, Einführung in die Charta Oecumenica. Wie sie entstanden ist, was aus ihr werden kann. – In: Arbeitshilfe zur Charta Oecumenica, hg. von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland/ Ökumenische Centrale, Frankfurt 2002, S. 3-7

C. Übergreifende Sachthemen

Selbständige Veröffentlichungen

17. Finis, Thomas: A Quest for Holiness. An Examination of the Weakness of German Evangelicalism around the Time of the Berlin Declaration (1909) as exemplified by the Gnadau Union. A Thesis for the Degree of Master of Theology, MS Brunel University London 1998
18. „Heart religion“ in the Methodist tradition and related movements, hg. v. Richard B. Steele, eingel. v. Don E. Sallers, Lanham/Md., London 2001, XLV, 317 S.

Aufsätze, Artikel

19. Beutel, Harald: Gemeinde unterwegs. Sozialtheologie und Diakonie in freikirchlicher Perspektive. – In: Diakonische Kirche – Anstöße zur Gemeindeentwicklung und Kirchenreform, hg. v. Arnd Götzelmann, Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg Bd. 17, Heidelberg 2003, S. 273-292
20. Demandt, Johannes: Theologie für die Gemeinde. Zum Gedenken an Adolf Schlatter anlässlich seines 150. Geburtstages am 16. August. – In: „Christsein heute“ Nr. 16/2002, S. 25-27

21. Geldbach, Erich: USA: Kann die katholische Kirche sich selbst retten?. – In: MdKI 53, 2002, S. 27-30
Die Problematik pädophiler Priester verursachte Schlagzeilen in den Medien der USA. Der Aufsatz verfolgt die Zusammenhänge und stellt offene Fragen zur Diskussion.

22. Geldbach, Erich: The Concept of Creation in the Conciliar Process of Justice, Peace and the Integrity of Creation. – In: Henning Graf Reventlow, Yair Hoffman (Hg.), *Creation in Jewish and Christian Tradition* (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 319), Sheffield Academic Press 2002, S. 291-308
Der konziliare Prozess zu Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, wie er sich in der ökumenischen Bewegung vollzogen hat, wird zum Ausgangspunkt genommen, um einer Schöpfungstheologie nachzugehen. Es handelt sich um einen Vortrag anlässlich eines Treffens von Mitgliedern der ev.-theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum mit Vertretern des Department of the Bible der Universität von Tel Aviv zum Thema Schöpfung.

23. Geldbach, Erich: Evangelisation. Einige historische und systematische Überlegungen. – In: FF Nr. 12, 2002, S. 127-145

24. Geldbach, Erich: ‚Ut unum sint‘: der Gebrauch von Joh. 17,21 im 19. Jahrhundert. Ein Werkstattbericht. – In: *Einheit als Gabe und Verpflichtung. Eine Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses zu Johannes 17 Vers 21*, Frankfurt/M. 2002, S. 61-78
Wie ist man im 19. Jh. mit dem ‚locus classicus‘ der ökumenischen Bewegung umgegangen? Die offiziellen Kirchen haben dazu meistens geschwiegen, während die Evangelische Allianz und der Christliche Verein Junger Männer (CVJM bzw. YMCA) umso deutlicher die Anweisung nach Einheit zu verwirklichen suchten.

25. Heinrichs, Wolfgang E.: Die Erweckungspredigt des 19. Jahrhunderts und ihr Bezug zur Moderne, expliziert an der Arbeit Charles G. Finneys. – In: ThG II/2002, S. 3-31

D. Einzelne Freikirchen

Evangelisch-Altreformierte Kirche

Selbständige Veröffentlichungen

26. Beuker, Gerrit Jan: Aus der Grafschaft Bentheim in die Neue Welt 1640–2002. Geschichten und Daten von Auswanderern und ihren Nachkommen, Nordhorn 2002, 445 S:
Enthält eine Übersicht über die Geschichte der Auswanderungen aus der Grafschaft Bentheim in den US-Bundesstaat Michigan, vor allem seit 1847 bis heute. Daneben die Lebens- und Auswanderungsdaten von 4000 Personen aller Konfessionen, die in den letzten 150 Jahren aus der Grafschaft Bentheim in die USA verzogen sind, sowie etwa achtzig einzelne Familiengeschichten in Kurzform und über 200 Fotos und Graphiken.

Aufsätze, Artikel

27. Beuker, Gerrit Jan: Ja – Jein – Nein: Freikirchen und Evangelisation. – In: DGB 112, 2002, S. 26
28. Beuker, Gerrit Jan: Graafschap in den USA. – In: DGB 112, 2002, S. 58
Der Ort Graafschap in Michigan, USA, wurde 1848 von Einwanderern aus der Grafschaft Bentheim gegründet. 1857 entstand hier die Christian Reformed Church in den USA.
29. Beuker, Gerrit Jan: Zwischen Freikirche und Landeskirche. Die Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen. – In: S. Lekebusch, H.-G. Ulrichs, Historische Horizonte (Emder Beiträge zum reformierten Protestantismus, Band 5, S. 207-220), Wuppertal 2002
30. Beuker, Gerrit Jan: Die Evangelisch-altreformierte Kirche und die Niederländische Kirche in Deutschland. – In: K. Hoogers, J. Hoogeveen, R. Visser: 100 jaar Nederlandse Kerk in Duitsland, hg. v. Niederländische Kirche in Deutschland (NkiD), Darmstadt 2002, S. 53-58
31. Wortelen, Johannes: Pastor Friedrich Middendorf (1883–1973). – In: DGB 112, 2002, S. 44-46, 60f., 68f.
Middendorf war einer der führenden reformierten Pastoren der Bekennenden Kirche in der Grafschaft Bentheim in Schüttorf.

Evangelische Brüder-Unität

Bibliographien

32. Peucker, Paul: Bibliographische Übersicht der Neuerscheinungen über die Brüdergemeine. – In: UnFr 51/52, 2003, S. 177-188

Selbständige Veröffentlichungen

33. Danker, William J.: Profit for the Lord. Economic Activities in Moravian Missions and the Basel Mission Trading Company, Eugene/ Oregon 2002, 183 S.
34. Drutkowski, Frank: John Wesley und die Herrnhuter. John Wesleys theologische Entwicklung in der Zeit seiner Auseinandersetzung mit den Herrnhutern (1735–1741), unveröff. Diplomarbeit, Berlin: Humboldt-Universität, Theol. Fakultät 2002
35. Grimm, Johann Daniel: Handbuch bey der Music-Information im Paedagogio zu Catharinenhof. Besonders auf das Clavier applicirt, in vier Lehr-Classen und einem Supplement, nebst einer Beylage, die Zeichen und Aufgaben in sich enthaltend (Manuskript, Großhennersorf bei Herrnhut 1758), hg. v. Anja Wehrend unter Gudrun Busch und Wolfgang Miersemann, Tübingen 2002, 202 S. (Hallesche Quellenpublicationen und Repertorien 6)
36. Keßler-Lehmann, Margrit: Gnadenberg. Eine Herrnhuter Brüdergemeine in Schlesien 1743–1947. Herrnhut 2002, 125 S. (Beiheft d. Unitas Fratrurn 7)
37. Martin, Lucinda: Women's Religious Speech and Activism in German Pietism. Unveröff. PhD Diss, Austin 2002, 368 S.

Auch über Frauen in Herrnhut, über Anna Nitschmann und eine Edition einige ihrer Reden.

38. Mason, John Cecil Strickland: The Moravian Church and the Missionary Awakening in England 1760–1800, Woodbridge u.a. 2001, XV, 229 S.
39. Montmirail. Evolution d'un site [Themenheft der Zeitschrift:] Nouvelle Revue Neuchâteloise, Nr. 74f., 2002

Enthält die folgenden Artikel: Maurice Evard: Introduction, S. 7-15; Florende Hippenmeyer und Claire Piguet: Le site et son évolution, S. 16-51; Jean-Baptiste Cotelli und Felix Dürr: Une nouvelle époque à Montmirail, S. 52-64 ; Thierry Dubois-Cosandiet und Maurice Evard: Iconographie de Montmirail – vues diverses, S. 67-72.

Aufsätze, Artikel

40. Decker, Klaus-Peter: Das Haus Isenburg und seine Toleranzpolitik. – In: Hugentoten 66, 2002, S. 91-111
41. Friedrich, Martin: Herrnhutische Lebensläufe als Quellen der Sozial- und Mentalitätsgeschichte. – In: UnFr 49/50, 2002, S. 201-212
42. Geiger, Erika: Zinzendorfs Stellung zum Halleschen Bußkampf und zum Bekehrungserlebnis. – In: UnFr 49/50, 2002, S. 13-22
43. Gembicki, Dieter: Voltaire und Zinzendorf in Genf. Eine verpaßte Begegnung zwischen Aufklärung und Pietismus. – In: UnFr 49/50, 2002, S. 173-184
44. Gill, Theo: Hoheit und Torheit. Zinzendorfs Titel. – In: UnFr 49/50, 2002, S. 1-11
45. Hahn, Hans-Christoph: Gesetzlichkeit und Freiheit bei Zinzendorf. – In: UnFr 49/50, 2002, S. 139-155
46. Krüger, Hans-Jürgen: Religiöse Toleranz aus religiöser Gleichgültigkeit. Die Herrnhuter Brüdergemeine in Neuwied. – In: Heimat-Jahrbuch des Landkreises Neuwied 2002, S. 151-171
47. Lost, Christine: An Sternen lernen. Zur Geschichte von „Fröbnelsternen“ und „Herrnhuter Sternen“. – In: PÄD Forum. Zeitschrift für soziale Probleme, pädagogische Reformen und alternative Entwürfe 2002, S. 414-418
48. Meyer, Dietrich: Cognitione experimentalis oder „Erfahrungstheologie“ bei Gottfried Arnold, Gerhard Tersteegen und Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. – In: Zur Rezeption mystischer Traditionen im Protestantismus des 16. bis 19. Jahrhunderts. Beiträge eines Symposiums zum Tersteegen-Jubiläum 1997, Köln 2002, S. 223-240 (SVRKG 152)
49. Meyer, Dietrich: Johann Anastasius Freylinghausen und Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. – In: Pietismus und Liedkultur. (Hallesche Forschungen 9), Halle, Tübingen 2002, S. 287-303
50. Peucker, Paul: ‚Blut auf unsre grünen Bändchen‘. Die Sichtszeit in der Herrnhuter Brüdergemeine. – In: UnFr 49/50, 2002, S. 41-94
51. Podmore, Colin J.: Art. Advent Star; Candle Service, Moravian; Christingle; Moravian Worship. – In: The New SCM Dictionary of Liturgy and Worship, hg. v. Paul Bradshaw, London 2002

52. Schmid, Pia: Brüderische Schwestern – Frankfurter Herrnhuterinnen des 18. Jahrhunderts in ihren Lebensläufen. – In: Frauen in der Stadt Frankfurt im 18. Jahrhundert, hg. v. Gisela Engel, Ursula Kern und Heide Wunder, Königstein 2002, S. 161-175
53. Schneider, Hans: ‚Geheimer Brief-Wechsel des Herrn Grafens von Zinzendorf mit denen Inspirirten‘. – In: UnFr 49/50, 2002, S. 213-228
54. Schott, Christian-Erdmann: Art. David, Christian. – In: Schlesisches Musiklexikon, hg. v. Lothar Hoffmann-Erbrecht, Augsburg 2001, S. 122; Art. Gregor Christian. – In: ebd. S. 221f; Art Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von. – In: ebd. S. 816f
55. Sebald, Peter: Niesky 1742–1760 und die Zinzendorfs. – In: UnFr 49/50, 2002, S. 185-200
56. Vogt, Peter: Des Heilands Ökonomie. Wirtschaftsethik bei Zinzendorf. – In: UnFr 49/50, 2002, S. 157-172
57. Wagner, Harald : Art. Zinzendorf, Nikolaus Ludwig. – In: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 10, Sp. 1461f.
58. Wellenreuther, Hermann: Deux modèles de mission piétiste. Halle et Herrnhut. – In: Les piétismes à l'âge classique. Crise, conversion, institutions, hg. v. Anne Lagny, Villeneuve-d'Ascq 2001, S. 145-166
59. Wessel, Carola: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf et la Confrérie morave. – In : Les piétismes à l'âge classique. Crise, conversion, institutions, hg. v. Anne Lagny, Villeneuve-d'Ascq 2001, S. 129-143
60. Zimmerling, Peter : Nikolaus Ludwig von Zinzendorf als Herausforderung für heutige Seelsorge. – In: International Journal of Practical Theology 6, 2002, S. 104-120

Evangelisch Freikirchliche Gemeinden (Baptisten)

Selbständige Veröffentlichungen

61. Beiderbeck, Ulf: Frei und geborgen. Diss., Kassel 2002, 209 S.
„Die vorliegende Dissertation stellt die erste zusammenfassende und interpretierende Untersuchung zum Gemeindeunterricht im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden dar.“

62. 100 Jahre ... und (k)ein bisschen fertig. Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde *Berlin-Spandau*, Berlin 2002, 206 S.
63. Brot, Damian: 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 XXIII Theologie, Band 751), Bern, Frankfurt/M.: Peter Lang 2002, 409 S.
Diese, katholische und baptistische Positionen vergleichende Untersuchung umfaßt vier Studien über „Freikirchen als Kirchenform der Moderne“, „Kirchenverständnis“, „Taufverständnis“ und „ökumenische Verständigung“.
64. Buhrow, Jochen: 30 Jahre Neues Land – Hoffnung leben. Unsere Geschichte – mein Erleben, Hannover o. J. (2002), 54 S.
Geschichte der diakonisch-therapeutischen Arbeit unter Drogenabhängigen, hervorgegangen aus der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Hannover-Walderseestraße.
65. Crabb, Stanley (Hg.): Our Favourite Memories. Being a Collection of Inspirational and Sometimes Humorous Stories, Told by Those who Lived them, During EBF's First 50 Years, o. O., o. J. (1999), 192 S.
Mit Erinnerungen u. a. von Rolf Dammann, Irmgard Claas, Horst Niesen, Karin Schaffrik und Karl Heinz Walter zur Geschichte der Europäischen Baptistischen Föderation.
66. 75 Jahre Diakoniewerk Pilgerheim Weltersbach, Leichlingen 2002, 78 S.
67. Prof. Dr. Dr. Klaus Fiedler zum 60. Geburtstag, evangelikale Missiologie 2002, Nr. 1 (Sonderheft)
Mit Biographie und Bibliographie des baptistischen Afrika-Missionars und Missionswissenschaftlers.
68. 150 Jahre illustrierte Geschichte der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde in *Frankfurt am Main* „Am Tiergarten“, Frankfurt 2001, 128 S.
69. Wozu brauchen wir eine Friedensbewegung? 20 Jahre Initiative Schalom, o. O. 2002, 64 S.
70. Henneberg, Hellmuth: Meuterei vor Rügen – was geschah auf der „Seebad Binz“? Der Prozess gegen die Junge Gemeinde 1961 in Rostock, Rostock 2002, 182 S.

Dokumentation der Vorgänge um die angebliche „Meuterei“ von Mitgliedern der „Jungen Gemeinde“ und jungen Baptisten auf einem Ostseedampfer 1961, vom DDR-Regime zu einem Schauprozess genutzt.

71. Jelten, Margarete: So alt – so jung wie die Seestadt. Die Freikirche der Baptisten in *Bremerhaven*, Bremerhaven 2002, 29 S.
72. 50 Jahre selbständige Baptistengemeinde *Ludwigsburg*. Gestalt einer lebendigen Hoffnung, Ludwigsburg 2002, 36 S.
73. Lütz, Dietmar: Wir sind noch nicht am Ziel. Plädoyer für eine zukunfts offene Freikirche, Berlin 2002, 182 S.
Sammlung von Vorträgen, u. a. über Religionsfreiheit, Taufe und Mitgliedschaft, Theologie des Bundes.
74. Zwischen Himmel und Erde. Festschrift zum 100-jährigen Jubiläum der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde *München* (Baptisten), hg. von Andrea und Kim Strübind, o. O. 2002, 192 S.
75. Heinemann, Wolfgang: Die 150-jährige Geschichte der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde *Siegen, Weststraße*. Eine Biographie, Hilchenbach 2002, 148 S.
76. Wir feiern: 150 Jahre Köbners Kirche, hg. von Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde *Wuppertal-Barmen*, Wuppertal 2002, 152 S.

Aufsätze, Artikel

77. Bärenfänger, Manfred: Der Baptismus in Pommern. – In: FF 12 (2002), S. 169-188
78. Brandt, Edwin: Laudatio zur Emeritierung von Prof. Dr. Wiard Popkes. – In: ThG 2002, Heft 3, S. 11-16
Im Anschluß (S. 17-19): Bibliographie. Prof. Popkes war von 1969 bis 2002 Dozent für Neues Testament am Theologischen Seminar des BEFG und Lehrbeauftragter an der Universität Hamburg.
79. Dziewas, Ralf: Warum Baptisten immer streiten müssen. – In: ZThG 7. 2002, S. 9-15
80. Geldbach, Erich: Amerikas letzte und einzige Hoffnung. Die Southern Baptist Convention – Geschichte und Gegenwart. – In: ZThG 7, 2002, S. 34-63.

Der Aufsatz beschreibt die Übernahme der SBC durch einen militanten fundamentalistischen Flügel und zeigt die gravierenden theologischen Veränderungen in Lehre und Bekenntnis aufgrund des fundamentalistischen Ansatzes gegenüber dem ‚historischen‘ Baptismus auf, was im Falle eines Austritts aus dem Baptistischen Weltbund und dem Aufbau einer Parallelorganisation international von Bedeutung ist.

81. Geldbach, Erich: Lessons from Baptist History. Reports from the 1934 Congress in Berlin. – In: Baptist Peacemaker, Summer 2002, S. 4-5 und Fall 2002, S. 8-9.
Der Kongress des Baptistischen Weltbundes in Berlin 1934 fand unter dem Vorzeichen der nationalsozialistischen Regierung statt. Wie haben sich Delegierte des Weltbundes geäußert und welche offiziellen Stellungnahmen wurden abgegeben?
82. Geldbach, Erich: Baptisten und Demokratie. Einige Anmerkungen. – In: ZThG 7, 2002, S. 195-200
83. Graf-Stuhlhofer, Franz: Mit Bibeln unterwegs. Edward Millard (1822–1906). – In: Die Gemeinde 2002, Nr. 20, S. 25
84. Kißkalt, Michael: Arbeit in einer älteren Großstadtgemeinde. – In: ThG 2002, Beiheft 4, S. 29-36
Der Missiologe und Gemeindepastor reflektiert die Arbeit seiner Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Berlin-Charlottenburg.
85. Lütz, Dietmar: Betroffene Randbemerkungen eines Nichtbetroffenen angesichts der Versöhnungsbemühungen zweier Weltkirchenfamilien. Die „Gemeinsame Erklärung“ aus der Perspektive eines freikirchlichen Zaungastes. – In: Rechtfertigung kontrovers. Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre im Gespräch der Konfessionen, hg. vom Ökumenisch-Missionarischen Institut des Ökumenischen Rates Berlin-Brandenburg, Berlin 2000, S. 76-87
86. Nittnaus, Lothar: Das Gemeindearchiv – mehr als altes Papier! – In: Gemeindebote 2002, Nr. 11, S. 5f.
87. Szirtes, Andrés: The Doctrine of Justification in Baptist Perspective. – In: Journal of European Baptist Studies 2, 2002, Nr. 2, S. 12-22
88. Thobois, Francis: Le mouvement baptiste en Alsace-Lorraine pendant la période allemande (1870–1919). – In: Construire ensemble 2002, Nr. 3, S. 18-20

89. Wardin, Albert W.: Baptist Growth in Congress Poland. – In: The Baptist Quarterly, XXXIX (2002), Nr. 6, S. 298-304
Über den Beitrag des deutschstämmigen Gottfried Alf zur Entwicklung des Baptismus in Polen.

Evangelisch-Methodistische Kirche

Bibliographien

90. Field, Clive D.: Bibliography of Methodist Historical Literature 2001. Supplement to the Proceedings of the Wesley Historical Society, 2002
91. Voigt, Karl Heinz: Methodistica 2001. – In: EmK Geschichte 24, Heft 1 (2003), S. 58-65

Selbständige Veröffentlichungen

92. Barthel, Jörg/Marquardt, Manfred (Hgg.): Das Evangelium, eine Kraft Gottes. Hören – Reden – Tun. – In: emk studien 5, Stuttgart 2001
93. Eschmann, Holger: Theologie der Seelsorge. Grundlagen – Konkretionen – Perspektiven, 2. Auflage, Neukirchen-Vluyn 2002
94. Gesangbuch der Evangelisch-methodistischen Kirche, hg. von der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland, Österreich und Schweiz/Frankreich, Stuttgart/Zürich/Wien 2002
95. Jetter, Reinhild Bettina: Getrud Kücklich – Japanmissionarin der Evangelischen Gemeinschaft. Ein Beitrag zur interkulturellen Bedeutung christlicher Missionsarbeit anhand ihrer Berichte von 1922 bis 1975, EmK Geschichte – Monographien, Band 48, Stuttgart 2002
96. Railton, Nicholas M.: Transnational Evangelicalism. The Case of Friedrich Bialloblotzky (1799–1869), Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 41, Göttingen 2002
97. Soziale Grundsätze der Evangelisch-methodistischen Kirche Fassung 2000/2002, EmK-Forum 22, Stuttgart 2002
98. Das Wesentliche des christlichen Glaubens aus methodistischer Sicht, EmK-Forum 23, Stuttgart 2002, 14 S.

Aufsätze

99. Blauch, Roland: Die Bischöfe Nuelsen und Melle im dritten Reich. Deutsche Methodisten und der NS-Staat. – In: EmK Geschichte 23, Heft 1 (2002), S. 5-34.
100. Burkhardt, Friedemann: „Ich verkündige den Meister als Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit und Sühne und das alles jetzt, völlig und gegenwärtig“. Christoph Gottlieb Müller als Erweckungsprediger – Verkündigung, Lehre und Theologie. – In: ThFPr 28 (2002), S. 46-59
101. Burkhardt, Friedemann: Die Rezeption von Augustins Confessiones bei den Wesleys. – In: EmK Geschichte 23, Heft 1 (2002), S. 40-44
102. Chiarini, Franco: The Methodist Episcopal Church in Italy 1871–1915. – In: MethH 39/3 (2002), S. 181-200
103. Eschmann, Holger: Gemeinsam geht es besser. Gedanken zur Zusammenarbeit von Ordinierten und Laien in der EmK. – In: ThFPr 28 (2002), S. 112-126
104. Härtner, Achim: What shape should evangelism and mission take in our multicultural, pluralistic world? – In: QR 22 (2002), S. 411-417
105. Jetter, Reinhild Bettina: Getrud Kücklich – Japanmissionarin der Evangelischen Gemeinschaft. Ein Beitrag zur interkulturellen Bedeutung christlicher Missionsarbeit im 20. Jahrhundert. – In: EmK Geschichte 23, Heft 1, (2002), S. 35-39
106. Kimbrough, S T Jr.: Die Lieder von Charles Wesley – Wegweiser einer zukünftigen Theologie und Praxis. – In: J. Barthel/M. Marquardt (Hg.), Das Evangelium, eine Kraft Gottes. Hören – Reden – Tun, Stuttgart 2001, S. 222-250
107. Kimbrough, S T Jr., Die Psalmlyrik Charles Wesleys. Zwei Richtungen seiner Interpretation. – In: ThFPr 28 (2002), S. 22-34
108. Klaiber, Walter: Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene. Das gemeinsame Zeugnis der Kirchen in einer nachchristlichen Gesellschaft. – In: Wolfgang Klausnitzer (Hg.), Ökumene in Deutschland – Blick voraus. Bamberger Theologisches Forum, Band 4, Münster 2002, S. 67-84
109. Klaiber, Walter: Überwindung von Gewalt als kirchlicher Auftrag. Perspektiven für ökumenisches Handeln. – In: ÖR 51, 2002, S. 197-208

110. Marquardt, Manfred: Freiheit und Bindung an Gott. – In: Die Qualität des Auferstehungsglaubens. Dokumente der 4. Internationalen Konsultation der Evangelisch-methodistischen Kirche, Wien 2002, S. 28-44
111. Minor, Rüdiger: Gott will alle Menschen, Predigt aus Anlaß des 150-jährigen Jubiläums der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland. – In: Barthel/M.Marquardt (Hg.), Das Evangelium, eine Kraft Gottes. Hören – Reden – Tun, Stuttgart 2001, S. 261-257
112. Minor, Rüdiger: „Ich halte es für passend, für recht, für geboten“. Was John Wesley im Innersten verpflichtet. – In: ThFPr 28 (2002), S. 3-11
113. O'Malley, J. Steven: The Influence of Pietism Upon the Christliche Botschafter, the American German-Language Periodical of the Evangelical Association. – In: ThFPr 28 (2002), S. 35-45
114. Ordnung, Carl: Der ‚Arbeitskreis evangelisch-methodistischer Christen für gesellschaftliches Handeln‘ in der DDR (1969–77). – In: EmK Geschichte 23.2 (2002), S. 23-44
115. Raedel, Christoph: Kinder und Kirche. Die ekklesiologische Bestimmung des kirchlichen Status getaufter Kinder in der Bischöflichen Methodistenkirche des 19. Jahrhunderts. – In: ThFPr 28 (2002), S. 60-78
116. Raedel, Christoph: Der deutsch-amerikanische Methodismus im 19. Jahrhundert zwischen Aufklärung und Erweckung. Eine Untersuchung zu Jesse Jäckel (1820–1895), Prediger der Evangelischen Gemeinschaft. – In: Jahrbuch für Evangelikale Theologie 16 (2002), S. 99-127
117. Raedel, Christoph: „Gemeindegründung als Mittel der persönlichen Seelenrettung“, oder: Mit welcher Absicht kamen die bischöflichen Methodisten nach Deutschland? – In: EmK Geschichte 23, Heft 2 (2002), S. 5-22
118. Schuler, Ulrike: „Crusade for Christ“ – Ein ‚methodistischer Kreuzzug‘ in der Mitte des 20. Jahrhunderts? Ein Forschungsbericht. – In: ThFPr 28 (2002), S. 94-111
119. Streiff, Patrick: John Wesley und die Homilien der Kirche von England. – In: ThFPr 28 (2002), S. 12-21
120. Voigt, Karl Heinz: Ökumene ist messbar. Zum EKD-Votum „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“. – In: Katholische Nachrichtenagentur – Ökumenische Information (KNA-ÖKI) Nr. 2. v. 8. Jan. 2002, S. 7-9

- Auch in: epd-Dokumentation: Klarstellung – Weiterer Klärungsbedarf, Nr. 15/2002 (8.4.2002), S. 22-24
121. Voigt, Karl Heinz: Das Herz der Kirche schlagen lassen. Interview mit Bischof Dr. Walter Klaiber zum Stand des katholisch-methodistischen Dialogs. – In: KNA-ÖKI Nr. 4 v. 22. Jan. 2002, S. 3-6
 122. Voigt, Karl Heinz: Ökumene ist mehr als zwei. Katholisch-freikirchliche Übereinstimmungen und ihre Folgen. – In: KNA-ÖKI Nr. 13/14 v. 26. März 2002, S. 6-10
 123. Voigt, Karl Heinz: Unterwegs nach Gnadau 1888. Stationen von Professor Dr. Theodor Christlieb. – In: FF 12 (2002), S. 1-70
 124. Voigt, Karl Heinz: Kontakt zu Leuenberg gesucht. Baptisten wollen im kirchlich zusammenwachsenden Europa nicht abseits stehen. – In: KNA-ÖKI Nr. 18 v. 30. April 2002, S. 5f
 125. Voigt, Karl Heinz: John Wesley. Missionar im eigenen Land. – In: Kurt Rommel (Hg.), Unvergessene Gedenktage 2003, Gütersloh 2002, S. 78-83
 126. Voigt, Karl Heinz: Denomination und Konfession auf dem ökumenischen Prüfstand. Theologische Gespräche zwischen Katholiken und Freikirchlichen. – In: US 57 (2002), S. 216-233
 127. Voigt, Karl Heinz: Hermeneutik des Vertrauens. Ein Brief des Methodisten John Wesley an einen römisch-katholischen Christen von 1749. Kommentierend eingeleitet von Karl Heinz Voigt. – In: KNA-ÖKI Nr. 47 v. 19. Nov. 2002
 128. Wainwright, Geoffrey: Lima, Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. – In: RGG, 4. Aufl., Bd 5, Tübingen 2002, Sp. 374-375.
 129. Yrigoyen, Charles, Jr.: Fiction for the Church. The Novels of Harvey Reves Calkins and Dan Brearly Brummitt. – In: ThFPr 28 (2002), S. 79-93

Freie evangelische Gemeinden

Selbständige Veröffentlichungen

130. Jung, August: Julius Anton von Poseck. Ein Gründervater der Brüderbewegung, Wuppertal 2002 (TVG Kirchengeschichtliche Monographien, 9), 173 S.

131. Liese, Andreas: verboten – geduldet – verfolgt. Die nationalsozialistische Religionspolitik gegenüber der Brüderbewegung. Edition Wiedenest, Jota Publikationen Hammerbrücke 2002, 642 S.
132. Schmidt, Johannes: Familienwege. Aus der Weimarer Republik durch das „Dritte Reich“ und die DDR ins vereinte Deutschland. Der Lebensweg einer Familie in Freien evangelischen Gemeinden, Im Selbstverlag Johannes Schmidt, Solingen 2003

Aufsätze, Artikel

133. Demandt, Johannes: Wachstum der Gemeinde (Vorwort). – In: Sterbende und wachsende Gemeinden. ThG 2002, Beiheft 4, S. 2
134. Demandt, Johannes: Gott hat Jesus zum Herrn und Christus gemacht. Predigt zu Christi Himmelfahrt (Apg. 2,29-36). – In: ThBeitr, 33. Jg. (2002), 57-61
135. Demandt, Johannes: Theologie für die Gemeinde. Zum Gedenken an Adolf Schlatter anlässlich seines 150. Geburtstages am 16. August. – In: Ch Nr. 16/2002, S. 25-27
136. Heinrichs, Wolfgang E. Heinrichs: Die Erweckungspredigt des 19. Jahrhunderts und ihr Bezug zur Moderne, expliziert an der Arbeit der beiden amerikanischen Evangelisten Charles G. Finney und Dwight L. Moody. – In: ThG Nr. 2/2002, S. 3-31
137. Weyel, Hartmut: „Geschichtlich denken heißt richtig denken“. Zum 125. Geburtstag von Walter Hermes (1877–1935), Bundespfleger und Bundeschriftführer in schwerer Zeit. – In: Ch Nr. 15/2002, S. 24-26 und 16/2002, S. 30-31

Heilsarmee

138. Geldbach, Erich und Christine Kenning: Gleichberechtigung in Uniform? Geschlechterverhältnisse in der Heilsarmee gestern und heute, Münster (LIT) 2003
Darin von Geldbach: Die ‚Mutter der Heilsarmee‘ Catherine Mumford Booth im Kontext ihrer Zeit. Zugleich ein Kapitel Frühgeschichte einer ungewöhnlichen Religionsgemeinschaft, S. 9-69.

MennonitenSelbständige Veröffentlichungen

139. Abels, Sebo H.: Doopsgezinde families in het Oldambt 1520–1811, Eexterzandvoort 2002, 1819 S.
140. Abels, Sebo H.: Geschiedenis der doopsgezinden in het Oldambt 1577–1811, Eexterzandvoort 2002, 209 S.
141. Bauman, Chad M. und Krabill, James R.: Anabaptism and Mission. A Bibliography 1859–2000, Elkart 2002, 249 S.
142. Driedger, Michael D.: Obedient Heretics: Mennonite identities in Lutheran Hamburg during the Confessional Age, Alderhot 2002, 224 S.
143. Ediger, Gerald C.: Crossing the Divide: Language Transition Among Canadian Mennonite Brethren 1940–1970, Winnipeg 2001, 236 S.
144. Funck, Helmut u.a.: Toleranz bejahen – Jesus Christus bekennen. 200 Jahre Mennonitengemeinden in Bayern. Rückblick – Überblick – Ausblick, Bolanden-Weierhof 2002, 153 S.
145. Gerlach, Horst: Die Rußlandmennoniten. Ein Volk unterwegs, 4. Aufl., Kirchheimbolanden 2002, 235 S.
146. Geschichtskomitee der Kolonie Menno: Unter der heißen Sonne des Südens, Loma Plata (Paraguay) 2002, 228 S.
147. Goertz, Hans-Jürgen: Das schwierige Erbe der Mennoniten. Aufsätze und Reden, hg. v. Marion Kobolt-Groch und Christoph Wiebe, Leipzig 2002, 214 S.
148. Good, Merle und Pellman Good, Phyllis: What Mennonites are Thinking 2002, Intercourse 2002, 318 S.
149. Harder, Helmut: David Toews Was Here: 1870–1947, Winnipeg 2002, 347 S.
150. Hess, Clarke: Mennonite Arts, Atglen 2002, 190 S.
151. Hiebert, Abram W. und Friesen, Jacob T.: . . . eine bewegte Geschichte . . . die zu uns spricht. Materialien zur Entwicklungsgeschichte der Kolonie Menno, Loma Plata (Paraguay) 2002, 330 S.

152. Hoekema, Alle: Dutch Mennonite Mission in Indonesia: Historical Essays, Elkhart 2001, 148 S.
153. Janzen, Peter: Meine Erinnerungen. Lebensbericht eines Rußlanddeutschen, Münster 2003, 178 S.
154. Juhnke, James C. und Hunter, Carol M.: The Missing Peace: The Search for Nonviolent Alternatives in United States History, Scottsdale 2001, 321 S.
155. Kasdorf, Julia: Fixing Tradition: Joseph W. Yoder, Amish American, Scottsdale 2002, 280 S.
156. Klassen, Peter P.: So geschehen in Kronsweide. Geschichten zur Geschichte mennonitischer Gemeinden und Kolonien, Uchte, 2002, 309 S.
157. Klippenstein, L. und Dick, J.: Mennonite Alternative Service in Russia. The Story of Abram Dück and his Colleagues 1911–1917, Kitchener 2002, 163 S.
158. Lachauer, Ulla: Ritas Leute. Eine deutsch-russische Familiengeschichte, Reinbeck 2002, 432 S.
159. Lehman, James O.: Mennonite Tent Revivals, Howard Hammer and Myfron Augsburgur 1952–1962, Kitchener 2002, 318 S.
160. Mennonitengemeinde Regensburg (Hrsg.), Mit unserem Erbe in die Zukunft. Beiträge aus mennonitischen Publikationen zur Geschichte der Gemeinde, Regensburg 2001
161. Pauls, Peter: Brasilien: Heimat für Heimatlose, Palmira 2002, 160 S.
162. Pellman Good, Phyllis: Amish Children, Intercourse 2002, 160 S.
163. Redekop, Calvin W.: The PAX Story: Service in the Name of Christ 1951–1976, Scottsdale 2001, 156 S.
164. Reger, Adina und Plett, Delbert: Diese Steine. Ein Bildband zur Geschichte der Russlandmennoniten, Steinbach 2001, 692 S.
165. Schaffer, Thomas L.: Moral Memoranda from John Howard Yoder, Eugene, 2002, 121 S.
166. Schmidt, Kimberly D. u. a.: Strangers at Home. Amish and Mennonite Women in History, Baltimore 2002, 399 S.

167. Seebass, Gottfried: Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut, Gütersloh 2002, 603 S.
168. Snyder, C. Arnold: Commoners and Community: Essays in Honour of Werner O. Packull, Kitchener 2002, 323 S.
169. Toews, John B.: The Story of the Early Mennonite Brethren (1860–1869): Reflections of a Lutheran Churchman, Winnipeg 2002, 188 S.
170. Toews, Paul und Enns-Rempel, Kevin: For Everything a Season: Mennonite Brethren in North America, 1874–2002: An Informal History, Winnipeg 2002, 188 S.
171. Weaver-Zercher, David: Minding the Church: Scholarship in the Anabaptist Tradition, Telford 2002, 280 S.
172. Wiebe, Rudy: Sweeter Than all the World, Toronto 2002, 438 S.
173. Wiebe, Tena und Isaac, John: Neu-Samara: A Mennonite Settlement East of the Volga, Edmonton 2002, 196 S.
174. Yoder, June A.: The Work is Thine, O Christ. In honor of Erland Waltner, Elkhart 2002, 148 S.

Aufsätze, Artikel

175. Alfert, Lucio: The Mennonite Presence in the Chaco from a Catholic Perspective. (Übersetzung von C.J. Dyck). – In: MQR 76 (2002), S. 337-352
176. Baecher, Robert: De Steffisburg á Sainte-Marie-aux-Mines, l'exode des futurs amish. – In: SA 21 (2002), S. 20-55
177. Baecher, Robert: Enquête sur l'origine de la famille Augsburguer. – In: SA 21 (2002), S. 56-70
178. Berry, Malinda E.: On racism, Mennonite politics, and liberation (Words we don't like to hear). – In: Vision 3 (2002), S. 20-28
179. Chaerkazianova, Irina: The Mennonite Schools in Siberia from the Late Nineteenth Century to the 1920's. – In: JMS 20 (2002), S. 9-26
180. Charles, J. Robert: The Varieties of Mennonite Peacemaking: A Review Essay. – In: MQR 76 (2002), S. 105-119

181. Doerksen, Victor: Still in the Image? The Anabaptist-Mennonite Imagination of the Family. – In: JMS 20 (2002), S. 59-72
182. Driedger, Leo: Call of the City: Rediscovering Anabaptism. – In: JMS 20 (2002), S. 105-122
183. Dueck, Dora: Images of the City in the Mennonite Brethren Zionsbote, 1890–1940. – In: JMS 20 (2002), S. 179-198
184. Fehr, James Jakob: Kriegsdienstverweigerung im Militärstaat Preußen. Ein Bericht über neue Forschungen. – In: MGBI 59 (2002), S. 173-180
185. Finger, Thomas: Confessions of Faith in the Anabaptist / Mennonite Tradition. – In: MQR 76, (2002), S. 277-298
186. Funk, Johann und Kampen, Ruth: Urban by Default: Mennonites in the Lower Mainland of British Columbia. – In: JMS 20 (2002), S. 199-224
187. Galle, Hans Jakob: Meine Eindrücke bei den Mennoniten Guatemalas. – In: MJ 102 (2002), S. 115-122
188. Goertz, Hans-Jürgen: Nonconformists on the Elbe River: Pious, Wealthy and Perplexed. (Übersetzung von Jacob Jost und John D. Roth). – In: MQR 76 (2002), S. 413-430
189. Greska, Lawrence P. und Korbin, Jill E.: Key Decisions in the Lives of the Old Order Amish: Joining the Church and Migrating to Another Settlement. – In: MQR 76 (2002), S. 373-398
190. Hass, Jean-Paul: Le Champ du Feu. – In: SA 21 (2002), S. 92-94
191. Hiele, Gerke van, Franssen Jan und Dueck, Tom: Kom in de kring. De verbouwing van de doopsgezinde kerk in Wageningen. – In: DB 28 (2002), S. 155-172
192. Higueros, Mario: Guiding thoughts for the study of the faith: Reflections from Guatemalan Mennonites. – In: Vision 3 (2002) S. 12-19
193. Hildebrandt, Julia: Therese Rose Crous. – In: MJ 102 (2002), S. 111-114
194. Horsch, Brunhilde: Tante Gertrud von Schwetzingendorf – eine Gemeindegemutter. – In: MJ 102 (2002), S. 115-122
195. Hostettler, Paul: Spuren der täuferischen Auswanderung aus dem bernischen Voralpengebiet. – In: MH 24/25 (2001/02), S. 153-176

196. Jecker, Hanspeter: Grenzüberschreitungen – der Fall des Hans Martin und der Anna Hodel (1719 ff.). – In: MH 24/25 (2001/02), S. 177-187
197. Jérôme, Claude: Quand les habitants de Neuville-la-Roch, armés de sabres et de fusils, tambour battant, se fâchent. – In: SA 21 (2002), S. 84-91
198. Klassen, Peter P.: Das Verhältnis der Bewohner der Kolonien Menno und Fernheim zueinander. – In: JBKMP 3 (2002), S. 83-101
199. Koffel, C., Klotz, M., Koffel, J.C.: Les fermiers anabaptistes de Bebing. – In: SA 21 (2002), S. 80-83
200. Koffel, C., Klotz, M., Koffel, J.C.: Les anabaptistes de Xouaxange. – In: SA 21 (2002), S. 76-79
201. Koop, Karl: Lessons from history on the uses of Mennonite confessions of Faith. – In: Vision, 3 (2002), S. 5-11
202. Kuipers, Marietje E.: Wilhelmina Baier-Nikkel, 1895–1984. – In: DB 28 (2002), S. 211-260
203. Miller, Keith Graber: From Engaged Social Activists to Disengaged Academicians?: Purported Generational Shifts Among Teaching Faculties at U.S. Mennonite Colleges. – In: MQR 76 (2002), S. 72-104
204. Perry, John: Not Pledging as Liturgy: Lessons from Karl Barth and American Mennonites on Refusing National Oaths. – In: MQR 76 (2002), S. 431-459
205. Post, Pieter: God! ontzaglike Albestuurder! Een ‚voortreffelijk‘ lied van Arend Hendrick van Gelder (1756–1819). – In: DB 28 (2002), S. 115-126
206. Prokop, Manfred: The Maintenance of German as a Mother Tongue and Home Language in the Province of Manitoba. – In: JMS 20 (2002), S. 73-88
207. Ratzlaff, Gerhard: Die Kanadischen Mennoniten in Paraguay. – In: JGKMP 3 (2002), S. 42-58
208. Reimer, Gerhard: The „Green Hell“ Becomes Home: Mennonites In Paraguay as Described in the Writings of Peter P. Klassen. – In: MQR 76 (2002), S. 460-480
209. Roth, John D.: A Historical and Theological Context for Mennonite-Lutheran Dialogue. – In: MQR 76 (2002), S. 263-276

210. Sawatsky, Walter: Historical Roots of a Post-Gulag Theology for Russian Mennonites. – In: MQR 76 (2002), S. 149-180
211. Sawatzky, Andreas F.: Der Einfluss der Schulen im internen Wandel der Kolonie Menno in den fünfziger und sechziger Jahren. – In: JBKMP 3 (2002), S. 59-82
212. Sawatzky, Gustav T.: Die Verwaltung der Menno-Siedler im Chaco. Gegenwart – und Zukunftsperspektiven. – In: JGKMP 3 (2002), S. 26-41
213. Schartner, Sieghard: Deutschsprachige Mennonitenkolonien in Bolivien. – In: JBKMP 3 (2002), S. 116-130
214. Sermet, Roland: La communauté mennonite du Sonnenberg – un regard extérieur. – In: MH 24/25 (2001/02), S. 193-208
215. Stuve, Willem: De dienaarschap van de Oud-Vlaamse gemeenten te Haarlem. Personen en hun achtergronden. – In: DB 28 (2002), S. 11-100
216. Ummel, Michel: 100 Jahre Kapelle Jeanguisboden 1900–2000/Centenaire de la Chapelle du Jean Gui 1900–2000. – In: MH 24/25 (2001/02), S. 189-192
217. Urry, James: Growing up with Cities: The Mennonite Experience in Imperial Russia and the Early Soviet Union. – In: JMS 20 (2002), S. 123-154
218. Veen, Robbert A.: Van Navolging tot „Praktische Rigting“. Het Benderiaanse paradigma van de Doperse identiteit in verband met de theologie van Sytze Hoekstra. – In: DB 28 (2002), S. 127-154
219. Verbeek, Annelies: De Verenigde Doopsgezinde Gemeente Amsterdam in de eerste helft van de negentiende eeuw. – In: DB 28 (2002), S. 101-114
220. Visser, Piet: Schabaliana: een bibliografische na-oogst van het werk van Dierick en Jan Philipsz Schabaelje. – In: DB 28 (2002), S. 173-210
221. Vogt, Jean: Des mennonites en Crimée vers 1840. – In: SA 21 (2002), S. 74-75
222. Warkentin, Jakob: Begegnung zwischen Neuländern und Menno 1947/48. – In: JBKMP 3 (2002), S. 102-115
223. Wenger, Dora und Zbinden, Yvonne: Histoire de l'assemblée mennonite du Pays de Gex (Saint-Genis). – In: SA 21 (2002), S. 7-13

224. Werner, Hans P.: Soviet Mennonites in Bielefeld, Germany, 1950–1990. – In: JMS 20 (2002), S. 155-178
225. Widmer, Hélène: Mais ou sont donc passés tous les Schadt de La Côte? – In: SA 21 (2002), S. 71-73
226. Wiebe, Abraham S.: Die Bergthaler Mennonitengemeinde aus Russland über Kanada nach Paraguay. – In: JGKMP 3 (2002), S. 9-25
227. Zuercher, Melanie: Paying for our sins: What Mennonites should confess in the wake of 9-11-01. – In: Vision 3 (2002), S. 60-66
228. Zürcher, Pierre: Die Anfänge der Sonnenberg-Gemeinde. – In: MH 24/25 (2001/02), S. 209-214

Quäker

Selbständige Veröffentlichungen

229. Religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker): Quäker Glaube und Wirken. Deutsche Übersetzung des Handbuchs zur christlichen Lebensführung der Britischen Jahresversammlung der Religiösen Gesellschaft der Freunde (Quäker), Bad Pyrmont 2002
230. Fuchs, Emil; Eckert, Erwin: Blick in den Abgrund. Das Ende der Weimarer Republik im Spiegel zeitgenössischer Berichte und Interpretationen. Hrsg. von Friedrich-Martin Balzer, Manfred Weißbecker, Bonn 2002
231. Jarman, Roswitha: Vom Wesen und Werk der Liebe, Wiesloch 2002 (Richard L. Cary-Vorlesung 2002)
232. Schirmmacher, Gerd: Hertha Kraus – Zwischen den Welten. Biographie einer Sozialwissenschaftlerin und Quäkerin (1897–1968), Frankfurt a. M. 2002
233. Weening, Hans: Meeting the Spirit. Eine Einführung in den Glauben und die Lebenspraxis der Quäker, Bern 2002
234. Ambler, Rex: Licht, darin zu Leben. Erkundungen in der Spiritualität der Quäker, Stolzenau 2001 (Cary-Vorlesung 2001)
235. Benson, Lewis: „Das von Gott in jedem Menschen“. Was meinte George Fox damit? Dortmund 2001

236. Bussiek, Beate: Zwischen zwei Kulturen: Ein Portrait der Grenzgängerin Magda Kelber. – In: Ritchie, J. M. (Hg.): German-speaking Exiles in Great Britain. Amsterdam 2001 (The Yearbook of the Research Centre for German and Austrian Exile Studies, III)
237. Juterczenka, Sünne: Radikal-theologische Diskurse über Quäker und Pietisten. Analyse ausgewählter Streitschriften, Reiseberichte und Tagebücher, 1655–1720, Magisterarbeit Göttingen 2001
238. Religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker) in Deutschland (Hg.): 75 Jahre Monatshefte der deutschen Freunde. Sonderheft Dezember 2001, Bad Pyrmont 2001
239. Spielhofer, Sheila: Stemming the dark tide. Quakers in Vienna 1919–1942, York 2001
240. Weddle, Meredith Baldith: Walking in the way of peace. Quaker pacifism in the seventeenth century, Oxford 2001.

Aufsätze, Artikel

241. Bernet, Claus: Elsner von Gronow, Ruth (1887–1972). – In: BBKL, XX, 2002, S. 459-462.
242. Bernet, Claus: Fuchs, Emil (1874–1971). – In: BBKL, XX, 2002, S. 551-598.
243. Bernet, Claus: Herrnhuter und Quäker: Tierschutz im 19. Jahrhundert. – In: Quäker. Zeitschrift der deutschen Freunde, LXXVI, 6, 2002, S. 280-282.

Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche

Selbständige Veröffentlichungen

244. Jubiläumsbroschüre der Ev.-Luth. St. Petri-Gemeinde Hannover zum 125-jährigen Bestehen und zum 100-jährigen Kirchweihjubiläum am 11. Sonntag nach Trinitatis, den 11. August 2002, Hannover 2002, 79 S.
245. Die St.-Thomas-Gemeinde Lüneburg (SELK) im Wandel der Zeit. Ein Zeugnis kirchlicher Unabhängigkeit von 1927 bis 2000, hg. von Helmuth Möhring, Gr. Oesingen 2002, 264 S

246. 150 Jahre Martini-Gemeinde, Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche. Festschrift der Evangelisch-Lutherischen Martini-Gemeinde Radevormwald, Radevormwald 2002, 101 S.

Aufsätze, Artikel

247. Fuchs, Konrad: Brunn, Friedrich August. – In: BBKL, Bd. 20, 2002, Sp. 255-257
248. Keller, Rudolf: August Vilmar und die konfessionellen Lutheraner seiner Zeit. – In: LuThK 26 (2002), S. 135-155
249. Klän, Werner: Das Augsburgische Bekenntnis als Grundlage einer neuen Konfessionalisierung in Hessen. – In: LuThK 26 (2002), S. 114-134
250. Roth, Diethardt: August Friedrich Christian Vilmar als Exeget. – In: Wortlaute. Festschrift für Dr. Hartmut Günther, hg. von Wolfgang Schilhahn u.a., Gr. Oesingen 2002, S. 79-94
251. Stolle, Volker: C. F. W. Walther's Concept of Missions. – In: Missio Apostolica. Journal of the Lutheran Society of Missiology 10 (2002), 1, S. 38-40
252. Stolle, Volker: Die Erneuerung der Kirche und die Vollmacht zur Mission bei August Vilmar. – In: Lutherische Theologie und Kirche 26 (2002), S. 175-189
253. Ziegler, Roland: August Vilmar und der Gottesdienst. – In: Lutherische Theologie und Kirche 26 (2002), S. 156-174

Siebenten-Tags-Adventisten

Selbständige Veröffentlichungen

254. Hasel Mundy, Susi: A Thousand Shall Fall, Hagerstown, MD/USA 2001, 172 S.
Erlebnisbericht eines adventistischen Soldaten im Dritten Reich.
255. Junak, Dmitrij O.: Istorija tserkvi christian adventistov sed'mogo dnja v Rossii, 1886–1991 gg., 2 Bde., (Geschichte der Siebenten-Tags-Adventisten in Russland, 1886–1991), Saokskij 2002, 774 S.

256. Knight, George R.: Organizing to Beat the Devil: The Development of Adventist Church Structure, Hagerstown, MD/USA 2001, 189 S.
257. Morgan, Douglas: Adventism and the American Republic, Knoxville, TN/USA 2001, 269 S.
258. Rajki, Zoltán: A H. N. Adventista Egyház története 1945 és 1989 között Magyarországon (Geschichte der Siebenten-Tags-Adventisten in Ungarn, 1945–1989), Budapest 2003, 207 S.
259. Wheeler, Gerald: James White. Innovator and Overcomer, Hagerstown, MD/USA 2003, 256 S.
Biographie einer der Gründerväter des Adventismus. James White, Ehemann von Ellen G. White, war die herausragende organisatorische Kraft der frühen Gemeinschaft. Viele Einrichtungen und Institutionen verdanken Entstehung und Aufbau seiner Initiative und Planung.
260. Woodrow, Whidden/Moon, Jerry/Reeve, John W.: The Trinity, Hagerstown, MD/USA 2002, 288 S.

Aufsätze, Artikel

261. Geldbach, Erich: LWB und STA im Gespräch und das Deutsche Nationalkomitee des LWB. – In: MdKI 53, 2002, S. 48-53.
Der Lutherische Weltbund und die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten haben auf Weltebene einen Dialog aufgenommen, dessen Ergebnisse zu kritischen Rückfragen des Deutschen Nationalkomitees geführt haben. Der Aufsatz stellt seinerseits kritische Fragen an die Positionen des Deutschen Nationalkomitees.
262. Hartlapp, Wolfgang: Dr. Kellogg besucht Friedensau. – In: Adventecho, Oktober 2002, S. 12-17
263. Heinz, Daniel: Der Widerstand der Reformadventisten im „Dritten Reich“. – In: Jahrbuch des Dokumentationsarchivs des österreichischen Widerstandes, Wien 2002, S. 88-98
264. Heinz, Daniel: Seventh-day Adventists and the Persecution of Jews under the Nazi Regime. – In: Thinking in the Shadow of Hell. The Impact of the Holocaust on Theology and Jewish-Christian Relations, hg. v. Jacques B. Doukhan, Berrien Springs, MI/USA 2002, S. 193-208

265. Heinz, Daniel: Judenretter im Holocaust: Zu wenig „Gerechte“ unter den Adventisten? – In: Adventecho, November 2003, S. 12-14
266. Heinz, Daniel: Die „Alte Schule“ in Friedensau: Steine zum Sprechen bringen. – In: Rosette, Nr. 17, September 2003, S. 3-4
267. Müller, Matthias: Evangelisation und neue Medien. – In: FF 12 (2002), S. 149-160

Täufertum

Selbständige Veröffentlichungen

268. Baecher, Claude: Michael Sattler. La naissance d'Eglises de professants au XVIe siècle, Cléon d'Andran 2002, 140 S.
269. Bister, Ulrich und Leu, Urs: Verborgene Schätze des Täufertums. Seltene Dokumente zur Täufergeschichte des 16. Jahrhunderts, Herborn 2001, 158 S.
270. Derksen, John D.: From Radicals to Survivors: Strasbourg's Religious Nonconformists over two generations, 1525–1570, 't Goy-Houten 2002, 294 S.
271. Goertz, Hans-Jürgen und Stayer, James M.: Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert, Berlin 2002, 233 S.
272. Gregory, Brad S.: The forgotten writings of the Mennonite martyrs (Bd. VIII, Documenta Anabaptistica Neerlandica), Leiden 2002, 403 S.
273. Schupp, Katja: Zwischen Faszination und Abscheu: Das Täuferreich von Münster. Zur Rezeption in Geschichtswissenschaft, Literatur, Publizistik und populärer Darstellung vom Ende des 18. Jahrhundert bis zum Dritten Reich, Münster 2002, 549 S.
274. Seebaß s. Nr. 167

Aufsätze, Artikel

275. Baecher, Claude, Baumann, Maurice, Blough, Neal, Gerber, Ulrich J. und Marie-Noelle von der Recke: Die Herausforderung des Schleithheimer Bekenntnisses an die Gemeinden heute. – In: MH 24/25 (2001/02), S. 215-241

276. Breul-Kunkel, Wolfgang: Von Humanismus zum Täuferturn: Das Studium des hessischen Täuferführers Melchior Rinck an der Leipziger Artistenfakultät. – In: ARG 93 (2002), S. 26-42
277. Chudaska, Andrea: Peter Riedemann: Von einer „Bewegung im Übergang“ zu den Hutterern. (Selbstanzeige). – In: MGBI Jg 59, 2002, S. 186-190
278. Dieter, Stefan: „Doch so weiß ich, das der Herr alle Ding in seiner Handt hat“. Das Leben und die Lieder des Kaufbeurer Täufers Hans Staudach. – In: Kaufbeurer Schriftenreihe Bd. 3 (2001), S. 124-143
279. Gerber, Heinz: Das „brüderliche Weissgeschirr“ der Hutterischen Täufer. – In: MH 24/25 (2001/02), S. 47-77
280. Gerber, Jean-Pierre: Das Liedgut der Wiedertäufer. – In: MH 24/25 (2001/02), S. 79-110
281. Gerber, Ulrich J.: Margrethli Zimmermann lernt das Dürsrüthilied in bewegten Zeiten. – In: MH 24/25 (2001/02), S. 111-114
282. Klötzer, Ralf: Die Verhöre der Täuferführer von Münster vom 25. Juli 1535 auf Haus Dülmen. Zwei Versionen im Vergleich. – In: MGBI 59 (2002), S. 145-172
283. Knottnerus, Otto Samuel: Täufer unter Söldnern und Freibeutern. Repräsentanten frühmoderner Mobilität. – In: MGBI 59 (2002), S. 111-144
284. Koop, Karl: Worldly Preachers and True Sheperds: Anticlericalism and Pastoral Identity among Anabaptists of the Lower Rhine. – In: MQR 76 (2002), S. 399-412
285. Lichdi, Elfriede: Michael Sattler in St. Peter. – In: MJ 102 (2002), S. 103-105
286. Melancthon, Philipp: „Whether Christian Princes are Obligated to Apply Physical Punishment And the Sword Against the Unchristian Sect of the Anabaptist“ (1535) (Übersetzung von Leonard Gross). – In: MQR 76 (2002), S. 315-336
287. Park, Elke: Untereinander gleich und alle Ding‘ gemein. Täuferische Bewegungen in Tirol 1527–1534. – In: MGBI 59 (2002), S. 13-42
288. Rothkegel, Martin: Biblersturm und Musenreigen: Die Nikolsburger Täuferreformation und die bildende Kunst. – In: MH 24/25 (2001/02), S. 9-28

289. Rothkegel, Martin: Himmlische Weisheit, astrale Determination und chiliastische Hoffnung bei den schlesisch-mährischen Gabrielitern. – In: MGBI 59 (2002), S. 53-62
290. Rothkegel, Martin: Die Nikolsburger Reformation 1526–1535 (Selbstanzeige). – In: MGBI 59, 2002, S. 181-186
291. Schlachta, Astrid von: „Konfessionalisierte Kunst“? Oder der Widerspruch zwischen Gemeindeordnung und Marktanspruch. – In: MH 24/25 (2001/02), S. 29-46
292. Springer, Joe A.: Das „Concordantz-Büchlein“ – Bibliographische Untersuchung einer vor 1550 entstandenen täuferischen Bibelkonkordanz. – In: MH 24/25 (2001/02), S. 115-152
293. Stayer, James M.: Unsichere Geschichte: Der Fall Münster (1534/35). Aktuelle Probleme der Forschung. – In: MGBI 59 (2002), S. 63-78
294. Truemper, David G.: The Role and Authority of Lutheran Confessional Writings: Do Lutherans Really „Condemn the Anabaptists?“ – In: MQR 76 (2002), S. 299n-314
295. Vogler, Günter: Von Orsoy nach Oberwesel. Die schwierigen Anfänge des Kampfes gegen die Täufer in Münster im Jahr 1534. – In: MGBI 59 (2002), S. 79-110
296. Wagner, Margarete: Innsbruck 1567 – die Verbrennung des Nikolaus Geyersbühler, eines ‚Dieners der Notdurft‘ aus der huterischen Gemeinde in Mähren. – In: JBGPÖ, 117/118, 2002, S. 7-26
297. Wilson, Edward: Anabaptists in Baiersdorf: Religious Dissent and the Politics of Coercion in Early Modern Europe. – In: JMS 20 (2002), 27-42

E. Verwandte Strömungen, Werke und Gruppen

Evangelikalismus und protestantischer Fundamentalismus

Selbständige Veröffentlichungen

298. Evangelisation im Gegenwind. Zur Theologie und Praxis der Glaubensverkündigung in der säkularen Gesellschaft. Bericht von der 12. Studientagung des Arbeitskreises für evangelikale Theologie 9.–12. Sept. 2001 in Bad Blankenburg, hg. v. Herbert H. Klement, Gießen, Basel 2002, 350 S.

299. Georgi, Curt und Hartwig Thieme: Christsein mit Erfahrung. Die Geschichte des Marburger Kreises. R. Brockhaus Verlag Wuppertal 2001, 176 S.

Aufsätze, Artikel

300. Strauch, Peter: Die Zukunft der Evangelischen Allianz. – In: „Aufatmen“ 2002, Nr.1, S. 58-61
301. Podworny, Jörg: Orte des Glaubens: Teil 1: Warst du schon mal in Blankenburg? Das Evangelische Allianzhaus Bad Blankenburg. – In: „Aufatmen“ 2002, Nr.1, S. 48-57; Teil 2: Die Stadt auf dem Berge. Pilgermission St. Chrischona. – In: ebd., Nr. 2, S. 54-60; Teil 3: Die Sehnsucht nach dem Göttlichen. Jesus Bruderschaft Gnadenthal. – In: ebd., Nr. 3, S. 40-46; Teil 4: Die Ordensburg in der Heide. Das Geistliche Rüstzentrum Krellingen. – In: ebd., Nr. 4, S. 60-66.

Pfingstbewegung und Charismatische Erneuerung

Selbständige Veröffentlichungen

302. Bühlmann, Martin: Gemeinde leben – Gemeinde lieben. Wie Gottes Familie zu einem Zuhause wird, Asslar 2002, 217 S.
Bühlmann, verantwortlich für die charismatisch-evangelikalen Vineyard-Gemeinden in Deutschland, Österreich, der Schweiz und in Lichtenstein, zeigt auf, worum es Vineyard geht. Die Vineyard-Bewegung wurde in den USA von John Wimber(†) gegründet und wird zur „3. Welle“ gerechnet (nach Pfingstbewegung und Charismatischer Erneuerung).
303. Engle, Lou: Sei ein History Maker. Ein Ruf zu radikaler Hingabe, Fasten und Gebet. Pattensen 2002, 70 S.
Engle ist Begründer der Initiative The Call, die zuerst in den USA, dann auch in Europa und anderen Kontinenten Hunderttausende von Jugendlichen in eine bedingungslose Nachfolge Jesu Christi rief und zur Versöhnung zwischen den Generationen beiträgt. S. dazu auch die Artikel „The Call. Ein historischer Gebets- und Fastentag in Reading, GB“ und „THE CALL – jetzt auch in Deutschland“. – In: Charisma 122, S. 14f.
304. Kopfermann, Wolfram: Wir brauchen Erweckung. Was Gott denen schenken kann, die sich danach ausstrecken. Wuppertal 2002, 160 S.

„Aus meiner Sicht hat die Christenheit in Mitteleuropa nur dann die Möglichkeit, noch einmal einen nennenswerten Einfluss auf unsere Länder auszuüben, wenn uns eine Erweckung geschenkt wird“, so die These des Autors (S. 5). In einer wahren Fleißarbeit entfaltet Kopfermann dann mit vielen (teilweise sehr langen) Zitaten aus der Erweckungsliteratur in 14 Kapiteln die verschiedenen Aspekte von Erweckung.

Zur Frage, ob uns Erweckung verheißen ist, nimmt der sonst für seine steilen Thesen bekannte Gründer der Anskar-Kirche recht moderat Stellung: „Wenn man Erweckung so versteht, wie es in diesem Buch geschehen ist, nämlich als ein außerordentliches Wirken Gottes, durch das Gott plötzlich, in einem Minimum an Zeit ein Maximum an Wirkung vollbringt, das in überraschender Schnelle in die Breite ausgreift [...] ist sie allerdings nirgends in der Schrift als jederzeit erwartbar verheißen“ (S. 148).

305. Kürschner-Pelkmann, Frank: Die Theologie Reinhard Bonnkes. Ein Pfingstprediger und seine Mission – eine kritische Analyse, Hamburg 2002 (Weltmission heute, 43), 78 S.

306. Pierce, Cal[vin]: Den Weg bereiten. Eine Vision für Heilungsräume. Gröbenzell 2002, 108 S.

Dieses Büchlein ist deshalb so entscheidend, weil es „Die packende Geschichte der Wiedereröffnung der Heilungsräume von John G. Lake“ (so der zweite Untertitel) in Spokane/Wash. erzählt, die eine Welle von inzwischen über 200 Neugründungen weltweit (sogar in Deutschland!) ausgelöst hat.

307. Rust, Heinrich Christian: Und wenn die Welt voll Teufel wär ... Christen in der Auseinandersetzung mit dunklen Mächten. Asslar 2002, 257 S.

Mit dieser Neuerscheinung greift Dr. H.-Chr. Rust ein Thema auf, das seit Anfang der 90er Jahre im Umfeld des charismatischen Aufbruchs sehr kontrovers diskutiert wird. In Punkto „Geistliche Kampfführung“ unterscheidet er „Confronters“, „Moderates“ und „Conservatives“. Rust ist Sprecher des Kreises Charismatischer Leiter in Deutschland (KCL).

308. Sandford, John: Elia mitten unter uns. Die Fülle des prophetischen Dienstes verstehen. Lüdenscheid 2002, 314 S.

Der Autor, selbst im prophetischen Dienst geübt, fasst hier seine lebenslange Erfahrung zusammen und ergänzt diese durch einen umfangreichen Anhang mit Literaturhinweisen und -empfehlungen. Im letzten Kapitel prognostiziert dieses Handbuch eine weitere mächtige weltweite Welle der Erweckung.

309. Wilkerson, Bruce: Das Gebet des Jabez. Durchbruch zu einem gesegneten Leben. Asslar 2002, 92 S.
 „Segne mich und erweitere mein Gebiet! Steh mir bei und halte Unglück und Schmerz von mir fern!“ Das beten seit einigen Jahren Millionen charismatisch-evangelikaler Christen. Bevor die deutsche Ausgabe bei Gerth Medien erschien, hatte die Weltauflage bereits die 10-Millionen-Grenze überschritten.

Aufsätze, Artikel

310. Baar, Hanne: Eine halbe Autostunde vom Kreml entfernt. – In: Charisma 120 (Düsseldorf 2002), S. 16f.
 „Eine halbe Autostunde vom Kreml entfernt“ befindet sich die Moskauer Schule für Christliche Psychologie, über die die Diplompsychologin Hanne Baar (Autorin von etwa 10 Büchern und Dozentin an der charismatischen IGNIS-Akademie für Christliche Psychologie in Kitzingen) nach einem Besuch berichtet. Der Lehrplan der Moskauer Schule umfasst auch Fächer wie „Altes und Neues Testament“, „Sünde und Psychopathologie“ sowie „Scham und Schuld“. Direktor Alexander Makhnach wurde unter Jelzin dazu berufen, die psychologische Arbeit in Russland zu überwachen.
311. Baumert, Norbert: „Charisma“ und „Geisttaufe“. – In: Rundbrief für charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche, 27. Jg. Nr. 2 (Passau 2002), S. 4-12.
 Der emeritierte Neutestamentler der deutschsprachigen Jesuiten bringt auf den S. 4-8 eine Zusammenfassung seiner jahrzehntelangen Forschungen und schließt auf den S. 9-12 eine Bibelarbeit an zu den Fragen: „Was heißt ‚im Geist taufen‘?“, „Was geschieht bei einer Geistsendung?“ und „Was heißt ‚Charisma‘?“
312. Bially, Gerhard: Entdeckungen in den neuen Bundesländern. – In: Charisma 119 (Düsseldorf 2002), S. 4-8.
 Vorgestellt werden u.a. die Schwestern der Communität Casteller Ring im Augustinerkloster Erfurt, die Familienkommunität Siloah in Neufrankenroda (s. dazu auch S. 10f.), Herrnhut, das Offene sozial-christliche Hilfswerk in Bautzen, die Franckischen Stiftungen in Halle und die Christusbruderschaft Selbitz im Kloster Petersburg.
313. Bially, Gerhard: Frühlingswind im alten Kloster. Das Katholische Evangelisationszentrum Maihingen. Interview mit Dr. Lucida Schmieder. – In: Charisma 120 (Düsseldorf 2002), S. 28f.

- Lucida Schmieder OSB, durch ihre Dissertation zum Thema „Geisttaufe“ (Doktorvater: Heribert Mühlen) bekannt geworden, ist Mitgründerin und Leiterin des 1984 entstandenen katholisch-charismatischen Evangelisationszentrums nahe der Romantischen Straße (zwischen Dinkelsbühl und Nördlingen). In dem Interview mit Charisma-Herausgeber Gerhard Bially schildert sie die Entwicklung. (Zum jüngsten Zweig dieses Werkes, die von Dr. Karl-Heinz Müller geleitete Heilende Gemeinschaft, s. Charisma 121, S. 30.)
314. Bially, Gerhard: Ströme der Heilung. – In: Charisma 119 (Düsseldorf 2002), S. 14f.
„Mehr als 500 erwachsene Gottesdienstbesucher, über 150 Kinder, die einen eigenen Kinderpastor haben, 45 Hauskreise und einen monatlichen Heilungsgottesdienst“ – so beginnt der Artikel über das „Christliche Zentrum Wiesbaden“ (CZW) und ihre Heilungskonferenz 2001 (mit Heilungszeugnissen).
315. Bially, Gerhard / Krüger, Horst: 10. EPCRA-Konferenz in Leuven, Belgien. – In: Charisma 119 (Düsseldorf 2002), S. 18f.
Pfingstler/Charismatiker, in vergangenen Jahrzehnten oft als Schwärmer abgetan, setzen sich zunehmend mit theologischen und gesellschaftspolitischen Fragen auseinander. An einer kath. Universität fand die zehnte Konferenz der „European Pentecostal Charismatic Research Association“ im Juli 2001 statt.
316. Gaines, S. Adrienne: Houston's Power Broker. – In: Charisma & Christian Life (USA, March 2002), S. 38-48
Diese Titelgeschichte der bekanntesten charismatischen Zeitschrift in den USA portraitiert den methodischen afro-amerikanischen Pastor Kirbyjon Caldwell (Houston/Texas). Er ist ein Vertrauter Präsident Bushs und leitet die größte methodistische Gemeinde in den Vereinigten Staaten (15.000 Mitglieder). Als ein „in Zungen redender Methodist“ beschrieben, predigt Caldwell eine Botschaft, die Glauben mit guten Werken verbindet, um geistliche, finanzielle und soziale Veränderungen in seiner Stadt zu bewirken.
317. Grady, J. Lee: Nigeria's Miracle. – In: Charisma & Christian Life (USA, May 2002), S. 38-50 u. 83
Seit dem plötzlichen Tod des islamischen Diktators Sani Abacha im Jahre 1998 kann sich das Christentum in Nigeria (primär pfingstlich-charismatischer Prägung) immer mehr und besonders öffentlich ausbreiten.

Beispiele: der jährliche „Holy Ghost Congress“ mit zwei Millionen Besuchern, die Evangelisationen von Reinhard Bonnke mit bis zu einer Million Teilnehmern, die „Winner's Chapel“ (Pastor David Oyedopo) mit 50.000 Sitzplätzen uvm.

318. Interview: David gegen Goliath? 10 kritische Fragen zum Wahlkampf der PBC. – In: Charisma 121 (Düsseldorf 2002), S. 28f.
Die von BFP-Pastor Gerhard Heinzmann gegründete Partei Bibeltreuer Christen ist auch im pfingstlich-charismatischen Lager nicht unumstritten.
319. Kieker, Carola: 61 Nationen im Gebetsfokus. – In: Charisma 119 (Düsseldorf 2002), S. 25-27
2.000 Christen aus über 60 Nationen kamen auf Einladung von Dr. C. Peter Wagner (Global Harvest Ministries, USA) zum Arbeitstreffen „Target 40/70-Window / Gideon's Army II“ ins Congress-Centrum in Hannover. An drei arbeits- und gebetsintensiven Tagen wurde vom 1. bis 3.10.2001 der offizielle Startschuss für eine weltweite Gebetsbewegung für Europa und die Länder der Seidenstraße gegeben.
320. O. N.: Argentinien am Wendepunkt. – In: Charisma 121 (Düsseldorf 2002), S. 4-7
Nach den großen erwecklichen Aufbrüchen in den achtziger und frühen neunziger Jahren, scheint es, als ob der Gebetseifer zurückgegangen sei, die Sicht für die Einheit des Leibes Christi nachgelassen habe und die Freikirchen ihre Stimme in der Gesellschaft verloren hätten. Jobst Bittner, Mag. theol. (Tübingen), Gründer und Leiter der Tübinger Offensiven Stadtmission (TOS) hat im Jahr 2001 in Argentinien eine Gebetsbewegung (nach dem alten Modell der Herrnhuter und dem neuen Modell des Wächtergebets) entfacht und dadurch Zehntausende von Betern mobilisiert.
321. Reinke, Joost: Motivationsfaktoren der charismatischen Missionen. – In: Evangelikale Missiologie 2002 (Arbeitskreis für evangelikale Mission) Heft 3/2002, S. 90- 95
322. Tempelmann, Inge: Geistlicher Missbrauch – frommes Modeschlagwort oder ernste Realität? – In: Charisma 122 (Düsseldorf 2002), S. 4-7
Als ehemals Betroffene schildert die Christliche Therapeutin (IACP) wie es zu geistlichem Missbrauch kommen und wie er vermieden werden kann. Den Begriff definiert sie wie folgt: wenn im Namen Gottes Grenzen überschritten werden, die Gott selbst dem Menschen zugedacht hat; und wenn dies entweder ohne das Einverständnis der Betroffenen geschieht

oder aufgrund von geistlich getarnter Kontrolle, Manipulation und gedanklicher Beeinflussung zugelassen wird.

Sonstige

323. Knieriem, Michael und Johannes Burkhardt: Die Gesellschaft der Kindheit Jesu-Genossen auf Schloß Hayn. Aus dem Nachlass des von Fleischbein und Korrespondenzen von de Marsay, Prueschenk von Lindenhofen und Tersteegen 1734 bis 1742. Ein Beitrag zur Geschichte des Radikalpietismus im Sieger- und Wittgensteiner Land, Hannover 2002

Autorenregister zur Bibliographie

- Abels, Sebo H. 139f
 Albrecht-Birkner, Veronika 2
 Alf, Gottfried 89
 Alfert, Lucio 175
 Ambler, Rex 234
 Andreae, Johann Valentin 3
 Arnold, Gottfried 48
 Augsburger, Myfron 159
 Augustin, Kirchenvater 101
- Baar, Hanne 310
 Baecher, Claude 268, 275
 Baecher, Robert 176
 Baier-Nikkel, Wilhelmina 202
 Balzer, Friedrich-Martin 230
 Bärenfänger, Manfred 77
 Barth, Karl 204
 Barthel, Jörg 92
 Bauman, Chad M. 141
 Baumann, Maurice 275
 Baumert, Norbert 311
 Beiderbeck, Ulf 61
 Benrath, Adolf 3
 Benson, Lewis 235
 Bernet, Claus 241-243
 Berry, Malinda E. 178
 Beuker, Gerrit Jan 26-30
 Beutel, Harald 19
 Bialloblotzky, Friedrich 96
 Bially, Gerhard 312-315
 Bister, Ulrich 3, 269
 Bittner, Jobst 320
 Blauch, Roland 99
 Blough, Neal 275
 Bonnke, Reinhard 305, 317
 Booth, Catherine Mumford 138
- Brandt, Edwin 78
 Braun, Reiner 3
 Breul-Kunkel, Wolfgang 276
 Brot, Damian 63
 Brummitt, Dan Brearly 129
 Brunn, Friedrich August 247
 Bühlmann, Martin 302
 Buhrow, Jochen 64
 Bunyan, John 9
 Burkhardt, Friedemann 100f
 Burkhardt, Johannes 323
 Busch, Gudrun 35
 Bussiek, Beate 236
- Caldwell, Kirbyojon 316
 Calkins, Harvey Reves 129
 Chaerkazianova, Irina 179
 Charles, J. Robert 180
 Chiarini, Franco 102
 Christlieb, Theodor 123
 Chudaska, Andrea 277
 Claas, Irmgard 65
 Cotelli, Jean-Baptiste 39
 Crabb, Stanley 65
 Crous, Therese Rose 193
- Dammann, Rolf 65
 Danker, William J. 33
 David, Christian 54
 Decker, Klaus-Peter 40
 Demandt, Johannes 3, 20, 133-135
 Derksen, John D. 270
 Dick, J. 157
 Dieter, Stefan 278
 Doerksen, Victor 181
 Driedger, Leo 182
 Driedger, Michael D. 142
 Drutkowski, Frank 34
 Dubois-Cosandiet, Thierry 39

- Dück, Abraham 157
 Dueck, Dora 183
 Dueck, Tom 191
 Dürr, Felix 39
 Dyck, C.J. 175
 Dziewas, Ralf 79

 Eckert, Erwin 230
 Ediger, Gerald C. 143
 Elsner von Gronow, Ruth 241
 Engle, Lou 303
 Enns-Rempel, Kevin 170
 Eschmann, Holger 93, 103
 Evard, Maurice 39

 Fehr, James Jakob 184
 Fiedler, Klaus 67
 Field, Clive D. 90
 Finger, Thomas 185
 Finis, Thomas 17
 Finney, Charles G. 25, 136
 Fox, George 235
 Franssen Jan 191
 Freylinghausen, Johann Anastasius 49
 Friedrich, Martin 41
 Frieling, Reinhard 16
 Friesen, Jacob T. 151
 Fuchs, Emil 230, 242
 Fuchs, Konrad 247
 Funck, Helmut 144
 Funk, Johann 186

 Gaines, S. Adrienne 316
 Galle, Hans Jakob 187
 Geiger, Erika 42
 Geldbach, Erich 21-24, 80-82, 138, 261
 Gelder, Arend Hendrick van 205

 Gembicki, Dieter 43
 Georgi, Curt 299
 Gerber, Heinz 279
 Gerber, Jean-Pierre 280
 Gerber, Ulrich J. 275, 281
 Gerlach, Horst 145
 Geyersbühler, Nikolaus 296
 Gill, Theo 44
 Goertz, Hans-Jürgen 147, 188, 271
 Good, Merle 148
 Grady, J. Lee 317
 Graf-Stuhlhofer, Franz 83
 Gregor, Christian 54
 Gregory, Brad S. 272
 Greska, Lawrence P. 189
 Grimm, Johann Daniel 35
 Gross, Leonard 286
 Gui, Jean 216

 Hahn, Hans-Christoph 45
 Hammer, Howard 159
 Harder, Helmut 149
 Hartlapp, Wolfgang 262
 Härtner, Achim 104
 Hasel Mundy, Susi 254
 Hass, Jean-Paul 190
 Heinemann, Wolfgang 75
 Heinrichs, Wolfgang E. 25, 136
 Heinz, Daniel 263-266
 Heinzmann, Gerhard 318
 Henneberg, Hellmuth 70
 Herbst, Wolfgang 13
 Hermes, Walter 137
 Hermle, Siegfried 8
 Hess, Clarke 150
 Hiebert, Abram W. 151
 Hiele, Gerke van 191
 Higueros, Mario 192
 Hildebrandt, Julia 193

- Hippenmeyer, Florende 39
 Hodel, Anna 196
 Hoekema, Alle 152
 Hoekstra, Sytze 218
 Hölscher, Lucian 5
 Horsch, Brunhilde 194
 Hostettler, Paul 195
 Hunter, Carol M. 154
 Hut, Hans 167

 Ingen, Ferdinand van 4
 Isaac, John 173

 Jaeckel, Jesse 116
 Janzen, Peter 153
 Jarman, Roswitha 231
 Jecker, Hanspeter 196
 Jelten, Margarete 71
 Jérôme, Claude 197
 Jetter, Reinhild Bettina 95, 105
 Jost, Jacob 188
 Juhnke, James C. 154
 Junak, Dmitrij O. 255
 Jung, August 130
 Jung, Martin H. 7
 Jung-Stilling 3
 Juterczenka, Sünne 237

 Kampen, Ruth 186
 Kasdorf, Julia 155
 Kelber, Magda 236
 Keller, Rudolf 248
 Kellogg, Dr. 262
 Kenning, Christine 138
 Keßler-Lehmann, Margrit 36
 Kieker, Carola 319
 Kimbrough, S. T. Jr. 106f
 Kißkalt, Michael 84
 Klaiber, Walter 108f, 121

 Klän, Werner 249
 Klassen, Peter P. 156, 198, 208
 Klement, Herbert H. 298
 Klippenstein, L. 157
 Klotz, M. 199f
 Klötzer, Ralf 282
 Knieriem, Michael 323
 Knight, George R. 256
 Knottnerus, Otto Samuel 283
 Köbner, 76
 Kobolt-Groch, Marion 147
 Koffel, C. 199f
 Koffel, J.C. 199f
 Koop, Karl 201, 284
 Kopfermann, Wolfram 304
 Korbin, Jill E. 189
 Krabill, James R. 141
 Kraus, Hertha 232
 Krüger, Hans-Jürgen 46
 Krüger, Horst 315
 Kücklich, Gertrud 95, 105
 Kuipers, Marietje E. 202
 Kürschner-Pelkmann, Frank 305

 Lachauer, Ulla 158
 Lagny, Anne 9
 Lake, John G. 306
 Lehman, James O. 159
 Lehmann, Hartmut 6
 Leu, Urs 269
 Lichdi, Elfriede 285
 Liese, Andreas 131
 Lost, Christine 47
 Lütz, Dietmar 10, 73, 85

 Makhnach, Alexander 310
 Marquardt, Manfred 92, 110
 Marsay, Charles Hektor de 323
 Martin, Hans 196

- Martin, Lucinda 37
 Mason, John Cecil Strickland 38
 Melanchthon, Philipp 286
 Melle, Bischof 99
 Meyer, Dietrich 12, 48f
 Middendorf, Friedrich 31
 Miersemann, Wolfgang 35
 Millard, Edward 83
 Miller, Keith Graber 203
 Minor, Rüdiger 111f
 Möhring, Helmuth 245
 Moody, Dwight L. 136
 Moon, Jerry 260
 Moore, Cornelia Niekus 4
 Morgan, Douglas 257
 Müller, Christoph Gottlieb 100
 Müller, Karl-Heinz 313
 Müller, Matthias 267
 Müntzer, Thomas 167

 Niesen, Horst 65
 Nitschmann, Anna 37
 Nittnaus, Lothar 86
 Nuelsen, Bischof 99

 O'Malley, J. Steven 113
 Ordnung, Carl 114
 Oyedopo, David 317

 Packull, Werner O. 168
 Park, Elke 287
 Pauls, Peter 161
 Pellman Good, Phyllis 148, 162
 Perry, John 204
 Peucker, Paul 32, 50
 Pierce, Calvin 306
 Piguet, Claire 39
 Plett, Delbert 164f
 Podmore, Colin J. 51

 Podworny, Jörg 301
 Popkes, Wiard 78
 Poseck, Julius Anton von 130
 Post, Pieter 205
 Prokop, Manfred 206
 Prueschenk von Lindenhofen 323

 Raedel, Christoph 115-117
 Railton, Nicholas M. 96
 Rajki, Zoltán 258
 Ratzlaff, Gerhard 207
 Recke, Marie-Noelle von der 275
 Redekop, Calvin W. 163
 Reeve, John W. 260
 Reger, Adina 164f
 Reimer, Gerhard 208
 Reinke, Joost 321
 Riedemann, Peter 277
 Rinck, Melchior 276
 Roth, Diethardt 250
 Roth, John D. 188, 209
 Rothkegel, Martin 288-290
 Rüegg, Christoph 11
 Rust, Heinrich Christian 307

 Sallers, Don E. Sallers 18
 Sandford, John 308
 Sattler, Michael 268, 285
 Sawatsky, Walter 210
 Sawatzky, Andreas F. 211
 Sawatzky, Gustav T. 212
 Schabaelje, Dierick und Jan
 Philipsz 220
 Schadt, Familie 225
 Schaffrik, Karin 65
 Schartner, Sieghard 213
 Schäufele, Wolf-Friedrich 3
 Schilling, Heinz 6
 Schirmacher, Gerd 232

- Schlachta, Astrid von 291
 Schlatter, Adolf 20
 Schmid, Pia 52
 Schmidt, Johannes 132
 Schmidt, Kimberly D. 166
 Schmieder, Lucidia 313
 Schneider, Hans 3, 53
 Schott, Christian-Erdmann 54
 Schrader, Hans-Jürgen 6
 Schuler, Ulrike 118
 Schupp, Katja 273
 Schwetendorf, Gertrud von 194
 Schwinge, Gerhard 3
 Sebal, Peter 55
 Seebass, Gottfried 167
 Sermet, Roland 214
 Snyder, C. Arnold 168
 Soboth, Christian 2
 Spielhofer, Sheila 239
 Springer, Joe A. 292
 Staudach, Hans 278
 Stayer, James M. 271, 293
 Steele, Richard B. 18
 Stolle, Volker 251f
 Sträter, Udo 2, 12
 Strauch, Peter 300
 Streiff, Patrick 119
 Strübind, Andrea und Kim 74
 Stuve, Willlem 215
 Sys, Jacques 9
 Szirtes, Andrés 87
 Tauler, Johannes 3
 Tempelmann, Inge 322
 Tersteegen, Gerhard 48, 323
 Thieme, Hartwig 299
 Thobois, Francis 88
 Toews, David 149
 Toews, John B. 169
 Toews, Paul 170
 Truemper, David G. 294
 Tscheer, Nicolaus 3
 Ual, Jacques 9
 Ummel, Michel 216
 Urry, James 217
 Veen, Robbert A. 218
 Verbeek, Annelies 219
 Vilmar, August 248, 250, 252f
 Vincke, Rainer 3
 Visser, Piet 220
 Vogler, Günter 295
 Vogt, Jean 221
 Vogt, Peter 56
 Voigt, Karl Heinz 91, 120-127
 Voltaire 43
 Voß, Klaus Peter 14-16
 Wagner, Harald 57
 Wagner, Margarete 296
 Wainwright, Geoffrey 128
 Walter, Karl Heinz 65
 Walther, C. F. W. 251
 Waltner, Erland 174
 Wardin, Albert W. 89
 Warkentin, Jakob 222
 Weaver-Zercher, David 171
 Weddle, Meredith Baldith 240
 Weening, Hans 233
 Wehrend, Anja 35
 Weißbecker, Manfred 230
 Wellenreuther, Hermann 9, 58
 Wenger, Dora 223
 Werner, Hans P. 224
 Wesley, Charles 101, 106f
 Wesley, John 34, 101, 112, 119, 125, 127

- Wessel, Carola 9, 59
 Weyel, Hartmut 137
 Wheeler, Gerald 259
 White, Ellen G. 259
 White, James 259
 Widmer, Hélène 225
 Wiebe, Abraham S. 226
 Wiebe, Christoph 147
 Wiebe, Rudy 172
 Wiebe, Tena 173
 Wilkerson, Bruce 309
 Wilson, Edward 297
 Wimber, John 302
 Woodrow, Whidden 260
 Wortelen, Johannes 31

 Yoder, John Howard 165
 Yoder, Joseph W. 155
 Yoder, June A. 174
 Yrigoyen, Charles, Jr. 129

 Zbinden, Yvonne 223
 Ziegler, Roland 253
 Zimmerling, Peter 60
 Zimmermann, Margrethli 281
 Zinzendorf 9, 43-45, 48, 49, 53,
 54-57, 59-60
 Zuercher, Melanie 227
 Zürcher, Pierre 228

Vereinsmitteilungen

Der Verein für Freikirchenforschung e. V. wurde 1990 unter dem Namen „Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie“ (VEfGT) auf Initiative von Prof. Dr. Robert C. Walton an der Ev.-theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster gegründet und versteht sich als internationale Forschungsgesellschaft, in der Fach- und Laienhistoriker bzw. -theologen aus 27 verschiedenen Denominationen zusammenarbeiten. Per 1. März 2004 hatte der Verein 186 persönliche sowie 25 korporative Mitglieder (Kirchen, Gemeinden, Gemeindebünde, Ausbildungsstätten).

Der Verein unterhält eine eigene Forschungsbibliothek, die ihren Standort an der Theologischen Hochschule Friedensau (An der Ihle 5, D-39291 Friedensau, Tel.: +49/(0)3921/916-135, Fax: 916-159, E-Mail: Leihstelle.Bib@ThH-Friedensau.de) hat und auch per Fernleihe benutzt werden kann. Für den weiteren Aufbau der Bibliothek bitten wir Vereinsmitglieder und Interessierte sehr herzlich um Geld- oder Bücherspenden (z. B. durch Überlassung eigener Publikationen oder Zuweisung von Nachlässen). Die Bibliothek sammelt auch Festschriften wie Gemeindechroniken u. ä. aus dem Bereich der Freikirchen. Bitte wenden Sie sich mit Fragen oder Vorschlägen hierzu an den Geschäftsführer (Adresse s. unten).

Der Verein führt jährlich ein Symposium und eine Arbeitstagung durch, zu denen interessierte Gäste herzlich willkommen sind. Für 2004/05 sind derzeit folgende Veranstaltungen vorgesehen:

14.-16.10.04 *Freikirchen und charismatische Bewegung. Im Spannungsfeld zwischen Integration und Abwehr;*

Ort: Europäisches Theologisches Seminar der Gemeinde Gottes, Freudenstadt-Kniebis (Schwarzwald);

Frühjahr 2005 *Erweckung – auch ein freikirchliches Proprium?*
(genaues Datum und Tagungsort noch offen)

Aktuelle Informationen zu den Tagungen finden Sie auf unserer Homepage www.freikirchenforschung.de oder in unserem halbjährlich versandten Rundbrief, den auch interessierte Nichtmitglieder auf Anfrage beim Geschäftsführer erhalten können (online oder per Post).

Gegenwärtig existieren im Verein zwei Arbeitsgruppen:

- Geschichte der Freikirchen in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg (Leitung: Reinhard Assmann) – s. dazu die Beiträge S. 130-242 in diesem Heft;
- Die Freikirchen in der einen Christenheit (Leitung: Prof. Dr. Werner Klän).

Jeder, der an den Zielen und Aufgaben des Vereins Interesse hat, ist uns als Mitglied herzlich willkommen. Anträge auf Mitgliedschaft können online über unsere Homepage www.freikirchenforschung.de oder formlos zu Händen des Geschäftsführers gestellt werden. Die Jahresbeiträge (in denen der Bezug des Jahrbuchs *Freikirchenforschung* enthalten ist) belaufen sich derzeit auf

- 30,- € für persönliche Mitglieder in den alten Bundesländern sowie im Ausland;
- 25,- € für persönliche Mitglieder in den neuen Bundesländern;
- 10,- € für Studierende/Schüler/Auszubildende/Zivil- oder Wehrdienstleistende;
- 75,- € für korporative Mitglieder/juristische Personen.

Selbstverständlich sind dem Verein höhere Beiträge sowie Spenden für seine Arbeit willkommen. Steuerlich wirksame Spendenbescheinigungen werden gern ausgestellt. Beiträge (bitte zum Beginn des Kalenderjahres) und Spenden werden erbeten auf das Konto Nr. 19901 bei der Sparkasse Münsterland-Ost (BLZ 400 501 50).

Für Fragen zur Arbeit des Vereins wie auch Einzelbestellungen von Jahrbüchern (auch ältere Ausgaben sind noch lieferbar) steht unsere Geschäftsstelle zur Verfügung. Bitte senden Sie auch Beiträge zur Veröffentlichung, Tausch- oder Besprechungsexemplare an folgende Anschrift:

Verein für Freikirchenforschung e. V.

Geschäftsstelle

Pastor Reimer Dietze

Postfach 1163

D-64386 Erzhausen

Tel.: +49/(0)6150/976825; mobil 0172/7235818

Fax: +49/(0)6150/976890

Mail: reimer.dietze@beroea.de

oder info@freikirchenforschung.de

Christoph Raedel

Methodistische Theologie im 19. Jahrhundert

Der deutsch-amerikanische und deutsche
Kirchenzweig der Bischöflichen Methodistenkirche

Kirche, Konfession, Religion 47.

2004. 386 Seiten, gebunden € 59,- D

ISBN 3-525-56952-1

Diese Untersuchung setzt bei der für methodistische Theologie grundlegenden Vorstellung vom Heilsweg der Christen ein, wobei der Lehre von der Heiligung besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Die methodistische Theologie im 19. Jhdt. setzte sich sowohl mit anderen kirchlichen Traditionen als auch mit den durch die geistigen Bewegungen der Zeit (Bibelkritik, Darwinismus, Materialismus) ausgelösten Fragen kritisch auseinander.

Weitere Informationen:
www.v-r.de

V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht

Bücher ≡
Broschüren ≡
Zeitschriften ≡
Prospekte ≡
Handzettel ≡
Plakate ≡
Geschäftsdrucksachen ≡

**SCHÖN
BACH
DRUCK**

**Digitale
Druckvorstufe**

Druck

Finishing

Schönbach-Druck GmbH
Kranichsteiner Straße 34
64390 Erzhausen

Telefon (061 50) 8059-0
Telefax (061 50) 8059-11
E-Mail info@Schoenbach-Druck.de
Internet www.Schoenbach-Druck.de

