



N12<523607256 021



ubTÜBINGEN



VEREIN FÜR
**FREIKIRCHEN
FORSCHUNG**

2004

Nr. 14



139
Gc1

Herausgegeben vom
Verein für Freikirchenforschung e.V.



© 2004

Verlag des Vereins für Freikirchenforschung, Münster/Westf.

Herstellung: Schönbach-Druck GmbH, Erzhausen

Redaktion: Reimer Dietze, Erzhausen

Layout: be-sign.net, Bernd Scheurer, Erzhausen

ISBN 3-934109-06-3

ZB 8655 - 14

INHALTSVERZEICHNIS

Editorial	S. 9
Nachruf Pastor Manfred Bärenfänger	S. 12
Evangelikalismus und Fundamentalismus	
Symposium: 25. - 27. 03. 2004 in Bad Blankenburg	
Manfred Marquardt	
Christlicher Fundamentalismus – Versuch einer Ver-	
ständigung	S. 14
Stephan Holthaus	
Bibeltreues Schriftverständnis in der Geschichte der	
deutschen Freikirchen	S. 36
Christoph Raedel	
„A Heart Strangely Warmed“. Erweckung des Herzens	
als methodistisches Leitmotiv einer evangelikalen	
Theologie	S. 49
Nicholas M. Railton	
Zu biblisch? Der britische Fundamentalismus und die	
Evangelische Allianz am Anfang des 20. Jahrhunderts	S. 81
Reinhard Hempelmann	
Sind Evangelikalismus und Fundamentalismus iden-	
tisch?	S. 103
Im Spannungsfeld zwischen Freikirchen	
und charismatischer Bewegung	
Arbeitstagung: 14. - 16. 10. 2004 in Freudenstadt/	
Kniebis	
Dirk Spornhauer	
Charismatische Bewegung – Dritte Welle – Neue Ge-	
meinden: Entwicklungslinien und Tendenzen	S. 118

Siegfried Großmann	
40 Jahre charismatischer Aufbruch: Rückblick, Analyse und Ausblick	S. 127
Wolfgang Reinhardt	
Forschungsbericht zur Erweckung in Wales 1904-05 – Ihre Ursachen, kirchlichen und gesellschaftlichen Folgen in Wales, ihre („charismatischen“) Besonderheiten und Rätsel, ihre Wirkungsgeschichte, besonders in Deutschland	S. 143
Ludwig David Eisenlöffel	
Ortsfindung und Brückenschlag. „Freie Pfingstler“ in Deutschland auf der Suche nach ihrem Platz unter den Kirchen 1945-1985	S. 179
Gottfried Sommer	
Pfingstlicher Pietismus zu Beginn des 19. Jahrhunderts? Geistliche Aufbrüche in Hinterpommern	S. 194
Freikirchliche Perspektiven: Forschungsberichte	
Stephan Holthaus	
150 Jahre Brüderbewegung in Deutschland	S. 210
Karl Heinz Voigt	
Schuld und Bekenntnis in den Freikirchen nach 1945	S. 229
Buchbesprechungen	
Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR. Ein Leitfaden zu Strukturen – Quellen – Forschung (Baptismus Studien 6.) (Manfred Bärenfänger)	S. 262

Becker, Dirsch, Winckler (Hg.), Die 68er und ihre Gegner. Der Widerstand gegen die Kulturrevolution. (Manfred Bärenfänger)	S. 262
Frank Fornaçon, Offene Türen. Eine Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde stellt sich vor (Manfred Bärenfänger)	S. 263
Rüdiger Hauth, Kleiner Sekten-Katechismus (Manfred Bärenfänger)	S. 264
Maximilian Hözl, Gemeinde für andere. Die Anwendbarkeit der Willow Creek Gemeindeaufbauprinzipien für den Aufbau neuer freikirchlicher Gemeinden im deutschen Kontext (Baptismus-Studien 4) (Manfred Bärenfänger)	S. 265
Hanspeter Jecker, Von Pietisten, Separatisten und Wiedertäufern. Ungereimte Geschichten aus dem Baselbiet (Manfred Bärenfänger)	S.269
Samuel Désiré Johnson, Schwarze Missionare – weiße Missionare. Beiträge westlicher Missionsgesellschaften und einheimischer Pioniere zur Entstehung der Baptistengemeinden in Kamerun (1841-1949) (Manfred Bärenfänger)	S.270
Christoph Marksches, Warum hat das Christentum in der Antike überlebt? Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Kirchengeschichte und Systematischer Theologie (Manfred Bärenfänger)	S. 274
Mennonitica Helvetica, Bulletin des Schweizerischen Vereins für Täufergeschichte/Bulletin de la Société Suisse d'Histoire Mennonite Nr. 26/27 (Manfred Bärenfänger)	S. 274

Erhardt Rippin, Die schützende Hand Gottes. Dramatische Flucht aus Ostpreußen. Erlebtes und Erlittenes (Manfred Bärenfänger)	S. 276
Erich Schwerdtfeger, Von evangelischen Gemeinden heute. Briefe an einen Pfarrer. Von Zuständen und Missständen im deutschen Protestantismus (Manfred Bärenfänger)	S. 277
Martin Werth, Theologie der Evangelisation (Manfred Bärenfänger)	S. 278
Emil Fuchs, Erwin Eckert: Blick in den Abgrund. Das Ende der Weimarer Republik im Spiegel zeitgenössischer Berichte und Interpretationen (Claus Bernet)	S. 281
Christoph Barnbrock, Die Predigten C. F. W. Walthers im Kontext deutscher Auswanderergemeinden in den USA. Hintergründe – Analysen – Perspektiven (Walter Fleischmann-Bisten)	S.282
Martin H. Jung, Nachfolger, Visionärinnen, Kirchenkritiker. Theologie- und frömmigkeitsgeschichtliche Studien zum Pietismus (Erich Geldbach)	S.284
Martin H. Jung, Der Weg des Protestantismus in Deutschland von 1815 bis 1870 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/3); Ders., Der Protestantismus in Deutschland von 1870 bis 1945 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/5); Karl Heinz Voigt, Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert) (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/6) (Erich Geldbach)	S. 274 S. 288
Adelheid Junghardt/Ekkehart Vetter, Ruhrfeuer. Erweckung in Mülheim an der Ruhr 1905 (Erich Geldbach)	S. 294

Wolfram Kerner, Gläubigentaufe und Säuglingstaufe. Studien zur Taufe und gegenseitigen Taufanerkennung in der neueren evangelischen Theologie (Erich Geldbach)	S. 295
Hartmut Kreß (Hg.), Religionsfreiheit als Leitbild. Staatskirchenrecht in Deutschland und Europa im Pro- zess der Reform (Erich Geldbach)	S. 297
Lothar Nittnaus, Baptisten in der Schweiz. Ihre Wurzeln und ihre Geschichte (Erich Geldbach)	S. 300
Reinhart Staats, Protestanten in der deutschen Geschichte. Geschichtstheologische Rücksichten (Erich Geldbach)	S. 301
Georg Schmid/Georg Otto Schmid (Hgg.), Kirchen, Sekten, Religionen. Religiöse Gemeinschaften, weltan- schauliche Gruppierungen und Psycho-Organisationen im deutschen Sprachraum. Ein Handbuch (Erich Geldbach)	S.303
Menschenrechte für Minderheiten in Deutschland und Europa. Vom Einsatz für Religionsfreiheit durch die Evangelische Allianz und die Freikirchen im 19. Jahr- hundert (Erich Geldbach)	S.306
Hermann Ruttmann, Die adventistische Reformationsbe- wegung 1914 – 2001. Die Internationale Missionsgesell- schaft der Siebenten-Tags-Adventisten Reformationsbe- wegung in Deutschland (Johannes Hartlapp)	S. 307
Klaus Jakob Hoffmann. Das Haus Israel und die Gemeinde Jesu, zwei Berufungen, eine Verheißung (Richard Krüger)	S. 312
Andrea Chudaska, Peter Riedemann. Konfessionsbildendes Täufertum im 16. Jahrhundert (Diether Götz Lichdi)	S. 314
Thomas Croskery/Manuel Peters, Die exklusive Brü- derbewegung. Eine Darstellung und Widerlegung ihrer Irrtümer (Ulrich Müller)	S. 323

Dietmar Lütz, Am Sitz der Bundesregierung. Freikirchen melden sich zu Wort (Lothar Nitnaus)	S. 327
Henry D. Rack, Reasonable Enthusiast: John Wesley and the Rise of Methodismus (Christoph Raedel)	S. 328
August Jung, Israel Johannes Rubanowitsch. Judenchrist – Evangelist – KZ-Opfer (Heinz Adolf Ritter)	S. 330
Hans Hafenbrack, Geschichte des Evangelischen Pres-sedienstes. Evangelische Pressearbeit von 1848 bis 1981 (Karl-Heinz Voigt)	S. 237
Diether Götz Lichdi, Die Mennoniten in Gegenwart und Geschichte. Von der Täuferbewegung zur weltweiten Freikirche (Karl-Heinz Voigt)	S.341
Matthias Weindel (Bearb.), Leben und Lernen hinter Stacheldraht. Die Evangelischen Lagergemeinden und Theologischen Schulen in England, Italien und Ägypten (Karl-Heinz Voigt)	S.343
Dietrich Meyer	
Bibliographie 2004 zur Geschichte der Freikirchen	S. 345
Autorenverzeichnis	S. 390
Vereinsmitteilungen	S. 392

Zu diesem Band

Das vorliegende Jahrbuch dokumentiert, wie üblich, die Referate, die auf den beiden Tagungen des Vereins für Freikirchenforschung 2004 gehalten wurden: dem Symposium zum Thema „Evangelikalismus/Fundamentalismus“ in Bad Blankenburg und der Arbeitstagung über „Freikirchen und charismatische Bewegung“ in Freudenstadt-Kniebis. Von der letztgenannten Tagung fehlt allerdings der Beitrag von Paul Schmidgall „Geistestaufe nach Lukas oder Paulus? Eine pfingstliche Fallstudie zur biblischen Hermeneutik“, der in der Zeitschrift „Theologisches Gespräch“ (ThGespr 29, 2005, S. 3-19) abgedruckt wurde. Dies geschah deshalb, weil gleichzeitig ein auf Schmidgalls Arbeit Bezug nehmender Artikel von Ulrich Wendel im „Theologischen Gespräch“ erschienen ist („Erfahrung und Werk des Heiligen Geistes bei Lukas und in der Pfingstbewegung, a.a.O. S. 20-36). Gemäß unserer Planung hatte auch Ulrich Wendel auf dem Kniebis referieren sollen; er war aber leider verhindert.

Die Themen unserer beiden Tagungen waren sehr unterschiedlich. Die Debatte über das Verhältnis zwischen Evangelikalismus und Fundamentalismus war in unserem Verein durch ein Buch des Unterzeichnenden (E. Geldbach, Protestantischer Fundamentalismus in den USA und Deutschland [Ökumenische Studien 21], Münster 2001) ausgelöst worden. In Bad Blankenburg führte Manfred Marquardt, ehemaliger Direktor des Theologischen Seminars der Ev.-methodistischen Kirche in Reutlingen, mit einem den Forschungsstand markierenden Grundsatzreferat in das Themenfeld des Fundamentalismus ein. Stephan Holthaus, Dekan und Kirchengeschichtler der Freien Theologischen Akademie in Gießen, stellte in einem historischen Längsschnitt Grundpositionen einer sogenannten „bibeltreuen“ Schriftauslegung dar. Ob deren Argumente überzeugen, mögen die Leserinnen und Leser entscheiden. Wenn es aber stimmt, daß Fundamentalismus primär eine Erkenntnistheorie ist, dann wird man heutige Formen dieser Theorie, deren deutschsprachige Vertreter sich einseitig und andere ausgrenzend als „bibeltreu“ bezeichnen, nicht einfach nach rückwärts projizieren und alle „Väter“ der Freikirchen mit diesem Etikett behaften dürfen. Zumindest einige Mütter hätten hier heftig protestiert. Außerdem hätte man, wenn die Gründergeneration der Freikirchen einmütig fundamentalistisch eingestellt gewesen wäre, wohl kaum in so viele unterschiedliche Gruppierungen auseinanderfallen können. Ferner dürften, inhaltlich gesehen, Inspiration und Offenbarung nicht identische Prozesse sein. Wie Christoph Raedel in seinem Beitrag zeigt, machen die Leitideen Wesleys

deutlich, daß die Soteriologie Vorrang vor erkenntnistheoretischen Erwägungen genießt. Im übrigen ist in diesem Zusammenhang Raedels Unterscheidung einer prä- und postfundamentalistischen Entwicklung wichtig. Darüber hinaus zeigt Raedel mustergültig auf, wie sich Ausdifferenzierungen innerhalb einer Kirche und Prozesse einer „Etablierung“ auch sozialen Bedingungen verdanken. Umsichtig arbeitet er die neuesten Entwicklungen im „evangelikalen“ amerikanischen Methodismus heraus.

Zwei „Außenansichten“ rundeten das Bild ab. Mit Nicholas Railton hatte unser Verein einen hervorragenden Kenner der deutschen Kirchengeschichte von den britischen Inseln gewinnen können, der durch beachtliche Beiträge, nicht zuletzt auch zur frömmigkeitsgeschichtlich wichtigen Gemeinschaftsbewegung, hervorgetreten ist. Ergänzend brachte Reinhard Hempelmann, als Direktor der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) in Berlin ein langjährig erfahrener, scharfblickender Beobachter der „frommen“ Szene, seine profunde Analyse der Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Evangelikalismus und Fundamentalismus zu Gehör.

Es gehört zu den guten Gepflogenheiten unseres Vereins, seine Tagungen in Häuser zu legen, die mit dem jeweiligen Thema „irgendwie“ verbunden sind. In Bad Blankenburg wandelten wir auf den Spuren Anna von Welings und ließen uns durch den ortsansässigen Allianzhistoriker Werner Beyer in den *genius loci* einführen. Auf dem Kniebis waren wir im Europäischen Theologischen Seminar der Pfingstkirche „Gemeinde Gottes“ zu Gast. Unter dem Gesamtthema „Freikirchen und charismatische Bewegung“ ging es hier nicht zuletzt auch um eine Standortbestimmung der Pfingstkirchen im ökumenischen Raum.

Wiederum wurde uns eine Außenansicht, dargestellt von Dirk Spornhauer aus der westfälischen ev. Landeskirche, zur wichtigen Erkenntnisquelle (vgl. auch D. Spornhauer, Die charismatische Bewegung in der Bundesrepublik Deutschland. Ihre Geschichte und Theologie [Ökumenische Studien 18], Münster 2001). Wesentlichen Aufschluß gaben darüber hinaus die Zeitzeugenberichte zweier unmittelbar Beteiligter: Siegfried Großmann, heute Präsident des Bundes Ev.-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, zeichnete in selbstkritischer Reflexion die frühe Entwicklung der charismatischen Bewegung in Westdeutschland nach und sparte auch heikle Fragen an die heutige charismatische Szene in ihren vielfältigen Erscheinungsformen nicht aus. Ludwig Eisenloffel, der den Weg der damaligen Arbeitsgemeinschaft der Christengemeinden in Deutschland (heute Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden)

in den sechziger und siebziger Jahren maßgeblich mitbestimmte, gab einen ebenso lebendigen wie sorgfältig recherchierten Einblick in die Annäherungs-bemühungen zwischen „freien Pfingstlern“ und Kreisen der VEF wie der Ev. Allianz nach dem Zweiten Weltkrieg, einen Themenbereich, den Eisenlöffel in seiner demnächst in der Reihe „Kirche – Konfession – Religion“ erscheinenden Dissertation noch wesentlich breiter ausgeleuchtet hat. Geschichtlich weiter zurück griffen die materialreichen Forschungsberichte von Wolfgang Reinhardt zur walisischen Erweckung 1904/05 und Gottfried Sommer zu den Belowschen Erweckungsgemeinden in Hinterpommern Anfang des 19. Jahrhunderts.

Über die auf unseren Tagungen gehaltenen Vorträge hinaus veröffentlichten wir in diesem Band Forschungsberichte unserer Vereinsmitglieder Stephan Holthaus und Karl Heinz Voigt. Wie immer schließen sich eine Vielzahl von Rezensionen sowie die auch für 2004 dankenswerterweise von Dietrich Meyer besorgte Bibliographie freikirchlichen und die Freikirchen betreffenden wissenschaftlichen Schrifttums an. Die Zusammenstellung der Beiträge besorgte Astrid Nachtigall, die Druckvorlagen lieferte Bernd Scheurer, dem wir auch das ansprechende neue Coverdesign verdanken.

Marburg, im März 2005

Verein für Freikirchenforschung e.V.

Prof. Dr. Erich Geldbach

1. Vorsitzender



Für seine Familie, seine Freunde und Bekannten in Münster und für uns als Verein verstarb völlig unerwartet und überraschend am 27. Oktober 2004 der langjährige Geschäftsführer des Vereins für Freikirchenforschung, Pastor i. R. Manfred Bärenfänger, im Alter von 75 Jahren. Mit seiner Frau Anneliese hatte er noch am Herbstsymposium des Vereins Mitte Oktober im Schwarzwald teilgenommen und hatte auf der Heimfahrt nach Münster in Marburg Station gemacht, so dass wir einen gemeinsamen Abend in unserem Haus verbringen konnten und am nächsten Sonntag den Gottesdienst besuchten. Hier wurde er auf einen Aufsatz in unserem Jahrbuch angesprochen, den er über die Baptisten in Pommern geschrieben hatte. Der Großvater des Fragestellers war in der Arbeit Manfred Bärenfängers erwähnt.

Manfred Bärenfänger wurde am 31. August 1929 als Sohn eines Baptistenpredigers in Einbeck/Hann. geboren und studierte nach dem Abitur und einem Praktikum in Bad Pyrmont am Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Hamburg. Als Pastor diente er u. a. in den Baptistengemeinden Münster, Ihnen, Lüneburg und Gelsenkirchen. Nach Erreichen der Altersgrenze zog er nach Münster, von wo aus er immer wieder zu Predigt- diensten, Bibelstunden und Vorträgen in der näheren und weiteren Umgebung gerufen wurde. Auch beteiligte er sich aktiv in der örtlichen Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen und war dort eine angesehene Stimme aus dem freikirchlichen Bereich. In Münster war, als Bärenfängers dorthin umzogen, gerade der Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie (heute Verein für Freikirchenforschung) auf Initiative von Professor Robert Walton an der Universität gegründet worden. Manfred Bärenfänger war von Anfang an dabei, und so war es eigentlich folgerichtig, dass der Verein ihn 1994 zum Geschäftsführer berief.

Mit großer Umsicht und außerordentlichem Engagement diente er dem Verein und konnte durch seine weitreichenden Beziehungen zu seiner Freude eine Anzahl neuer Mitglieder gewinnen. Das hat ihn immer sehr erfreut, so dass er meistens gleich zum Telefon griff, um die Nachricht weiterzugeben. Nach außen wirkte er durch seine Rundbriefe, Pressemitteilungen, Artikel, Rezensionen und Vorträge, nach innen durch sorgfältige Vorbereitungen der Tagungen, Symposien, Beirats- und Vorstandssitzungen des Vereins. Er hat

es verstanden, sich durch seine ausgleichende und Brücken bauende Art die Sympathien und die Freundschaft der Vereinsmitglieder aus den unterschiedlichen Freikirchen zu sichern. Seine Vorschläge und sein Rat waren stets gefragt. Die Herausgabe des Jahrbuchs *Freikirchenforschung* gelang wesentlich deshalb, weil er durch ständigen, aber liebevollen Druck auf die Verfasser der Artikel die Beiträge rechtzeitig einzufordern verstand und weil er selbst durch seine vielen Rezensionen dazu beitrug, dem Jahrbuch einen hohen Informationswert und ein unverwechselbares Gepräge zu geben. Es gelang ihm auch, den Grundstock für eine eigenständige Sammlung freikirchlicher Literatur zu legen. Diese Sammlung wuchs unter seiner umsichtigen Leitung und war schließlich so umfangreich, dass der Raum in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Münster nicht mehr ausreichte. Sie ist heute eine Spezialsammlung und wird in der Bibliothek der Theologischen Hochschule Friedensau betreut.

Manfred Bärenfänger war ein fest an der Heiligen Schrift orientierter Pastor, der sich seiner baptistischen Verankerung bewusst war und der sich gerade deshalb in der örtlichen ACK, der Evangelischen Allianz und im Verein für Freikirchenforschung mit seiner ganzen Persönlichkeit einbrachte. Für ihn waren das Gespräch und der Austausch wichtig. Darin erhielt er nachdrückliche Unterstützung durch seine Frau Anneliese. Vereinsmitglieder schrieben nach seinem plötzlichen Tod, dass sie stets seine Weitherzigkeit geschätzt hätten. Eindrucksvoll waren die Zeugnisse der Dankbarkeit und auch der Anhänglichkeit aus seinen ehemaligen Gemeinden. Unser Vereins- und Beiratsmitglied Günter Balders wusste zu berichten, wie beeindruckt er von Manfred Bärenfängers detaillierter Aufsatzkartei war und dass er als Babysitter im Hause Bärenfänger schon früh eine bestens geordnete und vorbildliche Pastorenbibliothek mit erkennbaren Spezialsammlungen vorgefunden hatte.

In einem Brief aus Anlass seines Todes bekundete ein Vereinsmitglied seine Bewunderung für das weite Herz des Verstorbenen und schrieb dann den Schlussatz: „Wir dürfen Manfred Bärenfänger bei unserm Heiland geborgen wissen.“ Diese Gewissheit mag seine Frau Anneliese und seine Familie und nicht zuletzt auch uns als Verein angesichts des Verlustes eines so lieben Menschen trösten.

Erich Geldbach

Manfred Marquardt

Christlicher Fundamentalismus + Versuch einer Verständigung

Das Thema klingt anspruchsvoll und erscheint den Kundigen vermutlich sogar als unerreichbare Vorgabe. Der Versuch, mit Vertretern eines christlichen Fundamentalismus einen ernsthaften Dialog über strittige Themen zu führen, scheitert erfahrungsgemäß oft schon daran, dass sie nur Zustimmung zu ihren angeblich allein richtigen Positionen erwarten und keine anderen als christlich gelten lassen. Angesichts des gemeinsamen Glaubens an den einen Herrn Jesus Christus scheint mir die Bereitschaft zur und das Bemühen um Verständigung dennoch wichtig und geboten zu sein. Gegenseitiger Respekt und die gemeinsame Orientierung am Evangelium könnten eine tragfähige Grundlage dafür sein.

A: Grundlagen eines Dialogs mit Vertretern fundamentalistischer Positionen

1. Nach den Beschreibungen und Analysen, den Auseinandersetzungen und Diskussionen des letzten Vierteljahrhunderts und trotz neuerer Entwicklungen sehe ich meine Aufgabe in diesem Kreis freikirchlicher Theologen eher darin, über den uns angemessenen und einem christlichen Umgang mit Andersdenkenden förderlichen Weg der Erörterung nachzudenken. Dabei habe ich auch die *innerhalb* der evangelischen Freikirchen zu führenden Diskussionen im Blick, deren Grundlage, Inhalt und Methode in einem erkennbaren Zusammenhang miteinander bleiben sollte.

Nicht übersehen sollten wir auch, dass Menschen mit einem lebendigen und verbindlichen Glauben heute leicht in den Geruch des Fundamentalismus geraten können.¹ Der Gläubige, dem die christliche Lehre nicht gleichgültig geworden ist, steht vor dem Dilemma, sein Bekenntnis zu grundlegenden

¹ So schreibt etwa der Philosoph Hubert Schleichert in seinem durchaus mit Vergnügen und Gewinn zu lesenden Buch „Wie man mit Fundamentalisten diskutiert, ohne den Verstand zu verlieren“: „Dogmatik ist notwendig intolerant. Keiner Ideologie, ob christlich, jüdisch, islamisch... oder was sonst, so friedlich sie sich auch zeitweilig verhält, darf man trauen, wenn sie intolerante oder inhumane Elemente ... duldet. Man muß dann immer mit dem Ausbruch eines Fundamentalismus rechnen. Der Fundamentalist ist das schlechte Gewissen der pragmatisch milde gewordenen Orthodoxie.“ Hubert Schleichert: Wie man mit Fundamentalisten diskutiert, ohne den Verstand zu verlieren. Anleitung zum subversiven Denken, München (C.H. Beck) 3. Auflage 1997, S. 124.

CHRISTLICHER FUNDAMENTALISMUS

Aussagen aus pragmatischen Erwägungen zu zähmen und dann als nicht aufrichtig zu gelten, oder dieses Bekenntnis in persönlicher Wahrheitsgewissheit auch öffentlich zu vertreten und sich damit dem Vorwurf ausgesetzt zu sehen, dass er einen fundamentalistischen Anspruch erhebe, der Andersgläubige zu erdrücken droht.

Um so eher sollten und könnten wir zu selbstkritischer Prüfung bereit sein. Wir könnten mit eigenen Anteilen an fundamentalistischen Denk- und Handlungsweisen reflektiert und kritisch umgehen und die Verständigung über das voranbringen, was uns allen als *grundlegend* für unseren christlichen Glauben gegeben ist und was eigene Interpretationen sind, die wir mit dem Grundlegenden nicht gleich setzen und deshalb auch nicht mit einem gleich hohen Anspruch auf Geltung vertreten sollten.

Ein wichtiger Teil solcher selbstkritischen Verständigung über das gemeinsame Fundament ist auch dessen Näherbestimmung durch Christen freikirchlicher Prägung, die den Dialog mit „Fundamentalisten“ im engen Sinne, wo und soweit es denn möglich ist, in Wertschätzung der Personen und in Anerkennung ihrer Aufrichtigkeit führen. Denn auch der Stil einer notwendigen Auseinandersetzung und die „Waffen“ eines geistigen Kampfes dürfen der Grundeinstellung der Nächstenliebe nicht widersprechen. Dabei soll es in der Auseinandersetzung mit fundamentalistischen Positionen nicht nach der Methode gehen: „Alles verstehen heißt alles verzeihen.“ Das Annehmen und Ertragen (lateinisch: tolerare) kann nach dem Verstehen mehr kosten als vorher. Sich um ein besseres gegenseitiges Verständnis zu bemühen, ist ein Unterfangen, das wohl bedacht sein will.

2. Mir ist es wichtig, dass wir in unserem Reflektieren und Diskutieren erreichen, *zwei Unterscheidungen* vorzunehmen und durchzuhalten, auch wenn das möglicherweise nicht bequem und nicht immer und für alle einfach sein mag.

2.1. Die erste, an die ich dabei denke, ist die reformatorische *Unterscheidung zwischen Person und Werk*. Sie gehört ursprünglich in die Lehre von der Rechtfertigung sola gratia, nach der Gott den Sünder rechtfertigt, auch wenn er dessen Sünde verurteilt. Dem aus Gnade gerechtfertigten Menschen wird seine Sünde nicht angerechnet, er wird nicht dauerhaft mit ihr identifiziert oder gar auf sie reduziert.

Das heißt für unseren Umgang miteinander: kein Mensch ist völlig mit dem zu identifizieren, was er tut oder vertritt. In unserem Falle: ein Funda-

mentalist ist nicht nur ein Fundamentalist, ein Progressiver nicht nur ein Progressiver und ein Evangelikaler nicht nur ein Evangelikaler. Sie sind vielleicht gar nicht oder auf keinen Fall *nur* das, was das Etikett angibt. Auch in einer leidenschaftlich geführten Auseinandersetzung – und wie sollte eine Diskussion, die wichtige theologische Grundentscheidungen betrifft, distanziert und kühl bleiben können – darf diese Unterscheidung nicht aus dem Blick geraten. Denn in einer solchen Debatte aneinander zu geraten, bedeutet doch auch, dass wir einander im Sinne des Evangeliums zu Nächsten werden.

Die Unterscheidung zwischen Person und Werk hat auch Konsequenzen für die ethische Qualität unseres Umgangs miteinander, sie reicht auch in die jeweils eigene Christusbeziehung hinein. Wer den Glauben an Christus vertreibt, ihn gegen vermeintliche oder tatsächliche Entstellungen verteidigen will, darf in der Wahl und Verwendung seiner *Methoden* nicht in Widerspruch zum *Inhalt* des Glaubens an Christus treten. Die Auseinandersetzungen innerhalb der Christenheit und zwischen Menschen, die sich als Kinder Gottes verstehen, lassen auch in unserer Zeit nicht selten diesen Respekt vor der Würde des Gegners vermissen. Wer für Christus Position bezieht, die Gegner seiner Auffassung jedoch durch sein persönliches Urteil herabsetzt, stellt sich damit zugleich gegen den, der das Liebesgebot zum Grundgebot erklärt hat.

Zugleich ist richtig: In Sachen des Glaubens steht jeder allein vor seinem Herrn und ist als Person dem Urteil anderer entzogen. Darum kann Paulus sich in dieser Hinsicht jedem menschlichen Urteil entziehen: *Mir macht es nichts aus, wenn ihr oder ein menschliches Gericht mich zur Verantwortung zieht; ich urteile auch nicht über mich selbst. Ich bin mir zwar keiner Schuld bewusst, doch bin ich dadurch noch nicht gerecht gesprochen; der Herr ist es, der mich zur Rechenschaft zieht. Richtet also nicht vor der Zeit; wartet, bis der Herr kommt, der das im Dunkeln Verborgene ans Licht bringen und die Absichten der Herzen aufdecken wird. Dann wird jeder sein Lob von Gott erhalten.* (1Kor 4,3-5).

In einem kürzlich erschienen Aufsatz schreibt Wilfried Härtle über diesen Zusammenhang von persönlicher Überzeugung und Toleranz gegenüber den Menschen mit einer anderen Überzeugung:

Das schließt nicht aus, sondern ein, dass wir einander unseren Glauben als die uns gewiss gewordene, tragende Wahrheit des Lebens bezeugen. Das schließt auch nicht aus, dass wir im Dialog einander dort widersprechen, wo wir zu unterschiedlichen Glaubensüberzeugungen und -gewissheiten gekom-

men sind. Das schließt nicht einmal aus, dass Kirchen (und andere Religionsgemeinschaften) Lehrordnungen haben und Lehrbeanstandungsverfahren durchführen, anhand deren sie überprüfen, ob die öffentliche Lehre eines Amtsträgers mit den Lehrgrundlagen der Kirche bzw. Religionsgemeinschaft vereinbar ist. Das schließt vor allem nicht aus, dass wir einander im Respekt vor unterschiedlichen religiösen Gewissheiten und Überzeugungen begegnen. Es schließt nur eines aus: dass wir uns ein Urteil, sei es ein positives oder ein negatives, über den Glauben irgendeines Menschen anmaßen und von daher meinen, wir hätten an ihm nichts (mehr) zu tolerieren.²

Was geschieht, wenn diese Unterscheidung von Person und Werk nicht vorgenommen wird, erleben wir in erschreckendem Maße in unserer Gesellschaft national und weltweit, aber auch in alltäglichen Begegnungen. Ein kleines Beispiel, das niemanden hier verletzen dürfte und auf seine Weise die Art des nicht unterscheidenden Denkens veranschaulicht: Es war Anfang September 2001, die Twin Towers des World Trade Center standen noch; ich hatte mir von der Aussichtsplattform einen ausführlichen Überblick über die große Stadt New York und ihre Umgebung verschafft und saß nun mit meiner Frau auf dem Boot nach Ellis Island, der Insel, auf der in 62 Jahren über zwölf Millionen Einwanderer kontrolliert, untersucht und in das Land gelassen worden waren. Uns gegenüber saß ein älteres Ehepaar; ich begann ein Gespräch mit ihnen und erfuhr nach einer Weile, dass sie aus Arkansas kamen. Auf meine Vermutung, sie könnten den früheren Präsidenten Clinton gut gekannt haben, da der auch aus Arkansas gekommen sei, reagierten sie zunächst nicht. Dann brummte der Mann knapp und deutlich: „Der kam aus der Hölle.“

2.2. Von hier aus bietet sich der Blick auf eine zweite Unterscheidung an, die ich in unserer Diskussion über den Fundamentalismus für sinnvoll und wichtig halte. John Wesley, im Umgang mit Angriffen auf seine Praxis, Lehre und Theologie vielfach erprobt, hat sie vorgeschlagen und sogar in seine grundlegende Abhandlung über die *Kennzeichen eines Methodisten* (*The Character of a Methodist*)³ aufgenommen, die nicht das spezifisch Methodistische darlegen, sondern die so genannten Methodisten als diejenigen vorstellen wollte, die sich an der alten, ungeteilten Christenheit der ersten Jahrhunderte zu orientieren versuchten: *In allen Fragen, die nicht die Wurzel des Christentums betreffen,*

² Wilfried Härlé: Religiöse Wurzeln der Toleranz und Intoleranz aus evangelischer Sicht, ÖR 52, 2003, Heft 3, 333f.

³ Deutsche Ausgabe: Christliches Verlagshaus, Stuttgart 1996; Zitat dort auf S. 10.

halten wir es mit der Regel: Denken und denken lassen. Wesley unterschied – und hat diese Unterscheidung auch in kontroverstheologischen Äußerungen verwendet – zwischen dem, was die Wurzel des Christentums betrifft, und theologischen Meinungen (opinions), von denen galt, sie könnten so oder anders ausfallen, ohne dass sich jemand damit außerhalb der christlichen Glaubensgemeinschaft stellte. Für das, was die Wurzel des Christentums betrifft, findet sich bei Wesley keine Definition. Schaut man die Anwendungsfälle an, dann wird die Wurzel christologisch und soteriologisch als das Heil in Christus (Rechtfertigung) und der Heilsweg (Wiedergeburt, Heiligung) bestimmt, wie sie uns in der Heiligen Schrift bezeugt sind.

Bemerkenswert ist an diesem Unterscheidungsverfahren,

- dass es überhaupt vorgeschlagen wird. Offensichtlich ist es Wesley wichtig, gerade in kontroverstheologischen Diskussionen das Wichtige als solches zu identifizieren, um das Gemeinsame, an dem ihm sehr gelegen ist, hinter den Differenzen nicht aus dem Blick zu verlieren;

- wie es durchgeführt wird: ein inhaltliches (Christus, Heilsweg) und ein formales Prinzip (Bibel) werden als die Schlüssel zur Begründung und Entfaltung christlicher Aussagen bestimmt:

- dass bis zu einem gewissen Grade offen bleibt, was im Einzelnen zur Wurzel des Christseins gehört, ohne dass dies damit beliebig würde.

Bewährt hat sich dieses Unterscheidungsverfahren in der Verständigung Wesleys mit den Prädestinatianern, deren Lehre er entschieden ablehnte, und – vor allem nach seinen Irlandreisen – mit römischen Katholiken. Wahrscheinlich hat es ihm auch geholfen, die Trennung von der anglikanischen Kirche während seiner Lebenszeit zu vermeiden und das Verhältnis zu ihr so offen zu halten, dass im Jahr 2003 eine Bundesgemeinschaft zwischen ihr und der Methodistischen Kirche von England erklärt werden konnte – eine Frucht wesleyanischen Denkens.

B: Zum christlichen Fundamentalismus der Gegenwart

Im Folgenden werde ich auf einige Bereiche eingehen, in denen sich der gegenwärtige Fundamentalismus des westlichen Christentums m. E. von einem nicht-fundamentalistischen Christentum – auch einem freikirchlichen, evangelikalen – unterscheidet. Ich will jedoch, weil es mir *primär* nicht um

Abgrenzungen geht, auf eine Definition⁴ der Begriffe *Fundamentalist*, *fundamentalistisch* und *Fundamentalismus* verzichten und stattdessen versuchen, kurz zu beschreiben, was ich hier vorläufig unter „Fundamentalismus“ verstehe. Ich möchte Strukturen und Kennzeichen benennen, die ihm zugeordnet werden können, um dann nach Alternativen zu fragen, die fundamentalistische Engführungen vermeiden und dennoch berechtigten Anliegen der so denkenden und glaubenden Christen Rechnung tragen.

1. Die Anfänge des neuzeitlichen Fundamentalismus

Seinen Ursprung hat der christliche Fundamentalismus im engeren Sinne im nordamerikanischen Protestantismus des frühen 20. Jahrhunderts. Er agiert primär als Abwehrbewegung gegen jede Einbeziehung wissenschaftlicher Erkenntnisse in Theologie und Verkündigung, sofern durch sie die uneingeschränkte Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit der Bibel in Frage gestellt wird. Während der Name »Fundamentalists« erst 1920 eingeführt und als Selbstbezeichnung verstanden wird, reicht die Bewegung selbst ins letzte Drittel des 19. Jahrhunderts zurück.

Hinsichtlich einzelner Gruppen und Strömungen, Personen und Epochen ist eine große Komplexität des Ganzen mit teilweise erheblichen Differenzen erkennbar. Dennoch lassen sich als wichtigste Auslöser für die durch nahezu alle protestantischen Denominationen hindurchgehende Protestbewegung der wachsende Einfluss der neueren Naturwissenschaft (vor allem der Evolutionstheorie) und der aus Europa kommenden kritischen Bibelwissenschaft nennen; sie werden für die Entchristlichung des Volkes und die Krise der Gesellschaft verantwortlich gemacht. Die traditionelle Hochschätzung der Heiligen Schrift in den evangelischen Kirchen, wachsendes Misstrauen gegenüber vielen Aussagen der Wissenschaften sowie eine um sich greifende allgemeine Unsicherheit führen bei vielen einfachen bibelgläubigen Laien und Pfarrern zu einer heftigen Abwehr wirklicher oder vermeintlicher Gefährdungen durch „Liberalismus“ und „Modernismus“. Diese defensive Reaktion tritt im Laufe

⁴ Definitionen ziehen Grenzen; das ist in wissenschaftlichen Diskursen notwendig und dient der Verständigung über das, wovon die Rede ist. Auf Menschen bezogen implizieren sie nicht nur eine nicht immer ausreichend begründete Generalisierung, die vor allem dann problematisch wird, wenn sie sich nicht nur auf äußerliche Merkmale bezieht, sondern tiefer reichende Abgrenzen vornimmt; sie kann dann auch leicht als Etikettierung missbraucht oder missverstanden werden, weil sie die Komplexität menschlicher Individuen, ihrer Einstellungen, Erfahrungen und Empfindungen durch Subsumption unter einen Begriff – absichtlich oder unabsichtlich – verdeckt.

der Auseinandersetzungen immer stärker in den Vordergrund und verdeckt oft die ursprüngliche Frömmigkeit. Der doktrinäre Wesenszug verstärkt sich auf Kosten der anfänglich intensiven Bemühungen um ein besseres Verständnis der Bibel (Bibel-Konferenzen) und führt schon um die Jahrhundertwende zu Parteibildungen, Häresieverfahren gegen Pfarrer und Professoren sowie ersten Abspaltungen. In den Jahren 1909-1912 erscheint die von mehreren Autoren verfasste, zwölfteilige Schriftenreihe *The Fundamentals. A Testimony to the Truth*, die in einer Auflage von nahezu drei Millionen Exemplaren die „unaufgebbaren und unwandelbaren“ Grundsätze des christlichen Glaubens öffentlich zu verteidigen unternahm: Irrtumslosigkeit der Bibel, Jungfrauengeburt, stellvertretendes Sühneopfer Christi, leibliche Auferstehung und Wiederkunft Jesu u.a.

Neuen Einfluss gewinnen die fundamentalistischen Gruppen und Denominationen in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg: 1919 gründen sie die *World's Christian Fundamentalist Association*. Theologische Fakultäten, Seminare und Colleges, Verlage und Missionsgesellschaften werden überprüft, eigene Bibelschulen und Seminare eingerichtet. In einigen Südstaaten der USA werden Gesetze gegen die Evolutionslehre durchgesetzt und Lehrer, die sie dennoch vertreten, vor Gericht gebracht (1925 Affenprozess in Dayton/Tennessee). Die Theologie des Social Gospel hat den Gegensatz zwischen aufgeschlossenen, sozial engagierten Christen auf der einen und konservativ bis fundamentalistisch eingestellten auf der anderen Seite eher noch verschärft, der Einfluss der dialektischen Theologie und des neuen christlichen Realismus (R. Niebuhr) hat ihn nicht aufgehoben, wohl aber durch neue Fragestellungen vorübergehend mildern können.

Nach dem Zweiten Weltkrieg manifestiert sich die ungebrochene Kraft des Fundamentalismus vor allem durch die Gründung des *International Council of Christian Churches*, der sich bewusst als Gegenorganisation zu dem am selben Ort und im selben Jahr (Amsterdam 1948) gegründeten *Ökumenischen Rat der Kirchen* versteht, und durch den heftigen Kampf gegen die 1952 erschienene neue englische Bibelübersetzung (Revised Standard Version). Die in jüngerer Zeit in den USA, aber auch in anderen westlich-protestantischen Ländern erneut aufflammende Diskussion um die Entstehung der Welt und die Entwicklung des Lebens sowie das Erstarken konservativer Gruppen zeigen einen wieder wachsenden fundamentalistischen Einfluss in Kirche und Gesellschaft, der in einer immer komplexeren und sich schnell verändernden Lebenswelt mit seinen einfachen Antworten und Lösungen an Attraktivität gewinnt.

CHRISTLICHER FUNDAMENTALISMUS

Trotz der inhaltlich und zahlenmäßig unterschiedlichen Glaubenssätze, die fundamentalistische Gruppen für unaufgebar halten, sowie anderer Differenzen und Widersprüche ist es doch möglich, einige Merkmale aufzuzeigen, die sie alle, auch die sich gegenseitig befehdenden, miteinander verbinden und zugleich von anderen christlichen Gruppen und Bewegungen unterscheidbar machen.

Mit dem evangelikalen Christentum als ganzem teilen Fundamentalisten insbesondere die Hochschätzung der Bibel, die Betonung persönlicher Glaubenserfahrung und die Botschaft von Gottes Heil durch den Kreuzestod Jesu. *Unterscheidend* sind dagegen folgende Merkmale des Fundamentalismus:

(1) Die Lehre von der wörtlichen Inspiriertheit aller biblischen Bücher in ihrer ursprünglichen Fassung (den so genannten Autographen), von denen es freilich kein einziges Exemplar mehr gibt.

(2) Die daraus abgeleitete völlige Irrtumsfreiheit der Bibel in allen Aussagen, auch den naturwissenschaftlichen und historischen. Wichtig ist die Wahrheit der Fakten, deren Bestreitung an *einer* Stelle die Bibel als ganze unglaublich machen würde; die Heilige Schrift ist ein derart zusammenhängendes Ganzes, dass jeder einzelne feststellbare Irrtum das gesamte Gebäude zerstören würde.

(3) Die Identität des kanonisch abgegrenzten Wortlauts der Bibel (oft in einer bestimmten Übersetzung, etwa der Lutherbibel von 1545 oder der King James von 1611) mit Gottes Wort. Darum wird die historisch-kritische Forschung zurückgewiesen und die inhaltlich-hermeneutische Verantwortung nur im Rahmen einer „bibeltreuen“ Auslegung gesehen.

(4) Der Argwohn gegenüber anders denkenden Christen, die Aggressivität seiner Theologie und die Exklusivitätsforderung für die Geltung seiner Auffassungen. Dies hat auch innerhalb der Bewegung immer wieder zu (wechselseitigen) Verurteilungen und zu Spaltungen geführt. Die ideologische Geschlossenheit des eigenen Standpunkts lässt keinen nennenswerten Raum für den Dialog, der Konsequenzen für den eigenen Standpunkt nicht von vornherein ausschließt.

C: Inhaltliche Beobachtungen

1. In der Literatur über fundamentalistische Bewegungen, ihre Entstehung und ihre Attraktivität wird häufig erwähnt, dass sie in Zeiten starker Veränderun-

gen und in Situationen von hoher Komplexität, die Unsicherheit und Angst hervorrufen, *feste Positionen* anbieten. Sie entstehen und nähren sich aus der Suche nach einem sicheren Ort der Geborgenheit, den sie oft durch starres Festhalten an nicht zu hinterfragenden Traditionen finden. Dieses Gebäude darf nicht angetastet, nicht verändert oder eingerissen werden, vielmehr ist es im Ganzen wie in seinen Teilen zu schützen und vor dem Herausnehmen schon eines einzigen Elements zu bewahren, damit nicht das Ganze in Gefahr gerät.

Das gilt für das Bibelverständnis hinsichtlich der Unfehlbarkeit oder Irrtumsfreiheit biblischer Texte auch in historischen und naturwissenschaftlichen Aussagen sowie der Widerspruchsfreiheit aller biblischer Aussagen und ihrer unveränderbaren Geltung. Weil alles als von Gott mitgeteilt gilt, darf an keinem Satz gerüttelt werden. Das bekannteste Merkmal dieser Einstellung ist die in verschiedenen Zusammenhängen zu beobachtende Angst vor dem *Domino-Effekt*: fällt ein Stein um, kippt die ganze Reihe. Sachliche Differenzen – nicht nur in den Tausenden von Übersetzungen, sondern auch in den Textvarianten – können diese vorgefasste Überzeugung kaum öffnen; nötigenfalls wird eher harmonisiert. Die Wahrheit der Offenbarung ist eben in den Sätzen der Bibel gefasst; sie besteht aus Fakten („Tatsachen“) und Normen, die keiner relativierenden Deutung und Auslegung bedürfen.

Im katholischen Fundamentalismus zeigte sich die Abwehr neuerer Einsichten im 19. Jahrhundert durch den *Syllabus errorum* (1864) von Papst Pius IX.⁵ und den späteren *Antimodernisteneid* von 1910, der von allen katholischen Geistlichen und Professoren abzulegen und bis zum Beginn des Zweiten Vatikanums in Geltung war. Heutigen katholischen Fundamentalisten gilt (nach Auskunft römisch-katholischer Quellen) schon die „Handkommunion“ als Abfall vom Glauben, und die Sätze einer päpstlichen Enzyklika haben eine ähnliche Verbindlichkeit wie das Glaubensbekenntnis.

Diese unbedingte Geltung von biblischen und dogmatischen Aussagen wird in abgeleiteter Form auch für ethische Normen beansprucht. So schreibt ein prominenter evangelischer Fundamentalist zur Verteidigung einer biblischen Schöpfungslehre gegen die Evolutionstheorie: „Wenn wir unsere Kinder in den Schulen ein derart falsches Menschenbild lehren, dann brauchen wir uns nicht über die Früchte zu wundern, die später geerntet werden: Zunahme der Kriminalstatistik, Eheprobleme, Ehescheidungen und Abtreibungen, Dro-

⁵ Der *Syllabus* enthält eine Liste von etwa 80 Irrtümern, zu denen nicht nur Kommunismus und Liberalismus, sondern auch die Demokratie, Individual- und Menschenrechte gehörten. Er wurde durch ein Dekret des Heiligen Officiums und die Enzyklika *Pascendi* von Pius X. von 1907 fortgeschrieben, v.a. gegen die historisch-kritische Methode in der Bibel- und Dogmenauslegung.

genprobleme, Lieblosigkeit, psychische Störungen, Auflehnung gegen Eltern, Vorgesetzte und Staat.“ Dass die Vermittlung des richtigen Menschenbildes eine grundlegende Aufgabe jeder Erziehung und Bildung darstellt, kann nur unterstrichen werden. Dennoch werden die geschilderten „Früchte“ nicht direkt einem bestimmten Weltbild angelastet werden können, als wüchsen sie nur auf dessen Boden und keinem anderen.

2. Was fundamentalistisches Denken des weiteren kennzeichnet und zu problematischen Folgen führen kann, ist die große Neigung zu *Vereinfachungen*, die die Komplexität der Weltlage oder einer persönlichen Lebenslage reduzieren sollen, um vorhandene Ängste zu beseitigen und ein Gefühl der Sicherheit zu erzeugen. Die klare Einteilung der Menschheit in Freunde und Feinde, die eindeutigen Urteile über Menschen als Gute und Böse ziehen scharfe Grenzen, durch die Freunde gesammelt und Feinde ausgegrenzt werden: Wer nicht mit uns ist, ist gegen uns, das heißt zugleich: gegen das Gute, gegen Gott. Solche harten Unterscheidungen zwischen Guten und Bösen, *good guys* und *bad guys*, uns Rechtgläubigen und allen anderen Ungläubigen und Verirrten entsprechen der Neigung, einen *focus of evil* oder ein *Reich des Bösen* zu identifizieren, um dem eigenen Kampf ein Ziel zu geben und die eigenen Kräfte zu mobilisieren und zu bündeln. Der Feind steht außerhalb des eigenen Lagers; auf ihn richten sich die Blicke, wenn Schuldige für die Übel der Welt und die Bosheit ihres Tuns gefunden werden müssen. Diese faktische Verharmlosung der Sünde ist die Kehrseite der Simplifikationen, die nur selten auf die Überwindung drängender Probleme anderer Menschen oder auf die Verständigung mit den Betroffenen gerichtet sind.

Solche Denkstrukturen, die zu monokausalen Analysen neigen, tragen der tatsächlichen Lage, in der Menschen sich befinden, kaum oder gar nicht Rechnung.⁶ Die Neigung, auch komplexe Themen auf ein Schwarz-Weiß-Schema zu reduzieren und Entweder-oder-Positionen zur Diskussion zu stellen, entspricht übrigens unserer modernen Medienwelt.⁷ Zudem fördert diese Haltung keineswegs die Dialogbereitschaft anderer, sie gibt vielmehr denen

⁶ „Erinnern Sie sich an einen Mann namens Gaddafi?“ fragt Peter Bichsel in einer seiner *Kolumnen*. „Die Amerikaner erklärten ihn mal zum bösesten Bösewicht der Welt und taten so, als wäre die Welt in Ordnung, wenn jener Bösewicht vernichtet würde.“ Nun hat er sich anscheinend eines Besseren belehren lassen und durch Geldzahlungen von diesem Ruf freigekauft. Jedoch war er schon „längst ersetzt durch einen anderen Bösesten, den es zu vernichten gilt und dessen Tod die heile Welt bedeuten würde.“ Peter Bichsel: Doktor Schleyers isabellenfarbige Winterschule, *Kolumnen* 2000-2002, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 2003, 39.

⁷ In einem Beitrag über Mel Gibsons Film „Die Passion Christi“ stellt der Generalsekretär von *United*

einen prominenten Platz in der Öffentlichkeit, denen es nicht um Verstehen und Verständigung, sondern um öffentliche Aufmerksamkeit und allgemeine Stimmungen geht. Die Stimmen in der Mitte, wo ein Dialog stattfinden könnte, werden kaum gehört.⁸ Das gilt nicht nur für den politischen, sondern auch für den gesellschaftlichen und kulturellen Bereich. Die prägende Kraft, die von einem solchen Stil öffentlicher Auseinandersetzungen auf die Gesellschaft als ganze ausgeht, wird auch in der Christenheit zunehmend spürbar. Eine auf Verständigung ausgerichtete Streitkultur wird den Kirchen und Religionen weithin kaum mehr zugetraut.

Das ist einerseits bis zu einem gewissen Grade verständlich. Weil es im (religiösen) Glauben um das geht, was den Menschen „unbedingt angeht“, um sein schlechthinniges Abhängigsein von Gott, ja um ihn selbst in Hinsicht auf das Unbedingte, können Glaubende das ihnen Lebenswichtige nicht distanziert betrachten oder gar zur Disposition stellen. Weil der Glaube alles, was ist, in der Perspektive des Gottesbezugs betrachtet, steht für ihn mehr zur Debatte als für den Atheisten oder Agnostiker.

Andererseits könnte er auch aus einer größeren Gelassenheit und Freiheit heraus diskutieren, weil die Gottesbeziehung ihn davor bewahrt, seinen letzten Seinsbezug in dem zu suchen, was er selbst zuwege bringen kann oder andere Menschen ihm als Grundlage anbieten. Jedenfalls ist es dem Glauben um eine Gewissheit zu tun, deren Zustandekommen nicht menschlichem Handeln, sondern dem Wirken des Geistes Gottes entspringt.⁹ Diese Gewissheit hat Evidenzcharakter und kann darum nur durch neue Evidenzerfahrung verändert werden. Freilich ist sie auch nicht irrational, sondern kann theologisch reflektiert, hinterfragt und beschrieben werden. Dabei ist keineswegs ausgeschlos-

Methodist Communications fest: Das können die großen Medienkonzerne gut: „framing a story by its polar extremes, selecting persons on the extreme to debate each other and generating heat but precious little light“. Larry Hollon, UMCom Nashville, Tennessee, Kommentar vom März 2004 (Internet).

⁸ Ein trauriges Beispiel aus jüngster Zeit ist die Weigerung von Präsident George W. Bush, eine Delegation des Bischofsrats der United Methodist Church zu empfangen, deren Glied er ist. Sie wollte sich angesichts eines angekündigten Präventionskriegs gegen den Irak mit ihm treffen, um „die Kriegsposition der Kirche zu erörtern, ihre Sorgen vorzutragen und für den Präsidenten zu beten. Das Weiße Haus lehnte die Bitte der Bischöfe um eine Besprechung ab und bot ein Treffen mit einer Stabsperson an. Die Bischöfe fanden dies unannehmbar. Sie versammelten sich später an diesem Tag, um mit der Presse zu sprechen, gaben eine Kopie des Textes am Eingang des Weißen Hauses ab und schlossen mit einem Gebet für den Präsidenten, die Nation und die Opfer des Krieges.“ (United Methodist News Service vom Oktober 2002).

⁹ Vgl. Barths Antwort auf die Frage, ob es Heilsgewissheit gebe: „*Es gibt keine Heilsgewissheit, er gibt Heilsgewissheit.*“

sen, dass Gottes Geist uns auch durch andere, sogar nicht gläubende oder anders gläubende Menschen zu neuem Erkennen mit Gewissheitscharakter führen kann.¹⁰

C: Ansatzpunkte für einen notwendigen Dialog

1: Jeder Glaube braucht Gewissheit

Wodurch gewinnt der Glaube seinen festen Grund? Wie werden Unsicherheit und Angst überwunden? Was lässt – um es persönlich auszudrücken – mich meines Heils gewiss werden? Fundamentalistisches Denken bietet Satzwahrheiten, die nicht bezweifelt werden dürfen, einfache Schemata, die die Lage der Welt und die persönliche Situation überschaubarer machen. Es verweist auf die Verlässlichkeit der Bibel und aller ihrer Aussagen und auf wissenschaftliche Nachweise für ihre Theorien über Natur und Geschichte. Das für die Glaubensgewissheit Entscheidende wird damit freilich eher verdeckt und durch andere Garanten der Sicherheit ver stellt. Darum sind unter solchen fundamentalistischen Auffassungen und Theorien in der Regel tiefe Glaubenserkenntnisse und –erfahrungen das die persönliche Frömmigkeit tragende Element. Fundamentalistisches Denken schließt authentischen christlichen Glauben von vornherein weder aus noch ein; es ist mit ihm nicht notwendig verbunden, wohl aber dem befreienden Evangelium von Jesus Christus wesensfremd.

Der Gewissheitscharakter religiöser Überzeugungen führt nicht selten dazu, dass Dialoge mit Andersdenkenden über Themen des Glaubens als schwierig oder ausgeschlossen angesehen werden. Nicht zufällig gilt es als inopportun, politische oder religiöse Themen bei festlichen Anlässen oder Einladungen anzuschneiden. Religion und Toleranz scheinen einander auszuschließen. In einer pluralistischen, zunehmend multireligiösen Gesellschaft wie der unseren bedarf es zur Vermeidung von Gesprächsunfähigkeit zwischen unterschiedlichen Gruppen darum einer besonderen Einstellung, die dem christlichen Glauben keineswegs fremd ist, sondern ihm wesensmäßig zugehört: nämlich der eingangs schon erwähnten Bereitschaft, zwischen Person und Werk zu unterscheiden, hier also: keinen anderen Menschen wegen seiner (anderen) religiösen Überzeugung zu verurteilen oder herabzusetzen, sondern ihm ein Maß an Aufrichtigkeit und Ernsthaftigkeit zuzugestehen, wie

¹⁰ Vgl. etwa die Syrophönizierin (Mk 7), den Hauptmann Cornelius (Apg 10) oder Bileams Eselin Num 22).

wir es für uns selbst beanspruchen. Das gilt auch für „innerfamiliäre“ Konflikte, bei denen die Regeln der Höflichkeit nicht immer so beachtet werden wie sonst.

Ist der Glaube ein Werk des Heiligen Geistes, dann stimmen wir Luthers Auslegung des dritten Glaubensartikels zu: *Ich glaube, dass ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann, sondern der Heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet...*¹¹ Das entspricht der paulinischen Erkenntnis, dass *der Heilige Geist unserem Geist bezeugt, dass wir Gottes Kinder sind* und darum dessen gewiss sein dürfen, *dass uns nichts von Gottes Liebe scheiden kann.* (Röm 8)

Die sprachlogische Struktur des Evangeliums ist nicht die des Berichts oder der Feststellung in der dritten Person, sondern die der Anrede in der zweiten Person; sie ist nicht deskriptive Rede, die beschreibt, was der Fall ist, sondern performative Rede, die bewirkt, was sie sagt. Das Evangelium ist, wie das Wort des Schöpfers, Tatwort. Die Naturwissenschaft beschreibt, was bei und nach der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle geschieht; der Glaubende bekennt: *Ich glaube, dass mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen.*¹² Und beide Aussagen stehen in keinem kontradiktitorischen Widerspruch zueinander.

Der Grund der Gewissheit, ein Kind Gottes zu sein, liegt jedoch allein in der Anrede: *Fürchte dich nicht, ich erlöse dich, ich rufe dich bei deinem Namen, du bist mein.* Wir nehmen es Paulus ab, wenn er (Röm 8,15) schreibt: *Ihr habt nicht einen Geist empfangen, der euch zu Sklaven macht, so dass ihr euch immer noch fürchten müsstet, sondern ihr habt den Geist empfangen, der euch zu Söhnen macht, den Geist, in dem wir rufen: Abba, Vater.* Deswegen gilt für uns, was mit der Erlaubnis zu dieser Anrede Gottes verbunden ist: *Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufe, die unter dem Gesetz stehen, und damit wir die Sohnschaft erlangen. Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz, den Geist, der ruft: Abba, Vater. Darauf bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn; bist du aber Sohn, dann auch Erbe, Erbe durch Gott.* (Gal 4,4-7)

Diese Gewissheit ist in einer personalen Beziehung begründet, sie ist relationaler Natur. Ihre Gefährdung durch innere oder äußere Erfahrungen

¹¹ Luther im Kleinen Katechismus, BSLK 511f.

¹² Luther im Kleinen Katechismus, BSLK 510.

ist nicht ausgeschlossen, gerade der lebendige Glaube an den dreieinen Gott kennt Anfechtungen aller Art. Diese Gefährdungen werden aber nicht durch rationale Prozesse überwunden, sondern dadurch, dass Gott das Vertrauen zu ihm erneuert, indem er uns Schuld vergibt, seiner Treue gewiss macht und sein Wort wieder zu einem Licht auf unserem Lebensweg werden lässt. Dieses Geschehen liegt auf einer Ebene, auf der der Streit um die sieben Tage der Schöpfung oder die Behauptung, es hätten sich 3268 prophetische Aussagen der Bibel bereits erfüllt und „keine anders als angegeben“¹³, sich nicht befinden. Die Gewissheit des Glaubens und die Überwindung der Anfechtung geschehen durch das innere Zeugnis des Heiligen Geistes, das unser Vertrauen auf Gott und seine Liebe zu uns, auf seine Vergebung und die unverbrüchliche Gemeinschaft mit ihm wieder festigt und uns neue Hoffnung schenkt. Dann mag man über vielerlei theologische, historische, naturwissenschaftliche und ethische Fragen ernsthafte Diskurse führen. Die Gewissheit des Glaubens braucht einen festeren Grund, der ist in Christus gelegt und nur dort zu finden.

2. Der Glaube kommt aus dem Hören auf Gottes Wort.

Über die grundlegende Stellung der Bibel in den evangelischen Kirchen brauche ich hier nichts zu sagen; sie ist in ihrer durch keine andere Autorität ersetzbaren Vorrangstellung unbestritten. Das gilt unabhängig davon, ob es in den Kirchen offizielle Bekenntnisschriften gibt oder nicht. Keine von ihnen kann der Heiligen Schrift ihren Rang als *norma normans* streitig machen; sie alle haben nur abgeleitete Autorität. Dies ist ein auch in den evangelischen Freikirchen akzeptiertes Erbe der Reformation. Die Lehrautorität der Kirche, d.h. des Papstes, der Bischöfe und der Konzilien, gilt nicht für evangelische Christen, die Gottes Stimme im Wort der Heiligen Schrift zu hören suchen. Um sie aber brauchen wir keine Angst zu haben, denn durch sie spricht *Gottes Stimme*. Sein Geist führt in die Wahrheit. In Gott sind wir geborgen. Er selbst ist die *feste Burg*, in die alle sich aus ihrer Not flüchten können.

Die Kraft der Bibel kommt nicht aus ihr selbst. Sie ist kein Zauberbuch, das man zu einem Abwehrritus hoch halten kann, um die Feinde abzuwehren, vielmehr *streit' für uns der rechte Mann, den Gott hat selbst erkoren. Er heißt Jesus Christ, der Herr Zebaoth, und ist kein anderer Gott. Gott ist bei ihr drinnen, darum wird sie fest bleiben*, heißt es so vertrauensvoll in Psalm 46, der Luthers Lied zugrunde liegt. Darin sollen uns die nicht irre machen, die

¹³ Werner Gitt: Das Fundament, Neuhausen-Stuttgart 1985, S. 136.

noch nach anderen Sicherheiten suchen, sich noch anderes hinzu denken, was nötig wäre, um geschützt zu sein. Nein, *das Wort sie sollen lassen stahn und kein' Dank dazu haben; er ist bei uns wohl auf dem Plan mit seinem Geist und Gaben.*

Gottes Geist macht sein Wort in uns lebendig; durch seinen Geist haben wir Zugang zu Gott. Wenn Israel die Bibel liest, dann liegt ein Nichtverstehen wie eine Hülle auf ihren Herzen, schreibt Paulus an die Gemeinde in Korinth (2Kor 3,15), um gleich hinzuzufügen: wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Da haben wir Zugang zu Gott als unserem Vater und hören seine Stimme und sehen Gottes Herrlichkeit *in dem Angesicht Jesu Christi* (2 Kor 4,6).

Dies ist reformatorische, evangelische Glaubensbegründung aus der Schrift, die uns Christus bezeugt, Gottes Verheißenungen schenkt, durch die der Heilige Geist neues Leben schafft und Hören und Sehen lehrt. *Christus* ist der Fels, behauptet Paulus kühn, der schon mit Israel durch die Wüste zog, aus dem Sklavenhaus ins gelobte Land: *Alle tranken den gleichen gottgeschenkten Trank; denn sie tranken aus dem lebensspenden Felsen, der mit ihnen zog. Und dieser Fels war Christus.* (1 Kor 10,4)

Aber so leicht war der Verlust einer autoritativen Lehrinstanz nicht verwunden. Bald nach der Reformation mussten einige, wie sie dachten, um die Bibel einen Zaun ziehen wie andere einst um die Thora des Mosebundes. Die Lehre von der Verbalinspiration musste den Text schützen, der scheinbar so schwach und bloß den Feinden ausgesetzt war. Hat sie die Bibel jemals schützen können?

Auch die katholische Kirche ist trotz des päpstlichen Lehramtes nicht ohne Angst durch die Wogen der Moderne geschritten. Wie überhaupt alle Versuche um den Erhalt der Macht durch menschliches Handeln früher oder später zum Scheitern verurteilt sind. In der ersten Modernismuskrisis der neueren Zeit, in der auch der neuzeitliche Fundamentalismus im Christentum entstanden ist, erlässt Papst Pius IX. den sog. *Syllabus errorum* (1864), in dem etwa 80 Irrtümer angeprangert werden, u.a. auch die historisch-kritische Erforschung der Heiligen Schrift.¹⁴ Der katholische Professor der Fundamentaltheologie Klaus Kienzler stellt in seinem Büchlein „Der religiöse Fundamentalismus“ über seine Kirche fest, dass es auch in ihr „ein ähnlich immer wiederkehrendes Syndrom gibt“, „die gleichen fundamentalistischen Gefahren und Tendenzen auszumachen“ „wie fundamentalistisches Schriftverständnis,

¹⁴ Siehe oben Abschnitt C 1.

Traditionalismus, Moralismus u.a.“.¹⁵ Der Modernismus wird im Antimodernisteneid als „‘Sammelbecken aller Häresien’ der Neuzeit angeprangert“.¹⁶ Mit dem Zweiten Vaticanum ist dieser Spuk offiziell verschwunden, in der Theologie war er es weitgehend schon viel früher, faktisch gibt es ihn aber noch an vielen Orten, und nicht wenige trauern alten Zeiten nach.

Sicher ist: der Streit geht wohl nie zu Ende, denn immer wird es die Sehnsucht nach einfachen Antworten auf komplexe Fragen und nach einfachen Lösungen auf vielschichtige Probleme geben. Vielen liegt die Versuchung nahe, schützen zu wollen, was uns kostbar ist, und die Bibel damit in unsere Dogmen und Fundamentals einzuschließen, bis ihrer Stimme die Luft auszugehen droht.

3. Gott redet durch Zeugen

Die Bibel ist – anders als der Koran – kein in sich geschlossenes literarisches Werk eines Autors, sondern eine von der Alten Kirche als Kanon (Richtschnur) beschlossene Sammlung von Schriften unterschiedlicher Gattung und unterschiedlicher sprachlicher Fassungen aus einem Zeitraum von etwa eintausend Jahren. Sie ist insofern beides: *Eins* in ihrem Charakter als Quelle und Maßstab christlicher Verkündigung und Lehre, und *Vieles* in der Vielfalt und dem Reichtum ihrer einzelnen Texte, Sammlungen und Bücher. Beidem ist im „Gebrauch“ der Bibel Rechnung zu tragen.

Ihre *Einheit* ist nach reformatorischer Lehre darin begründet, dass sie Zeugnis von Gottes Heilshandeln in Christus ist – der Verheißung nach im Alten, der Erfüllung nach im Neuen Testament. Auch wenn wir die biblischen Bücher heute in ihrem ursprünglichen Kontext, also etwa die hebräische Bibel im Kontext der Überlieferung Israels, ernst nehmen und zu verstehen suchen, hat die ganze Bibel als Einheit ihr Zentrum in Gottes Heilshandeln durch Christus als das eine Wort Gottes¹⁷, den göttlichen Logos, der Mensch wurde, damit wir Anteil an der Gemeinschaft mit Gott und dem ewigen Leben empfangen können.

¹⁵ Klaus Kienzler: Der religiöse Fundamentalismus, München (C. H. Beck) 4. Aufl. 2002, S. 50f.

¹⁶ Kienzler, aaO 53.

¹⁷ Vgl. Barmen I: Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben. Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen.

Ihre *Vielfalt* behält die Bibel, weil es Gott gefallen hat, sich zu verschiedenen Zeiten durch verschiedene Menschen und auf vielerlei Weise seinem Volk und seiner Gemeinde zu offenbaren, und in der Bibel die Zeugnisse dieses Geschehens in ihrer geschichtlichen Gestalt bewahrt worden sind. Die Bibel ist kein Kunstprodukt, das für Leser im 21. nachchristlichen Jahrhundert hergestellt wurde; sie ist etwas Lebendiges, von Gott durch Menschen über Jahrhunderte Geschaffenes, Bearbeitetes, Überliefertes, durch seinen Geist stets neu als Wort des Lebens zu Gehör Gebrachtes, zum Verstehen und Vertrauen Bestimmtes.

Die reformatorische Hermeneutik hat darum zu Recht zwischen einer *claritas externa* und einer *claritas interna* der Heiligen Schrift unterschieden, die beide aufeinander bezogen sind. Die *claritas externa* wehrt der spekulativen Interpretation biblischer Texte durch die allegorische Schriftauslegung¹⁸ und besteht auf dem Literalsinn der Texte. Dieser Sinn kann und muss mit den Mitteln der Exegese erforscht und in seinem Verständnis geschärft werden. Der Prozess, der sich dabei im Studenten der Bibel vollzieht, nimmt den Text zunächst aus unserem persönlichen Besitz heraus und rückt ihn uns fern. Wir spüren: der Text gehört uns nicht. Er hat einmal anderen gehört: seinem Autor, bestimmten Hörern und Lesern in einer anderen Zeit und einem fremden Land. Aber er gehört nicht mehr seinem menschlichen Autor und den ersten Rezipienten, er hat eine eigene Geschichte und eine eigene Wirkung. Er hat mich angesprochen und nun habe ich eine Beziehung zu ihm. Und dies alles zeigt die Distanz und die Nähe zwischen dem, was ich in der Bibel vorfinde, und mir. Es gibt etwas Gemeinsames zwischen dem, was ich im Bibelwort entdecke, und dem, was mir widerfahren ist oder was mich gerade jetzt erst berührt und in mein Leben hinein trifft.

Das Bemühen um die *claritas externa*, den geschichtlichen, wörtlichen, anfänglichen Sinn bewahrt mich davor, den Text zu vereinnahmen und darin zu finden, was ich in ihm finden möchte. Die *claritas interna*, die nicht ohne das Wirken des Geistes Gottes entsteht, lehrt mich den Text als Wort Gottes verstehen, das mir gilt, und bewahrt mich davor, mich dem Text, seinem Zuspruch und Anspruch, zu entziehen. Die Unterscheidung von *claritas externa* und *claritas interna*, von äußerem und innerem Wort, macht insofern Ernst mit dem Verständnis von Offenbarung, als diese immer Offenbarung *für jeman-*

¹⁸ Vgl. etwa die Lehre vom vierfachen Schriftsinn: Litera gesta docet, quid credas allegoria; moralis quid agas, quid speres anagogia.

den ist, dem Gott sich und seinen Willen so erschließt, dass er erkannt und bejaht werden kann.

4. Die biblischen Texte bedürfen verantwortlicher Auslegung

Der hermeneutische Prozess, den uns die Bibel als grundlegende Schrift des christlichen Glaubens aufträgt, wurde hier nur kurz umrissen; er ist in seinem Vollzug komplexer. Er reicht von dem Bemühen um die möglichst ursprüngliche Gestalt des griechischen oder hebräischen Textes und dessen bestmögliche Übersetzung (beides unabgeschlossene, entscheidungsabhängige Annäherungsprozesse an einen Text, der uns in erstaunlich treuen Abschriften, aber eben Abschriften, zur Verfügung steht) über die Gattungen der Texte und die Schichten ihrer Überlieferung bis zu den heutigen Rezeptionen in verschiedenen Sprachen und Kulturen. Er schließt grundsätzliche Fragen nach der Möglichkeit und den Grenzen des Redens von Gott ein (anthropomorph, metaphorisch) und stellt uns vor die Aufgabe des hingabebereiten Hörens auf die *viva vox evangelii*, Gottes heutiges Reden zur Aufdeckung und Vergebung von Schuld, zu Heilung und Versöhnung, Verheibung und Orientierung. Dieses Hören ist rezeptiv und kommunikativ zugleich. Der Glaube kommt aus dem Hören auf Gottes Wort, und Gott hört das Rufen seiner Töchter und Söhne. Eins haben wir jedoch gar nicht in der Hand: *dass* Gott zu uns redet und wir sein Wort verstehen. Das ist, wenn es geschieht, allein seinem Wirken zu verdanken und verbindet uns mit der Erfahrung der Emmausjünger: *Brannete nicht unser Herz in uns, als er mit uns redete auf dem Wege und uns die Schrift öffnete?*

Dennoch gilt auch hier: Gottes Wirken und unser Bemühen stehen nicht in Konkurrenz zu einander, wir können Gottes Wirken weder erarbeiten noch ergänzen, sondern Gottes Wirken ist die Voraussetzung dafür, dass wir sein Wort verstehen. Zugleich ist richtig: Das Bemühen um das Verstehen der Schrift ist sein Auftrag an uns, der mit seiner Verheibung verbunden ist.

5. Gottes Wort bleibt lebendig

Bleiben wir Schüler der Schrift, dann werden wir auch feststellen, dass unsere Erkenntnis sich verändert – bei uns selber und im Gespräch mit anderen, die sich um dasselbe bemühen. Das ist kein Unglück, sondern entspricht der Lebendigkeit des Wortes, freilich auch der Begrenztheit unseres Verstehens.

Die Grenzen sind nicht nur intellektueller Natur, sie sind auch durch die Sünde verursacht, die unser Sein und Tun noch immer bestimmt. Darum bedarf auch unser Bibelstudium der Vergebung und der Heiligung, damit nicht geistlicher Hochmut oder frommer Besitzerstolz, nicht Unglaube und Verweigerung des Gehorsams unser Verstehen blockieren.

Wenn jedoch unterschiedliche Auffassungen darüber entstanden sind, was ein Schriftwort uns an Wichtigem zu sagen hat, kann uns dies nicht gleichgültig bleiben lassen, da die Bibel die Quelle und der Maßstab unseres Glaubens und Handelns, unserer Verkündigung und Lehre sein muss. Wir werden dann nicht umhin können, die Ergebnisse noch einmal mit einem genaueren Hinhören auf den Text und den uns zur Verfügung stehenden Mitteln des Verstehens zu überprüfen. Zu diesen Mitteln gehören nach Wesley die Tradition (Alte Kirche, Reformation u.a.), die Vernunft (Denkvermögen, Regeln der Logik u.a.) und die Erfahrung (Glaubenserfahrung, Welterfahrung). Dieses wesleyanische *Quadrilateral*¹⁹ geht von der Grunderkenntnis aus, dass wir keinen nackten Bibeltext haben, kein reines Gotteswort, sondern dies immer nur in den „Windeln“ (Luther) des menschlichen Redens und Verstehens finden. Das macht die Trennung von Gottes- und Menschenwort unmöglich, seine Unterscheidung um so nötiger.

Auf einer anderen, tiefer liegenden Ebene haben wir neben dieser und anderen hermeneutischen Regeln den reformatorischen, aber schon in der alten Kirche gebrauchten Schlüssel: dass *Jesus Christus* selbst, das eine *Wort Gottes*, und Gottes Rettungshandeln durch ihn der Hauptinhalt der Heiligen Schrift und darum auch der inhaltliche Schlüssel zu ihrem Verstehen sei. Er ist meines Erachtens das Zentrum jeder biblischen Hermeneutik und das unverzichtbare Kriterium für alle Aussagen der Schrift. Unterscheidungen innerhalb der Bibel sind nicht nur möglich, sondern auch nötig, wenn uns Gottes Wort aus ihr entgegenkommen soll. Die Landnahmeverzeichnisse oder die Rache-psalmen etwa müssen dann von Jesu Ruf in die Nachfolge und dem Hohen Lied der Liebe aus lesbar werden. Wenn die biblischen Texte nicht beliebigem Gebrauch unterliegen sollen (wie etwa in der Versuchungsgeschichte Jesu oder zur Begründung der Judenverfolgung oder der Kreuzzüge), dann muss das Evangelium von Gottes Liebe in Christus, muss das Wort vom Kreuz uns den Weg weisen. Damit wird die Botschaft der Bibel weder undeutlich noch wi-

¹⁹ Es findet sich im Vorwort zu seinen 44 Standardpredigten und wird – nach einer genaueren Ausarbeitung durch Albert Outler – auch heute von methodistischen Theologen gebraucht. Vgl. Walter Klaber/Manfred Marquardt: *Gelebte Gnade*, Stuttgart 1993, S. 73f. 426f.

dersprüchlich, sie bekommt vielmehr erst die Kraft, die Paulus im Evangelium entdeckt und gepriesen hat.

Das stellt uns in die Gemeinschaft mit anderen Christen. Nikolaus Graf Zinzendorf hat das im 18. Jahrhundert so formuliert:

*Auch denken wir in Wahrheit nicht,
Gott sei bei uns alleine.
Wir sehen, wie so manches Licht
auch ander Orten scheine.
Da pflegen wir dann froh zu sein
und uns nicht lang zu sperren;
wir dienen ihm und ihm allein,
dem einen großen Herren.*

6. Freiheit und Verantwortung in der Nachfolge Jesu

Trotz der Einsicht, dass wir, solange wir hier leben, nicht ohne Sünde bleiben, der Vergebung bedürfen und zum Richten anderer kein Recht haben, bleibt doch die Aufforderung Jesu wichtig: *An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.* (Mt 7,20). Diese Aufforderung gilt auch gegenüber fundamentalistischen Tendenzen in der Christenheit. Führen sie dahin, wo die Frucht des Geistes erkennbar wird, wie Paulus sie beschreibt: *Die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Selbstbeherrschung* (Gal 5,22f)?

Fundamentalistische Intoleranz gegenüber jedem, der von der als allein richtig behaupteten Ansicht abweicht, trifft ja nicht nur die „draußen“, sondern sehr schnell auch Leute aus den eigenen Reihen. Die letzten zwanzig Jahre, vor allem in den USA, haben gezeigt, wie stark sich fundamentalistisch orientierte Personen und Gruppen um politischen Einfluss zugunsten einer rechtskonservativen Entwicklung bemühen. Wie Allianzen zur Waffenindustrie und zum Militär, Unterstützung der Todesstrafe und völkisches Sendungsbewusstsein gefördert werden, die mit dem Liebes- und Friedensgebot Jesu nicht in Einklang zu bringen sind.

Furcht ist nicht in der Liebe, heißt es im 1. Johannesbrief, *sondern die wahre Liebe treibt die Furcht aus*. Das ist die Liebe Gottes, in der wir aufgehoben sind und die auch unser Denken durchdringen will. Zu ihr gehört

freilich die Liebe zu den Menschen. Wir lassen es selber oft genug an Liebe mangeln und haben uns selbstkritisch im Blick zu behalten. Um so weniger darf die ethische Reflexion unserer Einstellungen und unseres Verhaltens im theologischen Diskurs ausgeklammert werden, wenn es um das Evangelium der Liebe und des Friedens geht.

Menschen in einem fundamentalistischen Umfeld erscheinen neuerdings modern, aufgeschlossen und auf der Höhe der Zeit, vertreten aber immer noch eine geschlossene Weltsicht. Ihr moralisches Verhalten ist weitgehend durch den Gehorsam gegenüber Autoritäten geprägt und wenig selbstverantwortet. Jürgen Werbick beschreibt diese Einstellung so: „Die Verletzung jeder Norm stellt alles von Grund auf in Frage... Die unmittelbare Gegebenheit der göttlichen Heilssatzung setzt alle ins Unrecht, die sie nicht ... ohne Deuteln und ohne Einschränkung zur Kenntnis nehmen... Gottes Satzung ist nicht interpretations- oder korrekturbedürftig; sie gilt so, wie sie da steht... Hier ist Licht, sonst Finsternis, hier Heil – sonst Unheil.“²⁰

Kein Prüfen dessen, *was der Wille Gottes ist* (Röm 12,2), keine Konfliktsituation, in der die Liebe das Rechte erkennt und tut. Eine Aufforderung, wie Paulus sie etwa in Röm 13,8 hören lässt, spielt offenbar keine Rolle: *Bleibt niemand etwas schuldig; nur die Liebe schuldet ihr einander immer. Wer den andern liebt, hat das Gesetz erfüllt.* Die Freiheit und Liebe Jesu im Umgang mit anderen, auch Fremden und Feinden, haben hier keinen Platz. Im Gegenteil: hinter jedem, der sich abweichend äußert oder verhält, sieht man den Bösen lauern, und nur die Treue zur intern geregelten Lehre und Moral garantiert die Rettung, das ewige Heil.

Mein Grundverständnis christlicher und theologischer Existenz – das ist hoffentlich deutlich geworden – sieht anders aus und schließt darum das Angebot zur Begegnung auf einem gemeinsamen Grund ein: dem Evangelium von Jesus Christus als *einer Kraft Gottes zur Rettung aller Glaubenden*. Es ist durch menschliches Handeln weder zu sichern noch zu zerstören. Durch dieses Evangelium schenkt der Heilige Geist die Erkenntnis der unbedingten Liebe Gottes und die Gewissheit, von Gott in Christus als sein Kind angenommen zu sein. Darum ist Christus das eine und verlässliche Fundament, auf dem der Glaube ruht; eines anderen bedürfen wir nicht und können es auch nicht wollen. Auf ihm wächst die Gemeinde der Glaubenden; er ist der Grund ihrer Hoffnung und die Quelle der Liebe, von der sie lebt und die sie mit anderen

²⁰ Zit. n. Lutz Lemhöfer, Fundamentalismus – Annäherung an ein Modewort (<http://www.bistum-augsburg.de/ba/opencms/sites/bistum/glaube/fragen/weltanschauung/info/fundament.html>).

CHRISTLICHER FUNDAMENTALISMUS

Menschen teilt. Solange wir hier diesseits der Vollendung leben, gilt zugleich:

Unser Wissen ist Stückwerk, und unser prophetisches Reden ist Stückwerk. Wenn aber kommen wird das Vollkommene, so wird das Stückwerk aufhören. Als ich ein Kind war, da redete ich wie ein Kind und dachte wie ein Kind und war klug wie ein Kind; als ich aber ein Mann wurde, tat ich ab, was kindlich war. Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin. (1Ko 13, 9-12)

Auf diesem Fundament, das uns der Aufgabe einer letztgültigen Grundlegung unseres Glaubens nicht nur enthebt, sondern sie uns sogar entzieht, dürfte ein kritischer und konstruktiver Dialog auch zwischen fundamentalistischen und aufgeschlossenen Evangelikalen, zwischen Christen unterschiedlicher geistlicher und theologischer Prägung nicht von vornherein ausgeschlossen sein. Die Erkenntnis des Letzten ist ohnehin einer anderen Welt vorbehalten und *theologia gloriae* darum nicht unser Geschäft. *Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen, so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin* (1Ko 13,12). Die kritische Selbstprüfung bleibt keinem Aufrichtigen erspart. Über jeden entscheidet sein Herr, ob er steht oder fällt. Paulus ermutigt ihn: *Er wird aber stehen; denn der Herr bewirkt, dass er steht* (Röm 14,4). Auch unser theologisches Denken und Reden bedarf der Vergebung und kann nur durch Gottes Gnade zurecht gebracht werden.

Stephan Holthaus

Bibeltreues Schriftverständnis in der Geschichte der deutschen Freikirchen¹

I. Vorbemerkungen

Der Begriff „Fundamentalismus“ ist heute durch die religionswissenschaftliche und soziologische Ausweitung praktisch unbrauchbar geworden.² In wissenschaftlichen Fachkreisen wird er schon länger nicht mehr oder nur mit Einschränkungen und klaren Definitionen benutzt. Allein die Medien und einige bewusst polemisch arbeitende Wissenschaftler bedienen sich noch unendifferenziert dieses Schlagwortes. Dabei herrscht meist keine theologisch-historische Definition, sondern eine soziologische Beschreibung gegenwärtiger „radikaler“ und „militanter“ Gruppierungen vor. Der Begriff wird in diesen Kreisen als Waffe gebraucht, um Gegner systematisch zu diskreditieren. Fundamentalisten sind dabei natürlich immer die anderen. Sie sind die eigentlichen Feinde der offenen Gesellschaft, Spaltpilze der Nation und gefährliche Brandstifter innerhalb der Kirchen - so kann man heute oft hören. Im Kontext der Freikirchen werden die „Konservativen“ ebenfalls gerne als „Fundamentalisten“ verspottet, belächelt und z.T. auch diskreditiert und beschimpft. Man darf heute in kirchlichen und freikirchlichen Kreisen offensichtlich alles sein, nur nicht Fundamentalist.

Solche Schubladisierungen der „Fundamentalisten“ sind wenig hilfreich. Die Karrikierungen der „Fundis“ enthalten selbst schon erstaunliche Klischees, die mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmen. Eine intellektuell anspruchsvolle Auseinandersetzung mit dem Phänomen findet nicht statt. Stattdessen treibt man mit diesen rüden Attacken die „Konservativen“ in die Isolation, bestätigt ihre Feindbilder und treibt ihnen am Ende sogar immer mehr Anhänger in die Arme. Wer bombenlegende Islamisten und „erzkonervative“ Evangelisten in einen Topf wirft und zwischen Rechtsradikalen und

¹ Vortrag auf der Frühjahrstagung des Vereins für Freikirchenforschung am 26. März 2004, für die Drucklegung leicht überarbeitet.

² Die Literatur über das Thema ist mittlerweile unüberschaubar geworden. Herausragend sind folgende Studien: The Fundamentalist Phenomenon: A View from Within; A Response from Without, Hg. Norman J. Cohen, Grand Rapids: William Eerdmans, 1990; George M. Marsden, Fundamentalism and the American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism: 1870-1925, New York: Oxford University Press, 1980.

„Bibeltreuen“ nur graduelle Unterschiede sieht, ist m.E. selbst ein Brandstifter. Diese vermeintlichen Fundamentalismusgegner arbeiten zudem mit erstaunlich fundamentalistischen Waffen. Verleumdungen, Angstmacherei, Positions-kämpfe und Polemik gehört bei ihnen zum Geschäft – alles Eigenschaften, die man doch eigentlich eher den Fundamentalisten zurechnen würde, oder?

Ich plädiere deshalb für eine Differenzierung und Versachlichung der Debatte und möchte an die eigentlichen theologischen Kernfragen erinnern. Die „Konservativen“ in unseren Freikirchen heben sich von dem eben gezeichneten Bild ab. Man kann sie nicht einfach in die Ecke der „ewig Gestrigen“ stecken. Begriffliche Klarheit ist hier ebenso gefordert wie Differenzierung in der Beschreibung. Ich spreche deshalb in meinem Vortrag bewusst auch von einem „bibeltreuen Schriftverständnis“, nicht von einem „fundamentalistischen“. Denn die Begriffsgeschichte des Wortes „Fundamentalismus“ ist, wie bekannt, äußerst verzwickt und sollte zur Vorsicht mahnen.³

Eine weitere Vorbemerkung sei mir gestattet: Jeder von Ihnen hat sicher schon Erfahrungen mit sogenannten „Bibeltreuen“ gemacht, vielleicht nicht immer die besten. Man kann nämlich nicht verhehlen, dass sie manchmal ein ziemlich schwieriger „Club“ sind. Ich selber kenne ihre Schwächen gut und habe mich dazu auch öffentlich geäußert.⁴ Die Tendenzen einer dualistischen Weltsicht, einer gesetzlichen Frömmigkeit, eines prinzipiellen Misstrauens gegenüber der akademischen Theologie, einer pharisäerhaften Verdächtigungsmentalität und einer ungeheuren Humorlosigkeit sind nicht von der Hand zu weisen. Ich bestreite jedoch, dass solche Merkmale zwangsläufig aus einem bibeltreuen Schriftverständnis abzuleiten sind und dass der gesamte konservative Evangelikalismus davon geprägt ist. Im Gegenteil: Seit zwei Jahrzehnten haben wir es weltweit mit einer neuen Generation von „Bibeltreuen“ zu tun, die selber gut ausgebildet sind, sich keineswegs als Querulanten verstehen und ihre Positionen sachlich, konstruktiv und gut durchdacht einbringen. Ich selber darf mich zu dieser wachsenden Gruppierung zählen. Weltweit ist dieser Teil der sogenannten „konservativen Evangelikalen“ übrigens zahlenmäßig viel

³ Ich selbst habe in meiner Dissertation aus dem Jahre 1992 noch versucht, den Begriff in seiner neutralen historischen Dimension zu gebrauchen, habe aber damals schon gegen Windmühlen kämpfen müssen. Mittlerweile ist der Begriff nicht mehr zu retten. Vgl. Stephan Holthaus, Fundamentalismus in Deutschland: Der Kampf um die Bibel im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts, 2. Aufl. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2003 (1993).

⁴ Wir brauchen Fundamente! Eine Untersuchung zur Geschichte und zum Erscheinungsbild des protestantischen Fundamentalismus. idea-Dokumentation Nr. 3/1997.

größer als die teilweise lautstarke Gruppe der kämpferischen Separatisten, die Ihnen vielleicht vorschweben.

Zudem erlebe ich auch in liberalen Kreisen des Protestantismus und der Freikirchen ständig „radikale“ und teilweise auch „militante“ Verhaltensmuster, die man natürlich auch nicht aus ihrer Theologie ableiten kann. Frömmigkeitsgeschichtliche Mentalitäten sind immer komplexer Natur und verfestigen sich nicht allein durch Theologien, sondern auch durch soziale Strukturen sowie durch individuelle Prägungen und Verhaltensmuster. So bitte ich auch hier um die nötige Differenzierung. Persönlich Animositäten dürfen nicht Grundlage von allgemeinen Pauschalurteilen werden – dies gilt natürlich für beide Seiten.

Pauschalkritik ist bei unserem Thema auch schon deshalb nicht angemessen, weil die Evangelikalen seit den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts die größte Gruppe im weltweiten Protestantismus sind. Laut David Barrett kann man weltweit ca. 500 Millionen Protestanten zum Evangelikalismus zählen, davon allein 50 Millionen in den USA.⁵ Das größte Wachstum verzeichnet der Evangelikalismus in Südamerika, Asien und Afrika. Zur „World Evangelical Alliance“ zählen sich allein ca. 335 Millionen Christen.⁶ Kennzeichen dieser Evangelikalen ist neben Bekehrung und Betonung der Evangelisation immer die Überzeugung von der Inspiration und Unfehlbarkeit der Bibel. Man kann sich allerdings bei diesen großen Zahlen vorstellen, dass die Bandbreite und die Unterschiede innerhalb der Evangelikalen groß sind. Auch die Einzelheiten in der Bibelhaltung sind keineswegs überall gleich, sondern variieren von Gruppe zu Gruppe. Grund genug, etwas genauer hinzuschauen und sich vor undifferenzierten Verallgemeinerungen zu hüten.

Ein ähnliches, wenn auch weniger rasantes Wachstum der Evangelikalen und unter ihnen insbesondere der „konservativen Evangelikalen“ lässt sich auch in Deutschland feststellen. Erinnern darf ich an das Gebiet der Mission. Bei der „Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen“ (AEM) standen im Jahre 2002 2.839 Missionare unter Vertrag, bei der „Arbeitsgemeinschaft Pfingstlich-Charismatischer Missionen“ noch einmal ungefähr 400. Zählt man beide Dachverbände zusammen und stellt sie den Mitarbeitern des „Evangelischen Missionswerkes“ gegenüber (2002: 700 Missionare), so liegen die Zahlen der Evangelikalen sechsmal höher. Der Zahlenvergleich zu den klassischen

⁵ Vgl. Barretts Standardwerk *World Christian Encyclopedia*, 2 Bde., 2. Aufl. Oxford: Oxford University Press, 2001, wo er exakte Zahlen für die einzelnen Länder angibt.

⁶ So die neuesten Angaben der WEF auf ihrer Webside: www.worldevangelical.org

freikirchlichen Missionswerken sähe natürlich noch dramatischer aus. Damit wird deutlich, dass auf diesem Feld die Evangelikalen in Deutschland längst die bestimmende Kraft sind, mit stark wachsender Tendenz.

Ein anderes Beispiel darf ich aus meinem eigenen Bereich ergänzen. Ich selber sitze seit 1998 im Vorstand der „Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten“ (KBA), einem losen Zusammenschluss von 31 deutschsprachigen theologischen Schulen, Akademien und Seminaren. In den Ausbildungsstätten der KBA waren 2003 etwa 1.700 Studierende vollzeitlich eingeschrieben. Weitere 2.000 Studierende absolvieren Fernstudiengänge. Diese Ausbildungsstätten vertreten in der Bibelfrage die Position der „Unfehlbarkeit der Bibel“, was jede Form der Sachkritik an der Bibel ausschließt. Von Seiten der Freikirchen sind dort allerdings nur drei Ausbildungsstätten vertreten: die Bibelschule Wiedenest, die Christliche Bildungsstätte Fritzlar und das Bibelseminar Bonn. Seit 1999 steigt die Zahl der eingeschriebenen Studierenden an den KBA-Schulen an - im Gegensatz zur Stagnation bzw. Rückgang der Studierendenzahlen an Freikirchenseminaren und zu dem Niedergang der Studentenzahlen an den staatlichen theologischen Fakultäten. Auch dieses Phänomen könnte, wenn auch nur in einem kleinen Bereich, auf einen Aufbruch der Evangelikalen und Bibeltreuen in unserem Land hinweisen.

Nun ist zahlenmäßiges Wachstum keineswegs immer ein Qualitätsmerkmal. Ich möchte mit diesen Zahlen nur verdeutlichen, dass die sogenannten Bibeltreuen ein ernstzunehmener Faktor im Protestantismus geworden sind. Allein an unserer Akademie in Gießen kommen z.Zt. etwa 43% der 160 Studierenden aus den klassischen Freikirchen. Die meisten von ihnen studieren bewusst nicht an ihren eigenen Predigerseminaren. Die Gründe dafür sind unterschiedlich: z.T., weil sie kein konfessionelles Bewusstsein besitzen, z.T. aber auch, weil sie die dort herrschende historisch-kritische Auslegung der Bibel ablehnen. Das dürfte signifikant für die derzeitige Situation sein.

Die zweitgrößte Gruppe unserer Studierenden kommt mittlerweile übrigens aus freien Gemeinden, die überhaupt keine Bindungen an existierende Freikirchenbünde haben und in der Regel an einem konservativen Schriftverständnis festhalten. Dieses weltweit zu beobachtende Phänomen der „unabhängigen Freikirchen“ könnte auch für unseren Verein einmal ein interessantes Forschungsprojekt werden.

Genug der Vorbemerkungen. Wenden wir uns unserem Thema zu.

II. Zur Bibelfrage in der Geschichte der deutschen Freikirchen

Ich beginne meine Überlegungen gleich mit einer zusammenfassenden provokanten These: „Die Begründer der klassischen Freikirchen in Deutschland vertraten alle, bewusst oder unbewusst, ein Bibelverständnis, das man heute als ‚bibeltreu‘ bezeichnen würde. Deshalb ist diese Form der Bibliologie die ursprüngliche Schrifthalterung der Freikirchen. Sie war zudem für die Entwicklung der Freikirchen von elementarer Bedeutung.“

A. Was ist ein bibeltreues Schriftverständnis?

Was versteh ich unter einem „bibeltreuen Schriftverständnis“?⁷

Der Begriff wurde erst in den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts eingeführt, um damit ältere Positionen im Protestantismus zusammenzufassen. „Bibeltreu“ bezeichnet seither die Überzeugung von der Glaubwürdigkeit der Berichte der biblischen Autographen. Hintergrund dieser Klassifizierung war die Auseinandersetzung mit der Sachkritik, wie sie in den verschiedenen Spielarten seit dem frühen 19. Jahrhundert die theologische Szene beherrschte. Innerhalb des bibeltreuen hermeneutischen Ansätze wird die historisch-kritische Methode als dem Gegenstand der Heiligen Schrift unangemessen kritisiert und abgelehnt. Man könne und dürfe die Bibel nicht ausschließlich mit Instrumentarien auslegen, die übernatürliches Wirken von vornherein ausschließen. Zudem sei das Schriftverständnis Jesu für den Christen bindend. Jesus Christus habe aber eindeutig das Alte Testament als glaubwürdiges Dokument im Sinne der Unfehlbarkeit verstanden.⁸

Für eine solche Bibliologie hat sich mittlerweile der Begriff „bibeltreu“ eingebürgert, auch wenn er sprachlich eher eine Solidarität mit dem Bibeltext als eine bestimmte Auffassung über deren Glaubwürdigkeit aussagt. Deshalb bedarf auch er einer klaren Definition, um verstanden zu werden.

⁷ Vgl. zum Thema: Gerhard Maier, Biblische Hermeneutik, Wuppertal: Brockhaus, 1990; Eckhard Schnabel, Inspiration und Offenbarung: Die Lehre vom Ursprung und Wesen der Bibel, 2. Aufl. Wuppertal: Brockhaus, 1997; Helge Stadelmann, Grundlinien eines bibeltreuen Schriftverständnisses, Wuppertal: Brockhaus, 1985.

⁸ John Wenham, Jesus und die Bibel: Autorität, Kanon und Text des Alten und Neuen Testaments, Holzgerlingen: Hänsler, 2000.

B. Wurzeln des bibeltreuen Schriftverständnisses

Natürlich ist eine solche Bibliologie nicht erst im 20. Jahrhundert entstanden. Mit Nuancen finden wir sie schon bei Luther⁹ und Calvin sowie in der protestantischen Orthodoxie und im römischen Katholizismus. Auch die Bibliologie eines Philipp Jakob Spener würde man heute als „fundamentalistisch“ bezeichnen, wie mir vor Jahren schon der Spener-Experte Johannes Wallmann bestätigte.

Die größte Zahl von Anhängern einer solchen Hermeneutik findet sich jedoch im 19. Jahrhundert in den Traditionströmen der Erweckungsbewegung und des Konfessionalismus. In scharfer Auseinandersetzung mit der Aufklärung und dem damit verbundenen Spätrationalismus haben sich diese Ströme des Protestantismus, die auch der Wurzelgrund der meisten Freikirchen waren, zur Bibelfrage geäußert. Bei praktisch allen Erweckungspredigern der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wie Menken, Ludwig Harms, Volkening, Siebel, Hofacker, Henhäuser, Barth und Jung-Stilling finden sich dezidierte Aussagen zur Verbalinspiration und über die Ablehnung des Liberalismus und Rationalismus.¹⁰ Gleichermaßen gilt für lutherische und reformierte Konfessionalisten wie Ebrard, Kohlbrügge, Böhl, Adolf Zahn, Hengstenberg, Keil, Philippi, Kliefethal und Löhe, die ebenfalls einem bibeltreuen Schriftverständnis verpflichtet waren.¹¹ Ein Sammelbecken dieser Kreise wurde seit 1894 der „Bibelbund“, der alle Mitglieder auf die „Irrtumslosigkeit der Bibel“ verpflichtete.¹² Dieser Tatbestand ist auch unter Kirchengeschichtlern m.W. unbestritten.

Nun aber konkret ein Blick auf die Bibliologie der deutschen Freikirchen, wobei wir natürlich nur exemplarisch vorgehen können.

⁹ Luther betonte neben der Inspiration der Bibel auch ihre Widerspruchsfreiheit: „non esse pugnantiam (im Widerspruch stehen) in dictis scripturae“ (De servo arbitrio, WA 18, 732,15f.) Seine kanonkritischen Äußerungen sind wiederum nicht als Bibelkritik zu verstehen, wie Armin Buchholz deutlich gemacht hat (Armin Buchholz, Schrift Gottes im Lehrstreit: Luthers Schriftverständnis und Schriftauslegung in seinen drei großen Lehrstreitigkeiten der Jahre 1521-28, Frankfurt: Peter Lang, 1993, S. 72f.). Sein Inspirationsverständnis war eindeutig das einer Verbalinspiration (Buchholz, S. 152). Die Fehlerlosigkeit der Schrift wird auch in WA 26,418,19f. ausgedrückt: „Bey den Worten Gottes zu bleiben, denn der heilige geist leugnet noch feylet noch zweivet nicht.“

¹⁰ Vgl. Holthaus, Fundamentalismus, S. 218-260.

¹¹ Holthaus, Fundamentalismus, S. 140-164.

¹² Zur Geschichte des Bibelbundes vgl. Stephan Holthaus, „Markenzeichen bibeltreu: Die Geschichte des Bibelbundes (1894-1994),“ Der Kampf um die Bibel: 100 Jahre Bibelbund, Hg. Stephan Holthaus/Thomas Schirmacher, Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 1994, S. 6-68.

C. Die konfessionellen Freikirchen und ihr Bibelverständnis

Zunächst sind an dieser Stelle die Altlutheraner und Altreformierten zu erwähnen.¹³ Ihre Entstehungsgründe hingen zwar in erster Linie mit den Unionsstreitigkeiten in Preußen bzw. mit den Einflüssen aus Holland zusammen.¹⁴ Unterschwellig spielte jedoch auch die Frage des Schriftverständnis eine nicht un wesentliche Rolle, wie spätere innerkirchliche Kontroversen zeigten. Die Altreformierten protestierten damals z.B. gegen die liberalen Tendenzen in den Niederlanden. Die „Abscheidung“ war am Ende unvermeidlich und führte auch in Holland zu selbständigen Gemeinden.¹⁵ Als Beispiel pars pro toto sei Kohlbrügges Schriftverständnis erwähnt, das jede Form von Sachkritik ablehnte und auf die Wahrhaftigkeit und Unfehlbarkeit der Bibel insistierte.¹⁶

Auch die verschiedenen lutherischen Freikirchen nahmen an den damaligen Debatten um die Bibelfrage regen Anteil.¹⁷ Sowohl Johann Gottfried Scheibel in Breslau als auch Friedrich Brunn in Hessen und Ludwig Harms in der Lüneburger Heide traten für die Verbalinspiration ein.¹⁸ Innerkirchliche Kontroversen um die Inspirationsfrage in der „Immanuel-Synode“ und in den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts auch in der Leipziger Mission machen aber deutlich, dass hier nicht alle einer Meinung waren, die „konservative“ Position jedoch eine breite Anhängerschaft hatte. Insbesondere bekannte Persönlichkeiten wie C.F. Walther und Wilhelm Rohnert vertraten die „Irrtumslosigkeit“ der Bibel.¹⁹

¹³ Holthaus, Fundamentalismus, S. 164-178.

¹⁴ Gerrit Jan Beuker, Umkehr und Erneuerung: Aus der Geschichte der Evangelisch-altreformierten Kirche in Niedersachsen 1838-1988, Uelsen: Selbstverlag, 1988.

¹⁵ Holthaus, Fundamentalismus, S. 149.

¹⁶ Kohlbrügge, Pfarrer der Niederländisch-reformierten Gemeinde im Wuppertal, war ein scharfer Gegner der Bibelkritik. Vgl. Hermann Klugkist Hesse, Hermann Friedrich Kohlbrügge, Wuppertal-Barmen: Emil Müller, 1935. Karl Barth bezeichnete Kohlbrügges Bibliologie als „mechanische Inspirationslehre“: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Zürich: Evangelischer Verlag, 1961, S. 587.

¹⁷ Vgl. Werner Schwinge, „Verbalinspiration und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift nach dem Zeugnis der Väter freier Ev.-Luth. Kirchen in Deutschland“, Die Bibel verstehen, Hg. Gerhart Grüninger u.a., Groß Oesingen: Harms, 1985, S. 60-88.

¹⁸ Holthaus, Fundamentalismus, S. 164f. Martin Kiunke, Johann Gottfried Scheibel und sein Ringen um die Kirche der lutherischen Reformation, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985; Ludwig Fündling, Ludwig Harms Vermächtnis von der Bibel und ihrem Gebrauch, Bad Salzuflen: Bibelbund, 1932.

¹⁹ Zur C.F. Walther vgl. Milton Rudnick, Fundamentalism & the Missouri Synod, St. Louis: Concordia, 1966. Zu Rohnert vgl. Holthaus, Fundamentalismus, S. 169-171.

D. Der frühe deutsche Methodismus und sein Bibelverständnis

Die im Methodismus vertretene Bibliologie ist ein komplexes Thema. In den Schriften John Wesleys findet man laut Karl Steckel eine modifizierte Verbalinspirationslehre und die Überzeugung von der Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit der Bibel.²⁰

Ähnliches ist für den frühen deutschen Methodismus festzuhalten. Friedemann Burkhardt hat in seiner vorzüglichen Dissertation erst neulich nachgewiesen, welche große Bedeutung die Bibel im Leben Christoph Gottlob Müllers hatte, dem Gründer der ersten (wesleyanischen) methodistischen Gemeinschaften in Deutschland.²¹ Noch gründlicher hat Christoph Raedel in seiner Dissertation über den deutschsprachigen Methodismus im 19. Jahrhundert nachgewiesen, dass damals die Bibel als Buch der „göttlichen Tatsachen“ festgehalten wurde.²² Die Echtheit und historische Zuverlässigkeit der biblischen Schriften korrelierte mit der theologischen Überzeugung einer ausgeprägten Inspirationslehre. Raedel resümiert über den deutschsprachigen Methodismus: „Dies bedeutet konkret, dass die Bibel in allen ihren Teilen als inspiriert, in Fragen der Lehre und des sittlichen Lebens als unfehlbar und selbst in den naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Aussagen als zwar nicht irrtumslos, aber immerhin erkenntnisrelevant verstanden wird.“²³ Die Überzeugung von einer „bedingten“²⁴ Unfehlbarkeit der Bibel lässt sich explizit bei Wilhelm Nast, dem wohl einflussreichsten deutschsprachigen Theologen der Methodistenkirche seiner Zeit, nachweisen, dessen „Allgemeine Einleitung über die Echtheit und göttliche Autorität des neutestamentlichen Kanons“ Grundsätze zur richtigen Schriftauslegung enthielten.²⁵

Der Begriff „irrtumsfrei“ in Bezug auf die Bibel findet sich auch bei William Warren.²⁶ Ähnlich urteilte ein weiterer wichtiger deutscher Methodist

²⁰ Karl Steckel, *Die Bibel im deutschsprachigen Methodismus*, Stuttgart: Chr. Verlagshaus, 1987, S. 12.

²¹ Friedemann Burkhardt, *Christoph Gottlob Müller und die Anfänge des Methodismus in Deutschland*, AGP 43, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.

²² Christoph Raedel, *Methodistische Theologie im 19. Jahrhundert: Der deutschsprachige Zweig der Bischöflichen Methodistenkirche*, KKR 47, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

²³ Raedel, S. 238.

²⁴ Begriff bei Raedel, S. 211.

²⁵ Wilhelm Nast, *Allgemeine Einleitung über die Echtheit und göttliche Autorität des neutestamentlichen Kanons*, Cincinnati: Jennings and Graham, 1860.

²⁶ Raedel, S. 212-222.

dieser Zeit, Arnold Sulzberger, der zwar die Verbalinspirationslehre ablehnte, aber die Authentizität und geschichtliche Zuverlässigkeit der Bibel gegen jede Form von Bibelkritik verteidigte.²⁷ Nast, Warren, Sulzberger und auch der noch nicht erwähnte Bischof J.J. Escher hielten an der Unfehlbarkeit der Schrift fest und prägten dadurch die frühen Methodistengemeinden in Deutschland.²⁸

E. Der frühe deutsche Baptismus und sein Bibelverständnis

Auch der deutsche Baptismus des 19. Jahrhunderts unterschied sich an diesem Punkt nicht von den methodistischen Entwicklungen.²⁹ Manche Einflüsse dürften dabei von den Erweckungspredigern aus dem Ausland aufgenommen worden sein. So erschien z.B. das Standardwerk zur Inspirationsfrage des Genfer Erweckungspredigers Robert Samuel Louis Gaussen³⁰ im Verlagshaus Oncken in Hamburg.³¹ Noch wichtiger wurde Robert Haldane „Die Wahrheit und Auctorität der göttlichen Offenbarung“, das ebenfalls im baptistischen Verlagshaus von Oncken 1864 verlegt wurde.³²

Oncken war als Missionar der „Continental Society“ sowieso auf die konservative Schrifthalzung dieser Missionsgesellschaft verpflichtet worden. Seinen Freund Spurgeon scheint er in dessen Kontroverse mit liberaleren Kräften im englischen Baptistenbund unterstützt zu haben. Irgendwelche Fehler in der Bibel waren für Oncken undenkbar. Das 1847 von Köbner und Lehmann formulierte Glaubensbekenntnis der Baptistengemeinde sprach deshalb auch folgerichtig von der Bibel als „wahrhaftig vom Heiligen Geist eingegeben, so daß diese Bücher insgesamt die allein wahre göttliche Offenbarung an das Menschengeschlecht ausmachen und die alleinige Quelle der Gotteserkenntnis wie die alleinige Regel und Richtschnur des Glaubens und Lebenswandels sein müssen.“³³

²⁷ Raedel, S. 222-227.

²⁸ Zu Escher vgl. Holthaus, Fundamentalismus, S. 267.

²⁹ Holthaus, Fundamentalismus, S. 273-283.

³⁰ R.S.L. Gaussen, *Theopneustie ou inspiration plénire des saintes écritures*, Paris: L.-R. Delay, 1840. Dieses Buch erlebte seit 1842 in Amerika mehrere englischsprachige Ausgaben.

³¹ Vgl. auch L. Gaussen, *Die Aechtheit der Heiligen Schrift vom Standpunkt der Geschichte und des Glaubens*, 2 Bde., 2. Aufl. Hamburg: J.G. Oncken, 1870.

³² Robert Haldane, *Die Wahrheit und Auctorität der göttlichen Offenbarung*, 2 Teile, 2. Aufl. Hamburg: Oncken, 1864.

³³ Holthaus, S. 275.

F. Das Bibelverständnis in den frühen Freien evangelischen Gemeinden

Ein solches Schriftverständnis finden wir auch in der Frühzeit der Freien evangelischen Gemeinden und vorher schon bei den Mitgliedern des „Evangelischen Brüdervereins“ in Elberfeld, der Mitte der 50er Jahre des 19. Jahrhunderts ein Sammelplatz der Erweckten wurde.³⁴ Hermann Heinrich Grafe³⁵ (1818-1869), Gründer der ersten Freien evangelischen Gemeinde in Wuppertal, kreuzte in seinen Tagebüchern eine scharfe Klinge mit den Bibelkritikern und sprach darin von der „unfehlbaren göttlichen Inspiration“. Wegen der Deutlichkeit seiner Aussage sei diese Passage hier zitiert: „Diejenigen, welche die unfehlbare göttliche Inspiration der heil. Schriften nicht vollkommen anerkennen, sondern den Schreibern derselben noch menschliche Irrthümer in dem heiligen Text unterschieben, beweisen durch ein solches Urtheil, wie wenig ihr eigenes Herz fest geworden ist in dem Glauben an eine wahrhaftige und vollkommene Autorität Gottes, auf Grund derselben allein dem Menschen die Gewißheit des Heils in Christo zu Theil werden kann.“³⁶ Auch das 1854 herausgegebene erste Glaubensbekenntnis sprach folgerichtig von der Inspiration der Bibel, die „die einzige untrügliche Richtschnur des Glaubens und Lebens“ sei.³⁷ Gleiches galt noch für die zweite Generation, z.B. für Friedrich Fries der von der „Unfehlbarkeit des Wortes Gottes“ sprach.³⁸ Ganz zu schweigen von dem Hamburger Prediger Friedrich Heitmüller, der für sein kämpferisches Eintreten für die Verbalinspiration bekannt war.³⁹

³⁴ Zum Brüderverein vgl. Wolfgang Heinrichs, Freikirchen - eine moderne Kirchenform: Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen im Wuppertal, Gießen: Brunnen, 1989, S. 278-291; Fr. Koch, Der Evangelische Brüderverein in Elberfeld von 1850-1900, Elberfeld: Haarhaus, 1900.

³⁵ W. Hermes, Hermann Heinrich Grafe und seine Zeit: Ein Lebens- und Zeitbild aus den Anfängen der westdeutschen Gemeinschaftsbewegung, Witten 1933; Hartmut Lenhard, Die Einheit der Kinder Gottes: Der Weg Hermann Heinrich Grafes (1818-1869) zwischen Brüderbewegung und Baptisten, Wuppertal 1977.

³⁶ H.H. Grafe, Lebenszeichen: Die Tagebücher Hermann Heinrich Grafes in Auszügen, hg. Wilfrid Haubeck u.a., Wuppertal: Brockhaus, 2004, S. 127.

³⁷ Abgedruckt im Beitrag von Wilfrid Haubeck, „Gemeindegründung: Glaubensbekenntnis und Verfassung“, Ein Act des Gewissens: Dokumente zur Frühgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden, Hg. Wolfgang Dietrich, Witten: Bundes-Verlag, 1988, S. 125.

³⁸ Friedrich Fries, „Aus der Moodystadt Chicago“, Der Gärtner 20 (1912), S. 18.

³⁹ Zu Heitmüllers Schriftverständnis vgl. Holthaus, Fundamentalismus, S. 287-292.

G. Die deutsche Brüderbewegung und ihr Schriftverständnis

Ebenso deutlich trat man innerhalb der deutschen Brüderbewegung für eine bibeltreue Hermeneutik ein. Für Carl Brockhaus⁴⁰ (1822-1899), dem Vater der „Elberfelder-Brüderversammlungen“, war die Verbalinspiration die nichthinterfragbare Grundlage aller Gemeindearbeit.⁴¹ Für die Irrtumslosigkeit der Schrift votierten später auch Emil Dönges, Albert von der Kammer, Johannes Warns und Erich Sauer.⁴² In der gesamten Literatur der verschiedenen Zweige der deutschen Brüderbewegung findet man keine bibelkritischen Auslegungen und Kommentare.

H. Andere Freikirchen und ihre Stellung zur Bibel

Auch die ersten Führer der Pfingstbewegung in Deutschland vertraten eine solche konservative Bibliologie. Jonathan Paul, der Vater des „Mülheimer Verbandes“, war bis zu seinem Tod Mitglied im „Bibelbund“, wo die Irrtumslosigkeit der Schrift vertreten wurde. Paul schrieb außerdem ein Buch gegen die Quellenscheidung im Pentateuch und grenzte sich darin gegen die Bibelkritik seiner Zeit ab.⁴³

Auf die anderen Freikirchen in Deutschland kann hier nicht gesondert eingegangen werden, auch deshalb, weil Untersuchungen bisher fehlen. Alles, was jedoch von den Gründern und ersten Leitern dieser Bewegungen bekannt ist, geht in die gleiche Richtung. Die 11 Glaubensartikel der Heilsarmee sprachen z.B. 1878 von der Inspiration der Schriften des Alten und Neuen Testaments.⁴⁴ Auch bei Ludwig Conradi, einem der wichtigsten Leiter der Adventisten, können ähnliche Tendenzen erkannt werden. Gleches gilt für die ersten Führer der freien Pfingstgemeinden in Deutschland.⁴⁵ Es wäre allerdings eine lohnende Aufgabe, hier Detailstudien zu beginnen, um definitive Aussagen machen zu können.

⁴⁰ Rolf Edgar Gerlach, Carl Brockhaus - ein Leben für Gott und die Brüder, Wuppertal: Brockhaus, 1994.

⁴¹ Ebd., 169. Die gesamte Theologie der Brüderbewegung wurde durch diese Bibelhaltung geprägt.

⁴² Nachweise wieder bei Holthaus, Fundamentalismus, S. 296-298.

⁴³ Jonathan Paul, Das Geheimnis der fünf Bücher Mose durch neueste Forschungen enthüllt, Elmshorn: Gebr. Bramstedt, o.J.

⁴⁴ Vgl. Dirk Gniewekow/ Thomas Hermsen, Die Geschichte der Heilsarmee: Das Abenteuer der Seelenrettung. Eine sozialgeschichtliche Darstellung, Opladen: Leske + Budrich, 1993, S. 101.

⁴⁵ Leider konnte ich kaum Quellen über die Bibelfrage bei den Mennoniten ausfindig machen.

III. Epilog

Meine Ausführungen sollten deutlich gemacht haben, dass ein bibeltreues Schriftverständnis keineswegs ein Novum heutiger Zeit ist, sondern zu den elementaren Überzeugungen der Gründer und ersten Führer der deutschen Freikirchen gehörte. Erweckliche Verkündigung, Gemeindebau und Heiligung wurden direkt aus der Bibel abgeleitet, die als unhinterfragbare Autorität und unfehlbares Wort Gottes verstanden wurde. Von daher versteht sich auch die Konzentration der damaligen Verkündigung auf die Auslegung von Bibeltexten, die Verbreitung von Bibeln und Büchern mit biblischem Inhalt, die systematische Unterweisung der Kinder in Sonntagsschulen, die Bibelzentriertheit der freikirchlichen Lieder und die Ablehnung jeder Form von Sachkritik. Im Mittelpunkt des Glaubenslebens stand außerdem das persönliche Bibelstudium. Die Ehrfurcht vor dem Wort Gottes, die Achtung ihrer Autorität und die Überzeugung ihrer Glaubwürdigkeit gaben den freikirchlichen Bewegungen ihre Trieb- und Überzeugungskraft. Ich spalte das Ergebnis deshalb zu: Ohne Bibel keine Freikirchen. Und genauer: Ohne die Überzeugung von der absoluten Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift keine erweckliche Verkündigung und Evangelisation in der ersten Generation der Freikirchen.

Dieses Ergebnis ist eigentlich nicht überraschend, standen doch die klassischen Freikirchen in einem breiten Strom erwecklicher Frömmigkeit im 19. Jahrhundert. Weder in Fragen der Wiedergeburt und Bekehrung, noch in Fragen der Bibliologie unterschieden sich die Freikirchen von ihren erwecklichen Bundesgenossen, Männern wie Menken, Jung-Stilling, Hofacker oder Harms. Große Unterschiede gab es allein in der Ekklesiologie. In der Gegnerschaft zu Rationalismus und Liberalismus standen die Freikirchen in einer Linie mit der damaligen Erweckungsbewegung.

Von daher dürfte es verständlich sein, wenn freikirchliche Evangelikale und Bibeltreue sich in Fragen der Bibliologie in Einklang mit den Vätern sehen. Das historische Schriftverständnis der deutschen Freikirchen ist das der heutigen bibeltreuen Kreise gewesen. Mein Vortrag wollte nichts mehr und nichts weniger, als daran zu erinnern. Liberalere hermeneutische Ansätze in unseren Freikirchen können sich deshalb nicht auf die historischen Anfänge der Freikirchen berufen. Und zudem ist jede Diskreditierung dieser Hermeneutik eine Kritik an den „Vätern“ der eigenen Freikirche.

Vertreter der oben skizzierten Bibelhaltung gibt es bis heute in jeder Freikirche. Bei einigen Bünden sind sie eher eine Minderheit, wie bei den Methodisten, in anderen bilden sie einen nicht unerheblichen Teil der Mitglieder,

wie bei den Pfingstlern, den Baptisten und dem Bund Freier Evangelischer Gemeinden. Andere Freikirchen vertreten fast ausschließlich diese historische Position, wie die Brüdergemeinden oder die russlanddeutschen Aussiedlergemeinden. Schon aus historischen Gründen sollte man diese Positionierung deshalb ernst nehmen und nicht ausgrenzen. Wenn dieser Verein sich gerne und häufig auf die Väter und Mütter der Anfänge beruft, dann bitte auch in Fragen des Schriftverständnisses. Eine Reduktion der Wertschätzung auf Bereiche, die mit unserem heutigen sogenannten modernen Verständnis der Bibel einhergeht, ist dagegen eine Geschichtsverkürzung.

Christoph Raedel

„A Heart Strangely Warmed“.

„Erweckung des Herzens als methodistisches Leitmotiv einer evangelikalen Theologie“

Befragt man Mitglieder der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland oder den Vereinigten Staaten danach, ob sie sich als „evangelikale“ Methodisten verstehen, dann wird man sehr unterschiedliche Reaktionen – vom Brusston der Überzeugung bis zur schroff abweisenden Geste – erhalten. „Evangelikal“ und „methodistisch“ bilden heute weder im Englischen noch im Deutschen notwendigerweise ein Wortpaar, je nach persönlichem Standpunkt erscheinen sie manchen gar als Selbstwiderspruch.

Bei seinem Dienstantritt als Bischof der EmK in Deutschland wurde Walter Klaiber vom Nachrichtenmagazin „idea spektrum“ unter anderem gefragt, ob er ein „Evangelikaler“ sei. Er antwortete damals: „Warum nicht? Wenn evangelikal bedeutet: Eine theologische und kirchliche Arbeit zu tun, die auf die Hinwendung des einzelnen zu Christus, d.h. auf Bekehrung zielt, auf eine verantwortliche Lebensgestaltung des Christen – wir nennen das Heiligung –, die biblisch fundiert ist und einen eschatologischen Ausblick hat, dann möchte ich evangelikal sein.“¹

Beides, der zuerst genannte persönliche Eindruck von der Rezeption des Begriffs „evangelikal“ wie auch die Stellungnahme des methodistischen Bischofs, stecken den Rahmen einer Untersuchung ab, die dem methodistischen Verständnis des Begriffs „evangelikal“ nachspüren bzw. eine Phänomenologie evangelikaler Methodisten heute vorlegen möchte. Zum ersten ist hier nach dem geschichtlichen Weg zu fragen, auf dem sich die Begriffe „evangelical“ und „Methodist“ von ihrer anfänglichen Konvergenz her zu einem durchaus ambivalenten Begriffspaar entwickelten. Konkret bleibt zu klären, in welcher Weise sich das methodistische Selbstverständnis einerseits und der Gebrauch des Begriffs „evangelical“ andererseits seit dem 19. Jahrhundert weiterentwickelten, wobei der Schwerpunkt hier der Sache nach deutlich auf ersterem liegt. Es bleibt zweitens zu fragen, was der Begriff „evangelikal“, wenn er heute von Methodisten gebraucht wird, inhaltlich bezeichnet. Bischof Klaiber hat eine Definition vorgelegt, die – wie sich zeigen wird –, eine erste Orientierung

¹ idea spektrum 11/1988, S. 12.

ermöglicht, wenn sie freilich auch nicht erschöpfend ist. Ziel soll es sein, die heute in einem innerkirchlichen Differenzbewußtsein existierende Strömung des evangelikalen Methodismus phänomenologisch bestimmen zu können.

1. John Wesley: Der Methodismus als Scriptural Christianity

Findet der Begriff „evangelical“ Benutzung, so bleibt oftmals unzureichend berücksichtigt, daß der Begriff eine präfundamentalistische und eine post-fundamentalistische Geschichte hat. Mit anderen Worten. Zwischen den Neo-Evangelikalen in der Gefolgschaft Billy Grahams nach 1950 und den erwecklich geprägten Kreisen des 18. und 19. Jahrhunderts liegt die fundamentalistische Bewegung, deren Präsenz und konkrete Prägung für die Begriffs geschichte des Wortes „evangelikal“ nicht ohne Bedeutung ist. Gerade mit Blick auf den Methodismus ist es notwendig, zunächst den präfundamentalistischen Wortgebrauch in den Blick zu nehmen, um alle weiteren Entwicklungen von hier aus bestimmen und bewerten zu können.

Für John Wesley stellte sich der Methodismus nicht als menschliche Neuerung dar, sondern als „the old religion, the religion of the Bible, the religion of the primitive church“.² Der Methodismus ist also – genauer gesprochen – eine Wiederbelebung des über die Jahrhunderte hinweg verlorengegangen biblischen Christentums, ist „the revival of true religion“.³ Wie bestimmt Wesley nun das Wesen der alten biblischen Religion, der nach Wesleys Überzeugung der Methodismus entspricht? Wesley beantwortet diese Frage sehr konkret:

„[D]ie Liebe zu Gott und der ganzen Menschheit; das Gott Lieben mit unserem ganzen Herzen, mit unserer ganzen Seele und mit aller unserer Kraft, [ihn lieben] als den, der uns zuerst geliebt hat, der die Quelle ist von allem Guten, das wir empfangen haben ..., und das Lieben einer jeden Seele, die Gott gemacht hat, jedes Menschen auf der Erde, wie unsere eigene Seele. Dies ist die Religion, die in der Welt aufgerichtet zu sehen uns verlangt, eine Religion der Liebe und der Freude und des Friedens, die ihren Sitz im Herzen hat, im Innersten der Seele, doch die sich erweist an ihren Früchten, die beständig von ihr hervorgebracht werden“.⁴

² Vgl. The Works of John Wesley, Bd. 3, hrsg. von Albert Outler, Nashville 1986, S. 585 (Predigt 112 „On Laying the Foundation of the New Chapel“, § II.1).

³ The Works of the Rev. John Wesley, hrsg. von Thomas Jackson, Bd. 3, S. 71 (Journal from 6. August).

⁴ The Works of John Wesley, Bd. 11, hrsg. von Gerald R. Cragg, Oxford 1975, S. 45 („An Earnest Appeal to Men of Reason and Religion“), Übersetzung von mir.

Als Leitgedanken des biblischen Christentums identifiziert Wesley das Doppelgebot der Liebe, wie es das Neue Testament von der Verkündigung Jesu her bezeugt. Christlicher Glaube ist in der Liebe tätiger Glaube (Gal 5,6), wobei diese Liebe eine doppelte Richtung aufweist: im Hinblick auf Gott gewinnt sie Gestalt in den Übungen der Frömmigkeit („works of piety“), im Hinblick auf den Nächsten in den Übungen der Barmherzigkeit („works of mercy“). Beide Begriffe faßt Wesley unter dem Begriff der Gnadenmittel zusammen. So führt der Empfang der Liebe Gottes zur Hingabe an Gott, einer Hingabe, die Gott gegenüber die Form der Dankbarkeit, dem Nächsten gegenüber die Form der Barmherzigkeit annimmt. Den methodistischen Gemeinschaften gab Wesley recht konkrete Ordnungen für eine christliche Lebensführung vor, die „Allgemeinen Regeln“. Sie bezeichnen das Meiden des Bösen, Tun des Guten und den Gebrauch der Gnadenmittel (im engeren Sinne, wie Bibelstudium, Gebet, Abendmahl) als Kennzeichen eines Methodisten. Methodismus meint damit rechtes Handeln: Orthopraxie.

Wie aber sichert Wesley dieses Verständnis gegen den Vorwurf der äußeren Religiosität bzw. der Werkgerechtigkeit ab? Um dies zu verstehen, muß man noch etwas tiefer graben, wobei es genügt, zu obiger Definition zurückzukehren. Denn sosehr die Liebe sich im Tun des Willens Gottes erweist, ihren Sitz hat sie, wie Wesley sagt, im Herzen des Menschen.⁵ Es ist das von Gottes Geist erneuerte, das von der Liebe Gottes erwärmte Herz, das die biblische Religion von allem menschlichen Streben unterscheidet. Wesley sagt:

„Ja, zwei Menschen mögen dasselben äußerliche Werk vollbringen, etwa die Hungrigen speisen oder die Nackten kleiden, und doch mag gleichzeitig der eine wahrhaft religiös und der andere ohne jede Religion sein; denn der eine kann aus der Liebe zu Gott handeln, der andere aus Ruhmsucht. Das heißt: Wenn auch die wahre Religion selbstverständlich zu allem guten Wort und Werk führt, so liegt ihr wahres Wesen jedoch noch tiefer: im ,verborgenen Menschen des Herzens‘.“⁶

Der innere Glutkern biblischen Christentums kann zwar nicht verborgen bleiben, er ist jedoch nicht identisch mit dem, was Menschen an Werken der Frömmigkeit und Barmherzigkeit tun, sondern besteht in dem, was Gott in seiner Liebe am und im Menschen tut. Das rechte Handeln, von dem die Rede war,

⁵ „[T]rue religion is eminently seated in the heart, renewed in the image of him that created us“, The Works of John Wesley, Bd. 9, S. 179.

⁶ John Wesley, Die 53 Lehrpredigten, Stuttgart 1986-1992, S. 129 (Predigt 7 „Der Weg ins Reich Gottes“, § I.5).

hat nur dann die Verheibung Gottes bei sich, wenn es nicht eigenem Bemühen und Streben entspringt, sondern der von Gottes Geist erneuerten Erfahrung, dem „erwärmten Herzen“. Wesleys Verständnis des Christentums ist daher zurecht als „Heart Religion“ charakterisiert,⁷ in Anlehnung an den Begriff der „Orthopraxie“ ist der Begriff der „Orthopathie“, der rechten Erfahrung, gebildet worden.⁸

Die Beschreibung des Zusammenhangs von christlicher Erfahrung und christlichem Handeln bedarf nach Wesley nun jedoch einer dritten Dimension, die jenseits dieser beiden liegt, nämlich der rechten Lehre. Dabei unterschied Wesley zwischen den christlichen Essentials, in denen die rechtgläubige Kirchen übereinstimmten, und den Meinungen („opinions“), unter denen er die einer kirchlichen Tradition spezifischen Überzeugungen, also nicht die persönliche Meinung des einzelnen, verstand.⁹ Das Gravitationszentrum methodistischer Theologie bildeten – was nach dem soweit Gesagten nicht überrascht – die biblischen Erfahrungslehren, die sich auf die Verwirklichung der Gnade Gottes im Leben eines Menschen beziehen. So sagt Wesley: „Our main doctrines, which include all the rest, are three – that of repentance, of faith, and of holiness. The first of these we account, as it were, the porch of religion; the next, the door; the third, religion itself“.¹⁰ Es sind diese Lehren, die als „Grammatik des Glaubens“ (George Lindbeck) den rechten Vollzug und die Deutung des Glaubens als christlich erst ermöglichen. Mit anderen Worten: persönliche Erfahrung und konkretes Handeln weisen sich dadurch als christlich aus, daß sie in Übereinstimmung mit den Grundlehren des Christentums stehen. Damit ist nun – neben Orthopraxie und Orthopathie – auch der Aspekt der Orthodoxie genannt. Umgekehrt besteht christlicher Glaube nicht in kalter, herzloser Zustimmung zu den Lehren des Christentums, sondern in der affektiven Rezeptivität, wie sie eingangs beschrieben wurde, kurz: der empfangenen Liebe.

⁷ Vgl. den Band „Heart Religion“ in the Methodist Tradition and Related Movements, hrsg. von Richard B. Steele, Lanham/London 2001, besonders den Aufsatz von Randy L. Maddox, „A Change of Affections: The Development, Dynamics, and Dethronement of John Wesley's Heart Religion“, ebd., S. 3-31.

⁸ Vgl. Richard B. Steele, „Introduction“, in: ders (Hg.), „Heart Religion“ in the Methodist Tradition and Related Movements, S. xxx-xxxv sowie Theodore Runyon, „Orthopathie: Wesleyan Criteria for Religious Experience“, in: ebd., S. 291-305.

⁹ Vgl. Howe Octavius Thomas, „John Wesley's Awareness and Application of the Method of Distinguishing between Theological Essentials and Theological Opinions“, *Methodist History* 26 (1988) 84-97.

¹⁰ *The Works of John Wesley*, Bd. 9, hrsg. von Rupert E. Davies, Nashville 1989, S. 227.

Hinter den methodistischen Hauptlehrten steht für Wesley der Anspruch der Bibel, einzige Richtschnur für Glauben und Handeln zu sein.¹¹ Dieser Anspruch gründet in der göttlichen Autorität der Bibel, wie Wesley sie verstand. Was die Begründung der biblischen Autorität angeht, konnte Wesley auf zwei unterschiedliche Begründungsgänge zurückgreifen.¹² Sie lassen sich als der ontologische und der funktionale Begründungsgang bezeichnen. Der ontologische Begründungsgang geht vom Wesen der Bibel als Zeugnis der Offenbarung eines unfehlbaren Gottes aus, wobei das Zeugnis nun selbst an der Unfehlbarkeit Gottes Anteil gewinnt und sich gerade in seiner Unfehlbarkeit als Wort Gottes ausweist. Wesley kann ausgehend von dieser Überlegung jeden Gedanken an mögliche Fehler in der Bibel abweisen.¹³ Deutlich dominiert in Wesleys Schriften jedoch nicht dieser, sondern der funktionale Begründungsgang, wonach die göttliche Autorität der Bibel in ihrer Funktion als Wegweiser zum Heil für den Menschen begründet liegt. In der Bibel hat Wesley, wie er in der Vorrede zu seinen Lehrpredigten sagt, den Weg zum Himmel offenbart, und es ist daher ihr Offenbarungsgehalt, und weniger ihre Offenbarungsgestalt, der die Bibel zur einzig zuverlässigen Richtschnur für Glauben und Leben machet. Damit gibt Wesley aufs Ganze gesehen der Soteriologie den Vorrang vor der Epistemologie.

Fassen wir zusammen. Es ist deutlich, daß für Wesley rechte Erfahrung, rechtes Handeln und rechte Lehre in wechselseitiger Beziehung zueinander stehen. Obwohl Wesley die drei Aspekte christlichen Glaubens situationsspezifisch in unterschiedlicher Weise gewichten konnte, war er zu keiner Zeit bereit, sie gegeneinander auszuspielen. Im Gegenteil, in ähnlich lautenden Formulierungen beschreibt er zum Ende seines Lebens hin wiederholt die Sorge, die Methodisten könnten zu einer „toten Sekte“ werden, was unvermeidlich sei, „unless they hold fast both the doctrine, spirit, and discipline with which we first set out“.¹⁴ Lehre, Ordnung und Geist des Methodismus bedingen einander in ihrer Komplementarität. Das Gravitationszentrum dieser Matrix liegt allerdings näher bei dem von der Liebe Gottes erneuerten Herzen, ohne

¹¹ Vgl. The Works of the Rev. John Wesley, hrsg. von John Telford, Bd. 13, S. 258.

¹² Vgl. Vgl. William J. Abraham, „Inspiration in the Classical Wesleyan Tradition“, in: Kenneth C. Kinghorn (Hg.), A Celebration of Ministry, Wilmore 1982, S. 33-47.

¹³ „But how did he inspire the Scripture? He so directed the writers, that no considerable error should fall from them. Nay, will not the allowing there is any error in Scripture shake the authority of the whole?“, The Works of the Rev. John Wesley, hrsg. von John Telford, Bd. 9, S. 150 (A Letter to the Lord Bishop of Gloucester).

¹⁴ The Works of John Wesley, Bd. 9, S. 527.

das weder ein neuer Lebenswandel noch eine gleichermaßen apostolische wie katholische Lehrgestalt möglich sind. Sowohl Epistemologie (die Frage nach der rechten Begründung der biblischen Autorität) als auch Ekklesiologie (die Frage nach der rechten Gestalt der Kirche) müssen nach methodistischer Auffassung dem Letztanspruch der Soteriologie weichen. Es ist daher richtig, den Begriff evangelikal mit Blick auf den frühen Methodismus im Deutschen mit „erwecklich“ wiederzugeben.

2. Der Methodismus zwischen „Erweckung“ und „Establishment“

Im heutigen Sprachgebrauch werden oft die Begriffe „evangelikal“ und „liberal“ gegenübergestellt, wobei ersterer für eine auf die persönliche Gottesbeziehung konzentrierte Sicht, letzterer für eine an der sozialen Gestalt des Evangeliums orientierte Position steht. Diese – im übrigen unzutreffende – Gegenüberstellung erweist sich als wenig hilfreich, wenn es darum geht, die Herausbildung eines innerkirchlichen Differenzbewußtseins methodistischer Evangelikaler zu verstehen. Als plausibler erweist sich vielmehr die These Donald Daytons, daß die den (amerikanischen) Methodismus im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert kennzeichnenden Spannungen dem Prozeß der kirchlichen Etablierung geschuldet sind, der fast zwangsläufig eine Marginalisierung des erwecklichen Impulses mit sich brachte.¹⁵ Daytons These ist bei Wesley bereits vorgebildet, wobei Wesley sehr konkret die geistlichen Folgewirkungen wachsenden Wohlstandes in den Blick nimmt. So heißt es in einer zwei Jahre vor seinem Tod veröffentlichten Predigt: „Es ist eine Beobachtung, die kaum Ausnahmen zuläßt, [nämlich] daß neun von zehn dieser [Methodisten] in dem Maße in der Gnade abnahmen, in dem ihr Wohlstand zunahm“.¹⁶ Obwohl der Vorgang der Etablierung weitgreifender zu fassen ist, weist Wesley mit der von ihm zum Ende seines Lebens hin zunehmend schärfer gestellten Frage nach dem rechten Umgang mit dem uns unvertrauten Gut und Geld in die richtige Richtung. In einem umfassenderen Sinne bezeichnet Etablierung einen aus soziologischer wie aus theologischer Perspektive beschreibbaren Prozeß, in dessen Vollzug sich eine dynamische, gesellschaftskritische Bewegung („Sekte“) zu einer innerlich und äußerlich konsolidierten, um gesellschaftliche Konver-

¹⁵ Donald Dayton, Discovering an Evangelical Heritage, 1. Aufl. 1976, Nachdruck 1988 mit neuem Vorwort.

¹⁶ Ebd., Bd. 4, S. 95 (Predigt 122 „Causes on the Inefficacy of Christianity“, § 16); meine Übersetzung.

genz bemühten Organisation („Kirche“) entwickelt. Obwohl sich die Prozesse der methodistischen Etablierung in den Vereinigten Staaten des 19. und im Deutschland des frühen 20. Jahrhunderts in ihrer Struktur deutlich voneinander unterscheiden, bringen sie beide ein übereinstimmendes Ergebnis hervor: ein innerkirchliches Differenzbewußtsein methodistischer Evangelikaler, die ihre Kirche als wenig erwecklich erleben.

a) USA: *Der Methodismus als „established religion“*

Als Katalysator der methodistischen Etablierung in den USA sollte sich ironischweise der Erfolg erweisen. Allein die Methodist Episcopal Church wuchs im Zeitraum von 1784 bis 1850 von wenigen Tausenden auf über eine Million Mitglieder an und bildete um die Jahrhundertmitte die zahlenmäßig stärkste protestantische Denomination der Vereinigten Staaten.¹⁷ Der Einfluß methodistischer Fömmigkeit reichte jedoch weit über den Kreis der eingetragenen Mitglieder hinaus, was maßgeblich der methodistischen Sonntagsschularbeit zu verdanken war. Der hohe Grad an gesellschaftlicher Durchdringung, den der Methodismus um die Mitte des 19. Jahrhunderts in Amerika erreichte, ließ neue Fragen auftreten und veränderte Interessen entstehen. Zielführend blieb die Frage nach der Ausbreitung des Reiches Gottes, doch schienen neue Mittel und Wege notwendig, um Gottes Werk unter den sich verändernden Bedingungen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts voranzutreiben.

Die methodistische Bewegung war historisch vor allem in den unteren sozialen Schichten verwurzelt, wenn ihr Einfluß auch nicht auf diese Schichten begrenzt war. Doch führte der Status der Methodistenkirche¹⁸ als gesellschaftlich einflußreicher religiöser Kraft sehr schnell auch zu einer stärkeren Orientierung an den Bedürfnissen der gesellschaftlich einflußreichen Schichten, die in der Kirche nun ihrerseits immer stärker präsent waren. Diese Entwicklung lässt sich an drei Indikatoren exemplarisch aufzeigen.

Bereits 1852 strich die Generalkonferenz der Methodist Episcopal Church eine Formulierung in der Kirchenordnung, die das Vermieten von Kirchenbänken verbot. Hinter dieser Änderung der Kirchenordnung stand das Anliegen, großzügigen Sponsoren der Gemeinde bevorzugte Plätze, zu-

¹⁷ Vgl. Sydney E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, New Haven/London 1972, S. 436-439.

¹⁸ Die nachfolgenden Punkte treffen im 19. Jahrhundert vor allem auf die (nördliche) Methodist Episcopal Church zu, weniger auf die durch Trennung über der Sklavenfrage 1844 entstandene Methodist Episcopal Church, South.

meist in den vorderen Bankreihen, anzubieten. Die von der Generalkonferenz getroffene Entscheidung bedeutete in der Praxis eine faktische Deklassierung der sozial schwächer Gestellten. Obwohl die Aufhebung des Verbots nicht die flächendeckende Einführung eines Reservierungssystems bedeutete, waren die praktischen Auswirkungen gravierend genug, um es 1860 unter anderem über dieser Frage zur Gründung der Free Methodist Church kommen zu lassen, wobei „Free“ sich nicht zuletzt auf die freie Sitzwahl im Gottesdienst bezog.¹⁹ Anders als häufig dargestellt, führte gerade die Emanzipation von den erwecklichen Wurzeln zu einem Verlust an sozialdiakonischer Sensibilität. Während gesellschaftlich aufstrebende Methodistengemeinden sich v.a. um die Gewinnung der gebildeten und begüterten Gesellschaftsschichten bemühten, gerieten die sozial Schwachen mehr und mehr aus dem Blick. Es waren kirchliche Neugründungen aus methodistischem Geist, wie die Heilsarmee und die Kirche des Nazareners, die sich in ihrem Dienst stärker auf Angehörige der ärmeren Schichten konzentrierten.²⁰

Der Prozeß der Etablierung des amerikanischen Methodismus zeigt sich zweitens an sichtbaren, äußereren Veränderungen. So wurden – vor allem in den Städten – mehr und mehr methodistische Kirchgebäude im Baustil der Neo-Romanik oder Neo-Gotik errichtet, ein deutlicher Kontrast zu früheren, schlichten Kirchbauten.²¹ Zudem verabschiedete die Generalkonferenz 1864 eine Reihe von jahrelang erarbeiteten Textvorlagen, die sich als liturgische Neugestaltung des kirchlichen Lebens lesen lassen.²² Nachdem amerikanische Methodisten nach 1784 weithin auf die Verwendung von Wesleys für die amerikanische Kirche erarbeitete liturgische Formulare verzichteten, wuchs in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein stärkeres Bewußtsein für die Notwendigkeit eines liturgisch geordneten kirchlichen Lebens.

Schließlich wird für eine sich etablierende Kirche die Frage der Bildung, und dabei insbesondere der Bildung der Prediger, von Bedeutung. Manche Stadtgemeinden beklagten sich inzwischen, daß die ihnen zugewiesenen

¹⁹ Vgl. Donald Dayton, *Discovering an Evangelical Heritage*, S. 102ff.

²⁰ Vgl. Donald Dayton, „‘Good News to the Poor’. The Methodist Experience After Wesley“, in: M. Douglass Meeks (Ed.), *The Portion of the Poor. Good News to the Poor in the Wesleyan Tradition*, Nashville 1995, S. 65-96.

²¹ Vgl. Kenneth E. Rowe, „Redesigning Methodist Churches. Auditorium-Style Sanctuaries and Akron-Plan Sunday Schools in Romanesque Costume 1875-1925“, in: Russell E. Richey/Dennis M. Campbell/William B. Lawrence (Hg.), *Connectionalism. Ecclesiology, Mission and Identity (United Methodism and American Culture*, Bd. 1), Nashville 1997, 115-131.

²² Vgl. *The Journal of the General Conference of the Methodist Episcopal Church, Held in Philadelphia, PA.*, 1864, ed. by Rev. William L. Harris, New York 1864, S. 448ff.

Prediger einen geringeren Bildungsstand hätten als viele der anwesenden Gottesdienstbesucher. Dazu muß man wissen, daß noch bis ins 20. Jahrhundert hinein die Mehrzahl der methodistischen Prediger in Amerika nicht ein Theologiestudium absolviert, sondern berufsbegleitend einen Studienkurs durchgearbeitet hatte. Das Bestreben um eine „höhere“ Predigerausbildung ließ die Zahl der methodistischen Seminare, deren Gründung oft durch großzügige Vermächtnisse ermöglicht worden war, zum Ende des 19. Jahrhunderts hin stark ansteigen. Die erste Seminagründung fällt in das Jahr 1847, am Ende des 19. Jahrhunderts zählen mehrere der methodistischen Seminare zu den führenden des Landes.

So beeindruckend dies alles für manche Ohren klingen mag, die Schattenseite dieser Entwicklungen ist nicht zu übersehen. Denn während die Kirche äußerlich prachtvollere Formen annahm, gab es zugleich Indizien für ein Nachlassen der Intensität geistlichen Lebens. So wurden die „Klassenversammlungen“, also Kleingruppen, die der gegenseitigen Rechenschaftslegung und Förderung des Lebens in der Christus-Nachfolge dienten, weniger und unregelmäßiger besucht, bis das Klassensystem schließlich von immer mehr Gemeinden aufgegeben wurde.²³ Die an strenger Verbindlichkeit und enger persönlicher Gemeinschaft orientierten Strukturen der Kirche konfigurierten in wachsendem Maße mit einem offeneren Verständnis der christlichen Religion. Diese Offenheit zeigt sich auch in dem noch im 19. Jahrhundert einsetzenden Bemühen, die Predigerseminare stärker als Orte des freien akademischen Diskurses zu betreiben, in denen eine grundsätzliche Offenheit für neuere philosophische und theologische Richtungen herrscht und die frei sind von kirchlicher Bestimmung und Leitung.²⁴

Die hier skizzierten Prozesse vollzogen sich nicht überall und in gleichem Maße. Während städtische Gemeinden, v.a. des Nordostens, die genannten Entwicklungen anführten, blieben zahlreiche Gemeinden, besonders im ländlichen Bereich sowie vor allem in den Südstaaten völlig von ihnen unberührt. Noch am Ende des 20. Jahrhunderts wird der Begriff „evangelical“ in seiner oben skizzierten herkömmlichen Bedeutung verwendet, noch nicht

²³ Vgl. Charles White, „The decline of the class meeting“, *Methodist History* 40 (2002) 207-215.

²⁴ Vorreiter dieser Entwicklung unter den methodistischen Universitäten war die Boston University; vgl. Glen Spann, *Evangelicalism in Modern American Methodism. Theological Conservatives in the „Great Deep“ of the Church, 1900-1980*, Dissertation Baltimore/Maryland 1994 (UMI Microfilm Edition), S. 137-146. Für die Entwicklungen im reformierten Bereich vgl. George Marsden, „The Soul of the American University. A Historical Overview“, in: George M. Marsden/ Bradley J. Longfield, *The Secularization of the Academy*, New York/Oxford 1992, S. 9-45.

als Kontrastbegriff einer im Ganzen noch nicht recht erkennbaren kirchlichen Grundrichtung.²⁵ Denn die genannten Indizien weisen weniger auf eine alle Gemeinden umfassende Neuorientierung hin, sondern vielmehr auf innerkirchliche Pluralisierungsprozesse. So stellt sich die Methodist Episcopal Church dem Betrachter um die Wende zum 20. Jahrhundert als eine von gegensätzlich agierenden Strömungen bestimmte Volkskirche dar, der es unter den Bedingungen strikter Staats-Kirchen-Trennung gelungen war, einerseits die Gesellschaft stark zu durchdringen, andererseits jedoch vom säkularisierten Substrat der eigenen Überzeugungen rückbestimmt zu werden. Man wird daher zurecht von einer „civil religion“ sprechen können. Dabei scheint es, als ob im Zuge der Etablierung zunächst die „rechte“ Erfahrung und erst infolge dessen die „rechte“ Lehre verlorengeht.²⁶ Dies bedeutet, daß die kirchliche Etablierung ungefähr in dem Bereich beginnt, in dem das Gravitationszentrum methodistischer Identität liegt, nämlich bei der Erfahrung des von der Liebe Gottes erneuerten Herzens, wie sie die biblischen Erfahrungslehren (Glaube, Rechtfertigung, Heiligung) beschreiben.

b) Deutschland: Der Weg zur etablierten Freikirche

Ausbreitung und Entwicklung des deutschen Methodismus vollzogen sich unter gänzlich anderen Bedingungen, als sie in den USA vorherrschten. Keiner der in Deutschland missionierenden methodistischen Kirchen gelang es je, über den Status einer zahlenmäßig marginalen Freikirche hinauszuwachsen. Es war ihnen daher auch nicht möglich, eine gesellschaftliche Prägekraft zu entfalten, die mit der des Methodismus in den USA vergleichbar wäre. Der Begriff „Freikirche“ deutet einen weiteren Unterschied an. Die Entwicklung des deutschen Methodismus ist weithin bedingt durch die gesellschaftlich

²⁵ Die Kontinuität zeigt sich in der doppelten Bedeutung des Wortes. Einerseits bezieht sich das Adjektiv auf die allen wahrhaften Christen gemeinsame Heilserfahrung, meint als das, was wir im Deutschen mit „erwecklich“ wiedergeben. Andererseits bleibt auch der Bezug auf die rechte Lehre erhalten, wenn z.B. die Kirchenordnung der Methodist Episcopal Church davon spricht, daß zum Abendmahl auch die Glieder anderer „evangelical churches“ zugelassen sind. Die zeitgenössische Auslegung dieses Paragraphen erweist, daß der Begriff „evangelical“ hier „rechtläufig“ im evangelischen Sinne, oder direkter: nicht römisch-katholisch, nicht mormonisch etc. meint. Gegenstück zum englischen Begriff „evangelical“ ist also zum einen „geistlich leblos“, „unerweckt“, zum anderen „irrend“ oder „abergläubisch“, wie es z.B. im Hinblick auf die römischen Katholiken oft hieß.

²⁶ So auch Daniel Steele schon 1897: „History is full of instances of essential truth dropping first out of experience, that out of the creed“, The Gospel of the Comforter, Rochester [Reprint] 1960], S. 274.

dominierende Stellung der evangelischen Landeskirchen.²⁷ Man wird dies berücksichtigen müssen, wo es um das Bemühen z.B. des bischöflichen Methodismus in Deutschland um gesellschaftliche Anerkennung geht. Entsprechende Bemühungen sind im zeitlichen Umfeld des ersten Weltkrieges und der Errichtung der Weimarer Republik 1918 verstärkt zu erkennen. Zwei Beobachtungen sind in diesem Zusammenhang maßgeblich. Zum einen konnte die religionspolitische Neuordnung, wie sie sich aus den Regelungen der Weimarer Reichsverfassung ergab, die Methodisten nicht über die weitgehende Bewahrung der staatsrechtlichen Privilegien der Landeskirchen hinwegtäuschen. Spätestens 1918 mußten sie erkennen, daß auf absehbare Zeit mit der Existenz von gesellschaftlich dominanten, staatlicherseits bevorzugten Landeskirchen zu rechnen ist. Die gesellschaftliche Etablierung würde sich nicht gegen, sondern allenfalls im Einvernehmen mit den Landeskirchen durchsetzen lassen.²⁸ Zum anderen folgte das Bemühen um stärkere gesellschaftliche Anerkennung als loyal deutsche evangelische Freikirche dem mit Ausbruch des Ersten Weltkrieges sich verstärkendem Patriotisierungsdruck.²⁹ Dominierte den deutschsprachigen Methodismus des 19. Jahrhunderts noch die scharfe theologische Polemik gegen das Luthertum, und hier v.a. gegen die Lehre von der Taufwiedergeburt,³⁰ so ging jetzt alles Bemühen darauf, die deutsch-lutherischen Wurzeln des Methodismus und folglich seine theologische und frömmigkeitsgeschichtliche Nähe zum Luthertum herauszustellen.³¹ Offenkundig war in der Folgezeit auch das Bemühen der kirchlichen Predigerseminare in Frankfurt am Main und Reutlingen um stärkeren Kontakt zu Universitätstheologen.

Die sich an diesen Indizien abzeichnende Entwicklung war auch im

²⁷ Vgl. J.L. Nuelsen, Der Methodismus im kirchlichen Leben Europas. Vortrag gehalten auf der Zentral-Konferenz des Mitteleuropäischen Sprengels der Bischöfl. Methodistenkirche in Freudenstadt (Württemberg) am 11. Oktober 1925, Bremen o.J. [1925], Otto Melle, Das deutsche Freikirchentum und seine Sendung. Vortrag, gehalten auf der Tagung des Hauptausschusses der Vereinigung evangelischer Freikirchen in Kassel am 16. Oktober 1928, 3. Aufl. Bremen o.J. [1929]; Ernst Grob, Staats- oder Freikirche?, Zürich o.J.

²⁸ Vgl. Gunter Stemmler, Eine Kirche in Bewegung. Die Bischofliche Methodistenkirche im Deutschen Reich während der Weimarer Republik, Stuttgart 1987, S. 66-70.

²⁹ Dieser Druck schlug sich in den dieser Zeit erschienenen Schriften deutlich nieder; vgl. Oeffentliche Kundgebung der Prediger und Gemeinden der Methodistenkirche in Deutschland, loses Traktat, Bremen o.J.; vgl. weiter Peter Samuel Begasse, Der Einfluß des Ersten Weltkrieges auf die Bischofliche Methodistenkirche und die Evangelische Gemeinschaft unter besonderer Berücksichtigung der Jahre 1914-1916. Mit einem Vorwort von Karl Steckel, Stuttgart 1985.

³⁰ Vgl. Christoph Raedel, Methodistische Theologie im 19. Jahrhundert. Der deutschsprachige Zweig der Bischoflichen Methodistenkirche, Göttingen 2004, S. 146-149.

³¹ Vgl. Schriften wie die von J.W. Sommer, Der Methodismus Deutsch oder Englisch?, Bremen o.J.

deutschen Methodismus primär von einem missiologischen Anliegen her motiviert. Ziel der Bemühungen war es, die unter den religionspolitischen Verhältnissen Deutschlands bestmöglichen Bedingungen für die Ausbreitung lebendigen Christentums zu realisieren. Dieser Dienst, so der vorherrschende Eindruck, setzt ein gewisses Maß an Konsolidierung und auch gesellschaftlicher Anerkennung der kirchlichen Arbeit voraus. Der Preis einer solchen Anerkennung war jedoch erkennbar hoch und hat schon früh kritische Stimmen auf den Plan gerufen. So warnte der seit 1912 in Zürich residierende, bis 1936 auch für Deutschland zuständige methodistische Bischof John Nuelsen vor einer zu starken Fixierung auf das Wohlwollen der Landeskirchen und übte (Selbst)Kritik an der oft unterwürfigen Haltung des deutschen Methodismus gegenüber den Landeskirchen.³² Auch hat es Versuche, das eigenständige theologische Profil des Methodismus schärfter herauszuarbeiten, immer wieder gegeben.³³

Vergleicht man die Entwicklung des deutschen und des amerikanischen Methodismus unter den gegebenen Sachgesichtspunkten miteinander, dann zeigt sich ungeachtet aller Unterschiede eine Gemeinsamkeit, nämlich das Bestreben nach Etablierung, die sich im Bemühen um das Überwinden des „Sekten“-Images, in der strukturellen Konsolidierung der kirchlichen Arbeit und der stärkeren Konvergenz mit gesellschaftlichen und universitätstheologischen Entwicklungen zeigt. Der wesentliche Unterschied liegt darin, daß der amerikanischen Methodismus als „civil religion“ und unter den Bedingungen strikter Staats-Kirchen-Trennung die Kräfte zur Etablierung gewissermaßen aus sich selbst heraus freisetzte, während sich der von den Landeskirchen lange Zeit als „Sekte“ denunzierte deutsche Methodismus an den religiös dominierenden und gesellschaftlich einflußreichen Landeskirchen als einer von sich selbst unterschiedenen Größe orientierte. Die – zweifellos in Amerika stärker ausgeprägten – innerkirchlichen Differenzierungsprozesse ließen in Teilen der Kirche den Eindruck entstehen, daß das erweckliche Element den Methodismus nicht mehr ausreichend oder gar vornehmlich bestimmt. Es entsteht ein innerkirchliches Differenzbewußtsein, das sich seit den 1960er Jahren explizit als evangelikal artikuliert, nachdem es bereits in den Jahrzehnten zuvor immer

³² „Ich bin mir ja wohl bewußt, welche gewaltige Macht die Landeskirche als nationale Institution auf die Gemüter ausübt. Vielleicht geben wir diesem Ansehen auch noch Nahrung dadurch, daß wir uns selbst in eine gewisse Unterordnung zur Landeskirche stellen“, John L. Nuelsen, Der Methodismus nach dem Kriege, Bremen o.J., S. 24.

³³ Vgl. Karl Eisele, Der Methodismus, ein Element des Fortschritts innerhalb des Protestantismus, mit besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse in Deutschland, 2. Aufl. Bremen o.J. [1924].

wieder Stimmen gegeben hatte, die – ohne sich mit dem Fundamentalismus zu identifizieren – vor einem Verlust des erwecklichen Erbes Wesleys durch die Aufnahme modernistischer Trends warnten.³⁴

So trat der amerikanische Methodismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in die Phase seiner stärksten Liberalisierung ein. Maßgeblichen Einfluß in diese Richtung übte die Boston University, und hier im besonderen Bordon Parker Bowne, Professor für Systematische Theologie, aus. Sein unter dem Einfluß des Idealismus entwickelter Ansatz des Personalismus prägte maßgebliche Kirchenführer dieser Ära. Mitte der Zwanziger Jahre stammten drei von fünf Büchern auf dem Studienplan von Bowne; drei von fünfzehn Buchherausgeber des methodistischen Verlagshauses hatten bei Bowne studiert, ebenso wie neun von insgesamt 43 Bischöfen der Methodist Episcopal Church.³⁵

Dennoch artikulierte sich das innerkirchliche Differenzbewußtsein der evangelikalen Methodisten wahrnehmbar und mit nachhaltiger Wirkung erst seit den späten 1960er Jahren. Im folgenden soll der Weg der Evangelikalen innerhalb der methodistischen Kirche – ab 1968: United Methodist Church/ Evangelisch-methodistische Kirche – kurz nachgezeichnet werden, wobei festzustellen bleibt, inwieweit die sich nun selbst als „evangelikal“ bezeichnenden Methodisten dem eingangs dargestellten wesleyanischen, also präfundamentalistischen Evangelikalismus-Begriff treu blieben. Dabei ist aufgrund der deutlich unterschiedlichen kirchlichen Bedingungen zwischen den USA und Deutschland zu unterscheiden, wobei sofort auffällt, daß sich in der amerikanischen Methodistenkirche evangelikale Strukturen herausbilden,³⁶ während in Deutschland weniger organisierte evangelikale Stimmen wahrnehmbar sind.³⁷

³⁴ Gemeint sind Theologen wie John Faulkner (1851-1931) und John Nuelson (1867-1946).

³⁵ Riley-B. Case, *Evangelical and Methodist. A Popular History*, Nashville 2004, S. 153.

³⁶ Dabei beziehen wir uns primär auf die programmatischen Äußerungen der evangelikalen Gruppierungen. Es ist deutlich, daß ein vollständiges Bild dieser Gruppen auf diesem Wege nicht zu bekommen ist, aber ein methodisch sauberes Vorgehen, das zu mit Vorsicht vorgetragenen Schlußfolgerungen kommt, ist einem unscharfen methodischen Ansatz, der subjektive Erfahrung unkontrolliert einfließen läßt und oft in Polemik endet, entschieden vorzuziehen. Eine stärker geschichtlich orientierte Darstellung, aus evangelikaler Perspektive geschrieben, findet sich in Riley B. Case, *Evangelical and Methodist*, Nashville 2004.

³⁷ Erkennbare Organisationsstrukturen entwickelten in der deutschen EmK jedoch der charismatisch geprägte Flügel, der sich im Arbeitskreis Geistliche Gemeindeerneuerung (AGG) sammelt. Er ist hier allein deshalb nicht weiter im Blick, weil der Weg der charismatischen Bewegung im Methodismus eine eigenständige Darstellung verdient, die hier nicht geleistet werden kann.

3. Evangelikale Strukturen in der United Methodist Church (USA)

a) Der Weg der United Methodist Church in den „prinzipiellen“ Pluralismus

Als die United Methodist Church 1968 infolge der Vereinigung von Methodist Church und Evangelical United Brethren Church entstand, hegten viele Evangelikale schon bald den Verdacht, daß die junge Kirche mindestens zwei genetische Defekte an sich trage. Der erste dieser genetischen Defekte war theologischer Natur. Die Vereinigungskonferenz von Dallas 1968 hatte die Einsetzung einer Kommission zum Studium der Bekenntnisgrundlagen der United Methodist Church unter der Leitung von Albert Outler eingesetzt.³⁸ In der 1972 verabschiedeten Fassung des Abschnitts „Our Theological Task“ wurden die Glaubensbekenntnisse der beiden Vorgängerkirchen sowie Wesleys Lehrpredigten und Anmerkungen zum Neuen Testament zwar unter den Schutz der ersten Einschränkungsklausel gestellt, die jede Änderung am Wortlaut faktisch untersagt. Keine Einigung konnte jedoch darüber erzielt werden, welchen materialen Geltungsanspruch die Aussagen dieser Lehrgrundlagen für die Gegenwart haben. Die Bezeichnung der Lehrgrundlagen als „landmark documents“ war geeignet, die Beantwortung dieser Frage offenzulassen.³⁹ Was den Gehalt der sich aus dem wesleyanischen Erbe ergebenden besonderen Akzentsetzungen angeht, werden die unterschiedlichen Ansichten einfach nacheinander referiert.⁴⁰ Unter den gegebenen Voraussetzungen empfahl die Vorlage der beauftragten Kommission, die Realität des theologischen Pluralismus in der Kirche prinzipiell anzunehmen und für die theologische Reflexion fruchtbar zu machen. Nicht vorgefaßte Glaubensaussagen würden die Kirche zusammenhalten, sondern das fortdauernde theologische Bemühen um Wiedergabe der Glaubenswahrheit unter den Bedingungen der Gegenwart. Um dies zu ermöglichen, entwickelte der in Dallas lehrende und seinerzeit führende Wesley-Forscher Albert Outler das sogenannte „Quadrilateral“, wonach Bibel, Tradition, Vernunft und Erfahrung die vier Quellen bzw. Kriterien theologischer Wahrheitserkenntnis sind.⁴¹ Das Quadrilateral war als eine Art methodistisches Formalprinzip gedacht, das die Integration der unterschied-

³⁸ Vgl. Paul Washburn, *An Unfinished Church. A Brief History of the Union of the Evangelical United Brethren Church and the Methodist Church*, Nashville 1984, S. 130-132.

³⁹ *The Book of Discipline of the United Methodist Church* 1972, Nashville 1973, S. 71

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 73-75.

⁴¹ Vgl. Albert Outler, „The Wesleyan Quadrilateral – In John Wesley“, in: Thomas A. Langford (Ed.), *Doctrine and Theology in the United Methodist Church*, Nashville 1991, S. 75-88.

lichen materialen Überzeugungen ermöglichen sollte. Mit der Aufnahme der unter der Leitung von Albert Outler entstandenen Textvorlage in das Book of Discipline erlangte der theologische Pluralismus ausdrücklich Verfassungsrang in der United Methodist Church.⁴²

Als zweiter genetischer Defekt wurde schon bald die Struktur der neuen Kirche ausgemacht. Sie verlagerte die finanzielle Kontrolle und inhaltliche Orientierung weiter Arbeitsbereiche der Kirche auf die „Boards“, die zwar der Generalkonferenz gegenüber verantwortlich sind, aber in weitgehender Eigenständigkeit, v.a. gegenüber den Befindlichkeiten und Einstellungen an der Basis der Kirche, arbeiten. Die Boards entwickelten, was die programmatische Ausrichtung ihrer Arbeit anbelangte, ein starkes Eigenleben und der Hang zur bürokratischen Verwaltungsarbeit, der jeder großen Kirche einwohnt, vergrößerte die Distanz zur kirchlichen Basis. Die Befürchtung evangelikaler Methodisten richtete sich darauf, daß die vorherrschend soziale Ausrichtung vieler kirchlicher Arbeitszweige keine soteriologische Verankerung mehr habe. Dieser Vorwurf wurde im besonderen gegenüber den Sonntagsschulmaterialien geltend gemacht. Um die Frage, ob methodistische Gemeinden auch Sonntagsschulmaterialien anderer (das hieß zumeist: evangelikaler) Verlagshäuser verwenden dürften, wurde anhaltend und hart gerungen.⁴³

Es ist an dieser Stelle nicht möglich, zu einer differenzierten Prüfung dieser Einschätzungen zu gelangen. Sie dienen hier lediglich als die Folie, auf der sich die evangelikale Bewußtseinsbildung der sechziger und siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts vollzog. Zwei evangelikale Gruppierungen innerhalb der amerikanischen UMC sollen hier näher untersucht werden.

b) „The Good News Movement“ – die „schweigende Minderheit“ spricht

Am 14. Juli 1966 veröffentlichte der gelernte Journalist und evangelikale Methodistenpastor Charles Keysor einen Artikel im Christian Advocate, einem offiziellen Blatt der Methodist Church, indem er den Einfluß evangelikaler Einstellungen im Mainstream-Methodismus analysierte.⁴⁴ Er meinte Hinweise auf eine anhaltende Präsens erwecklicher Überzeugungen in den Gemeinden zu entdecken und kritisierte, daß die – wie er zunächst meinte – evangelikale

⁴² „In this task of reappraising and applying the Gospel, theological pluralism should be recognized as a principle“, The Book of Discipline of the United Methodist Church 1972, S. 69.

⁴³ Vgl. Riley Case, Evangelical and Methodist, S. 45-71 und passim.

⁴⁴ Zum folgenden vgl. Glen Spann, Evangelicalism in Modern American Methodism, S. 341-347 und Riley Case, Evangelical and Methodist, S. 25-43.

Minderheit nicht angemessen in den höheren Positionen der Kirche einschließlich der Seminare berücksichtigt seien. Die Reaktionen auf diesen Artikel waren überwältigend. Keysor erhielt eine Flut von Briefen und landesweiten Telefonanrufen, in denen Erleichterung darüber zum Ausdruck gebracht wurde, nicht der einzige evangelikale Methodist zu sein. Die weitere Entwicklung sei hier nur angedeutet.⁴⁵ 1967 traf sich Keysor mit einer Gruppe von Pastoren und Laien, die gemeinsam „The Forum for Scriptual Christianity“ gründeten. Im gleichen Jahr erschien die erste Ausgabe von „Good News“, das sich innerhalb von nur zehn Jahren von einem einfachen Rundbrief zu einer Zeitschrift mit landesweiter Verbreitung in einer Auflagenhöhe von 177000 Exemplaren entwickelte. Die landesweite Vernetzung, wie sie die sogenannte „Good News-Movement“ zustande brachte, führte Keysor schließlich zu der Überzeugung, daß evangelikale Methodisten auf Gemeindeebene nicht die Minderheit, sondern die Mehrheit stellten, eine These, die er durch eine Reihe von religionssoziologischen und religionsdemographischen Einsichten plausibilisierte.⁴⁶

Die seit 1973 erschienenen Programmschriften der „Good-News-Movement“ zeigen deutlich auf, wo die gemeinsame theologische Basis der hier versammelten Evangelikalen liegt und inwiefern ihre Anliegen in Kontinuität mit dem Ansatz des erwecklichen Methodismus im 18. und 19. Jahrhundert stehen.⁴⁷ Dabei werden insgesamt drei Kennzeichen erkennbar.

Erstens läßt sich die Botschaft von der Errettung des Menschen von der Macht der Sünde und seiner Erneuerung in das Ebenbild Gottes als der Kerngehalt der theologischen Programmatik evangelikaler Methodisten ausmachen. Alle kirchliche Präsenz und Arbeit soll diesem Ziel dienen. Das Herzstück des evangelikalen Methodismus ist somit – wie schon bei Wesley – die Soteriologie. Dabei wird an Wesleys Lehre von der christlichen Voll-

⁴⁵ Vgl. die ausführliche Darstellung bei Glen Spann, ebd., S. 361-378.

⁴⁶ So konzentrieren sich konservative Glaubenshaltungen in den USA in kleinstädtisch-ländlichen Gebieten, sind kennzeichnend v.a. für die Südstaaten und stärker präsent unter Personen mit geringer und mittlerer Bildung als unter solchen mit höheren Bildungsabschlüssen. Diese Parameter entsprechen exakt der methodistischen Konzentration in den 1970er Jahren, wobei sich in den folgenden Jahrzehnten die Präsenz im Süden weiter verstärkt und der numerische Niedergang in den Städten (besonders an der Ost- und Westküste) weiter fortgesetzt hat. In der Bildung dagegen suchen Evangelikale zu anderen Gruppen aufzuschließen; vgl. ebd., S. 347-361.

⁴⁷ Ich beziehe mich hier auf Charles W. Keysor, *Our Methodist Heritage* (1973) Neuauflage Wilmore 1996 und James Heidinger (Ed.), *Basis United Methodist Beliefs. An Evangelical View*, Anderson (Indiana) 1986, darin auch „The Junaluska Affirmation of Scriptual Christianity for United Methodists“, S. 107-113.

kommenheit ausdrücklich festgehalten.⁴⁸ Erkennbar ist das Bemühen, individualistische Engführungen der Soteriologie zu überwinden, wenn auf den Gemeinschaftscharakter des in der Liebe wirksamen Glaubens hingewiesen wird. Schließlich wird auch auf die von der Erlösung des einzelnen ausgehenden gesellschaftlichen Konsequenzen hingewiesen. So hält Charles Keysor zwar im Anschluß an Wesley⁴⁹ daran fest, daß Gott in erster Linie Menschen, und erst dann durch sie auch die Gesellschaft, verändert,⁵⁰ doch läßt er keinen Zweifel an seiner Überzeugung, daß Gottes Gnade den Menschen dazu befähige, auch eingefahrene Strukturen sozialen Übels aufzubrechen.

Es ist ein zweites Kennzeichen der Programmatik von „Good News“, daß die Konzentration auf den soteriologischen Gehalt der methodistischen Überzeugungen das Ringen um theologische Klärung auch in anderen Bereichen der kirchlichen Lehre nicht ausschließt. Dies zeigt sich in der 1975 verabschiedeten Junaluska-Erklärung, mit der die „Good News Movement“ auf die ausdrückliche Aufforderung der Generalkonferenz von 1972 an die Kirche antwortete, die Herausforderung verantwortlicher theologischer Reflexion anzunehmen. Die Präambel der Erklärung bekräftigt die Gültigkeit der altkirchlichen Bekennnisse und der normativen Wesley-Texte als Zeugnisse biblischer Wahrheit und erkennt sie ausdrücklich als „doctrinal standards“ der Kirche an. Im Sinne eines Glaubensbekenntnisses folgen dann Aussagen zur Trinität, zur Anthropologie, zur Heiligen Schrift, zur Erlösung, zur Kirche und zur Ethik. Der letztgenannte Punkt thematisiert ausdrücklich die christliche Verantwortung bei der Linderung von Not und Elend. Mit der „Junaluska“-Erklärung wurde offensichtlich der Versuch unternommen, bestimmten theologischen Fehlentwicklungen in der Kirche, die inzwischen auch grundlegende christologische Aussagen betrafen, entgegenzuwirken, ohne jedoch selbst einer anderen Form der theologischen Einseitigkeit zu erliegen.

Schließlich lassen die verschiedenen Programmschriften der „Good News Movement“ eine deutlich Zurückhaltung erkennen, was die Dogmatisierung eines bestimmten Schriftverständnisses betrifft. So verweist die Junaluska-Erklärung auf die Bedeutung der Heiligen Schrift „as the guide and final authority for the faith and conduct of individuals and the doctrines and life of

⁴⁸ Vgl. C.W. Keysor, Our Methodist Heritage, S. 50-56; William B. Coker, „Nobody's Perfect, Right? What Wesley Taught About Christian Perfection“, in: James Heidinger (Ed.), Basis United Methodist Beliefs, S. 54-62.

⁴⁹ Vgl. Manfred Marquardt, Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys, 2. durchgesehene Aufl. Göttingen 1986, S. 161.

⁵⁰ C.W. Keysor, Our Methodist Heritage, S. 106.

the Church“⁵¹ wobei die Autorität der Bibel auf die Inspiration der Verfasser (nicht der Schrift!) begründet wird. Konkret heißt es, daß der Heilige Geist die inspirierten Verfasser dazu brachte „to perceive God’s truth and record it with accuracy“.⁵² Der Begriff „accuracy“ wird nicht näher bestimmt und ist sicherlich von den hinter der Erklärung stehenden methodistischen Evangelikalen unterschiedlich interpretiert worden. Der Sache nach zielt der Begriff der Zuverlässigkeit jedoch auf die vom Schriftzeugnis ausgehenden Heilswirkungen, ohne damit freilich weitergehende Bestimmungen auszuschließen. Die gleiche Zurückhaltung zeigt sich auch gegenüber einer prophetisch-heilsgeschichtlichen Bibelauslegung in der Tradition des Dispensationalismus. Vielmehr orientiert sich der zitierte Sammelband auch mit Blick auf eschatologische Fragestellungen stark an Wesley und gelangt zu dem Schluß, daß sich unsere Gewißheit auf die Tatsache der Wiederkunft Christi bezieht, nicht auf die Umstände seines Kommens. Nicht Spekulation, sondern persönliches Engagement und Hingabe an Gott werden als Forderung an das Christsein heute genannt.⁵³

Zusammenfassend bleibt festzustellen, daß sich die „Good News Movement“ auf der Ebene ihrer pragmatischen Äußerungen um eine theologische Balance bemüht, die in der Lehre von der Errettung und Erneuerung des Menschen durch die Gnade Gottes ihre Mitte hat und von dieser Mitte aus auch auf andere Bereiche der Theologie ausgreift. Nuancierte Schwerpunktsetzungen einzelner Erklärungen erweisen sich dabei in der Regel aus Reaktionen auf als problematisch empfundene Entwicklungen in der Kirche oder auch als Ausdruck kritischer Reflexion auf den eigenen Standpunkt. Als Beispiel für letzteres ließe die erneuerte Wertschätzung des Abendmahls anführen, wie sie sich in einem Kapitel des 1986 von „Good News“ publizierten, programmatisch wichtigen Sammelbandes Basic United Methodist Beliefs zeigt, in dem deutlich eine Rückbesinnung auf Wesleys Forderung nach beständiger Teilnahme am Abendmahl angemahnt wird.⁵⁴ Dabei hebt der Verfasser stark auf das einheitsstiftende Moment der Gemeinschaft am Tisch des Herrn ab, wenn er sagt: „Nowhere will United Methodists be more united than in communion with Christ and one another around the Lord’s table“.⁵⁵

⁵¹ „The Junaluska Affirmation“, in: James Heidinger (Ed.), Basis United Methodist Beliefs, S. 110.

⁵² Ebd., S. 111.

⁵³ Vgl. Joes B. Green, „Ready For His Return. What Wesley Taught About End Times“, in: ebd., S. 90-97.

⁵⁴ John R. Tyson, „The Lord’s Supper in the Wesleyan Tradition“, in: ebd., S. 80-89.

⁵⁵ Ebd., S. 88.

c) „The Confessing Movement“ – die UMC als bekennene Kirche

Die Generalkonferenz von 1988 ist von vielen, nicht nur evangelikalen Beobachtern als Wendepunkt in der Entwicklung der UMC wahrgenommen worden.⁵⁶ Die Neufassung des Abschnitts der Kirchenordnung „Doctrinal Standards and Our Theological Task“ bedeutete in der Sache den Abschied von der Glorifizierung des Pluralismus zugunsten der Suche nach, einer wie Geoffrey Wainwright es nennt, „Katholizität“ der Kirche.⁵⁷ Am deutlichsten zeigte sich dieses Bemühen in der Revision des Outlerschen Quadrilaterals. Danach wird die Heilige Schrift als „the primary source and criterion for authentic Christian truth and witness“ den Kriterien Tradition, Vernunft und Erfahrung deutlich vorgeordnet. Auf Beschuß der Generalkonferenz wurden die Aussagen zu Wesen und Funktion der Bibel dem Text der Kommission gegenüber sogar noch stärker herausgearbeitet.⁵⁸ Auch der innerkirchlich umstrittene offiziell ablehnende Standpunkt des Book of Discipline gegenüber praktizierter Homosexualität wurde von der Generalkonferenz mehrheitlich bestätigt.

Die Generalkonferenz von 1988 brachte den Evangelikalen innerhalb der UMC eine deutlich stärkere Wahrnehmung. Aber auch die Wahrnehmung der Gesamtkirche von Seiten der Evangelikalen änderte sich. Die evangelikalen Bemühungen in den siebziger Jahren hatten vornehmlich darauf gezielt, unter dem Schirm des von der Kirche propagierten prinzipiellen Pluralismus als eine unter verschiedenen innerkirchlichen Strömungen akzeptiert zu werden. Als Minderheit sahen sich evangelikale Methodisten dabei in einem stetigen Kampf mit dem institutionellen Aparat der Kirche. Mit der Generalkonferenz von 1988 wuchs nicht nur die Zuversicht der Evangelikalen, bis in die höchsten legislativen Gremien der Kirche hinein Gestaltungskraft entwickeln zu können. Vielmehr sahen sie seit 1988 das Book of Discipline an vielen Punkten in Übereinstimmung mit den eigenen Positionen und hatten den – für sie zunächst ungewohnten – Eindruck, jetzt die geltende Kirchenordnung gegen einen immer noch stark von der liberalen Theologie geprägten kirchlichen Apparat (also die Boards und Agencies) verteidigen zu müssen. Nicht zuletzt die

⁵⁶ Vgl. die Einschätzung von Good-News-Board-Director James Heidinger: „We believe historians will view the 1988 General Conference as a change of direction for United Methodism. By any measure it was unlike previous conferences“, zit. in: Riley Case, Evangelical and Methodist, S. 231.

⁵⁷ Vgl. Geoffrey Wainwright, „From Pluralism Towards Catholicity? The United Methodist Church after the General Conference of 1988“, in: Thomas A. Langford (Ed.), Doctrine and Theology in the United Methodist Church, S. 223–231.

⁵⁸ Vgl. ebd., S. 226.

Zusammensetzung der Generalkonferenzen seit 1988 bestärkte evangelikale Methodisten in der Auffassung, nicht eine Minderheit, sondern tatsächlich die Mehrheit der Kirchenmitglieder zu repräsentieren.⁵⁹

Die Gründung der „Confessing Movement“ gehört zeitlich und sachlich in den Kontext dieser neuen Lage. Ostern 1994 trafen sich 92 Laien, Pastoren, Bischöfe und Professoren, um über die Zukunft der UMC zu diskutieren und am Ende ihrer Unterredung eine Einladung an die Kirche auszusprechen, sich neu zu Jesus Christus als Sohn Gottes, Erlöser und Herrn zu bekennen.⁶⁰ Der Name der infolge dieser Zusammenkunft gegründeten „Confessing Movement“ spielt bewußt auf die Bekennende Kirche im Dritten Reich an. Dies zeigt sich nicht zuletzt in der formalen Gestaltung ihres Bekenntnisauftrufs, der – wie die Barmer Theologische Erklärung von 1934 – zwischen Bekenntnis und Verwerfung alterniert. In der Sache bietet der Aufruf ein Bekenntnis zur traditionellen Lehre von Christus, wobei die Verwerfungen offenbar auf konkrete Vorkommnisse in der Kirche zielen.

Die „Confessing Movement“ setzt bei der Feststellung an, daß die United Methodist – zumal nach 1988 – zwar nicht in der täglichen Praxis, wohl aber im Prinzip ihrer Verfassung bereits eine Bekenntniskirche sei.⁶¹ Dabei wird auf die inzwischen auch offiziell so bezeichneten „doctrinal standards“ verwiesen, die seit 1808 durch die erste und zweite Einschränkungsklausel vor jeder Veränderung geschützt sind.⁶² Von dieser Basis aus möchte die „Confessing Movement“ nun auch das tatsächliche Reden und Handeln der Kirche an ihrer in Christus wurzelnden Identität, wie sie sich im Bekenntnis ausspricht, ausrichten. Wörtlich heißt es: „The Confessing Movement will seek to reclaim and reaffirm the Church’s ancient ecumenical faith in Wesleyan terms within United Methodism. The Confessing Movement will work in humility and reverence to clarify the doctrinal center and boundaries of classical Christian teaching“.⁶³ Das Zentrum des christlichen Glaubens wird in christologischen

⁵⁹ So ausdrücklich Bischof Lindsey Davis im Jahr 1998; vgl. seine Ansprache „One Lord, One Faith, One Baptism“. Why The Evangelical Orthodox Faith?, hrsg. von The Confessing Movement, [1998], S. 6.

⁶⁰ Vgl. das Traktat A Confessional Statement, hrsg. von The Confessing Movement, Indianapolis 1995.

⁶¹ Vgl. das Traktat What is The Confessing Movement within the United Methodist Church?, hersg. von The Confessing Movement, Indianapolis 1995 und Steve Harper, Applying Wesleyan Distinctives to the Crisis of Our Church, hrsg von The Confessing Movement, 1995.

⁶² 25 Articles of Religion, Confession of Faith, Wesleys Standards Sermons und Notes upon the New Testament.

⁶³ What is The Confessing Movement within the United Methodist Church?

Termini gefaßt. Es umfaßt das Bekenntnis zu Jesus Christus als Sohn Gottes, als Erretter und als Herr. Zentrale Lehren sind dementsprechend die Gottheit Christi, sein Versöhnungstod und der durch den Heiligen Geist ermöglichte Gehorsam gegenüber dem Gebot Christi.

Überblickt man die von der „Confessing Movement“ veröffentlichten Schriften, dann lassen sich zwei Nuancierungen gegenüber „Good News“ ausmachen, die sich – soweit ich das beurteilen kann – dem Einfluß zweier in der „Confessing Movement“ aktiven methodistischen Theologen verdanken. Zum ersten ist hier die stärker „katholische“ bzw. „ökumenische“ Identität der Bewegung zu nennen, der sich vor allem der an der Drew University lehrende Systematiker Thomas Oden verpflichtet fühlt. Die Begriffe „katholisch“ bzw. „ökumenisch“ bezeichnen in diesem Zusammenhang den bewußten Rekurs auf diejenigen altkirchlichen Symbole, Praktiken und Lehren, die als der Kernbestand christlicher Orthodoxie ausgemacht werden. Obwohl die Theologie Wesleys als Referenzrahmen methodistischer Theologie nicht aufgegeben wird, ist das Interesse an dem verbindenden Einigungsmoment der in den verschiedenen Kirchen wirkenden Erneuerungsbewegung nicht zu übersehen.⁶⁴ Der „common ground“ dieser Bewegungen ist für Oden die Heilige Schrift in ihrer altkirchlichen Bezeugung, Bewahrung und Auslegung.⁶⁵ Die spezifisch konfessionelle Ausprägung einer Denomination wird vor diesem Hintergrund v.a. auf ihre Anschlußfähigkeit an den patristischen Konsens hin ausgelegt.⁶⁶

Der von Oden propagierte Ansatz legt die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition nahe, die ja immerhin eine Grundfrage protestantischen Selbstverständnisses ist. Hier hat William Abraham, Religionsphilosoph an der Southern Methodist University in Dallas (Texas), einen ersten Entwurf vorgelegt, der vom Begriff des „Kanon“ ausgeht, jedoch nach weiterer positiver Ausarbeitung verlangt.⁶⁷ Nach Abraham ist es der Grundfehler fundamentalistischer Bibliologie, die Begriffe Offenbarung und Inspiration unzulässig vermengt zu haben. Eine saubere Unterscheidung beider Begriffe ermögliche es, die Bibel zum einen als zuverlässige Offenbarung der Heilsabsichten Got-

⁶⁴ Vgl. Thomas Oden, *The Rebirth of Orthodoxy: Signs of New Life in Christianity*, New York/San Francisco 2003.

⁶⁵ Vgl. dazu das großangelegte von Thomas Oden verantwortete Projekt eines patristischen Bibelkommentars: *The Ancient Christian Commentary on Scripture*, Grand Rapids 1998ff.

⁶⁶ Zur Durchführung dieses Ansatzes vgl. Thomas Odens *Systematische Theologie*; Volume 1: *The Living God*, San Francisco 1987; Volume 2: *The Word of Life*, San Francisco 1989; Volume 3: *Life in the Spirit*, San Francisco 1992.

⁶⁷ Vgl. *Canon and Criterion in Christian Theology*, Oxford 1998. Weiterführende Überlegungen in ders., *The Logic of Renewal*, Grand Rapids 2003, S. 153-172.

tes zu sehen, die unseren Gehorsam verlangt, und zum anderen als ein durch Menschen zustande gekommenes Buch, das historischer Forschung zugänglich ist.⁶⁸

Abrahams Ansatz stellt den Versuch dar, das primär soteriologische Interesse der wesleyanischen Tradition mit der Vorliebe vieler Evangelikaler an einer ausgeführten Schriftlehre zu verbinden. Dabei bleibt für ihn maßgeblich, daß die alte Kirche den materialen Gehalt der christlichen Botschaft kanonisiert habe, nicht jedoch ein bestimmtes, zur Erhebung und Mitteilung dieser Botschaft notwendiges epistemologisches Konzept.⁶⁹ Aus dieser Überzeugung folgt auch Abrahams Kritik am methodistischen Quadrilateral: hier werde die Kirche auf ein epistemologisches Konzept festgelegt, anstatt auf den Gehorsam gegenüber den in der Bibel bezeugten Verheißungen und Ordnungen Gottes. Abgesehen von den grundsätzlichen erkenntnistheoretischen Problemen, die Abraham als Religionsphilosoph erkennt,⁷⁰ versteht er das Quadrilateral für ein letztlich politisch motiviertes Konstrukt, das lediglich den innerkirchlichen Pluralismus rechtfertigen solle⁷¹ - eine Auffassung, die bei weitem nicht von allen evangelikalen Methodisten geteilt wird.⁷²

Diese Überlegungen deuten auf ein stärkeres akademisches Profil der Confessing Movement gegenüber der Good-News-Movement, ein Eindruck, der sich bei genauerer Betrachtung bestätigt.⁷³ Die Unterstützer-Basis der Good-News-Movement bestand weithin in der traditionell erwecklich ausgerichteten Pastoren- und Mitgliederschaft vor allem ländlicher und kleinstädt-

⁶⁸ Vgl. *The Divine Inspiration of Holy Scripture*, Oxford u.a. 1981; *Divine Revelation and the Limits of Historical Criticism*, Oxford u.a. 1982.

⁶⁹ Vgl. „Commitment to Scripture“, in: Mark A. Noll/Ronald F. Thiemann, *Where Shall My Wond'ring Soul Begin? The Landscape of Evangelical Piety and Thought*, Grand Rapids/Cambridge (UK) 2000, 37-49.

⁷⁰ Vgl. *Waking from Doctrinal Amnesia. The Healing of Doctrine in the United Methodist Church*, Nashville 1995, S. 56-65; *What's Right and What's Wrong with the Quadrilateral?*, unveröffentl. Manuskript., o.O., o.J.

⁷¹ Vgl. „What Should United Methodists Do with the Quadrilateral?“, *Quarterly Review* 22 (2002) 85-88. Vgl. auch die Kritik Thomas Langfords, der von einer betrügerischen Einfachheit („deceptive simplicity“) des Quadrilaterals spricht; „The United Methodist Quadrilateral. A Theological Task“, in: ders. (Hg.), *Doctrine and Theology in The United Methodist Church*, Nashville 1991, S. 233.

⁷² So hält Stephen Gunter das Quadrilateral für ein durchaus brauchbares hermeneutisches Konzept: „Tradition, reason, and experience form an interpretive or hermeneutical spiral in which the dia-logical relationship among all the components continually enables the church to understand and apply Scripture more accurately and effectively. We understand the interrelationship among these four components to be 'quadrilogical' - all are in conversation with each other“, Stephen Gunter u.a. (Hg.), *Wesley and the Quadrilateral. Renewing the Conversation*, Nashville 1997, S. 142.

⁷³ Zum folgenden vgl. Riley Case, *Evangelical and Methodist*, S. 260.

tischer Kirchengemeinden. Ihre Schwerpunkte hatte sie eher im Norden der Vereinigten Staaten, damit in jenen Gebieten, in denen sich der erweckliche Methodismus in besonders ausgeprägtem Maße mit einer etablierten und liberalisierten Kirche auseinanderzusetzen hatte. Die Confessing Movement dagegen entstand aus einer Gruppe besorgter Methodisten, unter denen sich eine Reihe von Professoren, Bischöfen und Pastoren großer Kirchengemeinden befand. Sie besaß damit von Anfang an eine andere soziale Basis und ein stärker zur Mitte tendierendes theologisches Programm. Auch lag ihr geographischer Mittelpunkt in den südlichen Jurisdiktionen der Kirche, wo das religiöse Klima es auch im städtischen Bereich und auch für große, starker liturgisch ausgerichtete Kirchen einfacher machte, an den „Essentials“ der methodistischen Tradition festzuhalten.

Die benannten Unterschiede, die sich eher in Art und Weise des Vorgehens zeigen, verdrängen jedoch nicht die insgesamt übereinstimmende Zielsetzung beider Bewegungen. So ist das erklärte Ziel der Confessing Movement „a doctrinal reinvigoration of our Church, which includes reengagement of the Wesleyan devotional tradition, a renewed employment of the means of grace for the sake of holy living and a new obedience to God in the forming of our lives in covenant communities after the pattern of the mind which was in Christ Jesus“.⁷⁴ Das Bekenntnis zur methodistischen Lehre zielt damit nicht auf kalte Rechtgläubigkeit, sondern die Erneuerung des im umfassenden Sinne verstandenen geistlichen Lebens in der Kirche.

4. Evangelikale Stimmen in der Evangelisch-methodistischen Kirche (Deutschland)

a) Eine Kirche sucht den Konsens

Obwohl Teil der weltweiten United Methodist Church, arbeitet die Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland unter Bedingungen, die sich deutlich von denen in den USA unterscheiden. Mit ca. 36000 Mitgliedern gehört die EmK zu den zahlenmäßig kleinen evangelischen Freikirchen in Deutschland. Gleichwohl nimmt die EmK im Bereich der Diakonie mit ihren verschiedenen Arbeitsbereichen gesellschaftliche Verantwortung wahr und ist eine treibende

⁷⁴ What is The Confessing Movement Within the United Methodist Church?, hrsg. von The Confessing Movement, Indianapolis 1995.

Kraft in der ökumenischen Bewegung. In theologischer Hinsicht kennzeichnet die EmK, darin dem amerikanischen Methodismus nicht unähnlich, eine erhebliche Bandbreite, wobei nach Bischof Klaiber im Hinblick auf die verschiedenen Arbeitsebenen der Kirche zu unterscheiden ist. Während es auf der Ebene der Gemeindeglieder ein sehr breites Spektrum gebe, das, so Klaiber, „auch manche extreme Ansichten enthalten mag“,⁷⁵ böte die in den Jährlichen Konferenzen versammelte Pastorenschaft zwar immer noch „ein recht buntes Bild“, doch ließen sich Extrempositionen hier nicht mehr finden. Dies gilt nach Klaiber um so mehr für den Kirchenvorstand, wo sich unterschiedliche Einzelpositionen zu einem im Ganzen ausgewogenen Bild formten. Als Hauptunterschied im Vergleich zur amerikanischen Schwesterkirche bezeichnet der Bischof das Fehlen von Fraktionen und Blockbildungen zur Durchsetzung der eigenen Positionen.

Damit ist bereits gesagt, daß eine Analyse evangelikaler Strukturen schon daran scheitert, daß die Evangelikalen nicht als Block wahrgenommen werden (möchten?), auch wenn es gewisse informelle Strukturen wohl gibt. Im folgenden soll uns daher zunächst ein allerdings bereits Jahrzehnte zurückliegender Vorgang in der westdeutschen EmK beschäftigen, der offensichtlich den Nerv einiger evangelikaler Methodisten traf und sie als – informelle – Gruppe in Erscheinung treten ließ.

b) „Unser Verhältnis zu den Evangelikalen“

1976 verabschiedete der Kirchenvorstand der EmK in der Bundesrepublik Deutschland eine Erklärung mit dem Titel „Unser Verhältnis zu den Evangelikalen“, im folgenden „Evangelikalen-Papier“ genannt.⁷⁶ Die Erklärung selbst sowie die sich ihrer Veröffentlichung (und Verabschiedung durch die Zentralkonferenz) anschließenden Diskussionen erhellen eine Reihe von Problemstellungen, deren Klärung zu einem besseren Verständnis der evangelikalen Präsenz in der EmK und darüber hinaus des Selbstverständnisses der deutschen EmK überhaupt beitragen können.

Das „Evangelikalen-Papier“ versucht vor dem Hintergrund des damals virulenten evangelikalen Ringens um das richtige Missionsverständnis und der Bildung evangelikaler Arbeitsgemeinschaften⁷⁷ innerhalb der Landeskirchen

⁷⁵ „Bereichernd oder lähmend? – Die theologische Bandbreite in der EmK“, podium, 41 (Januar 2003) 6.

⁷⁶ Unser Verhältnis zu den Evangelikalen. Abklärung des Standortes der EmK im Blick auf den evangelikalen Bereich, Stuttgart 1976.

⁷⁷ Im Blick sind hier die in der „Konferenz Bekennender Gemeinschaften“ versammelten Gruppierungen.

das Verhältnis der EmK als einer ihrem Selbstverständnis nach „evangelikal und ökumenisch ausgerichtete[n] Kirche“ zur evangelikalen Bewegung insgesamt zu bestimmen. Dabei werden eine ganze Reihe von Übereinstimmungen festgestellt. Geteilt wird der Erklärung zufolge die Überzeugung, „daß die Bibel die von Gott gegebene Grundlage für Glaube und Leben sowie für Lehre und Verkündigung ist“.⁷⁸ Hervorgehoben wird ferner die übereinstimmende Betonung eines persönlichen Glaubenslebens, die aus der persönlichen Erfahrung des in Christus geschenkten Heils und einem von der Heiligung bestimmten Lebensstils erwächst. Gemeinsam vertretene Kennzeichen eines Christen sind weiterhin die verbindliche Zugehörigkeit zur Gemeinde, das Eintreten sowohl für Evangelisation als auch für soziale Verantwortung und die Erwartung des wiederkommenden Christus, die freilich den Einsatz des Christen für die Belange des Reiches Gottes in dieser Welt nicht ersetzt, sondern vollenden wird. Schließlich wird auf die Verwirklichung der in Christus geschenkten Einheit der Kirche in der Evangelischen Allianz und der ökumenischen Bewegung verwiesen.

Es folgen Abgrenzungen von „Fehlentwicklungen im heutigen evangelikalen Bereich“. Abgelehnt wird an erster Stelle ein fundamentalistisches Schriftverständnis, d.h. „jede starre Festlegung einer Inspirationslehre ... und damit auch die unreflektierte Meinung, daß das Bibelbuch Gottes Wort ist“.⁷⁹ Dem wird – offenkundig im Anschluß an Karl Barth – die Auffassung entgegengehalten, „daß das Bibelwort sich in seinem Anspruch als Wort Gottes erweist, wenn Menschen durch die Verkündigung zum Glauben an Jesus Christus und damit zum Heil finden“. Kritik finden im folgenden die Trennung von (geistlichem) Heil und (irdischem) Wohl, eine Endzeitauffassung, die zu Passivität im Blick auf die Probleme der Zeit durch eine „Flucht ins Jenseits“ führen, und die Ausblendung der Frage nach dem Kirchenverständnis. Ge warnt wird abschließend vor unfruchtbare Polemik sowie vor pauschalen Verurteilungen der modernen Theologie, des Ökumenischen Rates der Kirchen und des Deutschen Evangelischen Kirchentages. Es folgen Ausführungen zur praktischen Gestaltung des Verhältnisses zu den bestehenden evangelikalen Gruppen bzw. Einrichtungen.

Die Erklärung löste eine Reihe von Reaktionen aus, die schließlich in die Veröffentlichung eines „Kritischen brüderlichen Wortes“ mündeten.⁸⁰ Darin

⁷⁸ Ebd., S. 6

⁷⁹ Ebd., S. 7

⁸⁰ „Ein kritisches brüderliches Wort“, EmK aktuell 15 (Juli 1977) 11-15.

wird mit Blick auf das Schriftverständnis der abwertende Ton gegenüber einer evangelikalen Hermeneutik kritisiert und die eigene Position in die Worte gefaßt: „Gottes Wort ist ewig Gottes Wort, weil es von Gott stammt, nicht weil es je und dann in der Verkündigung gesagt und angenommen wird“.⁸¹ Bezuglich einer Bewertung der modernen Theologie beklagen die Unterzeichner des Wortes, „daß der Kirchenvorstand zwar eine Abgrenzung im Blick auf den evangelikalen Bereich für nötig hält, aber nicht die gleiche Notwendigkeit empfindet gegenüber den Aussagen der liberalen Theologie alter und neuer Schule“.⁸² Weiter wird gefragt, ob es im Zeitalter eines alles relativierenden Pluralismus auch für die EmK den Begriff der „Irrlehre“ überhaupt nicht mehr gebe. In Zweifel gezogen wird schließlich, daß, wie das „Evangelikalenpapier“ behauptete, die Teilnahme am Evangelischen Kirchentag in der EmK unstrittig sei.

Ein Gespräch zwischen Vertretern des Kirchenvorstandes und Verfassern des „Brüderlichen kritischen Wortes“ bekräftigte zwar noch einmal die teilweise gemeinsamen Positionen, vermochte in den strittigen Punkten jedoch keine Einigung zu erzielen. Dennoch wurde von beiden Seiten der Wille zum Ausdruck gebracht, „Formen brüderlicher Auseinandersetzung“ und theologischer Weiterarbeit zu finden, die ein Zusammenbleiben in der Kirche ermöglichen.

c) Schriftverständnis als der kritische Punkt

Man wird Verlauf und Ergebnis des durch das „Evangelikalen-Papier“ ausgelösten Diskussionsprozesses mit Blick auf eine zu entwickelnde Phänomenologie des evangelikalen Methodismus nicht überbewerten dürfen; schließlich handelt es sich hier um eine – wenn auch nicht unwichtige – Momentaufnahme. Zwei Beobachtungen scheinen hier wichtig.

Zum einen ist festzustellen, daß die soteriologisch-erfahrungstheologische Programmatik Wesleys, wie sie in der Betonung des persönlichen Glaubenslebens zum Ausdruck kommt, offensichtlich innerhalb der EmK nicht grundsätzlich strittig ist. Vielmehr bildet das Anliegen, ein vom Christusglauben her bestimmtes Leben zu führen, die Substanz des gemeinsam vertretenen Grundkonsenses. Diese Einschätzung korrespondiert mit den von Hans-Martin Niethammer unter Methodisten erhobenen Erwartungshaltungen an Mit-

⁸¹ Ebd. S. 12.

⁸² Ebd.

glieder der EmK, wobei sich der Herzensglaube an Christus und das Führen eines beispielgebenden Lebens als fest verankerte Erwartungen feststellen ließen.⁸³ Diese Erwartungshaltung beinhaltet m.E. zumindest als Teilmotiv auch die bewußte Abgrenzung von einem weithin als unverbindlich erlebten Christentum in den Großkirchen, dem die freikirchliche Betonung von lebendiger Frömmigkeit und Gemeinschaftspflege entgegengehalten wird.⁸⁴ Obwohl der soteriologische Grundkonsens unter dem Vorzeichen größerer Toleranz gegenüber unverbindlicher Zugehörigkeit inzwischen auch innerhalb der EmK in Frage gestellt wird, scheint er stark genug, um eine engagierte Mitarbeit der Evangelikalen in der Kirche zu ermöglichen. Zugleich erklärt der benannte Grundkonsens, warum in der innerkirchlichen Auseinandersetzung gerade die Frage nach dem Bibelverständnis primäre Bedeutung gewinnen konnte.

Damit ist bereits die zweite maßgebliche Beobachtung benannt: der bislang unvermittelte Dissens hinsichtlich des Bibelverständnisses. Es überrascht nicht, daß die im Verlauf der Diskussion vorgetragenen Überzeugungen sich als unvereinbar erwiesen, lagen sie doch deutlich auseinander. So stand für die Verfasser des „Evangelikalenpapiers“ fest, „daß die Bibel die von Gott gegebene Grundlage für Glauben und Leben sowie für Lehre und Verkündigung ist“, geschrieben von Menschen, „die von Gottes Geist bewegt worden sind“, und historische Forschung um der „Wahrhaftigkeit“ willen auch dort nicht abgebrochen werden sollte, wo sie „z.B. die historische Zuverlässigkeit biblischer Berichte in Frage“ stellt. Mit diesen Formulierungen, die bereits jeden Anklang an die Tatsache göttlicher Inspiration vermeidet und gänzlich auf die Benennung von der historischen Arbeit zugrunde liegenden theologischer Kriterien verzichtet, liegt das „Evangelikalen-Papier“ deutlich auf der Linie des Book of Discipline von 1972, dessen Formulierungen 1988 korrigiert wurden. Dem wird von Seiten der Evangelikalen die Auffassung entgegengehalten, daß „die Bibel an sich“ Gottes Wort ist,⁸⁵ eine Position, hinter der offensichtlich eine strenge Fassung der Verbalinspirationslehre steht. Zwar ist nicht eindeutig nachweisbar, daß die Radikalität der hier einander

⁸³ Kirchenmitgliedschaft in der Freikirche. Kirchensoziologische Studie aufgrund einer empirischen Befragung unter Methodisten, Göttingen 1995, S. 212-219.

⁸⁴ Dies wird im „Evangelikalenpapier“ auch deutlich, wenn es unter dem Stichwort „mangelndes Kirchenbewußtsein“ der Evangelikalen heißt, daß die EmK sich im Bereich der allgemeinen christlichen Kirche „als eine von Gott gewollte freikirchliche“ Ausprägung von Kirche versteht, Unser Verhältnis zu den Evangelikalen, S. 8.

⁸⁵ Vorlage des Gesprächskreises „Evangelikalenpapier“ (Einlage in Unser Verhältnis zu den Evangelikalen).

begegnenden Positionen sich wechselseitig bedingte, deutlich ist jedoch, daß eine Vermittlung dieser – auf beiden Seiten vertretenen – Extrempositionen nicht möglich war. Denn in beiden Positionen gerät die Konvergenz von einem allem theologischen Arbeiten vorausliegenden Glaubensgehorsam, wie er sich aus der Anerkennung des göttlichen Gehalts der Heiligen Schrift ergibt und der Bereitschaft zur historischen Erforschung, wie sie sich aus der menschlichen Gestalt des göttlichen Offenbarungszeugnisses ergibt, aus dem Blick. In der Beschäftigung mit den biblischen Texten kann weder auf eine historische Vorgehensweise noch auf theologische Kriterien verzichtet werden, wobei letztere – implizit – immer auch dort das Vorgehen bestimmen, wo ihr Vorhandensein gelehnt wird. Generationen methodistischer Theologen hatten dies von Adolf Schlatter gelernt,⁸⁶ doch scheint seine Vermittlungsposition hier zwischen einem fundamentalistisch geprägten Bibeltraditionalismus und einem liberalen Methodenmodernismus zerrieben worden zu sein.

Dennoch gab es Versuche evangelikaler Methodisten, Wege aus der Sackgasse zu beschreiten. Ich verweise an dieser Stelle exemplarisch auf Erich Lubahn, der sich sowohl von der deduktiven Methode des Fundamentalismus wie auch von den atheistischen Voraussetzungen der historischen Kritik abgrenzen versuchte.⁸⁷ Die Scheidung von historischem und theologischem Befund, die Resultat einer Vorentscheidung, nicht der Forschung selbst ist, möchte Lubahn durch ein komplementäres Auslegungsmodell überwinden, in dem – wie er sie nennt – historisch-glaubensmäßige, heilsgeschichtliche, christologische, pneumatologische und ekklesiologische Bibelauslegung einander ergänzen. Er bezeichnet die Wiedergeburt als notwendige Voraussetzung eines glaubensmäßigen Verstehens der Bibel und erinnert daran, daß auch der Nichtwiedergeborene von persönlich bestimmten Voraussetzungen her an den Bibeltext herangeht. Allerdings markiert Lubahn deutlich, daß die göttliche Autorität der Bibel nicht bewiesen werden kann, sie vielmehr „durch den Glauben in der Gemeinde Jesu erfahren“ wird.⁸⁸ So bleibt jede Bibelauslegung in die Spannung von Gottes- und Menschenwort gestellt, wobei sich beide Seiten befruchten, sofern sie nicht gegeneinander ausgespielt oder voneinander getrennt werden. Für unseren thematischen Zusammenhang bleibt abschließend wichtig, daß das Wissen um das Wunder des Wortes Gottes zu Hingabe

⁸⁶ Zu Schlatters Schriftverständnis vgl. Adolf Schlatter, *Die Bibel verstehen. Aufsätze zur biblischen Hermeneutik*, hrsg. von Werner Neuer, Gießen/Basel 2002.

⁸⁷ Vgl. *Mit der Bibel arbeiten*, Wuppertal/Zürich 1990.

⁸⁸ Ebd., S. 36.

und Anbetung führt. Doxologie und Soteriologie sind damit als Fluchtpunkt einer jeden Schriftlehre ausgewiesen.

Die Auseinandersetzung um das „Evangelikalen“-Papier bringt mit der Bibelfrage einen Punkt zur Sprache, der zwar von grundsätzlicher Bedeutung ist, jedoch die kontinuierlich in den Gemeinden praktizierten Dienste nicht primär bestimmt. Hier wären weitergehende Untersuchungen nötig, die über das Verhältnis von sich evangelikal definierenden Gemeindegliedern, Pastoren und Gemeinden zu ihrer deutschen Gesamtkirche Auskunft geben. Indikatoren für ein innerkirchliches Differenzbewußtsein könnten die Verwendung von Sonntagsschulmaterialien evangelikaler Verlage sein, die Unterstützung von Missionaren, die nicht von der EmK-Weltmission ausgesandt wurden, die Mitarbeit in der örtlichen Evangelischen Allianz, nicht jedoch in der Stadtökumene und anderes. Für alle diese Fragen liegen bislang keine gesicherten Erkenntnisse vor.⁸⁹

5. Evangelikale Methodisten – eine theologische Phänomenologie

Eine kritische Würdigung der hier vorgetragenen Beobachtungen würde den Rahmen dieser Untersuchung sprengen; an dieser Stelle soll es allein darum gehen, den Ertrag dieser Darstellung zu einer Phänomenologie des evangelikalen Methodismus zu bündeln. Dabei ist eine Diskussion der in den vergangenen Jahrzehnten vorgelegten unzähligen Klassifizierungen evangelikaler Theologie und Frömmigkeit weder möglich noch notwendig.⁹⁰ Allerdings

⁸⁹ Hinweise auf den (eher geringen?) Einfluß des evangelikalen Flügels innerhalb der deutschen EmK auf der Ebene der Konferenzen mag ein Vergleich der von der Zentralkonferenz Deutschland genebilligten – zwar als Übersetzung bezeichneten, tatsächlich jedoch recht eigenständigen – deutschsprachigen Fassung der „Sozialen Grundsätze“ mit dem von der Generalkonferenz verabschiedeten Originalfassung sein; vgl. Soziale Grundsätze der Evangelisch-methodistischen Kirche. Fassung 2000/2002, Stuttgart 2002 und The Book of Discipline of the United Methodist Church 2000, Nashville 2000, S. 95-122.

⁹⁰ Vgl. Erich Geldbach, „Evangelikalismus. Versuch einer historischen Typologie“, in: Reinhard Friesling (Hg.), Die Kirchen und ihre Konservativen. „Traditionalismus“ und „Evangelikalismus“ in den Konfessionen, Göttingen 1984, S. 52-83; David Bebbington, Evangelicalism in Modern Britain. A History from the 1730s to the 1980s, Grand Rapids 1989, S. 1-19; K.S. Kantzer/C.F.H. Henry (Ed.), Evangelical Affirmations, Grand Rapids 1990, S. 27-38; Friedhelm Jung, Die deutsche Evangelikale Bewegung. Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie, Frankfurt am Main 1992; Robert W. Yarbrough, „Evangelical Theology in Germany“, Evangelical Quarterly 65 (1993) 329-353; David Wells, „On Being Evangelical. Some Theological Differences and Similarities“, in: Mark A. Noll/David W. Bebbington/George A. Rawlyk (Eds.), Evangelicalism, New York/Oxford 1994, S. 389-410. Vgl. auch die Diskussion verschiedener Definitionen bei D.A. Carson, The Gagging of God. Christianity Confronts Pluralism, Grand Rapids 1996, S. 444-461.

stellt mein Vorschlag einer Phänomenologie durchaus den Versuch dar, die im Moment recht unversöhnlich vertretenen Evangelikalismus-Definitionen von Donald Dayton auf der einen Seite und George Marsden auf der anderen Seite zueinander in Beziehung zu setzen.⁹¹ Ich möchte von drei Kennzeichen eines evangelikalen Methodismus reden, wobei diese Redeweise nur auf der Folie eines in sich theologisch pluralistisch verfaßten Methodismus Sinn macht.

Erstes Kennzeichen des evangelikalen Methodismus ist der Primat der Soteriologie. Das Interesse gilt in erster Linie den biblischen Erfahrungslehren (Buße bzw. Bekehrung, Glaube, Wiedergeburt und Heiligung), die die Verwirklichung der göttlichen Gnade im Leben eines Menschen beschreiben. Für evangelikale Methodisten wurzelt das christliche Heilsleben in einer Erneuerung des Herzens, die sich in einem von der Heiligung bestimmten Leben der Christus-Nachfolge manifestiert (Orthopathie und Orthopraxie). In diesem Sinne ist evangelikaler Methodismus „erwecklich“, seine Geburtsstunde ist historisch gesehen Wesleys „heart strangely warmed“ in der Aldersgate-Erfahrung von 1738. Stärker als in Deutschland halten evangelikale Methodisten in den USA (und anderswo) an John Wesleys Lehre von der christlichen Vollkommenheit fest, die durchaus als Herzstück der Soteriologie Wesleys bezeichnet werden kann.

Der Konzentration auf das soteriologische Substrat des biblischen Zeugnisses entspricht zweitens das Bekenntnis zu den die christliche Heilserfahrung ermöglichen und strukturierenden Lehrtraditionen der Kirche, die als geschichtliche Auslegungen des normativen Zeugnisses der Heiligen Schrift an diesem zu messen sind (Orthodoxie).⁹² Für evangelikale Methodisten sind zunächst die biblischen, dann aber, z.B. im Hinblick auf Trinität und Christologie auch die altkirchlichen Lehrtraditionen Sprachmuster, die die Deutung einer Erfahrung als spezifisch christlich im Sinne von heilsam, rettend und erneuernd überhaupt erst ermöglichen – auch wenn sie gelegentlich zögern, die Bedeutung der patristischen Tradition für die Deutung des biblischen Zeugnisses einzugehen. In analoger Weise dienen ethische Traditionen, wie die Ablehnung von Mord, Ehebruch und praktizierter Homosexualität dazu, der christlichen Erfahrung einen Raum zu geben, in dem die Wahrnehmung Gottes nicht durch fort dauerndes Unrecht und vorsätzliches Sündigen getrübt

⁹¹ Vgl. Donald W. Dayton, „The Search for the Historical Evangelicalism“; George Marsden's History of Fuller Seminary as a Case Study“, Christian Scholar's Review 23 (1992) 12-33; George Marsden, „Response to Donald Dayton“, ebd., S. 34-40.

⁹² Vgl. Mark Horst, „Why United Methodism Needs the Confessing Movement“, Quarterly Review 17 (1997) 55-64.

wird. Evangelikale Methodisten betonen, daß in erster Linie die Gegenwart des Heiligen Geistes im Leben eines Christen den Anschluß an die ungetrübte biblische Wahrheit sichert.⁹³ Die Wahrheit wird folglich in der Beziehung zu Gott empfangen, was nicht der Notwendigkeit ernsthaften Ringens um die rechte Wahrheitserkenntnis enthebt und die Zurückweisung als falsch erkannter Lehren nicht ausschließt, wenn solche in der Reflexion auf das biblische Zeugnis und dessen geschichtliche Bezeugung in den von der Kirche autorisierten Bekenntnissen identifiziert werden. Evangelikale Methodisten begrüßen vorbehaltlos die missionarische Grundorientierung ihrer Kirche, sie fragen aber bewußt nach der christologischen Identität der Botschaft, für die Menschen gewonnen werden sollen.

Dieses Bekenntnis zu der im biblischen Zeugnis wurzelnden christlichen Überlieferung schließt jedoch – und damit ist ein drittes Kennzeichen genannt – die Dogmatisierung einer scharf definierten Schrift- bzw. Inspirationslehre aus.⁹⁴ Betont wird demgegenüber der Charakter der Bibel als Gnadenmittel für die Erneuerung des Menschen in das Ebenbild Gottes. Die epistemologische Frage nach der Begründung biblischer Autorität stellt sich für evangelikale Methodisten daher von der soteriologischen Wirklichkeit des in der Bibel begegnenden Zeugnisses von der Gottesoffenbarung, darf dieser Wirklichkeit jedoch nicht vorgeordnet werden. Während evangelikale Methodisten am Anspruch der Bibel auf Geltung als die von Gottes Geist inspirierte Autorität für Glauben und Leben des Christen festhalten, sind sie zurückhaltend, was die Verknüpfung dieser Autorität mit einer bestimmten Wahrheits- oder Erkenntnistheorie angeht.⁹⁵

Damit läßt sich über diese drei Bestimmungen hinweg eine Grundrichtung ausmachen, die von einer exklusiven über eine inklusive zu einer relativen Positionierung führen. Danach erweist sich die Erneuerung des Herzens (Wiedergeburt) und des Lebens (Heiligung) aus der Kraft des Hei-

⁹³ So schon Daniel Steele, „Orthodoxy can be conserved only by the Holy Spirit abiding in the consciousness of the individual members of the Church“, *The Gospel of the Comforter*, S. 283.

⁹⁴ Deshalb scheint mir das Insistieren auf ein scharf eingegrenztes Schriftverständnis, wie es die Gruppe der auf das „Evangelikalen-Papier“ antwortenden Pastoren vertreten hat, auch eher in der konkreten Auseinandersetzung begründet als daß es typisch wäre für den evangelikalen Methodismus.

⁹⁵ Konkret die Zurückstellung einer näher bestimmten Inspirationslehre läßt sich über die methodistischen Theologen des 19. Jahrhunderts bis auf Wesley zurückverfolgen, wobei die Vorordnung der Erlösungslehre vor der Schriftlehre freilich nicht den Verzicht auf die Ausbildung epistemologischer Konzepte bedeutete; vgl. Christoph Raedel, *Methodistische Theologie im 19. Jahrhundert. Der deutschsprachige Zweig der Bischöflichen Methodistenkirche*, Göttingen 2004, S. 200-239; William Abraham, „Inspiration in the Classical Wesleyan Tradition“, in: Kenneth C. Kinghorn (Ed.), *A Celebration of Ministry*, Wilmore 1982, S. 33-47.

ligen Geistes und in der Nachfolge Christi als das exklusive und das heißt unabdingbares Kriterium christlichen Lebens. Die Übereinstimmung mit und das Bekenntnis zu Lehre und Geist des in den biblischen Schriften bezeugten Offenbarungsgehalts stellt ein inklusives Kriterium dar, insofern die formale Bejahung einer bestimmten Glaubenslehre eine zwar notwendige, aber keinesfalls hinreichende Bedingung für das Leben in der Gemeinschaft mit Christus ist, oder, anders gesagt, zur Form der Gottseligkeit die Kraft Gottes hinzukommen muß. Der epistemologische Referenzrahmen christlicher Wahrheitserkenntnis erweist sich schließlich als relatives Kriterium im evangelikalen Methodismus. Damit ist nicht gesagt, daß die Frage nach der Begründung der Autorität der Bibel irrelevant wäre, doch ergibt sich aus einem vom Gehorsam her bestimmten Wahrheitsbegriff (vgl. Joh 7, 17; Mt 7, 24) die Einsicht, daß es verschiedene Sichtweisen auf die gottmenschliche Gestalt der Bibel, aber nur einen Gehorsam gibt, wie er sich in der Christus-Nachfolge verwirklicht. Evangelikale Methodisten kennzeichneten damit eine Balance von „Katholizität“ und „Apostolizität“. Sie werden in katholisch-ökumenischer Gesinnung Gemeinschaft mit jedem Menschen suchen, der die biblischen Kennzeichen der Christus-Nachfolge erkennen läßt. Sie werden jedoch das in der Schrift und den Bekenntnissen der Kirche bewahrte apostolische Christus-Zeugnis in Erinnerung rufen, wo immer ein theologisches Programm die christologisch-soteriologische Signatur methodistischer Lehre verdunkelt.

Welchen Beitrag können wesleyanisch inspirierte Methodisten für eine zukunftsweisende Gestalt der evangelikalen Bewegung leisten? Es scheint die spezifische Berufung methodistischer Evangelikaler zu sein, die evangelikale Bewegung zur Beschäftigung mit dem zu rufen, was ihnen ihren Namen gibt: dem „Evangelium“, der frohen Botschaft von der Befreiung aus Sünde und Schuld, der Erneuerung in das Ebenbild Gottes und dem Dienstauftrag aller Christen in Kirche und Welt. Methodistische Evangelikale bekennen sich zur Autorität der Bibel als Zeugnis von der Offenbarung des lebendigen, heilschaffenden, in der Geschichte wirkenden Gottes, mit Jesus Christus als Zentrum und dem Heiligen Geist als Kommunikator dieser Offenbarung. Sie bleiben mißtrauisch, wo Theorien bezüglich des Verständnisses der Heiligen Schrift kanonisiert werden sollen, und wo die Gefahr besteht, daß die Auseinandersetzung um legitime Weisen des Zugangs zur Quelle des Lebens den Blick auf diese selbst verstellt.

Nicholas M. Railton

Zu biblisch?/Der britische Fundamentalismus und die Evangelische Allianz am Anfang des 20. Jahrhunderts

Der anglikanische Historiker Stephen Neill hat 1964 geschrieben, in Beziehung auf die Bibel seien fast alle guten Christen in England Mitte des 19. Jahrhunderts das gewesen, was man im 20. Jahrhundert Fundamentalisten nennen würde.¹ Im Laufe der dazwischen liegenden hundert Jahre veränderte sich die Situation aber grundlegend. Die Modernisierer innerhalb der englischen Staatskirche wie auch der Freikirchen gewannen immer mehr an Boden.

Kritik an den theologischen Modeerscheinungen, deren Geburtsort fast immer Deutschland war, wurde schon im 19. Jahrhundert z.B. von dem berühmten Baptistenprediger Charles Spurgeon geäußert. Schon 1887 ist es zu Spurgeons Austritt aus dem Baptistenbund und zu seiner öffentlichen Ablehnung von Unionen und Allianzen, die Gläubige mit Ungläubigen verbanden, gekommen.² Solche Allianzen nannte er ‘Confederacies in Evil’ - Achsen des Bösen.³ Spurgeons Haltung und konsequente Reaktion auf die Duldung von liberaler Theologie innerhalb seiner Konfession haben bis heute eine Vorbildfunktion für viele - aber bei weitem nicht alle - konservative Evangelikale.⁴

Das war der Hintergrund für den britischen Beitrag zu den in den USA unter dem Namen *The Fundamentals* erscheinenden Broschüren. Von britischen Pfarrern, Akademikern und Laien stammte rund ein Drittel aller Beiträge. Die britischen Autoren waren: der Schotte Thomas Boston⁵, der Dichter

¹ Stephen Neill, *The Interpretation of the New Testament 1861-1961. The Firth Lectures*, 1962, Oxford 1975, 31.

² Iain Murray, *The Forgotten Spurgeon*, London 1973, 139-190.

³ *Sword and Trowel*, November 1887, zit. nach Iain Murray, *The Forgotten Spurgeon*, London 1973, 144.

⁴ Man denke nur an den Nicht-Baptisten Ian Paisley in Nordirland, der immer wieder auf die Lehren der sog. Down-Grade-Kontroverse hinweist. Irish Presbyterians, the Downgrade Continues! [Flugblatt, ca. 1955], Gamble Library, Union Theological College, Belfast; Ian R.K. Paisley, *The Depths of the Baptist Downgrade. C.H. Spurgeon's Prophecy Comes True. An Exposure of the Infidelity and Unitarianism of the President of the Baptist Union of Gt. Britain and Ireland*, Dr. Howard Williams, Belfast o.D [ca. 1966].

⁵ Thomas Boston (1676-1732), Sohn eines recht nonkonformistischen Schotten, der immer wieder aus Glaubensgründen Zeiten im Gefängnis verbringen mußte; Pfarrer zu Simprin (1699-1707) und Ettrick (1707-1732). Stark beeinflußt von Edward Fishers *Marrow of Modern Divinity* (1646), ein evangelikales Buch, das er mit Kommentar neu herausbrachte. Die General Assembly hat das Buch 1720/1722 für häretisch erklärt (“The Marrow Controversy”), ein Vorgang, der 1733 zu der ersten

Lord George Lyttelton⁶, Professor James Orr (United Free Church College, Glasgow), G. Campbell Morgan (Westminster Chapel, London)⁷, der Schotte Thomas Whitelaw⁸, der Ire Andrew Craig Robinson (Ballineen, County Cork, Irland)⁹, Sir Robert Anderson (London)¹⁰, William C. Proctor (Croydon)¹¹,

großen Spaltung von der schottischen Kirche und zur Gründung der sog. Secession Synod beitrug. Bostons Mitkämpfer im Streit um das Buch, Ebenezer Erskine, hat 1733 das Associate Presbytery mit gegründet. Hätte er gelebt, wäre Boston aller Wahrscheinlichkeit nach auch in die Separation gegangen. Thomas Bostons Sohn, Thomas Boston jun., ging 1761 mit seiner Gemeinde zu Jedburgh in die zweite Separation, als die Relief-Kirche gegründet wurde. 1988 hat der Banner of Truth Trust eine Biographie Bostons (*Memoirs of the Life and Times of Thomas Boston A.M.*) neu herausgegeben.

⁶ Der Beitrag von George Lyttelton (1709-1773) erschien 1748 als "Observations on the conversion and apostleship of St. Paul". Allein die Bekehrung von Paulus war für Lyttelton Grund genug, an den göttlichen Ursprung des Christentums zu glauben.

⁷ Der Kongregationalist G. Campbell Morgan (1863-1945) war Anhänger der prämillennialistischen Advent Testimony and Preparation Movement (gegr. 1917). 1901-04 Extension Lecturer der Northfield Bible Conference; 1904-17 und 1933-43 Pfarrer am Westminster Chapel, London; 1919-29 Bible Lecturer in den USA; 1927-29 am Bible Institute of Los Angeles; 1929-32 Pfarrer an der Tabernacle Presbyterian Church, Philadelphia; Vize-Präsident der British and Foreign Bible Society und Vize-Präsident der Evangelical Alliance. Er wurde zu einem Kritiker des amerikanischen Fundamentalismus sowie der fundamentalistischen Bibelschulen in den USA. Zwischen 1938 und 1943 war sein Kollege am Westminster Chapel der wohl berühmteste britische Prediger der mittleren Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts, der Waliser Martin Lloyd-Jones.

⁸ Thomas Newton Whitelaw (1840-1917) war Moderator der United Free Assembly (gegr. 31. Oktober 1900), einer Fusion der United Presbyterian Church und der Free Church of Scotland. Er war Pfarrer an der King Street United Presbyterian Church (Relief Kirk), Kilmarnock. Die Relief-Kirche (gegr. 1761) war ein Produkt der zweiten großen Spaltung innerhalb des schottischen Presbyterianismus.

⁹ Andrew Craig Robinson (1835-1922), 1892 Pfarrer in Kinsale; 1900 Pfarrer in Ballymoney, County Cork; Autor von *Leviticus* (1905), *The Old Testament and Modern Criticism* (1913), *A Problem for the Critics: The Divine Title "Lord of Hosts"* (1890), *What about the Old Testament?* (1910).

¹⁰ Sir Robert Anderson (1841-1918) schrieb eine Reihe von Büchern über die Bibelkritik ("The Bible and Modern Criticism", "Pseudo-Criticism", "Daniel in the Critics' Den"). Er wurde in Dublin geboren. Seine Eltern waren Presbyterianer, die aus Londonderry im Norden Irlands stammten. Durch seine Schwester, die sich während der Erweckung (1859-1860) in Dublin bekehrte, und den presbyterianischen Pfarrer John Hall ist Anderson 1860 zum Glauben gekommen. Die Brüderversammlung in Merrion Hall hat er während seiner Dubliner Zeit besucht. Die vielen Lehrer der Brüdergemeinden in diesen Jahrzehnten (Henry Bewley, F.C. Bland, C.H. Mackintosh, Richard J. Mahony) gehörten zu seinen engsten Freunden. Freundschaften zu vielen christlichen Persönlichkeiten (Handley Carr Glyn Moule, Reginald Radcliffe, H. Grattan Guinness, J. Stuart Holden, Henry Drummond, James M. Gray, C.I. Scofield, A.C. Dixon, A.T. Pierson, A. Wingate, H. Bonar) hat er aufgebaut und gepflegt. Henry Pickering (Hg.), *Chief Men among the Brethren*, Neptune, N.J. 1996, 13-16.

¹¹ William Charnock Proctor, 1906-1909 Curate, Hoylake; 1909-1914 Association Secretary of the Church of England Pastoral Aid Society; 1914-1917 Pfarrer, Fisherton; 1917-1919 Pfarrer Renhold; 1919-1923 Organising Secretary, Advent Testimony and Preparation Movement (gegr. 1917).

BRITISCHER FUNDAMENTALISMUS

W.H. Griffith Thomas¹², Thomas Spurgeon (London)¹³, Bischof Handley C.G. Moule (Durham)¹⁴, Bischof J.C. Ryle (Liverpool)¹⁵, Algernon J. Pollock (Weston-super-Mare)¹⁶, Hanmer William Webb-Peploe (London)¹⁷, der Missionar C. T. Studd¹⁸, die Heiligungs predigerin Jessie Penn-Lewis (Leicester)¹⁹ und der Baptistenprediger Thomas William Medhurst²⁰. Zwei Vertreter der Brüdergemeinden, zwei Baptisten, eine calvinistische Methodistin, drei schottische Presbyterianer, ein Kongregationalist, acht Anglikaner (darunter zwei namhafte Bischöfe) - eine recht bunte Mischung! Einzelne Autoren hielten zwar zu einem prämillennialistischen Dispensationalismus, andere vertraten die von den Quäkern Hannah und Robert Pearsall Smith inspirierten Heiligungslehren. Diese Elemente der angelsächsischen Frömmigkeit waren aber nicht von grundlegender Bedeutung.

¹² William Henry Griffith Thomas (1861-1924), anglikanischer Pfarrer, St. Aldate's, Oxford; 1895-1905 Pfarrer St. Paul's Church, Portman Square, London; 1905-1910 Wycliffe Hall, Universität Oxford; 1910 Professor, Wycliffe College, Toronto; 1919 Philadelphia; Reise- und Predigt dient; Mitbegründer des Evangelical Theological College, Dallas (heute: Dallas Theological Seminary). In Dallas gibt es ihm zur Ehre die W.H. Griffith Memorial Lectureship.

¹³ Sohn des bekannten Baptistenpredigers Charles H. Spurgeon.

¹⁴ Handley Carr Glyn Moule (1841-1920), seit 1901 Bischof von Durham, als Schriftsteller, Bibelkommentator und Redner ein sehr einflußreicher Evangelikaler. Moule - wie sein Kollege Bischof J.C. Ryle - hat die Moody-Mission 1891/92 tatkräftig unterstützt.

¹⁵ John Charles Ryle (1816-1900), führender Evangelikaler in der anglikanischen Kirche. Als Anhänger der puritanischen Tradition und Frömmigkeit - wie später auch Martin Lloyd-Jones oder James Pakker - stand er der Keswick-Lehre über die Heiligung skeptisch bis kritisch gegenüber.

¹⁶ Algernon J. Pollock (1864-1957), in der Brüdergemeinde verwurzelt, Autor von vielen Kleinschriften über religiöse, eschatologische und biblische Themen, u.a. Evolution: unscientific and unscriptural (1923), Genesis 1 und 2, historically and typically considered (o.J.), The fundamentals of the Christian faith (1926; Herausgeber der Zeitschriften "Gospel Tidings" (ab 1911) und "The Gospel Messenger"; Herausgeber des "Gospel Tidings Hymnbook". Gegner des Modernismus und der historisch-kritischen Methode, die er für satanische Angriffe auf das Christentum hielt.

¹⁷ H.W. Webb-Peploe (1837-1923), anglikanischer Vikar an der St. Paul's Church, Onslow Square und Domherr an der St. Paul's Kathedrale, Vertreter der Keswick-Lehre, Anhänger der prämillennialistischen Advent Testimony and Preparation Movement (gegr. 1917); mit der Church Missionary Society verbunden.

¹⁸ Charles Thomas Studd (1862-1931), einer der berühmten Cambridge-Missionare ("the Cambridge Seven"), die 1885 auf das Missionsfeld gingen.

¹⁹ Jessie Penn-Lewis (1861-1927), in Neath, Süd-Wales geboren; 1903 organisierte sie einen walisischen Ableger der Keswick-Konferenz in Llandrindod Wells. Der Beitrag dieser einflußreichen Predigerin der Heiligung in Christus war eine knappe Zusammenfassung ihres viel gelesenen Buches über den Teufel (*The Warfare with Satan and the Way of Victory*). Zeitweilig war sie Rednerin auf den Keswick-Konferenzen. Herausgeberin der Zeitschrift *The Overcomer* (ab 1909). Für sie war es klar, dass der Teufel hinter allen Bemühungen stand, die Glaubwürdigkeit der Bibel zu unterminieren. Mary N. Garrard, Mrs. Penn-Lewis. A Memoir, London 1930, 180, 185, 229, 230.

²⁰ Thomas William Medhurst (1834-1917) war der allererste Student, den Charles H. Spurgeon am Pa-

Von Spurgeon, der kein Dispensationalist war, lernten nicht wenige der Autoren der *Fundamentals* eine Kampfbereitschaft für die biblische Wahrheit. Es kam nicht nur in den USA, sondern auch in Großbritannien zu innerkirchlichen Protestaktionen gegen das Eindringen der modernen Theologie. Auch zu überkonfessionellen Protesten kam es. Ab März 1888 organisierte die 1846 in London gegründete Evangelische Allianz Veranstaltungen in der britischen Hauptstadt, um auf die Gefahr der neuen Irrlehren hinzuweisen, die als Folge der Bibelkritik in die Gemeinden hineingebracht wurden. Die Allianz wollte eine Lanze für die zentralen Wahrheiten (*fundamental truths*) der biblischen Botschaft brechen.²¹ Spurgeon wurde als Hauptredner vom Rat der Allianz gewonnen. Spurgeon, der die Glaubensbasis der Allianz für eine ausgezeichnete Zusammenfassung des christlichen Glaubens hielt²², stand auf dem Boden einer ausdrücklichen Verbalinspirationslehre. Sein Schriftverständnis war also noch konservativer als das der Allianzorganisation.²³

Der Fundamentalismus in England

1892 wurde ein interkonfessioneller Bible League gegründet, um die Angriffe auf die Bibel abzuwehren.²⁴ Auslöser war ein Buch des Baptistenpredigers John Clifford. In *The Inspiration and Authority of the Bible* zeigte er eine große Offenheit für bibelkritische Ansichten. Der Bibelbund veröffentlichte Broschüren und Bücher über die Bibelkritik und organisierte Konferenzen.

stors' College ausgebildet hat, und gleichzeitig der erste Mann, den Spurgeon getraut hat. Zwischen 1857 bis 1859 war Medhurst Pfarrer in Kingston-upon-Thames; von 1860 - 1862 Pfarrer in Coleraine, County Londonderry, Irland; 1862 bis 1869 Pfarrer in Frederick Street, Glasgow; 1869 - 1889 Pfarrer in Lake Road, Portsmouth; 1889-1910 Pfarrer in Cardiff. Medhursts Beitrag hieß: "Is Romanism (Roman Catholicism) Christianity?"

²¹ Ian Randall, David Hilborn, One Body in Christ. The History and Significance of the Evangelical Alliance, Carlisle 2001, 113-115; E.J. Poole-Connor, Evangelicalism in England, London 1951, 248.

²² Die Basis der Allianz diente als Basis des von Spurgeon ins Leben gerufenen Pastors' College Evangelical Association. Vgl. Iain Murray, The Forgotten Spurgeon, London 1973, 146 - 147.

²³ 1891 wurde in dem "Timely Manifesto" der von Spurgeon ins Leben gerufenen Pastorenkonferenz (*Fraternal Union*) der feste Glauben an die Verbalinspiration der ganzen Heiligen Schrift "as originally given" zum Ausdruck gebracht. "To us the Bible does not merely contain the Word of God, but is the Word of God. From beginning to end, we accept it, believe it, and continue to preach it". Ian Randall, David Hilborn, One Body in Christ. The History and Significance of the Evangelical Alliance, Carlisle 2001, 117.

²⁴ David W. Bebbington, Evangelicalism in Modern Britain. A History from the 1730s to the 1980s, London 1989, 186-191. Bis heute erscheint eine vierteljährliche Zeitschrift der Liga (*The Bible League Quarterly*). Geoffrey Thomas, 'J. Gresham Machen in the United Kingdom: 5', in: The Banner of Truth Magazine, Juni 1983, 22.

Vor allem Baptisten haben für den Bund gearbeitet. Am Anfang des 20. Jahrhunderts waren drei Vize-Präsidenten Ausländer: A.C. Dixon (USA), T.T. Shields (Kanada) und J.W. Kemp (Neuseeland). Unter der Leitung des Baptisten Robert Wright Hay wurde der Bund zum “primären Motor des britischen Fundamentalismus”.²⁵

1907 kam es zu einer aufsehenerregenden Kontroverse in der Congregational Church. R.J. Campbell, Pfarrer am City Temple, London, veröffentlichte in dem Jahr sein Buch *The New Theology*, in dem er von Kernlehrten des traditionellen Christentums Abschied nahm.²⁶ Seine Anhänger gründeten einen Liberal Christian League. Die Gegner, allen voran die Evangelische Allianz, brachte im selben Jahr eine Reihe von Broschüren heraus, die man vielleicht als Vorgängerreihe der *Fundamentals* betrachten kann. Erwähnenswert ist wohl die Tatsache, dass unter den Autoren dieser Schriftenreihe Sir Robert Anderson (*The New Apostacy*)²⁷, James Orr (*The Virgin Birth*) und H.W. Webb-Peploe (*Sin and its Consequences*) zu finden sind, die drei Jahre später Beiträge für *The Fundamentals* lieferten.²⁸ Interkonfessionelle Protestveranstaltungen “zur Bekräftigung der Grundwahrheiten” des Christentums wurden von der Allianz in London und Umgebung organisiert.²⁹ In

²⁵ D.W. Bebbington, ‘Baptists and Fundamentalism in Inter-War Britain’, in: Keith Robbins (Hg.), Protestant Evangelicalism: Britain, Ireland, Germany and America c.1750-c.1950. Essays in Honour of W.R. Ward, Oxford 1990, 305.

²⁶ E.J. Poole-Connor, Evangelicalism in England, London 1951, 252-258; Ian Randall, David Hilborn, One Body in Christ. The History and Significance of the Evangelical Alliance, Carlisle 2001, 184-186; J.B.A. Kessler, A Study of the Evangelical Alliance in Great Britain, Goes, Netherlands 1968, 71-73; David W. Bebbington, Evangelicalism in Modern Britain. A History from the 1730s to the 1980s, London 1989, 198-199.

²⁷ Anderson wollte die historisch-kritische Methode (*higher criticism*) mit dem Glauben an die Bibel als das Wort Gottes harmonisieren. Er selbst, der später einen Aufsatz zu den *Fundamentals* beigetragen hat, bezeichnete sich einmal (1906) als ‘Higher Critic’, wollte aber betonen, dass er die Bibel als Wort Gottes mit der größten Ehrfurcht las. J.B.A. Kessler, A Study of the Evangelical Alliance in Great Britain, Goes, Netherlands 1968, 72.

²⁸ John W. Ewing, Goodly Fellowship. A Centenary Tribute to the Life and Work of the World’s Evangelical Alliance 1846-1946, London-Edinburgh 1946, 90. Andere Autoren waren W. Fuller Gooch (*Salvation*), Harrington C. Lees (*Man in Relation to God*), Domherr Robert Baker Girdlestone (*The Resurrection of Christ*) und G. Hanson (*The Impregnable Rock – Christ Jesus*).

²⁹ “The great and growing need for asserting and emphasizing the fundamental verities of the Gospel of God has lead [sic] the Alliance to embark on a special winter campaign for the Restatement of Fundamental Truths, in four distinct areas of the Metropolitan district”. Evangelical Christendom, November-Dezember 1907, 132. Veranstaltungen fanden am 18. November 1907 in der Stratford Conference Hall, am 27. Januar 1908 in der Mildmay Conference Hall, am 21. Februar 1908 in der Kensington Town Hall und im Süden Londons im März 1908 statt. Redner waren unter anderen der Archidiakon von London, William Sinclair, Revd. H.W. Webb-Peploe, Rev. George H. Hanson, Sir Robert Anderson and Revd. W. Fuller Gooch.

den Londoner Büros der Allianz kamen aus aller Welt Bestellungen an. Ihr Presseorgan *Evangelical Christendom* meinte, die eigene Allianz-Bewegung, die Keswick- und Mildmay-Gemeinschaftskonferenzen sowie die Northfield Conferences in den USA kämpften für “die Grundwahrheiten des Evangeliums” (*fundamental truths of the gospel*), während andere Bewegungen das Evangelium neu formulierten bzw. verächtlich machten. Gerade Bewegungen, die eine sogenannte christliche Verbrüderung aller Menschen anstrebten, verzichteten gern auf Christus und sein Wort der Wahrheit.³⁰

Als festgestellt wurde, dass die Streitschriften sich großer Beliebtheit erfreuten, wurden in der Hauptstadt und in anderen Städten Konferenzen organisiert. Am 1. November 1920 gab es im Allianz-Haus in London eine Konferenz, über die *Evangelical Christendom* in einem Artikel unter dem Titel ‘The Fundamentals’ berichtete.³¹ Dort nahmen evangelikale Leiter Stellung zu den “Angriffen auf Grundwahrheiten des evangelischen Christentums (*fundamental Truths of Evangelical Christianity*), die in den Schriften des Alten und des Neuen Testaments enthalten sind”. Als Domherr Barnes die Historizität der Schöpfungsberichte und die Lehren, die der Apostel Paulus auf Grund dieser Berichte formulierte, verwarf, hat die Allianz “das Schwert des Herrn” in die Hand genommen. “In den vergangenen Jahren, wenn die Apostasie innerhalb der Kirche sich offenbarte, hat die Evangelische Allianz immer wieder ein positives Zeugnis für die Grundwahrheiten (*Fundamental Truth*) abgelegt. In den anderen Städten kam es zur Bildung von Vereinen. In Manchester organisierte 1920 ein interkonfessionelles Komitee einen Kongress unter dem Namen ‘The Fundamentals of Bible Truth’. Drei Jahre später kam es zu einer ähnlichen Veranstaltung in Uttoxeter. In den frühen dreißiger Jahren hielten eine sogenannte Liverpool and Merseyside Fundamentals Fellowship eigene Veranstaltungen ab.³² Zwischen 1923 und 1936 veröffentlichte die Bible Testimony Fellowship 12 Broschüren, die die irrtumslose Inspiration der ganzen Bibel verteidigten. Jahr für Jahr wurde eine “Great Demonstration” in der Royal Albert Hall in London organisiert, wo Christen wie z.B. der Archäologe William M. Ramsay, F.B. Meyer (Baptist), Dinsdale Young (Methodist), J. Russell

³⁰ Ian Randall, David Hilborn, *One Body in Christ. The History and Significance of the Evangelical Alliance*, Carlisle 2001, 185.

³¹ *Evangelical Christendom*, November-Dezember 1920, 141.

³² David W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain. A History from the 1730s to the 1980s*, London 1989, 223; Mark Noll, D.W. Bebbington, George A. Rawlyk (Hg.), *Evangelicalism. Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, the British Isles, and Beyond 1700-1990*, Oxford 1994, 345. Der Anglikaner F. Martin Cundy war Sekretär dieses Vereins.

Howden (Anglikaner), W.G. Scroggie (Baptist), A. Rendle Short (Brüdergemeinde), Campbell Morgan (Kongregationalist), W.E. Vine (Brüdergemeinde) und Martin Lloyd-Jones (Kongregationalist) Ansprachen hielten.³³

Für die Allianz war die göttliche Inspiration und Autorität der Heiligen Schrift eine grundlegende christliche Wahrheit. Gegen ihre Kritiker argumentierte man: "Wir erleben eine seltsame Krise in der Geschichte der christlichen Kirche, wenn diejenigen, die sich an der Bibel und den Bekenntnisschriften (*standards*) festhalten, für Obskuren gehalten werden".³⁴

Christliche Studenten merkten diese krisenhafte Situation und zogen eigene Konsequenzen. Es war eine 1909-10 in Cambridge von dem Bibelbund organisierte Konferenz, die zu einer Spaltung der christlichen Studentenbewegung in einen liberalen und einen konservativen Flügel führte.³⁵ 1910 trat die 1877 gegründete Cambridge Inter-Collegiate Christian Union (CICCU) aus der Student Christian Movement aus, nachdem immer wieder Redner bibelkritische und liberale Auffassungen nicht nur über die Bibel, sondern auch über die Fundamente des Christentums vortragen durften.³⁶ Die Einsprüche der Bibeltreuen hatten nichts gefruchtet. Für die Cambridge Christian Union war und blieb die Bibel alleinige und unfehlbare Autorität in Fragen des Glaubens und der Moral. Auf dieser Basis wirkte die interkonfessionelle Inter-Varsity Conference (gegr. 1919), ein frühes britisches Gegenstück zu den fundamentalistischen Abspaltungen in den USA.³⁷

Auf den theologischen Streit unter den Kongregationalisten ist schon hingewiesen worden. In anderen freikirchlichen Denominationen gab es in der Zwischenkriegszeit ähnliche Tendenzen wie in den USA, die durch einen

³³ Dinsdale T. Young war 30 Jahre lang Mitglied des Rates der Evangelischen Allianz und wurde für den Bibelbund gewonnen. Campbell Morgan war ein Vize-Präsident der Allianz und Redner auf den Northfield Konferenzen in den USA. Howden war Mitglied der Fellowship of Evangelical Churchmen. Als konservative Evangelikale haben sie alle die fundamentalistische Kontroverse in den USA mit Abscheu beobachtet. Morgan, Meyer und Scroggie haben die USA in den 1920er Jahren besucht und die sektiererische Militanz der amerikanischen Fundamentalisten kritisiert. Die oben erwähnte interkonfessionelle evangelikale prämillennialistische Organisation Advent Testimony and Preparation Movement haben die Baptistenprediger F.B. Meyer und Dr Graham Scroggie gegründet.

³⁴ The Fundamentals: What is at Stake', in: Evangelical Christendom, Juli-August 1924, 106.

³⁵ David W. Bebbington, Evangelicalism in Modern Britain. A History from the 1730s to the 1980s, London 1989, 188.

³⁶ Oliver R. Barclay, Whatever happened to the Jesus Lane lot?, Leicester 1985, 52-70; J.C. Pollock, A Cambridge Movement, London 1953, 159-174.

³⁷ David G. Mountain, E.J. Poole-Connor (1872-1962). "Contender for the Faith", Worthing 1966, 120. Der oben erwähnte Arthur Rendle Short, Biograph von Georg Müller, war ein Vize-Präsident der Inter-Varsity Fellowship.

Antikatholizismus, den Prämillennialismus, den Krieg und seine sozialen Folgen und zuletzt durch gewisse Strömungen innerhalb der Heiligungsbewegung begünstigt wurden.³⁸ 1913 kam es zu einem Konflikt innerhalb des wesleyanischen Methodismus, als George Jackson, der die Forschungsergebnisse der Bibelkritik recht kritiklos rezipiert hatte, zum Professor der Theologie am Didsbury College, Manchester, ernannt wurde.³⁹ Seine Ansichten hatte er in einem Buch *The Preacher and the Modern Mind* verteidigt und die Wesleyan Conference in jenem Jahr hat Jackson von dem Vorwurf der Heterodoxie entlastet. Daraufhin haben sich seine Kritiker in einer Wesley Bible Union zusammengetan, die eine Offensive gegen moderne Tendenzen im Methodismus startete. Das Hauptziel dieses methodistischen Bibelbundes war die Bekämpfung der zerstörerischen Irrlehren innerhalb der eigenen Konfession. Es ging auch um den Schutz des wahrhaft Methodistischen, der eigenen Identität. Diese Union war dann Vorbild für eine Baptist Bible Union, deren Presseorgan *The Bible Call* - 1924 kam der Zusatz *and Fundamentalist Advocate* hinzu - dieselben Botschaften brachte wie die Zeitschriften ihrer amerikanischen Glaubensgenossen. Die Tolerierung von Bibelkritik innerhalb der Kirche Christi wurde mit der lauen Einstellung der laodicäischen Gemeinde in Zusammenhang gebracht und als große Gefahr für die Kirche bezeichnet.⁴⁰

Auf dem Missionsfeld wurden diese Kämpfe auch ausgeführt. Innerhalb der anglikanischen Church Missionary Society kam es zur gleichen Zeit zu einem ähnlichen Streit, als Gegner der Bibelkritik von der Gesellschaft ein Treuebekenntnis zu der Unfehlbarkeit der Bibel verlangten. Als sie merkten, dass sie mit dieser Initiative keinen Erfolg haben würden, kam es auch hier zur Abspaltung der Bibeltreuen, die eine Bible Churchmen's Missionary Society gründeten.⁴¹ Jahre später entzog die Baptist Union of Ireland ihre Unterstüt-

³⁸ David W. Bebbington, 'Baptists and Fundamentalism in Inter-War Britain', in: Keith Robbins (Hg.), Protestant Evangelicalism: Britain, Ireland, Germany and America c. 1750 - c. 1950, Oxford 1990, 297-326.

³⁹ D.W. Bebbington, 'The Persecution of George Jackson: A British Fundamentalist Controversy', in: W.J. Sheils (Hg.), Persecution and Toleration. Papers Read at The Twenty-Second Summer Meeting and The Twenty-Third Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society, Oxford 1984, 421-433; David W. Bebbington, Evangelicalism in Modern Britain. A History from the 1730s to the 1980s, London 1989, 181, 195, 217-220.

⁴⁰ Die Offenbarung 3, 14-16. Bekanntlich existiert diese Kirche schon lange nicht mehr.

⁴¹ W.S. Hooton, J. Stafford Wright, The First Twenty-Five Years of the Bible Churchmen's Missionary Society (1922-47), London 1947.

zung für die Baptist Missionary Society auf Grund deren theologischen Modernismus.⁴²

Auch in der Jugend kam es zu Abspaltungen von Organisationen wie der Young Men's Christian Association (1916) oder der Young Women's Christian Association (1921). Es entstanden neue Gruppierungen wie z.B. die Christian Alliance of Women and Girls, die "eine Treue zum ganzen Wort Gottes und eine Aussonderung zu seinem Werk" proklamierten.⁴³ Die jungen Bibeltreuen gingen abgesonderte Wege.

Der Fundamentalismus in Wales

Ab 1919 fanden jährlich in Porth Bibelkonferenzen statt, und zwar in der Kirche in welcher der Baptistenprediger Rhys Bevan Jones Pfarrer war.⁴⁴ In den USA hatte er sich schon einen Namen als Evangelisten gemacht. In Pennsylvania wurde er nach dort abgehaltenen Evangelisationen als der "walisische Billy Sunday" bekannt.⁴⁵ Jones konnte nordamerikanische Fundamentalisten als Redner für die Rhondda Bibelkonferenz gewinnen.⁴⁶ In Wales haben u.a. der Kanadier Dr. Thomas Todhunter Shields, Lewis Sperry Chafer und der Initiator der World's Christian Fundamentals Association Dr. William Bell Riley (er sprach dort über den Dispensationalismus) Ansprachen gehalten.⁴⁷

In der walisischen Erweckung von 1905 spielte Jones eine hervorragende

⁴² Ian R.K. Paisley, *The Depths of the Baptist Downgrade. C.H. Spurgeon's Prophecy Comes True. An Exposure of the Infidelity and Unitarianism of the President of the Baptist Union of Gt. Britain and Ireland*, Dr. Howard Williams, o.O. o.J. [nicht paginiert], 20.

⁴³ David W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain. A History from the 1730s to the 1980s*, London 1989, 188.

⁴⁴ Brynmor Pierce Jones, *The King's Champions. Revival and Reaction 1905-1935* [Reprint Edition: Christian Literature Press], Cumbria, Gwent 1968.

⁴⁵ Brynmor Pierce Jones, *The King's Champions. Revival and Reaction 1905-1935* [Reprint Edition: Christian Literature Press], Cumbria, Gwent 1968, 75-8. 1907 und 1911 wirkte er an verschiedenen Orten in Kanada und den USA.

⁴⁶ Brynmor Pierce Jones, *The King's Champions. Revival and Reaction 1905-1935* [Reprint Edition: Christian Literature Press], Cumbria, Gwent 1968, 210, 244; David W. Bebbington, 'Baptists and Fundamentalism in Inter-War Britain', in: Keith Robbins (Hg.), *Protestant Evangelicalism: Britain, Ireland, Germany and America c. 1750 - c. 1950*, Oxford 1990, 306-7, 313; Geoffrey Thomas, 'J. Gresham Machen in the United Kingdom: 6', *The Banner of Truth Magazine*, Juli 1983, 24.

⁴⁷ Kontakte pflegten walisische Fundamentalisten zu Clarence Edward Macartney, J.E. Conant, A.T. Pierson und Robert Dick Wilson (letzterer war Dozent am Princeton Theological Seminary und am Westminster Seminary). Brynmor Pierce Jones, *The King's Champions. Revival and Reaction 1905-1935* [Reprint Edition: Christian Literature Press], Cumbria, Gwent 1968, 142.

Rolle als Evangelist.⁴⁸ Er gilt zu Recht als der wichtigste Fundamentalist in Wales, der den dispensationalen Prämillennialismus der britischen Brüdergemeinden mit der Heiligungslehre der Keswick-Konferenz verband. Jones war Prämillennialist und Dispensationalist.⁴⁹

Das Organ, das diejenigen lasen, die sich Sorgen um modernisierende Tendenzen in Wales machten, hieß *Yr Efengylydd* (Der Evangelist, auf walisisch). Die zwei Redakteure waren R.B. Jones und W. Nantlais Williams (Amanford). Die Zeitschrift hatte zwei Ziele: erstens, den evangelischen Glauben dar- und auszulegen und, zweitens, die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung zu bekämpfen und die historisch-kritische Methode zu entlarven.⁵⁰ Aufsätze von u.a. A.T. Pierson, C.H. Spurgeon und Otto Stockmayer hat er hier veröffentlicht.⁵¹

Jones war ein Verfechter der Unfehlbarkeit und absoluten Autorität der Heiligen Schrift für jeden Christen. Er stellt die ‘militantere Tendenz’⁵² innerhalb der evangelikalen Bewegung in Wales dar. Er war z.B. der Überzeugung, daß kein Mensch die Bibel verstehen könnte, wenn er nicht an die Irrtumslosigkeit derselben glaubte.⁵³ Jones war zwar militant, aber kein Separatist. Nie hat er den Gedanken gehegt, eine unabhängige Gemeinde zu gründen, auch wenn William Riley ihm diesen Schritt empfahl.⁵⁴ Jones blieb Mitglied der Baptist Union of Wales, kämpfte aber weiterhin gegen modernisierende Tendenzen innerhalb des Baptismus. Das bekannteste Beispiel für diesen Kampf war sein Protest 1923 gegen die Ernennung des theologisch liberalen Terrot

⁴⁸ Eifion Evans, The Welsh Revival of 1904, Bridgend 1997, 31-33, 101, 117, 126, 143, 168. In seinem Buch *Rent Heaven* beschrieb R.B. Jones (1869-1934) diese Erweckung aus erster Hand.

⁴⁹ Brynmor Pierce Jones, The King's Champions. Revival and Reaction 1905-1935 [Reprint Edition: Christian Literature Press], Cumbran, Gwent 1968, 101, 182, 206, 247.

⁵⁰ Geraint D. Fielder, ‘Excuse me, Mr. Davies - Hallelujah!’ Evangelical Student Witness in Wales 1923-1983, Brytirion 1983, 33.

⁵¹ Beiträge von manchen Autoren der *Fundamentals* – so z.B. von Robert Anderson, G. Campbell Morgan, Jessie Penn-Lewis, den Bischöfen Ryle und Moule – wurden auch von Jones abgedruckt. C.I. Scofield, Albert B. Simpson und Philip Mauro wurden gerne zitiert. Brynmor Pierce Jones, The King's Champions. Revival and Reaction 1905-1935 [Reprint Edition: Christian Literature Press], Cumbran, Gwent 1968, 103.

⁵² Geraint D. Fielder, ‘Excuse me, Mr. Davies - Hallelujah!’ Evangelical Student Witness in Wales 1923-1983, 48.

⁵³ D.W. Bebbington, ‘Martyrs for the Truth: Fundamentalists in Britain’, in: Diana Wood (Hg.), Martyrs and Martyrologies. Papers read at the 1992 summer meeting and the 1993 winter meeting of the Ecclesiastical History Society [Studies in Church History 30], Oxford 1993, 429.

⁵⁴ Brynmor Pierce Jones, The King's Champions. Revival and Reaction 1905-1935 [Reprint Edition: Christian Literature Press], Cumbran, Gwent 1968, 244.

Reavely Glover zum Vize-Präsidenten der Baptist Union of England.⁵⁵ Wie der Schotte John Shearer hat der Waliser Jones - zwanzig Jahre früher - die theologisch eher liberale Basis der baptistischen Missionsgesellschaft unter die Lupe genommen.⁵⁶ Jones drang darauf, dass alle Amtsträger und Missionskandidaten als Voraussetzung für ihren zukünftigen Dienst an die Unfehlbarkeit und Irrtumslosigkeit der Bibel glauben sollten. Ohne ein festes Vertrauen auf Gottes Wort würde es keine Bekehrungen geben. Er wurde naturgemäß Vize-Präsident der Baptist Bible Union (gegr. 1918).⁵⁷

Angesichts der Gefahren, die der theologische Modernismus darstellte, gründete Jones im September 1919 ein eigenes Ausbildungsinstitut für Evangelisten (South Wales Bible Training Institute).⁵⁸ Hier sollten Pastoren und Evangelisten ausgebildet werden, die an die Irrtumslosigkeit und Vertrauenswürdigkeit der Bibel glaubten. Schon 1940 wurden die letzten Studenten aufgenommen.

Auch wenn amerikanische Einflüsse in Wales zu konstatieren sind⁵⁹, war R.B. Jones eher ein Kind der walisischen Tradition, zu der der separatistisch-puritanische Märtyrer John Perry (1563-1593), der puritanische Baptist Vava-

⁵⁵ David W. Bebbington, 'Baptists and Fundamentalism in Inter-War Britain', in: Keith Robbins (Hg.), Protestant Evangelicalism: Britain, Ireland, Germany and America c. 1750 - c. 1950, Oxford 1990, 316-318; E.J. Poole-Connor, Evangelicalism in England, London 1951, 249-50; David G. Mountain, E.J. Poole-Connor (1872-1962). "Contender for the Faith", Worthing 1966, 133-134. Glover hat 1931 eine Broschüre unter dem Titel *The Fundamentals* veröffentlicht, was wohl nur als Provokation zu verstehen ist. Fundamentalisten hielten Glover für intellektuell unaufgeklärt, auch wenn sie ein gutes Herz hätten. Ein Nachfolger von Glover in dem Präsidenten-Amt, Howard Williams, dachte ähnlich: "We must see how legalism has hardened our hearts and 'fundamentalism' softened our brains". Zit. nach Ian R.K. Paisley, The Depths of the Baptist Downgrade. C.H. Spurgeons Prophecy Comes True. An exposure of the Infidelity and Unitarianism of the President of the Baptist Union of Gt. Britain and Ireland, Dr. Howard Williams, o.O. [Belfast] o.J. [c.1965], 9.

⁵⁶ D.W. Bebbington, 'Martyrs for the Truth: Fundamentalists in Britain', in: Diana Wood (Hg.), Martyrs and Martyrologies. Papers read at the 1992 summer meeting and the 1993 winter meeting of the Ecclesiastical History Society [Studies in Church History 30], Oxford 1993, 422, 424.

⁵⁷ Acht der 29 Ratsmitglieder der Baptist Bible Union waren Waliser. David W. Bebbington, 'Baptists and Fundamentalism in Inter-War Britain', in: Keith Robbins (Hg.), Protestant Evangelicalism: Britain, Ireland, Germany and America c. 1750 - c. 1950, Oxford 1990, 307.

⁵⁸ J.R. Morgan, 'Rev. R.B. Jones. The Indefatigable Worker for Christ and His Cause', in: A Witness and A Minister. A Periodical issued by the South Wales Bible Training Institute, Porth. Memorial Number, June 1933, 8-10.

⁵⁹ Brynmor Pierce Jones, The King's Champions. Revival and Reaction 1905-1935 [Reprint Edition: Christian Literature Press], Cumbran, Gwent 1968, 50, 142, 181, 210, 244, 277. R.B. Jones pflegte Beziehungen zu nordamerikanischen Fundamentalisten wie z.B. Clarence Edward Macartney, J.E. Conant, A.T. Pierson, Robert Dick Wilson, T.T. Shields, Lewis Sperry Chafer und William Riley. Jones las gerne in der Scofield-Bibel, was von nicht wenigen seiner Bewunderer in Wales eher bedauert wurde. Er benutzte in seinen Sonntagsschulen fast ausschließlich Unterrichtsmaterialien aus den USA.

sor Powell (1617-1670), der Kongregationalist George Lewis (1763-1822), der Presbyterianer John Cynddylan Jones (1841-1930)⁶⁰ und Robert Tudur Jones (1921-1998) gehörten.⁶¹ Gruppen wie die Evangelical Movement of Wales führen diese Tradition bis in die Gegenwart weiter.⁶² Ein eigener Verlag (Bryntirion Press), eine eigene Zeitschrift (Evangelical Magazine of Wales) und eine eigene Bibelschule (Evangelical Theological College of Wales, Bridgend) sorgen für die Verbreitung des christlichen Glaubens im 21. Jahrhundert.

Der Fundamentalismus in Schottland

Auch in Schottland kam es zu einem erbitterten Streit um die Grenzen der Toleranz bzw. der christlichen Gemeinschaft.⁶³ John Shearer (1874-1961) hatte 1905 die Erweckung in Wales hautnah erlebt. Die starken Eindrücke, die er gewann, haben ihn tief geprägt.⁶⁴ So wurden die bibeltreue Theologie der Erweckung, die Liebe zur Evangelisation gepaart mit einem starken Interesse an den prophetischen Schriften zu den wichtigsten Triebfedern seines Lebens. Als Vertreter der schottischen Baptisten bei den Konferenzen der Baptist World Alliance war er 1908 in Berlin, 1911 in Philadelphia und 1923 in Stockholm. Von den fundamentalistischen Protesten während der Northern General Baptist Convention 1920 wird er durch seine mannigfaltigen Kontakte in aller Welt gehört haben.

Shearer, ehemaliger Präsident der Baptist Union in Schottland, klagte 1943/4 das Baptist Theological College an.⁶⁵ Dort würde das Krebsgeschwür

⁶⁰ Cynndylan Jones schrieb das Vorwort für Jessie Penn-Lewis' Buch über die walisische Erweckung (*The Awakening in Wales and some of its hidden springs*).

⁶¹ Noel Gibbard, *The First Fifty Years. The history of the Evangelical Movement of Wales 1948-98*, Bridgend 2002, 144. Der Independent Tudur Jones schrieb eine Biographie über den Gründer der baptistischen Bewegung in Wales (Vavasor Powell, 1971), der im Verlag John Perry erschienen ist. Tudur Jones hat als Dozent am Bala-Bangor Independent College eine Generation von evangelikalen Predigern geprägt. Siehe auch die Einträge in *The Dictionary of Welsh Biography Down to 1940*, London 1959.

⁶² "The supporters of the Movement were, and still are, regarded as 'fundamentalists'." Noel Gibbard, *The First Fifty Years. The history of the Evangelical Movement of Wales 1948-98*, 143.

⁶³ Kenneth B.E. Roxburgh, "The Fundamentalist controversy concerning the Baptist Theological College of Scotland", in: *Baptist History and Heritage Society Journal*, Winter-Spring 2001. Zugriff über www.findarticles.com.

⁶⁴ Im selben Jahr berichtete Shearer über seine Erfahrungen und Beobachtungen in Wales an das Scottish Baptist Magazine.

⁶⁵ John Shearer, *Modernism. The Enemy of the Evangelical Faith*, o.O. [Glasgow] o.D. [c.1943]. Der erste Satz dieser Schrift lautet: "In 1887 Charles Haddon Spurgeon lifted up his voice and warned the

des Modernismus den evangelikalen Glauben der Studenten anfressen. Die Ausbildungsstätte sei “böse und unrein” geworden. Der Direktor W. Holms Coats, der in Marburg studiert hatte, vertrete die theologischen Ansichten des deutschen Rationalismus. Coats stand tatsächlich der kritischen Bibelforschung offen, er verteidigte theologisch Liberale wie H. Wheeler Robinson und T.R. Glover, die - wie er selbst eingestand - Theologen beigebracht hätten, dass die Bibel nicht von Gott diktiert worden, auch nicht irrtumslos oder ohne Widersprüche sei. In einer Reihe von Broschüren über den baptistischen Glauben und die moderne Theologie kritisierte Shearer die liberale Auffassung der Bibel, des Sündenfalls, der Göttlichkeit Jesu, des Sühnopfers und der Wiederkunft Christi. Auch die Baptist Missionary Society oder die Ausbildungsstätte für Diakonissen griff er aus demselben Grund an.

Auf diese Kritik wollte die Generalversammlung der Baptisten-Gemeinden aber nicht die Schlußfolgerungen ziehen, die Shearer empfahl. Im Gegenteil. Shearers Darstellungen und Analyse der Situation wurden als ungenau oder falsch beschrieben, die die christliche Gemeinschaft störte und gerade junge Mitglieder verunsicherte. Bei der Generalversammlung im Jahre 1933 lehnten gar 73 Delegierte jede Maßregelung des Unitariers Eric James Roberts ab. Das war für Shearer ein Zeichen des geistlichen Abfalls. Diese Tolerierung von heterodoxen Baptisten konnte er nicht akzeptieren. Am 27. Juni 1944 wurde die Evangelical Baptist Fellowship gegründet. Als bibeltreue Alternative zum Baptist College entstand im Januar 1945 in Glasgow das Christian Institute, wo Abendkurse über die Bibel von Shearer organisiert wurden. Im folgenden Jahr (1946) wurde daraus das Evangelical Baptist Fellowship Bible College. Die Ausbildungsstätte konnte sich nur einige Jahre lang über Wasser halten. Zu wenig Unterstützung und Sympathie genoß Shearer unter seinen baptistischen Kollegen. Er galt wohl vielen als extrem orthodox und ultra-konservativ in seiner Theologie.

Der Fundamentalismus in Nordirland

Der wohl bekannteste Fundamentalist im Vereinigten Königreich ist Freier Presbyterianer: der Protestantensführer Ian Paisley.⁶⁶ Die 1951 von ihm gegründete Free Presbyterian Church of Ulster zählt zu dem separatistischen

Church that it was entering a course which could end only in the abyss of Apostacy.”

⁶⁶ Ian R.K. Paisley, The Fundamentalist Confession, Belfast o.J. [1978]; Ian R.K. Paisley, Who's Who in this Apostate Age. Contemporary Theological and Religious Positions Defined, Belfast o.J. [1978].

Flügel der fundamentalistischen Bewegung in der nordirischen Provinz.⁶⁷ Die meisten Fundamentalisten in Nordirland sind aber keine Separatisten; sie fühlen sich zu Hause in ihren Konfessionen, die im Vergleich zu Schottland und England alle mehrheitlich konservativ-evangelikal sind.⁶⁸ Im Vereinigten Königreich ist Ian Paisley – wie Jerry Falwell in den USA – ein Exot, der für den Fundamentalismus atypisch ist.

Der wohl einflussreichste irische Evangelist im 20. Jahrhundert war W.P. Nicholson. Er hat die pietistisch-puritanische Tradition innerhalb des irischen Presbyterianismus zu neuem Leben erweckt.⁶⁹ Diese neuen Impulse hat Rev. James Hunter (1863-1942) kanalisieren wollen. Er stand den seit 1888 immer wieder zu konstatierenden liberalisierenden Tendenzen im Belfast Presbyterian College äußerst kritisch gegenüber. Eine Presbyterian Bible Standards League hat er am 12. Mai 1926 ins Leben gerufen,⁷⁰ die die “unfehlbare Wahrheit und göttliche Autorität” aller Teile der Bibel gegen den “deutschen Rationalismus und Modernismus” verteidigen wollte⁷¹. Auch der theologische Liberalismus einiger Missionare wie zum Beispiel F.W.S. O’Neill sorgte seit

Paisley hält sich an das, was man in englischsprachigen Kreisen den “Reformed Faith” nennt. Er ist vom Calvinismus und Puritanismus stark geprägt, auch methodistische Elemente findet man in seiner Theologie und Frömmigkeit.

- ⁶⁷ Seine Kirche befindet sich tatsächlich in der presbyterianischen Tradition. Sie nennt sich weder “fundamental” noch “fundamentalist”, sondern “Protestant evangelical”.
- ⁶⁸ A.A. Fulton, ‘Church in Tension - In the Twentieth Century – Mainly’, in: Challenge and Conflict. Essays in Irish Presbyterian History and Doctrine, Belfast 1981, 149-188; Alwyn Thomson, The Fractured Family. Fundamentalists, Evangelicals and ECONI, Belfast o.J.; Alwyn Thomson, ‘Evangelicalism and Fundamentalism’, in: Norman Richardson (Hg.), A Tapestry of Beliefs. Christian Traditions in Northern Ireland, Belfast 1998, 249-261; David Armstrong, Religious Fundamentalism: A Problem for Christians in Ireland, o.O. 2002; Patrick Mitchel, Evangelicalism and National Identity in Ulster 1921-1998, Oxford 2003, 114-131. ECONI (Evangelical Contribution On Northern Ireland) hat ermittelt, dass zwischen 33% und 50% aller nordirischen Protestanten, d.h zwischen 12% und 18% der Gesamtbevölkerung Evangelikale sind. Patrick Mitchel, Evangelicalism and National Identity in Ulster 1921-1998, 129.
- ⁶⁹ S.W. Murray, W.P. Nicholson. Flame for God in Ulster, Belfast 1973; Ian R.K. Paisley, Sermons by W.P. Nicholson. Tornado of the Pulpit, Belfast 1982; Finlay Holmes, Our Irish Presbyterian Heritage, Belfast 1985, 152.
- ⁷⁰ Robert Allen, The Presbyterian College Belfast 1853 - 1953, Belfast 1954, 255-261; Finlay Holmes, The Presbyterian Church in Ireland. A Popular History, Dublin 2000, 131. Austin A. Fulton nennt diese Organisation “fundamentalist”. A.A. Fulton, ‘Church in Tension - In the Twentieth Century - Mainly’, in: Challenge and Conflict. Essays in Irish Presbyterian History and Doctrine, Belfast 1981, 165.
- ⁷¹ Im Artikel 1 des Gründungsdokuments steht als Hauptziel: “The maintenance of the Infallible Truth and Divine Authority of the whole Bible as the supernaturally inspired Word of God, and as the one and only supreme rule of Faith and Practice, and final Court of Appeal.” Presbyterian Bible Standards League [Flugblatt, 1926]. Material zu der Bible Standards League befindet sich in der Gamble Library, Presbyterian College College, Belfast.

1915 für Unruhe in den konservativen Reihen.

In ihren Büroräumen (15 College Square East, Belfast) verkaufte die Liga Broschüren und Traktate. Eine besondere Schriftenreihe unter dem Namen "Ulster Pamphlets" wurde herausgegeben.⁷² Streng reformierte Literatur wurde bald aus den USA importiert. Ein eigenes Presseorgan (*The Standard Bearer*) kam auf den Markt. So entstand eine Gegenöffentlichkeit.

Ende 1926 hat Hunter einen Professor am Presbyterian College, J. Ernest Davey, wegen Häresie angeklagt. In seinem Buch *The Changing Vesture of the Faith* hat Davey auf recht unorthodoxer Weise seine Ansichten über zentrale Lehren des Christentums (die Inkarnation, das Sühnopfer Christi) formuliert. Vor dem Presbyterium und der Generalversammlung konnte Davey seine Position aber rhetorisch elegant und klug verteidigen.⁷³ Er wurde freigesprochen (707 Stimmen für ihn, 82 gegen ihn).

1927 traten daraufhin einige hundert Presbyterianer aus der Kirche aus, um eine neue "Irish Evangelical Church" (heute: Evangelical Presbyterian Church) zu gründen.⁷⁴ Der erste Glaubensartikel dieser Kirche lautet: "The Holy Scriptures, or the Word of God written, containing all the books of the Old and New Testaments, is of infallible truth and divine authority, and in its original languages is immediately inspired of God, and is the only rule of faith and practice." Nur ein Bruchteil der konservativen Evangelikalen folgte Hunter in die neue Kirche.

Wichtigster Vertreter dieser neuen Kirche wurde bald W.J. Grier. Grier war einer von 239 Iren, die zwischen 1880 und 1932 am Princeton Seminary studierten.⁷⁵ Zwei Jahre lang (1923-1925) hörte Grier die Vorlesungen von Caspar Wistar Hodge Jr., Oswald T. Allis und J. Gresham Machen. Die Schriften von Benjamin B. Warfield und Archibald Alexander verschlang er. Die Princeton-Theologie sowie die neue erweckte Frömmigkeit, die Nicholson aus den USA mitbrachte, prägten den jungen Mann. Ab 1928 edierte er eine Monatszeitschrift *The Irish Evangelical*. Er wurde auch Gründungsmitglied

⁷² Dort entstand der Evangelical Bookshop, der bis in die Gegenwart reformiert-puritanische Literatur - zum Teil aus den USA importiert, zum Teil vom 1957 gegründeten Verlag Banner of Truth (Edinburgh) vertrieben - verkauft.

⁷³ Record of the Trial of the Rev. Prof. J.E. Davey By the Belfast Presbytery 1927, Belfast 1927; James Edgar, Presbyterianism on its Trial. An Answer to the "Record", Castlecaulfield o.J. [1927].

⁷⁴ W.J. Grier, The Origin and Witness of the Irish Evangelical Church, Evangelical Bookshop Belfast, 1945; W.J. Grier, The Irish Evangelical Church. Why?, Belfast 1952; Articles of Faith of the Irish Evangelical Church [Flugblatt, ohne Datum], in Gamble Library, Union Theological College, Belfast.

⁷⁵ David N. Livingstone, Ronald A. Wells, Ulster-American Religion. Episodes in the History of a Cultural Connection, Notre Dame, Indiana 1999, 7-30, 145-154.

des British Evangelical Council, der unablässig Kritik an der ökumenischen Bewegung äußerte⁷⁶, und Mitglieder der Lord's Day Observance Society sowie der Protestant Truth Society. Martin Lloyd-Jones zählte zu seinen engsten Freunden. So war Grier eine der Schlüsselfiguren im eher fundamentalistischen Spektrum der evangelikalen Welt im Vereinigten Königreich.

Der Dispensationalismus hat die Entwicklung der Irish Evangelical Church kaum berührt. Im Gegenteil: Dass zwei Mitarbeiter sich zum Dispensationalismus bekannten, hat in der Anfangszeit dazu geführt, dass die Kirchenleitung für klare Verhältnisse sorgte. Sein Evangelical Bookshop hat Kunden sogar auf die theologischen Gründe hingewiesen, warum er die Scofield-Bibel nicht verkaufte.⁷⁷ W.J. Grier vertrat - wie der Presbyterianer J. Gresham Machen oder der kanadische Baptist T.T. Shields oder der südbaptistische R.H. Pitt - den Amillennialismus.⁷⁸ Wie seine Lehrer in Princeton bekämpfte er den Dispensationalismus.

Grier nahm den jungen Theologiestudenten Ian Paisley (geb. 1926) unter seine Fittiche. In den Versammlungen der Irish Evangelical Church durfte Paisley mitten im Zweiten Weltkrieg seine Predigergabe einüben.⁷⁹ Er war damals Student am theologischen Seminar der erzkonservativen, puritanisch-theokratischen Reformed Presbyterian Church of Ireland. Bevor er hier immatrikulierte, war Paisley zwischen dem Herbst 1942 und dem Sommer 1943 Student am inter-denominationellen *Barry School of Evangelism* in der Nähe von Cardiff, Wales. Das hat Paisleys Vater, der mit dem Direktor des Instituts, Bernard Sheppard Fidler, befreundet war, eingefädelt. Fidler hatte wie Spurgeon und Paisleys Vater James Kyle Paisley mit der Baptist Union wegen ihrer Tolerierung moderner Theologien gebrochen. Fidler war ein großer Erweckungs prediger gewesen.⁸⁰ Aus biblischen Gründen verließ er 1936 seinen Posten an dem von R.B. Jones gegründeten South Wales Bible Training Institute, nachdem der Sohn des Gründers, Geraint Jones, sich liberalen Ideen

⁷⁶ Siehe herzu W.J. Grier, Trends in Ecumenical Thinking [Hg. British Evangelical Council], St. Albans (ohne Datum, c. 1969).

⁷⁷ Geoffrey Thomas, 'Gresham Machen in the United Kingdom: 3', in: The Banner of Truth Magazine, April 1983, 31; Reasons Why We Do Not Stock The Schofield [sic] Reference Bible, Evangelical Presbyterian, November 1987, 16; The Evangelical Presbyterian Magazine, Mai-Juni 2001.

⁷⁸ W.J. Grier The Momentous Event. A discussion of scripture teaching on the second advent, Edinburgh 1997. Das Buch erschien zum ersten Mal 1945 und ist immer wieder - vom Banner of Truth Trust - aufgelegt worden. Zur Geschichte des Banner of Truth Trust siehe John J. Murray, 'Remembering "These Forty Years"', Free Church Witness, September 2002.

⁷⁹ Ed Moloney, Andy Pollock, Paisley, Dublin 1994, 19-20.

⁸⁰ Ian R.K. Paisley, Life's Four Windows. A Sketch of My Life Story. Two Sermons Preached in the Mar-

geöffnet hatte. Mit 15 Studenten gründete er die Barry School of Evangelism (später unter dem Namen South Wales Bible College bekannt).⁸¹ Hier hat Paisley unter Fidlers Leitung studiert. Er verdanke Wales sehr viel, meinte Paisley Jahrzehnte später.⁸²

Nicht der Dispensationalismus, nicht eine prämillennialistische Eschatologie, keine Vorliebe für einen Rechtspopulismus, sondern allein eine Ehrfurcht vor dem unfehlbaren Wort Gottes verbanden die hier vorgestellten Männer. Sie waren alle bereit, mit Kirchen und kirchlichen Organisationen zu brechen, sobald diese Ehrfurcht nicht mehr gepflegt wurde. Dazu trieb sie das von der Bibel geprägte “nonconformist conscience”, das sich nicht vor menschlichen Autoritäten beugt. Die *Fellowship of Independent Evangelical Churches* war die erste britische Körperschaft, die im Fahrwasser der fundamentalistischen Kontroverse in den USA entstand.⁸³ Diese separatistische Gruppierung von Gemeinden wurde im November 1922 durch den kongregationalistischen Pfarrer Edward Joshua Poole-Connor⁸⁴ gegründet. Konservative Evangelikale, so Poole-Connor, sollten aus den sog. “gemischten” Denominationen austreten, und eigene Gemeinden gründen.⁸⁵ Die Fellowship, die zur heutigen Evangelischen Allianz wegen des dort gepflegten Pluralismus der Meinungen kaum Kontakte hat, umfaßt einige hunderte Gemeinden. Innerhalb der größeren Freikirchen entstanden im Laufe der nächsten Jahrzehnte konservativ-evangelikale Gemeinschaften, wo man für die Erneuerung der ei-

tyrs Memorial Free Presbyterian Church on the Thirty-Seventh Anniversary of His Ministry, o.O. o.J., 4, 6. Fidler war Prämillennialist. Wie fast alle Fundamentalisten las er nur die King-James-Bibel.

⁸¹ Fidler blieb 25 Jahre lang Institutedirektor. Sein Nachfolger war John Waite vom Londoner Bible College.

⁸² Ian R.K. Paisley, *Life's Four Windows. A Sketch of My Life Story*, 5.

⁸³ Ursprünglich hieß die Bewegung *Fellowship of Undenominational and Unattached Churches and Missions*. Gegenwärtiger Präsident ist der in Bristol wirkende Pfarrer Andy Paterson. Siehe die Schrift eines Präsidenten der FIEC, Jonathan Stephen, *Bible Churches Together. A Plea for True Ecumenism*, o.O. o.J.

⁸⁴ David G. Mountain, E.J. Poole-Connor (1872-1962). “Contender for the Faith”, Worthing 1966, 124-128. Poole-Connor hat in seiner Geschichte des Evangelikalismus in England weitere Organisationen, die er für bibeltreu und evangelikal hielt, aufgelistet: Die Lord's Day Observance Society, die Faith Mission Movement, die Bible Churchmen's Missionary Society, die Protestant Truth Society, die Bible Testimony Fellowship, der Bible League, die Advent Testimony Movement, das Sovereign Grace Advent Testimony, die Christian Alliance of Women and Girls, die Children's Special Service Mission und fast alle Judenmissionsgesellschaften. E.J. Poole-Connor, *Evangelicalism in England*, London 1951, 262. Er selbst war langjähriges Vorstandsmitglied der Lord's Day Observance Society, wurde 1954 Chefredakteur der *Bible League Quarterly*. Er hielt persönlich zu einer prämillennialistischen Sicht der Zukunft (“Futurist, Pre-Millennial, and Post-Tribulation”), die FIEC blieb in diesem Punkt neutral.

⁸⁵ Ian Randall, *Education Evangelicalism. The Origins, Development and Impact of London Bible College*, Carlisle 2000, 28.

genen Konfession betete und wirkte.⁸⁶ Diese evangelikalen Kreise sind offener für die Allianzbestrebungen.

Das Evangelische Allianzblatt und die Bibelkritik

Die neue Theologie, die das in den britischen Freikirchen vorherrschende traditionelle Verständnis des christlichen Glaubens langsam unterminierte, wurden in Deutschland zur Kenntnis genommen. 1895 wurde ein Blankenburger Zweig der Evangelischen Allianz unter unmittelbarem Anschluß an London gegründet.⁸⁷ In den ersten Jahren des Kampfes gegen eine destruktive Bibelkritik gab es zwischen London und Bad Blankenburg vielfältige Kontakte. Briten, die als Redner auf der jährlich stattfindenden Konferenz in Thüringen gewonnen werden konnten⁸⁸, haben den Standpunkt der britischen Allianz unmißverständlich klar gemacht. Die britische und amerikanische Präsenz hat dazu beigetragen, dass der Blankenburger Zweig der Evangelischen Allianz einen entschieden konservativen Standpunkt in der Inspirationsfrage vertraten.⁸⁹ In der englischen Brüderbewegung, in der Baedecker verwurzelt war, hat es immer Klarheit in der Bibelfrage gegeben. Die Bibelkritik konnte dort zu keinem Zeitpunkt Anhänger gewinnen.

Der Schriftleiter des *Evangelischen Allianzblattes* und Sekretär des Blankenburger Zweiges der Evangelischen Allianz, Berhard Kühn (1863-1914), machte seine Leser auf die theologischen Entwicklungen in Großbritannien aufmerksam. Kühn und den Blankenburgern insgesamt hat man oft genug "Darbysmus" vorgeworfen. Die Blankenburger Richtung wurde von nicht wenigen mit folgenden Worten kritisiert: "zu extrem, zu einseitig, zu 'bi-

⁸⁶ Unter den Methodisten die Gruppe Headway, in der United Reformed Chuch die Group for Evangelisation and Renewal (GEAR), unter den englischen Baptisten die Gemeinschaft Mainstream: Baptists for Life and Growth. Durch die charismatische Bewegung sind außerdem vielfältige Querverbindungen zwischen den verschiedenen Gemeinschaften und anderen Gruppierungen aufgebaut worden.

⁸⁷ F.H. Otto Melle, 50 Jahre Blankenburger Konferenz., Bad Blankenburg 1936, 63.

⁸⁸ Hier seien erwähnt Friedrich W. Baedecker, F.B. Meyer, H. Brooke, A. Fuller Gooch, Grattan Guinness, John Gritten, Harrington Lees, Charles Inwood, G.E. Moore, Campbell Morgan und J. Wilkinson. F.H. Otto Melle, 50 Jahre Blankenburger Konferenz., Bad Blankenburg 1936, 141-149.

⁸⁹ Man denke an den Inspirationsstreit um Johannes Lepsius. Stephan Holthaus, Fundamentalismus in Deutschland. Der Kampf um die Bibel im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts [Biblia et symbiotica 1], Bonn 2003, 234-236, 301-306; Dieter Lange, Eine Bewegung bricht sich Bahn. Die deutschen Gemeinschaften im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert und ihre Stellung zu Kirche, Theologie und Pfingstbewegung, Berlin 1981, 135-140. In seiner Stellung zur Bibel stand Kühn dem Schweizer Frederic Bettex nahe. Abschnitte aus Bettex' *Das Buch der Wahrheit* wurden 1908 im Allianzblatt abgedruckt. F. Bettex, Was halten wir von der Bibel?, in: Evangelisches Allianz-

blisch”.⁹⁰ Tatsächlich war der “Vater des Allianzhauses” und einer der Väter der Blankenburger Konferenz⁹¹, der britische Staatsbürger Friedrich Wilhelm Baedecker, ein Hauptvertreter der darbystischen Brüderbewegung. Aber keine Enge, sondern “die Weite seiner Bruderliebe” prägte den Stil der Blankenburger Versammlungen. Ab 1886 kamen nicht wenige Besucher aus der englischsprachigen Welt in dem unbedeutenden kleinen thüringischen Dorf an. Der Horizont der deutschen Teilnehmer wurde durch den gesunden Geist der ausländischen Konferenzteilnehmer erweitert, nicht verengt.

Heute würden viele Bernhard Kühn einen Fundamentalisten nennen. Kritiker haben schon immer hervorgehoben, Kühn sei durch die Offenen Brüder “einseitig” geprägt worden.⁹² Streitbar, furchtlos, leidenschaftlich, kämpferisch, radikal – die Eigenschaftswörter beschreiben gut sein Temperament. “Doch alles blieb irgendwie in der Manier einer Schwarz-Weiss-Malerei stecken!”, meinte Erich Beyreuther. Wenn es darum ging, die liberale Theologie in den Landes- und Freikirchen öffentlich zu kritisieren, nahm Kühn tatsächlich kein Blatt vor den Mund. Für ihn war schwarz eben schwarz und nicht weiß. In der Bibelkritik konnte Kühn nur Gift für die Seelen erkennen. Wie seine britischen Gesinnungsgenossen brandmarkte er verdächtige Formulierungen in Synodalbeschlüssen, Büchern, Artikeln und öffentlichen Äußerungen als unbiblisch und weltlich. Im Allianzblatt druckte er aggressive, scharfe Stellungnahmen ab. Gegen Kühn und dessen Polemik gegen die Pfingstbewegung gerichtet schrieb Ernst Modersohn, als er 1910 seine Mitarbeit am Allianzhaus in Bad Blankenburg kündigte: “Es ist eine traurige Zeinterscheinung, daß eine Anzahl Brüder im Eifer nicht um das ‘reine Herz’, sondern für die vermeintliche ‘reine Lehre’ radikal alle bisherigen Mitarbeiter absägen oder durch

blatt, 19. Juli 1908, 227f. Aus dem deutschsprachigen Raum war Bettex der einzige, der einen Beitrag für *The Fundamentals* (1910-1915) geliefert hat.

⁹⁰ “Mit ganzem Herzen bekannte er [von Knobelsdorff] sich zu der ‘Blankenburger Richtung’, über die manche ein gelindes Unbehagen bekommen, weil sie ihnen zu extrem, zu einseitig, zu ‘biblisch’ ist.” Gottlieb Fischer, Curt von Knobelsdorff: ein Edelmann von zwiefachem Adel. Ein Lebensbild, Barmen 1907, 306.

⁹¹ G.F. Nagel, Eine heilige christliche Kirche. Mitteilungen aus der Geschichte der Evangelischen Allianz, Bad Blankenburg 1931, 145; Erich Beyreuther, Der Weg der Evangelischen Allianz in Deutschland, Wuppertal 1969, 66-67.

⁹² Werner Beyer, ‘Kühn, Bernhard’, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Band IV (1992), Spalten 751-753; Werner Beyer, Johannes Dreßler (Hg.), Ein Leib sind wir in Christus. 100 Jahre Evangelisches Allianzwerk Bad Blankenburg 1886-1986, Berlin 1986, 30-31, 43-45; Erich Beyreuther, Der Weg der Evangelischen Allianz in Deutschland, Wuppertal 1969, 74-77, 83, 85, 95; Dieter Lange, Eine Bewegung bricht sich Bahn. Die deutschen Gemeinschaften im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert und ihre Stellung zu Kirche, Theologie und Pfingstbewegung, Ber-

fortgesetzte Beschränkungen zum Austritt nötigen, anstatt in weitherziger Duldsamkeit den Zusammenhalt zu pflegen.”⁹³ Was für Modersohn fundamentalistische Intoleranz darstellte, war für Kühn ein Kampf um die Bibel und die reine Gemeinde. Er reagierte wie die britischen Fundamentalisten mit aggressiver Kritik und Warnungen vor der Gefahr. Vor einer Aufforderung, aus der Landeskirche oder Freikirche auszutreten, wo eine unbiblische Lehre oder Praxis toleriert oder gar gesegnet wurde, schrak Kühn aber zurück. Er war kein radikal-separatistischer Fundamentalist.

Kühn kritisierte zum Beispiel die dogmatische Unklarheit unter den britischen Kongregationalisten. Vor allem die Jungfrauengeburt des Herrn Jesus Christus konnten viele Kongregationalisten nicht akzeptieren.⁹⁴ In seinem Kommentar legt er Zeugnis für die unfehlbare Bibel ab: “Es ist eben heute vielen eine Torheit, zu sagen, daß die Bibel Gottes Wort *ist*, für die meisten Menschen *enthält* sie nur Gottes Wort, und wer kann dann sagen, was Weizen oder Spreu ist?” Studenten und Missionskandidaten würden in ihrem Glaubensfundament erschüttert. Das sei ein Zeichen, so Kühn, dass die Finsternis in der Welt zunehme. “Die Nacht des Gerichtes”, schrieb er unter Hinweis auf den Propheten Jesaja 21, 11, werde über “die vielen falschen Lehrer” kommen, welche “viele verführen!”. Kühn glaubte, dass über Lehrer, die Unbiblisches weitergaben, ein furchtbares Gericht kommen würde.

Die Auswirkungen solcher Lehrfreiheit an theologischen Ausbildungsstätten und Universitätsfakultäten waren auf dem Missionsfeld schon zu beklagen. Aus Indien schrieb ein Korrespondent einen Leserbrief an das brudergemeindliche Blatt *The Eleventh Hour*⁹⁵, aus dem das Allianzblatt zitierte: “Gottes Wort wird seiner göttlichen Kraft beraubt. Manche von den Missionären, welche hierher kamen, um einem verlorenen Volke die Wahrheit zu brin-

lin 1981, 152-153; Wilhelm Nitsch, 75 Jahre Westdeutsche Evangelische Allianz 1880-1955, Witten 1955, 17-19.

⁹³ Zitiert in Paul Fleisch, Geschichte der Pfingstbewegung in Deutschland von 1900 bis 1950, Marburg a.d.L. 1983, 128-129. Fleisch klassifiziert Kühn als “darbystisch Gerichtete[n]”. Ebenda, 89.

⁹⁴ Eine große Gefahr, die von England her droht!, in: Evangelisches Allianzblatt, Nr. 38, 20. September 1908, 301-302. Kühn zitiert bezieht sich hier auf einen Bericht in dem Blatt *Things to Come. Things to Come. A Journal of Biblical Literature, with special reference to Prophetic Truth. The Official Organ of Prophetic Conferences (London)* erschien ab 1894. Herausgeber war Ethelbert W. Bullinger (1837-1913), enger Freund von Robert Anderson. Unter den Mitarbeitern dieses Blattes waren alle wichtigen Fundamentalisten jener Zeit u.a. C.H. Spurgeon, W. Fuller Gooch, Robert Anderson, T.W. Medhurst, H.C.G. Moule, C.I. Scofield, H.W. Webb-Peploe, J.C. Ryle, W.H. Griffith Thomas, W. Graham Scroggie, Philip Mauro, J. Urquhart, J.M. Gray. Kühn las regelmäßig die einflussreiche freikirchliche Zeitung *The British Weekly*.

⁹⁵ The Eleventh Hour: a record of some service for Christ in these last days (London), ab 1886

gen, wie sie in Jesus ist, predigen höhere Kritik [d.h. sie setzen Fragezeichen hinter Stellen und Bücher der Schrift. d. Red.]. Unsere Christengemeinden in Indien sind kalt oder lau geworden".⁹⁶ Kühn erkannte, dass eine nicht-schriftgemäße Theologie das missionarische Unternehmen gefährdete.

Jede auch nur kleinste Abweichung von der biblischen Norm wurde vom Schriftleiter des Allianzblattes beanstandet. Kritik übte Kühn zum Beispiel an Erklärungen des prominenten Baptisten Gustav Gieselbusch.⁹⁷ 1908 erhielt er vor allem von Korrespondenten Briefe, die über theologische Strömungen innerhalb der Brüdergemeine berichteten.⁹⁸ Von einzelnen Pastoren wurde an der Verbalinspiration der ganzen Bibel gezweifelt. Kühn nahm dazu Stellung: "Volles Vertrauen zu einem Prediger kann man heutzutage nur haben, wenn er bezeugt, daß er voll und ganz zur Heiligen Schrift steht, daß er sich in jeder Weise *unter* sie und in keiner Weise *über* sie stellt, daß er in dem Sinne, wie die Schrift selbst davon zeugt, bekennt, daß Christus Jesus der im Fleisch gekommene ewige Sohn des lebendigen Gottes ist, vom Heiligen Geist empfangen, von der Jungfrau geboren, gekreuzigt, gestorben, begraben, leibhaftig auferstanden aus dem Grabe und aufgefahren gen Himmel ist und leibhaftig von daher wiederkommt." Es war Kühn inzwischen klar geworden, dass nicht alle freikirchlichen Pastoren diese Glaubensfundamente so verstanden wie sie in der Bibel dargestellt werden. Wer einen anderen "Christus" verkündigte, wer sich erdreiste, Teile der Schrift als unecht anzuzweifeln, wer sich mit seiner Vernunft über das geschriebene Wort Gottes hinwegsetzte, der habe, so Kühn, keinen göttlichen Beruf, als Lehrer oder Seelsorger in der Gemeinde Gottes zu dienen. Er ging so weit zu betonen: "Wer aber solche unordentlich berufene Männer anhört oder gar anstellen und besolden hilft, der soll wissen, daß er sich fremder Sünde teilhaftig macht und die Gemeinde Gottes verwüsten hilft!" Die Tolerierung von unbiblischen Lehren in der Gemeinde hielt er für eine Sünde. Kirchen, die in diesem Punkt liberal handelten, verglich er mit dem lauen bekenntnisuntreuen Laodicäa.⁹⁹ Allen Gläubigen in solchen Gemeinden gab er den Rat, ungläubige Pastoren und falsche Lehrer "wie die Pest und Cholera" zu meiden und Gemeinschaft mit Gleichgesinnten zu suchen. In

⁹⁶ Eine schmerzhafte Klage auf dem Felde der Mission, in: Evangelisches Allianzblatt, Nr. 49, 6. Dezember 1908, 391.

⁹⁷ Stephan Holthaus, Fundamentalismus in Deutschland. Der Kampf um die Bibel im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts [Biblia et symbiotica 1], Bonn 2003, 276.

⁹⁸ Die Brüdergemeine in ihrem Kampf mit der modernen Theologie, Nr. 50, 13. Dezember 1908, 398-399.

⁹⁹ Der Kampf wird heißer!, in: Evangelisches Allianzblatt, Nr. 45, 8. November 1908, 357-359.

der theologischen Wüste Deutschlands erhob er seine Stimme: "Ihnen [den modernen Theologen] haben wir die Heuchlermaske vom Gesicht herunterzureißen, sie haben wir in derselben Weise zu entlarven, wie die falschen Propheten im Volke Israel und in der Gemeinde nach der Schrift entlarvt wurden. Das sind wir den Unmündigen, das sind wir dem Herrn der Gemeinde, das sind wir uns selbst schuldig".¹⁰⁰ Das war genau die Position, die die Evangelische Allianz und C.H. Spurgeon 1887 einnahmen. Man sah in den Angriffen der Bibelkritiker das Eindringen von dämonischen Geistern in die Gemeinden. Diese dunklen Geistesmächte, die die Landeskirchen aller geistlichen Kraft schon beraubt hatten, sollten aus den Freikirchen gebannt werden.

Die Bibelfrage stand (und steht) im Mittelpunkt der fundamentalistischen Kontroverse. Die schriftgemäße Auslegung von biblischen Texten über Separation, Reinheit und Disziplin in der Gemeinde prägte die Reaktion auf moderne Theologie, wobei eine prämillennialistische Eschatologie eine Randerscheinung blieb. In Allianzkreisen in London und Bad Blankenburg haben Verfechter einer Verbalinspirationslehre auf die Ausbreitung des theologischen Modernismus innerhalb der Freikirchen kämpferisch reagiert. Dieser Geisteskampf ist noch lange nicht zu Ende.

¹⁰⁰ Aus dem Freikirchentum, in: Evangelisches Allianzblatt, Nr. 47, 22. November 1908, 373-374.

Reinhard Hempelmann

Sind Evangelikalismus und Fundamentalismus identisch?

Die augenfälligsten Formen engagierter Christlichkeit finden sich heute in denjenigen Bereichen des Christentums, die aufklärungskritisch und konservativ geprägt sind. In seiner Berner Abschiedsvorlesung meinte der reformierte Theologe und Ökumeniker Lukas Fischer: „Der Traditionalismus in allen seinen Formen – Evangelikalismus, Fundamentalismus, Integrismus [mit letzterem sind fundamentalistische Ausprägungen innerhalb des Katholizismus gemeint; R.H.] – hat bessere Chancen. Alle Positionen, die mit einem klaren Profil herkommen, können von vornherein mit einem Vorsprung an Plausibilität rechnen und vermögen Menschen auch zu übergreifenden Projekten zu mobilisieren.“¹. Innerhalb der protestantischen Landschaft ist unübersehbar, dass sich erwecklich geprägte Strömungen, deren Ziel die Wiederentdeckung urchristlicher Missionsdynamik und Gemeinschaftsbildung ist, überaus schnell und wirksam ausgebreitet haben. Auch der Katholizismus hat durch die Akzeptanz charismatischer Frömmigkeit protestantischem Erweckungschristentum in sich Raum gegeben und es eklektisch aufgenommen. Zwar zeigen sich diese globalen Entwicklungen im deutschsprachigen Kontext eher gebremst, sie sind gleichwohl deutlich erkennbar. Während noch vor wenigen Jahrzehnten diese Strömungen von vielen „modernen Theologen“ als eine im wesentlichen vergangene Erscheinung angesehen und zu einer Fußnote der Geschichte degradiert werden konnten, zeigt sich immer deutlicher, dass es sich hierbei um ein dauerhaftes Phänomen handelt.

Man wird dem Phänomen der Ausbreitung evangelikaler und pfingstlich-charismatischer Strömungen nicht gerecht, wenn man es mit dem eindeutig negativ besetzten Begriff „Fundamentalismus“ stigmatisiert. Die Konjunktur des Begriffs deutet zwar durchaus auf eine verbreitete Sache hin. Im Kontext pluralistischer Gesellschaftssysteme verstärken die Kompliziertheit und „neue Unübersichtlichkeit“ des Lebens die Sehnsucht nach Einfachheit und Klarheit, nach Reduktion von Komplexität, und geben fundamentalistischen Strömungen ihre Chancen. Der gegenwärtige Gebrauch des Funda-

¹ Lukas Vischer, Wachsende Gemeinschaft – die ökumenische Bewegung zwischen Illusion und Hoffnung, EvTh 53, 1993, S. 186 f.

mentalismusbegriffs, der inzwischen weit über den Bereich des Religiösen hinausreicht und ein wichtiges Wort in der Medienöffentlichkeit geworden ist, gibt jedoch berechtigten Anlass, differenzierende Begriffsverwendungen anzumahnen. Konservative Theologen, Evangelikale, Charismatiker, Pfingstler wehren sich mit Recht dagegen, mit religiösen Fanatikern in einem Atemzug genannt zu werden, die vor der Anwendung brutaler Gewalt nicht zurückschrecken, um ihre religiös-politischen Visionen zu verwirklichen. Es ist wenig hilfreich und sowohl in historischer wie auch phänomenologischer Perspektive nicht zutreffend, den christlichen Fundamentalismus pauschal z.B. mit der evangelikalen oder charismatischen Bewegung zu identifizieren, wie dies teilweise in einer Außenperspektive durch distanzierte Beobachter wie auch in einer Innenperspektive durch einzelne Repräsentanten geschieht. Christlicher Fundamentalismus muss auch vom christlichen Konservativismus unterschieden werden. Schon vor mehr als 20 Jahren warnte der Erlanger systematische Theologe Wilfried Joest davor, den Begriff „fundamentalistisch“ ins Unbestimmte auszuweiten: „Von einer vagen Ausweitung, die fundamentalistisch mehr oder weniger mit evangelikal oder pietistisch gleichsetzt, ist abzuraten.“² Zwar gibt es zwischen Evangelikalismus und Fundamentalismus vielfältige Zusammenhänge, der Hauptstrom des Evangelikalismus unterscheidet sich jedoch vom Fundamentalismus. Ein herkömmlicher kirchlich-theologischer Sprachgebrauch nimmt diese Selbstunterscheidung auf und bezeichnet mit „fundamentalistisch“ denjenigen Bereich evangelikaler Frömmigkeit, der hinsichtlich des Bibelverständnisses die Auffassung ihrer wörtlichen Inspiriertheit mit den Postulaten Unfehlbarkeit und absolute Irrtumslosigkeit verbindet. Freilich bedarf auch eine solche Begriffsbestimmung weiterer Differenzierungen. So muss etwa unterschieden werden, ob jemand die christliche Glaubensüberzeugung mithilfe eines fundamentalistischen Bibelverständnisses zum Ausdruck bringt, sich aber offen und anerkennend in einer größeren Gemeinschaft von Christinnen und Christen bewegt und damit auch andere theologische Entscheidungen zur Bibelfrage gelten lässt oder ob jemand den Heilsglauben derart eng mit einem fundamentalistischen Bibelverständnis verbindet, dass er anderen, nichtfundamentalistisch geprägten Christen ihr Christsein schlicht abspricht.

Auch der Rekurs auf die Anfänge der fundamentalistischen Bewegung in den USA ist ein möglicher Weg, vorläufige Begriffsklärungen herbeizuführen. Um in historischer Perspektive von Fundamentalismus im engeren Sinn

² TRE, Bd. 11, S. 732.

des Wortes sprechen zu können, reicht das Motiv der wörtlichen Inspiriertheit und Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift als Definitionskriterium noch nicht aus. Es müssen weitere Motive hinzukommen: die konservative politische Gesinnung und der Wille, religiös begründete Überzeugungen auch politisch durchsetzen zu wollen. Dazukommen muss also die Verbindung von Politik und Religion bzw. die Rücknahme der Ausdifferenzierung der Gesellschaft in Recht, Politik, Ethos, Wissenschaft und Religion im Namen der Religion. Der christliche Fundamentalismus in diesem engeren Sinn stellt in Deutschland, anders als in den USA, keinen hoch organisierten und politisch einflussreichen Faktor dar. Insofern ist es richtig, wenn Martin Marty u.a. sagen, dass Deutschland zum „fundamentalismusschwachen Gürtel“ gehöre, „der von Europa über Kanada und die nördlichen Teile der Vereinigten Staaten bis nach Japan reicht“³. In Deutschland artikulieren sich politisierte Formen des Fundamentalismus beispielsweise in christlichen Kleinparteien wie der Partei Bibeltreuer Christen (PBC) oder der Christlichen Mitte (CM). Die PBC hat bezeichnenderweise einen Vorsitzenden, der aus der Pfingstbewegung kommt, und wird u.a. von Pfingstlern und Charismatikern maßgeblich unterstützt. Die CM, die vor allem durch ihre antiislamische Propaganda hervortritt, ist in rechtskonservativen katholischen Milieus verwurzelt. Aus allen bisherigen Wahlergebnissen wird sichtbar, dass beide Parteien politisch einflusslos bleiben. Diese Feststellung bedeutet nicht automatisch, dass christlich-fundamentalistische Orientierungen in ihren politischen Implikationen letztlich bedeutungslos sind und vernachlässigt werden können. Der christliche Fundamentalismus in seinen protestantischen oder katholischen Spielarten stellt sich jedoch in unserem Kontext vor allem als kirchenpolitische, seelsorgerliche und ökumenische Herausforderung dar. Die unverkennbare Tendenz der Auswanderung christlich-fundamentalistischer Orientierungen aus kirchlichen Strukturen in eigene Gemeinde- und Kirchengründungen dürfte längerfristig die Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) und die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) vor neue Aufgaben stellen. Da diese Gruppen ein christliches Bekenntnis vertreten, nicht pauschal als Sondergemeinschaften angesehen werden können und sich selbst in Wandlungsprozessen befinden, ist ihr Verhältnis zur organisierten Ökumene noch klärungsbedürftig.

³ Martin Marty/R. Scott Appleby, Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne, Frankfurt a. M / New York. 1996, S. 214.

I. Fundamentalismus und das Prinzip der Übertreibung

Orientiert man die Begriffsbestimmung von „fundamentalistisch“ nicht primär historisch, sondern geht von gegenwärtigen Konflikten und ihrer öffentlichen Diskussion aus, so tritt die dunkle Seite christlicher Erweckungsfrömmigkeit ins Blickfeld. Der Fundamentalismusbegriff dient dann als Bewertungsbegriff für Fehlentwicklungen christlicher Frömmigkeit, die keineswegs nur von außen, sondern auch von innen, bei Vertretern erwecklicher Frömmigkeitsformen, wahrgenommen werden. Im Zusammenhang mit einzelnen christlichen Gruppen, die am Rande des evangelikalen und charismatischen Bereichs stehen oder aus ihm hervorgingen, zeigen sich fundamentalistische Motive in drastischer und unverkennbarer Gestalt, sodass eine kritische Verhältnisbestimmung zu solchen Gruppen auch bei denen zu finden ist, die selbst einem christlich-fundamentalistischen Spektrum zuzuordnen sind. Deshalb bringt der folgende Gedankengang diejenigen fundamentalistischen Motive und Strukturen zur Sprache, die im Zusammenhang mit der Wahrnehmung solcher Gruppen und der Auseinandersetzung mit ihnen ins Auge fallen. Beispiele dafür sind etwa die *Christian Assemblies International/Europe* (eine Abspaltung der australischen *Revival Centers International*), die Internationalen Gemeinden Christi (*International Churches of Christ*) und Einzelgemeinden im Umkreis pentekostal-charismatischer Frömmigkeit. Ein Grundprinzip, das innerhalb dieser Gruppen auffallend in Erscheinung tritt, ist das Prinzip der Übertreibung. Einsichten des Glaubens werden so übertrieben, dass sie das christliche Zeugnis verdunkeln, ja verkehren. Dies bezieht sich zwar zuerst und vor allem auf das zur Verbalinspirationslehre gesteigerte Schriftprinzip – verbunden mit der Annahme einer absoluten Unfehlbarkeit der Bibel in allen ihren Aussagen –, darüber hinaus aber auch auf andere Ausdrucksformen der Frömmigkeit.

Charakteristische Motive, die in diesen Strömungen und Gruppen begegnen, sind etwa

- *das wiederhergestellte christliche Leben:*

Dieses Motiv kann sich auf die Glaubensexistenz des Einzelnen wie auch auf die Gemeinde beziehen. Seine Übertreibung führt dazu, dass die vielfältigen Ausdrucksformen des Glaubens zumeist als Fälschungen des Ursprungs wahrgenommen werden, während für die eigene Gemeindeform beansprucht wird, dass hier – und hier allein – das christliche Leben authentisch, überzeugend und in urchristlicher Vollkommenheit gelebt wird;

- *die Unmittelbarkeit des göttlichen Handelns:*

Kennzeichnend ist dabei, dass das Handeln Gottes etwa im Zusammenhang mit der Inspiration der Schrift oder mit den gegenwärtigen Manifestationen des Geistes in „unvermittelter Unmittelbarkeit“ verstanden wird. Ein Unmittelbarkeitspathos verleugnet die Zusammengehörigkeit zwischen Gotteserfahrung einerseits und ihrer Deutung andererseits. Beanspruchte Gotteserfahrungen entziehen sich auf diese Weise einem Prozess der Prüfung und möglicher Korrektur;

- *autoritative Vor- und Nachordnungen:*

Diese werden als Zeichen wahren christlichen Lebens verstanden. Sie sind verbunden mit gesetzesethischen Lebensregulierungen. Dabei wird großer Wert auf strukturelle Vor- und Nachordnungen zwischen Eltern und Kindern, Mann und Frau, Pastor und Gemeinde ... gelegt. Zwar spielen Frauen im enthusiastisch geprägten Christentum eine weitaus wichtigere Rolle als in biblistisch geprägten Ausdrucksformen des Glaubens. Ihre Aufgabe wird jedoch in der Regel als der „Autorität“ des Mannes untergeordnet verstanden. In pentekostal-charismatisch geprägten Gemeinden und Kirchen ist Frauen das Amt der Gemeindeleitung häufig auch verwehrt. Die Hervorhebung einer starken Leiterschaft, die nicht institutionell abgesichert wird, sondern sich durch göttliche Bestätigung und erfolgreiches Handeln zeigt, ist ein wesentliches Charakteristikum zahlreicher Gemeinschaften. Insofern sich autoritative Vor- und Nachordnungen auf die Institution des Staates beziehen, ist hier ein Einfallstor für die Politisierung des christlichen Fundamentalismus gegeben;

- *das Versprechen des geheilten und erfolgreichen Lebens:*

Mit Versprechungen eines geheilten und erfolgreichen Lebens arbeitet die aus dem amerikanischen Kontext kommende Wort- und Glaubensbewegung, deren Gedankengut von einzelnen charismatisch-pentekostal geprägten Gemeinden und christlichen Zentren aufgegriffen wird. Diese Bewegung greift Überlegungen des Positiven Denkens auf und lehrt, dass, von der Erneuerung des menschlichen Geistes ausgehend, eine umfassende, auch körperliche, Heilung eines jeden Glaubenden möglich ist. Der Mensch wird dabei primär als Geistwesen verstanden, das mit Hilfe seiner Vorstellungskraft erneuernden und heilenden Einfluss auf Leib und Seele ausüben kann. Evangelium und Wohlstand bzw. Wohlergehen werden entsprechend in ein enges Verhältnis gebracht. Es wird davon ausgegangen, dass man mit Hilfe des Heiligen Geistes alle Probleme des Lebens in den Griff bekom-

men kann. Durch überzogene Versprechen kann es zu Realitätsverlusten und tiefen Enttäuschungen kommen;

- *die Betonung der Greifbarkeit bzw. Verfügbarkeit Gottes und der Mächte des Bösen:*

Aus dem verständlichen Wunsch nach Zeichen der Gegenwart und Nähe Gottes wird das göttliche Handeln greifbar und beweisbar gemacht. Das Leiden an der Unsichtbarkeit Gottes verstärkt die Sehnsucht nach sichtbaren und nicht hinterfragbaren Zeichen seiner Gegenwart. Das Leiden an der Rätselhaftigkeit des Bösen führt dazu, es zu lokalisieren. Auch die Mächte des Bösen werden greifbar und verfügbar bis hin zu umfassenden Erklärungssystemen, die häufig darauf hinauslaufen, die Ursachen für Beschädigungen und Krankheiten im eigenen Leben heute in okkulten Praktiken früherer Generationen zu sehen;

- *dualistische Strukturen bzw. ein weltbildhafter Dualismus – nicht selten verbunden mit der Überzeugung, die letzte Generation vor dem Weltuntergang zu sein:*

Die richtige Einsicht, dass zum christlichen Leben die Absage an die Mächte des Todes und der Selbstsucht und die entschiedene Option für Gott gehören, wird verkehrt in dualistische Vorstellungswelten, die die geschöpfliche Welt immer kleiner machen, während der Kampf zwischen göttlichen Mächten einerseits und dämonischen andererseits ganz in das Zentrum der Frömmigkeit rückt. Am deutlichsten wird der Dualismus in entsprechenden, zumeist prämillennaristisch orientierten Endzeitperspektiven, die durch deutlichen Weltpessimismus geprägt sind. Die Rettung wird nur der eigenen Gruppe zuteil, während die übrige Welt dem bevorstehenden Untergang anheim fällt;

- *elitäres Selbst- und Wahrheitsbewusstsein, Abgrenzung von der Außenwelt:*

Aus der durch den Glauben an Christus gestifteten neuen Gemeinschaft, deren Bestimmung es ist, für andere da zu sein, wird eine exklusive Gruppe, die Identitätssicherung durch Abgrenzung betreibt. Wer nicht zur eigenen Gruppe gehört, wird abgeschrieben.

Dass Gruppierungen, die in dieser Form den christlichen Glauben verstehen und leben, separatistische Tendenzen haben und sich in den weiteren Kontext einer christlichen Ökumene nicht einfügen lassen, oft auch nicht einer evangelikal orientierten Ökumene, versteht sich von selbst. Die genannten Beispiele stehen jenseits ökumenischer Bemühungen. Die aufgezählten Struk-

turen und Motive können als fundamentalistisch bezeichnet werden, auch wenn sie sich von den Strukturen und Charakteristika des klassischen Fundamentalismus teilweise unterscheiden. Ihre Kritikwürdigkeit hängt nicht allein davon ab, ob man den Fundamentalismusbegriff dafür verwendet oder nicht. Sie weisen auf Konfliktbereiche hin, die ihre Ursache in fundamentalistischen Orientierungen haben. Was in christlichen Randgruppen in drastischer Form ins Auge fällt, kann sich auch innerhalb kirchlicher und freikirchlicher Kontexte entwickeln und muss auch dort zur Kritik herausfordern. Die Gewichtung der genannten Motive ergibt sich u.a. daraus, mit welcher Intensität sich das zugrundeliegende Motiv der Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift mit ihnen verbindet.

Aus der Vielfalt möglicher Ausprägungen des Fundamentalismus haben sich insbesondere zwei Typen ausgebildet, die im folgenden näher erläutert werden.

II. Wort- und Geistfundamentalismus – streitende Geschwister

Für die gegenwärtige Wahrnehmung fundamentalistischer Orientierungen dürfte die Unterscheidung zwischen einem Wort- und einem Geistfundamentalismus von zentraler Bedeutung sein. Beiden gemeinsam ist, dass sie auf die menschliche Sehnsucht nach Vergewisserung antworten. Der Wortfundamentalismus sucht rückwärtsgewandt die Glaubensvergewisserung durch den Rekurs auf das unfehlbare Gotteswort in der Vergangenheit. Der Geistfundamentalismus orientiert die Vergewisserung primär an sichtbaren Geistmanifestationen, die als unzweideutige Zeichen, Hinweise, ja Beweise der göttlichen Gegenwart angesehen werden (Heilungen, ekstatische Erfahrungen, etc.). Der Wortfundamentalismus sieht Christus preisgegeben, wenn Adam nicht als historische Person verstanden wird. Er sagt: „Wenn das Wort ‚Tag‘ im Schöpfungsbericht nicht mehr Tag bedeutet, sondern irgendeinen völlig andersgearteten Zeitraum, dann ist die Auslegung der Heiligen Schrift ein hoffnungsloses Unterfangen.“⁴ Der Geistfundamentalismus zitiert Mk 16,17 f. „Die Zeichen, die folgen werden, sind diese: In meinem Namen werden sie böse Geister austreiben, in Zungen reden, Schlangen mit den Händen hochheben, und wenn sie etwas Tödliches trinken, wird's ihnen nicht schaden. Auf Kranke werden sie ihre Hände legen, so wird's besser mit ihnen“ und drängt auf wörtliche Imitation. Aus dem biblischen Bekenntnis

⁴ Werner Gitt, Das biblische Zeugnis der Schöpfung, Neuhausen 1983, S. 41.

im Gottesknechtslied Jes 53: „Er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen“ und dem anderen Bekenntnis aus Ps 103: „Lobe den Herrn meine Seele und was in mir ist seinen heiligen Namen ..., der dir alle deine Sünden vergibt und heilet alle deine Gebrechen“, wird gefolgert, dass für den Christen, sofern er nur wirklich auf Gott vertraut, ein Leben ohne Krankheit unbedingter göttlicher Wille und unsere Möglichkeit ist. „Du hast ein Recht, frei von Krankheit und Gebrechen zu leben. ... Heilung ist Teil deines Erbes, ein Teil des Segens Abrahams; aber damit du in deinem Erbe leben kannst, musst du selbst deinen Glauben dafür einsetzen und es als Realität in deinem Leben annehmen.“⁵

Beide, Wort- und Geistfundamentalisten, würden den so genannten fünf *fundamentals* des christlichen Fundamentalismus (Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift, Jungfrauengeburt, Sühnetod, leibliche Auferstehung, sichtbare Wiederkunft Christi), wie sie im zweiten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts in den USA formuliert wurden, zustimmen, ebenso den grundlegenden Sätzen, die bereits im Vorfeld der Entstehung des protestantischen Fundamentalismus im sogenannten *Niagara Creed* festgehalten wurden.⁶ Die einen leiten daraus eine kreationistische Position ab und sind daran interessiert, eine alternative Biologie und Geologie aufzubauen, den anderen liegt an einer christlichen Psychologie oder am „Powermanagement“ in der Kraft des Heiligen Geistes. Der in einer bestimmten Dispensationalismuskonzeption (mit der Entstehung des Kanons der Schrift ist die Zeit der Wunder zu Ende) begründete Ausschluss der Zeichen und Wunder für unsere heutige Zeit beruft sich ebenso auf die Schrift wie die emphatische Forderung, sie heute zur Normalität der Frömmigkeit werden zu lassen. Geist- und Wortfundamentalismus können als streitende Geschwister verstanden werden. Da der Geistfundamentalismus sich in nahezu allen Ausprägungen gegenüber einem Wortfundamentalismus

⁵ Kenneth Copeland, Willkommen in der Familie Gottes, München 1992, S. 25.

⁶ Der Text findet sich bei Ernest R. Sandeen, The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarism 1800-1830, Chicago 1970, S. 273. Im sog. *Niagara Creed* (einer bekennnisartigen Formulierung der Niagara-Konferenz 1878) heißt es: „Wir glauben, daß die gesamte Schrift durch Inspiration von Gott eingegeben ist“ (2. Tim 3, 16). Wir verstehen darunter das ganze Buch, genannt die Bibel. Wir bekennen dieses nicht in dem Sinne, wie man zuweilen törichterweise sagt, daß Werke menschlichen Geistes inspiriert seien, sondern in dem Sinne, daß der Heilige Geist vor alters den heiligen Männern die genauen Wörter der heiligen Schriften eingab, und daß seine heilige Inspiration nicht in unterschiedlichen Abstufungen erfolgte, sondern in völliger Gleichheit und Fülle in allen Teilen dieser Schriften, den historischen, poetischen, lehrhaften und prophetischen, und auch das kleinste Wort betrifft, selbst die grammatische Flexion des Wortes, vorausgesetzt daß dieses Wort in den Originalmanuskripten enthalten ist.“ Vgl. dazu auch Hubert Kirchner, Wort Gottes, Schrift und Tradition, Göttingen 1998, S. 52.

inklusiv versteht und dessen Anliegen mitvertreten kann, ist hier Streit in grundsätzlicher Weise vorprogrammiert, wofür es in historischer Perspektive wie auch im Blick auf die gegenwärtige Situation zahlreiche Beispiele gibt. Der Geistfundamentalismus bietet alles, was der Wortfundamentalismus auch beinhaltet, kennt jedoch darüber hinaus ergänzende, steigernde Elemente.

Solche Differenzierungen zeigen, dass diejenigen Recht haben, die sagen, dass der Kern des christlichen Fundamentalismus nicht allein in dem Verständnis der Heiligen Schrift liegt, sondern in einer besonderen Art der Frömmigkeit, die vom Fundamentalisten als die einzige richtige angesehen wird. „Fundamentalisten sind keine Buchstaben-Gläubigen oder zumindest keine konsequenteren. Man könnte dagegen sagen, dass das Hauptproblem für einen fundamentalistischen Exegeten in der Entscheidung liegt, welcher Abschnitt wörtlich zu nehmen ist und welcher nicht.“⁷ Damit ist auch ein wichtiger Hinweis für die Erklärung des Phänomens gegeben, dass die Ausbreitung christlich-fundamentalistischer Bewegungen Hand in Hand geht mit ständig neuen Abspaltungen und Denominationsbildungen. Wenn sich gegenwärtig ein Geistfundamentalismus als chancenreicher darstellt als ein reiner Wortfundamentalismus, liegt das u.a. darin begründet, dass er an Ausdrucksformen der religiösen Alternativkultur anknüpfen kann. In der so genannten Dritten Welt hat der Geistfundamentalismus zusätzliche kulturelle Anknüpfungsmöglichkeiten.

III. Ausprägungen des Evangelikalismus

Die Wurzeln der evangelikalen Bewegung liegen im Pietismus, Methodismus und der Erweckungsbewegung. Vorläufer hat sie in Bibel- und Missionsgesellschaften, in der Bewegung der Christlichen Vereine junger Männer und Frauen, der Gemeinschaftsbewegung sowie der 1846 gegründeten Evangelischen Allianz. Bereits die geschichtliche Entwicklung belegt, dass der Evangelikalismus an „vorfundamentalistische Strömungen“ anknüpft und innerhalb der Bewegung ein breites Spektrum an Ausprägungen der Frömmigkeit erkennbar wird.⁸ Auf der einen Seite steht die Heiligungsbewegung,

⁷ James Barr, Fundamentalismus, München 1981, S. 77.

⁸ Vgl. zum folgenden: Erich Geldbach, Artikel „Evangelikale Bewegungen“, EKL Bd. I, Sp. 1186-1191; Friedhelm Jung, Die deutsche Evangelikale Bewegung – Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie, Frankfurt a. M. 1992; Alister McGrath, Evangelicalism and the Future of Christianity, London 1993; Derek Tidball, Reizwort Evangelikal. Entwicklung einer Frömmigkeitsbewegung, Stuttgart 1999.

aus der die Pfingstfrömmigkeit erwuchs, auf der anderen Seite steht ein sozial aktiver Typus evangelikaler Frömmigkeit, der Beziehungen aufweist zum *Social Gospel*. Ähnlich weit wird das Spektrum, wenn die gegenwärtige evangelikale Bewegung in ihrer weltweiten Verbreitung und Verzweigung ins Blickfeld kommt. Sie hat in unterschiedlichen Kontinenten durchaus verschiedene Profile. In Europa geht es neben missionarischen und evangelistischen Aktivitäten u. a. auch darum, überschaubare Ergänzungen und Alternativen zu volkskirchlichen Einrichtungen zu entwickeln. In Südafrika und Südamerika setzen sich evangelikale Kreise kritisch mit ihrer eigenen Tradition auseinander und sind darum bemüht, Evangelisation und soziale Verantwortung in einen engen Zusammenhang zu bringen. Sowohl die Frömmigkeitsformen wie auch die theologischen Akzente im Schriftverständnis, in den Zukunftserwartungen, im Verständnis von Kirche und Welt weisen kein einheitliches Bild auf. Gleichwohl lassen sich gemeinsame Anliegen in Theologie und Frömmigkeit benennen.

Für evangelikale Theologie und Frömmigkeit charakteristisch sind die Betonung der Notwendigkeit persönlicher Glaubenserfahrung in Buße, Bekehrung/Wiedergeburt und Heiligung sowie die Suche nach Heils- und Glaubensgewissheit.

In Absetzung von der Bibelkritik liberaler Theologie wird die Geltung der Heiligen Schrift als höchster Autorität in Glaubens- und Lebensfragen unterstrichen. Entsprechend der theologischen Hochschätzung der Heiligen Schrift ist eine ausgeprägte Bibelfrömmigkeit kennzeichnend.

Als Zentrum der Heiligen Schrift wird vor allem das Rettungswerk Gottes in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi gesehen. Der zweite Glaubensartikel wird im theologischen Verständnis und in der Frömmigkeit akzentuiert. Die Einzigartigkeit Jesu Christi wird pointiert hervorgehoben.

Gebet und Zeugendienst stehen im Mittelpunkt der Frömmigkeitspraxis. Gemeinde bzw. Kirche werden vor allem vom Evangelisations- und Missionsauftrag her verstanden.

Die Ethik wird vor allem aus den Ordnungen Gottes und der Erwartung des Reichen Gottes heraus entwickelt. Die Wiederkunft Jesu Christi wird aktiv erwartet. *Proclaim Christ until he comes!*

Mit diesen Akzenten in Theologie und Frömmigkeit ist der personale Aspekt des Glaubens betont, während der sakramentale in evangelikaler Frömmigkeit zurücktritt. Entsprechend gestaltet sich das Verhältnis zwischen evangelikaler Bewegung und katholischer Kirche eher distanziert, obgleich es

wichtige Übereinstimmungen zwischen beiden gibt, vor allem in Fragen der Ethik.

Kristallisierungspunkt der Sammlung der Evangelikalen im deutschsprachigen Raum ist die Deutsche Evangelische Allianz, die sich zunehmend in Richtung einer evangelikalen Allianz entwickelt hat. Zentrale Dokumente der Bewegung sind die Allianz-Basis (in Deutschland/Österreich und der Schweiz in unterschiedlichen Fassungen) und die Lausanner Verpflichtung von 1974, die durch das Manila-Manifest (1989) bekräftigt und weitergeführt wurde. Vor allem mit der Lausanner Verpflichtung bekam die weit verzweigte evangelikale Bewegung ein wichtiges theologisches Konsensdokument, welches zeigt, dass sie sich nicht primär aus einer antiökumenischen und antimodernistischen Perspektive bestimmen lässt, sondern in ihr die großen ökumenischen Themen der letzten Jahrzehnte aufgegriffen werden (z.B. Verbindung von Evangelisation und sozialer Verantwortung, Engagement der Laien, Mission und Kultur). Im Unterschied zur ökumenischen Bewegung, in der Kirchen miteinander Gemeinschaft suchen und gestalten, steht hinter der evangelikalen Bewegung das Konzept einer evangelisch-missionarisch orientierten Gesinnungsökumene, in der ekklesiologische Eigenarten und Themen bewusst zurückgestellt und im evangelisch-missionarischen Engagement und Zeugnis der entscheidende Ansatzpunkt gegenwärtiger ökumenischer Verpflichtung gesehen wird.

Der „Aufbruch der Evangelikalen“⁹ im deutschsprachigen Raum konkretisiert sich in zahlreichen missionarischen Aktionen, Konferenzen, Gemeindetagen, theologischer Forschung (die in den letzten Jahren einen deutlichen Kompetenzgewinn verzeichnen kann), publizistischen Aktivitäten, die sich z.T. in Parallelstrukturen zu kirchlichen Einrichtungen vollziehen. Das Profil der evangelikalen Bewegung in Deutschland ist vergleichsweise stark durch das Gegenüber zur pluralen Volkskirche bestimmt, durch Kritik an kirchlichen Fehlentwicklungen, andererseits auch durch konstruktive Kooperation in verschiedenen Initiativen. Auch im deutschsprachigen Kontext werden verschiedene Typen und Ausprägungen des Evangelikalismus erkennbar, die sich berühren, überschneiden, teilweise auch deutlich unterscheiden:

- *Der klassische Typ,*

der sich in der Evangelischen Allianz, der Gemeinschaftsbewegung und der Lausanner Bewegung konkretisiert und vor allem Landeskirchler und Freikirchler miteinander verbindet. Dieser Strang knüpft an die „vorfundamentalistische“ Allianzbewegung an und stellt den Hauptstrom der evange-

⁹ Vgl. dazu Fritz Laubach, Der Aufbruch der Evangelikalen, Wuppertal 1972.

likalen Bewegung dar.

- *Der fundamentalistische Typ,*

für den ein Bibelverständnis charakteristisch ist, das von der absoluten Irrtumslosigkeit (*inerrancy*) und Unfehlbarkeit (*infallibility*) der „ganzen Heiligen Schrift in jeder Hinsicht“ ausgeht (vgl. Chicago-Erklärung¹⁰). Kennzeichnend ist ebenso sein stark auf Abwehr und Abgrenzung gerichteter, oppositioneller Charakter im Verhältnis zur historisch-kritischen Bibelforschung, zur Evolutionslehre, zu ethischen Fragen (Abtreibung, Pornographie, Feminismus etc.). Da ein fundamentalistisches Schriftverständnis unterschiedliche Frömmigkeitsformen aus sich heraus entwickeln kann, differenziert sich der fundamentalistische Typ in verschiedene Richtungen.

- *Der bekenntnisorientierte Typ,*

der an die konfessionell orientierte Theologie, die altkirchlichen und die reformatorischen Bekenntnisse anknüpfen möchte und sich in der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“ und der „Konferenz Bekennender Gemeinschaften“ konkretisiert.

- *Der missionarisch-diakonisch orientierte Typ,*

der die Notwendigkeit einer ganzheitlichen Evangelisation hervorhebt, in der Evangelisation und soziale Verantwortung in ihrer engen Zusammengehörigkeit akzentuiert werden. Dieser Typ ist u.a. in der „Dritten Welt“ bei den

social concerned evangelicals verbreitet, im deutschsprachigen Raum ist er eher unterrepräsentiert. Er fand seinen Ausdruck u.a. in einem Arbeitskreis, der die Zeitschrift „unterwegs“ herausgab.

- *Der pfingstlich-charismatische Typ,*

dessen Merkmal eine auf den Heiligen Geist und die Gnadengaben bezogene Frömmigkeit ist und der sich seinerseits nochmals vielfältig ausdifferenziert.

Zu allen Typen gibt es entsprechende Gruppenbildungen und entsprechende Grundlagentexte.¹¹ Erst in den letzten Jahren ist die Weitläufigkeit der evangelikalen Bewegung auch im deutschsprachigen Raum offensichtlich geworden, unter anderem durch die Annäherung zwischen Evangelikalen und Charismatikern.

¹⁰ Abgedruckt in: Reinhard Hempelmann (Hrsg.), Handbuch der Evangelisch-missionarischen Werke, Einrichtungen und Gemeinden, Stuttgart 1997, S. 370 ff.

¹¹ Einzelne Grundlagentexte finden sich im Anhang des Handbuchs der Evangelisch-missionari-

Die Stärke und Herausforderung der evangelikalen Bewegung besteht darin, angesichts einer oft unverbindlichen Christlichkeit die Notwendigkeit persönlicher Entschiedenheit und Verpflichtung hervorzuheben, auf Gestaltwerdung des gemeinschaftlichen christlichen Lebens zu drängen, Raum zu geben für den unmittelbaren Zugang jedes Christen zur Bibel und den missionarischen Auftrag in den Mittelpunkt der Glaubenspraxis zu stellen. Ihre Schwäche liegt in ihrer oft einseitigen Orientierung am zweiten Glaubensartikel bei Vernachlässigung des ersten, in einer zum Teil verengenden Erfahrungsorientierung (Wiedergeburt als konkret datierbares Erlebnis) mit strenger Unterscheidung zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden und der Tendenz der Konzentration auf die eigene Frömmigkeitsform, die zu wenig die Vielfalt und Unterschiedlichkeit von authentischen christlichen Lebens- und Frömmigkeitsformen wahrnimmt.

Fazit

- Von dem Philosophen Ludwig Wittgenstein stammt das Diktum: „Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache.“ Es war die Absicht meines Beitrags, „Fundamentalismus“ als Bewertungsbegriff zu entfalten, der auf die Schattenseiten und Fehlentwicklungen protestantischer Erweckungsfrömmigkeit hinweist. Fundamentalismus ist die Gefährdung des Evangelikalismus.
- Fundamentalismus ist als eine Strömung innerhalb des Evangelikalismus zu verstehen und zu interpretieren. Zwar gibt es unverkennbar Überschneidungen. Eine Gleichsetzung beider scheint mir sowohl historisch als auch phänomenologisch nicht gerechtfertigt zu sein. In historischer Perspektive war die fundamentalistische Bewegung nicht Fortsetzung des Evangelikalismus, sondern ein neues, modernes Phänomen, das „aus einer Verengung des evangelikalen Erbes des 18. Jahrhunderts hervorgegangen“¹² ist. Auch die Gründung (1942) der *National Association of Evangelicals* (NAE) in den USA ist nicht als Weiterführung des Fundamentalismus unter anderem Namen zu verstehen. Insbesondere die „evangelistische Dimension vermit-

schen Werke, Einrichtungen und Gemeinden, S. 349-382. Zu dem bekanntschaftsorientierten Typ des Evangelikalismus siehe: Weg und Zeugnis. Dokumente und Texte der Bekanntschaftsgemeinschaften. Kirchliche Zeitgeschichte 1980-1995, hrsg. von der Bekanntschaftsbewegung „Kein anderes Evangelium“, Lahr 1998.

¹² Erich Geldbach, Protestantischer Fundamentalismus in den USA und Deutschland, Münster u. a. 2001, S. 89.

telte ein sehr ausgeprägtes und hervorstechendes Zusammengehörigkeitsbewußtsein, zumal diese Bewegung in Billy Graham (*1918) ihre zentrale Figur fand, der wie kein anderer die evangelikalen Kräfte zusammenhielt und trotz seiner Krankheit noch immer zusammenhält¹³. Mit John R. Stott (*1921) fand die Bewegung einen Theologen, der sie auch im ökumenischen Kontext gesprächsfähig machte.

- Das grundlegende Problem fundamentalistischer Bewegungen liegt m. E. darin, dass sie die Frage nach christlicher Identität hauptsächlich und primär durch Abgrenzung – antipluralistisch, antihermeneutisch, antifeministisch, antievolutionistisch – bei gleichzeitiger Aufrichtung starker „patriarchalischer“ Autorität beantwortet.
- Im christlichen Fundamentalismus wie auch im Evangelikalismus kommen Aspekte zum Tragen, die den Protestantismus von Anfang an bestimmt haben: die Orientierung am Wort Gottes (*sola scriptura*), die Konzentration auf das Elementare und Fundamentale – das unbedingte Vertrauen auf den einen Gott, der sich in Christus den Menschen zuwendet. Diese für den Protestantismus charakteristischen Anliegen begegnen im Fundamentalismus wie auch im Evangelikalismus wieder, in einer jeweils spezifischen Rezeption.
- Der Fundamentalismus beantwortet die offenen Fragen protestantischer Lebens- und Glaubensgestaltung in einer verzerrenden Weise, indem etwa die wahre Auslegung der Bibel durch ein Verbalinspirationsdogma gesichert werden soll. Faktisch wird damit die Unverfügbarkeit des göttlichen Wortes eingeschränkt. Die Freiheit im Umgang mit der Bibel und der historischen Wissenschaft wird verleugnet. Stilfragen werden mit kanonischen Fragen verwechselt.
- Der christliche Fundamentalismus wie der Evangelikalismus haben von Anfang an den Anspruch erhoben, das Erbe der Reformation treu zu bewahren, auch und gerade in seiner Auffassung von der Bibel. Im Mittelpunkt theologischer Auseinandersetzung werden insofern immer auch Fragen der Bibelauslegung zu stehen haben. Eine theologische Kritik fundamentalistischer Strömungen wird deutlich machen müssen, warum ideren Denkformen und deren Praxis zentrale Anliegen des christlichen Glaubens verfehlten. Bereits die so genannten fünf *fundamentals*, auf die sich die anfängliche christlich-fundamentalistische Bewegung bezieht, artikulieren in der Themenauswahl das christliche Glaubensverständnis reduktionistisch. Sie beziehen sich auf

¹³ So mit Recht Erich Geldbach, ebd.

das Bibelverständnis und das Verständnis Jesu Christi, bringen jedoch nicht die Fülle des christlichen Glaubens in seiner trinitarischen Struktur zur Geltung.

- In der Frage der Begründung der Glaubengewissheit differieren reformatorisches und fundamentalistisches Bibelverständnis an einem entscheidenden Punkt. Die reformatorische Theologie verzichtete darauf, die Verlässlichkeit des göttlichen Wortes durch ein Verbalinspirationsdogma zu sichern. Ebenso verneinte sie eine prophetische Unmittelbarkeit, die sich vom Wort der Schrift und den äußeren Mitteln göttlicher Gnadenmitteilung los löst, und bestand auf der Wortbezogenheit des Geistwirkens. Gegenüber einem Wortfundamentalismus ist hervorzuheben, dass es Gottes heilvolle Nähe in seinem Wort nur in gebrochenen und vorläufigen Formen gibt. Die Bibel ist weder in den zentralen reformatorischen Bekenntnistexten noch in den altkirchlichen Symbolen Gegenstand des Heilsglaubens. In der Bibel lässt sich Gott durch Menschen bezeugen und spricht durch die fehlerhafte Grammatik menschlicher Sprache. Deshalb gibt es kein beweisbares, kein sichtbares Wort Gottes. Im christlichen Zeugnis wird der Unterschied zur Wahrheit, die es bezeugt, gewahrt. Das göttliche Wort gibt es nicht pur, es verbirgt sich im unzulänglichen Menschenwort und lässt sich darin zugleich finden. Fundamentalistische Strömungen leugnen solche Spannungen, sie ersetzen Gewissheit durch Sicherheit und lassen sich von einer Vollkasko-Mentalität beherrschen, die die Wahrheit des Glaubens an den dreieinigen Gott der Anfechtung entzieht.
- Die christlichen Kirchen und Gemeinden sollten einen Weg gehen zwischen Relativismus und Fundamentalismus. Sie sollten ihre Wahrheits- und Glaubengewissheit verbinden mit Dialogbereitschaft und Hörfähigkeit. Sie sollten Fundamente haben, ohne fundamentalistisch zu sein.

Dirk Spornhauer

Charismatische Bewegung – Dritte Welle – Neue Gemeinden; Entwicklungslinien und Tendenzen

Wenn wir über das Themenfeld Charismatische Bewegung, Pfingstbewegung, Neupfingstlerische Bewegung sprechen, so müssen wir zunächst die Begrifflichkeit klären. Hans Dieter Reimer hat bereits vor vielen Jahren eine begriffliche Dreiteilung vorgeschlagen. Danach ist es üblich geworden die drei genannten Strömungen als unterschiedliche Größen wahrzunehmen. Durch das Aufkommen der Dritten Welle als eigenständiger Größe ist hieraus eine Vierteilung geworden. Während Reimer bei seiner Charakterisierung der Neupfingstlerischen Bewegung noch davon ausgeht, dass diese Bewegung sich theologisch nicht von der Pfingstbewegung unterscheidet, sondern lediglich im ekklesiologischen Bereich, dadurch, dass hier keine Einzelgemeinden gebildet werden, so hat sich inzwischen die Meinung durchgesetzt, dass es sich bei der Neupfingstlerischen Bewegung um eine eigenständige theologisch zu fassende Bewegung handelt. Die ekklesiologische Praxis der Bildung Christlicher Zentren, zu denen die Menschen aus einem größeren Einzugsbereich kommen, um gemeinsam Gottesdienst zu feiern, ist ebenso ein Kennzeichen der theologischen Eigenheit dieser Bewegung, wie die Betonung der Befreiung von dämonischer Belastung. Charismatische Bewegung, Pfingstbewegung und Neupfingstlerische Bewegung sind als eigenständige theologische Größen erkennbar und identifizierbar. Im übrigen wird dieser charakteristische Unterschied bei der Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung inzwischen deutlich wahrgenommen. Durch konsequente Orientierung an theologischen Kriterien für die Zuordnung der Bewegungen zueinander und die Zuordnung von Personen und Werken zu einer der Bewegungen werden Entwicklungslinien einzelner Bewegungen und auch Einflussnahmen einer Bewegung auf eine andere deutlich darstellbar.

Charismatische Bewegung

In der Charismatischen Bewegung wurden in den 60er Jahren Impulse aus der Arbeit des Marburger Kreises, der baptistischen Ruferarbeit, der geistlichen Gemeinschaft „San Damiano“, einer neuen geistlichen Gemeinschaft innerhalb der katholischen Kirche sowie etlicher evangelischer Bruder- und

Schwesternschaften aufgenommen. In diesen von kommunitativen Erfahrungen geprägten Kreis von Freunden und Weggefährten kam die neue Nachricht vom Auftreten der Geistesgaben wie ein Aufbruchsignal.

Die Gründung der Lebensgemeinschaft auf Schloss Craheim war der Versuch, die neu entdeckten geistlichen Gaben in einer vom kommunitativen Gedanken getragenen geistlichen Gemeinschaft zu leben. In der ersten Phase in Craheim dienten die Gaben vor allem der Vergewisserung der gemeinsamen, alle Konfessionen übergreifenden neuen charismatischen Erfahrung. Theologisch fehlte den Geistesgaben die Verankerung im System der Theologie, die sie in der Pfingstbewegung hatte. In der Theologie der Pfingstbewegung ließ der Heiligungsgedanke die Geistestaufe mit dem Empfang der Gaben als letzte Stufe auf dem geistlichen Weg eines Christen erscheinen. Hier in der Charismatischen Bewegung, in der von Beginn an die Geistestauflehre angelehnt wurde, hatten die Gaben die Funktion, das geistliche Leben des Einzelnen und der Gemeinschaft zu bereichern. Während die baptistische Ruferbewegung mit ihrer gesamten Arbeit nach Craheim ging, zeigten sich die übrigen beteiligten Kirchen eher reserviert. Die Mitglieder der Lebensgemeinschaft aus diesen Konfessionen verließen Craheim nach wenigen Jahren und gingen ihre Wege. Es entstand nicht die erhoffte Einheit, sondern eine zunehmende Konfessionalisierung der Bewegung. Zu Beginn der 70er Jahre ist der katholische Dogmatiker Heribert Mühlens der prägende theologische Kopf der katholischen und der evangelischen Charismatischen Bewegung. Im Jahr 1975 wird Mühlens Konzeption einer Erneuerung der gesamten Kirche, bei der die Konfessionskirchen lediglich eine Übergangslösung darstellen, durch die Charismatische Bewegung insgesamt als Arbeitsgrundlage anerkannt. Damit verzichtet die Evangelische Bewegung zunächst auf die Erarbeitung eines eigenen theologischen Konzeptes. Seit 1976 bildet sich mit den „Theologischen Leitlinien der Charismatischen Gemeinde – Erneuerung in der Ev. Kirche“ ein eigenständiges theologische Profil im evangelischen Bereich heraus. Ebenso zeigt sich an den Dokumenten der Katholischen Charismatischen Bewegung das langsame Herauswachsen Mühlens aus der Bewegung. Das 1981 erarbeitete Papier „Erneuerung der Kirche aus dem Geist Gottes“ wurde seitens der Bischöfe zustimmend zur Kenntnis genommen und durfte für zwei Jahre als Grundlage der Arbeit dienen. In dieser Zeit sollte eine stärkere Herausarbeitung des speziell charismatischen Anliegens erfolgen. Im Jahr 1984 wurde diese Überarbeitung unter dem Titel „Geistliche Gemeinde-Erneuerung. Grundentscheidung – Sakramente – Charismen“ vorgelegt, die jedoch wieder

sehr stark die Handschrift Mühlens trug und seitens der Bischöfe keine Zustimmung fand. Die Veröffentlichung erfolgte aufgrund einer Druckerlaubnis für Österreich. Erst 1987 wurde das Papier „Der Geist macht lebendig“ als Grundlage der weiteren Arbeit der katholischen Charismatischen Bewegung angenommen.

Hauptvertreter des hier vorgelegten Ansatzes war der katholische Theologe Norbert Baumert, der der Bewegung einen Platz im Konzert der übrigen Bewegungen und Strömungen innerhalb der Katholischen Kirche zuerkannte ohne Anspruch auf eine Erneuerung und Veränderung der gesamten Kirche zu erheben. Mühlens im gleichen Jahr veröffentlichtes Papier „Erneuerung aus dem Geist Gottes“ fand keinerlei Anerkennung seitens der offiziellen Kirchen und verdeutlicht bereits Mühlens inneren Abstand zur Charismatischen Bewegung.

In der evangelischen Bewegung trat immer stärker die Ortsgemeinde als Ort der Erneuerung in den Mittelpunkt des Interesses. Diese Fokussierung fand ihren Ausdruck in der von Wolfram Kopfermann erarbeiteten „Zwischenbilanz“ zur Charismatischen Gemeinde-Erneuerung, in der er die Erneuerung der Gemeinden als eine zentrale Aufgabe der Bewegung darstellte. Dadurch kam es zu einer stärkeren konfessionellen Bindung der jeweiligen Charismatischen Bewegungen. Ebenso kam es zu einer Öffnung für Gemeindewachstums- und Gemeindebauprogramme, die teilweise aus dem amerikanischen Bereich stammten. Bereits Anfang der achtziger Jahre lässt sich die Aufnahme dieser Positionen durch Wolfram Kopfermann zeigen. Die Gaben des Geistes, die anders als in der Pfingstbewegung keinen wirklichen Ort in der Theologie der Charismatischen Bewegung hatten, wurden jetzt zunehmend in den Dienst des Gemeindeaufbaus gestellt. Die Öffnung für die Gemeindewachstumsprogramme ging einher mit einer Öffnung für Neupfingstlerisches Gedankengut, das aus Amerika transportiert wurde und in Deutschland seit Mitte der achtziger Jahre mit dem Begriff „Dritte Welle“ verbunden ist. Die Dritten Welle lehnt, wie auch die deutsche Charismatische Bewegung die Theologie der Geistestaufe ab und konnte von daher relativ leicht theologisch akzeptiert werden. Das von der Dritten Welle vertretene Konzept des Gemeindeaufbaus mittels der Manifestationen des Heiligen Geistes wurde bei drei Mitarbeiterkongressen mit John Wimber, dem Hauptvertreter der Dritten Welle der Charismatischen Bewegung nahegebracht.

Zur Unterstützung dieser Ende der achtziger und Anfang der neunziger Jahre durchgeführten Mitarbeiterkongresse, wie auch anlässlich anderer

Konferenzen und Veranstaltungen wurde jeweils ein geistlicher Trägerkreis gebildet. Die Zusammenarbeit im Vorfeld des dritten Mitarbeiterkongresses 1992 war so gut, dass beschlossen wurde, diesen Trägerkreis weiterzuführen, um sich noch besser kennen zu lernen. Aus diesem Kreis entstand im Februar 1993 der Kreis Charismatischer Leiter, der seit Ende der neunziger Jahre und besonders im neuen Jahrhundert mehr und mehr die Funktion eines Leitungsgremiums der pfingstlich-charismatischen Bewegung übernommen hat. Er meldet sich sehr viel selbstverständlicher als noch in den Anfangsjahren seines Bestehens zu Wort, wenn es darum geht, Tendenzen innerhalb der Bewegung zu kritisieren. Dieser Kreis Charismatischer Leiter ist die Fortsetzung des ekklesiologischen Modells des fünffältigen Dienstes (s.u.), das innerhalb der Neupfingstlerischen Bewegung entwickelt wurde.

Für die Charismatische Bewegung hat sich ein Verlust öffentlicher Wahrnehmbarkeit ergeben, da die Zeitschrift „Gemeinde – Erneuerung“ 2001 eingestellt wurde und in der Zeitschrift „Come“ aufgegangen ist. Es wird sich zeigen müssen, ob die Geistliche Gemeinde – Erneuerung in der Ev. Kirche auf Dauer mit dieser Art der Darstellung ihrer Anliegen in der kirchlichen Öffentlichkeit präsent sein kann.

Das Verhältnis zur Evangelikalen Bewegung

Die gemeinsame Erklärung des Hauptvorstandes der Deutschen Evangelischen Allianz und des Präsidiums des Bundes freikirchlicher Pfingstbewegung über die Frage der geistlichen Gaben und der Lehre der Geistestaufe hatte Auswirkungen besonders innerhalb der evangelikalen Bewegung, auch wenn die Erklärung selbst keine inhaltlichen Neuformulierungen bestehender Positionen gebracht hat.

Die Hauptaussage in Bezug auf die Lehre der Geistestaufe ist, dass das gemeinsam zum Ausdruck gebrachte Verständnis vom Wirken des Geistes keinen Raum lässt für ein mehrstufiges Heilsverständnis. Während die Evangelikale Bewegung hierin einen großen Fortschritt sah, hat die Pfingstbewegung ein solches Heilsverständnis bereits vorher als von außen zugeschrieben und nicht mit eigenen Positionen vereinbar dargestellt. Nach der Erklärung wurde jedoch in vielfältiger Weise vor Ort eine Zusammenarbeit zwischen Pfingstgemeinden, Charismatischen Gruppierungen und Evangelikalen Kreisen aufgenommen oder intensiviert.

Eine überregional wirksame Auswirkung der verstärkten Zusammenar-

beit evangelikaler mit pfingstlich-charismatischen Gruppen ist die Durchführung der Willow-Creek-Kongresse in Deutschland. Die Willow-Creek-Arbeit liegt in den Händen der Verantwortlichen der Evangelischen Allianz, sie trägt jedoch in der Umsetzung des missionarischen Anliegens Züge charismatisch-pfingstlicher Theologie.

Im Bereich der Charismatischen Bewegung lässt sich in den letzten Jahren eine Wiederentdeckung der persönlichen Heiligung beobachten. Während dieser spezielle theologische Aspekt über viele Jahre hinweg keine Rolle gespielt hat, war er etwa beim Deutschlandtreffen der Geistlichen Gemeinde – Erneuerung in Chemnitz im September 2003 in etlichen Vorträgen und Bi-
belarbeiten präsent.

Neupfingstlerische Bewegung

Die Neupfingstlerische Bewegung wurde in Deutschland zu Beginn der siebziger Jahre von Organisationen wie den „Geschäftsleuten des vollen Evangeliums“, „Jugend mit einer Mission“ (JMEM) und der „Jüngerschaftsbewegung“ getragen. Die Geschäftsleute entstanden bereits 1957. Man traf sich in Hotels zu Versammlungen und bildete keine eigenen Gemeinden. JMEM wurde 1960 von Loren Cunningham gegründet und kam 1972 anlässlich der Olympischen Spiele nach Deutschland. Von den ca. 1000 Mitarbeitern, die damals in dem zuvor erworbenen Schloss Hurlach lebten, war jeweils die Hälfte in München zu Einsätzen unterwegs, während die andere Hälfte im Schloss an Schulungen teilnahm. JMEM befruchtete vor allem durch seine Lobpreislieder viele Gemeinden unterschiedlicher Denominationen. Seit 1973 etablierte sich die Jüngerschaftsbewegung in Deutschland. Träger dieser Bewegung war die Agape Gemeinschaft in München und die Zeitschrift „Wiederherstellung“. Die Hauptvertreter der drei genannten Organisationen standen in vielfältiger Weise miteinander in Verbindung.

Noch Anfang der siebziger Jahre wurde innerhalb der Neupfingstlerischen Bewegung die Bedeutung der Geistestaufe stark hervorgehoben. Anders als in der Pfingstbewegung wurde jedoch nicht die persönliche Heiligung als Voraussetzung für den Empfang der Geistestaufe angesehen, sondern ein Leben ohne dämonische Belastung. Die Geistestaufe verlor sehr schnell an Bedeutung innerhalb der Bewegung, die Dämonenlehre nahm jedoch einen zentralen Platz ein. Es wurde ein organisiertes satanisches Reich postuliert, das gegen Gottes Reich stehe. Aufgabe der Christen sei es, „Jesus Sieg am Kreuz

über Satan zur Anwendung zu bringen“. Aufgrund dieses Weltbildes konnten für jede Situation Dämonen gefunden werden, die gegen Gottes Pläne standen und die Gläubigen bedrängten. Solche Dämonen konnten neben einzelnen Menschen auch ganze Städte oder Landstriche unter ihre Kontrolle bringen. Eine Diagnose dieser Art machte den Gebetskampf gegen diese territorialen Mächte notwendig. Eine solche Dämonenlehre findet sich in der klassischen Pfingstbewegung nicht in dieser ausgeprägten Form.

Im Verlauf der achtziger Jahre bildete sich eine Gruppe geistlicher Leiter heraus, deren Führungsanspruch durch das Modell des fünffältigen Dienstes legitimiert wurde, wonach sich in einzelnen christlichen Zentren Apostel, Propheten, Evangelisten, Lehrer und Hirten herausbildeten, die der Bewegung durch ihren jeweiligen Auftrag dienten. Durch Vorträge und Lehrkassetten (später auch Videos) der jeweiligen Leiter in den Bibelschulen befriedeter Christlicher Zentren kam es zu einer weitgehenden Vereinheitlichung der Lehre innerhalb der Bewegung. Mittelpunkt vieler Lehreinheiten waren die geistlichen Gaben und die Frage des geistlichen Kampfes gegen die dämonischen Mächte.

Die seit Mitte der achtziger Jahre aufkommende Dritte Welle konnte mit ihrer Ablehnung der Geistestauftheologie dazu beitragen, die Vorstellungen von Dämonen, territorialen Mächten und geistlicher Kampfführung auch innerhalb der Charismatischen Bewegung zu verbreiten. So kam es zu Kontakten und Zusammenarbeit sowie zur wechselseitigen theologischen Einflussnahme.

Die Charismatische Bewegung öffnete den Blick für überzogene Erwartungen und Enttäuschungen einzelner Gemeindeglieder aufgrund ausbleibender Erweckung, die Neupfingstlerische Bewegung erweckte Verständnis für Aufsehen erregende Wirkungen des Geistes.

Eine neue Tendenz im Bereich der Neupfingstlerischen Bewegung liefert eine Stellungnahme von Heinrich Christian Rust, Referent für Gemeindeaufbau im Bund ev. freik. Gemeinden und Mitglied im Kreis Charismatischer Leiter zum Thema „Geistlicher Kampf“. Rust weist im Zusammenhang einer Äußerung von C. Peter Wagner über territoriale Mächte darauf hin: „Der Kampf zwischen Licht und Finsternis, zwischen Gott und Satan ist entschieden. Die Bibel liefert kein dualistisches Weltbild, sondern betont, dass es um eine Ausbreitung der Siegesmacht Christi in dieser Welt geht. Geistliche Kampfführung geschieht ‚in der Kraft seine Stärke‘ [...] und nicht in eigener Kraft und Weisheit“. Hier lassen sich Tendenzen einer Abkehr von bisherigen

Positionen erkennen. Es wird sich zeigen müssen, ob der Kreis Charismatischer Leiter für die gesamte Neupfingstlerische Bewegung spricht oder lediglich für einen Teil.

Ein Teil der Neupfingstlerischen Bewegung ist die sogenannte Glaubensbewegung. Diese Bewegung hat in den späten achtziger und in den neunziger Jahren auch in Deutschland für Aufsehen innerhalb der Charismatischen und der Neupfingstlerischen Bewegung gesorgt, da die Vertreter der Glaubensbewegung als Ziel der Segnung durch Gott neben dem Heil der Seele auch unbedingte Gesundheit sowie materiellen Wohlstand verkündigten. Die Gemeinden dieser speziellen Richtung innerhalb der Neupfingstlerischen Bewegung gaben sich selbst die Bezeichnung „Neue Gemeinden“. Zur Pastorenkonferenz der Neuen Gemeinden treffen sich in jährlichen oder mehrjährigen Abständen mehrere hundert Pastoren und Anhänger. In Konferenzen und Evangelisationsveranstaltungen werden die Anliegen weitergetragen. Auch wenn es um die Neuen Gemeinden in den letzten Jahren ruhiger geworden ist, wird das Anliegen von Heilung, Wohlstand und Seelenrettung nach wie vor verfolgt. Hierbei wird nach wie vor auf Manifestationen gesetzt, die während der Versammlungen auftreten und die als Motor für Erweckung und Gemeindewachstum gelten.

Gemeindewachstumsbewegung

Die deutsche Gemeindewachstumsbewegung, die mit dem Namen des Superintendenten des westfälischen Kirchenkreises Herne, Fritz Schwarz verbunden ist, hat die evangelische Charismatische Bewegung seit Anfang der 80er Jahre begleitet. Die Fokussierung auf die Erneuerung der Ortsgemeinde innerhalb der Charismatischen Bewegung hat den Blick für die Programme und Konzepte der Gemeindeaufbau- bzw. Gemeindewachstumsbewegung geöffnet.

Nach dem plötzlichen Tod von Fritz Schwarz im Jahr 1985 kam es zu einer verstärkten Annäherung der deutschen an die amerikanische Gemeindewachstumsbewegung und deren Konzepte. Diese wurde besonders von Christian A. Schwarz, dem Sohn des verstorbenen Superintendenten gefördert. Hierdurch trat auch das von Wagner entwickelte Konzept der „Gaben des Geistes für den Gemeindeaufbau“ stärker in den Mittelpunkt des Interesses. Ebenso das von dem koreanischen Gemeindeleiter und Pastor Paul Yonggi Cho entwickelte Konzept der praktisch unbegrenzt wachstumsfähigen Mega-Gemeinde. Wagner wollte durch gezielte Analyse der Gaben des Einzelnen

für jeden Mitarbeiter den richtigen Einsatzort innerhalb der Gemeinde bestimmen. Cho wies jedem Gemeindeglied einen Platz in einem Hauskreis zu, ließ die Hauskreisleiter von Regionalleitern und diese von Regionalpastoren betreuen und anleiten.

Beide Konzepte hatten Auswirkungen auf die Arbeit der Charismatischen Bewegung. In vielen charismatisch geprägten Gemeinden wurden die von Christian A. Schwarz aus dem Konzept von Wagner entwickelten „Gebentests“ durchgeführt, um den richtigen Platz für jeden Mitarbeiter und jede Mitarbeiterin zu finden. Ebenso erlebte die Hauskreisarbeit eine Blüte, da die Hauskreise als Voraussetzung für Wachstum der Gemeinden angesehen wurden. In einigen Gemeinden wurde, auch aufgrund von Enttäuschungen über fehlende Bereitschaft der Pfarrerinnen und Pfarrer, diesen Prozess mit zu tragen, die Entwicklung eines „Zweiten Programmes“ vorangetrieben, das die Gründung eigenständiger Gemeinden innerhalb der Volkskirche vorsah.

In den ersten Jahren des neuen Jahrhunderts ist es um die Gemeindewachstumsbewegung stiller geworden. Im April 2004 wurde die „Arbeitsgemeinschaft für Gemeindeaufbau“ aufgelöst und die Zeitschrift „Praxis“ verlor ihren Status als eigenständige Veröffentlichung. Sie ist jetzt Teil der vom Bundesverlag in Witten herausgegebenen Zeitschrift „Aufatmen“.

Fazit

Bei der Beobachtung der Pfingstlich-charismatischen Bewegung in Deutschland lassen sich zur Zeit unterschiedliche Gesamttendenzen erkennen. Auf der einen Seite besteht eine Tendenz zur Konsolidierung, die sich an der Festigung des Kreises Charismatischer Leiter und der faktischen Übernahme der Vorstandsfunktion durch diesen Kreis festmachen lässt. Hier wird intern und auch öffentlich dargelegt, auf welche inhaltliche Richtung sich der Kreis und die verbundenen Gemeinden und Werke festlegen. Wichtiges Indiz hierfür ist der Widerstand gegenüber den Äußerungen Wagners zu den territorialen Mächten im Jahr 2001. Gleichzeitig ist ein Zweig der Neupfingstlerischen Bewegung, der sich unter dem Sammelbegriff „Neue Gemeinden“ darstellen lässt, weiterhin in der Durchführung von Konferenzen und Evangelisationen aktiv. Hier werden Evangelisten aus aller Welt nach Deutschland geholt, um über die Evangelisation mit Zeichen und Wundern und über die Kraft des Heiligen Geistes und der damit verbundenen Manifestationen zu berichten und die Kraft des Geistes erlebbar zu machen.

Die Charismatische Bewegung steht in der Gefahr, angesichts der öffentlich wirksamen Gemeinden und Werke eine eigenständige Position einzubüßen. Die Einstellung der Zeitschrift „Praxis“ als eigenständige Veröffentlichung verstärkt diese Gefahr.

Es wird sich zeigen müssen, wohin die Pfingstlich-neupfingstlerisch-charismatische Bewegung in Deutschland geht. Weltweit ist Deutschland, wie Europa insgesamt, von der Neupfingstlerischen Bewegung und der Pfingstbewegung längst als Missionsland ausgemacht, dem es die Segnung des Heiligen Geistes zurückzubringen gilt.

Siegfried Großmann

40 Jahre charismatischer Aufbruch: (Rückblick, Analyse und Ausblick)

Vorbemerkung: Zur Begrifflichkeit

Die Bewegung in der Christenheit, die seit dem Beginn des 20. Jahrhundert neue Erfahrungen mit den Gaben des Heiligen Geistes in den Mittelpunkt stellt, trägt keinen einheitlichen Namen. Häufig wird von der „charismatischen Bewegung“ gesprochen, obwohl dabei die Pfingstbewegung nicht mit eingeschlossen ist. Wer das tun will, bezeichnet das Ganze häufig mit den beiden Begriffen „Pfingstler“ und „Neopfingstler“. Andere bezeichnen das Ganze als „charismatische Erneuerung“, obwohl dieser Begriff häufiger für die innerkirchlichen Erneuerungsbewegungen gebraucht wird. Und auch sonst gibt es so viele begriffliche Grauzonen, daß es mir ratsam erscheint, an den Anfang meines Referates eine Erklärung zu stellen, wie ich welche Begriffe gebrauche.

Wenn ich von „Charismen“ oder „Gabten des Heiligen Geistes“ spreche, meine ich das, was das Neue Testament mit „charismata“ bezeichnet. Den Begriff „Geistsgaben“ verwende ich nur dann, wenn ich „pneumatica“ übersetzen will. Von den „Wirkungen des Heiligen Geistes“ spreche ich, wenn ich nicht nur die Charismen meine, sondern alles, was vom Heiligen Geist ausgeht, wie z. B. die Frucht des Geistes, seine Führung oder sein schöpferisches Handeln. Das Wort „Geistestaufe“ benutze ich selbst nicht, weil ich im Neuen Testament keinen eigenständigen Begriff erkennen kann, sondern nur eine von vielen Formulierungen, die den Empfang des Heiligen Geistes beschreiben.¹ Parallel zum Ausdruck „Wiedergeburt“ gebrauche ich den in der charismatischen Erneuerung häufig verwendeten Ausdruck „christliche Grunderfahrung“, die nach Apostelgeschichte 2,28 aus Umkehr, Taufe und Empfang des Heiligen Geistes besteht.

Der Aufbruch, der sich ab 1900 in den USA und kurze Zeit später in Europa ereignet hat, nenne ich „Pfingstbewegung“ und die dazu gehörende Theologie der Geistestaufe und der engen Verbindung zwischen Charisma und Enthusiasmus „pfingstlerische Theologie“. Die Gruppen, die versuchen, ihre

1 Vgl. Siegfried Großmann, Der Geist ist Leben, Wuppertal und Kassel 1990, S. 47 - 60

charismatischen Erfahrungen in die Theologie und Spiritualität ihrer traditionellen Kirchen einzubringen, fasse ich unter dem Begriff „charismatische Erneuerung“ zusammen.² Denn das Ziel dieser Gruppen und Bewegungen ist es, vorhandene Traditionen durch charismatische Erfahrungen zu erneuern, ohne die eigene Konfessionalität aufzugeben. Alles, was im Bereich freier, konfessionell nicht gebundener Bewegungen, Zentren oder Gemeinden angesiedelt ist oder vom Selbstverständnis her „überkonfessionell“ sein will, nenne ich „charismatische Bewegung“. Denn hier haben die charismatischen Erfahrungen den Anlaß dazu gegeben, eine Bewegung, ein Zentrum oder eine charismatisch orientierte, konfessionell aber nicht gebundene Gemeinde zu gründen.

Das Ganze bezeichne ich als „charismatischen Aufbruch“. Ich habe diesen Begriff einmal deshalb gewählt, weil ich davon überzeugt bin, daß die Pfingstbewegung, die charismatische Erneuerung in den Traditionskirchen und die charismatische Bewegung bei aller Unterschiedlichkeit und möglichen Irrwegen verschiedene Stränge aus einer Wurzel sind. Außerdem bezeichnet „Aufbruch“ ein wesentliches Charakteristikum aller drei Bereiche, die sich zunächst von ihren neuartigen Erfahrungen her definierten und erst später versuchten, das Geschehene theologisch zu reflektieren. Schließlich hat der Begriff „charismatischer Aufbruch“ den Vorteil, mit keinem der anderen Begriffe verwechselt werden zu können.

1. Rückblick: Meine eigene Geschichte mit den Charismen³

1962 lernte Arnold Bittinger, damals Leiter des Volksmissionarischen Amtes der evangelischen Kirche in der Pfalz, auf einer USA-Reise neue charismatische Erfahrungen in episkopalen Gemeinden kennen, vor allem durch den Pfarrer Dennis Bennet⁴. Kurz darauf, im Sommer 1963, lädt er führende Vertreter von Kirchen und kirchlichen Bewegungen zu einer Tagung mit dem Thema „Das Wirken des Heiligen Geistes heute“ nach Enkenbach/Pfalz ein⁵. Wilhard Becker, der damalige Leiter der Ruferarbeit, einer Erneuerungsbewe-

2 Zu diesen Traditionskirchen zähle ich nicht nur Lutheraner, Reformierte, Anglikaner und die römisch-katholische Kirche, sondern auch die etablierten Freikirchen, wie etwa Baptisten und Methodisten.

3 Ich hatte bisher keine Gelegenheit, mein umfangreiches Material zur Geschichte der charismatischen Bewegung zu sichten. Daher berichte ich hier aus meiner Erinnerung, meinen eigenen Büchern und aus der publizistischen Arbeit der Weggefährten des charismatischen Aufbruchs.

4 Hans-Diether Reimer, Wenn der Geist in der Kirche wirken will, Stuttgart 1987, S. 17 ff.

5 Siegfried Großmann, Haushalter der Gnade Gottes, Wuppertal und Kassel 1977, S. 48.

gung im Raum der Freikirchen, nahm an dieser Tagung teil. Ich selbst arbeitete damals in der Ruferarbeit mit, konnte aber nicht nach Enkenbach fahren, weil ich als Lehrer tätig war und die Tagung in das Schuljahr fiel. Wenige Wochen nach der Tagung in Enkenbach trafen wir uns als Leitungskreis der Ruferarbeit zu einer einwöchigen Fastenklausur. Wilhard Becker berichtete von seinen Erfahrungen, wir arbeiteten die entsprechenden Bibeltexte durch und öffneten uns in ausführlichen Gebetszeiten für charismatische Erfahrungen. Ich habe dabei meine ersten bewußten Erfahrungen mit den Gaben des Heiligen Geistes gemacht, unter anderem mit der Gabe der Prophetie und der Glossolalie.

Im Nachhinein scheint es mir von Bedeutung zu sein, daß wir in dieser Woche unserer ersten bewußten charismatischen Erfahrungen unter uns waren. So übernahmen wir weder die pfingstkirchliche Tradition, noch wurden wir abhängig von der kirchlichen Kultur der USA. Und bei aller Betonung der Erfahrungsebene spielte von Anfang an eine intensive exegetische, systematische und kirchengeschichtliche Reflektion eine Rolle, wie sie etwa in den frühen Schriften Arnold Bittingers zum Ausdruck kam, mit dem wir eng zusammenarbeiteten⁶. Denn der charismatische Aufbruch führte zu neuen ökumenischen Beziehungen, nicht nur zwischen evangelischen Freikirchen und Landeskirchen, sondern auch mit römisch-katholischen und orthodoxen Christen. Das zeigte sich besonders in den „Ökumenischen Kirchentagen“ in Königstein, deren erster sich 1965 mit dem Thema „Kirche und Charisma“ beschäftigte. Es war schon eine recht vielfältige Ökumene, die sich hier zeigte, denn es arbeiteten Vertreter der evangelischen Landeskirchen, Baptisten, römische Katholiken, Orthodoxe und einzelne Pfingstler mit. Der Dokumentarband dieser Tagung⁷ ist eine der ersten Quellenschriften der noch jungen charismatischen Bewegung geworden.

1968 kam es zur Gründung des „Lebenszentrums für die Einheit der Christen“ in Schloß Craheim, an der Arnold Bittlinger und Reiner Friedemann Edel aus der evangelischen Landeskirche, der Franziskaner Eugen Mederlet aus der römisch-katholischen Kirche sowie Wilhard Becker und ich aus dem baptistischen Teil des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden beteiligt waren. Die Gründer dieses ökumenischen Zentrums und viele der Freunde aus dem Umfeld kamen aus der noch recht jungen charismatischen Erneue-

⁶ So z.B.: Der frühchristliche Gottesdienst und seine Wiederbelebung innerhalb der reformatorischen Kirchen der Gegenwart, Marburg 1964; Im Kraftfeld des Heiligen Geistes, Marburg 1968 und Glossolalia. Wert und Problematik des Sprachenredens, Schloß Craheim 1969.

⁷ Kirche und Charisma, Marburg 1966.

rung in den Traditionskirchen. Und in den ersten Jahren gab es eine durchaus eigenständige Form der charismatischen Erfahrungen, die durch große Nüchternheit und die Beheimatung in der jeweils eigenen kirchlichen Tradition gekennzeichnet war. Mein erstes Buch zu diesem Thema hieß „Wirkungen“⁸, ein Buch, das auch ins Amerikanische übersetzt wurde und dort eine eigene Wirkungsgeschichte erfahren hat. Im Vorwort zur deutschen Ausgabe schreibt Wilhard Becker: „Siegfried Großmann beschreibt im vorliegenden Buch die Kräfte und Begabungen des Heiligen Geistes gerade an der Stelle, wo wir sie am wenigsten vermuten: an der Front der Berufs- und Alltagswelt.“⁹

1972, im letzten Jahr meiner Mitarbeit in Schloß Craheim, fand dort eine internationale Tagung statt, an der u. a. Dennis Bennet und Larry Christenson teilnahmen. Hier empfand ich zum ersten Mal eine tiefgreifende Spannung: Auf der einen Seite gab es unsere dem Integrationsgedanken verpflichtete Erfahrungsebene der Charismen. Auf der anderen Seite zeigte sich eine internationale, stark angelsächsisch geprägte Bewegung, welche die Geistestaufe betonte, den Enthusiasmus als die normale Ebene für charismatische Erfahrungen ansah und auch vor manipulativen Praktiken nicht Halt machte. Seitdem kenne ich diese beiden „Kulturen“ des charismatischen Aufbruchs, die sowohl auf die unterschiedliche Prägung durch den angelsächsischen wie kontinentaleuropäischen Lebensraum zurückzuführen sind wie auch auf beachtliche Unterschiede in der Theologie des Heiligen Geistes und seiner Wirkungen. Schnell wurde deutlich, daß sich der enthusiastische Umgang zuungunsten des integrierten Umgangs ausbreitete, unterstützt durch die inzwischen weit entwickelte Theologie der Pfingstkirchen und den wachsenden afrikanischen Einfluß, auf den vor allem Walter Hollenweger hingewiesen hat¹⁰.

1972 wechselte ich in einen Dienst meiner eigenen Kirche und übernahm die Geschäftsführung des Oncken Verlags. Auf Bitte des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden gründete ich den Arbeitskreis „Charisma und Gemeinde“, der den Auftrag bekam, die charismatische Erneuerung zu fördern, aber auch zu begleiten. Natürlich lag darin eine Spannung, denn die Einschätzungen, ob dieser Aufbruch eine innerkirchliche Erneuerung oder das Abdriften zu einer „Sekte“ fördere, gingen weit auseinander. Aus dieser Situation heraus ist mein Buch „Haushalter der Gnade Gottes“¹¹ entstanden, dessen Untertitel „Von der charismatischen Bewegung zur charismatischen

8 Siegfried Großmann, Wirkungen, Schloß Craheim 1968.

9 A. a. O., S. 8

10 Walter Hollenweger, Enthusiastisches Christentum, Wuppertal und Zürich 1969.

11 Siegfried Großmann, Haushalter der Gnade Gottes, Wuppertal und Kassel 1977.

Erneuerung der Gemeinde“ den Spannungsbogen dieser Fragestellung zeigt. Meine Grundlinie drücke ich in diesem Buch folgendermaßen aus: „Ich gehe davon aus, daß die charismatische Bewegung in ihrem gesunden Kern eine vom Heiligen Geist gewirkte Initialzündung ist, um den Charismen den ihnen gemäßen Platz im Leben der Gemeinden zurückzugeben. Diese Initialzündung darf aber keine Einrichtung auf Dauer werden...“¹² In diesem Zusammenhang gebrauchte ich immer wieder das Bild vom „Choke“ in einem Auto, der beim kalten Motor das Anspringen erleichtert, den Motor aber schädigt, wenn er beim warm gewordenen Motor nicht ausgeschaltet wird.

Als der charismatische Aufbruch in der römisch-katholischen Kirche Fuß faßte, zeigte sich sehr schnell, daß er stärker in die Tradition der eigenen Kirche eingeordnet war als im landeskirchlichen oder freikirchlichen Bereich. Am Anfang aber gab es große Spannungen, und weil zunächst kein katholischer Verlag bereit war, ein Buch zu diesem „heißen Eisen“ zu veröffentlichen, gab ich 1973 im freikirchlichen Rolf-Kühne-Verlag das Buch „Der Aufbruch“¹³ heraus, in dem theologische Abhandlungen und Berichte katholischer Autoren gesammelt sind. Der Inhalt dieses Buches konnte schon damals einem Beobachter aus den Freikirchen oder der evangelikalen Bewegung deutlich machen, daß in der katholischen charismatischen Erneuerungsbewegung Erfahrungen gemacht wurden, die denen im evangelikalen Bereich sehr nahe kamen, etwa in der Parallelität von „Lebensübergabe“ und „Bekehrung“ oder von „christlicher Grunderfahrung“ und „Wiedergeburt“. Heribert Mühlen machte damals in einem Vortrag, der m. W. nicht veröffentlicht worden ist, die Aussage, daß durch die charismatische Erneuerung die Erweckungsbewegung Einzug in die römisch-katholische Kirche gehalten habe.

Die Frage nach den beiden „Kulturen“ und dem unterschiedlichen theologischen Ansatz beschäftigte uns auch in den jährlichen Gesprächen zwischen den Verantwortlichen der Pfingstbewegung und denjenigen des charismatischen Aufbruchs in den Traditionskirchen, die in den Siebzigerjahren stattfanden. Sie wurden von Ludwig Eisenlöppel von der Pfingstbewegung und von Hans-Diether Reimer von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen geleitet. Verantwortliche landeskirchliche, katholische und freikirchliche Mitarbeiter wie Wolfram Kopfermann, Heribert Mühlen oder ich selbst nahmen daran ebenso teil wie etwa Reinhold Ulonska für die

12 A. a. O., S. 203.

13 Siegfried Großmann (Hg), *Der Aufbruch. Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche*, Kassel o. J. (1973).

Pfingstkirchen oder Volkhart Spitzer für die „freien Charismatiker“¹⁴. Seitdem beschäftigen mich die Spannungsfelder im charismatischen Aufbruch noch stärker. Ich gebe zu, mich immer als einen „kirchlich integrierten“ Charismatiker gesehen zu haben, der manchmal das Tempo der Entwicklung drosselte, um die „Aufnahmekapazität“ für die charismatische Erneuerung in der eigenen Kirche nicht zu überziehen.

Aus diesem integrierenden Ansatz ist 1990 das Buch „Der Geist ist Leben“¹⁵ entstanden. Mein Fazit fällt darin noch ein wenig schärfer aus als in meinen früheren Büchern: „Ich bin davon überzeugt, daß der Geist Gottes in unseren Tagen in erster Linie die ‚charismatische Erneuerung‘ in den vorhandenen Kirchen will und nicht die ‚charismatische Bewegung‘. Diese scheint zwar zunächst eine größere Dynamik zu gewinnen und mehr Erfolg zu haben. Doch muß sie diesen mit einem schmalen Fundament bezahlen, weil sie fast nur auf der Basis charismatischer Erfahrungen aufgebaut ist...Es ist wichtig, daran zu arbeiten, daß sich unsere traditionellen Kirchen dem Heiligen Geist öffnen, ohne ihre Tradition aufzugeben, die ja nicht nur Verfestigung, sondern auch Reichtum bedeutet.“¹⁶ Und weil ich selbst die auseinanderdriftenden Strömungen in meiner eigenen Kirche nicht mehr integrieren konnte, trat ich 1990 vom Vorsitz des baptistischen Arbeitskreises „Charisma und Gemeinde“ zurück und schied ganz aus dem Gremium aus.

1994 nahmen die Spannungen durch das Auftreten der Phänomene des „Toronto-Segens“ deutlich zu. Viele Mitglieder von Baptisten-Gemeinden reisten nach Toronto, und das Echo war sehr zwiespältig: Es reichte von totaler Begeisterung bis zu starker Kritik und großer Sorge. Durch den Toronto-Segen wuchs das Potential der enthusiastischen Seite des charismatischen Aufbruchs und die Akzeptanz von Suggestion und Manipulation bei charismatisch ausgeprägten Veranstaltungen. Gleichzeitig wuchs die Kritik, sowohl bei den Gruppen, welche den charismatischen Aufbruch grundsätzlich ablehnten, wie bei denjenigen, die sich als „integrierte Charismatiker“ empfanden und den Weg der Mehrheit in der charismatischen Bewegung nicht mitgehen konnten. Schon beim Wimber-Kongreß 1987 konnte ich die Phänomene beobachten, die später beim Toronto-Segen im Mittelpunkt standen, und ich konnte nichts anderes in ihnen sehen als psychische Reaktionen auf einen übertriebenen

14 Eine spezielle Veröffentlichung über diese Gespräche existiert leider nicht.

15 Siegfried Großmann, Der Geist ist Leben. Hoffnung und Wagnis der charismatischen Erneuerung, a. o.

16 A. a. O., S. 238.

charismatischen Enthusiasmus und die damit zusammenhängenden suggestiven Wirkungen.

Im Zusammenhang mit dem Toronto-Segen schrieb ich 1995 das Buch „Weht der Geist, wo wir wollen?“, dessen Titel schon die Richtung meiner Kritik beschreibt.¹⁷ Mein Fazit zur damaligen Lage sieht folgendermaßen aus: „Vielleicht stehe ich hier völlig gegen den Trend: Aber wenn wir Gottes Wort ernst nehmen wollen, ist für die charismatische Bewegung eine radikale Wende angesagt: weg von den Machtgaben, hin zu den Gnadengaben; weg von den rauschhaften Ausflügen in das Außerordentliche, hin zur geistgewirkten Entfaltung des geistlichen Lebens; weg von der Macht, hin zur Treue; weg vom Erfolg, hin zur Gnade. Dadurch will uns der Heilige Geist nicht die Erlebnisse wegnehmen, sondern nur den Erlebniskonsum; er will uns nicht in neue Frustrationen führen, sondern durch das Augenmaß in unseren geistlichen Erfahrungen davor bewahren; er will uns nicht den Erfolg nehmen, sondern ihn zur bleibenden Frucht machen. So brauchen wir alle miteinander eine neue Keuschheit im Umgang mit den Gaben des Heiligen Geistes, die uns hilft, dort zu wachsen, wo wir leben.“¹⁸

1995 gründete ich mit einigen Freunden das „Forum Pneumatologie“, das einige Jahre lang den Versuch machte, die Erfahrungen des charismatischen Aufbruchs in ihrer positiven wie negativen Seite theologisch, soziologisch und psychologisch aufzuarbeiten und sie mit den Erfahrungen der Kirchengeschichte in Verbindung zu bringen. Die drei öffentlichen Forumsveranstaltungen wurden dokumentiert¹⁹, als Hauptreferenten sprachen dabei Theologen wie Eduard Schweizer, Walter Rebell und Josef Sudbrack. Die späteren Treffen des Forums, die sich vor allem mit der Verbindung der aktuellen Erfahrungen zu den Aufbrüchen der Erweckungsbewegungen und der Frage von Prophetien, die Erweckungen voraussagen, beschäftigten, konnten leider nicht dokumentiert werden. Nach meinem Ausscheiden aus dem Forum, vor allem bedingt durch meine Wahl zum Präsidenten des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden im Jahre 2002, ist es nicht mehr zu einer intensiven Arbeit auf dieser Ebene gekommen, obwohl sie weiter notwendig gewesen wäre.

17 Siegfried Großmann, Weht der Geist, wo wir wollen? Wuppertal und Kassel 1995.

18 A. a. O., S. 148.

19 Die Ergebnisse der Forumsarbeit wurden in drei IDEA-Dokumentationen veröffentlicht: Heiliger Geist, Erfahrung und Gefühl (2/96); Wie ist geistliche Erneuerung heute möglich? (18/97) und Gottes Geist verbindet - Wunsch und Wirklichkeit (1/99).

Auch heute kann ich meiner Einschätzung von 1995 nichts Neues hinzufügen. Meine Kritik am vorfindbaren charismatischen Aufbruch ist in den 40 Jahren, in denen ich ihn kenne, immer stärker geworden, und ich habe den Eindruck, daß er sich mehrheitlich nicht in die Richtung bewegt, die von den biblischen Grundaussagen über den Heiligen Geist geboten wäre. Dies will ich im Einzelnen in den folgenden beiden Teilen analysieren und danach fragen, welche Konsequenzen daraus gezogen werden sollten.

2. Analyse: Neutestamentliche und konfessionskundliche Ansätze

Wenn wir einen Ansatz suchen, die Situation des charismatischen Aufbruchs vom Neuen Testament her zu beleuchten, werden wir am ehesten bei der paulinischen Pneumatologie fündig, wie sie in 1. Korinther 12-14 niedergelegt ist. Es spricht viel dafür, daß die Hausgemeinde im Haus der Phoebe im Hafenvorort Kenchreä in einen „Über-Enthusiasmus“ geraten war, der die Gemeinde zu spalten drohte. Paulus verurteilt den korinthischen Enthusiasmus nicht, sondern will ihm eine gesunde Basis geben, die ihn „Leib-Christi-fähig“ macht, also in die Lage versetzt, mit anderen Prägungen zu kommunizieren und damit ergänzungsfähig zu sein und andere ergänzen zu können. Paulus geht also von einer Situation aus, die derjenigen des heutigen charismatischen Aufbruchs sehr ähnlich ist. Daher denke ich, daß die paulinische Charismenlehre einen Ansatz vermittelt, der zur Beurteilung der heutigen Situation geeignet ist.

In 1. Korinther 12,1 spricht Paulus die Korinther ganz persönlich an: „Über die ‚pneumatica‘ aber will ich euch, liebe Brüder, nicht ohne Erkenntnis lassen.“

Es spricht viel dafür, daß Paulus mit „pneumatica“ die Redeweise der Korinther übernimmt. Denn mit einer Ausnahme bleibt Paulus im Folgenden konsequent beim Ausdruck „charismata“, so gleich in Vers 4: „Es gibt mancherlei ‚charismata‘, aber es ist ein Geist.“²⁰ Gegen das Verständnis der Korinther, daß die Gaben des Geistes als „pneumatica“ etwas Besonderes sind, stellt Paulus seine Überzeugung, daß sie als „charismata“ eine Ausrüstung zum Dienst sind, die für alle gedacht ist. In 1. Korinther 12, 4 - 6 konzentriert Paulus seine Charismenlehre auf drei Grundaussagen:

1. Das Charisma ist eine „Gabe der Gnade“, für jeden gedacht, der die christliche Grunderfahrung erlebt hat. Damit ist es untauglich für alle

20 Otto Knoch, Der Geist Gottes und der neue Mensch, Stuttgart 1975, S. 106 f.

Arten von Rangfolgen, denn eigentlich ist es normal, seine Gaben zu kennen und mit ihnen zu leben.

2. Das Charisma ist definiert als „diakonia“, als Dienst. Es ist also nicht für seinen Träger da, sondern für die Menschen, die diese Gabe brauchen. Und es soll immer in einer Art und Weise ausgeübt werden, die der jeweiligen Situation entspricht.
3. Das Charisma ist erkennbar an seiner Wirkung, die mit „energemata“ hier als dauerhafte Kraftentfaltung beschrieben wird. Das Charisma ist in das vorfindbare Leben integriert, wird aber dort als spezielle Kraft erfahren.

Von diesem Ansatz her können wir analytische Kriterien gewinnen, um die unterschiedlichen Erscheinungsweisen des charismatischen Aufbruchs zu beschreiben und zu reflektieren:

1. Charismen sind nicht notwendigerweise enthusiastisch. Wer den Enthusiasmus zur Voraussetzung für das Charismatische macht, entfernt sich ebenso von den paulinischen Grundsätzen wie derjenige, der grundsätzlich keinen Enthusiasmus zulassen will.
2. Charismen sind kein Zeichen für eine besondere Geisterfüllung, sondern Ausformungen der „Gabe des Heiligen Geistes“, die Teil der christlichen Grunderfahrung ist (Apg. 2, 38). Es ist immer die Gabe am größten, die gerade am meisten gebraucht wird (Bild vom Leib Christi in 1. Korinther 12, 12-30).
3. Die Charismen äußern sich im Leben des Einzelnen und der Gemeinde, indem sie die Gegenwart des Heiligen Geistes im Sinne von Kompetenz und Energie umsetzen. So kann der Heilige Geist unsere natürlichen Gaben in seinen Dienst nehmen und neue hinzugeben.

Von den hier gewonnenen Kategorien aus kann ich nun versuchen, das zu beschreiben, was die verschiedenen Bereiche des charismatischen Aufbruchs verbindet und was sie trennt.

Die Pfingstbewegung hat in den letzten Jahrzehnten ein enormes Wachstum gehabt und gehört heute zu den größten Konfessionsfamilien im weiteren Bereich des Protestantismus. Obwohl der Heilige Geist bereits an der Umkehr eines Menschen beteiligt ist, wird die eigentliche Erfüllung mit dem Heiligen Geist bei einem späteren Ereignis angesiedelt, der Geistestaufe. Sie ist datierbar, und die Erfüllung mit dem Heiligen Geist zeigt sich an der Gabe der

Glossolalie, auch dann, wenn sie nur das Durchbruchserlebnis begleitet und nicht zu einem dauerhaften Charisma wird. In der Ableitung von Pfingsten als einem enthusiastischen Geschehen ist auch die Wirkungsweise der Charismen enthusiastisch, und die von vielen gleichzeitig ausgeübte Glossolalie begleitet weite Teile eines pfingstlerischen Gottesdienstes, wobei sie im allgemeinen nicht ausgelegt wird. Ein Teil der pfingstlerischen Theologie erkennt nur die in 1. Korinther 12, 8-10 genannten Charismen an, wobei sie auch da, wo ein weiteres Gabenspektrum gesehen wird, den eigentlichen Mittelpunkt bilden. Die enthusiastische Spiritualität prägt das ganze Gemeindeleben: Wenn der Heilige Geist einen Menschen erfüllt, kann das der Mensch nur mit einer besonderen Emotionen beantworten.

In den 40 Jahren des charismatischen Aufbruchs hat die Pfingstbewegung ihre enthusiastische Grundgestalt behalten. Sie ist aber ein Stück weit „abgekühlt“, was von ihr selbst teilweise beklagt wird. Das hängt wohl in erster Linie mit ihrer eigenen Geschichte zusammen. Denn aus der Pfingst-„bewegung“ ist eine Konfessionsfamilie von Pfingst-,kirchen“ geworden. Ein enthusiastischer Aufbruch kühlt wohl überall in einer 100 Jahre alten Geschichte ab, und wo Emotionen überhöht oder künstlich entwickelt worden sind, hat sie die Normalität des Gemeindelebens eingeholt worden. Theologisch hat aber auch die Begegnung mit dem charismatischen Aufbruch in den Traditionskirchen eine Wirkung gehabt. Denn daß sich offensichtlich echte Gaben des Heiligen Geistes sehr unspektakulär zeigen können, hat die Pfingstbewegung beeinflußt. Außerdem haben sich Kirchen, zu denen die Pfingstbewegung in einer starken Spannung stand, wie etwa die römisch-katholische Kirchen, für manche Anliegen des charismatischen Aufbruchs geöffnet. Das hat das einseitige und ökumenefeindliche Spektrum der Pfingstbewegung an manchen Stellen abgeschliffen²¹. Ich möchte es so ausdrücken: Das Feuer der Pfingstbewegung ist ein Stück heruntergebrannt, aber es ist nicht ausgegangen.

Die charismatische Erneuerungsbewegung geht davon aus, daß mit der christlichen Grunderfahrung (Apg. 2,28) nicht nur die „Gabe des Heiligen Geistes“, sondern auch die „Gablen des Heiligen Geistes“ empfangen worden sind. Die Geisterfahrung ist eine Bewußtwerdung der Innewohnung des Heiligen Geistes, aus der heraus die Charismen, die dem Einzelnen geschenkt worden sind, entdeckt und entfaltet werden können. Eine spezielle Erfahrung der Geistestaufe wird nicht ausgeschlossen, aber sie ist nicht die Norm. Es gibt

21 Ein typisches Beispiel dafür ist das Buch von Reinhold Ulonska, dem ehemaligen Präses des Bundes freikirchlicher Pfingstgemeinden, *Geistesgaben in Lehre und Praxis*, Erzhausen 1983, das umgekehrt Einfluß auf den charismatischen Aufbruch in den Traditionskirchen gehabt hat.

ein breites Spektrum von Charismen, statt der neun der Pfingstbewegung mehr als zwanzig, wobei man davon ausgeht, daß uns das Neue Testament keinen abgeschlossenen Katalog der Charismen hinterlassen hat, sondern diejenigen beschreibt, um die es in den Empfängergemeinden der Briefen des Apostels Paulus ging. Die Verbindung von Charismen und Enthusiasmus ist möglich, darf aber keineswegs als Norm dargestellt werden. Ziel ist der integrierte Umgang mit den Gaben des Heiligen Geistes, sowohl beim Einzelnen wie in der Gemeinde. Man erwartet durch die charismatischen Erfahrungen einen Zuwachs an Kraft, geht aber nicht von der Dominanz einzelner Charismen aus, wie etwa Glossolalie, Prophetie oder Heilung, sondern sucht die Entwicklung zu einer gabenorientierten Gemeinde.

In keiner der Traditionskirchen hat es die charismatische Erneuerung leicht gehabt. Oft reichte die Kraft nicht aus, die neuen Ansätze dauerhaft zu integrieren, und so konnten sie von der Institution schnell wieder von der Tagesordnung entfernt werden. In anderen Situationen waren die Widerstände so groß, daß die von der charismatischen Erneuerung erfaßten Gruppen aus den Traditionskirchen auswanderten und Teil der charismatischen Bewegung wurden. Trotzdem gibt es heute in vielen Traditionskirchen eine organisierte charismatische charismatische Erneuerung, in Deutschland z. B. in der evangelischen Landeskirche, in der römisch-katholischen Kirche und bei Baptisten und Methodisten. Weltweit finden wir die charismatische Erneuerung am stärksten in der römisch-katholischen Kirche. Das Bild ist aber in allen Traditionskirchen recht uneinheitlich, teilweise ist vom charismatischen Ansatz nur wenig übrig geblieben, und anderswo sind die Gruppen so stark von der pfingstlerischen Theologie geprägt, daß sie nur noch nominell mit ihrer Heimatkirche verbunden sind. Eine wirkliche Integration charismatischer Erfahrungen in die Ortsgemeinden finden wir seltener als neu entstandene Personalgemeinden. Wie schwierig der Integrationsprozeß bisher verlaufen ist, sieht man daran, daß führende Vertreter der charismatischen Erneuerung „das Handtuch geworfen haben“. So hat sich Heribert Mühlen vor Jahren aus der charismatischen Erneuerung zurückgezogen und Wolfram Kopfermann hat eine neue Freikirche gegründet. Dieses Spannungsfeld habe ich ja auch selbst zur Genüge erlebt.

Die charismatische Bewegung geht in ihrer Theologie und Praxis weitgehend von der Theologie der Pfingstbewegung aus, erwartet eine enthusiastische Geisterfahrung, die sie meistens ebenfalls als Geistestaufe bezeichnet und sieht das Ziel ihrer Entwicklung in einer enthusiastischen Spiritualität. Sie ist teilweise in den Traditionskirchen entstanden, wo sie dann spezielle

Zentren oder Personalgemeinden gebildet hat. Ein wesentlicher Teil der charismatischen Bewegung aber ist durch einzelne Führungspersönlichkeiten entstanden, wie etwa John Wimber²² in den USA oder Volkhart Spitzer in Deutschland; es sind verschiedene Zentren entstanden oder eigene Gemeinden aufgebaut worden, die wie die Vineyard-Gemeinden konfessionelle Züge annehmen. Das theologische Spektrum ist breiter als in der Pfingstbewegung, und es ist offener für spezielle Entwicklungen wie etwa die „Glaubensbewegung“²³, die „Geistliche Kriegsführung“²⁴ oder die Manifestationen des „Toronto-Segens“²⁵. Im Mittelpunkt der Erwartungen steht die Erfahrung der „Power“, der machtvollen und auffälligen Wirkungen des Heiligen Geistes, die sich vor allem in Prophetien, Heilungen, dem Umfallen und anderen außergewöhnlichen Wirkungen des Heiligen Geistes äußern. Wir finden eine enthusiastische Spiritualität, die teilweise in die Tradition der eigenen Kirche integriert ist oder den Formen folgt, die charismatische Führer und Zentren vorgegeben haben.

Die charismatische Bewegung, auch die „Dritte Welle des Heiligen Geistes“²⁶ genannt, hat in den 40 Jahren ihrer Entwicklung ihre enthusiastische Grundgestalt beibehalten, ist aber weitgehend aus den traditionellen Kirchen ausgezogen. Sie ist sehr unübersichtlich geworden, denn sie hat im Gegensatz zur charismatischen Erneuerung ein starkes Wachstum zu verzeichnen und ist in viele einzelne Bewegungen aufgespalten. In der evangelischen Landeskirche, in den evangelischen Freikirchen und in der römisch-katholischen Kirche gibt es einzelne Personalgemeinden, die von ihrer Theologie und Praxis eher zur charismatischen Bewegung als zur charismatischen Erneuerung zu zählen sind. Viel häufiger aber finden wir „freie Gemeinden“, die von einer der Führerpersönlichkeiten oder einem Zentren praktisch und theologisch geprägt sind und zu keiner der Konfessionsfamilien gehören. Darüber hinaus gibt es die Glaubenzentren, die regelmäßigen Konferenzen und eine Fülle von Publikationen²⁷, welche die weite Verbreitung, die Aufspaltung, aber auch die

22 z. B. John Wimber und Kevin Springer, Vollmächtige Evangelisation, Hochheim 1986.

23 positiv bei Kenneth Hagin, Herr, lehre uns beten, Urbach o. J.; kritisch bei D. R. McConnell, Ein anderes Evangelium? Eine historische und biblische Analyse der Glaubensbewegung, Hamburg 1990.

24 positiv C. Peter Wagner, Das offensive Gebet. Strategien zur geistlichen Kampfführung, Wiesbaden 1992; kritisch Wolfram Kopfermann, Macht ohne Auftrag. Warum ich mich nicht an der „geistlichen Kriegsführung“ beteilige, Emmensbüll 1994.

25 positiv Guy Chevreau, Der Toronto-Segen. Erlebte Erneuerung und Erweckung, Wiesbaden 1994; kritisch Siegfried Großmann, Weht der Geist, wo wir wollen? a. a. O.

26 John Wimber und Kevin Springer (Hg.), Die Dritte Welle des Heiligen Geistes. Was kommt nach der Erneuerung? Hochheim 1988.

27 Als Sprachrohr der charismatischen Bewegung kann die Zeitschrift „Charisma“ gelten, die vom „Je-

intensive Vernetzung zeigen. Ihre Ansätze erscheinen mir mehr enthusiastisch als charismatisch, denn die Beschäftigung mit dem breiten Spektrum der im Neuen Testament erwähnten Charismen ist fast verloren gegangen. Die Manifestationen, das Liedgut und eine weithin gemeinsame Sprache zeigen die Gemeinsamkeiten der charismatischen Bewegung. Der Enthusiasmus ist geblieben, viele Insider beklagen aber heute zunehmend, daß die charismatische Bewegung ihren Höhepunkt überschritten habe. Dieser wäre dann in die Achtzigerjahre des vergangenen Jahrhunderts zu legen.

Aus meiner Perspektive gehören alle drei Bereiche, die Pfingstbewegung, die charismatische Erneuerung in den Traditionskirchen und die charismatische Bewegung zum charismatischen Aufbruch, der am Beginn des 20. Jahrhunderts entstanden ist und eine der wichtigsten Strömungen der neueren Kirchengeschichte darstellt. Insgesamt scheint mir der charismatische Aufbruch ein Werk des Heiligen Geistes zu sein, das aber mit manchen Irrwegen, Brüchen, Enttäuschungen und Spaltungen einhergegangen ist. So möchte ich als Fazit dieser Analyse sagen: Der charismatische Aufbruch ist unvollendet und hat sich an manchen Stellen bis zur Unkenntlichkeit von seiner ursprünglichen Motivation entfernt. Was dies für die Gegenwart und Zukunft bedeutet, soll der letzte Teil meines Referates beleuchten.²⁸

3. Gegenwart und Zukunft des charismatischen Aufbruchs

Aus meiner Perspektive hat der charismatische Aufbruch insgesamt gesehen eine Fülle von positiven und negativen Auswirkungen auf die Christenheit gezeigt, von denen ich hier - natürlich in subjektiver Auswahl - die wichtigsten nennen möchte. Weil ich hier nur skizzenhaft vorgehen kann, nenne ich - so weit möglich - wichtige Publikationen zu den einzelnen Aussagen.

Positive Auswirkungen sehe ich insbesondere

- in einem neuen Bewußtsein für die Theologie des Heiligen Geistes;
- in wachsenden charismatischen Anteilen an der Spiritualität der Traditionskirchen;
- in einem höheren Stellenwert des Enthusiasmus in der Christenheit;

sus-Haus“ in Düsseldorf herausgegeben wird.

28 Eine ausführlichere Analyse und Bewertung der einzelnen Phasen und Bereiche des charismatischen Aufbruchs findet sich in meinem Buch: *Weht der Geist, wo wir wollen?*, a. a. O., S. 90 - 148.

- in einer Integration afrikanisch-christlicher Erfahrungen in die Weltchristenheit;
- in einem Auszug der Pfingstbewegung aus der „Sektenecke“;
- in einem ökumenischen Austausch charismatischer Erfahrungen;
- in einer stark wachsenden Publizierung von charismatischen Erfahrungen, verbunden mit Evangelistik, Gemeindebau und Seelsorge;
- im Entstehen einer globalen „Geistbewegung“;
- in einem neuen Bewußtsein für Ökumene auf der Basis der gemeinsamen Geisterfahrung;

Negative Auswirkungen sehe ich insbesondere

- in der Zersplitterung des charismatischen Aufbruchs in viele, manchmal einander befehdende Gruppen;
- in einem fortwährenden Auszug charismatisch geprägter Gruppen aus den Traditionskirchen;
- in der Fokussierung des charismatischen Aufbruchs auf wenige, zumeist spektakulär wirkender Charismen;
- in der Betonung der „Power“ und der damit verbundenen Gefahr, die Möglichkeiten eines andauernden geistlichen Wachstums zu verlieren;
- im Überhandnehmen einer flachen Spiritualität, die sich weitgehend in Emotionen verliert, wie z. B. in einem Lobpreis, der sich mit dem Singen bestimmter Lieder zufrieden gibt;
- in einem Transfer charismatischer Erfahrungen von den Ortsgemeinden zu Zentren und Konferenzen;
- in immer neuen Sackgassen wie der Glaubensbewegung, der Geistlichen Kriegsführung, des Toronto-Segens und anderer;
- in einem absoluten Übergewicht der charismatischen Erfahrung vor der Theologie des Heiligen Geistes;
- in einem flachen „Überkonfessionalismus“, der nicht mehr nach der Wahrheit fragt, die man mühsam in gemeinsamen Gesprächen finden müßte, sondern (fast) nur noch nach dem Erfolg.

Ich sehe es mit Sorge, daß die „freien Charismatiker“ in der charismatischen Bewegung die charismatische Erneuerung in den Traditionskirchen immer stärker verdrängen. Das geschieht sicher nicht mit Absicht, aber eine Bewegung, die wenig differenziert auf außerordentliche Ereignisse setzt und einen Enthusiasmus in den Mittelpunkt stellt, in dem man sich leicht verlieren kann, hat in unserer modernen Gesellschaft bessere Chancen als ein Weg der mühsamen

Integration. Allerdings hat die charismatische Erneuerung nicht den erhofften Einfluß auf die Theologie und Spiritualität ihrer Heimatkirchen gewinnen können. Zu finden ist häufig nur der Lobpreis, der zwar ein Liedgut anbietet, in dem sich viele Gottesdienstbesucher emotional leichter wiederfinden als im traditionellen Liedgut, der aber wenig Vertiefung der Spiritualität gebracht hat und kaum zur persönlichen Ausdrucksweise der Menschen geworden ist, die ihre Charismen entdeckt haben. Und weil der charismatische Aufbruch insgesamt eher eine Ausdrucksform individualistischer Frömmigkeit ist, hat er auch die Gesellschaft und die großen globalen Fragen von Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung kaum beeinflussen können.

Mit diesem kritischen Fazit möchte ich nicht zum Ausdruck bringen, daß der charismatische Aufbruch gescheitert ist. Ich würde eher sagen, daß er eigentlich noch garnicht recht begonnen hat, weil er nur an wenigen Stellen zum Kern seiner eigentlichen Motivation gefunden hat, der Integration charismatischer Erfahrungen in den persönlichen Glaubensvollzug und das reale Gemeindeleben. Was bedeutet das Charisma der Leitung in einer Gemeinde, die in theologische oder personenbezogene Flügelkämpfe verwickelt ist? Was heißt Prophetie in der Kindererziehung? Wie kann die Glossolalie und ihre Auslegung das Gebetsleben einer Gemeinde intensivieren? Was heißt das Charisma der Mitteilung des Besitzes angesichts der globalen Ungerechtigkeit? Wie kann das Charisma der Seelsorge seinen Beitrag leisten, das große Seelsorgedefizit in den meisten Gemeinden zu lindern? Wo erhält das prophetische Wort eine Gestalt, die es fähig macht, politische Entscheidungen zu beeinflussen? Wenn wir uns den Tiefenschichten des charismatischen Aufbruchs zuwenden, können wir aus den Oberflächlichkeiten, Sackgassen und Zerrissenheiten der vorfindbaren Situation lernen und mehr von dem werden, was Gott mit den konkreten Wirkungen seines Geistes im 21. Jahrhundert vorhat.

Der charismatische Aufbruch als Ganzes erhält seine Kraft aus einer engen Vernetzung seiner verschiedenen Strömungen und Erfahrungsbereiche - allerdings nur, wenn dadurch die Vielfalt in ihm nicht verloren geht. Er braucht eine Verbindung der Teile untereinander, wie sie uns das Bild vom Leib Christi zeigt. Die Pfingstbewegung, die charismatische Erneuerung in den Traditionskirchen und die charismatische Bewegung mit ihren vielfältigen Ansätzen können einander ergänzen. Eine echte Einheit in der Verschiedenartigkeit wird aber nur entstehen, wenn sich die Gruppen nicht im Sinne eines flachen Überkonfessionalismus zusammentonnen und ihre Gemeinsamkeit nur dadurch gewinnen, daß sie alle Fragen der Unterschiedlichkeit ausklammern. Sie müssen den Mut haben, gemeinsam nach der Wahrheit zu fragen, die

nicht in einer zentralen „Richtigkeit“ besteht, sondern im gemeinsamen und ergänzenden Verstehen der „Wirklichkeit“ des Heiligen Geistes. Wir stehen an einem Wendepunkt: Können wir einander zur Korrektur und zur gegenseitigen Ergänzung werden und damit zur „diakonia“ für Kirche und Gesellschaft?

Von diesem Fazit aus möchte ich am Schluß meines Vortrags sieben Schritte zu einer „charismatischen Ökumene“ formulieren:

1. Wir brauchen eine kontroverstheologische Arbeit, die hilft, die unterschiedlichen Erfahrungen zu verstehen und die gegenseitigen Fragen an Theologie und Spiritualität zu stellen, die helfen können, Sackgassen in der eigenen Entwicklung zu vermeiden.
2. Wir brauchen Orte, an denen „geschwisterlich gestritten“ werden kann, und dazu Personen, die integrierend wirken, ohne ihre eigene Identität zu verlieren. Solche Orte und Personen benötigen eine Förderung aus allen Teilen des charismatischen Aufbruchs, denn Einheit kann nur miteinander entstehen.
3. Zwischen den Gemeinden, den Initiativen und den Zentren sollte eine bessere Vernetzung entstehen, nicht nach dem Prinzip, daß sich diejenigen zusammen tun, die sich ohnehin schon weitgehend ähnlich sind, sondern daß man den Andersartigen sucht, weil man ihn braucht.
4. Es sollte eine vertiefte Partnerschaft zwischen den freien Bewegungen und den kirchlichen Institutionen geschaffen werden, weil sie sich gegenseitig ergänzen können, damit die schöpferische Freiheit der Bewegungen und die Erfahrung der Institutionen nicht gegeneinander stehen, sondern zueinander finden.
5. Gemeinsam sollten wir alles tun, damit keine neue „Geistkirche“ oder „charismatische Konfession“ entsteht, denn den Heiligen Geist und seine Wirkungen brauchen wir alle, und einer „Geistkirche“ würde ebenso viel fehlen wie den Kirchen, aus denen sie ausgezogen ist.
6. Wir brauchen den Geist Gottes in allen Kirchen und gerade auch die charismatischen Erfahrungen der letzten 100 Jahre, weil die spontane Form geistgewirkter Äußerungen und Handlungen manche traditionelle und institutionelle Engführung erweitern kann.
7. Wir brauchen die Einheit in der Struktur des Leibes Christi, bei welcher „der Kopf nicht zu den Füßen sagen kann: Ich brauche euch nicht“, denn Einheit entsteht nur dann, wenn alle einbezogen sind, alle aufeinander hören und alle davon überzeugt sind, daß sie nur zusammen das Ganze darstellen.

Wolfgang Reinhardt

Forschungsbericht zur Erweckung in Wales 1904-05

¶ Ihre Ursachen, kirchlichen und gesellschaftlichen Folgen in Wales, ihre („charismatischen“) Besonderheiten und Rätsel, ihre Wirkungsgeschichte, besonders in Deutschland

Einleitung

Ich bedanke mich für die Einladung und die Gelegenheit, etwas über mein Forschungsprojekt zur letzten Erweckung in Wales zu sagen, das sich allerdings noch in den Anfängen befindet.

Darüber hinaus würde ich gern auch in diesem Kreise eine viel breitere Herausforderung und Aufgabe für die deutschsprachige Kirchengeschichtsforschung ansprechen und herausfinden, ob es unter Ihnen Verbündete geben kann, um die Erforschung der Erweckungsbewegungen des 20. Jahrhunderts auch in der deutschsprachigen Forschung anzupacken. Ich habe für dieses Anliegen auf dem *1. Internationalen und interdisziplinären Kongress für Pietismusforschung* in Halle 2001 geworben,¹ da hier eine riesige Lücke in der deutschsprachigen Forschung ist. Vielleicht kann man das Thema auch auf einer künftigen Tagung Ihres Vereins aufgreifen.

Ein Beitrag über Wales passt sogar in doppelter Weise **in den Rahmen dieser Tagung**. Zum einen gibt es zwischen dem revival von 1904-05 und den Anfängen der *Pfingstbewegung* in Los Angeles und in Wales Verbindungen, einige Pfingstkirchen sind von „Kindern“ der Waliser Erweckung begründet worden.

Zum anderen waren die Hauptträger der Erweckung in Wales das, was man bei uns *Freikirchen* nennen würde, in Wales die *Nonkonformisten*, die etwa 75 % der walisischen Kirchenmitglieder ausmachten. Also im Gegensatz zu England war die etablierte Anglikanische Kirche in der relativen Minderheit und verlor nach einem heftigen Kampf zwischen *church and chapel*

¹ „Die Erforschung der Erweckungsbewegungen des 20. Jahrhunderts als dringendes Desiderat der internationalen Pietismusforschung“ Referat auf dem 1. Internationalen und interdisziplinären Pietismuskongress in Halle 2002 - soll im Tagungsband der Haller Konferenz veröffentlicht werden.

durch das *disestablishment* von 1920 auch den Charakter einer „Church of Wales“, sie konnte sich künftig nur noch die *Church in Wales* nennen. An der Erweckung selbst waren viele Anglikaner aktiv beteiligt, aber die großen non-konformistischen Kirchen bildeten zusammen die Mehrheit, allen voran die Independents oder Kongregationalisten und die Calvinistischen Methodisten (die heutigen Presbyterianer) mit etwa je 23 %, gefolgt von den Baptisten mit 19% und dann erst den Wesleyanischen Methodisten mit nur 5,4 %.

(Es wäre eine interessantes, wenn auch unrealistisches Gedankenspiel, wie es wohl wäre, wenn in unserem Land die *Freikirchen* die Mehrheit der Kirchenmitglieder stellten - dass das freilich nicht eitel Sonnenschein für die oft diskriminierten Freikirchen bedeuten muss, zeigen die Historiker im Blick auf den konfessionellen Stolz und die Kämpfe um den Einfluss der walisischen Nonkonformisten untereinander.)

I. Die Bedeutung innerhalb der Geschichte der Erweckungsbewegungen

Die Erweckung von Wales 1904-05 verdient m.E. größere Beachtung auch in der deutschsprachigen Kirchengeschichtsforschung. Mit guten Gründen kann man feststellen, dass es die letzte *große* Erweckung war, die Europa gesehen hat.

So gehören sicher die in East Anglia und Nordostschottland 1921² und die auf den Hebriden und an der Nordwestküste Schottlands 1949-53³ zu den kleineren aber bemerkenswerten späteren Erweckungen in Europa. Ich wäre interessiert zu erfahren, wie Sie etwa die norwegische Erweckung unter Albert Lunde und die sog. „fünfte Erweckungsbewegung Finlands“⁴ einschätzen, die im Gefolge der 1939 gegründeten „Evangelisch-Lutherischen Inneren Missionsgesellschaft“ m.E.. eher eine Volksmissionsbewegung war.

² Griffin, Stanley C., A Forgotten Revival. Recollections of the great Revivals of East Anglia and North East Scotland of 1921, 1992, repr. Epsom 2000; Roberts, Richard Owen, Scotland Saw His Glory. A History of Revivals in Scotland, Wheaton o.J.

³ Campbell, Duncan, The Lewis Awakening 1949-53, 1954; ders., Price and Power of Revival, Auszüge in deutsch in: Ders., Preis und Kraft einer Erweckung, Zürich o.J.; Woolsey, Andrew A., Channel of Revival, 1974; Osborn, H.H., Revival, God's Spotlight. The significance of revivals and why they cease, Godalming 1996, 127-131.

⁴ B. Krug, Erweckung im hohen Norden, Streiflichter aus den Erweckungsbewegungen in Skandinavien, Bad Liebenzell 1974. Der Beitrag von Pentti Laasonen Erweckungsbewegungen im Norden im 19. und 20. Jahrhundert in GDP III, 321-357, weckt leider falsche Erwartungen, da das 20. Jahrhundert zu wenig berücksichtigt wird.

Umso erstaunlicher ist es, dass die letzte Waliser Erweckung in manchen Standardwerken der Kirchengeschichte überhaupt nicht erwähnt wird⁵ und auch in vielen wissenschaftlichen Beiträgen über die Erweckungsbewegung fehlt – zudem gibt es bis jetzt keine einzige deutschsprachige Monographie. Die vielen Erweckungen in Wales hätten m.E. auch ein eigenes Kapitel in der großen, jetzt vierbändigen „Geschichte des Pietismus“ verdient.⁶

Die weltweite Erweckung im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts wurde als die am weitesten reichende Erweckungsbewegung aller Zeiten betrachtet.⁷ Die gut dokumentierte Erweckung in Wales⁸ war nicht der Auslöser, aber wohl die eindrucksvollste Teil-Bewegung mit ihren individuellen und sozialen Auswirkungen in Wales und zeitigte wiederum Wirkungen in Indien, Korea, China, Japan, Südamerika, Afrika und der Südsee.

Schon der wohl bis heute umfassendste Kenner aller Erweckungsbewegungen, Edwin Orr, hatte den weltweiten Einfluss der Walisischen Erweckung beschrieben aber ihn zugleich relativiert: „*The Early 20th century Evangelical Awakening was a worldwide movement. It did not begin with the phenomenal Welsh Revival of 1904-05. Rather the sources were in the springs of little prayer meetings which seemed to arise spontaneously all over the world, combining into streams of expectation which became a river of blessing in which the Welsh revival became the greatest cataract.*“⁹

⁵ So etwa im „Heussi“ und im „Hauschild“.

⁶ In: Gäbler, Ulrich (Hg.) Geschichte des Pietismus, Bd. 3, wird nur die letzte Erweckung von Wales in den Beiträgen von Jörg Ohlemacher über das „Gemeinschaftschristentum in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert“ (S. 430ff.) und von Mark Noll zu Nordamerika (S. 513) erwähnt.

⁷ Umschlagtext von Edwin J. Orr, *The Flaming Tongue, Evangelical Awakenings 1900*, Chicago ²1973 auch: *The Re-Study of Revival and Revivalism*, Pasadena, S. 41.

⁸ Aus der Fülle der Literatur sei hier nur genannt: Awstin' = T. Davies, “and other special correspondents of the Western Mail,” *The Religious Revival in Wales 1904*, 6 issues, Cardiff, November 1904 – April 1905; Jones, Brynmore P., *Instrument of Revival. The Complete Life of Evan Roberts 1878-1951. An Anatomy of True Revival*, Gainsville 2001; ders., *Voices from the Welsh Revival. An Anthology of Testimonies, Reports, and Eyewitness Statements from Wales's Year of Blessing, 1904-05*, Bridgend 1995; Evans, Eifion, *The Welsh Revival of 1904*, Bridgend, 1969, ³1987; Philipps, D. M., *Evan Roberts, The Great Welsh Revivalist and His Works*, London ³1906; Matthews, D., *I saw the Welsh Revival, 1951; Tudur Jones, R., Faith and the Crisis of a Nation. Wales 1890-1914*, Cardiff 2004; engl. Übersetzung von: Ffydd ac Argyfwng Cenedl, 2 Bde 1981 u. 1982.

In Deutsch gibt es monographisch nur die alten Berichte der Augenzeugen: Penn-Lewis, J., *Die verborgenen Quellen der Erweckung in Wales*, Freienwalde 1905; De Rougement, J., *Eindrücke über die Erweckung in Wales*, Basel 1905; Stead, William Thomas, *Die Erweckung in Wales. Ein Bericht über Tatsachen*, Mülheim-Ruhr 1905. Berichte der deutschen Besucher s.u.

⁹ Edwin J. Orr, *The Flaming Tongue*, S. 192.

Die kausalen Verknüpfungen, aber auch das spontane unabhängige Auftreten ähnlicher Erweckungsphänomene zur gleichen Zeit in verschiedenen Kontinenten bedürfen noch eingehender international verknüpfter historischer Forschung.

Am detailliertesten hat der walisische Theologe NOEL GIBBARD den weltweiten Einfluss dieser walisischen Erweckung untersucht. Niemals zuvor in der Geschichte der Erweckungen sei solch ein Phänomen aufgetaucht, dass von *einem* Land ein so großer Erweckungseinfluss in viele Länder auf buchstäblich *allen* Kontinenten in so kurzer Zeit ausgegangen ist.

Andererseits sei es nötig, zu unterscheiden zwischen primärem und sekundärem Einfluss aus Wales. So sei die Erweckung von Wales z.B. für Indien, Madagaskar, Patagonien und Frankreich die wichtigste Quelle gewesen, während der Einfluss in Korea, Australien und Neuseeland nicht so direkt war. In den Ländern mit direktem walisischen Einfluss könne man auch einen verschiedenen Grad der Intensität feststellen: die Erweckungsversammlungen in Indien und Madagaskar ähnelten denen in Wales sehr, während es in Russland ruhiger verlief.¹⁰

II. Die Ursprünge, Einflüsse und Anfänge der Erweckung

Werfen wir einen kurzen Blick auf die deutschen Darstellungen, soweit sie Wales 1904-05 überhaupt berücksichtigen. In seinen drei umfangreichen geschichtlichen Werken hat sich PAUL FLEISCH am ausführlichsten in seinem Buch „*Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland*“ mit der Erweckung in Wales als Vorgeschichte der Erweckung in Deutschland 1905 befasst. Er nennt allerdings als Ursprünge in den Ländern „englischer Zunge“ „eine tiefe Sehnsucht nach einem neuen revival“ und hauptsächlich die Torrey-Alexander Missionen vom Anfang des letzten Jahrhunderts und – wie andere deutsche Darstellungen - den Einfluss der Konferenzen von Llandrindod nach dem Muster des englischen Keswick.¹¹ Mrs. Penn-Lewis u.a. Vertreter von Keswick haben diesen Einfluss stark betont. Dagegen wird in der heutigen Forschung der genuine Ursprung in Wales stärker herausgehoben.

¹⁰ Gibbard, Noel, On the wings of the dove - the international effects of the Welsh Revival of 1904-05, Bridgend 2002.

¹¹ Fleisch, Paul, *Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland*. 3. verm. u. vollst. umgearb. Aufl. - nun als 1. Band: *Die Geschichte der deutschen Gemeinschaftsbewegung bis zum Auftreten des Zungenredens (1875-1907)*, Leipzig 1912, S. 442f.

Wales hatte eine **lange Vorgeschichte von Erweckungen**, es war das Land, „von vielen Erweckungen begünstigt“, wie es ein Buchtitel zum Ausdruck bringt.¹² Die Erweckung von 1904-05 war, obwohl durch sie über hunderttausend Waliser bekehrt und neu zu einer Gemeinde geführt wurden, nicht die bedeutendste Erweckung in der Geschichte von Wales. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts lebten noch Augenzeugen, die eine Erweckung ähnlich der großen Bewegung von 1859 erwarteten, die vor allem mit den Namen Dafydd Morgan und Humphrey Jones verbunden ist. Diese war ebenfalls mit anderen Erweckungen in Amerika, Nordirland und Schottland verknüpft. Allein zwischen 1762 und 1862 hat es mindestens 15 Erweckungen in Wales gegeben. Man betrachtet aber die methodistische Erweckung im „goldenem Zeitalter“ des 18. Jahrhundert als die prägendste, die mit außergewöhnlichen Persönlichkeiten verbunden ist, den großen methodistischen Predigern Howel Harris (1714-1773) und Daniel Rowland (1711-1790), dem Poeten der Erweckung William Williams (1717-1791) of Pantycelyn, der ihr viele walisische Lieder geschenkt hatte, die auch 1904-05 gesungen wurden, später John Elias (1774-1841) und Christmas Evans (1766-1838). Die frühen Methodisten waren bekanntlich Mitglieder der Anglikanischen Kirche. Nachdem sie dort aber zunehmend Widerständen ausgesetzt waren, bildeten sie 1811 die *Welsh Calvinistic Methodists*, die zur größten nonkonformistischen Konfession in Wales werden sollten (die *Wesleyan Methodists* spielten keine große Rolle in Wales). Leider ist die walisische Kirchengeschichte in der deutschsprachigen Kirchengeschichtsschreibung völlig vernachlässigt, obwohl ihre Erweckungsgeschichte mindestens so interessant ist wie die von England.¹³

Ausdruck der Kontinuität zu den früheren Erweckungen waren der Gottesgeist in der Erwartung einer neuen nationalen Erweckung und die typisch walisischen Lieder, die während der Erweckung so extensiv gesungen wurden. Sie handelten von den Wahrheiten der Erlösung und Gewissheit viel mehr als von Heiligkeit und Hingabe und hatten ihre Wurzeln in den *evangelical awakenings* des 18. und 19. Jahrhunderts.¹⁴

Zur Vorgeschichte der Erweckung gehören das (weltweite) **Interesse am Heiligen Geist und seiner erneuten Ausgießung**. Eine Fülle von Büchern,

¹² Jones, D. Geraint, Favoured with Frequent Revivals. A Brief History of Revivals in Wales 1762-1862, Cardiff 2001.

¹³ Einen ersten Einblick bietet auch die illustrierte Kirchengeschichte von Wales von Gwyn Davies, A Light in the Land. Christianity in Wales 200-2000, Bridgend 2002.

¹⁴ Eifion Evans, The Welsh Revival of 1904, S. 170.

Artikeln und Bewegungen beschäftigten sich mit dem Heiligen Geist, dem geistlichen Leben und der Hoffnung auf eine Erweckung.

Ausdruck dessen war einerseits eine wachsende *Gebetsbewegung*. Nach dem berühmten Vorbild des *Concert of Prayer* aus Schottland, das von Jonathan Edwards (1703-1758) von 1748 veröffentlicht wurde und große Beachtung fand¹⁵ hatte im 19. Jahrhundert James Haldane Stewart (1776-1854) noch weitergehend eine regelrechte Gebetsvereinigung interkonfessionell organisiert,¹⁶ die zur Jahrhundertwende neuen Auftrieb bekam.

Der andere Ausdruck waren verstärkte *Evangelisationsbemühungen* innerhalb der walisischen Konfessionen und darüber hinaus. Eine wichtige Rolle spielten vor allem das von John Pugh (1744-1799) begründete *Forward Movement* und einzelne Evangelisten und Evangelistinnen, fast wie eine Vankündigung der großen Rolle, die junge Frauen später in der großen Erweckung spielen sollten.

Fragt man nach dem **geschichtlichen Kontext der Erweckung**, der bei jeder Erweckung (wie beim Wachsen der Kirche schon seit den Zeiten des Neuen Testaments¹⁷) neben den geistlichen und innerkirchlichen Ursachen zu bedenken ist, so ist offensichtlich, dass sich Wales in einer *Zeit großer sozialer Umbrüche* befand. Die große ökonomische, politische und soziale Umwandlung konnte den Glauben nicht unbeeinflusst lassen.

Einerseits explodierte Wales in dieser Zeit förmlich vor Energie und packte einige der größten Probleme an, aber Historiker stellen fest, dass der Enthusiasmus in dieser Zeit häufig größer war als die Weisheit, und das Verstehen schwächer als das Vertrauen.

Es zogen andererseits in dieser Zeit auch große Gefahren herauf. Es ist bezeichnend, dass die Bedrohung des nationalen Charakters und des christlichen Glaubens in Wales Hand in Hand gingen. Um 1890 bedeutete ein Waliser zu sein, ungefähr dasselbe wie ein Christ zu sein, Viele der Helden der Nation waren christliche Helden, Die Klassiker der walisischen Literatur waren oft

¹⁵ Stuart, James H., A humble attempt to promote an explicit agreement and visible union of God's people through the world, in extraordinary Prayer, for the Revival of religion, and the advancement of Christ's kingdom on earth, pursuant to scripture promises and prophecies concerning the last time. Die Neuausgabe von 1789 ist aufgenommen in die elektronische *Revival Library*, King's Christian Centre, High Street, Bishop's Waltham, Hants.

¹⁶ „Hints for a General Union of Christians for the Outpouring of the Holy Spirit“ von 1821, um 1855 waren durch die Religious Tract Society schon 332.137 Exemplare verbreitet worden. Vgl. R.Rouse/S.T.Neill, Geschichte der ökumenischen Bewegung 1517-1948, Erster Teil, Göttingen 1963, S. 476.

¹⁷ S. z.B. Wolfgang Reinhardt, Das Wachstum des Gottesvolkes. Biblische Theologie des Gemeindewachstums, Göttingen 1995, S. 336-338.

christliche Klassiker. Die Bibel lieferte die Ideale für die Gesellschaft und das private Leben. Ab 1890 begannen die relative Uniformität und die so robuste walisische christlich geprägte Sprachkultur dem Pluralismus zu weichen.¹⁸

Bereits in den Jahren 1850 bis 1880 begann die Industrie das Gesicht des Landes zu verändern. Ein aggressiver Kapitalismus herrschte, die Schwerindustrie expandierte, unterstützt von einem dichter werdenden Eisenbahnnetz. Die Kohleförderung beschäftigte mehr Arbeiter als alle anderen Industrien zusammen, Cardiff wurde zum größten Kohleausfuhrhafen der Welt.¹⁹ Das schnelle und unstrukturierte Wachstum dieser industriellen Städte schuf viele soziale, geistliche und moralische Probleme, mit denen sich die Kirchen auseinandersetzen mussten.

Die erste Auswirkung der Industrialisierung waren gewaltige Bevölkerungsbewegungen und – veränderungen. Der Zwang zu Mobilität – nicht erst heute! – und die große Landflucht ermöglichen zwar bessere Verdienste und höheren Lebensstandard trotz ungerechter Arbeitsverhältnisse, aber entwurzelten die Menschen auch ihrer traditionellen Kultur und Bindung an christliche Werte. Es eine spannende Frage ist, inwieweit die Erweckung den Verunsicherten und Entwurzelten neue Heimat, Werte und Lebensziele gab.

In den Berichten, die sowohl die deutschen Besucher wie auch die kurzen Darstellungen am Anfang des 20. Jahrhunderts **über die Anfänge der Erweckung** geben, wird meist die persönliche Geisterfahrung von Evan Roberts in Blaenannerch im September 1904 und sein erster Dienst in seiner Heimatgemeinde in Loughor genannt. Aber tatsächlich begann die Erweckung längst vor ihm.²⁰ Es gab in den Jahren vorher örtliche Erweckungen und bemerkenswerte Ereignisse wie das Vermächtnis des Dekans David Howell, der eine der angesehensten Persönlichkeiten im evangelikalen Lager der Anglikanischen Kirche vor hundert Jahren war. Seine Erklärung „The Great Need of Wales“

¹⁸ Ebd 5. Als Gründe der komplexen Abwärtsentwicklung werden z.B. genannt: - die moderne Wissenschaft und der Einfluss der sog. „höheren Kritik“ aus Deutschland, besonders einflussreich in der alttestamentlichen Forschung verbunden mit dem Namen von Julius Wellhausen, - der Einfluss des Anglisierungs- oder der Moral der Mittelklasse,- das Versagen der Abstinenzbewegung oder die blutleeren Gottesdienste in der Kirche.

¹⁹ 1899 beschäftigten 96 Zinnminen 16.000 Arbeiter, während vor allem im Norden die Orte gewaltig wuchsen, in denen die Schieferindustrie ansässig war. Ebd. S. 5.

²⁰ So auch richtig auch Edwin J. Orr, The Flaming Tongue, Chicago 1973, 2f; und in seinem Vortrag „The Welsh Revival“ als Audioaufnahme in: Revival Library. Histories of great revivals and their leaders including books, letters, articles and other inspirational material, new and revised edition, Revival Library, King's Centre, High St. Bishop Waltham, 2004

wurde im Monat seines Todes, im Januar 1903, veröffentlicht. Darin hieß es:

„What is Wales' greatest need? ... There has never before been so much preaching, but what of the effects? ... Take note, if this was to be my last message to my fellow countrymen ... before I am taken to the judgement it would remain thus ... The greatest need of my dear nation and country at this time is spiritual revival through a specific outpouring of the Holy Spirit...“²¹

Diese Worte erregten als sein geistliches Testament großes Aufsehen. Will man überhaupt ein Datum fixieren, an dem die Erweckung begann, dann wird meist der 2. Sonntag im Februar 1904 genannt. Ein Mädchen, Florrie Evans, das eine Woche zuvor nach einer eindrucksvollen Predigt in der Versammlung von Joseph Jenkins, des calvinistisch-methodistischen Pastors von New Quai, Frieden mit Gott gefunden hatte, gab in einer Jugendversammlung ein schlichtes Bekenntnis:

„I am not able to say very much today but I love the Lord Jesus with all my heart – he died for me.“

Diese einfachen Worte wurden zu einem Funken, der die Erweckung entfachte. Die Versammlung sei ganz still und wiederum ganz erregt geworden angesichts der Wahrnehmung der ehrfurchterregenden und überwältigenden Gegenwart Gottes. Auch andere junge Frauen wie Maud Davies und May Philipps wurden „entflammt“, einige sollten später eine wichtige Rolle in Evan Roberts Erweckungsteam spielen, andere wirkten unabhängig von ihm. Die jungen Leute besuchten die Nachbargemeinden, um den „Segen“ zu teilen, noch war er aber lokal und persönlich begrenzt. Die Tagebuchaufzeichnungen des Erweckungspredigers Seth Josua bezeugen einen wachsenden Hunger der Menschen nach Gott und die Ausbreitung der Erweckung.²²

²¹ Ursprünglich geäußert im Dez. 1902, hier zit. nach Adams, Kevin/Jones, Emyr, A Pictorial History of Revival. The Outbreak of the 1904 Welsh Awakening, Farnham (Surrey) 2004.

²² Aufzeichnungen vom September: 19. „The revival is breaking out here in greater power .. The spirit of prayer and of testimony is falling in a marvellous manner. The young are receiving the greatest measure of blessing...20.: “The revival goes on. I cannot leave the building ... until 12 and even 1 o'clock in the morning – I have closed the service several times and yet it would break out again quite beyond the control of human power.” 22.: “We had another remarkable meeting to-night. Group after group came out to the front seeking the full assurance of faith. What was wonderful to me was the fact that every person engaged in prayer, without one exception. The tongue of fire came upon each.

Die Bedeutung von Evan Roberts im Kontext der gesamten Erweckung.

Seth Josua sah die Gefahr, dass man mehr Wert auf die Bildung als die geistlichen Voraussetzungen der Prediger legte und er bat Gott inständig, einen Burschen aus der Kohlengrube oder vom Felde weg zu nehmen, wie er Elisa vom Pflug weg berief, um sein Werk zu beleben.²³

Dieses ausserwählte Werkzeug der Erweckung sollte ein junger Bergmann aus Südwales werden. Aufgewachsen in der Calvinistic Methodist Church hatte er schon sehr früh ein intensives Gebetsleben und nahm seine Bibel mit unter Tage. Über zwölf Jahre lang betete er um eine Erweckung und konnte ganze Nächte aufbleiben, um über das Thema „Erweckung“ zu lesen und zu sprechen. Zunehmend empfand er den Drang zu predigen und meldete sich als Kandidat für die Ausbildung zum Pastorendienst. Bevor er das Vorbereitungsseminar in Newcastle Emlyn bezog, machte er eine der beiden tiefgreifenden Erfahrungen, die seinen ganzen Dienst prägen sollten.

Er fühlte sich in so enger Gemeinschaft mit Gott, dass er sich aus dem Körper in den 3. Himmel gehoben fühlte. Diese intensive Nähe zu Gott sollte sich über Wochen fortsetzen, wenn er nachts nach ein Uhr unwillkürlich aufwachte und Stunden verbrachte in *divine fellowship*. Ähnliche außergewöhnliche Erfahrungen hatten übrigens auch David Morgan (1874-1883), der Erweckungs prediger von 1859, unmittelbar bevor er seine Erweckungsaktivitäten begann, und über hundert Jahre vorher auch der wohl größte Erweckungs prediger von Wales, Howell Harris (1714-1773) gemacht. Dabei wurde ihm bewusst – ein Phänomen, das auch Religionspsychologen interessieren dürfte – dass er eine wunderbare Erleuchtung seiner geistigen Fähigkeiten erfuhr: er erinnerte alles dessen, was er auf religiösem Gebiet jemals gelernt oder gelesen hatte.

In der ersten Zeit an der aufs Theologiestudium vorbereitenden Schule konnte er an den Versammlungen im September 1904 teilnehmen, die in Blaenannerch an der südlichen Westküste zur Vertiefung des geistlichen Lebens veranstaltet wurden. Diese sollten aber für ihn die entscheidende Wende bringen. Seth Josua war der Hauptredner bei der dritten Reihe dieser Konferenzen, die von Joseph Jenkins und seinen Freunden organisiert worden waren.

Roberts, der erst später zu den Versammlungen hinzukam, fühlte sich am Dienstag, den 27. September, vorbereitet wie jemand, der darauf warten müsse, „dass das Feuer herabfällt, der Altar ist gebaut, das Holz liegt darauf, und

We lost all sense of time in this service.“ Zit. nach Evans, Revival, S. 59.

²³ Evans, ebd. 63; Jones, Instrument, S. 23.

das Opfer wartet nur darauf, dass das Feuer herabkommt.“²⁴ Am Mittwoch, den 28. 9., sollte sich die Erwartung erfüllen. Erst in der zweiten,²⁵ der Neun-Uhr-Versammlung kam es zum entscheidenden Durchbruch. Roberts betete schweißgebadet und tränenüberströmt in einer Agonie inneren Ringens „beuge mich!“ Seine eigene Wiedergabe dieses dramatischen Ereignisses²⁶ zeigt wichtige Elemente, die sein ganzes Wirken prägen sollten: 1. Die Auslieferung („Beugung“) des eigenen Willens und der ganzen Person an Gott. 2. Die Beugung angesichts der erschütternden Liebe Gottes zu den Sündern, die er am Kreuz erwiesen hat. 3. Die Erkenntnis, dass sich alle in furchtbarer Weise „beugen“ müssen im Jüngsten Gericht, die sich jetzt angesichts der werbenden Liebe Gottes nicht gebeugt hatten. 4. Seine Berufung nicht nur für die nächste Umgebung, sondern für ganz Wales.

²⁴ Western Mail Revival Report, vol. 3, 30, Philipps, Roberts, S. 122 (Version auf CD p. 121)

²⁵ Im ersten Morgenmeeting predigte Rev. Seth Joshua und sagte: „Herr tue dies und das, und beuge uns, oh Herr“. Dies traf tief in Roberts Herz. – er empfand, dass der Geist selbst den Nachdruck auf das „beuge mich“ legte und zu ihm sagte „Das ist es, was du nötig hast!“ Und als er hinausging, betete er „Herr, beuge mich!“ . Vom Geist entzündet, brach er in Tränen aus und betete selbst „Beuge mich! Beuge mich! Beuge uns!“.

²⁶ Er fühlte sich als müsste er zerspringen und sah sich gedrängt zu beten. „Als das Treffen begonnen hatte, beteten viele, und ich fragte den Heiligen Geist: soll ich jetzt beten? «Nein» gab mir der Geist zur Antwort. Kurz darauf kam ein wunderbarer Einfluss über mich. Nachdem viele gebetet hatten, fühlte ich, wie eine lebendige Energie oder Kraft in meine Brust eindrang, sie hielt meinen Atem an, meine Beine zitterten schrecklich, diese lebendige Energie wurde stärker und stärker, während einer nach dem anderen betete, bis sie mich fast zerspringen ließ. Und als alle ihr Gebet beendet hatten, fragte ich: «Soll ich jetzt beten?» Als jemand (sein Gebet) beendete, betete ich. Meine Brust kochte durch und durch, und wenn ich nicht gebetet hätte, wäre ich geplatzt. Was war es, das meine Brust zum Kochen brachte? (Es war) der Vers «For God commendeth his love» («Gott aber erweist seine Liebe zu uns darin») Ich fiel auf meine Knie, meine Arme auf den Sitz vor mir ausgestreckt, der Schweiß lief mein Gesicht herunter und meine Tränen strömten schnell hervor und es kam mir vor, als ob Blut herauskäme. Gleich kam Mrs Davies, Mona, aus New Quai, herbei, um meinen Schweiß abzuwaschen. Magdalén Philipps stand auf meiner rechten und Maud Davies zu meiner Linken. Es lag während ungefähr zwei Minuten furchtbar auf mir . Ich schrie – «Beuge mich, beuge mich, beuge mich. Oh! Oh! Oh! Oh! Oh!» Als Mrs. Davies meinen Schweiß fortwischte, sprach sie «O wunderbare Gnade!» «Ja», sagte ich «O wunderbare Gnade!» Es war Gott, der seine Liebe erwies, die mich beugte und ich sah nichts in ihm zu erweisen (?) Nachdem ich gebeugt war, erfüllte ein tiefer Friede meine Brust. Als ich mich in diesem Zustand befand, sang die die Versammlung von Herzen: „Ich komme, Herr! Komme jetzt zu dir!“

Was mir danach in meinen Sinn kam, war die furchtbare Beugung am Tag des Gerichts. Daraufhin wurde ich mit Mitleid für die Menschen erfüllt, die sich am Tage des Gerichtes würden beugen müssen, und ich weinte. Später lag die Errettung der Seelen als schweres Gewicht auf mir. Ich fühlte mich in Flammen stehend, um ganz Wales zu durchstreifen, damit ich den Menschen von dem Retter erzählte, und wenn so etwas möglich wäre, wäre ich bereit, den von Gott dafür geforderten Preis zu bezahlen.“ Eigene Übersetzung nach dem umfangreichsten Bericht über Wales in Philipps, D. M., Evan Roberts, The Great Revivalist and His Works?, 1923, hier nach der CD “Welsh Revival Library“. „After this the salvation of souls weighed heavily upon me. I felt on fire to go through the lengths and breadth of Wales to tell people about the Saviour.“ Philipps S.160f.

Mit diesem großen Auftrag vor Augen konnte Evan seine Studien nicht fortsetzen, noch weniger wollte er sich irgendwelchen Freizeitbeschäftigungen widmen. Mit seinen Freunden, den jungen Frauen von New Quai und Sidney Evans, organisierte er ein Team, um überall in Wales das Evangelium zu verkündigen. Die nächsten Tage verbrachten sie mit einigen Predigtdiensten, vor allem aber mit Bibelstudium, Gebet und warteten intensiv auf die unmittelbare Führung des Heiligen Geistes. Nachts empfing Roberts *Visionen*, die den Fortschritt des Reiches Christi in einer beispiellosen Weise ankündigten. Sie handelten von der schrecklichen Realität der Hölle, von der er nur durch die Gnade Christi errettet war, vom Sieg Christi über den Teufel angesichts des Unvermögens der Kirche, die Unbekehrten zu erreichen. In einer Vision erschien ein Blatt Papier, auf dem die Zahl „100.000“ geschrieben war. Alle diese Visionen enthielten biblische Elemente und hatten zugleich eine prophetische Dimension. Evans kommentiert: „denn alle fanden in der nachfolgenden Erweckung, die sich nicht nur über Wales, sondern die ganze Welt ausbreitete, ihre buchstäbliche und vollständige Erfüllung.“²⁷

Bereits jetzt wurden typische Elemente seiner späteren Erweckungsversammlungen sichtbar: unbedingter Gehorsam gegenüber der Leitung des Heiligen Geistes, öffentliches Sündenbekenntnis und Wiedergutmachung, die volle Gewissheit der Errettung, die Ehre Gottes und Christi in allen Dingen. So konnte er schon damals in einer Versammlung in Cardiganshire unter der spürbaren Kälte und dem leeren Gerede am Ort des Gebets und der Anbetung leiden. Er sprang auf und rief mit Entrüstung, dass Christus nicht die ihm gebührende Ehre gegeben würde, weil die Anwesenden sich zu sehr selber in den Mittelpunkt stellten. Dann schien er wie ein gefällter Baum zusammenzubrechen und betete in einer Weise, wie man das nie zuvor in dieser Kapelle gehört hatte. „Es drang durch die Herzen und Gewissen vieler und Christus wurde von diesem Augenblick an geehrt: es war ein außerordentliche Versammlung.“²⁸

Die Vision, die schließlich seinen Weg in seine Heimatstadt veranlasste, empfing er in einem Abendgottesdienst in Newcastle Emlyn. Er konnte sich nicht auf den Gottesdienst konzentrieren, sondern sah den Klassenraum seines alten Dorfes und darin alle seine früheren Kameraden. Er selbst redete sie an. Er wehrte sich gegen diese Schau, aber sie kam immer wieder zurück. Und er hörte mit unzweideutiger Klarheit eine Stimme in seinem Inneren reden:

²⁷ Evans, a.a.O., S.79 Revival 79.

²⁸ Phillips, Roberts, Revivalist, a.a.O., S. 157f.

„Geh und sprich zu diesen Leuten!“ Nach einem inneren Kampf willigte er ein. Dann verschwand die Vision und die ganze Kapelle wurde in Licht eingetaucht, so hell, dass er kaum den Prediger auf der Kanzel sehen konnte.²⁹

Er hatte dennoch erhebliche innere Widerstände zu überwinden und musste bei seiner Rückkehr in seine Heimatgemeinde in Loughor zunächst auch erfahren, dass „der Prophet nichts in seiner eigenen Stadt“ gilt, die Familienmitglieder machten sich Sorgen um seine mentale Gesundheit. Schließlich kam es bei der ersten Versammlung nach anfänglichem Widerstreben zum Durchbruch bei allen 17 Anwesenden, auch einigen seiner Familienangehörigen. „Die Erweckung hatte um ihr nacktes (Über)leben gekämpft und ohne den Sieg am Anfang wäre alles verloren gewesen.“³⁰

Schon in diesem frühen Stadium in der ersten Woche wurden charakteristische Elemente seiner späteren Erweckungsversammlungen sichtbar: das (Schuld-)Bekenntnis, intensives Gebet und persönliches Zeugnis. Dazu gehörte aber auch der Gehorsam gegenüber den Eingebungen des Geistes, die ein herausragendes Kennzeichen der Erweckung wurden, soweit sie mit Evan Roberts verbunden war. Das gilt für die Leitung der Versammlungen durch die Impulse des Geistes wie für die persönliche Führung von Roberts im Gebet und durch Visionen, die weiterhin eine verheißende, deutende und ermutigende Funktion hatten. So hatte er am 4. Tag der Erweckungsversammlungen eine Vision der Hoffnung:

„Eine Kerze brannte vor mir und hinter ihr die aufgehende Sonne in all ihrer Pracht. Was ist die Interpretation? Im Vergleich zu dem, was kommen soll, ist die gegenwärtige Erweckung nur wie das Licht einer Kerze.“³¹

Die Gemeinden wurden aufgeweckt, es kamen Junge und Alte verschiedener Denominationen. Die Versammlungen dauerten manchmal bis 4 Uhr morgens. Dies setzte sich fort, bis einer der Ortsgeistlichen sagte, die ganze Bevölkerung habe sich in eine Masse von Betern verwandelt. Evan Roberts predigte auch in anderen Städten. Am Mittwochabend gab er in Moriah *vier Bedingungen* bekannt, um geistlichen Segen zu erlangen, die ihm der Geist Gottes selbst offenbart habe. Er sollte sie in den folgenden Monaten in ähnlicher Form oft wiederholen:

²⁹ Stead, Revival a.a.O., S. 45; in der deutschen Ausgabe „Die Erweckung in Wales“, S. 50f.

³⁰ Ebd.

³¹ Phillips, Roberts, Revivalist, a.a.O., S. 237f; bei Evans, Revivalist, S. 85.

1. „Öffentlich und völlig Gott jede Sünde bekennen, die noch nicht vor ihm bekannt wurde,
2. alles Zweifelhafte in uns entfernen,
3. dem Einfluss des Heiligen Geistes im Herzen sofort gehorchen,
4. Jesus frei und vor der Welt bekennen.“³²

Die Treffen dauerten von drei bis zu acht Stunden. Am Ende der ersten Woche kommt es zu außergewöhnlichen Ereignissen, die sich später oft wiederholen sollten: in den Gebeten um das machtvolle Kommen des Geistes riefen Menschen laut um Gnade, „sangen und priesen Gott“, „lagen in inneren geistlichen Kampf ausgestreckt am Boden, es war so unglaublich wie unvorhersehbar.“³³ Die überwältigende Erfahrungen lassen schon jetzt die Erwartungen über eine erfolgreiche örtliche Mission hinaus auf eine landesweite Erweckung steigen.

Die Ereignisse sprachen sich schnell herum. Christliche Zeitschriften wie weltliche Zeitungen berichteten und förderten die Aufmerksamkeit und Erwartung der Menschen. Die Zeitschrift „*The Life of Faith*“ brachte einen Beitrag von Jessie Penn-Lewis, die von einer „Wolke wie eines Menschen Hand“ sprach, „die sich über Wales erhoben“ habe. Einige Wochen später kommentiert sie: „Wir haben um Erweckung gebetet. Lasst uns Dank sagen! ... Gott fegt über die südlichen Täler von Wales mit einer Erweckung wie in früheren Zeiten“ (an old time revival).³⁴

Roberts selbst schreibt in einem Brief: „Die Leute kamen, um den jungen Verrückten zu sehen. Lob sei Gott, der «junge Verrückte» ist unter der Leitung des Geistes ein Instrument geworden, um viele Festungen der Sünde niederzureißen. Nein! Ich bin nicht verrückt, sondern voll des Geistes.“³⁵ Man erinnert sich ähnlicher Ereignisse in der großen Erweckung von 1859.

In dieser Woche kam auch zum ersten Mal ein Reporter der nationalen Tageszeitung, der *Western Mail*. Er beschreibt seine Eindrücke und gibt ein typisches Bild der kommenden Erweckung wieder. Der Bericht, der am Samstagmorgen erschien, sorgte für Publicity. Er berichtet von den Auswirkungen in Loughor:

³² In der Fassung nach D.M.Philipps: „1) Confessing openly and fully to God any sin not confessed to Him before; (2) doing away with anything doubtful in ourselves; (3) giving prompt obedience to the influences of the Holy Spirit in the heart, (4) confessing Christ openly and publicly before the world.“ Robert,elektr. Ausg. Es gibt andere ausführlichere Fassungen.

³³ Evans, Revival, a.a.O., S. 90.

³⁴ Ebd., S. 91.

³⁵ Ebd., S. 92.

„Ladenbesitzer schließen früher, um noch einen Platz in der Kapelle zu bekommen, Zinn- und Stahlarbeiter drängten an den Ort in ihrer Arbeitskleidung. Das einzige Thema in allen (gesellschaftlichen) Klassen und Religionsgemeinschaften ist «Evan Roberts». Sogar die Schankstuben der Kneipen sind den Diskussionen überlassen, woher wohl die Kräfte kommen, die er besitzt.“³⁶

Die Ergriffenheit durch den Geist war so stark, dass die Menschen jedes Zeitgefühl verloren und vergaßen, dass sie etwas essen müssten, und offensichtlich wurden sie vor physischer Erschöpfung bei ihrer täglichen Arbeit bewahrt. Roberts befand sich in der Hitze des geistlichen Kampfes „in ausgezeichneter Gesundheit“, obwohl der die Meetings oft erst um drei oder fünf Uhr morgens verließ.

Auch tagsüber gab es viele geistliche Aktivitäten: so hielten etwa zwei junge Frauen ein Open-Air-Meeting in Gorseinon, das eine große Menge anzug, andere gingen in Zigeunerlager. In vielen Häusern fanden fast während des ganzen Tages Gebetstreffen statt. Die Angelegenheiten der Ewigkeit wurden frei und ohne Scheu diskutiert. **Und über allem durchdrang eine Wahrnehmung der Gegenwart und Heiligkeit Gottes alle Bereiche der menschlichen Erfahrung, zu Hause, an der Arbeit, in den Geschäften und in Gasthäusern. Die Ewigkeit erschien unentrinnbar nahe und real.“³⁷**

Evan Roberts wurde klar, dass er nicht mehr in seine Schule zurückkehren würde. In einem Brief schrieb er: „Vielleicht werden wir ganz Wales durchziehen müssen. Wenn es so kommen sollte, dem Himmel sei Dank! Was für eine gesegnete Zeit! Ich bin vollkommen zufrieden und glückselig mit genug Arbeit von morgens bis nachts.“³⁸

Durch eine Einladung zu einem Dienst in Aberdare erschien es dem jungen Erweckungsprediger, als ob Gott ihn von seinem „Jerusalem“ in die Weite schicken wolle und dass das ganze Fürstentum sein Gemeindebezirk werden sollte.³⁹

Dabei ist festzuhalten, dass das Feuer der Erweckung auch unabhängig von ihm an vielen Orten weiter brannte, durch bekannte Erweckungsprediger wie durch ungenannte Christen.⁴⁰

³⁶ Ebd., S. 94f.

³⁷ Ebd., S. 95, Hervorhebung von mir.

³⁸ Ebd., S. 96

³⁹ Ebd., S. 96.

⁴⁰ Evans, Revival, S. 98f.

III. Die weitere Entwicklung und die Rolle von Roberts

Er unternimmt mehrere Missionsreisen und der Zulauf nimmt immer mehr zu. Tausende, manchmal Zehntausende, warten auf ihn. Man redet von ihm als dem „John Wesley von Wales.“⁴¹ Lange bevor er erscheint, gibt es enthusiastische Gesänge – Dreiviertel der Versammlungen bestehen aus Singen ohne Liederbücher, vielstimmig mit einer Harmonie und Kraft, die auch Außenstehende kritische aber musikbegeisterte Zeitgenossen in die Meetings zieht. Zeugnisse über die erfahrene Gnade Gottes wechseln mit leidenschaftlichen Gebeten für sich selbst und für die Rettung anderer. Man wartet manchmal lange auf Evan Roberts, dann taucht er plötzlich auf, oder er ist Stunden versunken in einer Agonie des Gebets, ohne zu den Anwesenden zu sprechen, sein Auftreten erscheint manchen willkürlich. Oft unterbricht er die Versammlungen mit ihren enthusiastischen Gesängen und stellt fest, dass jetzt nicht die Zeit zum Singen sondern zum Beten sei, ein anderes Mal, dass Gottes Geist nicht anwesend sein könne.⁴² Alles macht er davon abhängig, dass der Geist ihm Weisung gibt. Nie hält er eine vorbereitete Predigt.

Die Erweckung als ganze und auch Evan Roberts fanden viel Unterstützung, selbst durch prominente Bischöfe der anglikanischen Kirche, die in ihr ein genuines Werk Gottes sahen⁴³, aber es gab auch einzelne scharfe Kritiker von Roberts. Am bekanntesten waren die Attacken von Peter Price, der zwischen einer wahren und der nachgemachten falschen Erweckung von Evan Roberts unterschied. Die Sympathien der Leute lagen aber bei Evan Roberts, weil Price sich seiner akademischen Qualifikationen (Cambridge degree) rühmte und auf Roberts' intellektuelle Unzulänglichkeit hinwies. Das Volk erinnerte an Petrus und Johannes, die in den Augen des Synedriums unbildete Leute gewesen waren. Theologiestudenten wandten sich mit größtem Befremden gegen den Ton des Briefes von Peter Price, mit der Tendenz einer

⁴¹ Ebd., S. 124.

⁴² Tudor Jones, Faith, a.a.O., S. 315; er stellt dazu fest „He began to show a rather ill disposed and harsh side to his personal mission.“ (ebd)

⁴³ Wie etwa Bishop John Owen of St. Davids, der in einem Hirtenbrief mahnte, wachsam auf das zu achten, was „der Geist den Gemeinden“ durch die Erweckung sagen wolle; s. Evans 129. „The Bishop of Durham is probably the most whole-hearted supporter on the bench of revivalism, and in a speech last week at Bishopwearmouth he so far uplifted the veil of secrecy as to what passed at the last Larabeth meeting as to say that bishop after bishop expressed a hope that the blessings which had unquestionably come to Wales should be extended to England. One of the wisest and most statesman-like of English prelates said that it was clearly the work of the Holy Ghost.“ S.B. Shaw, The Great Revival in Wales, 1905, repr. Pensacola 2002, 197f.

Bewegung zu schaden, die ein Segen für das ganze Land sei. Die *Western Mail* veröffentlichte mehrere Wochen lang Briefe zu dieser Debatte, die meisten unterstützten Roberts.

Evan Roberts beteiligte sich nie an der Debatte, aber Beobachter meinten, dass diese heftigen Attacken doch einen gewissen Wendepunkt in seiner Entwicklung brachten und damit auch die gesamte Erweckung beeinflussten, wenn Roberts auch nur einen Teil der gesamten Bewegung ausmachte. Mehr als zuvor unterbrach er jetzt die Versammlungen und konfrontiert die erwartungsvolle Gemeinde damit, dass der Geist nicht wirken könne, weil es Hindernisse gebe, die es Gott unmöglich machen, seinen Segen auszugeben. So stellte er einmal fest, dass es mehrere Personen gäbe, die den Impulsen des Geistes ungehorsam seien und dass der Gottesdienst erst weitergehen könne, wenn sie es bekannt und bereut hätten. Einige standen auf und taten es, aber Roberts war nicht zufrieden damit. Erst nachdem dies mehrere Male geschah, konnte der Gottesdienst fortgesetzt werden. Bei einigen Männern schien er ungewöhnlich hellseherische Fähigkeiten zu haben, die später bestätigt wurden.⁴⁴ Aber auch wohlwollende Kritiker stellten eine bedenkliche Entwicklung fest. Er, der in einem der ersten Interviews sagen konnte „Ich predige nichts als die Liebe Christi“, verfiel zusehends in einen strengen Tonfall und verlor jedes Korrektiv seines Anspruchs, jederzeit unmittelbar vom Geist geleitet zu sein. Manchmal wurden sogar öffentlich Namen der hindernden Personen genannt. Der traurige Höhepunkt dieser Fehlentwicklung, die aber nur eine kurze Zeit dauerte, war der 21. Februar 1905. In dieser Versammlung in Cwmaman schrie Evans in innerer Verzweiflung in die Menge, dass unter ihnen eine verlorene Seele sei, die in die Verdammnis gehen werde. Die Gemeinde begann sofort inbrünstig um ihre Errettung zu flehen. Aber Roberts stoppte sie, es gäbe keinen Grund zu beten, denn diese Seele sei endgültig verdammt. Nach dieser Veranstaltung zog er sich in eine siebentägige Stille zurück. Diese war sicher ein Segen für ihn, auch wenn man seiner eigenen Interpretation nicht zustimmen muss, dass die Zeit des Schweigens ein Zeichen von Gott sei: „Wie deine Zunge sieben Tage lang gebunden war, so soll Satan siebenmal gebunden werden.“

Exzesse und fragwürdige Nebenerscheinungen hat es zu allen Erweckungszeiten gegeben, aber es gibt auch seit Jahrhunderten differenzierte und

⁴⁴ So konnte er zum Erstaunen der Anwesenden sagen, dass ein Engländer unter ihnen sei, der versuche, ihn jetzt zu hypnotisieren und in Gottes Tempel mit heiligen Dingen spiele. Gott lasse sich aber nicht verspotten – später wurde diese Behauptung öffentlich bestätigt, als der Hypnotiseur in ein Theater kam, s. Tudor Jones 316.

weise Beurteilungen. Oskar Föller hat sie im Blick auf die enthusiastischen Phänomene im frühen Pietismus zusammengestellt⁴⁵ (vieles wurde damals viel differenzierter und klüger eingeschätzt als in manchen schwarz-weiß Urteilen der heutigen Zeit). Und von unschätzbarem Wert sind die minutiosen Beobachtungen und weisen Urteile von Jonathan Edwards aus dem *Ersten Great Awakening* in den Neuenglandstaaten, worin es u.a heißt: „Wir sollten das Gute vom Schlechten unterscheiden und nicht das Ganze von einem Teil her beurteilen.“⁴⁶

Roberts ging es nie um seine Person, er war persönlich ein demütiger und ethisch unanfechtbarer Mensch. Aber auch wohlmeinende Freunde sahen eine Schwäche darin, dass er kein menschliches Korrektiv hatte. Die fragwürdige Tendenz, sich *nur* auf die unmittelbare Leitung des Geistes zu verlassen, hatte nicht nur segensreiche Wirkungen, sondern führte auch zu Extravaganz, die der Erweckung schadeten und schließlich zu seiner persönlichen totalen Erschöpfung führten.

Roberts Rolle muss richtig gewürdigt und auch im Gesamtzusammenhang der Erweckung relativiert werden. Wir können uns schon auf sehr frühe abgewogene Einschätzungen von 1905 stützen. Eine stammt von dem damals weltberühmten Evangelisten Reuben Archer Torrey (1856-1928):

“The fire is breaking out throughout all South Wales, and now North Wales. It is manifestly God’s Work, not man’s. A young man, Evan Roberts, who has received the baptism of the Holy Spirit, is quite prominent in some places, but there have been revivals in many towns where he has not gone at all, and often-times there have been hundreds of conversions before he reaches the field.”⁴⁷

⁴⁵ Oskar Föller, Pietismus und Enthusiasmus – Streit unter Verwandten. Geschichtliche Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit, TVG KGM 4, Wuppertal 1998. Auch: Oskar Föller, Charisma und Unterscheidung. Systematische und pastorale Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit im katholischen und evangelischen Bereich. Wuppertal/ Zürich 1995.

⁴⁶ J. Edwards, The Great Awakening (The Works of Jonathan Edwards, vol. 4) New Haven/ London, besonders: A Faithful Narrative Of The Surprising Work Of God In The Conversion Of Many Hundred Souls, In Northampton, And The Neighbouring Towns And Villages Of New Hampshire, In New England; In A Letter To The Rev. Dr. Colman, Of Boston; A Treatise Concerning Religious Affections in Three Parts; Some Thoughts Concerning the Present Revival of Religion in New England, and the Way in Which It Ought to be Acknowledged and Promoted; The Distinguishing Marks of a Work of the Spirit of God.

⁴⁷ Report by R.A. Torrey, in: Shaw, S.B., The Great Revival in Wales, 1905, repr. Pensacola 2002, S. 105.

Noch prägnanter formuliert A.T. Fryer in seinen psychologischen Untersuchungen der Erweckung:

„Obwohl Evan Roberts' Name am meisten in der Erweckung hervortritt, hat er sie weder bewirkt noch zu ihrem größten Teil getragen. Er ist die Verkörperung des Geistes der Erweckung, die eindrucksvollste Manifestation der Kraft, die sie bewirkt hat, und in einem sehr großen Ausmaß ihr Leiter und Vorsteher, aber er brachte die Erweckung nicht hervor, noch brachte die Erweckung ihn hervor.“⁴⁸

Nur am Rande sei erwähnt, dass es im Umfeld der Erweckung nicht nur zu Visionen und Auditionen sondern auch merkwürdigen Lichterscheinungen an verschiedenen Orten kam, die von den unterschiedlichsten Leuten bezeugt wurden.⁴⁹

Das Erweckungsfeuer breitete sich an den meisten Stellen in gesunder Weise aus. Auch dort war die Ergriffenheit außerordentlich, aber die Predigt verlor nicht ihre Bedeutung, viele bekannte Prediger und Frauen taten einen segensreichen Dienst.⁵⁰ An den weitaus meisten Orten gab es Erweckungen ohne Evan Roberts. So etwa im Norden unabhängig voneinander an vielen Plätzen.

Als Beispiel kann der lebendige Bericht von Rev. John Thomas Job der selber schon eine nationale Gestalt war, über die Erweckung in seiner Gemeinde Bethesda dienen. Er konnte die Ereignisse nur als „*Hurrikane des Heiligen Geistes*“ bezeichnen: „der 22. Dezember wird für immer in feurigen Buchstaben in meinem Herzen geschrieben sein.“⁵¹ An diesem Abend predigte Joseph

⁴⁸ „Although Evan Roberts' name is the most prominent in the Revival, he neither created nor sustained it for the most part. He is the embodiment of the Spirit of the Revival, the most striking manifestation of the force that caused it, and to a very great extent its leader and director, but he did not produce the Revival, nor did the Revival produce him.“ The Psychological Aspects of the Welsh Revival 1904-5 (Proceedings for the Society of Psychical Research, L) Dec 1905. Eigene Übers.

⁴⁹ Einige sahen Lichtsäulen oder leuchtende Gestalten wie Engel oder Christus selbst. Reporter, die sie kritisch untersuchen sollten, machten dann mitunter selber solche Erfahrungen. Es gab damals verschiedene geologische und psychologische Untersuchungen, aber letztlich sind diese Erscheinungen bis heute ungeklärt. Internationales Aufsehen erregte das „Licht von Egryn“ in Merioneth, das Mary Jones nach ihrer eigenen Aussage leitete, für wen sie beten sollte. Ein Ältester, der alles nachprüfen sollte, berichtete, dass 18 respektable und gebildete Menschen in der Nachbarschaft drei Feuersäulen - heller als alles zuvor Gesehene - erblickt hätten; Fryer, A.T., The Psychological Aspects, mit Augenzeugenberichten; kurz bei Tudur Jones, Faith a.a.O. S. 304f.

⁵⁰ Tudur Jones, Faith, a.a.O. S. 299.

⁵¹ Rev. Dafydd M. Job, Bangor, hielt auf der Konferenz zur Erweckung in Bangor ein Referat über die Tagebuchaufzeichnungen seines Großvaters: „A Hurricane of the Holy Spirit. An account of the 1904

Jenkins (1743-1819) über Phil. 2,12-13. „Sein Thema war Gottes Werk in uns, der alles in uns tut von der neuen Geburt bis zur Verherrlichung, der unseren Willen gefangen nimmt ... und durch den Heiligen Geist unsere Natur wie die Gezeiten des Meeres zur Heiligkeit wendet. Die Predigt sei voller feuriger Blitze gewesen, die vom Himmel durch das feurige Herz des Predigers selbst herabkamen. Die Leute hörten gebannt zu, als Gott zu ihren Herzen sprach. Nach 20 Minuten war *der ganze Ort von Tränen überflutet*. Jemand konnte es nicht mehr aushalten, er schrie auf: die Erinnerung an seinen Vater, der auf seinen Knien für ihn gebetet hatte, überkam ihn. Ein anderer stimmte das Lied an *Der Mann, der einst die Nägel erlitt für einen verkommenen alten Sünder wie mich.*“ *Es schien wie ein neues Pfingsten.*⁵² Hier wie an anderen Orten sind die sichtbaren positiven Veränderungen nicht zu übersehen. Ein Zeitungsreporter berichtete:

„Es ist ein schöner Anblick, zu sehen, wie die Arbeiter ihren Lohn an einem Samstag bekommen, am Lohnbüro warten, bis jeder ausgezahlt wurde, und dann die zwei Meilen vom Büro bis zu ihren Häusern gehen, während sie Lieder singen mit der Absicht, die schwächeren Brüder davon abzuhalten, sich in die Wirtshäuser ziehen zu lassen.“⁵³

Durch die Erweckung wurden hunderte von Pastoren inspiriert, für Zehntausende blieb das Jahr 1905 lange als „das Jahr des großen Frohlockens“ in Erinnerung.⁵⁴

Ich konnte im letzten Sommer einem Presbyter in der berühmten Moriah Kapelle in Loughor zuhören, wie er ergriffen von den Augenzeugenberichten seiner Vorfahren erzählte. Und als uns, den Teilnehmern des wissenschaftli-

Revival at Bethesda, based on the diaries, letters and correspondence of the Rev. John Thomas Job“. Über die Folgen schreibt er: “The quarrymen, rather than spending what little they had on drink, took their wages home to their families. At one point the police had nothing better to do than form a choir, to go round the churches singing!” Kurzer Bericht auch in: Tudur Jones, Faith, a.a.O. S. 300.

⁵² Dafydd Job, ebd.: “His theme was God's work in us - not God working in us and then we work it out - rather it is God who does it all - from the new birth to the glorification. God taking hold of man's will, making him captive to Christ. The Holy Spirit turning man's nature as the tide of the sea towards holiness. Now the sermon is described as full of fiery bolts fired from heaven through the fiery heart of the preacher himself. The people listened in silence as God spoke to their hearts. After twenty minutes the whole place was awash with tears. Someone could not stand it any more - he shouted out - his memory of his father on his knees praying for him overcame him. Another gave out a hymn - “Y Gŵr a fu gynt o dan hoelion dros ddyn pechadurus fel fi” (The Man who once suffered the nails for a wretched old sinner like me). It seemed like another Pentecost.

⁵³ Seren Cymru, 6.1.1905, 4f, nach Tudur Jones, Faith, a.a.O. S. 301.

⁵⁴ Tudur Jones, Faith, a.a.O. S. 317, er nennt ein Kapitel seines magnum opus “A Year of Rejoicing”.

chen Kongresses an der Universität Bangor zum hundertjährigen Gedenken der Erweckung, eine exklusive Führung zu Stätten der Erweckung auf der Insel Anglesey vergönnt war und Prof. Geraint Tudur mit eindrucksvoller walisischer Rhetorik aus den Quellen vorlas, was sich vor hundert Jahren genau an diesen Orten abspielte, war es fast, als ob man an einer der Erweckungsversammlungen selber teilnähme.

IV. Die Rolle der säkularen Medien und die sozialen Auswirkungen

Die säkularen Medien haben eine große Rolle für die Ausbreitung der Erweckung und die Popularität von Roberts gespielt. Wo früher Kolumnen über Raufereien und Rugbyspiele die Zeitungen füllten, standen jetzt oft Seitenlange Berichte über den Fortschritt und besondere Ereignisse der Erweckung, die Neugier und Erwartung in den Lesern weckten. Dabei wurden auch Berichte Außenstehender über die vor aller Augen sichtbaren gesellschaftlichen Auswirkungen der Erweckung gedruckt. Ein Beispiel aus der WESTERN MAIL vom 6. März 1905. Unter der Überschrift "A Judge's Tribute" war u.a. zu lesen:

Bei einem Treffen in Cardiff lenkte Richter Williams die Aufmerksamkeit auf den Bericht des Polizeidirektors, der zeigte, dass es einen Rückgang in den Strafverfahren um 1364 Fälle gegeben habe. Der Rückgang der Trunkenheit sei dort am stärksten, wo die Erweckungs prediger die größte Anhängerschaft gewonnen hätten. Vor nicht allzu langer Zeit sei das Land das schwarze Glamourgan genannt worden. Um so mehr könne er heute dem Land für den Rückgang der Verbrechen gratulieren. Dies sei unzweifelhaft vor allem das Verdienst von Evan Roberts und seiner Erweckungskollegen. Er wolle sich nicht an den jüngsten Nörgeleien über die Methoden des Evangelisten beteiligen, die sichtbaren Ergebnisse seien entscheidend.⁵⁵

⁵⁵ At a meeting of the Glamorgan Standing Joint Committee at Cardiff today, Judge .. Williams called attention to the figures in the chiefconstable's quarterly report, showing that there was a decrease in the number of persons proceeded against for non-indictable offences of 1,364. Captain Lindsay stated that the decrease in drunkenness has undoubtedly been most marked where the revivalists have had the largest following. His Honour congratulated both the committee and the country on this excellent report. Some time ago the country was called "Black Glamorgan," and although he did not give it that name, as Sir John Llewelyn (who was sitting in the next chair) seemed to think he had possibly referred to the county in such a manner as to justify that title. Therefore, it was all the more pleasurable to him that day to be able to congratulate the county upon the improvement shown in the number of, at any rate, non-indictable offences. He noticed that the chief considered that perhaps this improvement was due to the decrease in drunkenness, and that was a subject for sincere congratulation. He paid a marked tribute to the people who had been called revivalists, and had no doubt from what he had

Man könnte stundenlang fortfahren mit solchen Berichten, die einen auch noch heute nicht kalt lassen, weil sie neben den inneren geistlichen Wirkungen und dem unglaublichen Zuwachs an Neubekehrten auch die jedermann sichtbaren sozialen Auswirkungen beschreiben. Freilich darf auch hier die Rolle der Medien nicht überschätzt werden. Ein ausgewogenes Urteil liefert wieder Fryer schon 1905:

„Aber wenn die Ausbreitung der geheimnisvollen Atmosphäre von Dorf zu Dorf und Stadt zu Stadt durch die Zeitungen gefördert wurde, so wurde sie aber nicht durch sie bewirkt. Der Einfluss der Presse ist groß, aber er hat seine Grenzen. Kein noch so großes Ausmaß sensationeller Berichte hätte diesen ungeheueren Enthusiasmus entfachen können mit der daraus resultierenden Masse der Bekehrten, der die Erweckung in einigen Distrikten charakterisierte.“⁵⁶

Aber wir wollen uns noch den internationalen Wirkungen zuwenden, konzentriert auf

V. Die Pilgerreisen nach Wales aus Deutschland und die Folgen hierzu-lande

Die Berichte von Wales führten dazu, dass viele Christen in Deutschland nach Wales reisten, um einen eigenen Eindruck zu gewinnen, „um in der pfingstlichen Luft, die jetzt dort weht, sich gleichsam zu baden.“⁵⁷ Es sind vor allem Vertreter der noch jungen deutschen *Gemeinschaftsbewegung*, wie Ernst Lohmann (1860-1934), Johannes Seitz (1839-1922), Otto Stockmayer⁵⁸ (1838-1917),

heard that credit was justly due to Mr. Evan Roberts, who had started the revival, and to those who had been identified with him in the movement. He, therefore, was pleased to bear testimony to it, so that it might be known that they who administered justice in the county considered that they were indebted in a great measure for the improved condition of things to the efforts of Mr. Evan Roberts and his co-revivalists. He certainly did not approve of the recent cavilling at the revivalist's methods. To him the methods were nothing; the results were everything – and they found from the chief-constable that the results were good. Welsh Revival Library CD, Histories/ Awstin, No.5, p. 35

⁵⁶ Fryer, Aspects, 1.

⁵⁷ So der Verf. des Berichtes von der Erweckung in Wales im Calwer Missionsblatt über einen alten Freund, der demnächst nach England und Wales gehen wolle; auch in: Philadelphia 15 (1905) S. 68.

⁵⁸ Alfred Roth, Otto Stockmayer, Ein Zeuge und Nachfolger Jesu Christi. Sein Leben und seine Lehre, Geisweid: Deutsche Zeltmission, 1925, S. 222f. Stockmayer soll vor der Reise geäußert haben: „Ich gehe nach Wales, um mich zu baden in der Erweckungsluft.“

Jakob Vetter (1872-1918). Dieser schrieb dann einen Fortsetzungsbericht über die Erweckung in einer der Zeitschriften der Gemeinschaftsbewegung.⁵⁹ Auch prominente *Christinnen*, vor allem adlige Damen, reisten nach Wales, um sich ein eigenes Bild zu machen und etwas von dem Segen mitzubekommen. Ausführliche Berichte gaben Adeline Gräfin Schimmelmann (1854-1913) und Luise Oehler.⁶⁰ 1900 war der *Deutsche Frauenmissions-Gebetsbund* (DFMGB) von vier adeligen Damen begründet worden, der dann in 30 Jahren auf 14.000 Mitglieder anwuchs.⁶¹ Die meisten aus dem frühen Leitungskreis machten sich auf den Weg nach Wales, Gräfin Elisabeth Waldersee und Jenny von Plotho, Frl. von Hochstetter und Jeanne Wasserzug. Sie kamen begeistert zurück, gaben Zeugnis von den Wundern der Erweckung und luden andere ein, beim nächsten Mal mitzukommen. Stellvertretend für die überwiegenden positiven Reaktionen kann Eva von Tiele-Winckler (1866-1930), die Begründerin der Miechowitzer Schwesterenschaft in Oberschlesien genannt werden, die in ihrer bekannten Autobiographie ausführlich davon berichtet.⁶² Sie und ihre Mitreisenden sind Evan Roberts überhaupt nicht begegnet, aber sie kann doch von ihren Eindrücken in Cardiff und dem Bergwerksort Neath schreiben:

„Mächtig aber waren die Eindrücke, die wir von der umwandelnden Kraft des heiligen Geistes auf eine ganze Ortschaft und eine große Menschenmenge empfingen. ... Unvergeßlich - diese Versammlungen! Es war eigentlich keine Leitung da, und doch empfand man eine wohltuende Harmonie und heilige Ordnung wie von unsichtbarer göttlicher Kraft gewirkt. Stundenlang dauerten die Versammlungen. Die Lieder, die meist auswendig gesungen wurden, oft in Waleser Sprache, die Zeugnisse der einzelnen, die hier und da sich erhoben, um die Gnade Gottes zu preisen, die Freude, die auf den Angesichtern lag, der Lobpreis Gottes, der immer und immer wieder aufstieg – das alles machte einen gewaltigen Eindruck auf uns.“⁶³

⁵⁹ „Sabbathklänge“, 47 (1905), S. 186-188; 205-207, 219-221.

⁶⁰ Oehler, Luise, Die religiöse Bewegung von Wales. Nach den Schilderungen von Augenzeugen, Stuttgart 1905; Gräfin Schimmelmann, Adeline, Unsere Erfahrungen in der Waleser Erweckung, Berlin o.J.

⁶¹ Maria von Oertzen, Mein Leben. Eine Selbstbiographie, Lahr-Dinglingen o.J., (über den DFMGB: S. 111-116, 112.)

⁶² Eva von Tiele-Winkler: Denksteine des lebendigen Gottes. Aufzeichnungen selbsterlebter Führungen, Gießen/ Basel 1963, 36-49; Walter Thieme, Mutter Eva. Die Lobsängerin der Gnaden Gottes. Leben und Werk der Schwester Eva von Tiele-Winckler, Berlin 1966, S. 150-156.

⁶³ Ebd., S. 38f.

Gegenüber den – wie sie sagt – „leuchtend jungen Christen, von denen die meisten erst in den letzten Wochen wiedergeboren waren“, fühlte sie sich „wohl schon fünfzehn Jahre im Dienste Gottes und doch ohne Kraft, ohne Zeugenmut, ohne sieghafte Gewissheit und ohne Frucht.“ Sie berichtet, dass dann das Eis ihres „Herzens allmählich und unter der warmen Frühlingssonne der Gnade“ auftaute und dass nach einem längeren Prozess der inneren Beugung, der ihr tiefen Frieden brachte, ein neuer Lebensabschnitt für sie begonnen habe. Zurückgekehrt nach Deutschland in den „Friedenshort“ bittet sie ihre Schwestern um Vergebung für ihr „bisheriges Wirken unter ihnen, für alles Eigene, Selbstgewollte und Selbstgemachte.“ Es kommt in der Folge zu einer stillen Kettenreaktion von Sündenbekennnissen, Vergebung, Gewissheit und Lebenserneuerung unter den Schwestern. Später erlebte sie eine „große, tiefegehende und mächtige Erweckung unter den versammelten Schwestern und Gästen“.⁶⁴

Über das Echo auf Wales **in den deutschen Freikirchen** äußere ich mich erst später, wenn ich mich in die Quellen⁶⁵ vertieft habe.

In vielen Teilen Deutschlands kommt es zu lokalen Erweckungen

Es beginnt in Mülheim-Ruhr im März 1905, wo die Pastoren Ernst Modersohn (1870-1948) und Martin Girkon (1860-1907) einmütig wirken. Modersohn hat in seiner Zeitschrift „Sabbatklänge“ in mehreren Folgen davon berichtet.⁶⁶ Die Erweckung breitet sich aus im rheinisch-westfälischen Bereich (in Barmen,

⁶⁴ Zitate ebd. 39 und 43. Auf der anderen Seite war Hedwig von Redern (1866-1935) nach ihren hohen Erwartungen etwas enttäuscht von ihren Besuchen in Keswick and Wales. Sie kam allerdings auch erst 1906, als die Erweckung schon abklang.⁶⁴ Als sie auf ihrem Rückweg Bethel besuchte, wurde „ihr Herz weit und tief beeindruckt durch die Predigt ohne Worte, die diese Stadt der Barmherzigkeit ihr hielt.“ Und sie fasste beide Erfahrungen so zusammen: „Da wehen auch Winde Gottes, aber sie sind ganz anderer Art.“ Knotenpunkte, Selbstbiographie. Lahr-Dinglingen 1938, S. 86-91, 89.

⁶⁵ U.a. verschiedene Berichte in Zeitschriften, in der Methodistenkirche in: Der Evangelist 56 (1905) u. 57 (1906); in: DER GÄRtner von 1905, z.T. übernommen aus anderen Zeitschriften. Zur Auseinandersetzung in der Freien ev. Gemeinden vgl. Jung, August, Vom Kampf der Väter. Schwärmerische Bewegungen im ausgehenden 19. Jahrhundert. Dokumente aus Freien evangelischen Gemeinden und kirchlichen wie freikirchlichen Gemeinschaften, (GuTh 5,1) Witten 1995, 192-195. Zur baptistischen Rezeption s. Balders, Günter, Kurze Geschichte der deutschen Baptisten, in: Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, 150 Jahre Baptisten-Gemeinden in Deutschland ..., hg. von Günter Balders, Wuppertal, Kassel 1984, 58-61; Kuhlmann, Axel. Der Einfluß der angloamerikanischen Heiligungsbewegung auf den deutschen Baptismus zwischen 1947 und 1914. Unter besonderer Berücksichtigung der auf Bundes- und Vereinigungskonferenzen behandelten Themen. Unveröffentlichte Examensarbeit, Elstal 2000, 34 zur „Bedeutung der Erweckung in Wales.“

⁶⁶ Als Ergebnis schreibt Girkon in der „Wacht“: „Haben sich von Himmelfahrt bis jetzt 5000 Seelen vor

Witten, Gelsenkirchen, Kamen, Essen, Hamm,) wobei die Berichte aus Wales immer wieder eine Rolle spielen, so etwa im Oberbergischen Land:

„Durch die Kunde von der Erweckung in Wales wurden die Gläubigen gestärkt, Größeres vom Herrn zu erwarten. Ein kräftiger Gebetsgeist war besonders auf der vorigen Herbstkonferenz in Derschlag zu verspüren. An manchen Orten konnte man beobachten, daß sich die Gläubigen beugten vor dem Herrn, ihr bisheriges Leben verurteilten, Hindernisse beseitigten, ihr Verhältnis zu den Geschwistern und anderen ordneten und sich dem Herrn zur Verfügung stellten, ehe die Erweckung an ihren Orten sichtbar hervortrat und beim Beginn derselben.“⁶⁷

Der Einfluss von Wales wird auch an anderen Orten sichtbar. Paul Fleisch schreibt, dass die Erweckung in *Schleswig-Holstein* infolge der Nachrichten aus Wales ausbrach. Stärker war die Bewegung in *Hamburg*: „Am Sonntag, 14. Mai, durften wir den ersten Durchbruch des Geistes der Erweckung in unserer Mitte sehen. Es war gleich nach dem Bericht, den Bruder Witt am ersten Sonntag nach seiner Rückkehr aus Wales der Gemeinschaft am Holstenwall erstattet hatte.“⁶⁸ Auf der Herbstkonferenz von Wernigerode 1905 habe „«Gott auf das ernste Flehen seiner Kinder hin seinen Geist ausgegossen über die Versammelten. ... Mit elementarer Gewalt trieb der Geist Gottes, Sünden zu bekennen, sich zu versöhnen, einander abzubitten und mit allen Sünden aufzuräumen.»“⁶⁹

Im Osten des Landes waren die Wirkungen noch stärker, in Schlesien, in Halle, in Vandsburg, bei Frauenkonferenzen in der Malche bei Freienwalde (Oder), Liegnitz und Berlin.

Gott gebeugt, ihre Sünden bekannt, ihre Meineide aufgedeckt, ja Morde sind eingestanden worden“. Er wehrt sich gegen den Vorwurf eines Kritikers, der hier „alles, wie in Wales, wesentlich auf «Suggestion», also auf das Wirken einer dämonischen Macht, zurückführt... Zit. nach Fleisch, Paul, Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland. Ein Versuch, dieselbe nach ihren Ursprüngen darzustellen und zu würdigen, Leipzig 1906, 3. verm. u. vollst. umgearb. Aufl. Leipzig 1912 - nun als 1. Band: Die Geschichte der deutschen Gemeinschaftsbewegung bis zum Auftreten des Zungenredens (1875-1907), 451. □Ausführlicher Bericht von E. Modersohn über die “Die Erweckung in Mülheim-Ruhr” (u. im Bergischen Land) in den „Sabbathklängen“ 47 (1905), 411-413; 428-432; 444-446; 460-462; 476f; 493-495; 507-509; 524-526; 540f; 575f; 652-654. In seiner Autobiographie: Er führet mich auf rechter Strasse, Wuppertal 1960, 104-108. Ausführlich jetzt in Junghardt, Adelheid/ Vetter, Ekkehart, Ruhrfeuer. Erweckung in Mülheim an der Ruhr 1905. 1905-2005: Christus-Gemeinde Mülheim, Mülheim an der Ruhr 2004, 29ff. Hier findet sich auch ein Abschnitt über Wales selbst, allerdings mit einigen fehlerhaften Angaben.

⁶⁷ Zit. nach Fleisch, Gemeinschaftsbewegung, 454.

⁶⁸ Ebd., S. 456.

⁶⁹ Ebd., S. 460.

Es gab öffentliche Debatten Pro und Contra Wales. In Hamburg veröffentlichte ein lutherischer Pastor seine Streitschrift „Wittenberg oder Wales? Eine ernste Frage“ Ein anderer lutherischer Pastor antwortete mit der Schrift “Wittenberg und Wales!”⁷⁰

Die Berichte von Wales spielten auch eine wichtige Rolle auf den großen Konferenzen der Gemeinschaftsbewegung und der Allianz. Auf der großen Allianzkonferenz in Bad Blankenburg 1905 herrschte eine enthusiastische Stimmung. Der offizielle Konferenzbericht beschreibt die Ereignisse, die sich nach den Vorträgen von Dr. Torrey über die „Taufe im heiligen Geist“ abspielten:

„Der Herr hat Großes getan! Er hat die Gebete vieler Seiner Kinder erhört, ihre Erwartungen erfüllt, ihr Verlangen gestillt. ER hat mit einer Erweckung geantwortet, wie sie geistesmächtiger und tiefgehender wohl keiner der ca. 1400 Konferenzgäste erwartet hatte ... Eine .. mit geistlichem Blick begabte Schwester aus dem Osten äußerte am Schluss der Konferenz ... «Ich bin mit großer Angst nach Blankenburg gekommen, weil ich fürchtete, man werde hier durch menschliche Mache eine Erweckung herbeizuführen suchen, man werde Wales nachzuahmen suchen; aber wie danke ich dem Herrn, daß er die Konferenz in seine Hand nahm ... Und nun hat der Herr eine Erweckung gegeben, wie ich sie reiner und heiliger und tiefgehender nicht gewünscht und erbeten habe.» In ähnlicher Weise äußerten sich andere erfahrene Brüder und Schwestern.“ ⁷¹

Die Gnadauer Konferenz war weniger begeistert, aber es gab auch dort mehrfache Bezüge auf die Walisische Erweckung und man fragte, was man von ihr lernen könnte. So berichtete und mahnte Pastor Simsa in seinem Referat „Vorbedingungen einer Erweckung“:

„Und was soll man erst sagen im Blick auf das Land, wo der Herr diese Bewegung angefangen hat? In Wales, dem Ländchen mit nicht 1 600 000 Einwohnern, bekennen vom November 1904 bis Ende März 1905 über 100 000 Menschen, zum Glauben gekommen zu sein. Mit eigenen Ohren habe ich dort aus berufenem Munde die Bezeugung gehört, daß das Empfangene sich im sittlichen Leben bewähre. Mag es dort und hier auch manche taupe Blüte gegeben haben, die Bewegung im ganzen ist doch eine herrliche Heimsuchung des Herrn und zwar umso mehr, als das Kreuz Jesu Christi

⁷⁰ Max Glage, Wittenberg oder Wales? Eine ernste Frage, Hamburg 1905. R. Mumssen, Wittenberg und Wales! Erwiderung auf P. Glage's Schrift: Wittenberg oder Wales? Neumünster o.J.

⁷¹ Reden und Ansprachen der zwanzigsten Allianz-Konferenz zur Vertiefung des Glaubenslebens, 28. August bis 2. September 1905, Blankenburg 1905, p. III: Ähnlich: Evangelisches Allianzblatt 1905, 357ff; 365ff. Kritischere Beurteilung bei D. Lange, Eine Bewegung bricht sich Bahn. Die deutschen

und die Gabe des Heiligen Geistes in den Mittelpunkt gestellt worden ist.“.⁷²

Fleisch glaubte, dass Gnadau 1906 „den Radikalen eine schwere Enttäuschung“ gebracht habe: „*Die Erweckung war nicht ausgebrochen*, vor allem deswegen nicht, weil die Ansätze dazu vom Präsidium jedes Mal unterdrückt worden, indem das Durcheinanderbeten abgeschnitten, die Bekennnisse wenigstens nicht befördert wurden... Bei Pückler, der ja doch selbst die Geistestaufe als Überströmung erwartete, war es wohl mehr das gesunde deutsche Empfinden, dass ihn die neue Form der Erweckung nicht wollen ließ.“⁷³ Diese damals so selbstverständlich gebrauchten (nationalistischen Vor-)Urteile müssten im historischen Abstand sicher einer kritischen Analyse unterzogen werden.⁷⁴

Wir alle kennen die weitere Entwicklung von den Ereignissen in Kassel 1907 bis zu Berliner Erklärung 1909 und die verschiedenen Vermittlungsversuche. Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass sich das Urteil über Wales danach gewandelt hat, da nun auch die ganze Entwicklung, die zur sog. „Zungenbewegung“ geführt habe, kritisch gesehen wurde. Insbesondere die Lehre von der „Geiststaufe“, die vorher in der Gemeinschaftsbewegung oft wie selbstverständlich aus der angelsächsischen Heiligungsbewegung übernommen wurde, fiel mit unter das Verdikt „undeutscher“ Lehren.

Es ist aber nötig, dass man das historische Urteil über die Erweckung in

Gemeinschaften im ausgehenden 19. und 20. Jahrhundert und ihre Stellung zu Kirche, Theologie und Pfingstbewegung, Berlin 1979; Gießen, Dillenburg u.a. ³1990, 166-68.

⁷² Verhandlungen der achten Gnadauer Pfingstkonferenz gehalten zu Schönebeck a. d. Elbe vom 5. - 8. Juni 1906, Stuttgart 1906; 28. Und: „Wenn nun durch die Waliser Bewegung irgendeine Sache klar geworden ist, so gewiß diese: Wir haben dem Heiligen Geiste die Leitung zu lassen. Was dies in der Praxis heißen kann, möge folgendes Beispiel zeigen. Während der Erweckung in Wales ist es oft genug vorgekommen, dass ein Pastor mit einer ausgearbeiteten Predigt in die Kirche kam, aber die Gemeinde war schon da, suchend, betend, singend und dankend. Da hatte der Pastor nicht zu denken und zu sagen: Jetzt bin *Ich* da, sondern den gegenwärtigen Gott, den Heiligen Geist, zu ehren und Ihm die Leitung zu lassen. Man verstehe mich nicht falsch: Ich habe damit nicht gesagt, daß in einem in gewohnter Weise gehaltenen Gottesdienst nicht der Heilige Geist könnte geehrt werden, und auch nicht, dass was in außerordentlichen Versammlungen geschieht, alles aus dem Geiste sein müsste. Die ersten Worte, die ich von Evan Roberts hörte, waren eine Ermahnung an seine Landsleute, zwischen dem Singen im Geiste und dem Singen aus dem Begehr, Menschen zu gefallen, ja zu unterscheiden.“ Ebd 32; s. auch 27-34, 28, 32f ; et passim 42; 112f, 128.

⁷³ Fleisch, Gemeinschaftsbewegung 479, der ganze Zusammenhang: 471-484, vgl. Ohlemacher, Jörg, Gemeinschaftschristentum in Deutschland, in: GdP III, 433.

⁷⁴ Zur kritischen Beurteilung von Fleischs kirchenpolitischer und nationalbewusster Sicht vgl. K.H.Voigt, Bespr. von Paul Fleisch, Die Heiligungsbewegung. Von den Segenstagen in Oxford bis zur Oxford-Gruppenbewegung Frank Buchmanns, hg. u. eingel. v. Jörg H. Ohlemacher (TVG KGM 10), Gießen 2003, in: Freikirchenforschung 13 (2003), 299-302.

Wales unterscheidet von den späteren Erscheinungen in Deutschland und der Pfingstbewegung, obwohl es natürlich Parallelen gibt.

Eine spannende Frage ist, welche Rolle Jessie Penn-Lewis in Deutschland gespielt hat. Ihre Verdienste als Sekretärin des jungen YWCA sind unbestritten. Sie reiste in vielen Ländern Europas besonders in Skandinavien und Russland, auch in Amerika. In Deutschland war sie eine gern gehörte Gastrednerin, z.B. auf Konferenzen in der damals jungen Bibelschule Malche in Bad Freienwalde. Ihr Leiter Pastor Lohmann, der zudem durch sein Hilfswerk für die bedrängten armenischen Christen große Verdienste erworben hat, war auch eine wichtige Gestalt der Gemeinschaftsbewegung und hat in seiner Autobiographie einen kurzen Bericht über seine Eindrücke in Wales veröffentlicht.⁷⁵ Quellen berichten, dass es in Bad Freienwalde auch zu einer Erweckung gekommen sei.⁷⁶ In ihrer Serie „The Revival in Wales and Elsewhere“ berichtete Jessie Penn-Lewis auch mehrfach über Deutschland. Sie schrieb ein Buch über „die verborgenen Quellen der Erweckung in Wales“⁷⁷, das wie viele andere ihrer Bücher in deutscher Sprache erhältlich war. Aber ihre Rolle ab 1906 ist umstritten. Evan Roberts nahm Sie nach seinem Zusammenbruch, seinem „burnout“, in ihr Haus auf und schirmte ihn von der Außenwelt ab. Sie hat eine eigenartige Anthropologie, und betont die Geisttaufe als Mitgekreuzigtwerden mit Christus und als Voraussetzung einer Erweckung. Einflüsse einer mystischen Kreuzestheologie - u.a. von Madame Guyon beeinflusst - werden hier sichtbar – aber sie lehnt das Zungenreden radikal ab. Jede Form von innerer Passivität sei ein Einfallstor für die Dämonen.

VI. Die weitere Entwicklung und das Rätsel der letzten Jahrzehnte von Evan Roberts

Evan Roberts war nach Monaten unermüdlicher Erweckungsversammlungen mit einem Minimum an Schlaf, langen Gebetszeiten und einer übermenschli-

⁷⁵ Lohmann, Ernst, Nur ein Leben. Lebenserinnerungen, Schwerin o.J., 183-187 „In Wales“. S. auch sein Vorwort zu der Bibelhaus Malche herausgeg. Übersetzung von Jessie Penn-Lewis Bericht „Die verborgenen Quellen der Erweckung in Wales“, Freienwalde a.O. 1905.

⁷⁶ The Life of Faith vom 31.5.1905; 7. 6. 1905, 21.6. 1905; eine kurze Erwähnung von „Freienwalde“ im Fortsetzungsartikel „Dr. Baedeker's Continental Tour“ in: Evangelical Alliance Quarterly, July 1905, p. 109; Von Redern, Hedwig, Segensspuren im Leben von Gräfin Elisabeth von Walderssee, nach ihren eigenen Aufzeichnungen, Leipzig o.J., 126; Holthaus, Stephan, Heil – Heilung – Heilung. Die Geschichte der deutschen Heiligungs- und Evangelisationsbewegung (1874-1909), Gießen 2005,

⁷⁷ Freienwalde a. O. 1905.

chen inneren Anspannung im Ringen um Menschenseelen völlig zusammengebrochen und brauchte eine Zeit der Erholung und Wiederherstellung. Danach begann er seinen fünften „Erweckungsfeldzug“, eingeladen von den Pastoren der Insel Anglesey. Etwa einen Monat lang hielt er ab dem 6. Juni 1905 – zum ersten Mal auch im Freien – große und teilweise enthusiastische Erweckungsversammlungen, an denen insgesamt 90 bis 100.000 Leute teilnahmen. Diese Zeit gilt als seine stärkste und reifste. Hier konnte man bereits einen gewissen Wandel in der Verkündigung von Roberts bemerken: er hatte wachsende Zweifel gegenüber extremer Emotionalität und erinnerte an die Verantwortung der Christen zur Evangelisation der Außenstehenden. In den folgenden Monaten hörte man häufiger von ihm, dass nicht Gefühle sondern Glaube nötig seien und es trat ein weiteres Element hervor, dass seine späteren Äußerungen beherrschen sollte: er betonte, dass der Teufel gerade auch in der Erweckungszeit wirksam sei und dass es schwieriger würde, zwischen seiner und der Stimme Gottes zu unterscheiden.⁷⁸ Im Sommer und Herbst 1905 befand er sich in einem wachsenden Konflikt, ob er sich nicht ganz aus der Öffentlichkeit zurückziehen sollte. Die sechste Kampagne in der Umgegend seiner Heimat um den Jahrestag des Beginns seiner Erweckungsversammlungen herum war recht kurz, die siebte und letzte führte ihn im Dezember nach Carnarfonshire im Norden. Hier hält er deutlich längere Ansprachen als früher – bis zu zwei Stunden – und inhaltlich verschiebt sich der Akzent auf das rettende Werk Jesu am Kreuz während es früher die Person und das Werk des Heiligen Geistes waren samt den vier Bedingungen, seine Segnungen zu erlangen.

Anfang 1906 konnte Lloyd George, der spätere britische Premierminister, noch eine nationale Versammlung der „Walisischen Mitglieder des Parlaments“ verschieben, weil er die gleichzeitige Erweckungskampagne von Evan Roberts nicht unterbrechen wollte, die er als „viel wichtiger als jede politische Konferenz“ bezeichnete.⁷⁹ Die nationalen Wahlen konnten allerdings nicht verschoben werden, die eine nicht zu unterschätzende Menge an psychischer Energie der Erweckung absorbierten.⁸⁰ Roberts trat noch gelegentlich bei einzelnen Veranstaltungen z.B. bei der Keswick Convention und der 4. Konferenz in Llandrindod Wells auf, wo er im Rückblick kritisch sagen konnte, dass dem

⁷⁸ So etwa schon in der Ansprache an die Collegestudenten von Bala am 5.7.05; Tudur Jones, *Faith*, 328.

⁷⁹ Tudur Jones, 331, zitiert den *Herald Cymraeg*.

⁸⁰ Tudur Jones, 331. Zum Gärungsprozess durch die politische Aufregung schreibt er (*ebd.*) mit Zitat aus dem *Herald Cymraeg*: „See two spirits meeting! The spirit of the revival and the spirit of the election! Will one overwhelm the other?» Some succeeded in combining both ... However the majority were unable to summon up enough enthusiasm for two separate manner in this way.“

Kreuz nicht der richtige Platz in der walisischen Verkündigung gegeben worden sei, was andere Prediger verneinten. Ihm sei in den letzten drei Monaten das Kreuz in einer nie bekannten Weise offenbart worden, so dass er erst jetzt seine Kraft erfahre, das eigene selbstsüchtige Ich zu zerstören. Hier war er sicher schon beeinflusst durch Jessie Penn-Lewis, die ihn im März in ihr Haus in Leicester, England, eingeladen hatte, um dort auszuruhen. Von dort reiste er dann zu einzelnen Predigtaktivitäten die er im Laufe des Jahres 1906 annahm, den letzten im August, Danach zog er sich ganz zurück. In zwei Büchern legte er seine Sicht des geistlichen Kampfes mit den Dämonen dar. Schon in einem kürzeren Beitrag in „*Spiritual Service and Warfare*“ erklärte er, dass weder die Bekehrung noch die Wiedergeburt noch die Taufe mit dem Heiligen Geist vor der Täuschung böser Geister sichern könnten.⁸¹ Noch ausführlicher entfaltete er solche Gedanken in dem mit Jessie Penn-Lewis gemeinsam 1912 herausgegebenen Buch *War on the Saints*, das auch ins Deutsche übersetzt wurde.⁸²

In einer endzeitlichen Perspektive sehen sie die ganze Welt praktisch unter einer Kontrolle des Verführers. Die walisische Erweckung hätte gezeigt, dass selbst Gottes mächtigstes Werk dem Satan eine Gelegenheit geboten hätte, in seinem Interesse einzugreifen. Die teilweise sehr obskuren Gedanken können hier nicht im einzelnen dargestellt werden. Aber man wird sagen müssen, dass einzelne wertvolle Beobachtungen zur Erweckung untergehen in einer theologisch verworrenen und geistlich unausgewogenen Darstellung, wenn die extremen emotionalen Äußerungen der Erweckung undifferenziert dämonischen Einflüssen zugeschrieben werden. Bald darauf wird E. Roberts dann auch Penn-Lewis Überzeugung teilen, dass die aufkommende Pfingstbewegung vom Teufel beeinflusst sei. Allerdings gab es neben gesunder Weiterentwicklung der Erweckung im Jahre 1906, die aber nicht mehr als „nachrichtenwürdig“ angesehen wurde, auch sehr fragwürdige Erscheinungen in der sog., „Neuen Erweckung“ in Camarthenshire, die auch bei anderen Erweckungs-predigern an dämonische Imitation der wahren Erweckung denken ließen.⁸³

⁸¹ Tudur Jones, 333, Er zitiert eine bemerkenswertes Bekenntnis über den Einfluss der Dämonen in der Erweckung. 2 Beiträge von Roberts in dem gen. Buch (walisischer Titel “Gwasaneth a Milwiaeth Ysbrydol”).

⁸² Jessie Penn-Lewis with Evan Roberts, New York:1998, Unabridged Edition, deutsch: Krieg den Heiligen 1912 die später von I.E. Stukenbrock-Sternberg gekürzte und neu bearbeitete Fassung: „Kampf nicht mit Fleisch und Blut...“ Eph 6,12. Eine Orientierung über das Wirken finsterer Mächte unter den Kindern Gottes und über den Weg der Befreiung, Widdelswehr o.J.

⁸³ Hier werden bes. das Auftreten von Sarah Jones, die oft in Trance verfiel, im Seitenschiff der Kirche langsam umherging „wie die gesegnete Jungfrau Maria, die Jesus stillte“, die Versammlung in unverständlicher Sprache anredete „an early Welsh example of the phenomenon of «speaking in

Von 1907 an widmete Roberts sich fast ausschließlich dem Fürbittengebet. Zeitweilig schloss er sich wie einer der Wüstenmönche völlig von der Außenwelt ab, nicht einmal seine nächsten Verwandten durften ihn besuchen. Nur sehr selten tauchte er in den nächsten Jahren bei christlichen Konferenzen auf, ergriff aber selten das Wort, wie man erwartet hatte, was angesichts der unglaublichen Popularität in den gut eineinhalb Jahren seines öffentlichen Wirkens erstaunt. Von 1930 bis zu seinem Tod 1951 wohnte er in Cardiff, er hat in den letzten Jahren auch einige Gedichte geschrieben. Warum er sich nicht stärker eingeschossen hat und die Vertiefung der Erweckung, – die in der Öffentlichkeit stark mit seinem Namen verknüpft wurde – nicht mehr gefördert hat, bleibt doch eine nahe liegende Frage.

Das führt zu einem weiteren Thema und einem Rätsel der Forschung: Warum ebbt die Erweckung 1906 ab und hört bald ganz auf?

VII. Das Ende der Erweckung

Einige wollen das Ende der Erweckung zu einem großen Teil Jessie *Penn-Lewis* zuschreiben, die Evans negativ beeinflusst und von späterer öffentlicher Wirksamkeit abgehalten habe. Auf der wissenschaftlichen Konferenz an der Universität in Nordwales zum hundertjährigen Gedenken der Erweckung saß ein liebenswerter und etwas kauziger älterer Historiker einer walisischen Pfingstgemeinde neben mir. Als die Sprache auf Jessie Penn-Lewis kam, meinte er: sie sollte nicht „Jessie“ sondern „Jezebel“ heißen (eben weil sie wie Isobel den Mann Gottes von seinem Weg abbringen wollte). Fragwürdig ist sicher, wie sie später einen großen Teil der Erweckung als Trug bezeichnete und dämonischen Kräften zuschrieb, aber sie konnte sicher nicht die viel umfassendere Erweckung stoppen.

Manche führen das Ende der Erweckung auf den *Mangel an biblischer Predigt und gesunder Lehre während der Erweckungszeit* und kurz danach zurück. Die Erweckungsversammlungen waren ja meist – nicht immer – von

tongues”” (Tudur Jones, Faith, 335). Bei manchen Versammlungen, in denen sie sprach, konnte man Männer und Frauen sehen, die alle möglichen Arten von Grimassen schnitten, gestikulierend, schreiend, betend und lachend, ... mit Rufen, wildem und ohrenbetäubendem Kreischen, dumpfem Schlagen von Tischen und Stühlen.“ (ebd. bei Tudur Jones, 335f.) Ihr wurden heilende Kräfte zugeschrieben. Nicht weniger Aufsehen erregte Pastor R. Howton, der auf seinen Missionen beanspruchte, einen jungen Mann von den Toten auferweckt zu haben, und die Fähigkeit zu besitzen, Dämonen auszutreiben und die Kranken zu heilen. Der Erweckungsprediger Seth Joshua sprach zugunsten von Sarah Jones, aber startete einen heftigen Angriff auf Howton.

intensiven Gebeten und Gesängen, Zeugnissen und kurzen Worten geprägt. Auch ein prominenter deutscher Besucher wie der Evangelist Jakob Vetter konnte Roberts zustimmend zitieren: „Warum soll ich lehren, wenn der Geist lehrt? Die Leute wissen, dass sie Sünder sind. Sie haben Errettung nötig. Sie haben genug Erkenntnis – es fehlt an Entscheidung. Ich leite die Versammlungen nicht. Die Versammlungen leiten sich selbst, oder besser, *der Geist in ihrer Mitte leitet sie...*“⁸⁴.

In der wohl bekanntesten Darstellung des revival bemerkt Eifion Evans, es könne kaum geleugnet werden, dass die unstete Entwicklung im Leben vieler Bekehrter hätte vermindert werden können, wenn man während der Zeit der Erweckung auf der Predigt bestanden hätte. Es gäbe keinen Ersatz für die *nachhaltige und umfassende* Präsentation von Gottes Wahrheit in der Bibel durch den Heiligen Geist.⁸⁵ Er stellt auch fest, dass es keine wohlorganisierte Nacharbeit zur Vertiefung der Neugewonnenen gegeben habe, da sei kein Organisationsgenie vom Kaliber eines Howel Harris gewesen, der im 18. Jahrhundert kleine fellowship meetings für die Neubekehrten organisiert habe.⁸⁶

Man wird dabei – und gestatten Sie mir als Freund Ostafrikas und besonders Ruandas diese Bemerkung – unwillkürlich erinnert an die langfristigen, über viele Jahrzehnte anhaltenden Wirkungen der *Ostafrikanischen Erweckungsbewegung*. Dazu dienten auch tausende von kleinen *revival groups*, wie ich sie etwa im Wohnzimmer eines anglikanischen Bischofs in Uganda erlebte und die weit mehr Tiefe und Authentizität ausstrahlten als viele der aufgeregten und geschichtsvergessenen charismatischen afrikanischen Prediger, die so taten, als begäne die Erweckung erst mit ihnen. Stattdessen hätten sie wenigstens die jahrzehntelange Tradition der Erweckungsgruppen studieren sollen, in denen das Sündenbekenntnis voreinander und die Freude der Vergebung Stabilität und Nüchternheit in heilsamer „brokenness“ und dem „walking in the light“ verleihen. Hier wurden zwar auch gelegentlich alle die ungewöhnlichen Phänomene wie Visionen, Wunderheilungen, körperliche Phänomene wie in jüngerer Zeit berichtet, aber es wurde sorgfältig darauf geachtet, dass man dies nicht suchte oder zu viel beachtete nach dem bewährten Motto der großen Erweckungskonferenzen „Jesus alone“, „Jesus satisfies“.

In Wales gab es auch lehrmäßige Einflüsse, die nicht der Konsolidierung der Erweckung dienten. Einflussreiche Bücher und Konferenzen kanalisierten

⁸⁴ Die Erweckung in Wales, in: Sabbathklänge 47 (1905) S. 187.

⁸⁵ Evans, Eifion, The Welsh Revival of 1904., Bridgend, 1969, 1987, 183.

⁸⁶ Ebd., S. 184.

das Denken der Christen nach den Prinzipien von Keswick, und verengten den Blick des christlichen Lebens auf die Kategorien von Reinigung, Hingabe, Heiligung und Fülle des Heiligen Geistes. Einer der besten Kenner des geistlichen Reichtümer der langen walisischen Erweckungsgeschichte gibt ein klares Urteil dazu ab, das auch in der heute in manchen charismatischen Kreisen festzustellenden Überbetonung bestimmter Aspekte beachtenswert ist: „This was fundamentally misleading, and it deprived the converts of that humbling, awe-inspiring vision of the whole counsel of God which was once their spiritual heritage and their greatest need.“ Die englische Heiligungsbewegung hätte die reiche walisische geistliche Tradition in tragischer Weise verarmt.⁸⁷ Noch verhängnisvoller sei die aufkommende psychologische Betrachtung und Konzentration auf die religiöse Erfahrung gewesen.

Andere meinten, die Erweckung sei schlicht an ein Ende gekommen, weil es niemanden mehr gab, der noch erweckt werden konnte und die Hochspannung nicht über Jahre ausgehalten werden konnte. Das erstere ist auf ganz Wales bezogen sicher eine Übertreibung. Wohl aber kann zu einer bestimmten Zeit in bestimmten Regionen quantitativ ein gewisser Sättigungsgrad erreicht sein.⁸⁸ Noch einige lurze Bemerkungen zu einem Thema, das einige unter uns besonders interessieren wird, aber nicht im Mittelpunkt stehen sollte.

VIII. Der „charismatische“ Charakter der Erweckungsversammlungen. Geschichtliche Beziehungen zu den Anfängen der Pfingstbewegung in Los Angeles 1906 – Gemeinsamkeiten und Unterschiede zur „pentekostalen Erweckung“

Schon während der Erweckung gab es Kontakte nach Amerika zu späteren Führern des pentekostalen Aufbruchs in Los Angeles. Joseph Smale, Pastor der First Baptist Church von Los Angeles machte ein Sabbatjahr und besuchte 1905 Evan Roberts. Nach Frank Bartleman, dem Journalisten und Biographen der Anfänge der Pfingstbewegung, berichtete Smale davon in seiner Heimatgemeinde und „brannte darauf, dieselbe Heimsuchung und denselben Segen in seiner eigenen Kirche in Los Angeles kommen zu sehen.“ Die Gemeinde be-

⁸⁷ Eifion Evans, a.a.O. S. 185.

⁸⁸ Tudur Jones erwähnt von der Versammlung während der letzten Erweckungsreise: In Porthmaddog habe es einfach so wenige Bekehrungen gegeben, weil so wenige übrig geblieben seien, die sich noch bekehren konnten. Und in Penygroes sei ihm gesagt worden, dass es im ganzen Ort nur 26 Personen gäbe, die noch indifferent geblieben seien, a.a.O. 330.

tete lange Zeit um „eine Erweckung, ähnlich derjenigen von Wales. In Wales warteten sie auf Gott.“⁸⁹

Bartleman hatte Roberts einen Brief geschrieben, in dem er ihn bat, für die Gemeinde in Kalifornien zu beten. Dieser antwortete:

„Mein lieber Glaubensbruder! Vielen Dank für Deinen gütigen Brief. Mir hast Du Eindruck gemacht von der Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit Deiner Absicht. Bringe die Leute zusammen, die willig sind, eine völlige Übergabe zu machen. Bete und warte. Glaube an Gottes Verheißen. Haltet täglich Versammlungen. Möge Gott Dich segnen; dies ist mein ernstestes Gebet. Der Deinige in Christo: Evan Roberts.“

Bartlemans Kommentar: „Wir waren sehr ermutigt, dass wir wussten, sie beten für uns in Wales.“⁹⁰

In Artikeln sprach Bartleman auch von der „gegenwärtigen weltweiten Erweckung“, die in „der Wiege des kleinen Wales geschaukelt wurde“, dann „in Indien ausgebrochen, später, völlig ausgewachsen, in Los Angeles.“ Als das Gebet um eine allgemeine Ausgießung des Geistes in Los Angeles immer mehr zunahm, erhielt er 5000 Flugschriften über die Erweckung in Wales, die er in den Kirchen verteilte: „Sie hatten wunderbaren erwecklichen Einfluß.“⁹¹

Zweifellos sind einige Kinder der Erweckung von Wales später in die neuen Pfingstgemeinden von Wales eingetreten. Deren Leiter haben keine Abspaltung forciert, jeder sollte in seiner Konfession die „Taufe des Geistes“ empfangen. Die große Mehrheit der Erweckten blieb in den bestehenden Denominationen, Aber durch Widerstände in den Kirchen – die in ihrer Mehrzahl ja Freikirchen waren - kam es zur Bildung neuer Gemeinden.

George Jeffreys, der Begründer der *Elim-Kirche*, war während der Erweckung bekehrt worden. Nach seiner Geistestaufe, die für ihn fortan an die Glossolalie gebunden war, erwarb er 1914 eine gewisse Berühmtheit durch seine ausgedehnten Kampagnen im ganzen Lande. 1915 wurde die *Elim Foursquare Gospel Alliance* gegründet.

Ein anderer bedeutender Waliser in der Geschichte der Pfingstbewegung war Daniel Powell Williams, der Begründer der *Apostolic Church* in Pen-y-Groes in Camarthenshire. Er behauptete, eine „apostolische Vision“ und eine Berufung zum Apostelamt erhalten zu haben.

Zu erwähnen ist auch der Einfluss von A.A. Boddy, der Wales während

⁸⁹ Bartleman, Wie Pfingsten nach Los Angeles kam, Leonberg o.J., S. 11,13.

⁹⁰ Ebd., S. 13f.

⁹¹ Ebd., S. 18.

der Erweckung besuchte und einer der wichtigsten Leiter der Pfingstbewegung in England wurde. Sunderland war Zentrum der Pfingstler in Großbritannien, wo es auch personelle Beziehungen zur Waliser Erweckung gegeben hat. Wales ist als ein Zentrum der Pfingsterweckung bezeichnet worden.⁹²

Aber wichtiger ist wohl die innere Verwandtschaft der Waliser Erweckungsfrömmigkeit mit der der frühen Pfingstgemeinden. Donald Gee hob hervor, dass die Pfingstbewegung insgesamt stark beeinflusst und unterstützt worden sei durch die Walisische Erweckung 1904. Ihr wichtigster Beitrag sei ein weit verbreiteter Geist der Erwartung gewesen: „Der Glaube war dabei, sich wieder in Rückkehr zu den apostolischen Zeiten sichtbar zu werden in all seiner früheren Schönheit und Kraft.“⁹³

Vinson Synan hebt die völlige Freiheit des Geistes während der Versammlungen hervor: Was einige Beobachter als den alten walisischen „hywl“ einstuften, betrachteten andere als das Sprechen in anderen Sprachen („tongues“). Viele zusätzliche Manifestationen ekstatischer Energie waren offenbar während dieser Ausgießung, einschließlich anhaltendem Singen, Laienpredigten, Zeugnissen, vereintem Gebet, häufigen Unterbrechungen der Gottesdienste durch die Teilnehmer, ein starkes Sich Verlassen auf die inspirierte Leitung des Geistes und der Nachdruck auf dem Heiligen Geist überhaupt. Schon erwähnt wurde, dass Evan Roberts berichtete, selbst viele übernatürliche Visionen gehabt zu haben, die er als vollkommen authentisch annahm. Er zog viel von seiner Inspiration und Motivation aus diesen Visionen.⁹⁴ Manche Urteile

⁹² D.D. Bundy “Welsh Revival” in: Burgess./ Van der Maas, NIDPM, 1187f, 1188.

⁹³ Gee, Donald, Wind and Flame – The Pentecostal Movement (1941), revised, enlarged and re-titled, Croydon 1967 5f. „It is impossible and would be historical incorrect, to dissociate the Pentecostal Movement from that remarkable visitation of God’s Spirit.“ (5)“Perhaps the most formative result was the creation of a widespread spirit of expectation for still greater things. Men justly asked «Why Wales only?» Why not other lands? Why not a worldwide Revival? Prayer to that end received a tremendous new impetus. And while so many were interceding for a wider outpouring of the Holy Spirit, others were equally pleading for a deeper work. Faith was rising to visualise a return to apostolic Christianity in all its pristine beauty and power... In this manner the spiritual soil was prepared in the providence of God for the rise of the Pentecostal Movement.□ Of special interest to British people is the little group that gathered around the godly vicar of All Saints’ Parish Church, Sunderland. Alexander A. Boddy had been their spiritual leader since 1886. When the Revival broke out in Wales 1904 he made a special journey to Wales, and the stood beside Evan Roberts in the midst of some of the amazing scenes in Tonypandy. When he recounted to his people at All Saints what he had personally seen in Wales it stirred both pastor and people up to yet more earnest prayer and expectation of great things from God. Sunderland was being prepared in the purpose of God to become a centre of new far-reaching blessing.” (6)

⁹⁴ Synan, Vinson, The Century of the Holy Spirit. 100 Years of Pentecostal and Charismatic Renewal, 1901-2000, Nashville 2001, 41f.

der Historiker der Pfingstbewegung sind allerdings kritisch zu überprüfen.⁹⁵

Die bedeutsamsten Auswirkungen der Erweckung werden zwar nicht in den speziell pfingstlichen Erscheinungen gesehen, aber sie wird doch als ein Vorläufer der Pfingstbewegung betrachtet: „Die Kraft des Heiligen Geistes, wie sie sich in verschiedenen Zeichen und ganz besonders in Bekehrungen und Gemeindewachstum manifestierte, verband sich mit dem Besuch vieler, die später eine Rolle in der Pfingstlichen Erweckung spielen sollten, so dass die Walisische Erweckung von 1904 ein Vorläufer der Pfingstbewegung werden sollte.“⁹⁶

Der Biograph der Erweckung Evans bekräftigt: Sicher lag hier eines der wichtigsten Charakteristika der Erweckung, ihre Nähe zum Geist der neutestamentlichen Gottesdienst feiernden Gemeinde. Ihre Ingredienzien waren: lebendige Erfahrungen der Kraft des heiligen Geistes, freie und spontane Beteiligung der Laien, in einem inneren Kampf errungene Überzeugung und heilige Freude.

Bedenkenswert ist wieder die dezidierte Stellungnahme des Presbyterians Eifion Evans, dass Erweckungen neben einer vereinigenden, ökumenischen Wirkung auch oft auch trennende und kirchenbildende Funktion haben. Der beste Weg Trennungen aus dem Weg zu gehen, sei Erweckungen aus dem Weg zu gehen, ein verhängnisvoller Weg!⁹⁷

Ein Unterschied zur Pfingstbewegung liegt aber darin, dass während der Erweckung das Sprachengebet kaum eine Rolle gespielt hat. Angesichts von Zehntausenden von Erweckungsversammlungen gibt es nur äußerst wenige Bezeugungen von Glossolalie, mir sind bisher nur zwei bekannt.

⁹⁵ Ebd., Menschen mit dem Heiligen Geist getauft zu sein. Diese Erfahrungen wurden begleitet von Rufen, Lachen, Tanzen, dem Umfallen von Menschen unter der Kraft, reichlichem Tränenfluss, Sprechen in unbekannten Sprachen und einem ungewöhnlichen Wiedererwachen einer alten Sprache, da viele junge Leute, die nichts von dem alten Walisisch wussten, während der Zeiten geistlicher Ekstase flüssig in dieser alten Sprache sprachen...“

⁹⁶ Ebd., S. 42.

⁹⁷ Evans, Eifion, „The unifying effect of revivals is often quoted by ecumenists in support of their programmes, but the subsequent persistence of denominational attitudes and the emergence of separating bodies is ignored. Historically speaking, it has to be admitted that revival has a divisive effect upon the Christian church. The best way to avoid division is to avoid revival. But to avoid revival is to allow the decaying process within the church to continue unabated to final extinction. For the church has no life in itself apart from the divine resuscitation.“ Revival, 195. Vielleicht darf man ergänzen, dass Spaltungen nur dann vermieden werden konnten, wenn sich die etablierten Kirchen der Erweckung öffneten und die Erweckten sich um Integration bemühten, wie es trotz heftiger Spannungen in erstaunlich großem Maße in der Ostafrikanischen Erweckungsbewegung gelang!

Das Zentrum war immer die Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit angesichts der überwältigend erfahrenen Präsenz Gottes und die überschwängliche Freude über die Liebe Gottes: „Dyma gariad“ („*Here is love, vast as the ocean*“), hieß es in dem berühmtesten Lied der Erweckung. Aus dieser außerordentlichen inneren Erfahrung von über hunderttausend Menschen erfolgte dann eine sichtbare Umwandlung des Lebens, die ganze Landschaften verwandelte und weltweite Auswirkungen hatte.

Ludwig David Eisenlöffel

Ortsfindung und Brückenschlag|| “Freie Pfingstler” in Deutschland auf der Suche nach ihrem Platz unter den Kirchen 1945-1985¹

Einleitung

Ich setze voraus, daß die Geschichte der deutschen Pfingstbewegung “Mülheimer Richtung” ab 1907 bekannt ist.² Aus ihr heraus und neben ihr entstanden “freie Pfingstgemeinden”, die sich trotz unterschiedlicher lehrmäßiger Schwerpunkte alle auf eine *freikirchliche* Intention gründeten und dadurch von “Mülheim” unterschieden.³

Die Sammlung dieser “freien Pfingstler” bis zur Gründung der Arbeitsgemeinschaft der Christengemeinden in Deutschland (ACD) wird hier ausgeklammert. Sie ist von Gottfried Sommer in einer leider noch unveröffentlichten Arbeit beschrieben worden.⁴ Sehr spät, nämlich erst 2002, habe ich selbst als Zeitzeuge die Geschichte der freikirchlichen Pfingstbewegung in Deutschland von 1945 bis 1955 nachgezeichnet.⁵

A. Die Situation der freikirchlich gesinnten deutschen Pfingstgemeinden

Sie war 1945 von drei geistlichen Strömungen bestimmt, die unabhängig voneinander entstanden waren und ihre jeweile eigene Vorgeschichte hatten. Nach den Kriegswirren wurden sie als spirituell verwandte “Pfingstler” von Predigern repräsentiert, die sich vorher noch nicht oder nur flüchtig gekannt hatten:

¹ Vortrag vor dem Verein für Freikirchenforschung, gehalten am 16.10.2004 in Freudenberg-Kniebis. Für den Druck wurde die Form des mündlichen Vortrags – dem Charakter einer Material- und Datensammlung gemäß z. T. auch stichwortartig – weitgehend beibehalten.

² Vgl. P. Fleisch, Die Pfingstbewegung in Deutschland. Ihr Wesen und ihre Geschichte in fünfzig Jahren, Hannover 1957; C. H. Krust, 50 Jahre deutsche Pfingstbewegung Mülheimer Richtung, Altdorf 1958.

³ G. Sommer, Anfänge der freikirchlichen Pfingstgemeinden in Deutschland zwischen 1907 und 1945, Gießen 1998 (unv.).

⁴ Ders., Die Sammlung deutscher freikirchlicher Pfingstgemeinden 1945-1955 zur Arbeitsgemeinschaft der Christengemeinden in Deutschland (ACD), Gießen 1996.

⁵ L. D. Eisenlöffel, Unverzagte Streiter Gottes. 40 Jahre Geschichte der freikirchlichen deutschen Pfingstbewegung 1945-1985 (Diss. theol.). Veröffentlichung in Vorbereitung für 2005.

1. "Freie Pfingstler" (schwedisch beeinflußt): Erwin Lorenz (Frankfurt a. M., früher Berlin), Rudolf Lehmann (Berlin), Karl Fix (Stuttgart, früher Berlin), Georg Breuninger (Weckhof/Hohenlohe), Paula Gassner (Stuttgart).
2. Elim-Gemeinden: Paul Rabe (Hamburg), Hermann Dunst (Bremen), Oskar Lardon (Hamburg), Hermann Bonnke (Krempe/Holstein), Kurt Rollin (Leipzig/Hamburg), Reinhold Siebeneich (Glückstadt/Holstein).
3. "Freie Christen": Vertreter von Flüchtlingsgemeinden aus Polen (Arthur Bergholz, Reinhold Hildebrand, Oskar Jeske, Gerhard Krüger, Alfons Mittelstädt), Jugoslawien (Nikolaus Betschel, Peter Dautermann, Karl Lamb, Georg Reidel, Georg Sohl, Georg Sabo) und Schlesien (Oskar Winkler).

B. Das Selbstverständnis der freikirchlichen deutschen Pfingstgemeinden

1. Sie verstanden sich als "Entrückungsgemeinde" (Philadelphia) und letztes Angebot Gottes an die Welt *und* die Kirchen. Die baldige Wiederkunft Jesu wurde nachdrücklich proklamiert.
2. Sie hatten kein dogmatisch gefügtes Verständnis der Geistestaufe, sondern forderten im Sinne des Gleichenisses Jesu von den zehn Jungfrauen (Mt 25) zur Hingabe im Glauben heraus: Alle Christen haben den Heiligen Geist (Öl in ihren Lampen), aber nicht alle einen ausreichenden Vorrat. Die entscheidende "Ölreserve" macht die Geistestaufe aus. Also: wer ohne Geistestaufe auf Jesus wartet, bleibt außen vor, wenn er kommt.
3. Die ACD übernahm dann jedoch - nicht zuletzt dank der Lehrbildung, wie sie an der damaligen Bibelschule "Beröa" in Erzhausen erfolgte – die ausbalancierte Sicht der Geistestaufe, wie sie die europäischen pfingstlichen Leiter Lewi Petrus (Schweden) und Donald Gee (England) vertraten: Geistestaufe ist "Ausrüstung zum Dienst", nicht Voraussetzung für die Entrückung.
4. 1957 ist das Thema "Entrückung" Gegenstand lehrmäßiger Beratungen innerhalb der "Bruderschaft" (Prediger- und Ältestenkollegium) der ACD. Wichtig, um daran teilzuhaben, sind aktive Integration in die Gemeinde (Besuch von mindestens drei "Versammlungen" unter der Woche und zwei am Sonntag) und unermüdliche Evangelisation.
5. 1958 ergibt ein ACD-interner Lehrstreit um die Geistestaufe – Zungen-

reden als obligatorisches Zeichen oder nicht? – Übereinstimmung der “Arbeitsgemeinschaft” mit dem Gros der weltweiten Pfingstbewegung (sog. *initial-evidence*-Lehre).

6. Zur Standortbestimmung der ACD gehören auch die heftige Gegnerschaft “Gnadaus” sowie die abwartende Haltung der Freikirchen der VEF sowie der Ev. Allianz.
7. Insgesamt befindet die “Arbeitsgemeinschaft” sich ökumenisch in der Lage des Parias, was ihre Vertreter mit Verweis auf Hebr 13,13 (“hinausgehen vor das Lager und die Schmach Christi tragen”) für durchaus normal halten. Dennoch wünscht man sich die Hertstellung von Kontakten zu anderen Kirchen und Gemeinden.

C. Die erste offene Tür: ÖRK/ACK

Erster Schritt:

1961 wurde eine chilenische Pfingstkirche Mitglied im ÖRK, ein Schritt, der in der ACD die besorgte Frage aufwarf, ob nun womöglich schon die eigenen Brüder sich mit der apokalyptischen “Hure Babylon” eins machten. 1966 initiierten Walter J. Hollenweger (damals im Sekretariat des ÖRK) und Leonhard Steiner (Sekretär der Schweizerischen Pfingstmission [SPM]) eine erste ökumenische Konferenz für europäische pfingstliche Leiter im schweizerischen Gunten mit ca. 20 pfingstlichen Teilnehmern aus zehn Ländern, darunter Ungarn, Polen und Jugoslawien, sowie Beobachtern der US-amerikanischen *Assemblies of God* (AoG).⁶ Aus der Ökumene nehmen ca. zehn Vertreter teil, aus Deutschland Pfr. Arnold Bittlinger sowie Pastor Martin Niemöller, seinerzeit einer der Präsidenten des ÖRK. Die übrigen nichtpfingstlichen Teilnehmer sind als Vertreter der sog. Zweiten Welle (charismatische Erneuerung) anzusprechen.

Zweiter Schritt:

Hywell Davies (AoG Großbritannien) und Ludwig D. Eisenlöffel (ACD) referieren über “Die Erneuerung der Kirche aus Sicht der Pfingstbewegung”.⁷ Beide pfingstkirchlichen Theologen geben sich überzeugt, daß der Heilige Geist “nur” geisterfüllte Pfingstgemeinden schaffen wolle. Der charismatische Aufbruch in den Volkskirchen sei Gottes Appell an seine Träger, solche

⁶ C. Lemke, Ökumenisches Gespräch in Gunten, *Der Leuchter* (DL) 12/1966, S. 3.

⁷ Beide Referate abgedruckt in DL 11/1966.

Gemeinden zu bauen. Volkskirchen seien zwar ein "Fischernetz" Gottes, aber "wahre" Christen müßten aus ihnen austreten.

Die Repräsentanten der innerkirchlichen charismatischen Erneuerung halten den Pfingstlern Überheblichkeit vor und verbitten sich eine derartige Bevormundung. Steiner und Hollenweger versuchen sich als Vermittler und appellieren an beide Seiten, sich dem hier wie dort notwendigen Lernprozeß zu öffnen.⁸

Dritter Schritt:

Hollenwegers grundlegende Veröffentlichungen⁹ führen zur Aufwertung der weltweiten Pfingstbewegung als "legitime Freikirche" und lenken zugleich den Blick darauf, daß es neben der ACD noch andere freikirchliche Pfingstgemeinden in Deutschland (z. B. die "Gemeinde Gottes") gibt.

Vierter Schritt:

Für den 7. November 1969 lädt die ACK die ACD zu einem Gespräch in Frankfurt a. M. ein. ACK-Vorsitzender Bischof Dr. Eichele, ACK-Generalsekretär OKR Dr. Hanfried Krüger sowie Prof. Dr. Ferdinand Hahn, der zur Frage "Was ist Heiliger Geist?" referiert, sitzen an einem Tisch mit den ACD-Vertretern Erwin Lorenz, Gerhard Wessler, Conrad Lemke und Ludwig D. Eisenlöffel. Die Pfingstbrüder äußern Vorbehalte gegenüber der ACK.

Fünfter Schritt:

Am 31. März 1971 erreicht die ACD im Gespräch mit Dr. Kurt Hutten, daß dessen Werk "Seher, Grübler, Enthusiasten" als Untertitel nicht mehr "Das Buch der Sekten", sondern "Das Buch der religiösen Sondergemeinschaften" führen wird.¹⁰ Ein zweites Gespräch mit Kurt Hutten findet 1973 in Erzhausen statt.

Sechster Schritt:

1973 beruft die ACD ihren damaligen Sekretär und Direktor der Bibelschule "Beröa", Ludwig D. Eisenlöffel, zum "Beauftragten für zwischenkirchliche Beziehungen". Ziel ist eine Annäherung an die ACK. Am 1. April 1973 konfe-

⁸ L. Eisenlöffel, Ökumene und Pfingstbewegung 1966, DL 12/1966, S. 4 f.

⁹ Handbuch der Pfingstbewegung (7 Bde.), 1969; Enthusiastisches Christentum, Wuppertal/Zürich 1969.

¹⁰ Vgl. DL 5/1971, wo es u. a. heißt: "Obwohl sich alle, auch die kleinsten Sondergemeinschaften, auf den lebendigen Gott verlassen, kann das sachliche Wohlwollen eines so angesehenen 'Anwaltes'

rieren ACK- und ACD-Vorstand in Erzhausen. Im Ergebnis ergeht an die ACD die Einladung zur Gastmitgliedschaft in der ACK, wie sie bereits der Christliche Gemeinschaftsverband Mülheim a. d. Ruhr (CGV) innehat.

Siebter Schritt:

ACD-weit wird über die ACK und den Unterschied zwischen dieser und dem ÖRK informiert.¹¹ Die ACK-Mitgliedschaft fast aller VEF-Freikirchen bewirkt eine Öffnung der ACD für die ACK-Gastmitgliedschaft, wie sie auch der CGV befürwortet. Der ACK-Beitritt als Gastmitglied erfolgt am 8. Mai 1975. Personell wird die ACD in der ACK durch ihren Vorsitzenden Reinholt Ulonska und Ludwig D. Eisenlöppel vertreten. Vorteile für die ACD liegen im brüderlichen Kontakt mit den Delegierten der VEF-Kirchen, in der Proselytismus-Regelung (Evangelisationsfreiheit), der Befreiung vom Sekten-Etikett, der Möglichkeit zur Einflußnahme auf das Lima-Dokument zu "Taufe – Amt – Heiliger Geist" und der Erleichterung des Umgangs mit Behörden (in Fragen wie BAFöG-Gewährung, Anerkennung von Kriegsdienstverweigerern, Körperschaftsstatus).

Achter Schritt:

Die ACD beteiligt sich am Ev. Kirchentag 1977 in Berlin mit einem Stand auf dem "Markt der Möglichkeiten". Allerdings wird dieses Engagement intern heftig kritisiert.

Neunter Schritt:

Die ACK organisiert den Papstbesuch in Deutschland 1980 – Anlaß für Schmähkritik aus den Reihen der ACD (ACK = "Hure Babylon" etc.). In weiten Kreisen der ACD wird nunmehr die ACK-Gastmitgliedschaft in Frage gestellt. Ludwig D. Eisenlöppel scheitert mit Aufklärungs- und Beschwichtigungsversuchen.¹²

[Hutten] sicher manche unnötigen Lasten aus dem Wege räumen helfen."

¹¹ DL bringt Artikel mit Überschriften wie: "Die historischen Kirchen müssen die Pfingstler ernst nehmen", "Pfingsterweckung im Vormarsch", "Sind wir eine Zungenbewegung?", "Der Heilige Geist und die Deutschen", "War Papst Paul VI. pfingstfreudlich?"

¹² Für die Tagung des nunmehrigen Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP; Namensänderung erfolgte 1983) im Mai 1984 erarbeitete Eisenlöppel eine "Tischvorlage zur Diskussion über die ACK", in der diese ausgewogen beurteilt wurde. Das Papier wurde jedoch der Konferenz nicht zur Kenntnis gebracht.

Zehnter Schritt:

Zum Jahresende 1984 erklärt der BFP seinen Austritt aus der ACK. Örtlich und regional können die bundesangehörigen Gemeinden nach eigenem Ermessen weiter in der ACK mitarbeiten. Die Nachteile, die der Verlust der Gastmitgliedschaft mit sich bringt, halten sich in Grenzen. Es ergibt sich sogar der Vorteil, daß die VEF sich schrittweise für den BFP als "neue" evangelische Freikirche öffnet.

D. ACD und "Innerkirchliche Charismatische Erneuerungsbewegung" (ICB)

a) Ausgangsbasis

Die Pfingstgemeinden in Deutschland waren überrascht und irritiert darüber, daß es seit Mitte der sechziger Jahre ohne ihr Zutun "neue Pfingstler" in Deutschland gab. Die ACD fand anfangs weder die innere Kraft, noch hielt sie es für nötig, sich mit diesen immerhin "pfingstfreundlichen" Christen näher zu beschäftigen, wenngleich Persönlichkeiten wie der ev.-freikirchliche Pastor Wilhard Becker, der lutherische Pfarrer Arnold Bittlinger und der katholische Priester Eugen Mederlet auch in pfingstlichen Kreisen durch ihre engagierte und überzeugend publizierte Spiritualität von sich reden machten. Ab 1965 wurden die von diesen Männern verantworteten Ökumenischen Kirchentage in Königstein (Ts.) bekannt, auf denen vor allem der US-Lutheraner Larry Christenson als Repräsentant der "neuen Pfingstler" hervortrat¹³.

b) Begegnungen zwischen "alten" Pfingstlern und "neuen" Charismatikern

Erst 1975 ergriff die ACD die Initiative zu einer Begegnung mit diesen "Charismatikern" (wie sie sich selbst nannten), die mittlerweile auf Schloß Craheim bei Schweinfurt ein eigenes geistliches Zentrum gefunden hatten. Zwischen 1975 und 1984 hat es danach zehn Dialogrunden zwischen ACD und ICB gegeben, an denen sich etwa 20 Theologen aus verschiedensten Kirchen und Freikirchen sowie etwa 100 aus der Pfingstbewegung beteiligt haben.

¹³ Die meisten Bücher Christensons wurden später in deutscher Ausgabe vom ACD-eigenen Leuchter-Verlag publiziert.

Der Ablauf dieser schwierigen Dialoge ist in groben Zügen bereits dargestellt worden.¹⁴ Ich selbst als unmittelbar handelnd Beteiligter bereite in Ergänzung meiner Dissertation¹⁵ eine ausführliche Schilderung vor. An dieser Stelle mache ich lediglich den Versuch, Konvergenzen und Divergenzen des "pfingstlich-charismatischen Dialogs" aufzuzeigen. Dabei beziehe ich einige wichtige Ergebnisse von drei "charismatischen Studientagungen" mit ein, die zur Abklärung pneumatologischer Positionen flankierend zu den eigentlichen Dialogrunden 1977, 1978 und 1980 auf Schloß Naumburg in der Wetterau abgehalten wurden.

Außerordentlich bedeutsam ist, daß während der zehn Dialogrunden, sozusagen als internes Nebenprodukt, das Forum Freikirchlicher Pfingstgemeinden (FFP) als Kommunikations- und Kooperationsplattform von fünf pfingstkirchlichen Gemeindeverbänden gegründet werden konnte. Ab 1979 waren also nicht nur Vertreter der ACD (14.000 Mitglieder) am pfingstlich-charismatischen Dialog in der BRD beteiligt, sondern auch der Apostolischen Kirche/Urchristlichen Mission (1500), des Christlichen Gemeinschaftsverbandes Mülheim a. d. Ruhr (3500), der Gemeinde Gottes (Cleveland; 4500) sowie der Volksmission entschiedener Christen (4500).

Als Vertreter nichtpfingstlicher Kirchen nahmen an den Dialogrunden u. a. teil: von röm.-kath. Seite Prof. Dr. Norbert Baumert SJ, Prof. Dr. Otto Knoch, Prof. Dr. Heribert Mühlen, Dr. Lucida Schmieder OSB; aus dem Raum der EKD Prof. Dr. Ernst Benz, Dr. Arnold Bittlinger, Prof. Dr. Lorenz Hein, Wolfram Kopfermann, Dr. Bodo Leinberger, Dr. Hans-Dieter Reimer, Dr. Hans Vorster; aus VEF-Kirchen Erich Bially (EmK), Ingetrud Birkenstock (Brüderbew.), Karlheinz Gassner (Heilsarmee), Siegfried Großmann (BEFG/Bapt.), Dr. Walter Günther (EBU), August Jung (BFeG), Siegfried Kerstan (BEFG/Bapt.), Günter Oppermann (BFeG), Manfred Otto (BEFG), Hans-Jürgen Stocker (EmK), Heinz Szobries (BEFG/Bapt.; ÖC-Referent).

¹⁴ Vgl. G. Bially (Hrsg.), *Ich will dich segnen. Einblicke in den charismatischen Aufbruch der letzten Jahrzehnte*, Düsseldorf 1999, S. 74-82.

¹⁵ Vgl. oben Anm. 5.

Im folgenden möchte ich die zehn Dialogrunden telegrammstilartig Revue passieren lassen.

1. *Gespräch: Schloß Craheim, 3.4.1975.* Arnold Bittlinger schlägt vor, zu unterscheiden zwischen: a) klassischen Pfingstgemeinden, b) neopentekostalen Gruppierungen, c) Kreisen der ICB. – Ludwig D. Eisenlöffel empfiehlt als hermeneutischen Schlüssel für die paulinische Pneumatologie 2Tim 1,7: Wir haben empfangen den Geist der Kraft, der Liebe und der Besonnenheit. – Ergebnis: Auf beiden Seiten liegen identische geistliche Erfahrungen vor. Die Kontakte sollen ausgebaut und vertieft werden.

2. *Gespräch: Erzhausen, 16.2.1976.* Die ACD vertritt die Überzeugung, daß der charismatische Aufbruch innerhalb der Volkskirchen zur Herausbildung neutestamentlicher Gemeindestrukturen führen sollte. Die Vertreter der ICB sehen ihren Auftrag jedoch bleibend innerhalb der Volkskirchen.

3. *Gespräch: Straßburg, 2.11.1976.* An dieser Runde beteiligen sich fünf ev. Pfarrer aus Frankreich. Das – in den Pfingstgemeinden weithin nicht rezipierte – Apostolikum wird als gemeinsames Glaubensfundament benannt.

4. *Gespräch: Schloß Naumburg, 18.4.1977.* Die Geistestaufe wird thematisiert. Grundfragen sind: Identität mit der Wiedergeburt; Zungenreden als Kennzeichen der Geistestaufe. In beiden Fragen kann kein Konsens erzielt werden: Die ICB-Vertreter sehen „Wiedergeburt“ und „Geistestaufe“ als verschiedene Bezeichnungen desselben geistlichen Vorgangs an, die Pfingstler erkennen hierin klar unterscheidbare geistliche Erfahrungen. Die Pfingstler bestehen auf dem Zungenreden als *initial evidence*, die Charismatiker halten dieses Junktum nicht für zwingend. – Weitere Dissenspunkte ergeben sich in den Bereichen Schrift- und Kirchenverständnis.

1. *Charismatische Studientagung, Schloß Naumburg 6.-12.5.1977 – Hauptreferate:*

- Dr. Wolfgang Meißner (CGV): „Der theologische Standort der deutschen Pfingstbewegung Mülheimer Richtung zur Frage der Geistestaufe“ – Übereinstimmung mit ICB-Position!
- Jakob Zopfi (SPM): „Echtheit und Bedeutung der Geistestaufe aufgrund ihrer wahrnehmbaren langfristigen Wirkungen“.

- Dr. Arnold Bittlinger (Ev. Kirche der Pfalz/ICB): “Unterschiedliche theologische Interpretation der Geistestaufe bei den Pfingstgemeinden und den Kirchen”; “Glossolalie/Sprachenreden nach dem Verständnis der ICB”.
- Prof. Dr. Rainer Koltermann (röm.-kath. Kirche): “Die charismatische Bewegung in der römisch-katholischen Kirche. Bericht und Analyse”; “Geisterfahrung in römisch-katholischer Sicht theologisch interpretiert”.
- Prof. Dr. Ernst Benz: “Die Kontinuität der Charismen in der Kirchengeschichte” – Plädoyer für das Anliegen der Pfingstbewegung!¹⁶

5. Gespräch: Frankfurt a. M. 16.1.1978. Thematisiert wird die Frage des Kirchenverständnisses.

- H.-D. Reimer: Die evangelischen Charismatiker glauben, daß die Wiedergeburt in der Taufe geschieht bzw. geschenkt wird. Taufe konstituiert die (Volks-)Kirche, die zu allen Zeiten lebendige Glaubenszeugen hervorgebracht hat.
- H. Mühlen: “Die Kirche ist Fortsetzung des charismatischen Christus. Die römisch-katholische Kirche ist legitime Gemeinde Jesu.” Sie hatte und hat echte Heilige, die nichts weniger als “echte Pfingstler” waren.
- E. Griese: “Die äußere Gestalt der Kirche ändert sich, sie bleibt aber immer die Gemeinde Jesu Christi, von Gott gewollt und erhalten.”
- L. D. Eisenlöppel (als Sprecher des sich konstituierenden FFP): “Der Heilige Geist hat in der gesamten Kirchengeschichte immer *urchristliche* Gemeindestrukturen neben den Volkskirchen und gegen sie geschaffen, z. B. die heutigen evangelischen Freikirchen.”
- Frage: Gibt es auch in den Pfingstgemeinden laue, verweltlichte Christen? Antwort: Ja, aber sie müssen Konsequenzen gewärtigen, z. B. den Ausschluß aus der Gemeinde. Es schließt sich eine Diskussion an, die den Dissens zwischen Pfingstlern und Charismatikern vertieft.
- A. Bittlinger baut eine Brücke: Nur geisterfüllte Gläubige gehören tatsächlich zu Jesus Christus. Es gibt sie allerdings in *allen* Kirchen, mögen neben ihnen auch falsche Christen und Heuchler in den Kirchen sein.

2. Charismatische Studientagung, Schloß Naumburg 20.-25.2.1978. Es ergibt sich, daß die Pfingstpastoren unter sich bleiben. Diskutiert werden die Fragen:

¹⁶ Benz wurde durch sein Buch “Der Heilige Geist in Amerika”, Düsseldorf 1970, bekannt. Erst in den USA “entdeckte” er die Pfingstbewegung und wurde zu einem Anwalt ihrer Spiritualität.

Kann und soll die Pfingstbewegung in anderen Kirchen als "Sauerteig" wirken? Welche Möglichkeiten der Zusammenarbeit zwischen Pfingstlern und Charismatikern gibt es, welche Grenzen sind ihr gezogen? Was bedeutet es, daß Gott neben der Pfingstbewegung eine neue charismatische Bewegung gewollt hat? Was geschieht, wenn der Papst in Zungen redet? Ist Echtheit der Geistesgaben bei gleichzeitigen theologischen Irrtümern denkbar? – Antwort auf letzteres: Ja. Trotz echter Geistesgaben können Christen theologisch irren. Die Pfingstbrüder sind diesbezüglich um die Zukunft der ICB in Deutschland besorgt.

6. Gespräch: Niedenstein, 2./3.10.1978.

- Positionen aus der ICB: Volkskirchen und Freikirchen sind aufeinander bezogen und können sich ergänzen. Beispiel für ungleiche Berufungen: Petrus Waldus (neben der Kirche) und Franz von Assisi (in der Kirche) – beide waren geisterfüllte Charismatiker (L. Hein). – Die Verhältnisse in der Welt machten die großen Kirchen erforderlich (Zugeständnis und zugleich Setzung Gottes wie israelitisches Königtum; P. Gleiss.) – Ähnlich wie die Kirchen ist das Papsttum entstanden, das ursprünglich von Gott so nicht geplant war (N. Baumert SJ). – Kirchliche Institutionen sind auch gottgewollte Ordnungsprinzipien. "Nebenkirchen" wie die Pfingstbewegung sind jedoch legitim (H.-D. Reimer).
- Stellungnahme aus dem FFP: Jeder geistliche Aufbruch muß zum *Ausbruch* aus falschen Formen und Strukturen führen. Gott bestätigt nicht unsere kirchlichen Systeme – wenngleich er uns in ihnen segnen kann –, sondern er weist uns durch sein Wort klar in Richtung Gemeinde im Sinne der Gemeinschaft der Heiligen (H. Scherz).

Die FFP-Gruppen haben als Ergebnis des bisherigen und Vorgabe für den weiteren Dialog sieben Thesen formuliert, die sie den Brüdern der ICB vorlegen.

7. Gespräch: Schloß Naumburg, 29./30.3.1979. Die Charismatiker legen eine Antwort auf die sieben Thesen der FFP-Vertreter vor.¹⁷ Als Thema der nächsten Gesprächsrunde wird formuliert: "Der Sitz des Mißtrauens".

¹⁷ Beide Dokumente sind im Archiv des BFP in Erzhausen zugänglich.

8. Gespräch: Schloß Naumburg, 25./26.2.1980. Den Vertretern der pfingstlichen Seite wird durch die ICB-Sprecher vorgehalten, ihnen fehle der kirchengeschichtliche Bezug. Umgekehrt sehen die Pfingstbrüder bei den Landeskirchlern eine mangelnde Kenntnis der Geschichte des Freikirchentums.

3. Charismatische Studentagung, Schloß Naumburg 27.-31.10.1980. Thema: "Der Heilige Geist schafft die Einheit der Christen". Hierzu referieren verschiedene freikirchliche und volkskirchliche Vertreter.

9. Gespräch: Schloß Naumburg, 2.11.1981. ICB-Vertreter beider Konfessionen betonen, am Dialog mit den Pfingstlern festhalten zu wollen, obwohl man sich zunehmend im Dissens findet. – Das Hauptreferat hält Otto Knoch (röm.-kath.): "Die pneumatischen Aspekte des NT, die von Charismatikern und Pfingstlern gewöhnlich übersehen werden". Eine "pneumatische Kirche" könne es nicht ohne die biblischen Ämter geben. In dieser Erkenntnis wurzelt das Selbst- und Geistesverständnis der röm.-kath. Kirche. "Freie" Charismatiker innerhalb der Kirche müssen sich ihren kirchlichen Oberen anvertrauen und unterordnen.

10. Gespräch: Stauffenburg, 21./22.2.1983. Reflexion über Sinn und Form des künftigen Dialogs. Der Stand der Dinge wird wie folgt wahrgenommen:

- Die für das laufende Jahr vereinbarte Dialogpause war angebracht. Die Lehrfragen mußten auf den Tisch. Die Vertreter der ICB sagten klipp und klar, daß sie weder Pfingstler noch sonstwie Freikirchler werden wollten. Weil die Kirchenleitungen beider Konfessionen ihr Anliegen fördern, seien sie sich berufen, in ihren Kirchen zu bleiben, und bitten die Pfingstbrüder um Verständnis für diese Position.
- Die Pfingstbrüder haben ihrerseits Sorgen und Bedenken hinsichtlich der Zukunft der charismatischen Bewegung, wenn diese tatsächlich in den traditionellen Kirchen verbleibt. Nicht alle pfingstlichen Vertreter äußern Verständnis für die Entscheidung der ICB-Brüder. Es macht sich eine gewisse Unlust an der Fortsetzung des Dialogs breit.
- Im Gespräch ist es leider auch zu Unfreundlichkeiten gekommen, die das gegenseitige Vertrauen zeitweise belastet haben. Beispielsweise warf die ICB den FFP-Brüdern vor, sie verträten "separatistische" Tendenzen. Diese wiederum beschuldigten die ICB-Brüder des Ungehorsams gegenüber dem Wort Gottes.

Trotz alledem wird ein weiteres Gespräch vereinbart, das im September 1984 im Kloster Schwarzenberg stattfinden soll, aber nicht mehr zustandekommt, teils aus praktischen Gründen (Gleichzeitigkeit der Pfingst-Europa-Konferenz in Deutschland), teils, weil sich die ICB-Vertreter verstärkt den Neopentekostalen (z. B. Wolfhard Margies, Volkhard Spitzer, Hermann Rieflé) zuwenden wollen, von denen sie sich im Vergleich zu den klassischen Pfingstlern mehr dogmatische Flexibilität und damit bessere Verständigungsmöglichkeiten erhoffen.

E. Die Annäherung der freien Pfingstler an die Ev. Allianz

Erste lose Kontakte zwischen ACD und DEA ergeben sich Mitte der fünfziger Jahre. 1959-63 finden Gespräche zwischen dem Gnadauer und dem Mülheimer Verband statt, die seitens der ACD aufmerksam verfolgt werden. Danach erklärt die DEA, daß sie nur mit "Mülheim", nicht aber mit "anderen Pfingstgruppen" verhandeln werde. Allerdings bleibt auch den Mülheimern die Allianztür zunächst verschlossen. Die DEA sieht sich außerstande, ohne Zustimmung "Gnadaus" den Mülheimern die Mitgliedschaft zu ermöglichen. Die ACD ist an keinem Gesprächsprozeß auch nur beteiligt.

Erst Mitte der sechziger Jahre beginnen einzelne Allianztheologen den Pfingstlern eine Bresche zu schlagen. Zu erwähnen sind Alfred Lechler mit seinem Buch "Zum Kampf um die Pfingstbewegung", einer sachkundigen Widerlegung der These vom dämonischen "Schwarmgeist" der Pfingstbewegung, der Darmstädter Stadtmissionar Arthur Bechtold, der in einem Briefwechsel mit dem Gnadauer Präsidenten Haarbeck und dessen Nachfolger Heimbucher Partei für die Pfingstler ergreift, sowie Gerhard Bergmann, der ab 1970 Kontakte zum pfingstlichen Seminar in Erzhausen unterhält.

Im Frühjahr 1973 kommt von der DEA ein erstes freundliches Signal gegenüber den Pfingstlern in Gestalt einer "Stellungnahme über das Verhältnis zu den Pfingstgruppen". Kernpunkt ist die DEA-Empfehlung, zwischen nüchternen und schwärmerischen Pfingstlern zu differenzieren. Auf Ortsebene empfiehlt die DEA ihren Mitgliedern Kontakte zu ACD-Gemeinden.

1976 ergreift die ACD die Initiative und ersucht den Hauptvorstand der DEA um ein Gespräch, das auch zustandekommt und sich an einer von der

ACD-Seite vorgelegten Agenda orientiert. Es zeigt sich, daß die ACD-Mitgliedschaft in der ACK vertrauensbildend wirkt. Der Inhalt des Gesprächs bleibt vertraulich. 1977-79 schließen sich fünf weitere Gespräche an. Strittig bleibt schließlich nur ein einziger Punkt, nämlich die pfingstliche Geistestau-fenlehre. Allerdings setzt der Gnadauer Verband den Kontakten wachsenden Widerstand entgegen. Hinderlich erweist sich auch das FFP-Manifest zum 70jährigen Bestehen der Berliner Erklärung von 1979, durch das sich "Gnadau" verlanlaßt sieht, der DEA mitzuteilen: "Wenn die Pfingstler in die DEA aufgenommen werden, gehen wir." Das Verhältnis DEA-ACD wird ferner durch Probleme mit charismatischen Kreisen belastet, mit denen die ACD im Gespräch ist (vgl. Oben).

1980 kommt es zu einer offiziellen gemeinsamen "Verlautbarung" der DEA und der ACD, die allerdings nicht veröffentlicht, sondern lediglich an die örtlichen Allianzleiter versandt wird. Damit ist ein Schwebezustand erreicht, der den Pfingstgegnern nach wie vor Sorge bereitet. Für weitere Schritte scheint die Zeit noch nicht reif. DEA und ACD erklären sich zum Abwarten bereit.

1983 scheitert der Versuch einer Neubelebung der zweiseitigen Gespräche am anhaltenden Widerstand Gnadaus und interessierter Kreise im BFeG. Auf der örtlichen Allianzebene jedoch erfahren FFP-Gemeinden zunehmend Akzeptanz. Auch die pfingstlichen Leiter geben überwiegend positive Erfahrungen aus ihrer Mitarbeit in den örtlichen Allianzen zu Protokoll.

F. Der Weg der ACD in die Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF)

Zur Vorgeschichte gehört die Verbindung der pfingstkirchlichen Elim-Gemeinden mit dem BEFG von 1938 bis in die Nachkriegszeit (bzw. in der SBZ/DDR bis 1990). Die Gastmitgliedschaft der ACD in der ACK schuf Kontakte zu allen evangelischen Freikirchen.

Ein erstes Gespräch des VEF-Vorstandes mit der Leitung der ACD findet im Frühjahr 1973 in Erzhausen statt. Die ACD-Konferenz des Frühjahrs 1976 diskutiert eine Annäherung an die VEF mit dem Ergebnis, daß eine Gastmitgliedschaft beantragt wird. Wiederum bewährt sich der Vertrauensvorschuß, der durch die Mitarbeit der ACD-Vertreter in der ACK entstanden ist.

1978-80 finden theologische Studentagungen der ACD statt, auf denen sich Theologen aus VEF-Kirchen zum Themenbereich Geistestaufe/Charismen äußern und die ACD ihr freikirchliches Selbstverständnis klärt und vermittelt. Infolge dieser Begegnungen tritt die VEF 1981 in einen Entscheidungsprozeß über den Antrag der ACD auf Gastmitgliedschaft ein. Unterdessen war dem Mülheimer Verband die Gastmitgliedschaft bereits gewährt worden. Als Vertreter der VEF nahm EmK-Bischof Sticher dazu auf dem Freikirchentag 1981 wie folgt Stellung: "Die VEF kann und will dem Problem der Charismen nicht ausweichen, zumal sie neuerdings dem pfingstkirchlichen Mülheimer Gemeinschaftsverband als Gastmitglied aufgenommen und die ACD durch einen Beobachter am Freikirchentag und mit einem Aufnahmeantrag vor sich hat." Siegfried Großmann (BEFG) zieht aus seinem Buch "Charismen und Gemeindeaufbau" das Resümee: "Die Pfingstgemeinden sind Freikirchen, die die Gemeinschaft im Heiligen Geist zu verwirklichen trachten. Ihre Lehre über die Geistestaufe mit dem 'konstitutiven' Zungenreden ist jedoch falsch." Ludwig D. Eisenlööffel erstattet den FFP-Mitgliedskirchen schriftlich Bericht über den Freikirchentag. Er nimmt besonders die Arbeitsgemeinschaften und Fachausschüsse der VEF in den Blick und betont deren Nützlichkeit auch für die Mitgliedskirchen des FFP.

Zwischen 1982 und 1985 bleibt es beim "Beobachterstatus" von ACD/BFP gegenüber der VEF. Der Antrag auf Mitgliedschaft wird von der VEF dilatorisch behandelt. Auf örtlicher Ebene verbessern sich indessen die Beziehungen zwischen BFP-Gemeinden und den Gemeinden der VEF-Mitgliedskirchen kontinuierlich; die Annäherung geschieht von der Gemeindebasis her.

Zusammenfassende Thesen zur Standortsuche der ACD

1. Die anfängliche Gefahr, eine "alleinseligmachende" Sekte zu werden, wurde durch eigene exegetisch-theologische Arbeit und durch Dialoge mit anderen Kirchen früh genug erkannt und sorgfältig abgewendet.
2. Die Behauptung, daß nur die "Zungenredner" selig würden, wurde von allen deutschen Pfingstkirchen zurückgewiesen. Sie war zu keiner Zeit ein gültiger Lehrsatz.
3. Der Übergang von einer überkonfessionellen Bewegung zur evangelischen Freikirche ist der deutschen Pfingstbewegung schneller gelungen

- als früheren vergleichbaren freikirchlichen Aufbrüchen in Deutschland.
4. Die Dogmatisierung erlebter Geisterfüllung als eine von der Wiedergeburt zu unterscheidende "Geistestaufe" (mit dem anfänglichen Zeichen des Zungenredens) wurde – in Übereinstimmung mit der weltweiten Pfingstbewegung, aber im Unterschied zum CGV Mülheim – von der freikirchlichen Pfingstbewegung in Deutschland festgehalten.
 5. Alle Kirchen und Freikirchen lehnten für sich diese Sonderlehre ab, tolerierten sie aber, weil die FFP-Gemeinden ihr Verständnis der "Geistestaufe" nicht als heilsnotwendig, sondern als eine für alle Christen vorgesehene Ausrüstung zum vollmächtigen Dienst in der Gemeinde und an der Welt interpretierten.
 6. Die Bewahrung einer sich ständig erneuernden geistlichen Erfahrung und missionarischen Stoßkraft gelang der freikirchlichen Pfingstbewegung in Deutschland im Grundsatz auch in ihrer zweiten bzw. dritten Generation. Sie selbst führte das auf ihr Schrift- und Kirchenverständnis sowie auf ihre charismatische Spiritualität zurück.
 7. Die deutsche freikirchliche Pfingstbewegung bekannte (und bekennt) sich zum Apostolikum als dem in allen Kirchen letztgültigen Glaubensbekenntnis. Sie sieht aber nicht die kirchlichen *Institutionen* als Gemeinde Jesu Christi an, sondern die einzelnen *Christen*, die im persönlichen Glauben leben und wissen, daß sie als Glieder zu Jesus Christus gehören.

Gottfried Sommer

Pfingstlicher Pietismus zu Beginn des 19. Jahrhunderts? Geistliche Aufbrüche in Hinterpommern

I. Definition und Lokalisierung der Erweckungsbewegung in Hinterpommern

1. Definition der Erweckungsbewegung im 19. Jahrhundert

Die erwecklichen Aufbrüche Anfang des 19. Jahrhunderts in Hinterpommern auf den von Belowschen Gütern, über die ich heute referieren möchte, gehören mit zum breiten Spektrum der klassischen Erweckungsbewegung. Die Erweckungsbewegung im 19. Jahrhundert in Deutschland bezeichnet eine kirchliche Strömung vor allem innerhalb des Protestantismus, welche die Frömmigkeit wiederbeleben wollte. Sie wurde durch eine Erweckungstheologie begründet, welche sich vor allem gegen den Rationalismus und dessen »maßloser Überschätzung« der Vernunft (Erich Beyreuther) richtete. Das Kennzeichen dieser Strömung, die anfänglich über Schul- und Konfessionsgrenzen hinaus ihre Anziehungskraft zeigte, ist die Entwicklung einer theologischen Position. Schon als mit der Französischen Revolution 1789 und dem Untergang Preußens 1806/07 große geschichtliche Umwälzungen stattfanden, wurde auch die Schwäche des Rationalismus, die sich gerade in der mangelnden Sinngebung der Historie zeigte, deutlich. Diese Lücke suchte die Erweckungstheologie zu nutzen. Ich versuche die Geschichte eines der Zentren der Erweckungsbewegung in Hinterpommern zu skizzieren, wo sich ganz besondere Vorkommnisse zugetragen haben, welche mit zu den zahlreichen Belegen hinzuzurechnen sind, dass auf dem Boden des Pietismus enthusiastische und pfingstliche Phänomene ohne Hinzuziehung importierter Lehren auftreten können. Auch war das soziologische Umfeld auf den von Belowschen Gütern von einer anderen Zusammensetzung als das, welches bisher als mit ursächlich für die pfingstlichen Aufbrüche Anfang des 20. Jahrhunderts angesehen wurde. Gemeinsam hatten diese Aufbrüche allerdings eine gewisse Krisensituation.

2. Historisches Umfeld: Die politische Krise Preußens

Man schreibt das Jahr 1810. Napoleon Bonaparte beherrscht weite Teile Europas und damit auch Deutschlands. Erfurt ist eine französische Festung.

GEISTLICHE AUFBRÜCHE IN HINTERPOMMERN

Norddeutschland westlich der Elbe als Königreich Westfalen, Sachsen und der Süden als Rheinbund unterstehen Napoleons Willen. Hamburg, Bremen, Lübeck, Münster und Minden sind Städte des Französischen Kaiserreichs. Preußen war gezwungen, an der Seite des Todfeinds Napoleon gegen Russland ins Feld zu ziehen.

In diesen Stunden der Not trafen nun einige preußische Patrioten zusammen und gründeten eine oppositionelle Zeitung, die „*Berliner Abendblätter*“. Als diese verboten wurde, gründeten der Dichter Achim von Arnim (1781-1831), Heinrich von Kleist (1777-1811) und Clemens Wenzeslaus Brentano (1778-1842) die christlich-deutsche Tischgesellschaft. Alle vierzehn Tage kam man zusammen, nationaler Freiheitswille und geistiges Anderssein wollten sich französischem Geist widersetzen. Ausgeschlossen waren Frauen, Juden und „Philister“. Der Ausbruch der Befreiungskriege zog dann die meisten Mitglieder in den Kampf gegen Napoleon.

Nach gewonnenen Schlachten und der Befreiung Preußens jedoch war man bald über den Deutschen Bund enttäuscht, wohl in der Erinnerung an die christlich-deutsche Tischgesellschaft, der allerdings nur Ludwig Friedrich Leopold von Gerlach (1790-1842) angehört hatte, traf man sich wieder in Berlin zum Abendessen. Der Wirt hieß Mai und so nannte sich die Gesellschaft bald die „Maikäferei“.

Anfänglich bestand das Hauptinteresse der Maikäferei in politisch-romantischer-christlicher Poesie. Das pietistisch-christliche Element war anfangs fast gar nicht vertreten. Durch diesen gesellschaftlichen Kreis kamen Männer mit einander in Berührung, die später für die Erweckungsbewegung in Pommern von größerer Bedeutung sein sollten: Adolf von Thadden (1796-1881), Ernst Freiherr Senfft von Pilsach (1795-1882), von Gerlach, Heinrich von Puttkamer (1789-1871) und die Brüder Carl (†1842) und Heinrich (1792-1855) von Below. Gustav von Below (1790-1843), Adjutant August Graf Neithardt von Gneisenau (1760-1831), war einige Zeit stark vom Philosophen Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) beeinflusst, wurde aber durch das persönliche Vorbild Adolf von Thaddens, Ernst Freiherr Senfft von Pilsachs und August Wilhelm Goetzes (1792-1876) auf die Bibel und die Kirche geleitet. Bald wurden die Gerlachs auf die Erweckung in Bayern um Johann Michael Sailer (1751-1831) und Martin Boos (1762-1825) aufmerksam, auch Adolf von Thadden wurde davon ergriffen, als er dorthin reiste, um die Ereignisse zu inspizieren. Adolf von Thadden sehnte sich nun mehr nach geistlicher Gemeinschaft als nach der „Maikäferei“, Gustav von Below kehrte sich von der Philosophie ab und ging nach Hinterpommern zurück.

3. Geographische Lokalisierung

Die Einrichtung Pommerns als Provinz des Königreichs Preußen zog sich bis 1818 hin. Ganz Pommern war nun Teil eines modern-rational, straff und sparsam verwalteten differenzierten Einheitsstaates, in dem bis zur Jahrhundertmitte ein erneuerter aufgeklärter Absolutismus von sehr fähigen, verantwortungsbewußten Beamten restauriert wurde. Die Provinz zählte etwas mehr als 680 000 Einwohner. Es wurden drei Regierungsbezirke gebildet: Stettin, Köslin und Stralsund. Darunter wurden 1818 Land- und Stadtkreise eingerichtet, die 1825 eine Ordnung erhielten. Zunächst gab es 2 668 Landgemeinden, deren Zahl bis 1850 auf 3.405 und bis 1910 auf 4473 anstieg. Die Landgemeindeordnung von 1856 wurde 1891 und 1928 durch neue Bestimmungen ersetzt und reformiert. Die Einwohnerzahl Pommern wuchs bis 1855 auf knapp 1,3 Millionen Menschen an.

II. Die frühe Entwicklung auf den von Belowschen Gütern

1. Die Bekehrung der von Below Familie

In den abgelegenen Bezirken Stolp und Schlawe lagen die Güter Gatz, Seehof und Reddentin, die zwischen den Brüdern Carl, Heinrich und Gustav vom Vater aufgeteilt worden waren, worüber es etlichen Streit gab. Gustav fühlte sich vereinsamt und vertiefte sich immer mehr in Bibel und Luthers Schriften. Auf dem Tisch seiner katholischen Frau fand Heinrich eine Schrift von Tersteegen, las die Geschichte vom verlorenen Sohn und bekehrte sich ebenfalls. Seine ganze Energie widmete er nun dem Studium der Bibel, der Werke Martin Luthers (1483-1546), August Hermann Franckes (1663-1727) und Johann Arndts (1555-1621). Auch der Vater und der dritte Bruder Carl wurden gepackt, sie versöhnten sich und gewannen noch mehrere adlige Herrn aus den Kreisen Stolp und Rummelsburg, unter ihnen Heinrich von Puttkamer und seine Gattin Luitgarde, die später die Schwiegereltern Otto von Bismarcks (1815-1898) werden.

Die drei Brüder und ihre Freunde fühlten sich als Gutsherrn nun nicht nur für das leibliche, sondern auch für das geistliche Wohl ihrer Hausgenossen, die recht zahlreich waren, verantwortlich. Sie hielten selbst Morgen- und Abendandachten, in denen sie aus lutherischen Erbauungsschriften vorlasen

GEISTLICHE AUFBRÜCHE IN HINTERPOMMERN

und Abschnitte aus Luthers Katechismus erläuterten. Bald aber lasen sie auch Sonntags Predigten vor, zu denen sich immer mehr Teilnehmer versammelten

2. Opposition gegen rationalistische Theologie

In Pommern herrschten damals der Rationalismus und die Neologie. Vergeblich suchten die Brüder nach gläubigen Pfarrern, endlich fanden sie einen in dem streng calvinistischen Pfarrer Metger in Stolp, dessen Gottesdienste sie und ihre Leute besuchten. Es kam ihnen nicht auf konfessionelle Unterschiede an, sondern die Hauptsache war für sie, dass die Vergebung der Sünden in dem Blut Christi gepredigt wird.

Dadurch gerieten sie natürlich in Gegensatz zu den rationalistisch eingestellten Pfarrern und Kirchenbehörden.

Einmal predigte der Superintendent in rationalistischer Polemik „von einem Seligwerden, zu dem das Kreuz Christi nicht nötig wäre“; da stellte Heinrich ihn nach dem Gottesdienst zur Rede: „Ist es Ihre volle Überzeugung, dass es zur Seeligkeit nicht notwendig ist, an den Herrn Christum zu glauben“ „Allerdings ist das meine volle Überzeugung“, sagte dieser. „Nun, dann sage ich mich von Ihnen los“ erwiderte Heinrich und rief den Kirchgängern zu: „Glaubt ihm nicht, er ist ein falscher Prophet“.

Nun brachen die von Belows mit ihrer Kirche, ohne aus ihr auszutreten. Sie vertrieben viele Hunderte von Bibeln in der Gegend. Gustav richtet unter den Patronen und einigen Pastoren einen Lesezirkel zumeist lutherischer und pietistischer Bücher ein. Bald begannen die Brüder selbst zu predigen. In Seehof mußte man bald auf den Hof gehen, da sich über 1000 Hörer versammelten. An den Sonntagen fanden drei Gottesdienste statt, oft bis zur Mitternacht.

3. Verfolgung durch die Landespolizei

Von Seiten der rationalistischen Geistlichen gingen nun gräuliche und erlogene Berichte an das königliche Konsistorium. Bald wurden Gendarmen angewiesen, jeden zu notieren, der nicht zum Hausstand der von Belows gehörte und an deren Bibelstunden teilnahm. Geldstrafen wurden verhängt und wo diese nicht gezahlt werden konnten, da wurde gepfändet oder ins Gefängnis geworfen. Es gab schon Vorschläge, die von Belows ärztlich untersuchen zu lassen, außerdem wurde dem Blücherschen Husaren-Regiment der Auftrag erteilt, die Betversammlungen auseinander zu sprengen.

Durch Weigerung des Komandanten von Arnim und durch Vermittlung des Kronprinzen wurde noch rechtzeitig ein Gegenbefehl erlassen und die Husaren blieben in ihren Garnisonen. Auch verfügten die „Belowianer“ über ein gut funktionierendes Nachrichtensystem, so dass man sich beim Herannahen der Polizei in abgelegenen Mühlen verbergen konnte.

4. Das Auftreten von Geistesgaben

Das Feuer der Verfolgung dagegen ließ die Belowsche Versammlung nur noch eifriger werden.

Einmal ereignete es sich, dass Heinrich von Below eine Stunde lang immer nur rief: „Komm, Heiliger Geist!“, bis er bewusstlos niederfiel und hinweg getragen werden musste. Visionen, wahre und falsche, stellten sich ein, Träume und Gesichte hatten die Knecht und Mägde und selbst das Zungenreden kam vor in der Gabe, aus dem Stegreif christliche Lieder zu singen.

Manche predigten Unbekehrten mit Donnerworten Buße und schilderten die Höllenqualen unter grässlichen Bildern. Ein junges Mädchen saß mit geschlossenen Augen in der Versammlung und hielt Eintretenden, ohne sie zu sehen, ihre besonderen Sünden vor und bezeichnete den Ort in der Hölle, wo die glühenden Stühle für sie bereitständen, wenn sie sich nicht alsbald bekehrten.

Auch Besessenheiten traten auf, sie gaben sich durch Gesichtsverdrehungen, Kopfverrenkungen und Gotteslästerungen kund, jedoch ist dabei zu fragen, ob es sich bei diesen Leuten um Gotteskinder oder nur um Mitläufer handelte.

Der Visionär Martin Lemm in Pustamin sah in jener Zeit den Osten hell, den Westen finster. Drohte neue Verfolgung, so hatte er zuvor eine Vision, in der er sah, wie der kleine See, an dem Seehof lag, seine Wellen hoch gegen das Haus wälzte. Die ganze Umgebung wurde durch die Erweckung ergriffen.

Die gewaltige Art zu predigen wirkte auf manche nervenschwache Personen aufregend und erschütternd. Es kamen Fälle vor, dass solche Personen in konvulsivische Krämpfe verfielen und hinausgetragen werden mussten. Aber auch an auffallenden Gebetserhörungen fehlte es nicht. Der Vater der von Below Brüder litt so an der Gicht, dass er an allen Gliedern gelähmt war, vergeblich hatte er Heilung in Karlsbad gesucht. Da vereinten sich seine drei Söhne im Gebet für den Vater. Festhaltend an dem Wort: „Wo zwei eins werden, um das sie bitten, es soll ihnen werden“, trugen sie ihrem Gott ihre Bitte vor. Schon am nächsten Morgen war Besserung eingetreten und nach wenigen

GEISTLICHE AUFBRÜCHE IN HINTERPOMMERN

Tagen war der Kranke schon so vollständig genesen, dass er noch zwanzig Jahre später die 2 ½ Meilen von Brünnow nach Reddentin nur unter Begleitung eines Bediensteten zu Fuß gehen konnte.

Bald wurde das, was in Seehof und in der Umgebung vor sich ging, im ganzen Land und sogar im Königshaus bekannt. Die Kräfte und die Zustände der ersten apostolischen Zeit schienen lebendig zu werden, und Verwunderung und Lästerung wetteiferten mit einander in den weitesten Kreisen.

III. Der Besuch einer theologischen Kommission

1. Die Nominierung der Kommission

Als dem König Friedrich Wilhelm III. (1770-1840) über die Vorkommnisse in Seehof berichtet wurde, war sein erstes Wort:

„Wenn die Leute zum Essen, Spielen und Tanzen zusammenkommen, warum sollen sie nicht auch zusammenkommen dürfen, um miteinander zu singen und zu beten?“

Der König wandte sich nun gegen die rohen Polizeimaßnahmen und ernannte eine Kommission, welche an Ort und Stelle die Erscheinungen beobachten und Bericht erstatten sollte.

Im Jahr 1822 erschien diese Kommission, nahm ihren Sitz in Stolp und blieb dort acht Wochen, um in Seehof, Gatz und Reddentin Beobachtungen anzustellen. Sie bestand aus dem Probst Ribbeck, dem Geh. Ober-Justiz-Rath Müller und aus dem Ober-Regierungsrat Steckfuß. Auf Anraten des Barons Hans-Ernst von Kottwitz (1757-1843) nahm auch Dr. Heinrich Leonhard Heubner (1780-1853) aus Wittenberg teil. Er war Professor an der kursächsischen Universität in Wittenberg und später am dortigen Predigerseminar. Heubner interpretierte die Theologie Martin Luthers von Philipp Jakob Spener (1635-1705) und Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1700-1760) her, deshalb war er den von Belows auch recht wohlgesonnen. Wichtige Träger der preußischen Erweckungsbewegung erhielten von ihm ihre Ausbildung. Er habe, so sagte er später, bei Stolp wohl Separatisten, aber eben Separatisten aus Not vorgefunden, wahre Kinder Gottes, vom Heiligen Geist erleuchtet und im rechten Glauben geheiligt.

2. Das Protokoll der Kommission

Die Kommision nahm folgende Punkte zu Protokoll:

- 1) Auf den ersten Vorwurf: Sie seien nicht mehr der alten evangelischen Lehre ergeben, haben die Vorsteher geantwortet: Sie wollen sich zu nichts Anderem bekennen, als zur alten evangelischen Lehre, können aber nicht den symbolischen Büchern ungedingten Glauben beimesse.
- 2) Die Beschuldigung, dass sie die Vernunft ein Werk des Teufels genannt haben, weisen sie als unbegründet zurück. Die Vernunft sei eine göttliche Gabe und Geschenk, bedürfe aber nach dem Verderbnis der Menschen erst der göttlichen Erleuchtung.
- 3) Teufelsbesitzungen können nicht geleugnet werden.
- 4) Auf den Vorwurf, dass ihre Lehre vom Bußkampf die Gemüter mit entsetzlicher Angst und Furcht erfülle, geben sie zur Antwort: Ein gleicher Grad dieser Angst sei nicht notwendig, doch sei die Buße ohne Kampf nicht möglich.
- 5) Warum sie die Tugendlehre von der Kanzel verbannen wollen? Antwort: Das sei nicht ihre Absicht, sie fordern nur eine evangelische Tugendlehre.
- 6) In Bezug auf Wundergaben ist ihre Meinung: Sie wollen sich solche nicht zuschreiben, doch dürfen sie nicht schlechthin geleugnet werden. Ihre Meinung gründen sie auf das apostolische Zeitalter.
- 7) Die ihnen angeschuldigte Verachtung der Reformation Martin Luthers leugnen sie und erkennen in ihr vielmehr Gottes Werk.
- 8) Auf den Vorwurf der Separation erklären sie: dass sie gern an der Kirche Anteil nehmen wollen, sobald sie Prediger bekämen voll evangelischen Sinnes und Glaubens. Doch bei Austeilung der Sakramente dringen sie auf Scheidung der Gläubigen von den Ungläubigen.
- 9) Ihre Vorträge in öffentlichen Versammlungen entschuldigen sie damit, dass sie nicht öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen, sondern nur in Hausandachtsübungen predigen wollten; hier müsse aber jedem fremden Gaste der Vortrag erlaubt sein.

3. Das Urteil der Kommision

- 1) Der Ursprung der Bewegung ist rein und lauter, weder kryptokatholisch noch demagogisch (denn die Herren v. Below sind eifrige Lutheraner, und obgleich einige Familienglieder weiblichen Geschlechts der katholischen

Kirche angehören, so haben doch diese ihren liberalen Sinn durch Anteil am lutherischen Abendmahlsritus deutlich an den Tag gelegt). Hierin ist die Kommission einstimmig.

- 2) In den Wirkungen zeige sich viel Herrliches und Löbliches. Ob aber die guten oder die zweideutigen Wirkungen überwiegend seien, darüber sind die Urteile geteilt. Heinrich Leonard Heubner erklärt sich für das Übergewicht der ersteren.
- 3) Vorschläge für den König: Versammlungen dieser Art neben dem Gottesdienst seien religiöses Bedürfnis, dafür müsse gesorgt, den Abwegen dabei durch weise Leitung vorgebeugt werden. Die Versetzung der Prediger in jenen Gegenden sei notwendiges Erfordernis, man solle Männer wählen von festem evangelischen Sinn. Für die Gestaltung von Privatversammlungen seien Gesetze notwendig. Den Predigern müsse die Errichtung solcher Versammlungen nach dem jeweiligen Bedürfnis ohne alle Einschränkung erlaubt sein.

Nicht alle Kommisionsmitglieder waren derselben Meinung, der Propst Ribbeck erzählte seinem Freund Rulemann Friedrich Eylert (1770-1852), wie er die Ereignisse auf den von Belowschen Gütern interpretierte, allerdings zeitlich und sachlich ziemlich ungenau.

Schlimmer stand es mit dem Pietismus und Mysticismus, wie mit der Union, in der Neumark und in Pommern. In diesen Provinzen hatten die Oppositionen ihren hohen Grad erreicht, daß sie aller kirchlichen Ordnung sich widersetzen, und geradezu das taten, was verboten war. Nicht nur wurden zur Abend- und Nachtzeit von Männern und Frauen, Jünglingen und Jungfrauen zahlreich besuchte Konventikel gehalten, sondern auch die Prediger, die in ihren Gemeinden sich widersetzen, sahen sich öffentlich verhöhnt und verspottet. Sie wurden als Neulingen, die nicht mehr Gottes Wort, sondern Menschen-Tand predigten, bei dem Landes-Konsistorium, dem hohen geistlichen Ministerium und dem Landesherrn selbst denunziert. Alle, welche zur Parthe der sogenannten Frommen gehörten, verließen die Ortskirche und gingen Sonn- und Festtags zu einer entfernten Kirche, Abends aber in die Betstunde. Die Prediger beklagten sich, kamen in Unfrieden mit ihren sonst verbrüderten Nachbarn und hatten in Verbitterung des Lebens zu kämpfen mit dem Parteihasse. Gute und böse Gerüchte kursierten, wie es bei einmal eingerissenen Antagonien zu gehen pflegt, im Lande. Der Wirrwarr der Ordnungslosigkeit ging soweit, dass

bei missverstandenen Begriffen dessen, was die heilige Schrift vom geistlichen Priestertum, wonach ein jeder Christ ein Priester sein kann, sagt, daß Sakrament des heiligen Abendmahls auch von Laien fungiert und ausgeteilt wurde. Man ging weiter: auch Neugeborene wurden, ohne dass der verhaßte Ortsprediger davon wusste, von dem Familienvater, oder einem Anderen, willkürlich getauft. Alle Kirchenordnung war aufgelöst; die Urheber dieser Verwirrung wollten mit Bibelsprüchen, besonders aus der Apostelgeschichte, beweisen, daß solches der heiligen Schrift, der ersten christlichen Kirche und ihrer von den Aposteln getroffenen Ureinrichtung gemäß sei. Daß bisher nur ordinierte Geistliche gepredigt und Sacra administriert hätten, sei keineswegs der Wille und Befehl Jesu Christi, sondern eine Usurpation des Saates und ein trüber Ausfluß der Hierarchie. Ein jeder Hausvater sei der rechte natürliche Priester seiner Familie. Diese Auflösung alles kirchlichen Zusammenhangs und Verbandes fand seinen Stützpunkt in der tätigen Mitwirkung und persönlichen Teilnahme der Ersten vorzüglich in Landgemeinden, sehr oft der adligen Gutsbesitzer. Dadurch erhielt die separatistische Sache eine gewisse organische Konsistenz und ein gebieterisches intimidierendes Ansehen. Sie nahm zu, und der Minister des Kultus Karl Freiherr von Stein zum Altenstein (1770-1840) hatte mit ihr einen bösen Stand, da der König, ob ihm gleich über den ganzen Hergang und sein Wachstum ehrlicher und vollständiger Bericht erstattet wurde, Glimpf und Nachsicht wollte, ja oft mildere Verfügungen erließ wenn die Separatisten sich unmittelbar an ihn wendeten. Es konnte von den Behörden also nur laviert werden und man verfuhr mit unglaublicher Schonung und Nachsicht. ... Statt die widerspenstige Gemeinde zur Ruhe zu verweisen und zu bestrafen, wurde nach dem Willen des Königs wieder der Weg der Güte eingeschlagen und aus dem geistlichen Ministerium ein Oberkonsistorialrath zur Beilegung und zum gutachtlichen Bericht in Untersuchung aller eigenmächtigen Maßregeln hingeschickt. Der Minister wählte dazu den ruhigsten und moderatesten, den würdevollen, wahrhaft frommen Propst Ribbeck. Schonend, milde und gütig, wie er war, wohnte er den bestimmten Betstunden, zu welchen die Meisten im Dorfe sich versammelten, und zwar in dem großen Saale im Hause des dortigen Gutsbesitzers, bei. Die Frau des Hauses spielte auf dem Flügel einen Choral und ihre Töchter, sammt allen Übrigen, Männern und Frauen, Knechten und Mägden, sangen mit Andacht dazu ein erbauliches Abendlied. Dann las der Herr des Hauses ein Kapitel aus der Bibel, erklärte es verständlich und praktisch, und schloß mit einem salbungsreichen Gebet. Dagegen war nichts zu sagen, vielmehr Alles was geschah, zu

GEISTLICHE AUFBRÜCHE IN HINTERPOMMERN

loben und Ribbeck freute sich schon, seine dankbare Zufriedenheit bezeigen und wahrhaft berichten zu können.

Aber nun trat einer aus dem Dorfe auf, ich glaube es war der Schmidt, der in freier Rede sehr confus erzählte, wie er ein arger armer Sünder gewesen, der viele Jahre in jammervoller Verblendung gelebt und sein Gewissen belastet habe. Aber aus ewiger Unruhe sei er endlich erwacht und zur Selbsterkenntnis und Reue gekommen; noch hielte dieselbe an und quälte ihn. Der Herr arbeite an ihm; er bitte um Endigung des Kampfes; aber derselbe dauere fort und es könne mit ihm nicht zum Durchbruche kommen. Er litt an einer schweren Geburt, und jetzt empfinde er wieder Höllenschmerzen. Indem er dabei schrie, entblöste er die Brust, schluss an dieselbe, zerfleischte sie und heulte in Zetertönen. Diese angeifende Szene, wobei im großen Saale alle niederknieten, zum Teil beteten, zum Teil in Ohnmacht fielen, dauerte lange und wollte nicht aufhören. Dem Propst Ribbeck wurde dabei unwohl und er würde sich entfernt haben, wenn nicht vor der Tür mehrere in Zuckungen gelegen hätten, so daß dieselbe versperrt war. Der besonnene Mann musste also bis ans Ende aushalten; er hatte eine vom Fanatismus ergriffene Gesellschaft gesehen, die aber ihre Exaltation für den Kulminationspunkt wahrer Frömmigkeit hielt.

König Friedrich Wilhelm III. befahl nun, dass man mit den Polizeimaßnahmen aufhören solle. Die seehöfische Bewegung aber ging ihren Gang unaufhaltsam weiter. Im Jahr 1821 war eine besonders kräftige Erweckung gewesen. In demselben Jahr starb der Pastor Tischmeyer in Müzenow. Die Stelle blieb vier Jahr unbesetzt, und in dieser Zeit war nach dem Rücktritt Gustavs war Heinrich von Below gewissermaßen der „Bischof“ in der dortigen Gegend.

IV. Leiterschaftswechsel von Gustav zu Heinrich von Below

1. *Der Einbruch des gichtelianischen Mystizismus*

Warum aber trat Gustav von Below von der Leitung der Andachten 1822 zurück? Er und sein Bruder Carl wurden mehr und mehr von der Theosophie eines Jakob Böhme (1575-1624) und besonders Johann Georg Gichtels (1638-1710) erfasst. Heinrich von Below bat seine Brüder mit tränennassen Augen, nicht mehr in deren Schriften zu lesen, aber sie konnten es nicht lassen.

In der letzten Betstunde, welche im Hause zu Reddentin stattfand, erklärte Gustav von Below ernst und feierlich, er sei zu einer Überzeugung gekommen

die es ihm verbiete, noch weiter Betstunden zu halten. Alles Predigen wirke nur vorübergehend. Der Geist müsse den Menschen erleuchten, dann sei er von Gott gelehrt. Sie möchten fortfahren, dass Wort Gottes in aller Stille fleißig zu betrachten und darin zu forschen, dann würde der heilige Geist sie in alle Wahrheit leiten. Auch sein Bruder Carl schloß sich diesen Gedanken an.

Das ganze Hauswesen in Gatz und Reddentin wurde nun nach Gichtelschen Grundsätzen eingerichtet, man hielt häusliche Andachten, aber nur im engsten Kreise der Familie, wobei man sich daran genügen ließ, einen Abschnitt der Heiligen Schrift ohne alle Erklärung vorzulesen und dem Heiligen Geist überließ, denselben in den Herzen der Zuhörenden zum Leben zu bringen. Auf das frühere gewaltige Treiben in beiden Häusern war nun eine völlige Stille gefolgt.

2. Der Weg zur Freikirchenbildung

Heinrich von Below hatte nun einen dreifachen Kampf zu bestehen, den gegen den neu aufgetretenen Feind der Theosophie und daneben den gegen den alten Feind der ungläubigen Geistlichkeit und der den Geist Gottes nicht verstehenden Behörden.

Über vier Jahre wurde die Patorenstelle in Müzenow, wohin er eingepfarrt war, nicht besetzt und so spendete er selbst seinen Hausbewohnern und Gästen die Sakramente. Die Zahl der regelmäßigen Abendmahlsgäste stieg auf 60 – 70.

Die christliche Obrigkeit stellte auch nach dem Besuch der Kommission ihre Feindseeligkeit und Polizeiaktionen nicht ein, noch 1826 befreite der durch Schlawe reitende Kronprinz Heinrich von Below von einer gegen ihn verhängten Geldstrafe, zu deren Vollstreckung man bereits sein Hausgerät verpfändet hatte.

Die fortschreitenden Feindseligkeiten führten dazu, dass Heinrich von Below der weltlichen Obrigkeit nur noch in weltlichen Dingen Gehorsam leisten wollte, alle Einmischung in geistliche Dinge hielt er für verderblich, die absolute Trennung von Staat und Kirche für absolut notwendig.

Dagegen lehrte man, daß die Gläubigen untereinander eine wirkliche Gemeinschaft bilden und auch eine kirchliche Zucht in aller Strenge üben müssen. Unerträglich wurde der Gedanke, mit einem Unwürdigen zum Heiligen Abendmahl zu gehen. Deshalb schloß man allen kirchlichen Verkehr mit den Gewohnheitschristen aus und übte untereinander strenge Sittenzucht. Der Weg

GEISTLICHE AUFBRÜCHE IN HINTERPOMMERN

zur Freikirchenbildung war beschritten.

Auch wurde großer Wert auf die geistlichen Gaben gelegt, namentlich auf die Gabe der Weissagung, die Heinrich von Below selbst besaß. Die apostolischen Zustände wurden zum Maßstab für die äußereren Ordnungen in den Versammlungen genommen.

3. Seltsame Phänomene in Seehof und die Führungsgabe von Heinrich von Below

Allerdings traten auch recht eigenartige Erscheinungen auf:

Daß auch Gesellen, Arbeitsleuten und Tagelöhnnern erlaubt war, zu predigen, wie es der Heilige Geist aufs Herz legte und diese dies oft im reinsten Hochdeutsch taten, ohne dies sonst sprechen zu können, ist nicht zu beanstanden. Aber bedenklich war, daß einmal in Seehof ein Bauer vorgab, vom Geiste Gottes ergriffen zu sein und alle Anwesenden auf ein Feld bat, um dort mit ihnen zu beten. Dort betete er immer heftiger, so daß alle, auch Heinrich von Below, der diesem Anliegen zuerst reserviert gegenüber stand, tief erschüttert niederkniete. Dann erhob sich der Bauer, ging zwischen den Knienden hindurch und sieß ihnen mit der Faust in den Nacken. „Immer weiter herunter! Immer tiefer in die Demut!“ schrie er ihnen zu. Dann aber stieg er auf einen Tisch und schrie: „Ich bin der Herr Christus!“ Nun aber erhob sich Heinrich von Below: „Jetzt die Stricke her“, rief er und ließ jenen binden, der auch alsbald durch schäumenden Mund und gräßliche Verzerrungen des Gesichts bekundete, welcher Geist sich seiner bemächtigt hatte. Darauf, wie er so gebunden da lag, knieten alle nieder und beteten, der Herr möge den Satan austreiben. Hatte der eine geendet, so fuhr der andere fort, und so ruhten sie nicht eher, bis jener unsaubere Geist wich. Danach hat der erwähnte Bauer in großer Reue und Demut als einfältiger Christ gelebt. Weitere Teufelsaustreibungen kamen im Umkreis Seehofs vor, oft erfolgreich, aber nicht immer.

Besonders Aufsehen erregend war der Fall der Zimmermannstochter Lise Völkner. Als sie eines Tages die Gänse hüttete, erschien in der Luft ein großer weißer Geist, hob sie empor und ließ sie wieder auf die Erde nieder. Seit dieser Zeit war sie in abwechselnd ekstatischen Zuständen.

In Seehof fand sie Aufnahme, allerdings war Heinrich von Below anfangs im Zweifel über die eigentliche Quelle dieser Erscheinung. Durch ihre Reden beeindruckte sie viele, auch deckte sie vielen ihre Sünden auf, wodurch sich etliche bekehrten.

Allerdings betonte von Below, dass es sich um eine ganz gleichgültige Sache handeln würde, sie könne ja nichts Besseres als die Bibel bringen. Als nun der Geist, welcher von dem Mädchen Besitz genommen hatte, eine so kühle Aufnahme erfuhr, ergrimmte er sehr und peinigte das Mädchen, aus dem sich nun fürchterliche Flüche und Gotteslästerungen ergossen, es lief sogar die Wände des Zimmer hinauf ohne herunterzstürzen. Ein dreiviertel Jahr brauchte es, bis das Mädchen wieder normal wurde. Sie wusste nicht mehr, was geschehen war, nur, daß sie krank gewesen und jetzt wieder gesund geworden sei.

Ebenfalls zu verzeichnen waren auch Levitationen. Es wird von unterschiedlichen Seiten her bezeugt, daß Andachtsteilnehmer im Betsaal zu schweben begannen. Verbürgt soll auch sein, daß in den Versammlungsorten leuchtende Flämmlein erschienen, welche die oft spät am Abend von Seehof Heimkehrenden begleiteten.

Besonders bemerkenswert ist, dass Heinrich von Below sich durch solche Erscheinungen in der einfachen Predigt der Buße und des Glaubens nicht im Geringsten beeindrucken ließ. Dies bestätigt auch Mila, der von 1826-1829 Pastor in Müzenow war.

IV. Die weitere Entwicklung der Seehöfer Erweckung

1. Die Ankunft von Pastor Adolf Zahn (1795-1866)

Es war auch das Anliegen Heinrich von Belows, daß wieder ein gläubiger Pfarrer in die Nähe von Seehof käme. Dies war auch das Anliegen des Barons von Kottwitz, der für dieses Amt den Kandidaten Adolf Zahn ausersah. Von Kottwitz war einer der Träger der Erweckungsbewegung in Preußen, in seinem Haus wurde der bekannte Erweckungs prediger Friedrich August Gottreu Tholuck (1799-1877) erweckt. Zu Gute kam von Kottwitz, daß er Einfluß auf das Kabinett Friedrich Wilhelm III. hatte und so stellte er dem Minister Altenstein Adolf Zahn vor, dem auch daran gelegen war, dass die von Belowsche Bewegung in ruhigere Bahnen geriet.

Heinrich von Below selbst holte Zahn von Berlin ab und baute ihm neben der Kirche von Pennekow ein neues Pfarrhaus. Bis ca. 1828 standen beide in einem guten Verhältnis, die Betstunden im Hause von Below gingen zwar im Sinne von pietistischen Konventikeln weiter, allerdings ging der Patron mit

seinen Anhängern zu den Amtshandlungen nach Pennekow, wohin Zahn als Pastor speziell für die Separierten eingesetzt worden war. Die unabhängigen Bauern in Müzenow nämlich widerstanden Zahn, weshalb dort ein anderer, ebenfalls erweckter Pastor namens Mila eingesetzt wurde. Als dieser die Vorbehalte gegen die gläubigen Pastoren abbauen konnte, war es später Zahn wieder möglich, nach Müzenow zu gehen und von dort aus Pastor für die ganze Parochie zu sein, während Mila nach Cammin ging.

2. Auseinandersetzungen zwischen von Below und Pastor Zahn

Allerdings wollten es sich die Separierten nicht gerne gefallen lassen, daß sie sich mit den Müzenower Bauern nun ein und denselben Pastor teilen mussten. Lieber wollten sie das Zahn bisher vom König gezahlte Gehalt aus eigenen Mitteln tragen. Das allerdings wollte Zahn nicht, auch war die Gemeinschaft mit den Separierten abgekühlt, seit ihm vom Königlichen Konsistorium verboten wurde, die Betstunden in Seehof zu besuchen.

Auch aus dem Verhältnis zu Heinrich von Below wurde aus einem Mit einander im Laufe der Zeit ein Nebeneinander und bald auch ein Gegeneinander. Der Patron mied die Kirche und der Pastor die Gemeinschaft des Seehöfer Hauses. Heinrich von Below begann 1832 wieder, selbst das Abendmahl auszuteilen, die Betstunden wurden nun während der Kirchzeit abgehalten. Zur Entfremdung von der Kirche hatte auch der achttägige Besuch des Wiedertäufers Johann Gerhard Oncken (1880-1866) aus Hamburg beigetragen.

Nur die Kinder ließ man weiterhin in der Kirche taufen, aber auch ins Schulwesen erlaubte sich Heinrich von Below Eingriffe.

3. Unterstützung in der Leiterschaft durch Carl Wolff (†1857)

Ein weiterer Leiter der Erweckungsbewegung um Seehof erstand in Carl Wolff, einem Tischler aus Dünnow, der 1834 auf Vermittlung von Belows Bibelkolporteur der englischen Bibelgesellschaft wurde. Anfänglich wollte Wolff nicht auf die Anfrage von Oncken eingehen, ein Traum überzeugte ihn aber von Gottes Auftrag. Ab 1835 trat Wolff in Dünnow ein Prediger und Ältestenamt in einem Kreis an, der den Seehöfern nahestand. Auch ein Gefängnisaufenthalt konnte die Ausübung seines Dienstes nur kurz unterbrechen.

1835 nahmen von Below, Wolff aber auch Zahn, von Thadden und weitere erweckte Pastoren an einer der berühmten Konferenzen in Trieglaff teil.

4. Die altlutherische Episode

Von Thadden hatte zu dieser Konferenz die beiden separiert-lutherischen Pastoren (Altlutheraner) Georg Wermelskirch (1803-1872) und Lasius eingeladen, welche die Sache der separierten Lutheraner vortragen und verteidigen sollten. Lasius hielt in seiner klaren aber derben Art einen wortgewaltigen Vortrag zur Verteidigung des Altluthertums, mit dem aber keiner der Anwesenden Pastoren einverstanden war. Von Below, der durch seine antikirchliche Haltung gekennzeichnet war, solidarisierte sich mit dem verfolgten Lasius und sah in dem Zusammentreffen mit ihm einen Fingerzeig Gottes. Er sehnte sich danach, dass die von ihm geleitete Gemeinschaft in die Bahnen kirchlicher Ordnung gelangen würde. So holte er Lasius nach Seehof.

Durch die wortgewaltigen Bußpredigten des Lasius wurden viele Leute angezogen und die Erbauungsstunden in Seehof erlebten großen Zulauf. Das alte Feuer erwachte wieder und die Andachten gingen oft von 18 Uhr bis Mitternacht. Auch Lasius selbst wurde von den Ereignissen in Seehof beeinflusst, man sagte, dass er und von Below eine „Bekehrungsmaschine“ initiiert hätten.

Lasius konnte einige der wichtigsten Stimmführer in dieser Gegend für den Übertritt zum Altluthertum gewinnen, schließlich auch Heinrich von Below und Carl Wolff.

Allerdings währte diese ungleiche Verbindung nicht lange, da die Altlutheraner, sobald sich die Seehöfer ihnen angeschlossen hatten, von den Laien und damit auch von von Below und Wolff forderten, die Lehrfreiheit aufzugeben. So kam es wieder zur Scheidung, wobei einige der Seehöfer bei Lasius blieben und so in Versin, Ubedel und Stolp alt-lutherische Gemeinden gegründet wurden, selbst durch die Familie von Below gab es einen Riß.

5. Die Konstitution einer Freikirche

Diese kurze Gemeinschaft mit den Altlutheranern hatte aber auch ihr Gutes. Von Below erkannte das Wesen und den Segen einer festen kirchlichen Ordnung. Unter Hinzuziehung der bewährtesten Männer seiner Gemeinde, insbesondere des Tischlers Wolff in Dünnow, entwarf er eine Art Kirchenordnung, welche im Jahr 1850 in Druck erschien. Am 30. März 1847 war von König Friedrich Wilhelm ein Patent zur Bildung einer neuen Religions-Gesellschaft

erlassen worden, welche den Namen „Separierte evangelisch-lutherische Gemeinde in Hinterpommern“ bekam. Sie umfasste ca. 1400 Seelen. Durch die Kirchenordnung kehrte Festigkeit und Stetigkeit in die Gemeinde ein, 1853 suchte Heinrich von Below auch seinen alten Pastor Adolf Zahn auf und versöhnte sich mit ihm. 1855 verstarb von Below, Carl Wolff hielt ihm die Leichenrede, Adolf Zahn verfasste einen Nachruf, welcher in der Kreuzzeitung abgedruckt wurde. Wolff übernahm die weitere Leitung der Gemeinde, aber auch er starb bald, im Dezember 1857.

6. Die Entwicklung nach dem Tod von Heinrich von Below (†1855) und Carl Wolff (†1857))

Schon zu Lebzeiten Heinrich von Belows wurden weitere Prediger ins Amt eingeführt. In dieser Zeit breitete sich die Gemeinde aus. Außer in den Kreisen Stolp und Schlawe wurden im Lauenburger, Kösliner, Rummelsburger, Belgarder und Bublitzer Kreis zahlreiche Versammlungen gehalten. Von weit und breit kamen die Besucher, so dass die Versammlungshäuser zu klein waren und die Zuhörer vor den Fenstern stehen mussten. In Stolp verfügte die Gemeinde über eine große Mitgliederzahl, so dass eine eigene Kapelle gebaut werden konnte. Allerdings kam es im Jahr 1891 zu einer Spaltung der Gemeinde über nebensächliche Fragen wie die Anschaffung von Orgeln und dem Verlesen des Glaubensbekenntnisses zu einer Spaltung. Der Teil der Gemeinde, welche die Kirche in Stolp verlies, scheint der größere gewesen zu sein, so daß 1898 wieder eine Kirche in Stolp gebaut werden konnte, auch in anderen Teilen Hinterpommerns konnten Kirchen errichtet werden. Auch in Berlin bildete sich eine Gemeinde, bestehend hauptsächlich aus Zuwanderern aus Pommern, auch in Polen und Danzig entstanden Zweiggemeinden. Erst 1931 konnte die evangelisch-lutherisch-separierte Kirchengemeinde in Preußen ins Vereinsregister eingetragen werden. Diese Gemeindebewegung bestand bis 1945, danach verliefen sich ihre Spuren durch die Vertreibung nach dem II. Weltkrieg im Sand.

Stephan Holthaus

150 Jahre Brüderbewegung in Deutschland¹

I. Einleitung

Die deutschen Brüdergemeinden schauen im Jahre 2003 auf eine 150jährige Geschichte zurück. Grund genug, einen Blick zurück zu den Anfängen zu werfen und nach den Besonderheiten dieser „eigenwilligen“ Freikirche zu fragen, die aus der konfessionellen Landschaft Deutschlands nicht wegzudenken ist, auch wenn sie sich selbst nie als „Kirche“ oder „Konfession“ verstehen wollte.²

Die Brüderbewegung ist in jeder Hinsicht eine besondere Freikirche. Schon ihre Betitelung ist problematisch, denn auch als „Denomination“ mit fester Nomenklatur ist die Brüderbewegung nicht greifbar. Kritiker diskreditieren ihre Anhänger bis heute gerne in Anspielung auf einen ihrer englischen Gründer als „Darbyisten“, eine Bezeichnung, die von Brüdergemeindlern von Anfang an zurückgewiesen wurde.³ Andere sprechen richtiger von „Christli-

¹ Vortrag, gehalten am 18.10.2003 auf der Jubiläumskonferenz der Brüdergemeinden in Dillenburg, für die Drucklegung erweitert und mit Fußnoten versehen. Der Vortrag thematisiert in erster Linie die Geschichte der sogenannten „Elberfelder Versammlungen“ der „Exklusiven Brüderbewegung“, weniger die Geschichte der „Offenen Brüder“, die erst ab der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Deutschland durch Gemeindegründungen von sich Reden machte.

² In den klassischen Konfessionskunden spielt die Brüderbewegung praktisch keine Rolle, da verlässliche Informationen fehlen oder die Verfasser sich nicht intensiver mit der Brüderbewegung beschäftigt haben. Auch in den Darstellungen der Freikirchen findet man jedoch kaum verlässliche Informationen. Oskar Büttner ordnete sie 1916 noch als Untergruppe der Freien ev. Gemeinden ein: Die evangelischen Freikirchen Deutschlands: Ein Beitrag zur neuesten Kirchengeschichte, Bonn: Johannes Schergens, 1916, S. 339f. Im Freikirchenhandbuch von Hans-Beat Motel fehlen die Brüdergemeinden vollständig: Glieder an einem Leib. Die Freikirchen in Selbstdarstellungen, Hg. Hans-Beat Motel, Konstanz: Christliches Verlagshaus, 1975. Knappe Hinweise finden sich bei Wilhelm Bartz, Freikirchen in Deutschland. Geschichte, Lehre, Ordnung, Trier, Spee, 1973, S. 103-109; Kurt Karrenberg, „Der Freie Brüderkreis.“ Viele Glieder – ein Leib. Kleinere Kirchen, Freikirchen und ähnliche Gemeinschaften in Selbstdarstellungen, Stuttgart, Quell, 1953, S. 210-229. Dass der „Darbysmus“ in der Sektenkunde von Ernst Kalb aus dem Jahr 1907 noch auftaucht, scheint angesichts des Verhältnisses der Landeskirche zu den Freikirchen der damaligen Zeit noch verständlich zu sein (Kirchen und Sekten der Gegenwart, Hg. Ernst Kalb, 2. Aufl. Stuttgart, Ev. Gesellschaft, 1907, S. 455-469). Auch die anderen Freikirchen werden dort abgehandelt.

³ Zur Geschichte der englischen Brüderbewegung vgl. Napoleon Noel, The History of the Brethren, 2 Bde., Hg. William F. Knapp, London, Chapter Two, 1993 (1936); Harold H. Rowdon, The Origins of the Brethren, London: Pickering & Inglis, 1967; F. Roy Coad, A History of the Brethren Movement, Its Origins, its Worldwide Development and its Significance for the Present Day, Exeter: Paternoster,

cher Versammlung“, ein Begriff, der von vielen Ortsgemeinden heute noch gebraucht wird und auf den „Versammlungscharakter“ der Zusammenkünfte anspielt. Im Prinzip gibt es aber auch heute noch viele Brüdergemeinden, die namenslos sind und sich von daher schwerlich zuordnen lassen.

Zudem steigt die Verwirrung durch die vielen unterschiedlichen Gruppierungen der Brüderbewegung: „Alte Versammlung“, „Neue Versammlung“, „Offene Brüder“, „Exklusive“, „Freie Brüdergruppe“, „Englische Versammlung“, „Brüdergemeinden im Bund Evangelisch Freikirchlicher Gemeinden“ – das ist tatsächlich nur für den Experten überschaubar. Schon deshalb ist es nötig, sich intensiver mit den Anfängen dieser „Bewegung“ zu beschäftigen, um die Gegenwart der Brüdergemeinden zu begreifen.⁴

Brüdergemeinden sind nicht dafür bekannt geworden, viel zu feiern, vor allem nicht sich selbst und ihre eigene Geschichte. Ich wüsste nicht, dass die deutsche Brüderbewegung ihr 50. oder 100. Jubiläum groß begangen hätte. „Feiern“ passt so gar nicht in den Frömmigkeitsstil der Brüdergemeinden. Dafür nimmt man sich keine Zeit. Die Zurückhaltung gegenüber jeder Form von Festivitäten liegt auch darin, dass es den Brüdergemeindlern um Gott und sein Wirken im Hier und Jetzt geht, nicht um die eigenen Leistungen der Vergangenheit. Brüdergemeinden sind wie viele andere aus der Erweckungstradition kommende Bewegungen stark gegenwartsorientierte Gemeinden, denen es um die Rettung der Verlorenen und das innere Wachstum der Gemeinde im Heute geht, nicht um rückwärtsgewandte Erinnerungsfeiern.

Trotzdem können Jahrestage auch für gegenwartsorientierte Bewegungen hilfreich sein. Jubiläumstage sollen keine Heldengedenktage, sondern Wegmarkierungen für die Gegenwart und Zukunft sein. Es geht nicht darum, sich selber auf die Schultern zu klopfen. Es geht um etwas ganz anderes: Es gilt, aus der Geschichte zu lernen und aus der Vergangenheit Strategien für die Zukunft zu gewinnen. Gerade in einer Gruppe wie der Brüderbewegung, die bewusst und manchmal auch unbewusst stark traditionsorientiert ist, muss es zu einer gesunden Hinterfragung der eigenen Geschichte kommen. Dafür ist der Blick in die Vergangenheit wichtig.⁵

1968; Chief Men among the Brethren, Hg. Hy. Pickering, London: Marshall Pickering, 1918; Arend Remmers, Gedenket Eurer Führer. Lebensbilder einiger treuer Männer Gottes, Schwelm, Heijkop, 1983.

⁴ Dieser Beitrag beschränkt sich in erster Linie auf die Anfänge und die ersten Jahrzehnte der Brüderbewegung in Deutschland.

⁵ Den besten Überblick zur Geschichte der deutschen Brüderbewegung bietet immer noch Gerhard Jordy, Die Brüderbewegung in Deutschland, 3 Bde., Wuppertal, R. Brockhaus, 1979–1986.

Denn nur wer die Vergangenheit kennt, kann die Fehler der Väter vermeiden. Nur wer die Geschichte der Brüderversammlungen kennt, kann sie heute richtig verstehen. Nur wer den Blick zurück wagt, der kann auch die Gegenwart und Zukunft besser bewältigen. Kirchengeschichte ist immer das Gespräch der Gegenwart mit der Vergangenheit über die Zukunft. Die Geschichtslosigkeit der Moderne, die sich auch in vielen freikirchlichen Gemeinden widerspiegelt, ist dagegen eine große Gefahr. Geschichtslosigkeit verführt zur Selbstüberhebung, zum Denken, dass die Geschichte mit jedem einzelnen neu beginnt. Der Blick in die Geschichte macht dagegen demütig und realistisch. Und er motiviert und ermutigt, denn die Väter und Mütter des Glaubens können jedem persönlich Vorbild und Motivation sein.⁶

Manche Experten werden vielleicht einwenden, dass wir heute gar nicht 150 Jahre deutsche Brüderbewegung feiern dürfen. Nicht zu Unrecht könnte man behaupten, dass es schon vor 1853 in Deutschland Brüdergemeinden gegeben hat. Von einer ersten „Brüdergemeinde“ hören wir schon 1843 in Stuttgart, gleiches gilt für eine Gruppe 1847 in Tübingen. August Jung hat außerdem erst neulich in seiner lesenswerten Monographie über Julius Anton von Poseck nachgewiesen, dass dieser Pionier der Brüderbewegung schon 1851 Brüderversammlungen im Düsseldorfer und Wuppertaler Raum gründete, also zwei Jahre vor 1853.⁷ Die Siegerländer könnten an dieser Stelle darauf hinweisen, dass erste Gemeindegegründungen dort schon auf 1852 zu datieren sind.⁸ Gleiches könnte man von Gemeinden im Dillkreis sagen.⁹ William Darby, ein Bruder John Nelson Darbys, wirkte ebenfalls schon seit 1848 in Düsseldorf.

Alle diese Einwände sind berechtigt. Wir haben uns aber nicht ohne Grund auf das Jahr 1853 als Entstehungsjahr einer deutschen Brüderbewegung

⁶ Um die Aufarbeitung der Geschichte der deutschen Brüderbewegung kümmert sich z.Zt. der Arbeitskreis Geschichte der Brüderbewegung, vgl. www.bruedergeschichte.de. Auf internationaler Ebene arbeitet das „Brethren Archivists and Historians Network“, das auch ein eigenes Periodikum heraus gibt. Kontakt: Neil Dickson, 3 Arran Rd., Troon KA10 6TD, UK. Eine umfangreiche Dokumentationsammlung zur Geschichte der Brüderbewegung befindet sich unter www.bruederbewegung.de.

⁷ August Jung, Julius Anton v. Poseck. Ein Gründervater der Brüderbewegung, Wuppertal, R. Brockhaus, 2002.

⁸ Vgl. Wolfgang Heinemann, Die 150-jährige Geschichte der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Siegen, Weststraße: Eine Biographie, Hilchenbach, Selbstverlag, 2002. Heinemann lässt die Geschichte der Gemeinde 1852 beginnen, wobei unklar bleibt, ob sie sich damals schon als „Brüdergemeinde“ verstand.

⁹ Vgl. die Quellsammlung von Eugen Kunz, Beiträge zur Geschichte der Brüderbewegung vor 150 Jahren im Raum Dillenburg, Dillenburg, Selbstverlag, 2002. Aber auch aus dieser Arbeit geht nicht hervor, dass entsprechende Versammlungen sich schon 1852 als Brüdergemeinden verstanden haben.

geeinigt. Ohne den eben genannten Vorläufern zu nahe treten zu wollen oder sie in ihrer Bedeutung zu schmälern: Es waren vor allem Carl Brockhaus (1822-1899) und sein Freundeskreis, die von Elberfeld aus ab 1853 innerhalb weniger Jahre an vielen Orten in Deutschland die Brüderversammlungen ausbreiteten und untereinander verbanden.¹⁰ Diese Gemeinden entstanden häufig aus schon vorhandenen erbaulichen Gemeinschaften, also aus Vorläufern der Brüderbewegung. Von einer echten Brüderbewegung, die sich auch als solche verstand, kann man tatsächlich erst seit 1853 sprechen.

Noch eine Bemerkung zur Festlegung von Jubiläen: Die meisten Kirchen, Freikirchen und Gemeinschaften haben hier das gleiche Problem. Man könnte z.B. mit Recht die Frage stellen, wann denn eigentlich das Luthertum entstanden sei. 1517 beim Thesenanschlag in Wittenberg, 1521 beim Reichstag zu Worms, 1530 in Augsburg, oder gar erst 1555 beim Augsburger Religionsfrieden? Oder gar erst mit der Konkordienformel? Jede Kirche hat Vorläufer und muss deshalb einen Kristallisierungspunkt festlegen, ab wann man von einer „Kirche“ sprechen kann.

II. Einige ausgewählte Aspekte der Geschichte der Brüderbewegung in Deutschland

A. Die Entstehung der Brüdergemeinden im Rahmen der Erweckungsbewegung

Von den Vorläufern der Brüderbewegung wurde schon berichtet. Diese Aufbrüche waren nur Teil einer umfassenden Erneuerungsbewegung in Deutschland in den vierziger und Anfang der fünfziger Jahre des 19. Jahrhunderts, deren Entwicklung im Rahmen der damaligen Zeit interpretiert werden muss.

Besonders im Wuppertal brodelte es. Soziale Spannungen in der Bevölkerung führten zu Unruhe und Verunsicherung. Die Revolution von 1848 verstärkte die Unsicherheit in der Bevölkerung. Industrialisierung und soziales Elend der Massen waren an der Tagesordnung. Viele Menschen sehnten sich nach Sicherheit, Geborgenheit und Halt. Diese turbulente Zeit war in vieler Hinsicht der Beginn dessen, was wir heute als die „Moderne“ bezeichnen.

¹⁰ Die Versammlung in Breckerfeld entstand wohl offiziell durch den Austritt ihrer 22 Mitglieder aus der Landeskirche am 11. Februar 1853. Die Elberfelder Versammlung wird um die gleiche Zeit entstanden sein.

Viele Menschen fragten nach Sinn und Orientierung. In diese Situation hinein stieß die Erweckungsbewegung.¹¹

Durch die Not der Menschen im Wuppertal angestoßen entstanden zunächst neue diakonisch-evangelistische Vereine. Die „Evangelische Gesellschaft für Deutschland“ kümmerte sich z.B. seit 1848 um die Evangelisierung der Massen.¹² Eine weitere Vereinigung, der „Evangelische Brüderverein“, versuchte seit 1850 ebenfalls von Wuppertal aus, die Entkirchlichten im Bergischen Land, im Siegerland und im Rheinischen mit dem Evangelium zu erreichen und in Erbauungskreisen zu sammeln. Wuppertal war damals ein Schmelzriegel politischer und religiöser Aufbrüche. Auch innerhalb der landeskirchlichen Gemeinden waren bekannte erweckliche Prediger tätig. Der holländische reformierte Theologe Hermann Friedrich Kohlbrügge scharte eine große Gemeinde um sich, die heute noch existierende Niederländisch-reformierte Gemeinde in Wuppertal.¹³ Ludwig Feldner (1803-1875) tat es ihm gleich mit seiner altlutherischen Kirche in Elberfeld. 1852 gründete Julius Köbner (1805-1890) eine Baptisten-Gemeinde in Elberfeld/Barmen, die erste Baptisten-Gemeinde im Rheinland.¹⁴ Im November 1854 folgte ebenfalls im Wuppertal die erste Freie evangelische Gemeinde auf deutschem Boden unter Hermann Heinrich Grafe (1818-1869).¹⁵

¹¹ Zur Erweckungsbewegung in Deutschland vgl. Gustav Adolf Benrath, „Die Erweckung innerhalb der deutschen Landeskirchen 1815-1888. Ein Überblick.“ Geschichte des Pietismus, Bd. 3: Der Pietismus im 19. und 20. Jahrhundert, Hg. Ulrich Gäßler, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, S. 150-271. Zur Situation im Wuppertal und die damit verbundenen Freikirchengründungen vgl. Wolfgang Heinrichs, Freikirchen – eine moderne Kirchenform: Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen im Wuppertal, Wuppertal: R. Brockhaus, 1989.

¹² Judith Hildebrandt, Pietistischer Gemeindebau zwischen Gemeinschaft und Gemeinde: Das Gemeindeverständnis der Evangelischen Gesellschaft für Deutschland im Vergleich zum Evangelischen Gnadauer Gemeinschaftsverband, Neuhausen-Stuttgart: Hänsler, 1998.

¹³ Niederländisch-reformierte Gemeinde zu Elberfeld 1847-1997, Hg. Klaus van Bürck/ Heinrich Lüchtenborg, Wuppertal: Foedus, 2000.

¹⁴ Vgl. Ruth Baresel, Julius Köbner: Sein Leben, Kassel: J.G. Oncken, 1930, S. 87 ff.. Schon seit 1847 stand Johann Gerhard Oncken mit „Taufgesinnten“ im Wuppertal in Verbindung.

¹⁵ Zu Grafe vgl. W. Hermes, Hermann Heinrich Grafe und seine Zeit: Ein Lebens- und Zeitbild aus den Anfängen der westdeutschen Gemeinschaftsbewegung, Witten: Bundes-Verlag, 1933; Hartmut Lenhard, Die Einheit der Kinder Gottes: Der Weg Hermann Heinrich Grafes (1818-1869) zwischen Brüderbewegung und Baptisten, Wuppertal: R. Brockhaus, 1977. Einige Hinweise auf die Gemeindegründung finden sich auch in: Ein Act des Gewissens: Erinnerungen an Hermann Heinrich Grafe, Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden 1, Hg. Wolfgang Dietrich, Witten: Bundes-Verlag, 1988; Ein Act des Gewissens: Dokumente zur Frühgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden, Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden 2, Hg. Wolfgang Dietrich, Witten, Bundes-Verlag, 1988.

Damit soll deutlich gemacht werden: Die Gründung der ersten Brüdergemeinde in Wuppertal im Jahre 1853 durch Carl Brockhaus fiel nicht aus heiterem Himmel, sondern war Ausdruck der damaligen großen Erweckungsbewegung auf dem Hintergrund der sozialen Missstände der Zeit. Die Brüderbewegung ist nur ein Teil dieser Erweckungsbewegung gewesen, nicht einmal der größere Teil. In diesen Jahren entstanden allein im Wuppertal fünf neue Freikirchen! Aber auch an vielen anderen Orten des damaligen Deutschen Reiches schossen Gemeinden aus dem Boden, besonders im Siegerland, im Bergischen Land und in Württemberg. Von Kiel bis ins Allgäu, vom Niederrhein bis nach Schlesien kam es zu bis dato kaum bekannten erwecklichen Aufbrüchen. Die Überzeugung von der nahenden Ankunft des Herrn war in fast allen diesen Kreisen verbreitet und führte zu einem ungemein aktivistischen Zug der Bekehrten. In diesen so regen 50er Jahren des 19. Jahrhunderts entstanden überall neue Konventikel, also Kleingruppen, die neben der verfassten Kirche Gemeinschaft der Gläubigen darstellen wollten.

Diese unleugbaren Tatbestände machen deutlich: So singulär und einzigartig, wie die Brüderbewegung sich ihre Entstehung denkt, war sie damals nicht. Sie ist nur ein Teil der wohl größten Erneuerungsbewegung Deutschlands seit der Reformation und dem Pietismus des 17. Jahrhunderts gewesen. Die erste Generation von Brüdern war ein Ast am großen Baum der Erweckungsbewegung, zugegeben ein bedeutender Ast. Aber es gab noch andere. Die Väter dieser vielen neuen Gemeinschaften und Freikirchen, Männer wie Hermann Heinrich Grafe, Julius Köbner, Ludwig Feldner und Carl Brockhaus, standen gemeinsam als Gegner des Rationalismus in enger Verbindung miteinander, waren tatsächlich damals noch Freunde, Verbündete gegen den Zeitgeist.¹⁶ Die Betonung von Bekehrung und Wiedergeburt, Einheit der Gemeinde Jesu, Allgemeinem Priestertum, Heiligung, Naherwartung der Wiederkunft Jesu und Mission war damals in allen diesen Erweckungskreisen weit verbreitet, nicht nur in der Brüderbewegung.

Dieser Tatbestand wird auch daran deutlich, dass Carl Brockhaus Mitgründer der Evangelischen Gesellschaft und ab Dezember 1851 vollzeitlicher Mitarbeiter im Evangelischen Brüderverein war. Im Brüderverein wie in der Evangelischen Gesellschaft spielten konfessionelle Unterschiede zunächst keine Rolle. Zentral war die Konzentration auf die Verkündigung des Evangeliums und die Pflege der Erbauungskreise im Land. Der Brüderverein in

¹⁶ Vgl. August Jung, Als die Väter noch Freunde waren. Aus der Geschichte der freikirchlichen Bewegung, Wuppertal: R. Brockhaus, 1999.

Elberfeld war im guten Sinne des Wortes „erwecklich“. Diese Prägungen hat Brockhaus später nie angelegt.

Hier liegt also der eigentliche Wurzelgrund der deutschen Brüderbewegung. Sie ist Teil der vielfältigen Erweckungsgeschichte Mitte des 19. Jahrhunderts. Einen Sonderweg der deutschen Brüderbewegung hat es nicht gegeben. Die Wurzeln der deutschen Brüderversammlungen waren nicht die Sondererkennnisse Einzelner, auch nicht die Einflüsse aus dem Ausland, sondern die erwecklichen Aufbrüchen der damaligen Zeit.

B. Die besonderen Kennzeichen der Brüderbewegung

Nun werden hier einige protestieren und mit Recht behaupten, dass es doch erhebliche Unterschiede zwischen den eben genannten Erweckten und der Brüderbewegung gab und man sehr wohl von einem Proprium der Brüdergemeinden sprechen muss. Dazu ist zu sagen: In den grundlegenden Fragen nach der Erlösung und dem Heil gab es zwischen den eben genannten Erweckten und den ersten Führern der Brüderbewegung praktisch keine Unterschiede. Erst in den folgenden Jahrzehnten kam es zu einer Entfremdung der Erweckten, so dass uns die Gemeinsamkeiten heute gar nicht mehr in den Blick kommen. Die Unterschiede der Brüdergemeinden zu den anderen Freikirchen lagen auf anderen Feldern, die man als „Sondergut der Brüder“ bezeichnen kann. Diese Besonderheiten wurden tatsächlich durch ausländische Einflüsse angestoßen oder verstärkt. Denen wollen wir uns nun zuwenden, ohne den erstgenannten Zusammenhang außer Acht zu lassen.¹⁷

1. Die Heiligungslehre

Die Trennung von den übrigen Erweckten der damaligen Zeit hing zunächst mit der Frage der Heiligung und der Heiligkeit des Christen zusammen, ein Proprium, das für sich allein genommen jedoch nicht zur Trennung hätte führen müssen. „Heilig in Christo“ war von Anfang an das Programm der „Brüder“. Carl Brockhaus¹⁸, der umstrittene Führer der ersten Generation, formulierte deutlich die Veränderung des Menschen durch die Bekehrung. Christus sei nicht nur für die Sünden der Menschen gestorben, sondern auch

¹⁷ Vgl. dazu Erich Geldbach, Christliche Versammlung und Heilsgeschichte bei John Nelson Darby, Wuppertal, Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, 1975³.

¹⁸ Rolf-Edgar Gerlach, Carl Brockhaus – ein Leben für Gott und die Brüder, Wuppertal, R. Brockhaus, 1994.

für deren Heiligung. Durch ihn allein könne aus einem Sünder ein Gerechter werden. „In Christus“ wurde das geflügelte Wort. „In Ihm“ habe man die gerechte Stellung vor Gott. Das „völlige Heil in Christo“ versetze den Christen in eine himmlische Dimension.

Brockhaus entfernte sich mit dieser Haltung zunächst vom damals gängigen lutherischen Verständnis des Gläubigen als Gerechter und Sünder zugleich. Das lutherische „simul iustus et peccator“ schränke die Bedeutung des Opfertodes Jesu ein. Im Gegensatz dazu betonte Brockhaus die Heiligkeit des Gläubigen. Andererseits vertrat Brockhaus keineswegs die Lehre von der Sündlosigkeit des Christen, wie manche ihm vorwarfen. Dieses Missverständnis trat dadurch auf, dass er in den frühen Jahren sehr stark die Lösung des Gläubigen von aller Bindung der Sünde betonte. Das konnte als Sündlosigkeit interpretiert werden. Kritiker haben schon früh darauf hingewiesen, dass die Gefährlichkeit der Sünde bei Brockhaus zu wenig in den Blick genommen würde. Die täglich nötige Reinigung und Buße wurden zwar nicht geleugnet, kamen aber zu wenig zu tragen.¹⁹

Brockhaus stand mit dieser Haltung zur Heiligung allerdings nicht alleine da. Ähnliche Heiligungslehren wurden in vielen Kreisen der Erweckungsbewegung vertreten, ebenso in der einige Jahre später aufkommenden Heiligungsbewegung. Aus dieser Heiligkeitslehre folgten bei Brockhaus jedoch weitere Besonderheiten, die zum Bruch mit den Freunden führten.

2. Die Absonderungslehre

Die Absonderungslehre war für Brockhaus eine logische Folge der Lehre von der völligen Verwandlung des Gläubigen durch die Bekehrung. Ein in Christus geheiliger Mensch könne unmöglich noch Verbindung zur Welt haben. Er lebe ja praktisch in einer anderen Sphäre. Die Welt selber verstand man deshalb von Anfang an als „Jammertal“, von der man sich fern halten müsse. Der Christ muss zwar die Welt noch erleiden, er habe aber ein anderes Bürgerrecht. Diese Absonderungslehre von der „Welt“ wurde später auch auf andere Christen übertragen, mit denen man in den Anfangsjahren noch ungezwungen zusammenarbeitete, später jedoch keine Verbindung mehr haben wollte. Aus

¹⁹ Zur Kritik am Heiligungsverständnis der Brüderbewegung siehe Daniel Steele, *A Substitute for Holiness or, Antinomianism Revived; or, the Theology of the So-Called Plymouth Brethren Examined and Refuted*, Chicago, The Christian Witness, 1887³.

der biblisch begründeten Distanz zur „sündigen Welt“ wurde bald die Trennung von allen Christen außerhalb der Brüderbewegung.

Am Anfang der deutschen Brüderbewegung stand also eine zugespitzte Heiligungslehre, die sich an neutestamentlichen Aussagen orientierte. Eine unbiblische Heiligungslehre kann man den „Brüdern“ kaum vorwerfen, allerdings eine übersteigerte Absonderungslehre, die nicht mehr zwischen der sündigen Welt einerseits und dem Nichtversammlungsbruder auf der anderen Seite unterschied. Hier bahnte sich der exklusive Anspruch der Brüderbewegung an, auf den wir noch zu sprechen kommen müssen.

3. Das Gemeinde- und Abendmahlsverständnis

Eine zweite Folge der Heilheitslehre von Carl Brockhaus war die totale Konzentration der christlichen Existenz auf das Gemeindeleben. Schon bei Brockhaus sehen wir, wie das gesamte Christenleben sich um das Thema „Versammlung“ drehte. Die scharfe Unterscheidung zwischen Welt und Gemeinde führte zu einer den ganzen Menschen gefangennehmenden Konzentration auf die kirchlichen Zusammenkünfte. Die Gemeinde absorbierte quasi den gesamten Menschen. Ein Leben außerhalb der Versammlung war nicht erwünscht; es war gar nicht möglich.

Brockhaus vertrat zudem eine scharf antiklerikale Ekklesiologie. Die Ablehnung aller organisatorischer Kirchensysteme stammte von John Nelson Darby, dem Vater der Brüderbewegung in Großbritannien.²⁰ Carl Brockhaus selber vertrat aber schon vor seinem Kontakt mit Darby die Überzeugung, dass die Leitung einer Gemeinde nicht einem Amt, sondern dem Heiligen Geist überlassen bleiben sollte. Deshalb lehnte auch er eine übermäßige Organisation und Hierarchie der Gemeinde ab.

An diesem Punkt musste es zu Konflikten im Brüderverein kommen, der zwar unabhängig von den Landeskirchen arbeitete, jeden Geruch einer außerkirchlichen Sektiererei jedoch von sich fernhalten wollte. Dies war deshalb ein weiterer Grund, warum es 1852 zur Trennung im Evangelischen Brüderverein kam.

Bis heute ist die Lehre von der „Versammlung“ der wichtigste Eckpfeiler

²⁰ Zu Darby vgl. Geldbach, a.a.O. Außerdem die erbaulichen bzw. apologetischen Arbeiten von W.G. Turner, John Nelson Darby: Ein Lebensbild, Huttwil: R. Müller-Kersting, 1928; Gustav Ischebeck, J.N. Darby, Seine Zeit und sein Werk, Witten, Bundes-Verlag, 1929. 200 Jahre John Nelson Darby, Hg. Dokumentationszentrum für Geschichte der Brüderbewegung, Hammerbrücke, Seidel, 2000; Max S. Weremchuk, John Nelson Darby und die Anfänge einer Bewegung, Bielefeld, CLV, 1988.

der Ekklesiologie der Brüdergemeinden. Konsequenz dieser Gemeindelehre von Brockhaus war des weiteren die Betonung des Brotbrechens, das die Einheit des Leibes Christi „darstellen“ sollte. Deshalb war klar, dass nur wahrhaft Wiedergeborene am Abendmahl teilnehmen durften. Soweit standen die Brüdergemeinden wiederum völlig im Einklang mit der Erweckungsbewegung. Bald kam es jedoch dazu, dass nur noch die eigenen Mitglieder zum Mahl eingeladen waren. Der Gefahr einer separatistischen Elitegemeinde wurde nicht gewehrt. Aus der Bewegung der Einheit des Leibes Christi war dadurch schon nach einigen Jahren eine Bewegung der Abgrenzung und Absonderung geworden.

4. Eine besondere Form der Naherwartung

Schon innerhalb der ersten Generation von Brüdergemeinden war die Naherwartung stark ausgeprägt. Auch an diesem Punkt unterschied sich allerdings die Brüderbewegung wiederum nicht von großen Teilen der damaligen Erweckungsbewegung. Seit Beginn des 19. Jahrhunderts blühten die Endzeitspekulationen im Deutschen Reich. Die baldige Ankunft des Herrn gehörte zum Grundgerüst erwecklicher Überzeugungen.²¹

Die Endzeitlehre der Brüdergemeinden hatte aber eine Besonderheit. Sie unterschied klar die Heilszeit Israels von der Heilszeit der Gemeinde. Diese Form heilsgeschichtlicher Bibelauslegung prägte schon die frühen Schriften der „Brüder“. Israel als das irdische Reich Gottes und die Gemeinde als das himmlische Reich wurden deutlich voneinander getrennt. So ist es auch verständlich, dass der Zeitpunkt der Entrückung der Gemeinde vor der Trübsalszeit datiert wurde. Denn ein Nebeneinander von Gemeinde und Israel auf der Erde konnte es in diesem System nicht geben.

Diese erst später als „Dispensationalismus“ bekannt gewordene Auslegung der Schrift trat seit Anfang des 20. Jahrhunderts von den USA aus einen ungeheuren Siegeszug an. Weite Teile des evangelikal geprägten Protestantismus vertreten heute mehr oder weniger dispensationalistische Ansätze, auch in Deutschland. Die Brüderbewegung hat zu diesem hermeneutischen Ansatz beigetragen, auch wenn die weltweite Ausbreitung durch Nicht-Brüdergemeindler geschah. Ungewollt wurde hier die Brüderbewegung zum Wegberei-

²¹ Zur Eschatologie der Erweckungsbewegung vgl. Stephan Holthaus, Fundamentalismus in Deutschland. Der Kampf um die Bibel im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts, Biblia et Symbiotica 1, Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2003², S. 373-451; ders. „Unser Herr kommt!“ Endzeitkonzepte in den Freikirchen des 19. Jahrhunderts, Freikirchenforschung 11 (2001), S. 100-119.

ter eines hermeneutischen Systems.

5. Die Brüderbewegung als Einheitsbewegung?

Wie schon erwähnt, war ein weiteres Kennzeichen der frühen Brüderbewegung in England, Irland und auch in Deutschland der Gedanke von der Einheit der Kinder Gottes. Die Zersplitterung der Gemeinde Jesu in verschiedenste Grüppchen war damals schon unerträglich. Das biblische Gebot von der Einheit des Leibes Christi war Mitte des 19. Jahrhunderts längst ad absurdum geführt. Das haben die Brüder richtig erkannt.

Aber auch dieser Punkt des Selbstverständnisses war längst nicht so einzigartig, wie es scheint. Die Einheit der Gläubigen war damals auch in anderen erwecklichen Gruppierungen lebendig. 1846 war aus diesem Grunde die Evangelische Allianz in England entstanden. Die Einheit der Kinder Gottes war ein großes Anliegen Hermann Heinrich Grafes. In vielen diakonischen Initiativen kam es Mitte des 19. Jahrhunderts zur Zusammenarbeit von „wiedergeborenen Christen“.

Einheit der Kinder Gottes wurde in der Brüderbewegung jedoch enger gefasst, als in der Erweckungsbewegung. Nur wer in allen Bereichen der biblischen Lehre eine gemeinsame Erkenntnis besaß, konnte und sollte zum „Tisch des Herrn“ und damit zur „Versammlung“ gehören. Kennzeichen der Einheit war also nicht nur die Wiedergeburt, sondern darüber hinaus die richtige theologische Erkenntnis und in manchen Fragen sogar der richtige Frömmigkeitsstil. Nebensächliche Fragestellungen der Erkenntnis führte in vielen Fällen zum Separatismus von erwecklichen Christen, denen man einige Jahre zuvor noch sehr nahe gestanden hatte.

Innerhalb der als Einheitsbewegung angetretenen Brüderbewegung kam es zudem paradoxe Weise zu mehreren Spaltungen. Neben der Trennung in „Offene“ und „Exklusive Brüder“ müssen erwähnt werden: die Ramsgate-Spaltung von 1881, die Grant-Spaltung von 1884, die Stuart-Spaltung von 1885, die Raven-Spaltung von 1890, die Tunbridge-Wells-Spaltung von 1909. Wie kam es dazu? Hier muss sicher differenziert werden: Einige dieser Spaltungen waren verständlich und hingen mit offensichtlicher Irrlehre zusammen. Bei anderen Trennungen ging es mehr um unterschiedliche Interpretationen von Bibelversen. Das Problem lag vor allem darin, dass diese Trennungen durch das klassische Gemeindeverständnis der Brüderbewegung weltweit von allen Versammlungen mitverantwortet werden mussten, um die Einheit des Leibes zu gewährleisten. Wer wollte aber aus der Ferne die Gründe im Detail

überprüfen? Zudem spielte noch ein überspitztes Verständnis von der Reinheit der Gemeinde und des „Tisches des Herrn“ eine Rolle. Man meinte, dass man die Reinheit der Versammlung nicht durch die Teilnahme von Gläubigen gefährden dürfe, die abweichende Lehren vertreten. Dabei wurden nicht nur Christen abgewiesen, die selber Irrlehren vertraten oder einen falschen Lebenswandel führten, sondern auch rechtgläubige Christen, die mit ersteren noch in irgendwelchen Verbindungen standen. In Fachkreisen nennt man eine solche Haltung „Separation des zweiten Grades“, wie ich meine eine äußerst problematische und mit der Schrift nicht in Einklang stehende Einstellung (Identifikationslehre).

Unbedingt erwähnenswert ist aber hier die Tatsache, dass die meisten Spaltungen der englischen Brüderbewegungen nicht auf Deutschland übergegriffen haben. Die starke Stellung von Carl und Rudolf Brockhaus (1856-1932) hat eine Einflussnahme der britischen Auseinandersetzungen in Deutschland verhindert. Allein der Bruch zwischen John Nelson Darby (1800-1882) und Georg Müller (1805-1898) sowie der Einfluss der Raven-Versammlungen hat sich in Deutschland ekklesiologisch ausgewirkt. Ansonsten blieben die deutschen Brüdergemeinden jedoch von diesen internationalen Turbulenzen weitestgehend verschont.

C. Die Ausbreitung der Brüderbewegung in Deutschland

Wenden wir uns nach diesen lehrmäßigen Besonderheiten nun der Ausbreitung der Brüderbewegung in Deutschland zu. Innerhalb weniger Jahrzehnte multiplizierte sich die Zahl der Brüderversammlungen im deutschsprachigen Raum. Carl Brockhaus und der ebenfalls aus dem Brüderverein ausgeschiedene Wilhelm Alberts (1823-1865) waren ständig unterwegs, um die schon bestehenden Kontakte zu den Erweckten für die Gründung von „Versammlungen“ zu nutzen. Auch die in der Einleitung erwähnten Vorläufer der Brüderbewegung traten nun in das Gesichtsfeld der ersten „Brüder“. Zentren der frühen Brüderbewegung wurden das Bergische Land²², das Siegerland²³, die Gegend

²² Hier wirkte insbesondere Alberts, der am 5. November 1853 mit 18 Personen aus der Landeskirche austrat und in Großfischbach bei Wiehl eine Versammlung gründete, die allerdings auf mehrere Vorfächer des Ev. Brüdervereins zurückgreifen konnte.

²³ Vgl. Ulrich Bister, Die Brüderbewegung in Deutschland von ihren Anfängen bis zum Verbot des Jahres 1937 – unter besonderer Berücksichtigung der Elberfelder Versammlungen, Diss. theol., Marburg 1983, S. 75ff. Folgende Ausführungen stützen sich auf diese Arbeit.

²⁴ Frühe Versammlungsgründungen in Hagen, Rüggeberg, Voerde, Schwelm, Gevelsberg und Ennepetal.

²⁵ Bister, a.a.O., S. 69.

in und um Hagen²⁴, das Rheinland und Schlesien.²⁵ Aber auch im Westerwald und im Dillkreis²⁶ entstanden immer mehr Versammlungen, ebenso im Vogtland.²⁷

Bei den „Offenen Brüdern“, die in Deutschland erst seit Anfang des 20. Jahrhunderts aus verschiedenen Vorläufern entstanden, gab es keine geographischen Zentren. Wichtige Gemeinden wurden hier Berlin (Hohenstaufenstraße), Bad Homburg und Dresden.

Einige Besonderheiten der Ausbreitung der Brüderbewegung seien hier erwähnt:

1. Evangelisation und Mission in der Brüderbewegung

Im Gegensatz zur Entwicklung der Brüderbewegung in vielen Ländern der Welt ist die deutsche Brüderbewegung nicht in erster Linie durch Konvertiten aus anderen Denominationen, sondern vielmehr durch Evangelisation gewachsen. In Deutschland gab es damals ja noch gar keine großen Freikirchen. D.h. Brockhaus und seine Gesinnungsgenossen mussten weithin erst einmal den Boden durch evangelistische Aktionen vorbereiten, um darauf dann ihre „Versammlungen“ aufzubauen zu können. Der Brüderbewegung war deshalb von Anfang an eine evangelistische Stoßkraft eigen. Von Proselytentum kann man in der ersten Generation kaum sprechen.

Die schon bald in Dienst gestellten sogenannten „Reisebrüder“ waren z.B. keineswegs nur Lehrbrüder, sondern auch fleißige Evangelisten. Die Verkündigung der Botschaft vom stellvertretenden Kreuzestod Jesu außerhalb der Landeskirchen war damals übrigens noch mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden. Einige der „Sendboten“ wurden des Landes verwiesen oder kamen gar in Arrest. Sie ließen sich dadurch jedoch nicht aufhalten, durch das persönliche Zeugnis, die Predigt oder auch mit Hilfe von Traktaten die Menschen zur Umkehr zu rufen. Auch später gab es immer wieder bekannte Evangelisten unter den „Brüdern“, man denke nur an Emil Dönges (1853-1923), General Georg von Viebahn (1840-1915) oder an Friedrich Wilhelm Baedeker (1823-1906), dem Evangelisten der russischen Gefängnisse. Bei den offenen Brüdern wirkte evangelistisch Ernst Lange.

Zusätzlich muss die sogenannte Außenmission erwähnt werden. Hauptgebiete der frühen Jahren waren China, wo allein Ende des 19. Jahrhunderts

²⁶ Bister, a.a.O., S. 83ff.

²⁷ Bister, a.a.O., S. 67f., 71f.

²⁸ Bister nennt für China Helene v. Poseck, H. Ruck, die Brüder G. und W. Koll, Dr. H. Neuffer und dessen Schwester Ruth, für Ägypten Schlotthauer und Blädel, S. 163

sechs deutsche Missionare der Brüderbewegung wirkten, und Ägypten.²⁸ Die wissenschaftliche Aufarbeitung dieser Missionsinitiativen steht übrigens noch aus. Nur am Rande sei erwähnt, dass die Brüderbewegung in Ägypten bis heute die größte protestantische Freikirche ist. Die deutschen Brüdergemeinden hatten daran erheblichen Anteil. Die „Mitteilungen aus dem Werk des Herrn in der Ferne“ aus jener Zeit berichteten zusätzlich über Missionsarbeit in Brasilien, Japan, Südafrika, Griechenland, Mesopotamien und Osteuropa. Ab 1905 kam zudem die Missionsarbeit der Bibelschule in Berlin, das heutige Missionshaus Bibelschule Wiedenest, hinzu, die viele ihrer Absolventen in Rußland und anderen Ostländern wie Ungarn, Rumänien, Bulgarien und Jugoslawien einsetzte.

Die Brüderbewegung war von Anfang an also eine Missionsbewegung. Der Ruf zur Umkehr war eine entscheidende Triebkraft und Motivation für die Ausbreitung der Bewegung.

2. Das Konferenzwesen

Die vielen verstreuten Versammlungen wurden sehr bald schon von Reisebrüdern geistlich versorgt. 1939 zählte man immerhin 45 Reisebrüder, die in der Regel auf festen Reiserouten unterwegs waren. Um darüber hinaus jedoch ein festeres Band der Zusammenarbeit zu gewährleisten, bildete sich ein ausgeprägtes Konferenzwesen heraus. Wichtige Konferenzorte wurden Elberfeld, Dillenburg, Zwickau, Berlin und Reichenbach in Schlesien.²⁹ Auch innerhalb der Offenen Brüderbewegung gab es von Anfang an Konferenzen. Die wichtigsten waren in Berlin, Bad Homburg, Leipzig, Zwickau und später Wiedenest. In erster Linie wurde auf den Konferenzen gemeinsam ein Bibelabschnitt betrachtet. Das allgemeine Priestertum war auch hier wichtig: möglichst viele Brüder sollten sich an der Schriftauslegung beteiligen.

Natürlich kann man hier kritisch anfragen, ob die Installation von Reisebrüdern und Konferenzen nicht auch ein gewisses „System“ hervorbrachte, was man ja eigentlich verhindern wollte. Es ist auch mehr als offensichtlich, dass in der ersten Generation Carl Brockhaus und in der zweiten Generation sein Sohn Rudolf Brockhaus eine sehr große Autorität besaßen, besonders auf den Konferenzen. Gleiches gilt für Leute wie General von Viebahn, Baedeker oder Jean Leonhardt in Bad Homburg.

Nehmen wir es einmal positiv: Die Konferenzen waren das Einheitsband der Versammlungen. Die Gemeinschaft unter dem Wort Gottes war ein

²⁹ Seit 1857 gab es auch regelmäßig Konferenzen in Hagen (vgl. Heinrichs, a.a.O., S. 370).

wichtiges Kennzeichen der Bruderschaft – und ist es bis heute geblieben. Hier wurden die entscheidenden Weichen für die Zukunft gestellt. Dass man im Wilhelminischen Kaiserreich eine gewisse Autoritätshörigkeit an den Tag legte, mag nicht verwundern. Man fragt sich allerdings aus der Distanz, warum die starke Bibelbezogenheit an diesem Punkt nicht zu einer Hinterfragung der kulturellen Einflüsse geführt hat.

3. Die Literatur der Brüderbewegung

Ein dritter Grund für die starke Ausbreitung der Brüderbewegung lag ohne Zweifel in der Bekanntheit ihrer Literatur. Brockhaus gab ab 1853 den „Botschafter des Heils in Christo“ heraus, eine Zeitschrift, die weite Verbreitung fand.³⁰ Wichtiger wurde jedoch die Herausgabe der Elberfelder Bibel. 1855 erschien das Neue Testament, 1870 die ganze Bibel. Im Brockhaus-Verlag in Elberfeld wurden neben den Werken von Darby auch Hunderte von Kleinschriften publiziert, die hohe Auflagen erreichten. Nicht vergessen werden darf auch die Zeitschrift „Samenkörner“, die seit 1865 für die Sonntagsschulen herausgegeben wurde. Für den Zusammenhalt der Versammlungen waren zudem die Liederbücher wichtig, seien es die sogenannten „Geistlichen Lieder“ oder die verschiedenen Liederbücher der Offenen Brüder.³¹ Nicht unbedeutend war auch die „Elberfelder Bibelkonkordanz“, herausgegeben von Wilhelm Brockhaus (1882-1964) im Jahre 1937.

Zusätzlich muss der Verlag Emil Dönges genannt werden, der insbesondere evangelistische Schriften verlegte. Auch bei Dönges in Dillenburg erschienen bekannte Zeitschriften, z.B. der „Freund der Kinder“ und der Familienkalender „Botschafter des Friedens“ oder die Zeitschrift „Gnade und Frieden“. Es ist fast unmöglich, alle Zeitschriften der Brüderbewegung aufzuzählen. Sie wirkten weit über die Brüdergemeinden hinaus. Bei den Offenen Brüder spielten die „Handreichungen“ eine wichtige Rolle, herausgegeben durch Albert von der Kammer in Dresden. Auch bei den Offenen Brüdern war die Zahl der Zeitschriften groß, man denke nur an das Periodikum von Johannes Warns (1874-1937) „Worte der Wahrheit in der Liebe“ oder an die „Offenen Türen“.

³⁰ Die Zeitschrift hieß im ersten Jahrgang „Botschafter in der Heimath“. Später einfach: „Die Botschaft“.

³¹ Studien über die Lieder der Brüderbewegung stehen aus. Zu nennen sind noch: Christliche Lieder zum Gebrauch in Sonntagschule und Familie, 10. Aufl. Wuppertal, R. Brockhaus, o.J; Friedens-Lieder. Vom Heil und Frieden in Christo. Mit Anhang: Lieder für Gläubige, Dillenburg, Dönges, o.J.

Klar ist: die Brüderbewegung war eine lesende Bewegung. Sie wirkte durch ihre Publikationen weit über ihre Kreise hinaus. Man findet in ihnen jedoch wenige Beiträge zu aktuellen politischen oder gesellschaftlichen Entwicklungen. Die vielen erbaulichen Zeitschriften und Blättchen hatten jedoch für die Gesamtbewegung eine eminent wichtige Bedeutung.

4. Die Zahl der Brüdergemeindler

Wie viele Brüdergemeindler gab es denn eigentlich in Deutschland? Eine schwierige und unlösbare Frage, denn es wurden keine Mitgliederlisten geführt. Eine „Freikirche“, die ja keine eigene Kirche sein wollte, hatte „Glieder“, aber keine „Mitglieder“.

Allein aus den schon damals erschienenen „Wegweisern“ kann man die Zahl der Versammlungsorte ableiten. So weiß man, dass 1878 bei den Elberfelder Versammlungen 189 Versammlungsorte gezählt wurden.³² 52 Jahre später, 1930, waren es immerhin schon 700 Orte.³³ Die Größe der einzelnen Versammlungen variierte. Nimmt man für die letztgenannte Zahl einen Durchschnittswert von 50 Gliedern pro Versammlung an, käme man auf ca. 35.000 Anhänger. Dazu müsste man jedoch noch die Kinder zählen, die nicht nur damals in Brüdergemeinden reichlich vertreten waren. Nimmt man noch einmal die Zahl der Glieder der „Offenen Brüder“ hinzu, die sich 1939 an 135 Orten versammelten, so muss man die Gesamtzahl aller erwachsenen Brüdergemeindler in Deutschland damals auf mindestens 40.000 schätzen, wahrscheinlich waren es sogar mehr. Mit Kindern kommt man leicht auf die Zahl 100.000. Wahrscheinlich ist auch diese Zahl noch viel zu klein.

Sei es wie es sei: An diesen Zahlenspekulationen wird deutlich, dass die Brüdergemeinden innerhalb des freikirchlichen Spektrums zahlenmäßig lange Zeit eine der größten, wenn nicht die größte Freikirchengruppe außerhalb der verfassten Landeskirchen war. Andererseits spielte sie im öffentlichen Leben der Freikirchen meist keine Rolle, da sie stark auf sich selbst bezogen war. Diese Spannung ist meines Erachtens bis heute zu spüren.

³² Bister, a.a.O., S. 56.

³³ Bister, a.a.O., S. 9.

5. Das Verhältnis zu anderen Gläubigen

Dieses Mauerblümchendasein hing wiederum mit der schon erwähnten Beziehung bzw. Nichtbeziehung zu anderen Christen zusammen. Es ist eine unleugbare Tatsache, dass es in der Beziehung zu anderen bibeltreuen und wiedergeborenen Christen immer wieder zu Irritationen und Verletzungen kam. Zum einen war es die rigorose Absonderungslehre, die in einem großen Teil der Bewegung dazu führte, den Kontakt zu allen anderen Christen kategorisch abzubrechen. Es ging dabei wie gesagt nicht nur um eine Absonderung von der sündigen Welt oder den verweltlichten Landeskirchen, sondern der Bruch wurde auch mit bibeltreuen Freikirchlern vollzogen. Der Hauptgrund lag einfach daran, dass sie eine andere Gemeindelehre vertraten, im Originalton der Versammlungen: „Weil sie sich noch in menschlichen Systemen befänden.“ Dieses Urteil galt auch für das Verhältnis der Exklusiven Brüder zu den Offenen Brüdern. Ein gemeinsames Abendmahl war selbst zwischen diesen beiden Gruppen nicht möglich. Diese rigorose Ablehnung scheint mir übrigens weniger in den Anfangsjahren der Bewegung als in der zweiten Generation durchschlagend gewesen zu sein.

Diese Trennung aus lehrmäßigen Gründen ist die eine Seite der Medaille. Es gab jedoch noch eine andere Eigenart, auf die ich kurz zu sprechen kommen möchte. Ich nehme als Beispiel einmal den sogenannten „Schriftenstreit“ zwischen den Elberfelder Versammlungen auf der einen Seite und den Freien evangelischen Gemeinden auf der anderen Seite. Dieser Streit wurde auf literarischem Gebiet zwischen 1911 und 1914 geführt. Hintergrund war eine schon Jahrzehnte vorherrschende Spannung zwischen beiden sich eigentlich nahestehenden Gruppierungen. Hermann Heinrich Grawe, der Gründer der Freien evangelischen Gemeinden, war ja Vorsitzender des Evangelischen Brüdervereins, aus dem Carl Brockhaus und seine Mitstreiter ausgeschieden waren. Auch in der Folgezeit kam es immer wieder zu Konflikten, da Mitglieder von freien Gemeinden in Versammlungen wechselten. Es kam also ab und an zu Übertritten. Ab etwa 1905 äußerten sich die Führer der Freien evangelischen Gemeinden dann literarisch gegen die Gemeindelehre der Brüder.

Diese spannende Debatte zu verfolgen ist hoch interessant. Die verschiedenen Meinungen über die neutestamentliche Gemeinde wurden kontrovers und meist sachlich veröffentlicht. Ich möchte jedoch meinen Fokus auf etwas anderes lenken. Den Brüdergemeinden wurde damals vorgeworfen, dass sie

ihre Argumente in einer Absolutheit vortrügen, die nicht geistlich sei. Abstoßend war weniger das „Was“ der Brüder, sondern die Art und Weise, wie diese Argumente vorgetragen wurden. Man erweckte den Eindruck, im Vollbesitz der Wahrheit zu sein. Die ständige Betonung, nur in der „Versammlung“ sei die wahre Gemeinde des neuen Bundes versammelt, stärkte zudem nicht gerade das Vertrauen der Gegenseite. Immer wieder wurde den Brüdern auch „Lieblosigkeit“ vorgeworfen.

Nun muss man gleich dazu sagen, dass auch einige Autoren der freien evangelischen Gemeinde ihre Einwände nicht gerade zimperlich vorbrachten. Die Haltung der alleinigen eigenen Rechtgläubigkeit wurde von anderen gläubigen Christen häufig als arrogant und überheblich wahrgenommen. Die Haltung von Hochmut und Arroganz vertieften die Separation und Isolation der Brüderbewegung.

D. Abschließende Bemerkungen

1. Die Geschichte der Brüderbewegung in Deutschland ist von einigen unaufgebbaren Kennzeichen geprägt: Die Erkenntnis über die neutestamentliche Gemeinde der wahren Gläubigen, von der heilsgeschichtlichen (dispensationalistischen) Bibelauslegung, von der Bedeutung des Abendmahls und der Absonderung von der Welt. Die lehrmäßige Verwurzelung in der Bibel, die intensive Sonntagsschularbeit, die Ausrichtung auf Evangelisation und Mission sind in vieler Hinsicht vorbildlich. Viele Tausende sind durch die Arbeit der Brüdergemeinden zum Glauben gekommen, auch in anderen Ländern der Welt. Für Deutschland sind insbesondere die Schriften der Brüderbewegung Hunderttausenden zum Segen geworden. Gott hat seine Gemeinde auch in und durch die Brüderbewegung in Deutschland gebaut.
2. Die Geschichte der Brüderbewegung ist aber auch eine Geschichte des Versagens. Eigenwillige Machtansprüche einiger Führer sind hier ebenso zu beklagen wie eine paradox anmutende Spannung zwischen dem Ziel der Einheit der Gläubigen und unsäglichen Spaltungen und Spannungen innerhalb der Bewegung. Es hat auch nicht an Überheblichkeit und an Arroganz gefehlt, fühlte man sich doch insgeheim als Elite. Die Begrenztheit unserer menschlichen Erkenntnis stand manchen nicht immer klar vor Augen. Die so richtige und notwendige Absonderung von der Welt wurde verhängnisvollerweise auch auf viele wiedergeborene Christen außerhalb der „Versammlungen“ übertragen, was zu unendlichem Leid in vielen Familien und Gemeinden geführt hat.

Deshalb macht der Blick zurück auch sehr sehr nachdenklich und betroffen.
3. Was bleibt: Gottes Weg mit der Brüderbewegung ist nach 150 Jahren noch nicht zu Ende. Die Herausforderungen unserer Zeit sind nicht weniger herausfordernd als diejenigen Mitte des 19. Jahrhunderts. Ich wünsche Ihnen und mir den Glaubensmut der Väter, ihre Bibelkenntnis, ihre Konsequenz und Verbindlichkeit. Ich wünsche mir aber auch den Mut, Altes zu verlassen und Neues anzupacken. Wenn wir heute das tun, was die Väter taten, tun wir nicht das, was die Väter taten. Sie waren in vielem innovativer als wir. Möge uns Gott Gnade geben, zwischen notwendigen und erhaltenswerten Traditionen und unnötigen und blockierenden Traditionen zu unterscheiden!

Karl Heinz Voigt

Schuld und Bekenntnis in den Freikirchen nach 1945

Im Zentrum der folgenden Darlegungen steht nicht eine *theologisch-sistematische* Klärung über Fragen des Schuldigwerdens, Schuldigseins und der Vergebung. Auch die Frage individueller und kollektiver Schuld, etwa als Gemeinde, als Kirche oder Bund oder als Schicksalsgemeinschaft des ganzen Volkes kann hier nicht erwogen werden, obwohl es unter Freikirchlern dazu unterschiedliche Positionen gibt und unausgesprochen diese oder jene Frage hinter mancher Entscheidung oder Verweigerung entdeckt werden kann. Die *pastoral-theologische* Frage, was unterdrückte, verschwiegene oder verdrängte Schuld für den einzelnen Betroffenen und für das gemeinsame Leben und Zeugnis z. B. einer Gemeinde bedeuten kann, ist eine Frage, die gerade in den überschaubaren freikirchlichen Gemeinden einer besonderen Beachtung bedarf.

Um diese bedenkenswerten Aspekte geht es in meinem Beitrag nicht, wenngleich das Aufzeigen historischer Fakten durchaus geeignet wäre, pastoral-theologische Beobachtungen mit der Darlegung zu verbinden. Hier geht es um eine Übersicht über freikirchliche Dokumente, die als Folge des Weges durch die Zeit des Nationalsozialismus entstanden sind. Wenn ich in meiner Wahl der Begriffe zunächst das übliche Wort „Schuldbekenntnisse“ vermeide, will ich den Raum offen halten, auch Dokumente zu erfassen, die weder ein Bekenntnis von Schuld sein wollen oder aber diese Absicht verfehlten.

1. Vorüberlegung: Stuttgarter Erklärung – Bahnbrecher und Modell?

Das vom Rat der neuen, in Bildung begriffenen EKD formulierte „Wort“ hat ursprünglich keine Überschrift, sondern beginnt mit der Begrüßung der Vertreter des Ökumenischen Rates der Kirchen in seiner Sitzung am 18./19. Oktober 1945. Bei Gerhard Besier und Gerhard Sauter findet sich 1985 rückblickend als vorsichtige Formulierung „Die Stuttgarter Erklärung“.¹ Wir können und wollen als Freikirchler an diesem „Dokument“ nicht vorübergehen – nicht nur, weil es zum „klassischen“, viel beachteten und inzwischen oft zitierte „Schuldbekenntnis“ geworden ist, sondern auch, weil wir seine ökumenische

¹ Gerhard Besier/Gerhard Sauter, Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945, Göttingen 1985, S.62.

Relevanz wenigstens anfragen wollen.

Es stellt sich die Frage: Was bedeutet die Stuttgarter Erklärung vom 18./19. Oktober 1945 im Blick auf die *innerdeutsche Ökumene*? Insbesondere ist zu fragen, was bedeutet sie für die Freikirchen, die ihren Platz innerhalb der Ökumenischen Bewegung sehen? Drei bisher kaum beachtete und darum auch (noch?) unbeantwortet gebliebene Fragen stellen sich:

(1) *Wie haben die Vertreter der internationalen Ökumene die Erklärung in Stuttgart gehört?*

Als ein Bekenntnis der sich formierenden EKD für ihre Vorgängerkirche, die Deutsche Ev. Kirche? Oder als ein Wort des „*deutschen Protestantismus*“, also auch der Nicht-Landeskirchen?

Unter den Gästen waren Staatskirchler, wie z. B. der anglikanische Bischof George Bell (1883-1958) aus England, aber wenigstens auch ein Freikirchler, der englische methodistische spätere Professor E. Gordon Rupp (1910-1986)², dessen Bericht über seine Stuttgarter Eindrücke den interessanten Titel „*I seek my Brethren*“ trägt.³ Die Mehrzahl der Stuttgarter Besucher kam aus Ländern, in denen die Ökumene weiter vorangeschritten war als in Deutschland. Nationale Christenräte als „*National Councils of Churches*“ waren inzwischen üblich. Die ausländischen Ökumeniker trafen auf den kurz zuvor in Treysa gebildeten „*Council of the Evangelical Church in Germany*“. Es könnte lohnend sein, der Frage nachzugehen, wie die ökumenischen Gäste den Begriff „*Council*“ gehört und das bekennende Wort verstanden haben.

In der Studie, die Edwin Robertson über George Bells Beziehung zu den Kirchen in Deutschland geschrieben hat, verwendet er selbstverständlich den Plural, wenn er über die Bedeutung der Stuttgarter Erklärung bemerkt: „After a long discussion it became the text of the Stuttgart Declaration by the Protestant Churches of their acceptance of guilt.“⁴

Der in Stuttgart von der amerikanischen Militärregierung als Teilnehmer auf Seiten der ökumenischen Vertreter nicht zugelassene Präsident des Protestantischen Kirchenbundes Frankreichs, Marc Boegner (1881-1951) – er war ein Anhänger des Pétain-Regimes gewesen –, hatte die Stuttgarter Begegnung „eine Stunde der Wahrheit in Christus für alle Kirchen“ genannt.

² E. Gordon Rupp, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL – www.bautz.de), Herzberg, Bd. 8 (1994), 1031-1034.

³ E. Gordon Rupp, *I seek my Brethren*, London 1975.

⁴ Edwin Robertson, *Unshakable Friend. George Bell and the German Churches*, London 1995, S. 110.

Der Eindruck, die Ökumeniker hätten nicht allein die EKD, sondern den deutschen Protestantismus im Auge gehabt, ist nicht auszuschließen. Als George Bell und Gordon Rupp nach der Entgegennahme der Stuttgarter Erklärung nach Berlin fuhren, feierten sie dort am 28. Oktober in der zentralen Marienkirche einen öffentlichen ökumenischen Gottesdienst. Daran war der russisch-orthodoxe Bischof Alexander beteiligt, und Vertreter der Freikirchen waren anwesend. Drei Tage später kam es zu einer offiziellen Begegnung mit Vertretern von Freikirchen. Als kurze Zeit darauf eine offizielle Delegation des *British Council of Churches* erstmals Deutschland besuchte, traf sie in Berlin ebenfalls mit den beiden Methodisten Bischof Dr. F. H. Otto Melle (1875-1947) und Pastor Ernst Scholz (1894-1972) sowie dem baptistischen Pastor Jacob Meister (1889-1970) zusammen.⁵ Für ausländische Besucher war die Einbeziehung von freikirchlichen Minderheiten schon viel selbstverständlicher, als man es damals in Deutschland gewohnt war.

(2) Wie hat sich die Stuttgarter Versammlung des Rates der EKD selber verstanden?

Tatsache ist, dass seit den Anfängen der Deutschen Evangelischen Kirche 1919 deren Kirchenausschuss den Anspruch erhob, „den gesamten deutschen Protestantismus“ in der Ökumene zu vertreten.⁶ Das wurde seitens der internationalen Ökumene akzeptiert, wie sich zuerst anlässlich der Stockholmer Konferenz für Praktisches Christentum von 1925 im Blick auf die deutsche Delegation zeigte, aber auch später – z. B. bei der Entsendung nach Oxford 1937 – nicht ohne Folgen blieb. Auf diesem Hintergrund der unreflektiert benutzten Formel vom „deutschen Protestantismus“, den auch die EKD noch lange zu vertreten beanspruchte, hat die Formulierung im Stuttgarter Text, in der es heisst: „Nun soll in unseren Kirchen [Plural!] ein neuer Anfang gemacht werden“ einen ökumenischen Klang.

Wie schon oft in der voraufgegangenen Zeit haben der Rat und die EKD eine unbedachte, aber dennoch de facto gewollte Außenvertretung (in diesem Zusammenhang vermutlich unbewusst) wahrgenommen. Niemand wird behaupten wollen, die Stuttgarter EKD-Vertreter hätten bei ihrem Text an die

⁵ Clemens Vollnhaus (Bearb.), Die evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch. Berichte ausländischer Beobachter aus dem Jahre 1945, AKZ B 3, Göttingen 1998, S. 290.

⁶ Schreiben Deutscher Ev. Kirchenausschuss (Vizepräsident Reinhard Möller) an Robert H. Gardiner, Berlin am 10. Juli 1920. Vgl. Karl Heinz Voigt, Freikirchen und Ökumenische Bewegung; in: Freikirchenforschung 9 (1999), S. 160ff mit Zitaten aus diesem Schreiben.

Freikirchen gedacht, aber umgekehrt muss man auch sagen, die Erklärung ist nicht klar und präzise für den *landeskirchlichen Protestantismus* formuliert. Wenn es in der Stuttgarter Erklärung heißt, man dürfe sich „bei diesem neuen Anfang mit den anderen Kirchen der ökumenischen Gemeinschaft fest verbunden wissen“⁷, dann ist auch hier kaum anzunehmen, dass dies von den Erklärenden auch auf die benachbarten Freikirchen hin gedacht war.

Traditionell verstanden sich die Kirchlichen Außenämter von DEK und später viele Jahre der EKD in einer gewissen Ausschließlichkeit als Vertretung des *gesamten deutschen Protestantismus*. Das damit zusammenhängende vor-ökumenische Problem kann hier nicht im einzelnen erläutert werden.

(3) Wie haben die einzelnen Freikirchen die Erklärung von Stuttgart gehört?

Die Wahrscheinlichkeit ist gering, dass in den Freikirchen die Stuttgarter Erklärung als Entlastung für das eigene Versagen und die eigene Schuld gesehen wurde. Trotzdem wäre es interessant, die Aufnahme dieses Textes in den Zeitschriften und Berichten kirchenleitender Persönlichkeiten innerhalb der einzelnen Freikirchen zu untersuchen. Dass es – wenigstens in einigen Freikirchen – Bezugnahmen gibt, ist nachweisbar.⁸

Der Bekanntheitsgrad des Stuttgarter Dokuments hat ihm nicht nur eine öffentliche Funktion gegeben, sondern es hat mit seinen Stärken und seinen Schwächen auch eine Art modellhaften Charakter bekommen.

2. Die Freikirchen und das Ringen um das richtige „Wort“ *in den Freikirchen*

Einige Vorbemerkungen:

Der Rückblick auf freikirchliche Stellungnahmen muss inhaltlich und zeitlich weit gespannt werden. Um zu einer Systematisierung zu kommen, werde ich die mir bekannten *Dokumente der vier VEF-Gründungsmitglieder in chronologischer Folge* benennen, danach die erst nach 1945 hinzugekommenen weiteren Freikirchen, soweit ich Zugang zu entsprechenden Dokumenten

⁷ Besier/Sauter, S. 62.

⁸ Vgl. Ulrike Schuler, Die Evangelische Gemeinschaft. Missionarische Aufbrüche in gesellschaftlichen Umbrüchen, emk-studien 1, 1998, S. 209f, 294. Auch: Andrea Strübind, Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptisten-Gemeinden im ‚Dritten Reich‘, Neukirchen 1991, S.3.

hatte. Ich bin sicher, dass es weitere Stellungnahmen gibt, die mir bisher nicht bekannt geworden sind.⁹

Für eine differenzierte Freikirchen-Systematisierung wäre im Grunde der unterschiedliche *theologische Ansatz der Freikirchen* zu berücksichtigen. Für jene Freikirchen, die offizielle kirchenleitende Personen und ihnen zugeordnete Organe gewählt haben, wie z. B. die damalige Methodistenkirche, die Evangelische Gemeinschaft, die Brüder-Unität, die Siebenten-Tags-Adventisten, lag auf diesen Personen und Gremien auch die Verantwortung, Pflicht und Autorität, für ihre Kirchen und Gemeinden zu handeln und zu sprechen, soweit sie dazu für den jeweiligen Bereich eine Bevollmächtigung hatten.

Bei den independentistischen Gemeinden findet sich eine ganz andere Ausgangslage. Autorität und Verantwortung liegen bei den einzelnen Gemeinden, die teilweise mit einem eigenen Rechtsstatus ausgestattet sind. Das führt zu einer Verlagerung der Verantwortung, die bei der historischen Betrachtung und Bewertung natürlich zu bedenken ist. Eine methodistische Gemeinde z. B. konnte insofern keinen Beschluss über einen Ausschluss oder die Entfernung von Juden aus dem Gemeindeleben fassen, als alle Gemeinden und Pastoren einer gemeinsamen Ordnung verpflichtet waren. Das stellte sich in den autonomen Ortsgemeinden anders dar, wie die Beispiele es zeigen. Damit ergeben sich, zieht man aus dem Selbstverständnis der Kirchen und Bünde die Konsequenz, unterschiedliche Kriterien für die Bewertung. Ob es entsprechend Worte, Erklärungen, Schuldbekenntnisse einzelner Gemeinden gibt, konnte ich bisher nicht in Erfahrung bringen.¹⁰ Natürlich sind die auf Vereinigungs- oder Bundesebene tätig gewesenen Personen nicht aus der Pflicht entlassen gewesen, denn sie haben auch für „ihre Freikirche“ gehandelt. Wenn man aus methodistischer Erfahrung das Handeln kirchenleitender Persönlichkeiten auf der Ebene der VEF bedenkt, dann geschah es manchmal mit, manchmal ohne und manchmal gegen die Beauftragung, auf die man bis zum Bischof hin immer angewiesen blieb.

Ein über die einzelnen Freikirchen hinaus zu berücksichtigender Aspekt ist die Frage der *Spiegelung freikirchlicher Zusammenarbeit*. Gerade die je-

⁹ Anlässlich der Tagung der Arbeitsgruppe „Geschichte der Freikirchen in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg“ innerhalb des Vereins für Freikirchenforschung hat Heinz Szobries 2004 eine Dokumentation mit 23 Beiträgen zur Frage der Schuld aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und 19 bibliographischen Angaben zu weiteren Texten „aus anderen Kirchen und Freikirchen“ vorgelegt, die noch während der Tagung ergänzt wurden.

¹⁰ Auch die erwähnte Übersicht von Heinz Szobries dokumentiert fast ausschließlich die Linie der Bundesverantwortung.

weiligen Vertreter ihrer Gemeindebünde oder Kirchen in der Leitung der VEF haben ja mit dieser Arbeitsgemeinschaft eine viel stärkere Außenwirkung erzielt, als es den jeweils einzelnen Freikirchenleitungen möglich gewesen wäre. Aber das konnte zur Zeit des „Führerprinzips“ auch zu folgenreichen Entwicklungen führen. Man braucht nur daran zu erinnern, dass F. H. Otto Melle und Paul Schmidt (1888- 1970) nicht im Auftrag ihrer Kirche bzw. ihres Bundes in Oxford waren, sondern als Vertreter der VEF. Auch das von Heinrich Wiesemann unterzeichnete „Telegramm an den Führer und Reichskanzler“, in dem 1940 treue Fürbitte „für das Gelingen des großen Werkes der Sicherung der Zukunft unseres Volkes und der Neugestaltung Europas“ versichert wird und es abschließend im ersten Kriegsjahr heißt: Die Freikirchen „geloben dem Führer vollste Einsatzbereitschaft“¹¹, betrifft zuerst die Ebene der VEF.

Außer der Gemeinschaft in der VEF ist die Ev. Allianz zu nennen, in der alle Freikirchen auch in den Leitungsgremien mitgearbeitet haben. Daher ist auch diese Ebene der Mitverantwortung zu berücksichtigen.

3. Dokumente aus den Freikirchen

3.1 Ein baptistisches Wort vom Juli 1945

Internationale Bedeutung bekam ein Wort, das Ende Juli 1945 beim ersten Zusammentreffen der Bundesleitung (*meeting of the Union*) in Wiedenest formuliert worden war, durch Stewart W. Herman (*1909). Der amerikanische Lutheraner Herman war von 1936 bis 1941 Gesandtschaftspfarrer in Berlin gewesen und daher gut mit den deutschen Verhältnissen vertraut. Als Stellvertretender Direktor der Wiederaufbau-Abteilung des Ökumenischen Rates in Genf (1945-1947) reiste er oft in Deutschland. Bei seinen Besuchen machte er viele Interviews mit führenden Männern der Landeskirchen, besuchte aber am 18. September 1945 auch den methodistischen Bischof F. H. Otto Melle und am 17. und 20. Oktober – also zur Zeit der Abgabe der Stuttgarter Erklärung durch den Rat der EKD – den Baptistenprediger Ewald Fiedler (1892-1977) in Stuttgart. In dem Bericht, den Fiedler für Herman über die Situation des Baptismus in Deutschland geschrieben hat, übernahm er eine Passage der „brüderlichen Verlautbarung“ von Ende Juli, wie sie die Bundesleitung in

¹¹ Telegramm-Text in: Berichtsheft von der Achte(n) Tagung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen in Deutschland (Nov. 1940 in Berlin), S. 19.

Wiedenest verabschiedet hatte.¹² Für die ökumenischen Partner muss dieser Bericht ernüchternd gewesen sein, denn „hatte man im ersten [Bundes-]Brief [vom 25. Juni 1945] an die Gemeinden noch von demütiger Beugung unter das Gericht Gottes gesprochen, so waren diese Töne in den folgenden Verlautbarungen kaum noch wahrzunehmen.“¹³ Andrea Strübind bemerkt, dass wegen einer „schweren Krise des Bundes“, ausgelöst durch die Frage nach dem zukünftigen Weg mit den Brüdergemeinden, „die Frage der eigenen Schuld und der Verflechtung mit dem NS-Regime zunächst nicht in den Blick genommen“ wurde.¹⁴ Der „Bruderrat“ der Brüdergemeinden innerhalb des BEFG hat erstmals 1995 eine „Erklärung“ abgegeben.¹⁵ Andrea Strübind weist auch darauf hin, dass Stewart Herman enttäuscht war, weil es über Paul Schmidt heißt, es habe keine Bemühung gegeben, ihn aus seinem Amt zu entfernen, genau wie Stewart über die Stellungnahmen von Bischof Melle enttäuscht war.

3.2 Methodistische „Resolution“ vom September 1945

Es scheint, als habe der methodistische Bischof Dr. F. H. Otto Melle innerhalb seiner Kirche die Initiative zur Formulierung einer „Resolution“ ergriffen. Es stellt sich die Frage, wie er dazu kam, schon im September 1945 mit den Pastoren seiner Kirche diesen frühen Text zu verfassen. Melle hatte seinen Wohn- und Dienstsitz im kriegszerstörten Berlin, das – auch wegen seiner politischen Vergangenheit – in der ersten Nachkriegszeit das Zentrum internationaler ökumenischer Kontakte war. Dort erlebte er eine neue, bisher nicht bekannte ökumenische Eintracht. George Bell und Gordon Rupp¹⁶ reisten, wie erwähnt, von Stuttgart aus nach Westfalen und anschließend nach Berlin. In einem ökumenischen Gottesdienst am 28. Oktober 1945 predigte Bell in der überfüllten Marienkirche; Propst Grüber war erstmals Gastgeber. Teile vom Dach der Kirche waren zerstört, russische Soldaten patrouillierten um die Kirche herum, hinter dem Altar stand je ein uniformierter Vertreter der vier Besatzungsmächte. Am gleichen Tag war es bereits zu einer ökumenischen

¹² Stewart W. Herman: Notes on the Baptist Church in Germany [17. und 20. Oktober 1945], zitiert nach Vollnals 233-237 (Interview mit dem Stuttgarter Baptistenprediger Ewald Fiedler während der Sitzungsphase des Rates der EKD zur Schulderklärung).

¹³ Strübind S. 303.

¹⁴ Ebd., S. 302f.

¹⁵ Amtliches Protokoll des Bundesrates des Bundes Ev.-Freikirchlicher Gemeinden von 1995, Anlage 11.

¹⁶ E. Gordon Rupp hat Deutschland nach dem Krieg wiederholt in seiner Eigenschaft als Sekretär der „German-British Christian Fellowship“, einer ökumenischen Hilfsorganisation in England, besucht.

Begegnung gekommen, an der außer den ausländischen Gästen und Bischof Otto Dibelius der russisch-orthodoxe Erzbischof Alexander, der römisch-katholische Bischof Konrad Graf Preysing und Vertreter der Freikirchen teilnahmen.¹⁷ Man muss davon ausgehen, dass auch Bischof Melle anwesend war, denn an der folgenden Begegnung mit den Vertretern des *British Council of Churches* nahm er mit zwei weiteren Freikirchlern aus Berlin teil. Zur Delegation des *British Council of Churches*, deren Besuch schon vor der öffentlichen Stuttgarter Schulderklärung geplant worden war¹⁸, gehörte auch der englische Baptist Melbourn E. Aubry (1885-1957), der zusammen mit dem Bischof von Chichester George Bell dem „Britischen Komitee für den Wiederaufbau christlicher Institutionen“ vorstand.

Vielleicht hatte Melle auch den Anstoß durch den für den Ökumenischen Rat tätigen amerikanischen Lutheraner Stewart Herman bekommen. Herman war schon im August 1945 in Berlin.¹⁹ Er hatte später, wie bereits erwähnt, zu den beiden Freikirchlern Pastor Ewald Fiedler in Stuttgart und Bischof Melle, den er am 18. September 1945 interviewte, Kontakte.²⁰ Es wird kaum ein Zufall sein, dass am Tag bevor Stuart Herman Bischof Melle besuchte – es war noch vor dem berühmten Stuttgarter Datum! – die methodistischen Pastoren in Berlin gemeinsam mit ihrem Bischof eine erste „Resolution“ verabschiedet hatten. Sie war bereits zusammen mit Pastoren in Sachsen, die die Mitteldeutsche Konferenz bildeten, beraten und beschlossen worden, und zwar am 6. September in Aue/Sa. und am 7. September in Zwickau. In Berlin waren es Pastoren der früheren Nordostdeutschen Konferenz, die Melle zusammengerufen hatte. Alle drei Sitzungen der methodistischen Distrikte haben dem gleichen Text zugestimmt.

Die Resolution wurde „im Namen der Prediger“ der beiden - mit gewissen Einschränkungen weiter bestehenden - östlichen Konferenzen der Methodistenkirche unterzeichnet von Bischof F. H. Otto Melle, Max Stemmler (1876-1959) und Hugo Georgi (1880-1963), den beiden Superintendenten

¹⁷ Günter Wirth, Ökumenischer Neuanfang nach 1945. Erinnerungen an einen Gottesdienst. In: Evangelisches Bildungswerk, Texte aus zwei Tagungen der Ev. Akademie (Berlin) im Oktober 1990 und November 1992, Dokumentation 98/1993, S. 52-76.

¹⁸ Schreiben: Der Erzbischof von Canterbury an Bischof Theophil Wurm v. 15. Okt. 1945. Landeskirchliches Archiv Stuttgart, Nachlass Th. Wurm, D1, 230.

¹⁹ Wirth, S. 54.

²⁰ Vollnhal (Bearb.), Die evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch, a. a. O. Betr. Bischof Melle, S. 143-145, von Fiedler erhielt er einen schriftlichen Bericht, S. 233-237.

der Mitteldeutschen Konferenz, den Predigern Heinrich Holzschuher, Martin Funk, Alfred Ringeis, Johannes Thomas und Johannes Steindorf als international bekannten Vertretern der Pastorenschaft; für den Berliner Raum haben Bernhard Vogelsang (1890-1972 – zu dieser Zeit Superintendent des Berliner Distrikts) und die Pastoren Ernst Scholz, Karl Kreutzer und Max Schneider unterzeichnet.²¹

Im Text wird kein Schuldbekenntnis abgelegt, ja gar nicht von einer Schuld gesprochen, sondern lediglich „unsere tiefe Erschütterung über den totalen Zusammenbruch unseres deutschen Volkes und Staates zum Ausdruck“ gebracht, um darin „das ernste Gerichtshandeln Gottes und die Mahnung zur Reue und Hinwendung zu Gott“ zu sehen. Später wird im Blick auf die Zukunft und die „Wiederherstellung des politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und des kirchlichen Lebens“ bemerkt: „Wir sind uns zutiefst unserer Verantwortung vor Gott und der Geschichte bewusst...“²²

Vielleicht ist die Initiative zu diesem „Beschluss“ (Resolution) auch durch Kontakte mit dem methodistischen US-Chaplain Pilgram in Weimar in Verbindung mit einem innerkirchlichen Schriftwechsel ausgelöst worden.²³

3.3 Der Bund freikirchlicher Prediger in Berlin am 28. Oktober 1945²⁴

Der Bund freikirchlicher Prediger wurde auf Anregung des englischen Freikirchenrates während des 1. Weltkrieges in Berlin gebildet. Die Bildung des „Hauptausschusses der Freikirchen“ (1916) erfolgte auf seine Initiative hin. Er hat auch danach eine wichtige Rolle gespielt. Im Frühjahr 1933 lehnte er eine Initiative des VEF-Präsidiums ab, als die Freikirchenleitung unter den Vorsitzenden Paul Schmidt und F. H. Otto Melle in Berlin in einer Großkundgebung die Haltung der Freikirchen zur neuen Regierung darlegen wollte.

Am 28. Oktober 1945, dem Tag der ökumenischen Predigt in der Mari-

²¹ Es handelt sich hier um einen aus dem Englischen ins Deutsche zurückübersetzten Text, da der deutsche Text bisher nicht aufgefunden wurde. Als Grundlage diente die Übersetzung, die für die Gesamtkirche angefertigt und an den weltweiten Bischofsrat geschickt wurde. Archiv: General Commission on Archives and History (GCAH) der United Methodist Church (UMC), Bestand: Germany /129.

²² Beschluss der Prediger der Mitteldeutschen und der Nordostdeutschen Jährlichen Konferenz. Archiv: General Commission on Archives and History (GCAH) der United Methodist Church (UMC), Bestand: Germany /129.

²³ Vgl. Anm. 33 (Pilgram).

²⁴ Es ist nicht ganz eindeutig, ob die frühere Bezeichnung noch zutreffend ist. Es handelt sich um eine Rückübersetzung von „Free Church Council“.

enkirche und vermutlich auch der Begegnung mit den beiden englischen Gästen George Bell und Gordon Rupp, trat der „*Bund freikirchlicher Prediger in Berlin*“ wieder in Erscheinung. An einem „Freikirchentag“ in einer Friedenskirche im Berliner Norden kamen Repräsentanten der Kirchen, die sich in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen („*Free Church Council*“) vereint hatten, darunter ausdrücklich Baptisten, Methodisten, Evangelische Gemeinschaft und Kongregationalisten, was wohl auf die Freien evangelischen Gemeinden bezogen werden muss, zusammen. Sie haben dort eine Erklärung angenommen. Der Text war der Kern jener „*Resolution*“, die die methodistischen Pastoren im September formuliert hatten.²⁵ Die Erweiterung durch eine Überschrift zeigt den Akzent der gemeinsamen Stellungnahme an: „Die Freikirchen in Deutschland und die Wiederherstellung des Lebens des deutschen Volkes“. Sie hatten weniger den Weg der Kirchen in den vergangenen Jahren im Auge als vielmehr eine nationale Rehabilitierung und die Verbesserung der Lebenssituation. Es hat den Anschein, als wollten die Berliner Freikirchler ihre nationale Solidarität mehr herausstellen als eine Anerkenntnis ihrer Mitschuld an der Ermöglichung der jüngsten deutschen Geschichte.

Neben den *Methodisten* Melle, Vogelsang, Scholz, Kreutzer, Arthur Radau und weiterer ist wahrscheinlich, dass folgende weitere Prediger anwesend waren: (1) *Baptisten*: Jakob Meister DD; (2) *Evangelische Gemeinschaft*: Superintendent Ernst Pieper, Gustav Siepmann, Erich Walenski und Fritz Wyrwa; (3) *Freie ev. Gemeinden*: Walter Böhme und Armin Röger.²⁶

3.4 Zur Vorgeschichte der offiziellen „*Resolution*“ der Methodistenkirche vom 6. Dezember 1945

Vom 28. November bis zum 7. Dezember 1945 besuchte eine Delegation des *Federal Council of Churches of Christ in America* Deutschland. Leiter der Delegation war der methodistische Bischof G. Bromley Oxnam (1891-1963)²⁷, der zwischen 1944 und 1946 Präsident des amerikanischen Nationalen Kirchenrats war und 1948 in Amsterdam zu einem der Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen gewählt wurde. Die Tatsache, dass der in Amerika politisch nicht unumstrittene Bischof Oxnam die Begegnung mit

²⁵ General Commission on Archives and History (GCAH) der United Methodist Church (UMC), Be-stand: Atlantic City, New Jersey, February, 1946 Blatt 130: The Free Churches Of Germany And The Rebuilding Of The Life Of The German People.

²⁶ Die Texte beider „*Resolutionen*“ werden als Anhang dokumentiert.

²⁷ G. Bromley Oxnam, in: BBKL Bd. 6 (1993), Sp. 1398-1401.

dem Kirchenvorstand des deutschen Zweiges der Methodistenkirche auf den 6. Dezember gelegt hat, zeigt die langfristige Vorbereitung, denn dieser und andere Termine waren mit den deutschen Methodisten vor der Reise der ökumenischen Gesamtdelegation koordiniert. Am 7. Dezember flog Oxnam von Frankfurt aus in die USA zurück. Während des Aufenthaltes in Deutschland hat die US-Kirchendelegation mit der amerikanischen Militärregierung auf höchster Ebene sowie mit prominenten Vertretern der Landeskirchen wie z. B. mit den Bischöfen Hanns Lilje (1899-1977), Theophil Wurm (1868-1953), Hans Meiser (1881-1956), Otto Dibelius (1880-1967), natürlich mit Kirchenpräsident Martin Niemöller (1892-1984), dazu mit dem Leiter der EKD-Kirchenkanzlei Propst Hans Asmussen (1898-1968) gesprochen. Den Abschluss dieser Reise bildete für Bischof Oxnam die Begegnung mit Verantwortlichen aus dem deutschen Zweig der methodistischen Kirche. Bischof Melle hatte eine Sitzung des Kirchenvorstands einberufen und dazu auch alle Superintendenten aus der amerikanischen, britischen und französischen Besatzungszone eingeladen.²⁸ Melle selber nahm, wie auch die anderen Superintendenten aus dem östlichen Deutschland, nicht an der Sitzung teil. Wie er gegenüber Stewart W. Herman am 18. September erwähnte, hatte er keinen Antrag auf eine Reisegenehmigung in die Westzonen gestellt. Er wolle abwarten, bis die Konditionen besser seien, außerdem wolle er auch keinen Druck auf die alliierten Behörden ausüben.²⁹ Wenn Melle für sich selber keinen Antrag auf eine Reisegenehmigung gestellt hat, muss man annehmen, dass er seinen Superintendenten in Sachsen und Berlin das gleiche geraten hat. Als der Amerikaner Stuart Herman Bischof Melle besucht hat, war dieser gerade von seiner Reise aus Sachsen und Thüringen zurückgekommen. Er berichtete über volle Kirchen, gegenseitige ökumenische Hilfen in der Bereitstellung von noch zu benutzenden Kirchenräumen und die physische Not unter der Bevölkerung³⁰, die der ausländische Besucher in Melles Bericht deutlicher gehört hatte als in Berichten anderer Kirchenführer. Die Sitzung in Frankfurt hatte von vornherein die Perspektive, notwendige Schritte zu unternehmen, um den deutschen Zweig der Methodi-

²⁸ Notiz in: Der Evangelist v. 21. April 1946, S.4.

²⁹ Stewart W. Herman, Interview mit Bischof Melle am 18. Sept. 1945 in dessen Haus in Berlin. In: Vollnals, S. 143f.

³⁰ Bereits am 5. Juni 1945 haben sich die methodistischen Pastoren des Dresdner Distrikts in Aue getroffen. Die unglaubliche Not drängte sie, eine Bittschrift „an unsere kirchliche Behörde in Amerika“ zu richten. Sie hatte zum Inhalt, „doch etwas für das große Hungerelend in Deutschland, besonders im Erzgebirge und im Vogtlande zu tun“. Diese Bittschrift wurde am nächsten Tag von Max Möckel aus Zschorlau nach Weimar gebracht und dem dortigen Feldgeistlichen der 9. amerikanischen Armee, dem methodistischen Chaplain Pilgram, übergeben. Der Amerikaner hat sie umgehend per Luftpost

stenkirche zu rehabilitieren³¹ und Vorbereitungen für die Einberufung einer gesamtdeutschen Zentralkonferenz zu treffen, die Melle für das Frühjahr 1946 mit allen Delegierten aus Ost und West durchzuführen gedachte.

Allerdings scheinen Melles Vorstellungen von einer „Rehabilitierung“ ziemlich weit von einem Schuldbekenntnis entfernt gewesen zu sein. Amerikanische Chaplains der Methodistenkirche hatten Melle schon bald nach Kriegsende wiederholt besucht. Einer dieser Besucher hat den Bischof nach einem speziellen Statement gefragt, das in den Zeitschriften der Kirche in den USA veröffentlicht werden könne. Bischof Melle ging in der Weise auf die Bitte ein, dass er am 19. August 1945 in der landeskirchlichen Apostel-Paulus-Kirche in Berlin-Schöneberg eine Predigt hielt. Diese Predigt über 1. Petr. 5, 6f³² übersetzte er anschließend ins Englische, und gab ihr die thematische Überschrift „*What God Expects from us Christians in this Time*“ und händigte sie dem Chaplain aus. Herman, der eine Kopie dieser Predigt von Melle erhalten hat, zweifelte daran, ob sie die Amerikaner im Hinblick auf Melles Haltung befriedigen würde. Gemäß dem Referat dieser Predigt durch Herman beginnt Melle mit einem Hinweis, dass nichtdeutsche Freunde ihm erzählt hätten, wie man außerhalb Deutschlands über dieses Land denke. Melle ging auf diese Frage ein und bemerkte dazu, dass Deutschland schon wisse, wie man im Ausland denke. Anhand des biblischen Textes führte Melle dann aus, dass Deutschland sich selber unter Gottes gewaltige Hand demütigen müsse, der seine guten Gründe gehabt haben müsse, diesen Krieg zuzulassen. Der Krieg sei eine Aktivität des Satans gewesen. Es sei Menschen unmöglich zu verstehen, warum Gott zugelassen habe, dass das deutsche Volk durch so tiefe Wasser der Demütigung, Pein und Leiden gehen müsse. Aufrichtige Buße sei der erste Schritt zu einem neuen Leben. Aber ohne das Melle Gründe für die Buße Deutschlands angegeben habe, sei er schnell zur Diskussion übergegangen, um zu sagen, dass der Sieger genauso der Buße bedürfe wie der Besiegte. Melle habe zum Gebet für die kommende Zeit aufgefordert, wenn alle in gleicher Weise vor Gott stehen und gemeinsam Reue und Vergebung für die Sünden suchen würden, auch für alle Schrecknisse des Krieges. Vor dem Schluß-

in seine Heimat weitergeleitet. In: Gotthard Falk, Gemeinde-Chronik der evangelisch-methodistischen Gemeinde Aue im Erzgebirge – von der Entstehung 1885 bis 1995, Zschorlau/Aue 2000, S. 177.

³¹ Die Mitteilung Melles an Herman erfolgte am 18. September, also einen Monat vor der Stuttgarter Schulderklärung, was erkennbar macht, dass die methodistische Erklärung vom Dezember 1945 nicht erst durch Stuttgart angeregt wurde.

³² „So demütigt euch nun unter die gewaltige Hand Gottes, damit er euch erhöhe zu seiner Zeit. Alle eure Sorgen werft auf ihn, denn er sorgt für euch.“

hinweis auf Gottes große Gnade habe er noch vor Phärisäismus gewarnt und erwähnt, dass Landeskirchen und Freikirchen in gleicher Weise gefehlt.

Ganz offensichtlich war Melle selber von einem gedemütigten Nationalgefühl³³ bestimmt, das es ihm nicht möglich machte, vor bisherigen Gegnern in offener Kritik und Selbtkritik sein eigenes Verhalten und den Weg der Kirche öffentlich anzusprechen und daraus Konsequenzen abzuleiten.

Die Sitzung des Kirchenvorstands, die am 6. Dezember 1945 unter dem Vorsitz von Seminardirektor Dr. J. W. Ernst Sommer (1881-1952) stattfand, formulierte die Frankfurter Erklärung ohne Bischof Melles Mitwirkung. Melle, der in Berlin wohnte, war – wie bereits bemerkt – nicht in Frankfurt anwesend.

Während seines Berlin-Aufenthaltes hatte der amerikanische Bischof Oxnam am Abend des 3. Dezember natürlich seinen Berliner Bischofskollegen Melle besucht. Beide waren 1936 von den zuständigen Konferenzen ihrer Kirche zu Bischöfen gewählt worden und kannten sich spätestens seit dieser Zeit persönlich. Vorher hatten beide schon wiederholt an Generalkonferenzen der Kirche teilgenommen, wo sie sich zweifellos bereits begegnet waren. In Berlin hat Oxnam seinen bischöflichen Bruder in einer nicht ganz einfachen Mission besucht. Er wollte auch für den Kreis der Bischöfe etwas hören über Melles politische Einstellung während der NS-Zeit. Wir sind über Melles Stellungnahme authentisch informiert, denn wir haben ein von ihm selbst formuliertes „Statement“ über das Gespräch. Er hat es am 4. Dezember geschrieben. Oxnam erbat es, weil innerhalb der Kirche über die politische Haltung des Bischofs und der Kirche in Deutschland diskutiert wurde. Aber Inhalt des Gesprächs war nicht allein die Frage der Haltung Melles während der NS-Zeit, sondern auch die schreckliche soziale Not, über die Melle aufgrund seiner Reise nach Sachsen gut informiert war. Dadurch kam es in Berlin zu der Vereinbarung, dass die kirchliche Hilfe aus den USA wegen der großen Not im Erzgebirge in einem geplanten Hilfsfonds „separat für die russische und für die westliche Zone verwaltet werden“ sollte.³⁴ In welcher Atmosphäre diese Berliner Begegnung der beiden Bischöfe stattgefunden hat, spiegelt ein knappes Zitat aus einem Tischgespräch der Studenten des Frankfurter Predigerseminars mit Direktor J. W. Ernst Sommer, der auch außerhalb der Sitzung des Kirchenvorstands mit

³³ Seit seinem früheren Einsatz unter Deutschen in Ungarn konnte man bei F. H. Otto Melle ein starkes nationales Bewusstsein beobachten. Es ist in der NS-Zeit nicht ohne Wirkung geblieben und bedarf einer besonderen Untersuchung in den vielen Aufsätzen und Berichten aus seiner Feder.

³⁴ Rundbrief des Superintendenten des Dresdener Distrikts der Methodistenkirche 1945/46, Kirchenamtliche Mitteilung 46/1, zit. nach Gotthard Falk, S. 179.

Bischof Oxnam ein längeres Gespräch geführt hatte. Sommer hat, wie Karl Heinz Grüneke als damaliger Student sich erinnerte, den erwartungsvollen Studenten im Tischgespräch erzählt, Oxnam habe gesagt: „Bischof Melle ist doch mein Bruder...“. Seine Positionen aus dem Gespräch mit Bischof Oxnam am 3. Dezember 1945 fasste Bischof Melle, wie schon erwähnt, am Tag darauf in sechs Punkten zusammen: (1) Melle war kein Mitglied der NSDAP oder irgendeiner ihrer Organisationen. (2) Bis 1933 gehörte er der „politischen Partei Christlicher Volksdienst“ an, die in starker Opposition zur Nazi-Regierung und ihrer Weltanschauung gestanden habe. Ziel dieser Partei war es, christliche Grundsätze in Familie und Staat umzusetzen. (3) Nach der Machtübernahme durch Hitler orientierte man sich an Römer 13 und glaubte sich auf biblischem Grund. (4) Die Freikirchen haben sich nicht an politischen, sondern an christlichen Grundwerten orientiert und vermieden eine Vermischung. Der Einfluss der Ideologie auf die Gemeinden war gering. (5) Zur Rede 1937 an der Oxford-Weltkirchenkonferenz erläuterte Melle die unterschiedlichen Erfahrungen der Landeskirchen, deren bekennender und kämpfender Teil das Bild in der Ökumene prägte, und erinnerte an die Erfahrungen auf dem Hintergrund der Geschichte der Freikirchen im 19. Jahrhundert und in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts, die für die Freikirchen eine Zeit der Bedrängnis waren. Angesichts dieser Situation empfanden Freikirchler eine Art von Freiheit, die für sie eine neue Erfahrung war. Wie lange waren sie von den deutschen Nationalkirchen als „Sekten“ diskriminiert worden! Melle wollte daran erinnern, dass die Freikirchen in ihrem Handeln aufgrund ihrer historischen Erfahrung als internationale Kirchen in Deutschland anderen Kriterien unterlagen, als die früheren Staatskirchen. Freilich hat Melle eingeräumt, dass er 1937 die Dämonie des Hitlerstaates noch nicht durchschaut hatten. (6) Für die Zukunft erhofft sich Melle, dass die Methodisten in Deutschland, die oft als „englisches oder amerikanisches Christentum“ und als „Sekten“ zum Außenseiter gemacht worden waren, eine neue Chance zur Mission und Evangelisation in Deutschland haben werden. Selten hat Bischof Melle einen so ernüchternden Satz ausgesprochen, wie er ihn gegenüber Bischof Oxnam formulierte, als er erklärte: „Es war der größte Irrtum in meinem Leben, dass ich 1937 noch der Versicherung Hitlers vertraut habe, dass er für den Frieden arbeite.“

3.5 Die offizielle Erklärung der Methodistenkirche vom 6. Dezember 1945

Die Frankfurter Erklärung des Kirchenvorstands ist umfassender und weitergehend in den Aussagen als das frühe Statement der Distrikte aus dem Osten.

Inzwischen war auch von landeskirchlicher Seite die Stuttgarter Erklärung abgegeben. Sie gab offensichtlich weitere Impulse.³⁵

Die methodistische Frankfurter „Erklärung“ ist unterzeichnet vom damaligen Seminardirektor J. W. Ernst Sommer und dem führenden Laien Heinrich Stehl aus Kassel. Der Text ist in drei Abschnitte gegliedert. Er beginnt typisch methodistisch mit einem Dank gegen Gott, bekennt sich in der Solidarität mit dem deutschen Volk zur Schuld und verbindet damit die Buße vor Gott. Die Erklärung schließt mit der Bitte an die anderen Kirchen und Völker, fürbittend dafür einzutreten, dass durch die Liebe Christi Gewalttat und Rachsucht überwunden werden.³⁶ Eine spezielle Aussage über das Versagen und die Schuld der eigenen Denomination fehlt, wie auch andere Bereiche, z. B. die Schuld gegenüber den Juden.

Der ursprünglich deutsche Text ist durch J. W. E. Sommer ins Englische übersetzt und am 10. Dezember brieflich an Bischof Oxnam verschickt worden. Oxnam hat dem Bischofsrat der Gesamtkirche die Frankfurter Erklärung und die Haltung Melles in seiner nächsten Sitzung erläutert. Der Begleitbrief von Seminardirektor Sommer³⁷ gibt Einblick in eine offene, geistlich bestimmte Begegnung, die nicht von öffentlicher Rücksichtnahme oder Erwartung geprägt war. Sie hatte einen weniger formalen Charakter. Die Gemeinschaft des gemeinsamen Betens im Kreis der Superintendenten scheint neben der offiziellen „Erklärung“ eine bewegende Erfahrung gewesen zu sein, in der ganz gewiss auch das persönliche Versagen in einer Weise formuliert wurde, wie es in dieser Art in einem öffentlichen Dokument kaum möglich ist. Scheinbar Formales und Geistliches sind kaum gleichrangig zu beschreiben. Die Offenheit, mit der Bischof Oxnam der Situation begegnete, kam auch darin zum Ausdruck, dass neben der Erklärung über den Weg durch die NS-Zeit auch über die Hilfe für die Pastorenwitwen, für notleidende Pastorenfamilien, über die Waisen sowie über die Not der Flüchtlinge und die verzweifelte Lage

³⁵ Besonders auffällig ist die mehrgliedrige Satzkonstruktion.

³⁶ Der Kernsatz der Frankfurter „Erklärung“ lautet: „In der von Gott gesetzten Solidarität mit unserem Volke, an dem wir mit der von Gott geschenkten Liebe hängen, beugen wir uns mit unter diese Schuld und tun vor Gott Buße über alle Versäumnisse des anhaltenden Gebets, des unerschrockenen Zeugnisses und der tatkräftigen Liebe. Darum sind wir mit allem Ernst entschlossen, die von Gott über uns verhängten Leiden bereitwillig und geduldig zu tragen und das Evangelium von der Liebe Christi als die einzige Hoffnung dieser Welt auf jede Weise ganz besonders unserer Jugend zu verkündigen.“ Gedruckt in: Karl Steckel/C. Ernst Sommer, Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart 1982, 300f.

³⁷ Schreiben Superintendent J. W. E. Sommer an Bishop G. B. Oxnam v. 10. Dez. 1945. Archiv GCAH der UMC, Bestand: Atlantic City, New Jersey, February, 1946 Council of Bishops. Records – Minutes, Blatt 140f.

im Erzgebirge Vorgespräche geführt wurden.

Die „Erklärung“ zeichnet sich durch vier Aspekte aus:

- (1) Es finden sich – wie bereits erwähnt – Ankläge an das Stuttgarter Schuldbekenntnis.
- (2) Die methodistische „Erklärung“ ist von denen gesprochen, die selber die kirchliche Leitungsverantwortung während der NS-Zeit innegehabt hatten, soweit sie an der Frankfurter Begegnung teilnehmen konnten.
- (3) Sieht man die Frankfurter Erklärung mit der bereits im September im östlichen Deutschland verabschiedeten „Resolution“ zusammen, dann haben die Verantwortlichen aus West und Ost in gewissem Grade gemeinsam gehandelt, d. h. es waren alle aktiven Superintendenten einbezogen.
- (4) Die Frankfurter Erklärung wurde gegenüber einem Vertreter der Weltkirche abgelegt, richtete sich aber in der Bitte um Solidarität und Fürbitte auch an „die Brüder und Schwestern in den anderen Kirchen und Völkern“.
- (5) Die Zentralkonferenz als höchste nationale Verantwortungsebene mit Delegierten aus allen Konferenzen bestätigte auf ihrer Tagung 1946 den Text. Das heißt: er wurde ein Wort der gesamten Kirche.

Im Jahr 1946 verfasste die Methodistenkirche in Deutschland noch eine „Botschaft an die Mutterkirche“, die hier nur erwähnt werden kann.³⁸

Im Bericht von Bischof Oxnam in der Sitzung des Bischofsrates wurde die Lage des methodistischen Zweiges in Deutschland aufgezeigt und den Bischöfen erläutert, mit welchen Problemen die Kirche hier durch die besondere Situation konfrontiert war. Die Bischöfe sandten ihre liebevollen Grüße an die Methodisten in Deutschland. Sie reagierten in ihrem Schreiben ausdrücklich auf die Frankfurter Erklärung vom 6. Dezember 1945.

Der Bericht über Begegnungen in Deutschland beschäftigte den Bischofsrat. Er beschloss am 22. Februar 1946 in Atlantic City, New Jersey, Bischof Raymond J. Wade (1875-1970) als seinen Vertreter zur Visitation und Begegnung nach Deutschland zu senden. Bischof Wade war ein guter Kenner Europas. Er hatte von 1928 bis zum Kriegsbeginn 1939 die Aufsicht über den Skandinavischen Sprengel von Göteborg aus wahrgenommen und in vielen

³⁸ Botschaft an die Mutterkirche, in: Der Evangelist v. 16.6.1946.

Ländern Europas und Nordafrikas Kontakte geknüpft. Der aus dieser Visitation entstandene Wade-Bericht wurde in der September-Sitzung des Bischofsrates nur mündlich vorgetragen, so dass keine weiteren Unterlagen vorhanden sind.

3.6 Brief des Free Church Council of England and Wales und die Antwort der VEF

Im April 1946 schrieben die englischen und walisischen Freikirchen einen Brief an „ihre Brüder in den protestantischen Kirchen des Kontinents“.³⁹ Dass die britischen Freikirchen wirklich an die Protestantischen Kirchen des Kontinents ohne Unterschied zwischen Landeskirchen und Freikirchen schrieben, zeigt der Eingang des Schreibens sowohl bei den Freikirchen wie beim EKD-Ratsvorsitzenden Bischof Theophil Wurm.⁴⁰ Die Freikirchen haben als VEF aus Berlin, wo Bischof Melle wohnte, am 29. Juli 1946 geantwortet. Der Text dieses Briefes enthält ein Bekenntnis, das teilweise auf die Frankfurter Erklärung der Methodistenkirche zurückgeht und teilweise an den Berliner Freikirchen-Beschluss anknüpft. Es heißt darin u.a.:

„Zugleich demütigen wir uns unter Gottes Gewaltige Hand (1. Petr. 5,6), und im Vertrauen auf sein ewiges Wort glauben wir, daß seine Gerichte auch immer Gnade enthalten, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum besten dienen, und daß er durch die Nöte und Leiden seine Gemeinde zubereiten wird für größere Aufgaben in einer neuen Zeit.“

Wir gehen in Deutschland durch schwere Prüfungen, die wir zugleich als Feuerproben des Glaubens betrachten. Indem wir bereit sind, mit unserem Volk zu leiden, die ihm auferlegten Lasten zu tragen, in priesterlicher Weise mit ihm Buße zu tun für die Sünden der Vergangenheit, seine Nöte im Gebet vor Gottes Gnadenthron zu bringen und uns in allen Dingen zu bewähren und zu beweisen als Jünger dessen der am Kreuze für die Sünder starb, hoffen wir einen nicht unwesentlichen Beitrag zum Wiederaufbau zu leisten... Die Zukunft wird nicht den Anhängern der blinden Gewalt gehören – wie das Schicksal unseres Landes zeigt – sondern denen, die am meisten vergeben, am meisten dienen, am meisten lieben werden. Wir hoffen zu Gott, daß er uns in Gemeinschaft mit den Christen Großbritanniens und Amerikas zu denen gehören lassen möge, die diese Ideale Jesu Christi verwirklichen und

³⁹ Der Evangelist v. 2. Juni 1945, S. 1; Bundespost des Bundes Ev.-Freikirchlicher Gemeinden Nr. 2/1946 (August), S. 2.

⁴⁰ Brief an Landesbischof D. Theophil Wurm, Archiv Landeskirchenamt Stuttgart D1/230. Auch in: Der Evangelist v. 2. Juni 1946, S. 1 an Bischof F. H. Otto Melle.

dadurch die schwierige und verantwortliche, zugleich aber auch herrliche und verheißungsvolle, wir möchten sagen, beispiellose Gelegenheit und Aufgabe erfüllen, die ihnen ihr Herr und Meister an einem entscheidenden Wendepunkt der Weltgeschichte gestellt hat!“⁴¹

Unterzeichnet ist der Brief, der teilweise einen Bekenntnis-Charakter hat und teilweise Verpflichtungen für die Zukunft formuliert, vom Vorstand der VEF mit Vertretern aller vier Freikirchen: F. H. Otto Melle (Vors.), Paul Schmidt (2. Vors.), Ernst Pieper (1884-1972) als Sekretär und Heinrich Wiesemann (1901-1978) als Beisitzer. Der Aussage, dass die Freikirchen in priesterlicher Weise mit unserem Volk bereit sind, „Buße zu tun für die Sünden der Vergangenheit“, führt über bisherige Stellungnahmen hinaus.

Außer dem Briefkontakt kam es nach einem VEF-Vorstandsbericht von Ernst Pieper von 1948 anlässlich des Besuches einer Delegatin der britischen Kirchen unter der Führung von Bischof George Bell Vertretern der deutschen Landes- und Freikirchen in Berlin, Hamburg und Düsseldorf.⁴² Pieper erwähnt ausdrücklich: „In einer Zusammenkunft mit dem Vertreter der englischen Freikirchen, Mr. Whithouse, sprachen wir auch über die Haltung der deutschen Freikirchen in der Kriegszeit und ihre Anliegen und Nöte in der Nachkriegszeit.“ Der Berichterstatter sah in diesen Beratungen „erfreuliche Beweise für die innere Verbundenheit der Freikirchen Englands und Deutschlands.“⁴³

3.7 Die Freikirchen in ihrer Verbindung mit der Evangelischen Allianz

Es ist kein Zufall, dass das Londoner *Executive Committee* der *Evangelical Alliance* sich regelmäßig mit der Lage in Deutschland beschäftigt hat. Im Blickfeld lag immer weniger die deutsche Allianz, aber dafür zunehmend die Bekennende Kirche. Das heißt nicht, dass man an dem Weg der Allianz in Deutschland kein Interesse hatte.⁴⁴

Beachtung verdient eine Resolution des *Council of the World's Evangelical Alliance (British Organization)*, die am 25. Oktober 1934 verabschiedet

⁴¹ Brief der Vereinigung Ev. Freikirchen an *The Free Church Federal Council in England and Wales* v. 29. Juli 1946, in: Bundespost des Bundes Ev.-Freik. Gemeinden Nr. 2/1946 (August), S. 3.

⁴² *Report on the Visit of the British Council of Churches* (27. November bis 14. Dezember 1945) in: Clemens Vollnhalts, a. a. O., S. 266-286. *Report of the [British] Council's [of Churches] Delegates to the German Church* (28. Nov. – 13. Dez. 1945), ebd. S. 286-296. Bemerkenswert ist, dass aus dem Besuch der Kirchen im Buchtitel „*die evangelische Kirche*“ nach dem Zusammenbruch wurde.

⁴³ Ernst Pieper, Bericht des Vorstands an den 9. Freikirchentag in Düsseldorf 1948, Kassel 1948, S. 13.

⁴⁴ Nicholas Railton, *The German Evangelical Alliance and the Third Reich: An Analysis of the ,Evangelisches Allianzblatt'*, Bern 1998.

wurde. Sie wendet sich an die Bekennende Kirche, die im Sinne der „Religionsfreiheit in Deutschland“ den früher von der Allianz geführten fundamentalen Kampf⁴⁵ um christliche Grundfragen aufgenommen hat. Die Resolution „Religious Liberty in Germany“ wurde über den deutschen Botschafter in London an den Reichskanzler Adolf Hitler (1889-1945), Reichsbischof Ludwig Müller (1883-1945) und die Vertreter der Bekennenden Kirche Friedrich von Bodelschwingh (1877-1946), Karl Koch (1876-1951) und Martin Niemöller (1892-1984) versandt.⁴⁶

1946 feierte die Weltallianz ihr 100jähriges Wirken. Auch in Berlin gab es in der Stadtmissionskirche vom 31. August bis zum 3. September eine Gedenkfeier. Auf einem Flugblatt mit einer kurzen Darstellung der Allianz findet sich auch ein Schuldbekenntnis. Darin heißt es im Anschluss an einen historischen Rückblick: Wir schauen nicht nur zurück, sondern im Blick auf die Weiterführung des gesegneten Werks der Ev. Allianz

„beugen wir uns tief vor Gott im Blick auf alle Not, die uns bedrückt und alle äußere und innere Zerrissenheit, die wir schmerzlich empfinden. Wir bekennen, daß das Zeugnis der Evangelischen Allianz oft nicht klar und geistesmächtig genug gewesen ist. Wir sind den Mächten des Unglaubens in unserem Volk nicht stark und tapfer genug entgegengetreten und haben auch die Bedürfnisse unserer Zeit zu wenig in treuer Fürbitte und heißer Inbrunst vor Gott gebracht. Wir hätten mehr Leucht- und Salzkraft des Evangeliums beweisen müssen. Auch darüber beugen wir uns, daß wir in den hinter uns liegenden Jahren nicht immer sofort den Irrtum jener Zeit erkannt und ihm ein klares, mutiges Bekenntnis entgegengesetzt haben. Wir sind uns dessen bewußt, daß die Kirche Christi sich hier zu demütigen hat und sich viel entschlossener, geschlossener und verantwortungsbewußter einsetzen muß für die ernsten und großen Aufgaben der Gegenwart...“⁴⁷

Erich Beyreuther schreibt: „Dieses Schuldbekenntnis war notwendig! Wenn es unterblieben wäre, hätte der Neuanfang unter einer unausgesprochenen Schuld

⁴⁵ Karl Heinz Voigt, „Menschenrecht Religionsfreiheit“: Thema der Internationalen Evangelischen Allianz und des Deutschen Kirchentags in der Mitte des 19. Jahrhunderts in: Karl Heinz Voigt u. a. (Hg.), Menschenrechte für Minderheiten in Europa, Bonn 2004, S. 37-73. Ders., Die „Homburg Conference“ für Religionsfreiheit von 1853. Eine frühe Menschenrechtsinitiative, in: Lena Lybaeck u. a. (Hg.), Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung. FS Erich Geldbach (ökumenische Studien Bd. 30), Münster 2004, S. 492-503.

⁴⁶ Die deutsche Botschaft in London hat bestätigt, sie habe den Brief an das Außenministerium in Berlin weitergeleitet. Bestätigende Briefe sind direkt von von Bodelschwingh und Koch eingegangen. (*Agenda Book des Alliance Executive Council*, London. Information – mit Dank – von Nicholas Railton). Die Resolution *Religious Liberty in Germany* ist gedruckt in: *Evangelical Christendom*, London 1934, S. 194f.

⁴⁷ Erich Beyreuther, Der Weg der Evangelischen Allianz in Deutschland, Witten 1969, S. 161.

gestanden. Wir erinnern uns an die Judenfrage!“⁴⁸ Allerdings ist von den Juden, denen in den jährlichen Gebetsprogrammen der Ev. Allianz traditionell ein Abend gewidmet war, keine Rede.⁴⁹

Nach dem Krieg scheinen Pastor Walter Zilz, Allianzvorsitzender 1945-1957, und der methodistische Bischof J. W. Ernst Sommer, stellvertretender Vorsitzender, am 26. Juni 1947 die ersten gewesen zu sein, die das Londoner *Alliance Executive Committee* besucht haben.⁵⁰ H. Martyn Gooch hat die deutschen Besucher als Generalsekretär zusammen mit den beiden Ehrensekretären Pastor H. R. Gough und Pastor C. Lyon empfangen und ihnen die Bruderhand entgegengestreckt. Der britische Generalsekretär hat den Besuchern eine Botschaft an das Blankenburger Allianzkomitee mitgegeben. Sie galt auch den Besuchern der Blankenburger Konferenz, die aber in wegen der politischen Wirren vom 2. bis 5. Juli 1947 in Marburg zusammenkamen: Gott möge die Evangelische Allianz in diesen Tagen des Gerichts über Deutschland und der ganzen Welt gebrauchen, um dem deutschen Volk eine neue Vision zu zeigen, dass diese Tage der Dunkelheit über Deutschland „nur mehr zur Förderung des Evangeliums geraten“ (Phil. 1,12).⁵¹

3.8 „Entschließung“ und „Erklärung“ der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF)

Am 10 und 11. Dezember 1946 hat der Vorstand der VEF im Rahmen seiner ersten Nachkriegssitzung „die Frage der Schuld in einer Entschließung angeprochen.“⁵² Der Text dieser Entschließung ist bisher nicht aufgefunden. Es wird lediglich über deren Inhalt berichtet: „Die versammelten Vertreter sprachen sich offen aus über den bisherigen Weg. Sie berichteten, daß in den einzelnen Freikirchen ernste Worte aufrichtigen Schmerzes, der Beugung und der Buße vor Gott und den Menschen über das geschehene Unrecht und die Gewalttat der Vergangenheit gesprochen worden sind. Von Herzen danken sie einmütig

⁴⁸ Ebd., S. 114.

⁴⁹ Bischof Melle, der immer publikationsfreudig war, hielt sich nach dem Krieg erkennbar zurück. Er schrieb nur einige Beiträge für die ersten Ausgaben des Sonntagsblattes „Der Evangelist“, dessen erste Ausgabe am 21. April 1946 wieder herauskam. Am 11. August 1946 erschien ein längerer Beitrag aus Melles Feder: „Hundert Jahre Evangelische Allianz“. Dieser Gemeinschaft war Melle zeitlebens verbunden. Der Artikel hat eine kurze Geschichte der Allianz zum Inhalt. Bis auf die Erinnerung an die Feier „50 Jahre Blankenburger Konferenz“ wird die Zeit des „Dritten Reiches“ von ihm übersprungen.

⁵⁰ Protokollbuch-Eintrag 1947, S. 155 (26.6.1947).

⁵¹ Evangelical Christendom 1947, 69-73, zuerst ausgewertet bei Nicholas Railton, S. 237f.

⁵² Ulrike Schuler, S. 211

Gott für die Überwinderkraft, die er unseren Gemeinden in den hinter uns liegenden Jahren geschenkt.⁵³ Diese „Entschließung“ findet auch im ersten, von Superintendent Ernst Pieper verfassten Bericht an die Vollversammlung der VEF, den Düsseldorfer Freikirchentag von 1948, keine Erwähnung mehr. Es wird darin lediglich auf ein „Grußschreiben der Evangelischen Freikirchen in England“ und die bereits erwähnten Begegnungen in Verbindung mit dem Besuch der Delegation des *British Council of Churches* hingewiesen.⁵⁴

Fast drei Jahre nach der „Entschließung“ vom Dezember 1946 kam es am 30. September 1949 zu einer neuen „Erklärung“. Sie stand mit ihren Aussagen in einem Kontrast zu dem früher protokollierten Text. In Stil und Ton vermittelt sie den Eindruck einer Selbstrechtfertigung. Es ist noch geklärt, was der Anlass für diese neue „Erklärung“ war. Möglicherweise steht sie im Zusammenhang mit den von Friedrich Heitmüller (1888–1965) in seinem Bund 1948 ausgelösten Diskussion über Schuld und Buße.⁵⁵ In der VEF-Erklärung rechtfertigen die Delegierten der vier Mitgliedskirchen ihren Weg im Nationalsozialismus und stellen zusammenfassend fest, „dass die Evangelischen Freikirchen in Deutschland zu keiner Zeit irgend etwas vom Evangelium preisgegeben haben; sie haben dem Rassenhass keinerlei Raum gegeben und sind entschlossen dem antichristlichen Geist des Nationalsozialismus auf dem Boden des Evangeliums entgegengetreten“⁵⁶. Tatsächlich haben manche Freikirchenleiter gemeint, es habe genügt, in Predigt und Schriftauslegung Jesus als den Herrn zu verkündigen, um nichts vom Evangelium preiszugeben. Andere haben verdrängt, dass sich manche nicht schützend vor Juden gestellt oder ihnen zur Auswanderung verholfen hatten. Unterzeichnet ist diese besser nicht abgegebene, peinlich wirkende „Erklärung“ von den gleichen Männern, die während der NS-Zeit weitgehend die Geschicke der Vereinigung in ihrer Hand hatten. Drei von ihnen waren zeitweise Vorsitzende: Paul Schmidt, Ernst Pieper und Heinrich Wiesemann, neu war – für den inzwischen verstorbenen F. H. Otto Melle – sein Nachfolger im Dienst als Bischof der Methodistenkirche, J. W. Ernst Sommer.

⁵³ Verhandlungsbericht über die Sitzung des Rates der VEF in Deutschland vom 10.-11. Dezember 1946 in Bad Homburg, S. 3f, enthalten in Akte „Vereinigung Evangelischer Freikirchen“, Nachlaß Wiesemann, Depositum im Privatarchiv von Prof. Günther van Norden. Hier zit. n. U. Schuler, ebd.

⁵⁴ Ernst Pieper, Bericht des Vorstands an den 9. Freikirchentag in Düsseldorf 1948. in: Berichtsheft, Kassel 1948, S. 13.

⁵⁵ Heinz-Adolf Ritter, Zur Geschichte der Freien evangelischen Gemeinden zwischen 1945 und 1995 – Teil I. Wie die Gemeindeväter nach 1945 mit Schuld aus der NS-Diktatur umgegangen sind (Christ Sein Heute Nr. 94/95), Witten o. J. (1996?), S. 26ff.

⁵⁶ Abschrift des Gesamttextes bei Schuler, Die Evangelische Gemeinschaft, a. a. O., S. 383.

3.9 Das Ringen im Bund Freier evangelischer Gemeinden

Innerhalb des Bundes Freier ev. Gemeinden hat es um das Bekennen von Schuld längere Auseinandersetzungen gegeben. Ihr Verlauf ist gut dokumentiert.⁵⁷ In einer Debatte, die am 28. Mai 1948 um die Schuldfrage geführt wurde, hat sich Friedrich Heitmüller als Verfechter eines Schuldbekenntnisses mit Heinrich Wiesemann auseinandergesetzt. Wiesemanns Position ist fast identisch mit der des VEF-Vorstands. Heitmüller hat ihn gefragt: „Du meinst, daß dein Weg, unser aller Weg, der Weg der Bundesleitung, der Weg der Vereinigung Evangelischer Freikirchen durch die zwölf Jahre hindurch in Ordnung war? ... Wir haben nichts zu bereuen und uns nicht anzuklagen, daß wir durch diesen Weg schuldig geworden sind?“ Und Wiesemann konnte sagen: „Ich will nicht sagen, daß ich nicht schuldig wäre, aber es geht hier ums Prinzip. Da muß ich für mich immer wieder sagen: Ich fühle mich nicht schuldig. Ich habe klipp und klar das Evangelium verkündigt, ich habe den Herrn Herr geheißen. ... Mein Gewissen verklagt mich nicht.“⁵⁸ Wiesemann war ein lauterer Charakter, aber in der hartnäckigen Verweigerung eines Schuldeingeständnisses scheint er einem verengten theologischen Ansatz erlegen zu sein.

Als 1948 in Bern der Internationale Bund Freier ev. Gemeinden gegründet wurde, tauchte die Frage nach der Schuld wieder auf. Der Hamburger Prediger Friedrich Heitmüller bat die Vertreter der verschiedenen Länder „um Vergebung im Blick auf Deutschland“⁵⁹. Der Norweger Christian Svensen dankte und sprach die Bereitschaft zur Vergebung als Delegierter eines Landes aus, das unter den Deutschen schwer gelitten hatte. Später wurde in Deutschland darüber diskutiert, „ob Heitmüller dieses Bekenntnis als offizielles Bekenntnis des Deutschen Bundes und die Bitte um Vergebung im Auftrag des Deutschen Bundes abgegeben hat oder nicht.“⁶⁰

1984 tauchte in Eutin die Frage nach der Bewältigung der Vergangenheit im Rahmen einer Theologischen Tagung des Internationalen Bundes Freier ev. Gemeinden erneut auf. Dies scheint zu bestätigen: aus dem Bund Freier ev. Gemeinden kam es trotz ehrlichen Ringens, trotz persönlicher und gemeinsamer Buße⁶¹ nicht zu einem öffentlichen Schuldbekenntnis. 1984 war das Jahr,

⁵⁷ Ritter, a. a. O.

⁵⁸ Ebd., S. 21 f.

⁵⁹ Walter Persson, In Freiheit und Einheit, Die Geschichte des Internationalen Bundes Freier evangelischer Gemeinden. Aus dem Englischen von Heinz-Adolf Ritter, Witten 1999, S. 154.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ritter, S. 22.

in dem die Baptisten rückblickend ein Wort zur Schuldverflochtenheit fanden. Das mag bei den Freien ev. Gemeinden erneut die immer noch schwelende Fragen nach einem eigenen Wort ausgelöst haben. Der schwedische Pastor Walter Persson, von 1974 bis 1986 Generalsekretär des Internationalen Bundes der Freien ev. Gemeinden, bemerkte unter Bezugnahme auf die baptistische „offizielle Erklärung, ... in der sie um Vergebung bitten“: Unser deutscher Bund Freier ev. Gemeinden hat demgegenüber gesagt, es sei zu spät, die Frage erneut auf die Tagesordnung zu bringen und es sei zu leicht und zu billig, heute dadurch Gerechtigkeit wieder herstellen zu wollen, daß man um Vergebung bitte. Darum wurde diese Frage zu den Akten gelegt“⁶². Aber sie lag nicht bei den Akten. Die deutschen Teilnehmer einer Theologischen Konferenz von 1992 in Chicago haben durch Gerhard Hörster „ihre Mitschuld für den Krieg“ ausgesprochen. Wie es scheint, nicht mehr.

3.10 „Wort der Bundesleitung“ des Bundes Ev.-Freikirchlicher Gemeinden von 1984

Innerhalb des baptistischen Gemeindebundes kam es anlässlich einer Tagung der Europäischen Baptistischen Föderation (European Baptist Federation), die 1984 in Hamburg stattfand, zu einem „Wort der Bundesleitung zum Verhalten unserer Freikirche im sog. Dritten Reich“. Der zeitliche Abstand zur konkreten Erfahrung schuf für die Formulierungen, Wertungen und Deutungen der Geschichte Voraussetzungen für eine derartige „Erklärung“, wie sie 1945 noch denkbar waren. Die ursprünglich vorsichtige Überschrift des Hamburger Wortes von 1984 ist in der neuesten Dokumentation zugunsten einer stärkeren, nicht offiziellen Formulierung verändert. Aus dem „Wort der Bundesleitung zum Verhalten unserer Freikirche im sog. Dritten Reich“ wurde „Das Hamburger Schuldbekenntnis des Bundes Ev.-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland vom 2. August 1984“⁶³. Einige inhaltliche Aspekte sollen benannt werden.

(1) Der Anstoß zu diesem „Wort der Bundesleitung“ ging 1982 von dem hannoverschen Gemeindeglied Horst Rauschke aus. Es basiert also auf

⁶² Persson, In Freiheit und Einheit, a. a. O., S. 154.

⁶³ Günter Hitzemann/Andrea Strübind, „Wir sehen uns in die Schuld unseres Volkes und unserer Bundesgemeinschaft verflochten.“ Zur Entstehungsgeschichte und Funktion des Schuldbekenntnisses von 1984. S. 306-321; hier S. 319. Später wurde das „Wort“ als „Schulderklärung“ bezeichnet. Zuletzt wurde der Text selber unter der Überschrift „Schuldbekenntnis von 1984“ dokumentiert. In: Die Gemeinde, Magazin des Bundes Ev.-Freikirchlicher Gemeinden, v. 23. März 2003, S. 10-13.

einer Initiative aus der Gemeinde.

- (2) Im Gegensatz zu den kurzfristig entworfenen Schuldbekenntnissen von 1945 ist die von der *Bundesleitung* entworfene und angenommene, danach spontan auch durch den evangelisch-freikirchlichen *Bundesrat* angenommene Fassung vom 31. Juli 1984 in einem zweijährigen Diskussionsprozess erarbeitet. Angenommen wurde die siebte Fassung.
- (3) Das „Wort“ wurde vor leitenden Mitarbeitern und Gemeindegliedern aus baptistischen Gemeinden vieler europäischer Länder verlesen, die sich 1984 zum Kongress der Europäischen Baptistischen Föderation in Hamburg versammelt hatten, um die 150-Jahrfeier des kontinentaleuropäischen Baptismus zu begehen. Ältere Teilnehmer aus verschiedenen europäischen Ländern hatten selber unter der Gewaltherrschaft des Nationalsozialismus gelitten und mussten teilweise noch die Konsequenzen tragen.
- (4) Der zeitliche Abstand und die Möglichkeit der umfassenden Diskussion machten den Weg frei, Fragenkreise anzusprechen, deren dramatisches Ausmaß unter den früheren Informationsbedingungen offensichtlich kaum abzuschätzen gewesen war. Es ist insbesondere auf den Satz hinzuweisen: „Scham und Trauer erfüllen uns, besonders wenn wir an die Verfolgung und Massenvernichtung von Juden denken.“ Zur Diskussion fordert auch die auf einseitiger Sicht beruhende Bemerkung über eine mangelnde Solidarität zur Bekennenden Kirche heraus. – Beklagt wurden auf diesem internationalen Kongress die Auswirkungen auf die am Krieg beteiligten Völker.
- (5) Die Autoren haben ihr „Wort“ in einem gesellschaftlichen Umfeld formuliert, das nicht mehr mit öffentlichem Widerspruch für das Eingeständnis von Schuld und Versagen rechnen musste. Das war ein wesentlicher Unterschied zu 1945, als z. B. Bischof Theophil Wurm (1868-1953) und Propst Hans Asmussen für die Stuttgarter Erklärung noch befürchteten, „der Text könnte politisch mißbraucht und fehlinterpretiert“ werden.⁶⁴
- (6) Das späte Bekenntnis konnte eine andere öffentliche Wirkung erzielen als die frühen Worte, nicht nur, weil inzwischen die Mediengesellschaft ihren Siegeszug angetreten hatte, sondern vor allem, weil sich die öffentliche Meinung in den fast vierzig Jahren tiefgreifend verändert hatte.
- (7) Faktisch ist aus dem „Wort der Bundesleitung ein „Schuldbekenntnis“ geworden, obwohl dieser Begriff offiziell bewusst keine Verwendung

⁶⁴ Gerhard Besier/Gerhard Sauer, S. 34.

fand. Wenn Kim Strübind von einer bedauerlichen „Unfähigkeit der offiziellen Vertreter des Baptismus in der Nachkriegszeit, das eigene Fehlverhalten zu erkennen und dieses als Schuld zu bekennen“⁶⁵, spricht, wirkt das wie eine Kritik daran, dass in dem „Wort der Bundesleitung“ von 1984 das Schweigen der Verantwortlichen des Bundes nach dem Krieg nicht ausdrücklich bedauert wird.

Die Vorgeschichte dieses Schuldbekenntnisses zeigt, dass sich die Verantwortlichen teilweise schwer damit getan haben, diese Frage 1984 noch einmal aufzugreifen. Sie haben aber während des Kongresses erfahren, wie befreiend das Bekennen in der christlichen Gemeinde sein kann. Der baptistische Kongress würdigte das „Wort“ und wusste „den Mut und die Demut zu schätzen, die diese Worte zeigen“, wie David Russel am 4. August 1984 den deutschen Baptisten im Namen des Kongresses öffentlich bestätigte.⁶⁶

3.11 Die Evangelische Gemeinschaft⁶⁷

Ulrike Schuler stellt fest, „daß die Evangelische Gemeinschaft kein Schuld-Bekenntnis im Namen der Gesamtkirche abgelegt hat, das – dem Stuttgarter Schuldbekenntnis vergleichbar – einen öffentlichen Bekanntheitsgrad erzielt hätte“⁶⁸. Sie verweist auf die individuelle Auseinandersetzung mit der Schuldfrage und deren seelsorgerliche Aufarbeitung. Danach wirft sie die Frage nach dem Stellenwert des Bekennens von einzelnen, um ihrer Überzeugung Ausdruck zu geben, auf. Auf dem Hintergrund des „Widerstands“, der z. B. in den „öffentlichen empörten Stellungnahmen zum Stuttgarter Schuldbekenntnis“ zum Ausdruck kam, kommt sie zu dem Schluss, „daß m. E. Schulderkenntnis immer eine individuelle Einsicht voraussetzt und nie kollektiv bekannt werden kann“⁶⁹. Ob die Frage eines Bekenntnisses diskutiert und damals schon mit dem Hinweis der Ablehnung kollektiver Bekenntnisse verworfen wurde, scheint offen zu sein. Unabhängig von der persönlichen Bewertung im Rückblick werden im Zusammenhang der Geschichte der Evangelischen Gemeinschaft Stellungnahmen in den offiziellen Berichten von Superintendenten und auch Karl Barth mit seinem herausfordernden Statement, dass jede Kirche, die

⁶⁵ Kim Strübind, Etappen der ‚Vergegnung‘. Christentum und Antisemitismus. In: ZThG, 3. Jg. (1998), S. 188.

⁶⁶ Hitzemann/Strübind, S. 307.

⁶⁷ Heute Ev.-methodistische Kirche

⁶⁸ Ulrike Schuler, A.a.O. S. 209.

⁶⁹ Ebd.

sich nicht unter die Schuld beugt, von vornherein zur Unfruchtbarkeit verurteilt sei, zitiert. Auch auf Diskussionen innerhalb des Vorstands der VEF vom 10./11. Dez. 1946 wird verwiesen.⁷⁰

Insgesamt muss man Ulrike Schuler darin zustimmen, dass den frühen Stellungnahmen aus den Freikirchen „auch die Distanz zum Geschehen fehlte“, genauso wie die „Kraft und Stabilität der eigenen Persönlichkeit“, um sich unter die Schuld des Versagens zu stellen.⁷¹

Geistliche Kraft, die aus der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden lebt, kann auch bei denen, die die Last der Leitungsverantwortung tragen, nicht eingefordert werden, obwohl es die nicht unberechtigte Erwartung der Übernahme von Verantwortung aus der jungen Generation von Anfang an gegeben hat.

In einem Diskurs über „Kirchengeschichte – eine theologische Disziplin?“ kommt Ulrike Schuler zu anderen Kriterien. Sie fragt anhand des *methodistischen Quadrilaterals*, das mit den Eckpunkten *Schrift*, *Tradition*, *Vernunft* und *Erfahrung* Grundsätze methodistischer Schriftauslegung beschreibt, nach der „theologischen Disziplin der Kirchengeschichte“ und zieht folgende Konsequenz: Wer, wie die Evangelisch-methodistische Kirche, die Frage nach der „Tradition“ stellt, „bedenkt nicht nur Aspekte der Schriftauslegung, sondern auch das Phänomen der Kirche(n) und ihres Verhaltens wie auch die Überlieferung der Christenheit, die eine Schuldgeschichte einschließt“.⁷² In diesem Ansatz scheint die Frage nach der kollektiven Schuld nunmehr wenigstens geöffnet zu sein.

3.12 Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden – ein offenes Wort nach 50 Jahren

Ein Beispiel späteren Bekennens hat die Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden gegeben. Sie formulierte 50 Jahre nach Kriegsende, also 1995, ein deutliches und klares Wort. Darin bekennt die Gemeinschaft, dass „die meisten Mennoniten in Deutschland als Ergebnis einer langen Entwicklung, der Anfechtung des Nationalismus erlegen [sind]“ und ihr Friedenszeugnis aufgegeben haben. „Sie schätzten oft Verpflichtungen

⁷⁰ Ebd., S. 211.

⁷¹ Ebd., S. 212.

⁷² Ulrike Schuler, Kirchengeschichte als theologische Disziplin? Reflexionen aus evangelisch-methodistischer Sicht, in: Lena Lybaek/Konrad Raiser/Stefanie Schardien (Hgg.), Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung, FS Erich Geldbach, Münster 2004, S.156.

gegenüber dem eigenen Volk höher als die Verbindung zu unseren mennonitischen Geschwistern....“ Nach der Erwähnung konkreter Beispiele heißt es weiter: „...fast alle Mennoniten haben zu den nationalsozialistischen Verbrechen an Juden und vielen anderen geschwiegen. Auch diejenigen, die dem Nationalsozialismus kritisch gegenüberstanden, sahen keinen Ausweg“. Offen wird zum zukünftigen Lernen aus der Geschichte gesagt: „Darum bedauern wir, dass die Beschäftigung mit dem Nationalsozialismus und seinen Folgen lange Zeit unterblieb aus Angst vor Auseinandersetzungen und weil viele deutsche Mennoniten vom Krieg selbst hart betroffen waren. Andere glaubten, sie hätten sich nicht zu entschuldigen, weil sie nicht als unmittelbare Täter an Verbrechen teilgehabt hätten. Heute erkennen wir, daß wir als Christen und Teil der mennonitischen Geschwisterschaft früher unsere Scham und unsere Betroffenheit hätten deutlich machen müssen.“

Dieses zweifache Schuldbekenntnis, zunächst zur Schuld selber und dann zur Unterlassung des frühen Bekenntnisses, endet mit einem Ausblick in die Zukunft, in der sich die Mennoniten einige Selbstverpflichtungen auferlegen, vom traditionellen Friedenszeugnis bis zu einem Lebensstil der Schöpfungsbewahrung.

3.13 Die Herrnhuter Brüdergemeine – ein breiter Prozess seit 1945

Die fast kommunitäre Lebensweise in der Herrnhuter Brüdergemeine eröffnet die Möglichkeit, die Frage des Umgangs mit den Erfahrungen der NS-Zeit als geistliches Geschehen auf den verschiedenen Ebenen zu verfolgen. In Herrnhut, dem traditionellen Zentrum der Freikirche, kam die Kriegserfahrung besonders schmerzlich und greifbar zum Ausdruck. In den Stunden des Kriegsendes wurde das traditionsreiche Herrnhuter „Gemeinhaus“, wie man schlicht die „Kirche“ nennt, ein Raub der Flammen. Gottes Gericht und Gnade trat als geistlich-theologisches Deutemuster dieses schmerzlichen Erlebens in den Mittelpunkt der Gemeinschaft. Kirchenleitung und örtliche Gemeinde durchlitten das „Gottesgericht“ gemeinsam mit der gesamten Brüdergemeine in Ost und West.

Verfolgt man in diesem Zusammenhang den Weg der Äußerungen der Kirchenleitung, dann erreichen sie eine ungewöhnliche Breite und damit auch Tiefe innerhalb der ganzen Freikirche. Im ersten Nachkriegs-Rundschreiben der Direktion aus Herrnhut fragte Walther Baudert im September 1945 u.a.: „Wie geschieht innerer Aufbau?“ Und er antwortete: „Das Fundament kann

nur die Buße sein. Wir bitten um Erkenntnis unserer Schuld und um eine immer vertieftere Sündenerkenntnis. ... Wir können gar nicht dankbar genug dafür sein, daß Gott uns die Notgemeinschaft unserer Tage geschenkt hat. Laßt uns zuversichtlich an den inneren Aufbau gehen, durch Buße und Umkehr, in gänzlicher Abhängigkeit vom Herrn und durch brüderliche Handreichung.“⁷³ Diese Worte waren in zweifacher Weise nach innen gerichtet: Sie zielen auf die Herrnhuter Gemeinen, und sie hatten trotz der äußeren Zerstörungen nach dem Brand Herrnhuts den *geistlichen Aufbau* im Blick. Am 31. Dezember 1945 ging Bischof Samuel Baudert, gleichzeitig 1. Vorsitzender der Deutschen Brüder-Unität, von Bad Boll aus gegenüber den leitenden Herrnhutern in England, Amerika und den außerdeutschen Ländern Europas auf die Schuldfrage ein. Er schrieb: „Auch über Eure Gemeinen und viele Eurer Familien ist durch den Krieg Leid, Trauer und Schmerz gekommen. Dies und vieles andere, was durch unser Volk geschehen ist, hat sich uns oft als eine schwere Last auf die Seele gelegt; wir beugen uns über dem allen vor Gott, der sein Wort vom 1. Jan. 1945 wahr gemacht hat: „Siehe, der Herr kommt gewaltig, und sein Arm wird herrschen. Siehe, sein Lohn ist bei ihm, und seine Vergeltung ist vor ihm“ (Jes. 40, 10), und bitten Ihn, daß Er uns und unserm Volk unsere Schuld vergeben möchte. Wenn wir bei Euch nicht dem Wunsch nach Vergeltung begegnen ... , sondern der brüderlich vergebenden Liebe, so ist das ein großes, gnadenreiches Erleben, für das wir nicht nur Euch, liebe Brüder, sondern dem Vater im Himmel und dem Herrn Jesus Christus danken, aus dessen Herzen solche Liebe fließt.“⁷⁴

Unmittelbar nach einer Osterkonferenz von 1946 in Bad Boll, die auch die Schuldfrage thematisiert hatte, schrieb Bischof Samuel Baudert am 2. Mai 1946 einen Brief, in dem er das Schuldbekenntnis vom 31. Dezember 1945 vor den nichtdeutschen Unitäts-Provinzen verdichtete. Er berichtete von der Konferenz u. a.: „Ich halte mich nach dem, was da gesagt worden ist, nicht nur für berechtigt, sondern für verpflichtet, Euch zu schreiben, daß sich unsere Gemeindierer durchgängig, und so weit wir das Urteil darüber abgeben können, auch unsere Geschwister, hinter die Gedanken stellen, die ich Euch in meinem Brief vom 31.12. zum Ausdruck gebracht habe.“⁷⁵ Im weiteren Wortlaut des Briefes stellte sich der Herrnhuter Bischof hinter das Stuttgarter

⁷³ Rundschreiben der Direktion Herrnhut Nr. 6/1945, Unitäts-Archiv Herrnhut (UAHerrnh), Bestand DEBU 239, zit. n. Helmut Schiwe/Henning Schlimm, Schuld und innere Besinnung. Die Veröffentlichung der Studie ist geplant in UNITAS FRATRUM, Zeitschrift für Geschichte der Brüdergemeine.

⁷⁴ Ebd., S. 7.

⁷⁵ Rundschreiben 5/46, S. 1, UAHerrnh Bestand DEBU 239; zit. n. Schiwe/Schlimm, S. 8.

Schuldbekenntnis vom Oktober 1945. Er schrieb u.a.: „Dieses Bekenntnis ... ist auch uns und unseren Brüdern und Schwestern aus dem Herzen gesprochen. Wir schämen uns, daß in dieser Zeit, in der der Antichrist sein Haupt bei uns emporhob, unsere Kirche, wenn sie auch unter Druck und Bedrohung stand, nicht wie zu der Väter Zeiten wieder eine Märtyrerkirche gewesen ist.“⁷⁶

Im Namen des Direktoriums der weltweiten Gesamt-Unität antwortete auf Bischof Bauderts Brief, den er an die Mitglieder des internationalen Direktoriums geschickt hatte, dessen Vorsitzender Clarence H. Shawe aus London.⁷⁷ Er schrieb, dass die internationale Unität nicht nach einem solchen Bekenntnis gefragt habe. Aber Shawe fügte mit Dank hinzu, dass man den Brief als einen brüderlichen Akt der Versöhnung zu würdigen wisse. Der versöhnliche Briefwechsel war ein hilfreicher Brückenschlag vor der ersten internationalen Unitäts-Konferenz, die für die Zeit vom 3. bis 12. Juli 1946 in Montmirail/Schweiz geplant war.

Neben dem volkskirchlichen Bekenntnis von Stuttgart ist dieser Prozess auf der Basis der Gemein-Erfahrung von der Diskussion unter den Pastoren – in der Brüder-Unität „Gemeindiner“ genannt – über die nationale Konferenz bis hin zur internationalen Gemeinschaft ein Ausdruck basisorientierten Kirche-Seins. Bemerkenswert erscheint, dass die *Losungen* den Gliedern nicht nur einen individuellen geistlichen Lebensrahmen gaben, sondern auch die Voraussetzungen sonst eher ungewöhnlicher Deutemuster für das Selbstverständnis der Gemeinschaft bereitstellten.

3.14 Evangelisch-methodistische Kirche – ein gemeinsames Wort aus Ost und West (1988)

Die Evangelisch-methodistische Kirche in der DDR und der BRD hat zum Erinnern an den 9. November 1938, der sich „unauslöschlich in die Geschichte eingearbeitet hat“, 1988 ein *gemeinsames Wort* veröffentlicht. Es beginnt mit den mahnenden Worten aus Psalm 94: „Herr, sie zerschlagen dein Volk und plagen dein Erbe. Witwen und Fremdlinge bringen sie um und töten die Waisen ...“ Gemeinsam fragen die Kirchenvorstände in Ost und West: „Warum war es möglich, daß die christlichen Kirchen damals weithin genauso schwiegen, wie sie in den Jahrhunderten vorher Judenverfolgung immer geduldet

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Dem Direktorium der Gesamt-Brüder-Unität gehörten damals vier Mitglieder an: Clarence H. Shawe (Vorsitzender, London), Samuel H. Gapp (Bethlehem, PA), J. Kenneth Pfohl (Winston-Salem, und Samuel Baudert (Herrnhut/Bad Boll).

oder gar hervorgebracht haben? – Warum standen auch wir als evangelische Freikirche dem sich abzeichnenden Massenmord am jüdischen Volk größtenteils blind, ratlos und tatenlos gegenüber, wo doch methodistische Theologie, Verkündigung und Frömmigkeit auch dann noch an Israel und seiner Heiligen Schrift festhielt, als anderswo der aberwitzige Versuch gemacht wurde, alles Jüdische aus dem Zeugnis der Bibel zu entfernen?“ Nach der Aufzählung einiger Gründe kommen die Verantwortlichen der Kirche in Ost und West zu dem Schluss: „Laßt uns auf jeden Versuch verzichten, diese schuldhafte Vergangenheit zu beschönigen oder zu verdrängen, und aus der Geschichte lernen, daß die Kraft des Glaubens, die Zuversicht der Hoffnung und der Mut der Liebe uns dazu führen können, daß wir innerhalb unserer Gesellschaften um des Evangeliums willen widersprechen und widerstehen müssen.“⁷⁸

4. Schlussgedanken

Der Umgang mit konkret zu benennender Schuld aus den Jahren des sog. Dritten Reichs war individuell, kirchlich und gesellschaftlich außerordentlich vielfältig. Das trifft auch für die Freikirchen zu.

Man muss die Frage stellen, welche Bedeutung in diesem vielschichtigen, langwierigen und bis heute noch immer nicht völlig abgeschlossenen Prozess die Tatsache hatte, dass eine Reihe führender freikirchlicher Persönlichkeiten, die während der NS-Zeit Verantwortung getragen hatten, auch nach 1945 teilweise noch Jahrzehnte im Amt war. Sie sind auf die Art und Weise, wie Schuld öffentlich anerkannt und bekannt wurde, nicht ohne Einfluss gewesen. Teilweise hatten sie die Zügel fest in den Händen.

Daran schließt sich unmittelbar die Frage nach der geistlichen Kraft und der inneren Bereitschaft zu eigener Buße als Umkehr an. Für öffentliches Versagen und Schuld im Zusammenhang mit Leitungsverantwortung darf sowohl die mitschuldige Gemeinde wie die Öffentlichkeit ein „öffentliches Bekennen“ erwarten.

Pastoraltheologisch scheint zu bedenken sein, dass die heutige allgemeine Unfähigkeit zur Wahrnehmung von Schuld, besonders eigener Schuld, eine epochale gesellschaftliche Erfahrung ist. Hartmut Genest stellte im Anschluß an Paul Tillich die bedenkenswerte These von drei kennzeichnenden

⁷⁸ Wort zum 8./9. Nov. 1938/1988. in: Wort und Weg, Sonntagsblatt der Evangelisch-methodistischen Kirche, 21. Jg. (1988), Nr. 45, S. 8 f. – Gleichzeitig in der Zeitschrift Friedenglocke, hg. in der DDR, veröffentlicht.

Erscheinungen in drei großen Epochen der Geschichte auf: Die die Menschen bewegende Frage sei (1) im Altertum die Vergänglichkeit gewesen, (2) im Mittelalter die Schuldhaftigkeit und (3) in der Moderne die Sinnlosigkeit.⁷⁹

Wenn aber die Versöhnung mit Gott und das Heil der Menschen Zentralpunkte unseres christlichen Glaubens sind, dann dürfen wir im Rahmen der gemeindlichen wie der kirchenleitenden Theologie und Praxis nicht dem Zeitgeist der Moderne erliegen und der erfahrenen Sinnlosigkeit der Wort reden, denn Versöhnung und Heil korrespondieren mit unserer Schuld und der Vergebung. Vielleicht trifft dieser Aspekt der Moderne als Erklärungsmodell mit dem der personellen Kontinuität zusammen und führt zu der Frage, wie wir selber das Schuldigwerden unserer Gemeinden und Kirchen heute bewältigen, d. h., ob wir heute fähig sind, heutige Schuld zu erkennen, zu benennen, anzuerkennen und dann auch zu bekennen, oder ob uns das erst möglich ist, wenn wir aus der Gegenwart heraustreten und sie wie von außen betrachten können. Es scheint nicht ausgeschlossen, dass wir denen, die sich schwer getan haben mit der eigenen Lebenslast, sehr nahe sind.

Anhang:⁸⁰

Beschluss

*der Prediger der Mittel- und Nordostdeutschen Jährlichen Konferenzen
der Methodistenkirche in Deutschland
(Aue 6.9.; Zwickau 7.9.; Berlin 17.9.1945)⁸¹*

Wir, die Prediger der Mittel- und Nordostdeutschen Jährlichen Konferenz der Methodistenkirche, sind gemeinsam mit Bischof Melle zum ersten Mal nach der Kapitulation Deutschlands zusammengekommen, um unsere tiefe Erschütterung über den totalen Zusammenbruch unseres deutschen Volkes und Staates zum Ausdruck zu bringen. Wir sehen darin das ernste Gerichtshandeln Gottes und die Mahnung zur Reue und Hinwendung zu Gott.

Wir hegen die Hoffnung, dass sich die unter der Alliierten Militärregierung unternommenen Bemühungen um eine Wiederherstellung der durch ei-

⁷⁹ Hartmut Genest, Schuld – praktisch-theologisch, in: TRE Bd. 30 (1999), S. 586

⁸⁰ Beide nachstehenden Quellen sind aus dem Englischen rückübersetzt.

⁸¹ Man spürt der „Resolution“ ab, dass ihr erstes Ziel nicht ein „Schuldbekenntnis“ war, sondern dass sie von der ungeheuren Hungersnot bestimmt ist, die schon zu dem ersten Versuch eine Kontaktaufnahme mit dem Chaplain in Weimar geführt hatte. Vgl. oben Anm. 33.

nen schrecklichen Krieg zerstörten Lebensbedingungen für das deutsche Volk und die Nationen Europas als erfolgreich erweisen werden.

Wir begrüßen jede Hand, die gereicht wird, um die Spuren eines korrupten Systems zu beseitigen, brachliegendes Land wieder fruchtbar zu machen und um auf das positive Ziel eines wirklichen Friedens und der Gemeinschaft der Nationen auf demokratischer Grundlage ebenso hinzuwirken wie auf die Wiederherstellung des politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und des kirchlichen Lebens.

Wir sind uns zutiefst unserer Verantwortung vor Gott und der Geschichte bewusst; wir sind davon überzeugt, dass die Kräfte des Evangeliums von Jesus Christus, wie sie in der methodistischen Erweckungsbewegung wirksam waren, für die Wiederherstellung des Lebens der Menschen/des Volkes (of the people) von größtem Wert sind und dass die Wesensmerkmale/Prinzipien einer Freikirche grundlegende, ja vielleicht entscheidende Bedeutung für das zukünftige kirchliche Leben in unserem Vaterland haben werden. Darum rufen wir alle unsere Kirchenglieder und Freunde dazu auf, sich für das Werk des Wiederaufbaus mit ihren Gebeten und all ihren Kräften zur Verfügung zu stellen. Wir sind davon überzeugt, dass Gottes Segen auf diesem Bemühen ruhen wird.

Im Namen der Prediger der Mittel- und Nordostdeutschen Jährlichen Konferenzen der Methodistenkirche...

Die Freikirchen in Deutschland und die Wiederherstellung des Lebens des deutschen Volkes

Am 28. Oktober 1945 fand ein „Freikirchentag“ in der Friedenskirche in Berlin statt. Anwesend waren Vertreter der im Freikirchenrat vereinigten Kirchen (Baptisten, Methodisten, Evangelische Gemeinschaft und Kongregationalisten).

Der nachstehende Beschluss wurde einstimmig gefasst:

„Der totale Zusammenbruch unserer Nation und unseres Staates hat uns, die Vertreter der im Freikirchenrat vereinigten Freikirchen, erschüttert und gedemütigt. Wir sehen darin das ernste Gerichtshandeln Gottes und eine Mahnung zur Selbstprüfung und zur Buße. Wir bringen unsere Hoffnung zum Ausdruck, dass sich die unter den Alliierten unternommenen Bemühungen

um eine Wiederherstellung der durch einen schrecklichen Krieg zerstörten Lebensbedingungen für das deutsche Volk und die Nationen Europas als erfolgreich erweisen werden.

Wir begrüßen jede Hand, die gereicht wird, um die Spuren einer furchtbaren Vergangenheit zu beseitigen, brachliegendes Land wieder fruchtbar zu machen und um auf das positive Ziel eines wirklichen Friedens und der Gemeinschaft der Nationen auf demokratischer Grundlage ebenso hinzuwirken wie auf die Wiederherstellung des politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und des kirchlichen Lebens.

Wir sind uns zutiefst unserer Verantwortung vor Gott und der Geschichte bewusst; wir sind davon überzeugt, dass das Evangelium von Jesus Christus für die Wiederherstellung des Lebens der Menschen/des Volkes (of the people) von größter Bedeutung ist und dass die Wesensmerkmale/Prinzipien der Freikirchen eine grundlegende, ja vielleicht entscheidende Bedeutung für das zukünftige kirchliche Leben in unserem Vaterland haben werden. Darum rufen wir alle unsere Kirchenglieder und Freunde dazu auf, sich für das Werk des Wiederaufbaus mit ihren Gebeten und all ihren Kräften zur Verfügung zu stellen. Wir sind davon überzeugt, dass Gottes Segen auf diesem Bemühen ruhen wird.

Buchbesprechungen

Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR. Ein Leitfaden zu Strukturen – Quellen – Forschung (Baptismus Studien 6.) Im Auftrag des Vereins Evangelisch-Freikirchliche Zeitgeschichte e.V. herausgegeben von Reinhard Assmann. Oncken Verlag Kassel 2004, Lg, 6, 232 S.

Hiermit liegt ein Arbeitsbuch vor, das für die weitere Erforschung an der Gemeinde- und Bundesarbeit in der DDR-Zeit unentbehrlich sein wird. Dargestellt werden der Gemeindebund und seine Strukturen in den Phasen seinen vier Präsidenten und seiner vielfältigen Arbeitszweigen. Auf 70 Seiten werden Quellen sowie kirchliche und staatliche Fundorte dafür aufgeführt. Forschungsergebnisse werden vorgestellt, Themen und Fragestellungen zukünftiger Forschung genannt. Im 5. Kapitel werden kompakte Übersichten und Statistiken zum Gemeindebund gegeben. Wertvoll sind die „Zeittafel“ (S.164-201), eine Synopse von Daten der allgemeinen Geschichte, der Kirchen, des BEFG in Ost und West sowie des Baptismus allgemein, und die Übersichten über Archive, Forschungseinrichtungen, Informationsstellen und Literatur.

Manfred Bärenfänger

Becker, Dirsch, Winckler (Hg.), Die 68er und ihre Gegner. Der Widerstand gegen die Kulturrevolution. Leopold Stocker Verlag, Graz/Stuttgart 2003, 252 S.

„Das längst mythische Jahr 1968 bedeutet eine weitreichende, vor allem mentale Zäsur in der Geschichte der Bundesrepublik“, heißt es auf S. 45 in diesem Buch, das sich mit der Kulturrevolution auseinandersetzt, die mit dem Kürzel „68er“ bezeichnet wird. „Es ging darum, die Bundesrepublik historisch-politisch und moralisch als ein System der inkonsequenter Überwindung des Faschismus zu diskreditieren, und zwar durch den Nachweis ihrer ‚kapitalistischen‘ Orientierung, in der doch aller Faschismus wurzele.“ Geistige Wurzel war der „intellektuelle Neomarxismus der Frankfurter Schule“ [39], für die die Philosophen Heidegger und Adorno stehen.

Anliegen des Buches, das die Gegner der „Kulturrevolution“ zu Worte kommen lässt, ist es, „dafür zu sorgen, dass wir nicht einfach vergessen, was man schon einmal wusste“[13].

Drei Zielgruppen hatten sich die Anhänger der Studentenrevolution aus-

gesucht, die Umformung der Hochschulen (“Unter den Talaren der Muff von tausend Jahren”), die Ideologisierung der Lehrerbildung und die evangelische Kirche. Der Rezensent war seinerzeit junger Gemeindepastor an einem Hochschulort und sieht das damals punktuell Erlebte dank der Lektüre im größeren Zusammenhang. Dazu verhalfen vor allem die Kapitel “Widerstand gegen die kulturrevolutionären Einflüsse in der evangelischen Kirche” von Gerd H. Mann, “Gegenwehr in der evangelischen Kirche und an der Freien Universität, Gespräch mit Prof. Klaus Motschmann”, “Die ‚Welt‘ – Ein Sprachrohr der schweigenden Mehrheit? Die Gegnerschaft zu den politischen Demonstrationen der Studenten 1967/68 aus publizistikwissenschaftlicher Sicht” von Stefan Winckler, “Ein ‚Widerstandsnest‘ im öffentlich-rechtlichen Fernsehen: Das ZDF-Magazin. Gespräch mit Fritz Schenk”.

In Hessen hatte sich ein Elternverein gebildet, der die kultusministeriellen Richtlinien ablehnte [228 ff]. Hermann Lübbe stellt fest: “Die 68er Bewegung ist in vielen Bereichen des öffentlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Lebens weit über die Grenzen der Universitäten hinaus wirksam geworden. Nichtsdestoweniger ist der Marsch durch die Institutionen letztendlich gescheitert”[57]. Prof. Motschmann wird gefragt: “Nach der ‚Wende‘ von 1989 und nach dem 11. September 2001 hat sich in weiten Teilen der Gesellschaft und Politik ein Mentalitätswechsel vollzogen.” Hat die evangelische Kirche darauf Antworten? “Zunächst sind zahlreiche der 68er Theologen auf dem ‚Langen Marsch durch die Institutionen‘ der evangelischen Kirche in Schlüsselpositionen gelangt, die sie verständlicherweise nicht räumen. Selbst wenn sie sich heute auch nicht mehr als 68er verstehen, so auch nicht als Wortführer der längst fälligen ‚Wende‘ in der Kirche”[180].

Auch an den Freikirchen sind diese Jahre nicht spurlos vorübergegangen. Seelsorgerliche Probleme und Begleitungen führen oft zurück in diese geistige Auseinandersetzungen jener Zeit. Die seitdem älter gewordene Generation ist heute dabei, ihre Ziele von damals und die Entwicklung bis heute aufzuarbeiten. Dies Buch ist dafür eine Hilfe.

Manfred Bärenfänger

Frank Fornaçon, Offene Türen. Eine Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde stellt sich vor. Oncken Verlag, Kassel 2004, 64 S.

Dieses vornehm gestaltete, von Nicola Bourdon geschickt lektorierte und mit

typischen Bildern reichlich ausgestattete Buch des Oncken-Geschäftsführers stellt "die" Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde vor. Darum haben die Bilder nur ausnahmsweise Hinweise auf den Aufnahmeort. Es beginnt mit der Aufforderung: "Kommen Sie herein!" Was sehen die Eingeladenen zuerst, was sie in anderen Kirchen nicht so sehen? Diese Frage habe ich Gemeindeliedern vorgelegt. Von der Betriebsblindheit angeblich missionsfreudiger Baptisten zeugte die Verlegenheit, darauf zu antworten. Ich wäre allerdings auch nicht darauf gekommen: die Garderobe und die Zeitschriftenfächer mit Namensschildern! Begründung: "Wie zu Hause!" So fühlt man sich hier, denn man kommt in eine "Gemeinde nicht nur sonntags". Was sich hier alles tut, schildern "anschaulich" die folgenden Kapitel. "Im Brennpunkt" werden Diakonie- und Ausbildungseinrichtungen, Geschichte und Strukturen des Gemeindebundes vorgestellt. Dass es "die" Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde im Grunde nicht gibt, zeigt die Schilderung von Baptisten- und "Brüder"-Gemeinden in diesem Bund selbständiger Gemeinden. Solche Bünde gibt es in Europa und weltweit, es gibt aber auch Baptisten außerhalb des Bundes. Weil jede Gemeinde im Umfeld anderer Konfessionen oder Denominationen lebt, fehlen natürlich nicht ein "Leitbild des Bundes" und sein Verhältnis zu "Ökumene und Evang. Allianz". Ein Verzeichnis der Anschriften aller Gemeinden im BEFG hilft, die nächstliegende Gemeinde leicht kennenzulernen. Für die, die noch mehr wissen möchten, schließt sich ein Angebot weiterführender Bücher an.

Manfred Bärenfänger

Rüdiger Hauth, Kleiner Sekten-Katechismus, R. Brockhaus, Wuppertal, 7. überarbeitete Auflage 2004, 128 S.

Dieser "Kleine Sekten-Katechismus" möchte durch seinen besonderen Aufbau Hilfe für die Begegnungen mit angeblich "klassischen" Sekten sein. Den Begriff "Sekte", der "diskriminierend" oder "diffamierend" klinge, sieht er als "noch unverzichtbar" an, weil sich eine Bezeichnung als "Religiöse Gemeinschaft" nicht eingebürgert habe. Die Kommission des Deutschen Bundestages war darin aktueller und wagemutiger! Immerhin definiert er den Begriff im Sinne der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) und fragt im Teil A nach dem Umfeld, dem Phänomen der "Sekten", um dann deren Geschichte und für sie charakteristische Lehren vorzustellen. Kate-

chismusartig gibt er auf deren "Darstellung" eine evangelische Antwort. Die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten sieht der Verfasser immerhin schon als Sonderfall, nimmt sie aber noch mit zwei Seiten in sein Buch auf. Ausführlicher folgen „Christengemeinschaft“, Mormonen, Neuapostolische Kirche und am ausführlichsten über 38 Seiten Jehovas Zeugen. Als Anhang wird die Anthroposophie vorgestellt als "eine umstrittene Weltanschauung", die im Sinne des Buches ein Sonderfall ist, aber doch religiöse Elemente hat, die bekanntlich zum Entstehen der "Christengemeinschaft" führten. Als Beauftragter für Sekten- und Weltanschauungsfragen der westfälischen Landeskirche schreibt Hauth aus seelsorgerlichem Anliegen in sachlichem Stil, der nicht auf biblische Nachweise in der geistlichen Auseinandersetzung verzichtet.

Manfred Bärenfänger

Maximilian Hözl, Gemeinde für andere. Die Anwendbarkeit der Willow Creek Gemeindeaufbauprinzipien für den Aufbau neuer freikirchlicher Gemeinden im deutschen Kontext (Baptismus-Studien 4). Oncken Verlag Kassel 2004, 166 S.

Mit dieser Magisterarbeit am Korntaler Zweig der Columbia International University geht der Pastor einer Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde der viel diskutierten Frage nach, ob und wie die Gemeindeaufbauprinzipien der *Willow Creek Community Church* (WCCC) auf deutsche Verhältnisse zu übertragen sind. WCCC ist die größte protestantische Gemeinde Nordamerikas, die in 17 Jahren auf rd. 7000 Gemeindeglieder und 15.000 Gottesdienstbesucher aus zumeist unkirchlichem oder römisch-katholischem Hintergrund gewachsen ist. Sie gehört keiner Denomination an, hat aber viele Konfessionen beeinflusst. Die *Willow Creek Association* (WCA) „umfasst rund 8000 Gemeinden in 13 Ländern, und rund 2500 deutsche Gemeinden beschäftigen sich mit ihren Impulsen“ [S.47]. WCCC ist nicht die einzige Megakirche in den USA. Typisch für deren Entstehen ist, dass oft nicht oder nur gering theologisch gebildete Gründer an ihrem Anfang stehen. Eine Fußnote [44,F.3] bemerkt, „dass die meisten christlichen Trendsetter in Amerika nicht unbedingt ‚seminary-trained-pastors‘ waren. Als Beispiele nennt er [Blomberg, M.B.] die Evangelisten Dwight L. Moody, Billy Sunday, Billy Graham und führt die Linie fort mit Hybels. Dieser hätte allerdings begonnen, ein ‚seminary degree‘

anzustreben, nachdem die WCCC „megachurch status“ erlangte.“ Zu ihrem Werden und Einfluss spielt sicher der „Kairos“, das göttliche Zeitzeichen, eine nicht kopierbare Rolle. Ob für die Arbeit zahlenmäßige Wachstumsziele zu stecken sind, wird unterschiedlich beurteilt. WCCC basiert auf einer Umfrage, aus der der „unchurched Harry“, der „kirchendistanzierte Harry“ entstanden ist, der, falls er sich entscheidet, einen Gottesdienst zu besuchen, von ihm erwartet: (1) Anonymität, (2) Verständlichkeit, (3) Relevanz für seine Lebenslage, (4) exzellente Qualität, wie er sie aus der Berufswelt Chicagos gewohnt ist, (5) Zeit für seine Entscheidung [48]. Dass traditionelle Kirchen kein Ort sind für Kirchendistanzierte, trifft sicher auch auf Europa, auf Deutschland, zu.

Der Wert von gründlichen theologischen Analysen zur praktischen Anwendung von Gemeindeaufbauprinzipien wird untersucht. Der Vf. hat drei Fallstudien betrieben, wie deutsche Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden versuchten, die sieben WCCC-Grundsätze umzusetzen.

Nach Weimar, einer aus Ostflüchtlingen entstandenen „Stationsgemeinde“ der EFG Erfurt mit 20 Gliedern, kam der amerikanische Baptistenpastor Rick Dill. Da er schon in einer Magagemeinde gearbeitet hatte, „reagierte er zunächst ohne Enthusiasmus auf WCCC“. Der Oberhausener Kongress 1998 wurde zu einem neuen Auftakt. Die Gemeinde hat heute 140 Glieder, einen Sonntagsbesuch von 170 und konnte inzwischen ein großzügiges Gemeindezentrum einweihen.

Die Petrusgemeinde Kelsterbach entstand aus einem geistlichen Aufbruch der Jugendgruppe ihrer „Muttergemeinde“ Frankfurt-Höchst. 1993 war der erste Gottesdienst. Ein Jahr später bekamen die 40 Gemeindeglieder den evangelistisch begabten Pastor Klaus Schönberg. Einige Male mussten größere Versammlungsräume gesucht werden. 2001 zählte die Gemeinde 100 Glieder, von denen die Hälfte in dieser Gemeinde zum Glauben gekommen war. 50 bis 60 Kinder werden im Kindergottesdienst betreut. Das WCCC-Programm wurde zunächst „fast eins zu eins“ übernommen. In der Motivation entspricht die Gemeinde „völlig“ WCCC, auch wenn sie inzwischen einen eigenen Stil gefunden hat. Probleme werden nicht verschwiegen.

Die Evangelisch-Freikirchliche Philippusgemeinde Lilienthal (Baptisten) ist eine Tochter der Kreuzgemeinde Bremen. Der bisherige Pastor der Kreuzgemeinde war nach einer Studienreise zur WCCC ermutigt, gegen die Resignation anzugehen, dass es „in Deutschland eben nicht mehr Wachstum gibt“[94.95]. Seit 1997 ist er vollzeitlicher Pastor in Lilienthal. Auch hier fand man bald einen eigenen Stil: Die monatlichen Offenen Gottesdienste

“wurden jedoch bewusst eingestellt, da die Ergebnisse den hohen Aufwand nicht rechtfertigten. Bleibende Resultate dieses Einflusses seien bis heute die ‚Offenheit für Nichtchristen im Gottesdienst‘, die Überwindung der ‚traditionellen baptistischen Prägung‘ und ‚Kreativität‘. ... Und inzwischen enthält der Gottesdienst nur noch jeweils 45 Minuten Anbetung und 45 Minuten Predigt. Anfangs wurde ein möglichst professionelles Gottesdienstprogramm gestaltet, bei dem Theater und Musik auf einem ‚sehr hohen Level‘ waren. Doch dann folgte die Entdeckung: ‚Die Generation, die wir erreichen wollen, ist gar nicht mehr so konsumorientiert, dass sie ein Vorführprogramm haben will. Uns fiel auf, dass die Leute dadurch sogar eher skeptischer wurden.‘ Das Misstrauen der Gäste wurde nicht durch ‚so einen Vorführeffekt‘ durchbrochen. Viel ansprechender wirkte es, ‚ehrlicher, authentischer und irgendwie menschlicher zu sein und nicht so ein lückenlos brillantes Programm da vorne auf der Bühne abzufeiern‘”[97].

Das sind Worte unmittelbarer Erfahrung, nicht eines neunmalklugen Besserwissers, sondern Antworten auf die Fragen, die dem vorurteilsfreien Leser kommen, dem Rezessenten, der seinen Dienst als Neulandmissionar begann und stets dankbar war für einen guten Fremdenbesuch seiner für Gäste offenen Gemeinden. Er ist für die WCCC-Anregungen dankbar wie die drei “Fallgemeinden”, für die sie Initialzündung waren. Von Programmen und ihren Punkten ist die Rede. Sie haben ihre Zeit, haben oft ihre Vorläufer – denken wir etwa an die “Rufer”, die evangelistische Jugendbewegung im BEFG, die ähnliche Erfahrungen machte. In seiner Zusammenfassung stellt der Vf. in der 11. These fest: “Die in der Anfangsphase einer der untersuchten Gemeinden zeitweise aufgetretenen ‚Showeffekte‘, die im übrigen kontraproduktiv wirkten, sind zu vermeiden.”[108]. Die Tendenz im Buch geht zu dem für Nichtchristen offenen Gemeindegottesdienst [109.111]. Der Rezessent stellt darum den Titel des Buches “Gemeinde für andere” in Frage. Dahinter steht der Anklang an Bonhoeffers oft zitierte “Kirche für andere”. Treffender scheint der deutsche Titel des auch aus den USA gekommenen Buches, das ebenfalls seine Zeit unter uns hatte, von Elizabeth O’Connor, “Brückenkopf Gottes”. Damit wird die heilsgeschichtliche Bedeutung der Gemeinde, die in der Darstellung der WCCC gar nicht vorkommt, ausgedrückt, hier und jetzt in dieser Welt der Brückenkopf der kommenden Gottesherrschaft, um die wir nach Jesu Worten beten, zu sein. Seit der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Evanston 1954 heißt es, Mission ist die Dimension der Kirche, Gemeinde *ist* Mission, sie “betreibt” sie nicht!

Sicher müssen wir "heute" für "Leute von heute" verständlich verkündigen. Aber muss dabei die Lehre, die zu Jesu Missionsbefehl gehört, verkürzt und aus dem Gemeindegottesdienst verdrängt, derselbe vom "Herrntag", der an Christi lebengebende Auferstehung erinnert, verlegt werden? Die beiden erstgenannten Gemeinden feiern ihn nur einmal im Monat! Eine "geistliche Pisa-Studie" in christlichen, auch freikirchlichen (!) Gemeinden zeigt ein ernüchterndes Ergebnis. Die zahlreichen Bildungsangebote werden leider nur von wenigen, meist Verantwortlichen, besucht. Schwergewicht muss die Predigt im Gottesdienst sein!

Es fällt schwer, die Satire nicht zu bemühen, dass Baptistenprediger mit dem Tauftalar zum Friedhof gehen, um "Kirche für alle" (oder "Kirche *w i e* alle"?) zu demonstrieren, und im eigenen Gemeindeleben wird es Gästen und Suchenden durch einen saloppen, unseriösen Stil schwergemacht, das ewige Evangelium ernst- und anzunehmen! Muss man das "typisch baptistische" geistliche Erbe unbedingt über Bord werfen? Arrogant klingt die Erklärung: "Wir akzeptieren Überweisungen [von Gliedern aus anderen Bundesgemeinden, M.B.] schon mal gar nicht" [84]. Die Gemeinden, mit denen man verbunden ist, gilt es ernstzunehmen. Der Herr tut es auch! Bedenkenswert ist das Wort von Hans von Keler: "Geschichte ist immer auch Geschichtetes und damit der Boden, auf dem wir stehen."

Der Vf. ist Doktorand an der Ernst-Moritz-Arndt Universität Greifswald. An ihr wurde im April 2004 ein "Institut zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung" eingerichtet. Direktoren sind die Professoren Michael Herbst und Jörg Ohlemacher. Damit wird einem auch von Prof. Erich Geldbach bemängeltem Defizit (FF 2002, S. 133) an deutschen Universitäten begegnet. Von ihm dürfen sicher noch fruchtbare Denkanstöße zu erwarten sein.

Manfred Bärenfänger

Hanspeter Jecker, Von Pietisten, Separatisten und Wiedertäufern. Unge reimte Geschichten aus dem Baselbiet. Bienenberg 2003, 86 S.

Die "Geschichten aus dem Baselbiet" veröffentlichte Hanspeter Jecker vom Mennonitischen Ausbildungs- und Tagungszentrum Bienenberg, bei dem das Büchlein bezogen werden kann, in loser Folge zwischen 1993 und 1995 im Gemeindebrief "Schänzli-Puls" der Mennonitengemeinde Schänzli in Muttenz.

BUCHBESPRECHUNGEN

Sie sind “Abfallprodukte” seiner großen Dissertation über das Baseler Täuferum ‘Ketzer – Rebellen – Heilige’. Nach seinen eigenen Worten stellen diese Geschichten “einen Versuch dar, einige meiner in jenen Jahren gewonnenen Einsichten aus der historischen Forschung für den Alltag der eigenen Kirchengemeinde und für ‚Leben und Glauben‘ in ‚Kirche und Welt‘ fruchtbar zu machen” [S.7]. Das ist ihm vorbildlich gelungen! Der Wunsch, diese Geschichten gesammelt herausgebracht zu bekommen, ist sehr verständlich.

Nach einer grundsätzlichen Einführung in das Baseler Täuferum, das nach 1525 entstand und bis etwa 1700 starkem äußeren Druck ausgesetzt war, der es aber nicht verhindern konnte, dass es 1693 zur Abspaltung der “Amischen” kam, der Schilderung von Lehre, Leben und Geschichte auf den Seiten 9 - 16 folgen die wirklich kurzen Geschichten, keine länger als drei Seiten. Auf eine kurze einführende Schilderung des Ortes oder der Personen folgt jeweils ein Auszug aus den historischen Akten sicher nicht nur für den Nichtschweizer etwas mühsam zu verstehen. Aber man liest sich hinein in die Welt der Taufgesinnten von damals. Für den Außenstehenden ist es immer wieder faszinierend zu erkennen, wie mennonitische Familiengeschichten bis in die Frühzeit des Täuferums zurückreichen, die oft erzwungene Auswanderung geografische Räume umspannt: Elsass, Niederlande, Mähren und natürlich Amerika. Interessant ist auch die Verbindung zu den “Schwarzenauern”, der heutigen *Church of Brethren* in den USA [58 f.]. Um Täufer loszuwerden, wandte sich die Stadt Bern an die Ostindien-Kompanie in Amsterdam, ihre ungeliebten Bürger nach Ostindien zu verschiffen. So weit kam es offenbar aber nicht [60]. Durch Fleiß und Können verstanden manche, sich trotz allem Ansehen und Duldung zu verschaffen, etwa als Heilkundige [49 ff.]. Als Bürger der Eidgenossenschaft war für sie die Eidesverweigerung ein Staatsverbrechen. Deshalb blieb oft nur die Emigration aus Glaubensgründen als Ausweg.

Es sind meist unbekannte kleine Orte und Höfe, von denen über das persönliche Ergehen der dort lebenden Menschen berichtet wird. Aber als Orte besonderen Glaubenszeugnisses sind sie interessant. Sie aufzusuchen ermuntern die den Berichten beigefügten Fotos aus heutiger Zeit. Nicht nur sie, sondern auch die kurzen Schlussätze, die frei von billiger Erbaulichkeit den Bogen zur Gegenwart schlagen, sind Fragen an die glaubende Gemeinde heute und ihre Glaubenstreue.

Manfred Bärenfänger

Samuel Désiré Johnson, Schwarze Missionare – weiße Missionare. Beiträge westlicher Missionsgesellschaften und einheimischer Pioniere zur Entstehung der Baptisten-Gemeinden in Kamerun (1841–1949). Oncken Verlag Kassel, 2004, Baptismus-Studien 5, 313 S.

Die Magisterschrift an der Missionsakademie der Ev.-Theol. Fakultät der Universität Hamburg des Kameruner Theologen Samuel Désiré Johnson stellte Kurt Jägemann im FF 11, 2001, S. 249–252 vor und äußerte den Wunsch, dass die Dissertation bald folgen möge. Hier liegt sie nun vor. Die Kameruner Missionsgeschichte ist eine Besonderheit im Werden christlicher Gemeinden. Die Missionierung begann in der vorkolonialen Zeit durch die englische *Baptist Missionary Society* (BMS), 1841 von der damals spanischen Insel Fernando Po aus unter Mithilfe befreiter Sklaven aus Jamaika. So entstand in über vierzig Jahren eine selbständige afrikanische Kirche mit festen baptistischen Grundsätzen.

Als Kamerun deutsches Schutzgebiet wurde, gab die BMS ihre Arbeit auf und suchte eine Nachfolgegesellschaft. Die deutschen Baptisten-Gemeinden waren selbst immer noch auf ausländische Hilfe angewiesen. Schließlich fand sich die überkonfessionell arbeitende Baseler Mission (BM) bereit, die Arbeit zu übernehmen. Sie hatte zwar ihren Sitz in Basel, war eine mehrheitlich von württembergischen Pietisten getragenen Einrichtung. Die BMS verhandelte mit der BM über die Eingeborenengemeinden hinweg wegen der Übergabe des Eigentums. Da gab es Konflikte, da die Eingeborenen ihre Kirchen selbst finanziert hatten. Die BM hatte das Ziel, christliche Siedlungen abgesondert von der heidnischen Umwelt zu schaffen, und für die independentistische Gemeindestruktur der Baptisten kein Verständnis. Der Konflikt war vorprogrammiert! Ein Teil der Gemeinden trennte sich von der Aufsicht der BM und bildete die unabhängigen *Native Baptists*, denen zuerst der missionarische Vorstoß ins Innere des Landes gelang. Bislang war nur die Küstenregion erreicht worden. Der andere Teil, die *German Baptists*, wagten nicht den rigorosen Bruch.

Als die konfessionelle Not der Kameruner in Deutschland bekannt wurde, kam es 1891 zur Gründung der Missionsgesellschaft der deutschen Baptisten (MDB) durch Eduard Scheve als selbständiges Werk, nicht als Bundesinitiative. Die von den Afrikanern gerufenen Helfer waren unerfahren, sahen einerseits die Kameruner als deutsche Brüder an, standen aber doch in einem gewissen Verhältnis zu den deutschen Kolonialbehörden. Es kam, wie es kommen musste: Einige Gemeinden trennten sich auch von der deutschen

BUCHBESPRECHUNGEN

Missionsgesellschaft und blieben selbständige.

Im August 1914 besetzten alliierte Truppen Kamerun. Am 4. März 1916 teilten sich durch einen Vertrag Frankreich und England das Land, der größte Teil fiel an Frankreich.

Stationen, die von weißen Missionaren versorgt worden waren, verwäissten. Da fühlte sich die *Société des Missions Evangéliques de Paris* (SMEP) berufen, die “christliche Arbeit selbst in die Hand zu nehmen. Die Einheimischen wurden als geistlich unreif betrachtet. Die SMEP war also davon überzeugt, dass sie allein als Protestanten und Franzosen in der Lage wären, den Protestanten zu helfen, zumal die französischen Katholiken bereits vor Ort waren” [S.158]. Sie hatte durchaus die Absicht, nicht “die Protestanten in Kamerun von ihrer Kultur und Tradition zu entfremden”[159]. Die “einheimischen Baptisten haben auf keinen Fall ihre Souveränität an die SMEP abgegeben. Sie hatten sich lediglich eine freiwillige Partnerschaft vorgestellt”[171]. So kam es am 7. Mai 1921 zu einem Trennungsbeschluss.

Auf den langen Teil I “Mission von außen” folgt der II. “Mission von innen”, in dem zunächst Missionstheologen zum Thema “Kirchwerdung” referiert werden: Walter Freytag, John Vernon Taylor, Hans-Jochen Margull, Jean Marc Ela, Kä Mana, John Y.D. Peel, um dann Einzelprobleme darzustellen:

- die Landfrage und ihre Auswirkungen auf die Missionierung in Kamerun. Landeignungen kamen durch die Kolonialbehörden vor. Bedauerliche Schwierigkeiten für die Gemeinden gab es aber, weil die BMS ohne Wissen der Eingeborenen Besitz an die BM verkauft hatte [205];
- die Rolle von Königen und Häuptlingen. Sie standen der Mission meist offen gegenüber, versprachen sich für ihr Land Vorteile in Bildung und Handel, wurden selbst aber nur selten Christen;
- der Beitrag von einheimischen Händlern und Reisenden für die Verbreitung des Evangeliums ist nicht zu unterschätzen;
- die missionarische Rolle der Frauen. Der Frauen der Missionare spielten eine untergeordnete Rolle. Bei der SMEP durften Frauen nur als Lehrerinnen allein ausgesandt werden. Nur die deutsche baptistische Missionsgesellschaft stellte eine rühmliche Ausnahme dar [231]. Europäische Frauen haben aber auch vereinzelt als Hauptakteure bei der Evangelisation mitgewirkt. Große Bedeutung hatten die einheimischen Bibelfrauen, die gezielt in Einsatzorte geschickt wurden [235];
- die missionarische Rolle der Polygamisten. Das Problem “Polygamie”

BUCHBESPRECHUNGEN

wird selten in Missionsberichten angeschnitten. Hier wird es offen und kritisch behandelt;

- die Rolle von einheimischen Lehrern und Pastoren ist nicht immer einfach gewesen. Der Weg vom Helfer und Lehrer zum ordinierten Pastor dauerte viele Jahre;
- zwei einheimische Pioniere der Baptistengemeinden werden vorgestellt, deren Arbeit eine große Bedeutung erlangte.

Der Hauptteil III ist eine kurze Schilderung “Theologische, organisatorische und missionarische Phasen der Kirchwerdung in Kamerun”.

Der Vf. sieht die Missionsgeschichte seines Landes mit den Augen des Einheimischen. Er weiß auch um Nebenabsichten und nationale und wirtschaftliche Verflechtungen der Missionsgesellschaften, ihr mangelndes “Fingerspitzengefühl” und das Überlegenheitsempfinden der weißen Theologen gegenüber den eingeborenen. Er weiß sie aber auch gegenüber Vorurteilen seiner Landsleute in Schutz zu nehmen.

Das Buch schließt mit der offiziellen Anerkennung der *Native Baptists* als erste selbständige Kirche Kameruns durch die Kolonialregierung 1949. Bis dahin gab es stets lose Verbindungen zu den anderen Gemeinden, da die SMEP als officielles Organ die “Macht” im Lande hatte und darum die “Natives” gelegentlich auf sie angewiesen waren.

Der Vf. hat eine sehr beachtliche Arbeit geleistet, Archive von Missionsgesellschaften und der einheimischen Kirchen durchforstet, erstaunliche Quellen erschlossen und manche Überlieferung korrigiert. Konflikte werden nicht verschwiegen. Können sie ausbleiben, wenn Missionsgesellschaften Gemeinden, die sich in einem halben Jahrhundert bewährt haben, wie unmündige Kinder behandeln? Aber es bleiben Fragen: Wie wurde aus den SMEP-Gemeinden die heutige *Union des Eglises Baptistes du Cameroun* (UEBC)? “Die Gemeinde” Nr. 13 vom 31. März 1957 meldete (S.8), dass die Evangelische Kirche und die Baptistenkirche von Kamerun ihre Unabhängigkeit am 10. März erlangt hätten. Beide seien aus der französischen Mission hervorgegangen. Richtig ist, dass sie durch sie 40 Jahre lang betreut wurden!

Im englischen Gebiet, etwa ein Achtel des Landes, war die Entwicklung anders. Zum 5. und 6. April 1917 (!) berief “der deutsche Baptistenmissionar Bender”[164] “von der Gesellschaft der Deutschen Baptisten”[165] ins dortige Gebiet eine Missionskonferenz ein, die von den *Native Baptists*, der BM und

BUCHBESPRECHUNGEN

der SMEP beschickt war. Das ist das einzige Mal, dass der Vf. Baptisten nach der Teilung des Landes erwähnt.

Bender, der wohl Deutschamerikaner war, rechnete mit der baldigen Ankunft von Missionaren aus Amerika. In der Pariser Mission sah er nur eine vorübergehende Hilfe. Durch den Eintritt der USA in den Krieg änderte sich die Situation.

Nach den wenigen mir zugänglichen Unterlagen muss sich im britischen Teil die Tür für die deutschen Missionare bald geöffnet haben. Nach "Jahrbuch 1925 des Bundes der Baptistengemeinden in Deutschland" (S. 21) arbeiteten im sich "fort und fort" ausweitenden Gebiet zwei deutsche Missionare. Im Jahrbuch 1939 heißt es auf S. 33: "Unser Missionsfeld ist das britische Mandatsgebiet in Kamerun, Westafrika. Wir erhalten 8 deutsche Missionsgeschwister und über 100 eingeborene Missionsshelfer in der Arbeit." Als Nachfolger von W. Schirrmacher war seit 1937 Helmut Simoleit Gebietsleiter. Die Arbeit litt unter der Devisenproblematik, besonders seit Kriegsausbruch. - Im Sommer 1940 wurden die deutschen baptistischen Missionare interniert und kamen nach Jamaika (so schließt sich der Kreis zum Anfang!).

Es ist bedauerlich, dass über diesen Teil der Kamerunmission, der für die deutschen Gemeinden bis zum 2. Weltkrieg die Kamerunmission war, für die die Europäische Baptistiche Missionsgesellschaft (EBM) als Nachfolgerin in der unterbrochenen Arbeit angesehen wurde, kaum etwas bekannt wurde. Bei dem Vf. fehlt im Literaturverzeichnis der "Neuruppiner Missionsbote", der im Oncken-Archiv vorhanden ist. Wenigstens eine kurze Erwähnung wäre wünschenswert. Seine Arbeit endet mit der offiziellen Anerkennung der *Native Baptists* 1949. Ihnen gilt offenbar sein besonderes Interesse. Seit der Wiedervereinigung Kameruns gibt es dort *drei* Baptistenbünde aus *einer* Wurzel, zwei frankophone, die *Native Baptists* und die UEBC, sowie den englisch sprechenden. Zwischen diesen Bünden bestehen nur sehr lose Kontakte. – Die Missionsgesellschaft der deutschen Baptisten (MDB) wurde im Jahr 2003 (!) aufgelöst.

Nicht nur die deutschen Missionsfreunde dürfen sicher eine umfassende Darstellung erwarten. Sie zu schreiben bleibt eine noch ungelöste Aufgabe.

Manfred Bärenfänger

BUCHBESPRECHUNGEN

Christoph Marksches, Warum hat das Christentum in der Antike überlebt? Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Kirchengeschichte und Systematischer Theologie. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2004, 65 S.

Die Schrift geht auf die Antrittsvorlesung des Vf's. als Professor für Historische Theologie an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg zurück. Marksches weiß, daß sich aus dem Titel seiner Untersuchung gleich die nächste Frage ergibt: "Überlebt das Christentum die Moderne?" (F.X. Kaufmann). Er geht zunächst auf Antworten sowohl aus der heidnischen als auch der frühchristlichen Welt ein und referiert dann neuzeitliche Antworten von vorwiegend Heidelberger Vorgängern Richard Rothe [1799-1867], Adolf Hausrath [1837-1909], Ernst Troeltsch [1865-1923] und Hans von Schubert [1859-1931] aber auch Adolf von Harnack (1851-1930).

Die Kirchengeschichte steht zwischen der säkularen Kulturgeschichte und der Systematischen Theologie. Für alle ihre Forscher gilt, was der Kritiker Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff 1889 an seinen Schwiegervater Mommsen über "Harnack und die Seinen" schrieb: "Sie bleiben christliche Theologen: es ist ihnen unmöglich, den heiligen Geist als eine rein mystische Figur zuzulassen" [40]. Kann man unterscheiden zwischen dem "Wirken" oder dem "Mitwirken" Gottes in der Geschichte [12]? Zuzustimmen ist dem Vf.: "Da die klassische deutsche Theologiegeschichtsforschung gern (der traditionellen geistesgeschichtlichen Methode entsprechend) einen Bogen um die persönliche Frömmigkeit der Theologen gemacht hat, deren Denken sie statuierte, besteht hier allerdings noch viel Forschungsbedarf" [41]. Fest steht, das Christentum hat überlebt, die Antike, manch unrühmliche dunkle Epoche, und es wird auch die (Post-)Moderne überleben, wie der, nach dem das Christentum benannt ist, es überzeugend verheißen hat.

Manfred Bärenfänger

Mennonitica Helvetica, Bulletin des Schweizerischen Vereins für Täufergeschichte/Bulletin de la Société Suisse d'Histoire Mennonite Nr. 26/27, 2003/04. 313 S.

Das Jahrbuch des Schweizerischen Vereins für Täufergeschichte ist als Doppelband erschienen. Breiten Raum nimmt der tiefe Einschnitt in die frühe Täufergeschichte durch die Amische Spaltung 1693 ein. Heute führen die Amischen

in Amerika ihr typisches Leben, aber schweizerische, elsässische und süddeutsche Mennonitengemeinden erwähnen ihre amischen Wurzeln. 1993 fand in Markirch (Ste. Marie-aux-Mines) im Elsass ein Symposium statt anlässlich des 300-jährigen Gedenkens. Schon das 10. Heft der "Informationsblätter" (so hieß das "Bulletin" damals) widmete sich 1987 der "Ammann-Reist-Kontroverse", und mehr als zehn Jahre nach dem Symposium ist ihre Aufarbeitung immer noch nicht abgeschlossen. Davon zeugt dieses Heft der M.H.

Anlass ist, dass um 1900 die altevangelischen Täufergemeinden in der Schweiz anfingen, eigene Kapellen zu bauen, und eine Reihe von Hundertjahrfeiern anstand. Hanspeter Jecker vom Bienenberg geht den Anfängen der ältesten Gemeinden in der Nordwestschweiz nach, der ursprünglich amischen Holee-Gemeinde in Basel und der nicht-amischen Schänzli-Gemeinde in Muttenz. Sie entstanden durch Rück- und Zuwanderung Taufgesinnter aus dem Elsass und Südbaden, wohin ihre Vorfahren ausgewandert waren, oder aus dem Fürstbistum Basel, wo Täufer unter Auflagen toleriert waren. – Im zweiten Teil des Buches gibt derselbe einen kurzen Abriss über den Stand der Forschung zur Entstehung der Amischen. Dem gleichen Anliegen dient der Aufsatz von Paul Hostettler "Die Täufersuppen Amman/Ammen im bernischen Voralpengebiet". Kurioserweise gibt es über den Urheber der Spaltung, Jacob Amman, kaum sichere Angaben. Drei Träger dieses Namens gab es damals, aber welcher ist schuld an dem Schisma?

Die Täufer-/Mennoniten sind ein wanderndes Volk, das immer vor der Frage stand: "Gehen, bleiben oder zurückkommen?" Ihr wird auch aus Anlass der Hundertjahrfeier der Kapellen und des Nachlassens der Unterdrückung am Beispiel von Ulrich Hege (1812-1898) nachgegangen. Dazu gehört ebenfalls der Aufsatz von Nica Spreng "Das Täufertum im Emmental 1670-1700. Gründe für sein Überleben".

Interessant sind drei Beiträge über Balthasar Hubmaier. Zwei davon widmen sich den Abbildungen des Täufertheologen, vor allem den umstrittenen Büstenreliefs, die im Verzeichnis der städtischen Galerie Bratislava Hubmaier und seiner Frau zugeschrieben werden und von denen das Regionalmuseum Mikulov (Nikolsburg) Abgüsse besitzt. Bemerkenswert ist, dass sie in einem Nikolsburger Habanerhaus gefunden wurden und von einem Museumsmitarbeiter beschrieben werden. Hinzu kommt eine Untersuchung über Hubmaiers letzten Aufenthalt in Zürich 1525/26.

Biografische Beiträge geben punktuelle Einblicke in das Leben der ältesten Freikirche, ihre Erstarrung und Neubelebung, gelegentlich durch

BUCHBESPRECHUNGEN

erweckliche oder pietistische Einflüsse. Buchhinweise beschließen den Band. Erwähnt sei die Besprechung von H. Jeckers "Von Pietisten, Separatisten und Wiedertäufern" (s.a. oben). Jecker selbst rezensiert u. a. von Gottfried Seebass "Müntzers Erbe" (s. Rezension von Geldbach, FF 2002, S.229 ff.), den von Bubenheimer und Oemig hrsg. Band "Querdenker der Reformation - Andreas Bodenstein von Karlstadt und seine frühe Wirkung" sowie Lothar Nittnaus', "Baptisten in der Schweiz, ihre Wurzeln und ihre Geschichte".

Das Bulletin ist grundsätzlich zweisprachig. Dieser Doppelband jedoch enthält nur eine ausführliche Arbeit in französischer Sprache: "Trois Témoins des Débutes de l'Anabaptisme", in der Drucke von Karlstadt, Hubmaier und Zwingli 1524/25 sowie Protokolle der Täuferdisputationen von Bern 1531 und Zofingen 1532 vorgestellt und untersucht werden. Claude Baecher bespricht sehr ausführlich das nun in französischer Übersetzung vorliegende Buch "Brüder in Christo" von Fritz Blanke über die erste Täufergemeinde in Zollikon.

Dem Verein ist für diesen vielseitigen Band mit auch für Nichtmennoniten interessanten sehr zu danken.

Manfred Bärenfänger

Erhardt Rippin, Die schützende Hand Gottes. Dramatische Flucht aus Ostpreußen. Erlebtes und Erlittenes, Fischer & Fischer Medien AG, Frankfurt a. M. 2004, 109 S.

Der jetzt im Ruhestand in der Schweiz lebende Baptistenpastor, Mitglied unseres Vereins, hält Rückschau. Er gehört zu den ersten, die, schon im Oktober 1944, aus Ostpreußen flüchten mussten, weil sein Elternhaus in der Nähe von Nimmersdorf stand, das zuerst von der Roten Armee eingenommen, später aber zurückerobert wurde. Die lange Flucht auf dem Pferdewagen über das gefrorene Haff, dann mit dem Schiff von Pillau nach Danzig, schließlich Jahre in Ostpommern unter polnischer Herrschaft und dann in der DDR nehmen den Hauptteil des Buches ein. Es kam zu einer Wiedervereinigung der Familie mit dem aus der Kriegsgefangenschaft entlassenen Vater in Westdeutschland. Dort erlebte der Vf. durch die "Rufer"-Bewegung, eine evangelisch-freikirchliche Evangelisationsarbeit, seinen geistlichen Neubeginn, der ihn schließlich zum Studium an das baptistische Theologische Seminar in Hamburg-Horn führte. Es folgten Gemeindedienste in Friedrichshafen, Essen-Borbeck, Solingen, Wuppertal-Cronenberg, Münster, Dorsten und Biberach. Die sehr persönli-

chen Berichte sind aktuelle Zeitgeschichte und darum von allgemeinem Interesse. Deshalb wäre es aber auch besser gewesen, die Namen von Zeitgenossen auszuschreiben statt sie nur mit Initialien zu bezeichnen: auf S. 73 Wilhard Becker, Begründer der “Rufer”-Bewegung, S.81 Helmut und Ruth Simoleit, Leiter des “Paulusheims” in Dortmund-Eving, die ihm in seiner Praktikantenzeit geistliche Begleiter waren, und S. 95 Jakob Meister, damals Präsident des Gemeindebundes, der ihn ordinierte. Eine Korrektur ist auf S. 86 nachzutragen. Das Jahr des Studienbeginns war 1956.

Manfred Bärenfänger

Erich Schwerdtfeger, Von evangelischen Gemeinden heute. Briefe an einen Pfarrer. Von Zuständen und Missständen im deutschen Protestantismus. Books on Demand, Norderstedt 2004, 192 S.

Ein überzeugter Lutheraner, seines Zeichens Germanist, Historiker und Politikwissenschaftler, zuletzt an der Universität Dortmund in der Erzieher- und Lehrerausbildung tätig, persönlich theologisch geprägt von Prof. D. H. Ratschow, leidet an seiner Kirche. In anderthalb Jahren schreibt er 61 Briefe an den imaginären Pfarrer Henning von Lauen. Den Namen entnahm er einem Roman von Wilhelm Raabe. Es sind subjektiv empfundene Briefe, angeregt durch Gespräche, Gedrucktes in Zeitschriften und Zeitungen, oder sie beziehen sich auf Ereignisse wie den Ökumenischen Kirchentag 2003 und das “Jahr der Bibel”. Von der Predigt erwartet er zu Recht Schriftauslegung, die die Gemeinde tröstet und ermahnt, und Unterweisung für das Leben im Glauben. Offenbar teilt er aber die Behauptung von Kardinal Ratzinger, “in einigen Landeskirchen existiere keine evangelische Kirche mehr”. Als Historiker hält der Vf. sich an Fakten, die er natürlich subjektiv deutet [138]. Weil in der Pädagogik manches parallel zur Theologie verläuft, ist diese Briefsammlung auf hohem geistigen Niveau eine wertvolle Zeitanalyse. Die Kritik an diesen Briefen empfindet er selbst, wenn er seinem Adressaten bescheinigt: “Meine Kritik an der Praxis evangelischer Gemeinden wird Ihnen zu viel. Sie ist Ihnen zu wenig konstruktiv”[140]. Das zeigen auch die “Sieben Fragen zur Zukunft der Kirche” im Anhang als Antworten auf Rückfragen des Pfarrers.

Als Freikirchler versuchen auch wir, dem Zeitgeist den Geist Christi entgegenzusetzen, immer “heute”, in heute verständlicher Sprache mit den Mitteln und Möglichkeiten unserer Zeit. Dazu gehört sicher auch gelegentlich

als Hilfe ein Management, wie es der Vf. oft zu Recht kritisiert. Immerhin hat der Herr der Gemeinde befohlen: "Handelt, bis ich wiederkomme!" (Lk 19,12). Wichtig ist dabei allerdings, dass nur im Schaufenster steht, was wir auch im Angebot haben! Das muss täglich kritisch überprüft werden. Dann wird Verheißung, was "so sicher wie das Amen in der Kirche" am Ende jedes Briefes steht: "Für heute mag es genug sein."

Manfred Bärenfänger

Martin Werth, Theologie der Evangelisation. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2004, 373 S.

Der Dozent der Evangelistenschule Johanneum in Wuppertal legt seine im Sommersemester 2003 von der Ev.-theol. Fakultät der Ruhr-Universität Bochum angenommene Dissertation vor. Sie entstand im Zusammenwirken von Systematischer und Ökumenischer Theologie und wurde betreut von den Professoren Dr. Franz-Heinrich Beyer und Dr. Erich Geldbach. Die Arbeit füllt eine oft beklagte Lücke aus.

In fünf Hauptkapiteln wird das Thema Evangelisation (und Mission) aus betont landeskirchlicher Sicht behandelt:

- Biblisch-theologische und historische Erkundungen, Begriffserklärungen;
- Theologische Entwürfe zur Evangelisation seit 1970;
- Kirchliche Dokumente zur Evangelisation seit 1970;
- Systematisch-theologische Aspekte einer Theologie der Evangelisation;
- Praktisch-theologische Aspekte einer Theologie der Evangelisation

Im 1. Teil stellt der Vf. fest, dass das NT keinen Unterschied macht zwischen der Verkündigung an die Gemeinde und der Erstverkündigung auf dem Missionsfeld [8]. Der Begriff "Evangelisation" ist erst im 19. Jh. zum Sprachgebrauch der Kirche geworden "in einer Situation, in der die Kirche auch offiziell erkennen und einräumen muss, dass beträchtliche Teile der nominellen Kirchenmitglieder der Organisation Kirche und den von ihr repräsentierten Inhalten entfremdet waren. An dieser Stelle konkurriert der Begriff ‚Evangelisation‘ mit dem der ‚Mission‘ bzw. ‚Inneren Mission‘" [10]. Beide Begriffe, ‚Evangelisation‘ und ‚Mission‘ sind heute im Grunde synonym, leider aber oft auch "negativ besetzt" [62].

Die Grundlagen des “Johanneums” hat Professor Theodor Christlieb (1833-1889), der Praktische Theologe und Universitätsprediger in Bonn, gelegt. Darum geht der Vf. ausführlich auf dessen programmatische Rede von 1888 ein, die weithin noch heute aktuell, zumindest aber nachdenkenswert ist. Schon damals wehrte Christlieb sich gegen den Einwand, “Evangelisation” sei ein ausländisches Importgut: “Das ist nicht deutsch! Das können wir nicht brauchen!”, warnte andererseits aber auch vor der kritiklosen Übernahme ihrer Praxis [21]. Landeskirchlern ist es natürlich ein Anliegen, dass durch “Volksmission” das Volk erreicht wird, die Kirche aber “nicht zu einer Freikirche oder einem Verein werden (darf), der sich nur selbst erbaut” [58].

Bewusst macht der Vf. einen großen Zeitsprung von Christlieb, Wichern, Hilbert/Füllkrug in die 1970er Jahre, denn für den Vf. beginnt in ihnen “in der ökumenischen Diskussion das allmähliche Ende [? M.B.] des Streites zwischen den ‚Evangelikalen‘ und ‚Ökumenikern‘. Obwohl ‚Evangelisation‘ im Bereich der wissenschaftlichen Theologie ein Randbereich zu sein scheint”, haben die referierten Ergebnisse “allesamt eine hohe Gegenwartsrelevanz.” [69].

Die Darstellung der 70er Jahre lässt der Vf. unter der Überschrift “Neuentdeckung der Bekehrung” mit Walter J. Hollenweger beginnen und kommt zu drei Vertretern (Leonardo Boff, Orlando E. Costas und Ernesto Cas-tro) der Evangelisation der Befreiung. Der Missionar, Missionstheologe und Ökumeniker Lesslie Newbigin steht für “Den Westen verändern”. Er kennt das “Problem der modernen Kultur”, das den christlichen Glauben in den Bereich des Privaten und Unverbindlichen geführt hat [107 ff]. Alle christliche Mission hat den trinitarischen Ansatz [111 ff]. “An dieser Christuszentrierung der trinitarischen Theologie wird auch deutlich, dass für Newbigin die Religionen keinen eigenen Offenbarungswert darstellen und für ihn der christliche Glaube keine Religion unter anderen ist. Gott offenbart sich nicht in Religionen, sondern in Jesus Christus” [112]. Zentrale Bedeutung hat die Christologie, die Kirche ist die Trägerin der Mission und Evangelisation.

Interessant ist die streng lutherisch geprägte “Neubetonung der Lehre in der Evangelisation” durch den Australier Russel John Briese, die er 1992 in seiner Regensburger Dissertation vorlegte, für den Evangelisation “vertiefte Glaubensinformation” ist.

Der finnische Missionswissenschaftler Risto Ahonen geht von der kirchlichen Situation in seinem Lande aus, betont die enge Bindung von Gottesdienst als Evangelisation an die evangelisierende Gemeinde und die notwendige Verbindung von Christusbotschaft und Diakonie. “Wider die

„Selbstsäkularisierung der Kirche“ geht es dem Ratsvorsitzenden der EKD, dem berlin-brandenburgischen Bischof Wolfgang Huber.

Teil C kommentiert „Kirchliche Dokumente zur Evangelisation seit 1970“. Von katholischer Seite sind die päpstlichen und bischöflichen Verlautbarungen eindeutige Hinweise auf Jesus Christus. Über die Missionsschrift der Deutschen Bischofskonferenz 2000 „Zeit zur Aussaat“ urteilt der Vf.: „Den deutschen Bischöfen ist ein Dokument gelungen, das – nicht nur für Katholiken – zentrale Aspekte der Notwendigkeit von Mission und Evangelisation in Deutschland hilfreich beleuchtet“ [163].

In Verbindung mit den Dokumenten der Lausanner Bewegung wird zunächst der Begriff „evangelikal“ bzw. „evangelical“ erklärt. Auf die „Lausanner Verpflichtung“ von 1974 und das „Manifest von Manila“ 1989 folgt die „Diskussion der Erklärung der ÖRK-E „Mission und Evangelisation“ und des „Genfer Verständnisses von Evangelisation“. Allen gemeinsam ist die Betonung der Bekehrung als Hinwendung zu Christus und Entscheidung zum Leben in der Nachfolge, wobei „die Akzentuierung von Bekehrung durchaus unterschiedlich“ ist [189].

Unter „Aktuelle kirchliche Verlautbarungen in Deutschland zu Evangelisation und Mission“ wird neben anderen besonders auf die EKD-Synode 1999 in Leipzig mit „Reden von Gott in der Welt – Der missionarische Auftrag der Kirche an der Schwelle zum 3. Jahrtausend“ und den weiterführenden EKD-Text 68 (2000) „Das Evangelium unter die Leute bringen“ verwiesen. Letzterer „ist eine profilierte, in ihrer Eindeutigkeit bemerkenswerte Schrift“ [218], die aber auch scharfe Reaktionen ausgelöst hat. Der Vf. hat auch Umfragen gehalten, wie und ob ihr Ergebnis in den Gemeinden umgesetzt worden ist. Beklagt wird die mangelnde Resonanz der Aufrufe und Papiere.

Teil D entfaltet sehr ausführlich „Systematisch-theologische Aspekte einer Theologie der Evangelisation“ [221-296], Teil E „Praktisch-theologische Aspekte einer Theologie der Evangelisation“ [297-344].

Das Buch ist auch den Freikirchen warm empfohlen. So groß ist oft der Unterschied zur Volkskirche (leider!) gar nicht, wenn es um die verantwortliche Mitarbeit der „Laien“ und die Zielrichtung der Evangelisation geht, Kern, Rand und „Kirchendistanzierte“. Nicht umsonst rufen Evangelisten immer eindringlich zum „Neuanfang“ in der Nachfolge auf! „„Bekehrung“ darf kein Fremdwort sein“ [350], das „Ärgernis der Evangelisation“, die Verkündigung

des gekreuzigten Christus als Torheit und Anstoß, muss um des Evangeliums willen ausgehalten werden [353] - in Volks- und Freikirchen!

Manfred Bärenfänger

Emil Fuchs, Erwin Eckert: Blick in den Abgrund. Das Ende der Weimarer Republik im Spiegel zeitgenössischer Berichte und Interpretationen. Hrsg. von Friedrich-Martin Balzer, Manfred Weißbecker, Verlag Pahl-Rugenstein, Bonn 2002, 646 S.

In der umfangreichen Quellenpublikation „Blick in den Abgrund“ sind die Wochenberichte der Zeitschrift „Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes“ von 1930 bis 1933 erstmalig chronologisch zusammengefaßt. Anhand der kurzen und prägnanten Berichte läßt sich Woche für Woche verfolgen, wie zwei bedeutende protestantische Theologen des letzten Jahrhunderts, der evangelische Pfarrer Eckert und der Quäker Fuchs, versuchten, aktiv politisch Einfluß zu nehmen für ein demokratisches, pazifistisches und humanes Deutschland. Die Dokumentation bietet der Forschung ein wichtiges Zeitzeugnis für jede weitere Analyse der Jahre unmittelbar vor dem Nationalsozialismus.

Die Berichte, die eine Leserschaft von 25.000 erreichten, sind von einer klaren Voraussicht des bevorstehenden Unheils gekennzeichnet: Massenarbeitslosigkeit, Rüstungswahn, Nationalismus und Rassismus, die sich zu einer Weltkrise verdichteten, rechtfertigen den Titel des Buches. Neben den großen Themen der Zeit erfährt man unzählige Kleinigkeiten, die ein Zeitbild erst lebendig machen: So wird von den Protesten gegen den Ruf des Theologen G. Dehn an die Universität Halle berichtet, man erfährt von der Diskriminierung eines afrikanischen Christen in einer Oldenburger Gemeinde oder erhält Hintergrundinformationen zum Antikriegskongress 1932. Haß und (Un)Geist jener Jahre kommen besonders in den kleinen Meldungen zum Vorschein. Ein Beispiel: im Mai 1932 verunglückte ein jüdischer Junge in Regensburg. Der diensthabende Arzt eines Krankenhauses, der Nationalsozialist Dr. Dörfler, verweigerte die Aufnahme von Nichtariern. Das Kind mußte in ein anderes Hospital gebracht werden und verstarb, weil jede Hilfe zu spät kam.

Die sorgfältig recherchierten Kolumnen und die eigenständige Position ihrer Verfasser rechtfertigen die Wertung der Texte als „historische Quelle einzigartigen Ranges“ (S.14) – die meisten Berichte erreichen ein weitaus höheres Niveau als diejenigen anderer Zeitungen, was sie ebenbürtig neben

Ossietzkys „Weltbühne“ stehen lässt. Bedauerlicherweise ist dem Band nicht zu entnehmen, woher Eckert und Fuchs ihre Informationen zusammengetrugen. Offensichtlich waren dies bei Eckert so unterschiedliche Organe wie die Evangelische Tageszeitung, die Kölnische Volkszeitung oder die Nationalzeitung. Hinzugenommen wurden ausländische Blätter wie der *Daily Herald*, *Indépendance Belge* oder *Iswestija*.

Dem umfangreichen Quellenteil sind etwas kurz geratene Epiloge angefügt: Georg Fülberth und Kurt Pätzold verorten das politische Potential der beiden christlichen Antifaschisten; Reinhard Kühnl widerspricht der allerdings schon lange entkräfteten These, man habe vor 1933 nicht wissen können, wohin eine Regierung unter Hitler führen werde; und Gert Meyer skizziert die zu positiv geratene Hoffnung beider Verfasser auf die UdSSR. Fuchs' naive Einschätzung, die Sowjetunion Stalins würde sich für jede Form von Abrüstung einsetzen, oder seine Begeisterung für den Neubau gigantischer moderner Schlafstädte sind aus der Zeit heraus verständlich, zeugen jedoch nicht von seiner sonstigen Weitsicht. Wolfgang Ruge betont die politischen und ökonomischen Schwierigkeiten, die von Fuchs' und Eckert in ihren Ursachen verstanden wurden, wohingegen der Antisemitismus, der sich zum Teil aus den gleichen Ursachen speiste, in den Berichten nur vereinzelt aufgegriffen wurde.

Es ist nicht eine Auswahl von jungen Wissenschaftlern, die hier zu Wort kommt, sondern es sind mahnende Worte einer Generation, die die Jahre der Wochenberichte mit ihrem eigenen Erleben in Beziehung setzen können. Das Buch schließt mit einer aufschlußreichen Analyse des Mitherausgebers Balzer zur Vertreibung Eckerts aus dem „Bund der religiösen Sozialisten“ Ende 1931, der anschließend als erster Pfarrer der KPD beitrat. Wie nur bei wenigen Persönlichkeiten wird bei Fuchs und Eckert das Spannungsverhältnis zwischen Pazifismus und revolutionärer Weltveränderung, zwischen Kirche, SPD und KPD deutlich – somit wurden die Wochenberichte nicht lediglich zu kühlen Sachberichten, sondern zu leidenschaftlichen Dokumenten christlichen Handelns in einer unsicheren Welt.

Claus Bernet

Christoph Barnbrock, Die Predigten C. F. W. Walther im Kontext deutscher Auswanderergemeinden in den USA. Hintergründe – Analysen – Perspektiven (Schriften zur Praktischen Theologie 2). Verlag Dr. Kovac, Hamburg 2004, 440 S.

Die von Manfred Josuttis und Jan Hermelink betreute Göttinger Dissertation untersucht die Predigten des im 19. Jh. viel gelesenen und bewunderten Lutheraners Carl Ferdinand Wilhelm Walther (1811-1887) unter einer bislang vernachlässigten homiletischen Fragestellung. Der Vf. berücksichtigt erstmals den „Auswanderungskontext explizit als Hintergrund der Predigten Walthers“ (29). Anders als die bisherigen Arbeiten wertete er neben den acht bekannten Predigtbänden alle bislang noch nicht publizierten Predigten aus. Die Ergebnisse beruhen also auf der enormen Quellenbasis von 644 Predigten.

Der aus einer alten sächsischen Pastorendynastie stammende Walther hatte im Herbst 1838 Deutschland mit fast 700 Gleichgesinnten Richtung New Orleans verlassen, um dem fortschreitenden Druck des Rationalismus zu entkommen. Jene Auswanderer waren überzeugt, „die lutherische Kirche als wahre Kirche Gottes“ (71) könne nur unter den völlig anderen Bedingungen Nordamerikas weiter existieren. Der durch zahlreiche Publikationen mit hohen Auflagen hervortretende Walther wurde bald zum Motor der 1847 gegründeten „Deutschen Evangelisch-Lutherischen Synode von Missouri, Ohio und anderen Staaten“, war deren erster und langjähriger Präsident sowie führender und lange Zeit prägender Theologe.

Die Arbeit ist in sechs Teile gegliedert:

In der Einleitung (13-29) wird ein Überblick über die deutsch- und englischsprachigen Arbeiten zur Person, Theologie und Wirkungsgeschichte Walthers geboten. Über den einstigen „Musterprediger“ der lutherischen Kirche (17) liegt zwar eine „nahezu unüberschaubare Fülle von Erinnerungen und Aufsätzen“ vor, daneben aber nur eine recht bescheidene Zahl wissenschaftlich-kritischer Abhandlungen (19). Obgleich sich nach den Beobachtungen des Vf.s die Frage nach der Kontextualität als Forschungsansatz für die Missouri-Synode seit einigen Jahrzehnten schon abzeichnetet, wurde die „Americanization“ bei Walther selbst kaum beachtet (21).

Teil 2 (31-50) erläutert den Begriff und die Impulse des „Wirklichkeitsbezugs“ in der neueren homiletischen Diskussion. So werden der „Auswanderungskontext als Predigtsituation“ und als methodischer Ansatz dieser Untersuchung wie dessen Grenzen beschrieben. Dabei handelt es sich um Informationen zur deutschen USA-Emigration in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, zu Walthers Biographie, Theologie und Predigtätigkeit sowie zu dessen Predigt- und Wirklichkeitsverständnis. Da es bislang aber keine umfassende kritische Arbeit zu Person und Werk Walthers gibt, da zudem aus

dem amerikanischen Luthertum jener Zeit (Walther predigte regelmäßig nur bis 1850!) keine vergleichbare Person bekannt ist, die innerhalb weniger Jahre so viele unterschiedliche Predigten gehalten hätte, und homiletische Sekundärliteratur für das 19. Jh. fast völlig fehlt, waren Vergleichsmöglichkeiten gering. Und weil für diese Untersuchung im Grenzbereich zwischen Praktischer Theologie und Kirchengeschichte keine Predigtreaktionen (etwa durch Hörerbefragungen wie heute) vorliegen können, war im wesentlichen nur ein synchroner Vergleich der Predigten Walthers selbst möglich.

Im dritten Teil (51-130) gibt der Vf. einen in jeder Hinsicht gut lesbaren und recht informativen Einblick in die politische, soziale, wirtschaftliche sowie in die religiöse Situation und kirchliche Existenz der deutschen Auswanderer zu beiden Seiten des Ozeans. Und genau in diese hinein wird ein Überblick über Walthers Biographie und Theologie gezeichnet. In der damals im Luthertum (etwa zwischen Wilhelm Löhe und Friedrich Höfling) heftig diskutierten Frage eines von der Bibel her begründeten Gegenübers des von Gott eingesetzten Bischofsamtes und des Priestertums aller Gläubigen und einer möglichen Aufnahme von „Laien“ in Synoden bezog Walther eine vermittelnde Position. Er gestand auch den Gemeinden das Recht zur Ausübung des Kirchenregiments zu. Besonders aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang der Exkurs in die „Lebenswelt von Walthers Predighörern in St. Louis“ (81-88). In den zahlreichen, auch gesundheitlichen Krisen, in den Schicksalsschlägen und zwischenmenschlichen Herausforderungen seines Lebens entwickelte sich sein Standpunkt des „Weges zur Scheidung zwischen Kirche und Welt“: Der einzelne Christ ist zu Lebzeiten „auf einem Weg, der auf das Jüngste Gericht zuläuft, an dem sich die endgültige und unaufhebbare Scheidung zwischen Kirche und Welt, Reich Gottes und Hölle vollzieht“. Anders als in der Kirche, wo der Mensch sich „durch fortschreitende Heiligung immer mehr, wenn auch nie vollständig, von der Macht der Sünde und des Teufels befreien kann und befreien wird“, wird der Mensch im Bereich der Welt „immer gleichgültiger gegen alle Sünde“ (130).

Den weitaus größten Teil des Buches nimmt Teil 4 (131-315) ein, wo die verschiedenen Typen der Waltherschen Predigten selbst (darstellende, orientierende, überwindende, plausibilisierende, deutende, handlungsanweisende, Identität stiftende und Wirklichkeit setzende Predigt), oft mit Wiedergabe einzelner Predigten, analysiert werden. Jedem vorgestellten Predigtyp folgt eine kritische Würdigung der jeweils für die Situation in der neuen Heimat erbrachten homiletischen Leistung. Überall ist dem Vf. „die Bezugnahme auf

den amerikanischen Kontext in der Predigt deutlich“ (266). Eine große Rolle spielen etwa die ersten Artikel der *Virginia Bill of Rights*, aus deren Rechtstradition Walther „die Grundlage für ein kommunistisch geprägtes Wirtschaftssystem“ interpretierte (ebd.). Den Besitz deutete er „als Leihgabe Gottes“, die „zum Nutzen der Nächsten anzuwenden“ sei, und forderte damit die Gemeinden zum karitativen Engagement auf (267). Obwohl die Predigten eine deutliche Sprache sprechen, hat es der Prediger dennoch vermieden, seinen „Hörern konkrete Handlungsanweisungen vorzuschreiben“ (ebd.).

Im fünften Teil (317-355) wird daran anknüpfend behandelt, wie sich Walther „inhaltlich explizit auf Phänomene der empirischen Alltagswirklichkeit der Auswanderer bezogen hat“ (317). Schwerpunktmaßig ist es das tägliche Leben mit Krankheit und Tod, Reichtum und Armut, Arbeit und Verdienst, Ehe und Familie, Heimat, Volk und Vaterland, Freiheit und religiöser Vielfalt, aber auch gesellschaftliche Fragen, der Sezessionskrieg sowie die Konflikte in der zunächst von Martin Stephan geleiteten Auswanderergemeinschaft wreden thematisiert. Die Überwindung von theologischer Verunsicherung und die Bewältigung einer wirtschaftlichen Katastrophe stehen dabei im Mittelpunkt. Deren Überwindung wird von Walther in Anlehnung an den Propheten Jona und an Paulus „in heilsgeschichtlicher Terminologie geschildert“ (353). Walther gelingt es nicht – so die Kritik des Vf.’s –, die Erinnerung an jene schwierigen Jahre (1839-1841) in der Weise zu nutzen, dass „theologische Positionen immer wieder und immer neu kritisch hinterfragt werden müssen“, statt Traditionen und Personen blindlings zu folgen (355).

Abschließend (357-412) zieht der Vf. ein ausführliches Resümee seiner Untersuchungen. Hierzu zählen etwa die Beobachtung, dass die von Walther selbst als Pfeiler der Verkündigung genannte „Dialektik von Gesetz und Evangelium“ in ein Nacheinander aufgelöst wird. So kommt es zu allerlei „schematischen Verkürzungen“ im emotionalen Bereich und in der Darstellung der eigenen Tradition: „Die Wirklichkeit des Glaubens droht so auf ein rationales System reduziert zu werden“, und Gottes Selbstoffenbarung und sein Handeln werden „domestiziert“ (361). Er setzte sich letztlich auch nicht mit den Fragen und Konsequenzen der Aufklärung und ihrer Folgen für Glaubensstandpunkte auseinander. Der Vf. wendet sich aber gegen den erhobenen Vorwurf, Walthers Predigten hätten „akkulturationshindernd“ oder die Akkulturation verzögernd gewirkt, weil sich für ihn Akkulturation nicht identisch mit Assimilation, also völliger Anpassung, vollzieht. Unter Hinweis auf die neuere Migrationsfor-

schung meint der Vf. typische Formen von „akkulturationssteuernden Impulsen“ erkannt zu haben (367), die letztlich als Beitrag zu einer „distanzierten Integration“ zu werten seien (375). Bei den Hinweisen, wie heute Walthers Predigten fruchtbar gemacht werden könnten, warnt der Vf. ausdrücklich davor, zu einer „Reproduktion der Predigtweise Walthers“ aufzurufen (376), weil Migration und Mobilisierung heute unter globalem Kontext zum Normalzustand geworden seien. Gefordert werden eine sprachliche Darstellung und Vergegenwärtigung der Wirklichkeit mit Hilfe der narrativen biblischen Texte (391) und eine Neubesinnung, wie die Predigten „wieder in den Mittelpunkt des kirchlichen Bewusstseins gerückt“ werden könnten. Statt bloßer dogmatischer Positionierung zur Sicherung einer evangelischen Verkündigungsmitte sollte von Walther gelernt werden: Die Gemeinde dürfe bei der Verkündigung erwarten, „den Himmel auf Erden und eine Heimat in der Fremde zu finden“ (412).

Schade ist lediglich, dass nach dem umfangreichen Quellen- und Literaturverzeichnis (413-440) nicht noch ein Register folgt, was die Weiterarbeit erheblich erleichtern würde.

Walter Fleischmann-Bisten

Martin H. Jung, Nachfolger, Visionärinnen, Kirchenkritiker. Theologie- und frömmigkeitsgeschichtliche Studien zum Pietismus. Ev. Verlagsanstalt, Leipzig 2003 , 266 S.

Bei dem Buch handelt es sich um einen Sammelband mit Aufsätzen und Abhandlungen, die bereits früher veröffentlicht worden waren. Eine Ausnahme bildet der erste Aufsatz, der Johanna Eleonora Petersen geb. von und zu Merlau gewidmet ist. Vor allem geht es um die literarische Tätigkeit, die sich in Erbauungsschriften, einer Autobiografie und in theologischen Werken niederschlug. Aufgrund ihrer Herkunft besaß Petersen eine Bildung, die sie sich zum Teil autodidaktisch erworben hatte und die vor allem im Austausch mit ihrem nicht-standesgemäßen Ehemann erweitert wurde. Sie verstand sich als im Luthertum stehend, übernahm aber zentrale Denk- und Interpretationsmuster aus dem mystischen Spiritualismus und vertraute auf Visionen, Auditionen und Träume. In ihren Schriften nahm sie entschieden Stellung zu zentralen Themen des Pietismus und trug eigene Gedanken, oft Sonderlehren,

in die Debatte ein. Jung beschreibt sie als *die* Theologin des Pietismus, die einer „biblisch-enthusiastischen Hermeneutik“ verpflichtet ist. Dass er ausgegerechnet eine zum „radikalen Pietismus“ gehörige Frau in diesen Rang erhebt, hat natürlich damit zu tun, dass es damals nicht viele Frauen gab, die sich mit theologischen Thesen an die Öffentlichkeit trauten, was sie umgekehrt in den Augen der Theologen von vornherein suspekt machte.

Auf zehn Seiten beschreibt Jung dann den Lebensweg und die Frömmigkeit der treuen Beterin Beata Sturm, die als „württembergische Tabea“ in die Geschichte einging.

Zwei Aufsätze sind dem Wirken Johann Albrecht Bengels gewidmet, der mit seiner Arbeit am Text des NT der sog. Textkritik den Weg wies. Er selbst hielt an der Verbalinspiration fest und wollte gerade deshalb durch Vergleichen der Handschriften die ursprüngliche Textgestalt rekonstruieren. Seine Übersetzung des NT fand wenig Beachtung; um so mehr aber seine Auslegung des NT, „Gnomon“ (= Fingerzeig) genannt, die zum klassischen theologischen Werk des württembergischen Pietismus (J. Wallmann) wurde. Berühmt wurde Bengel auch wegen seiner Auslegung der Offenbarung und seiner Berechnung einer entscheidenden Weltwende für das Jahr 1836. Jung korrigiert hier die Auffassung, dass Bengel das „Weltende“ berechnet habe. Vielmehr erwartete er für das Jahr 1836 eine „guldene Zeit“ mit der Wiederaufrichtung des Tempels in Jerusalem. Bengel war „Dichiliast“, d.h. er erwartete zwei 1000jährige Reiche. Erst 3836 würde dann das Weltende mit dem Gericht eintreten. Diesem ganzen Themenkomplex ist der vierte Aufsatz der Sammlung gewidmet, in dem die eben kurz zitierten chiliastischen Sachverhalte ausführlich dargelegt und die Wirkungen bei Oettinger, Philipp Mathäus Hahn und Johann Jakob Friedrich nachgezeichnet werden.

1738 wurde in Stuttgart der Hofjude Joseph Oppenheimer („Jud Süß“) hingerichtet. Der separatistische Theologe und Arzt Johann Kayser verfasste daraufhin seine „Evangelischen Bedenken“ zur Affäre. Jung beschreibt zunächst die literarische Tätigkeit Kaysers und stellt dann im zweiten Teil die Argumente zur Verurteilung des Juden vor. Dabei zeigt sich einerseits eine generelle Zustimmung zu der Strafe, andererseits aber keine Judenfeindschaft, sondern typische „Sonderlehren“ separatistischer Kreise wie etwa die Allversöhnung.

Zwei Abhandlungen beziehen sich auf das Wirken des Reichsgrafen Zinzendorf: Einmal geht es um sein Verständnis des Christentums und zum anderen um seinen letzten Besuch in Tübingen, bei dem er geradezu beschattet

wurde. Ganz kurz beleuchtet dann Jung die Stellung pietistischer Kreise um Magnus Friedrich Roos zur Gründung der Christentumsgesellschaft.

Der vorletzte Aufsatz ist den Anfängen der Tierschutzbewegung gewidmet. Diese geht zurück auf den Mössinger Pfarrer Christian Adam Dann (1758-1837) und den Stuttgarter Pfarrer Albert Knapp (1798-1864). Anschaulich werden der geistige Hintergrund – die Erweckungsbewegung –, die Ursprünge und die frühe Entwicklung des Tierschutzes in Deutschland dargestellt. Die frühen Aufrufe zum Tierschutz aus dem württembergischen Pietismus sind von Jung inzwischen in der Reihe „Texte des Pietismus“ als Band 7 in der Ev. Verlagsanstalt erschienen.

Der vorliegende Band wird mit „Anna Schlatters Reisebericht zu Zentren der Erweckung. Beobachtungen einer Schweizerin in Deutschland“ beschlossen. Bei Anna Schlatter geb. Bernet (1773-1826) handelt es sich um die Ehefrau des St. Gallener Kaufmanns Hektor Schlatter (1766-1842). Der bekannte Tübinger Theologieprofessor Adolf Schlatter (1852-1938) war ihr Enkel. Anna Schlatter hatte 1821 eine Reise unternommen und war dabei mit zahlreichen Vertretern der Erweckungsbewegung in unterschiedlichen Regionen Deutschlands zusammengetroffen. Ihre Eindrücke, die sie lebhaft schildert, geben Einblicke in ihre Erlebnisse und in ihre doch sehr begrenzten religiösen Anschaulungen. Der Text folgt der Erstausgabe, die in Bremen 1865 erfolgte.

Bei Sammelbänden dieser Art, die bereits Veröffentlichtes wiedergeben, stellt sich immer die Frage, ob es eines Wiederabdrucks bedarf. In vorliegendem Buch ist ein roter Faden nicht erkennbar. Die einzelnen Abhandlungen lesen sich aber gut, wenngleich manches populärwissenschaftlich gehalten ist.

Erich Geldbach

Martin H. Jung, Der Weg des Protestantismus in Deutschland von 1815 bis 1870 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/3), Ev. Verlagsanstalt Leipzig 2000, 164 S.

Ders., Der Protestantismus in Deutschland von 1870 bis 1945 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/5), Leipzig 2002, 228 S.

Karl Heinz Voigt, Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert) (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/6), Leipzig 2004, 262 S.

In der von der Evangelischen Verlagsanstalt in Leipzig verlegerisch betreuten und von Ulrich Gäßler, Gert Haendler und Johannes Schilling sowie dem ver-

storbene Bischof Joachim Rogge herausgegebenen Reihe „Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen“ sind die drei angezeigten Bände herausgekommen, die für Freikirchler in Deutschland von großem Interesse sein dürften. Das gilt natürlich vor allem für den Band von Karl Heinz Voigt, der die Freikirchen in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert behandelt.

Die Bücher von Jung sind vor allem im Blick auf Studierende der evangelischen Theologie verfasst, eignen sich aber gerade deshalb auch für Freikirchler, die an den geschichtlichen Hintergründen der Entstehung und Verbreitung ihrer Kirchen Interesse haben. Es muss schon als ein großer Fortschritt bezeichnet werden, wenn in Bänden über den Protestantismus auch die Minderheitskirchen einbezogen werden. Das geschieht in beiden Bänden von Jung, allerdings nur in kleinen Abschnitten, aber es geschieht immerhin. Natürlich wäre es gut gewesen, er hätte Verweise auf Voights Arbeit anbringen können, aber das war von der zeitlichen Abfolge des Erscheinens der Bände nicht möglich. Man fragt sich allerdings, ob nicht der Verlag im eigenen Interesse eine Anmerkung hier und da hätte platzieren sollen.

Schaut man im ersten Band von Jung in das Kapitel, in dem Freikirchen behandelt werden, so überrascht die Überschrift „Alte Sondergemeinschaften und Neue Kirchen“. Der Begriff „Sondergemeinschaften“ hat sich in den letzten Jahrzehnten eingebürgert, um das stets pejorativ gebrauchte Wort „Sekte“ abzulösen. Daher ist es fraglich, ob es glücklich war, das Wort hier für Waldenser, Hugenotten und Mennoniten zu gebrauchen. Schwierig erscheint auch, dass der Vf. dem deutschen Brauch folgt, „Freikirchen und Sondergemeinschaften“ in einem Atemzug zu nennen. Dann aber verwundert es nicht, dass im Unterabschnitt „Freie Gemeinden und lutherische Freikirchen“ die Gesellschaft der protestantischen Freunde (sog. „Lichtfreunde“) zusammen mit den von Grafe initiierten Freien evangelischen Gemeinden behandelt wird. Hier hat der Vf. sich anscheinend von dem Wort „frei“ leiten lassen – aber das ging in die falsche Richtung. Ein Blick in die Literatur zu den Freikirchen hätte ihn von diesem Holzweg fernhalten können. Dass sich diese Gemeinden „am Niederrhein“ ausgebreitet hätten, stimmt so auch nicht, weil traditionell der südwestfälisch-hessische Raum das Hauptverbreitungsgebiet war und noch immer ist.

Der einleitende Satz, mit dem die Entstehung der „Altlutheraner“ erklärt wird, ist einigermaßen verwirrend: „Der Anlass dieser Trennung war der Versuch Friedrich Wilhelm III., mit aller Gewalt die Lutherischen zu bremsen.“ Dass Friedrich Wilhelm III. tatsächlich „mit aller Gewalt“, einschließlich des

preußischen Militärs, gegen die Lutheraner vorging, geht aus diesem Satz nicht recht hervor. Noch weniger war der „Anlass“ das „Bremsen“ der Lutheraner, sondern schlicht, wie später z.R. gesagt wird, keine Opposition gegen die Union aufkommen zu lassen. Im nächsten Abschnitt fällt auf, dass Onkens Geburtsort mit „Varel in der Wetterau“ angegeben wird. Varel ist zwar richtig, liegt aber nicht in der Wetterau, sondern im Oldenburger Land. Die Frage drängt sich auf, ob solche Details für ein Lehrbuch wichtig sind. Wenn schon Details, dann scheint es wichtiger, dass Oncken unehelich geboren wurde – mit allen sozialen Implikationen, die diese unverschuldete „Schande“ für einen Heranwachsenden mit sich brachte. Der Baptismus wird als „ausgesprochene Laienbewegung“ gekennzeichnet. Wenn der Leser sich nur das merkt, ist es falsch; denn Oncken selbst wurde am Tage der Konstituierung der ersten Gemeinde durch den amerikanischen Theologieprofessor Barnas Sears, der am Tag zuvor die Taufe der ersten sieben Menschen vorgenommen hatte, auch ordiniert und ordinierte seinerseits später seine Mitarbeiter. Im Abschnitt über den Methodismus stimmt der Eingangssatz, dass er sowohl in England als auch in den USA „in eine Vielzahl verschiedener Kirchen“ gespalten sei, in dieser Form nicht; denn die vier Kirchen, die in methodistischer Prägung in Deutschland zu missionieren begannen, waren nicht durch „Spaltung“ entstanden. 1872 gab es zwar in Württemberg ein „Dissidenten-Gesetz“, woraufhin sich die Wesleyaner von der Landeskirche als Gemeinschaft trennten, aber das bedeutete keineswegs eine „offizielle“ Anerkennung. Vielmehr gilt der Satz von Karl Heinz Voigt: „Besonders viele Probleme gab es von Anfang an in Württemberg“ (S. 75). Schließlich: die „Evangelische Gemeinschaft“ ist kein „Ableger“ der „Evangelical United Brethren Church“, wie Jung schreibt.

Es ist natürlich nicht fruchtbar, auf solchen Details herumzureiten. Aber sie zeigen doch, dass es immer noch zu wenige Informationen über die Freikirchen gibt und dass die Gefahr daher groß ist, dass Lehrbücher nicht genau informieren. Es fehlen weitgehend die Hinweise, wie von Seiten der Kirchen und des Staates mit den rechtlosen, „undeutschen“, „Sektierern“ umgegangen wurde. Diese Fakten sollten in Lehrbüchern ins Bewusstsein gehoben werden.

Voigts Buch ist, wie nicht anders zu erwarten, eine Informationsquelle erster Güte, wenn es um die Freikirchen in Deutschland geht. Er hat sich dabei eines weiten Verständnisses von „Freikirche“ bedient, wie es heute innerhalb der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) nach der Zahl der Mitglieds- und Gastkirchen üblich ist. Voigts Buch ist in zehn Kapitel gegliedert. Die

ersten vier Kapitel folgen nicht streng dem geschichtlichen Ablauf, sondern verquicken Geschichte mit systematisch-theologischen, kirchenkundlichen und ökumenischen Aspekten. Hier erfährt der Leser über die Vielfalt freikirchlicher Modelle, über unterschiedliche theologische Akzentsetzungen mit Auswirkungen auf die Kirchenstrukturen, über das Leben und Wirken der Freikirchen und über die Suche nach ökumenischen Partnern. Voigt schließt auch die Gemeinschaftsbewegung in ihrer Ambivalenz zu den Freikirchen mit ein und weiß Neues zu berichten, etwa über die Verbindungen der Freikirchen innerhalb der Sonntagsschulbewegung oder der Studentenarbeit. Wichtig erscheinen auch die Beziehungen, die deutsche Freikirchenvertreter im Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen geknüpft hatten. Über allem schwiebte der „Sektenvorwurf“ seitens der Landeskirchen und der deutschen Öffentlichkeit. Dieses Manko wurden die Freikirchen auch in der Weimarer Republik nicht los, wie das 5. Kapitel deutlich zeigt. Ab diesem Kapitel folgt die Darstellung erkennbarer dem geschichtlichen Verlauf. Das will aber nicht besagen, dass die vorhergehenden Kapitel sozusagen in der Luft hingen. Im Gegenteil: Es kommen hier ganz wichtige Linien zum Vorschein. Das einzige, was zu kritisieren wäre, ist der Umstand, dass diese Art der Präsentation manche Wiederholungen, z. T. bis in die Zitate, bedingt. Aber auch das ist nicht störend, sondern kann verstärkend wirken.

Die Zeit des NS-Staates, im Kapitel 6 behandelt, steht gewissermaßen unter dem Verdikt, dass es in den Freikirchen keiner wagte, einen offenen Protest als Mahn- und Weckruf auszusprechen. Das ist ja nicht einfach Feigheit, sondern manchmal auch auf politische Naivität zurückzuführen oder auch auf den Gedanken, die jeweilige Kirche in der misslichen Lage zu „retten“. Aber der Preis, den die Freikirchen bezahlten, war sehr hoch, wie Voights Darstellung deutlich macht. Dieses Versagen gilt auch gegenüber den Juden, was um so mehr erstaunen muss, als alle Freikirchen eine besondere heilsgeschichtliche Schau mit Blick auf Israel vertraten.

Das Kapitel 7 behandelt die Freikirchen nach dem Zweiten Weltkrieg. Da war zunächst der Verlust zu beschreiben, den die Freikirchen vor allem in den Gebieten jenseits von Oder und Neiße erlitten, wo nicht nur die Mennoniten, sondern auch Baptisten und andere Freikirchen blühende und wachsende Gemeinden hatten, die sich bis in den baltischen Raum erstreckten. Aber natürlich sind auch die anderen Gebiete durch Bomben, Flüchtlingsströme, Hunger betroffen. Voigt versteht es, die Verflechtungen der Freikirchen untereinander und die Suche nach ökumenischen Beziehungen innerhalb des Hilfswerks der

evangelischen Kirchen, der Entstehung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen und der Ökumenischen Centrale zu verdeutlichen. Die Abschnitte über die Schuldbekenntnisse und die Zeit der Militärregierungen bieten viel Stoff. Das gilt auch für das 8. Kapitel, welches die strukturellen Eigenarten der Freikirchen in der DDR behandelt. Im Kapitel 9 wird die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts entfaltet. Hier werden kritisch und zugleich mit Gespür Werden und Verblühen neuer Arbeitszweige beleuchtet: Kinder- und Jugendarbeit, Evangelisationen, Medien, Gesangbücher, die freikirchlichen Theologischen Seminare, Zeitschriften und Finanzen. Ein eigener Abschnitt ist den Frauen in den Freikirchen gewidmet, in dem Voigt eine Zusammenfassung der Jahrestagung des Vereins für Freikirchenforschung im März 2003 gibt.

Im letzten Abschnitt bietet Voigt Überlegungen zur Situation der Freikirchen an der Wende zum 21. Jahrhundert. Die missionarische Kraft lässt in allen Freikirchen nach. Weil die Aufnahme in eine freikirchliche Gemeinde mit einem persönlichen Bekenntnis verbunden ist und die Bereitschaft zu Bindungen nachlässt, sind Freikirchen von diesem gesellschaftlichen Trend hart getroffen. Außerdem schwindet die Anerkennung des Ehrenamtes, welches in Freikirchen mit der Idee des „Priestertums aller Gläubigen“ verknüpft ist, aber eben auch abnimmt. Damit wird ein Teil des Profils geschwächt.

Neue Perspektiven und Details gibt es gehäuft. Nur ein Beispiel sei genannt: die Bethesda-Konferenz von 1922 mit ihren Auswirkungen bis zur Gründung des Hilfswerks nach dem Zweiten Weltkrieg. Das Beispiel zeigt auch, dass es sich lohnen würde, hier und an vielen anderen Stellen noch weitere Forschungen auf die Bahn zu bringen. Wie gut, dass es den Verein für Freikirchenforschung gibt! Manchmal leuchten bei Voigt auch Gedanken auf, die ein besonderes Schlaglicht auf die Situation werfen, z. B. die an sich einfache Feststellung, dass die Minoritäts situation und die daraus resultierenden Erfahrungen die Freikirchen verbindet und dass daraus ein offenes und vertrauensvolles Miteinander entstanden ist, das sich als „Glücksfall“ abhebt von einer „vorrangig an Lehrfragen orientierten Kirchengemeinschaft“ (wie die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa = GEKE, früher Leuenberger Kirchengemeinschaft, zu der die europäischen Methodisten gehören). Hier ist ein deutsches Modell von ökumenischer Gemeinschaft in versöhnter Verschiedenheit entstanden, das noch viel stärkere Beachtung in der Ökumene verdient.

Natürlich kann es bei so einem innovativen Buch nicht ausbleiben, dass sich Fehler eingeschlichen haben: So z. B. war James Rushbrooke erst ab 1939 Präsident der *Baptist World Alliance*, nicht schon in den 20er Jahren, oder es

wird vom ÖRK vor seiner Gründung gesprochen. Aber das sind Kleinigkeiten, die nicht ins Gewicht fallen. Allerdings überrascht es, dass kein Wort gesagt wird zu den neuen Freikirchen, die überall im Land im Entstehen begriffen sind und die zu einer Wanderbewegung mancher Glieder auch weg von den traditionellen Freikirchen geführt haben. Dazu kommen wachsende fremdsprachige Gemeinden, die freikirchlich organisiert sind. Aber das Gebiet ist derzeit noch unüberschaubar, weil es in großer Bewegung ist.

Das Fazit lautet, dass Voigt ein buntes, der Vielfalt des Freikirchentums angemessenes Gemälde aufgrund langjähriger Beschäftigung mit der Materie bieten kann. Niemand, der sich für die Freikirchen interessiert, wird an dem Band vorbeigehen können.

Die in dem zweiten Band von Jung behandelte Zeit ist eine in vielfacher Hinsicht aufwühlende Periode der deutschen Geschichte und damit auch der Kirchengeschichte. Nach der „Gründerzeit“ kam es zu zwei verheerenden Weltkriegen, den Versuchen mit Demokratie, Aufstieg und Fall des Nationalsozialismus und nicht zuletzt der weitgehenden Vernichtung des europäischen Judentums. In diesen historischen und politischen Ereignissen sowie in den sozialen Umwälzungen war der deutsche Protestantismus nicht etwa gesellschaftliches Opfer, sondern aktiv beteiligt, und zwar auf der Ebene der Kirchenleitungen ebenso wie auf der Ebene der Gemeinden vor Ort oder der wissenschaftlichen Theologie. Diese Verschränkungen, aber auch die besonderen Leistungen deutscher Kirchen und der protestantischen Theologie wie ihre Fehlleistungen werden in dem Buch in wünschenswerter Deutlichkeit angesprochen und behandelt. Das muss man als eine besondere Leistung des Verfassers betrachten, weil es für keine Periode vorher so viel Quellenmaterial und begleitende Literatur gibt wie für die behandelte Zeit. Innerhalb dieser Periode sind zwar noch einmal Gewichtungen feststellbar, weil z. B. für die Zeit des Nationalsozialismus und die Judenverfolgung besonders viel an Literatur veröffentlicht wurde, aber insgesamt ist die Zahl der Veröffentlichungen kaum überschaubar. Auch deshalb ist der Versuch zu begrüßen, diese Zeit darzustellen. Der Vf. weiß aber auch neue Perspektiven aufzunehmen, etwa die Einsichten durch die „gender-Debatte“ oder die Frömmigkeits- und Ökumenegeschichte.

Die Freikirchen finden sich in einem Kapitel über die „Frömmigkeitsbewegungen“ abgehandelt und werden, wie in Deutschland üblich, mit der deutschen Gemeinschaftsbewegung in enge Beziehung gesetzt, nicht aber als

eigenständige Kirchen behandelt. Das muss man kritisch anmerken. Ansonsten kann man die Bücher Jungs als Einstieg in die Kirchengeschichte empfehlen. Freilich muss man angesichts der Ökumenegeschichte und der Globalisierungsdebatte doch fragen, ob man die Kirchengeschichte Deutschlands isoliert von anderen Teilen der Welt abhandeln kann. Das ist ein methodisches Problem, das eher der Anlage der Gesamtreihe zuzuschreiben ist als dem Autor. Gerade wenn man z. B. die Darlegungen zur Entchristlichung im ersten Band nachliest, fragt man sich unwillkürlich nach den Ursachen und warum es nicht überall auf der Welt zu einem solchen Absturz gekommen ist, sondern es Beispiele gibt, wo sich das Christentum in der Öffentlichkeit als eine wachsende Religion zeigt.

Erich Geldbach

Adelheid Junghardt/Ekkehart Vetter, Ruhrfeuer. Erweckung in Mülheim an der Ruhr 1905. 1905-2005: Christus-Gemeinde Mülheim. Eine Chronik über die 100-jährige Geschichte der ersten Gemeinde des Mülheimer Verbandes, Mülheim 2004, 221 S.

Wie der Titel sagt, handelt es sich bei dem Buch mit dem wunderbaren Titel „Ruhrfeuer“ um die Chronik der hundertjährigen Geschichte der Mülheimer Gemeinde. Es werden die Ereignisse nachgezeichnet, die zu der Erweckung im Jahre 1905 führten, und die entscheidenden Personen wie die Mülheimer Pastoren Ernst Modersohn und Martin Girkon vorgestellt, aber auch Jonathan Paul, dessen Anwesenheit viel zu dem erfolgten Aufbruch beitrug, ebenso wie die Bereitstellung eines Zeltes der Deutschen Zeltmission unter Jakob Vetter. Die weitere Geschichte, d.h. die Auseinandersetzungen mit der Kirche, mit der Gemeinschaftsbewegung, mit den Kasseler Ereignissen und der „Berliner Erklärung“ sowie der Entgegnung der „Mülheimer“ sind dokumentiert.

Die Quellenlage lässt keine lückenlose Darstellung zu, aber es werden Grundzüge deutlich sichtbar, und vor allem wird die Entwicklung der Gemeinde in den letzten 50 Jahren nachgezeichnet. Einen besonderen Schwerpunkt bildet die Vorstellung der Gemeindearbeit heute mit ihren verschiedenen Zweigen. Auch sind Dokumente abgedruckt, wie etwa die Leitsätze zur Taufe, die Theologischen Überzeugungen der Gemeinde und das Selbstverständnis des Mülheimer Verbandes sowie die Lausanner Verpflichtung. Das Buch ist

reichlich illustriert und lässt sich gut lesen. Allen, die eine konkrete Gemeinde des MV kennenlernen möchten, sei der Band nachdrücklich empfohlen.

Erich Geldbach

Wolfram Kerner, Gläubigentaufe und Säuglingstaufe. Studien zur Taufe und gegenseitigen Taufanerkennung in der neueren evangelischen Theologie, Books on Demand, Norderstedt 2004, 275 S.

Der Verfasser ist in einer Baptisten-Gemeinde aufgewachsen, wechselte aber während des Theologiestudiums in die pfälzische Landeskirche. Seine in Heidelberg angenommene Dissertation reflektiert auch seine Biografie. Das ist im Titel mit dem auffallenden „und“ angedeutet. Es geht also nicht, wie sonst in der Diskussion, um Gläubigentaufe „oder“ Säuglingstaufe, also eine Apologetik für die eine oder andere Taufform. Es geht auch nicht um die Alternative Frankfurt am Main oder Frankfurt an der Oder, dass also ein Wort zwei Sachen zum Ausdruck bringt, sondern es geht dem Verfasser tatsächlich um das Ausloten der Frage einer gegenseitigen Taufanerkennung, also gerade um die Überwindung des ökumenischen Streits um die Taufe. Das ist gewiss ein ländliches Unterfangen und aller Mühe wert. In drei großen Kapiteln wird das Thema behandelt. Im ersten Teil beschreibt Kerner die ökumenischen Dialoge zwischen Baptisten einerseits und Reformierten (1977), Lutheranern (1990) sowie den Waldensern (1990) andererseits und zieht den Taufteil der Lima-Erklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1982 hinzu. Im zweiten Hauptteil untersucht er reformierte, lutherische und baptistische Ansätze bei einzelnen Theologen: Karl Barth, Otto Weber, Geoffrey Bromiley, Thomas F. Torrance auf reformierter, Edmund Schlink und Wolfhart Pannenberg auf lutherischer, George Beasley-Murray, James McClendon, Mark Heim und Paul Fiddes auf baptistischer Seite. Dann zieht er in einem abschließenden kurzen Teil sein Fazit und unterbreitet seinen Vorschlag einer gegenseitigen Taufanerkennung.

Das Buch ist spannend zu lesen, weil der Verfasser klar argumentiert und zu jedem Abschnitt eigene Reflexionen gibt, die unhaltbare Begründungen, Inkonsistenzen und spekulativen Gedanken in Bezug auf die jeweiligen Taufformen rückhaltlos bloßstellen. Er weiß auch sonst scharfsichtig zu argumentieren. So z. B. stellt er heraus, dass der Artikel 9 der Confessio Augustana auf lutherischer Seite immer noch gilt, wie es die Lutheraner im baptistisch-luthe-

rischen Dialog unterstrichen haben. Das ist deshalb schlimm, weil es sich dabei um keine Lehr-, sondern um eine Personalverurteilung handelt. Außerdem widerspricht der Artikel der von lutherischen Theologen (z. B. Schlink) vertretenen These, dass sich Gott der Kinder bedingungslos erbarmt. Auffallend ist an Kernes Gedankenführung, dass die Säuglingstaufe schlecht abschneidet, wenn man es einmal salopp formulieren darf. Um es an einem Beispiel zu verdeutlichen, sei gesagt, dass die lutherische Interpretation der Taufe als „Wort“ in eine Sackgasse laufen muss, weil der Säugling nicht auf das Wort hören und antworten kann. Kerner plädiert er für eine „Vorzugswürdigkeit“ der Gläubigentaufe gegenüber der Säuglingstaufe (was man wohl in den Landeskirchenämtern nicht gerne lesen wird). Dass er dennoch an der Gültigkeit der Säuglingstaufe festhält, liegt an zwei Faktoren. Er meint, dass die „Einverleibung“ des Täuflings in den Leib Christi und der „Herrschaftswechsel“ durchaus mit der Säuglingstaufe vereinbar seien. Es fragt sich, ob das nicht zu wenig ist, wenn man den Reichtum der Taufaussagen des Neuen Testaments, auf die es Kerner sonst in seinem Buch ankommt, zugrundelegt.

Wie sieht das Fazit aus? Kerner will an beiden Formen der Taufe als Formen der christlichen Taufe festhalten, also nicht beide Formen als *eine* Taufe verstehen, sondern beide Formen als Formen christlicher Taufe. Ausgangspunkt ist eine trinitätstheologische Begründung der Taufe. Voraussetzung ist, dass Gott der Vater das Heil aller Menschen will, dass er es aber auf spezifische Weise in Jesus Christus und durch den Geist geschichtlich vermittelt. Weiter: das Heilswerk Jesu Christi ist Grund und Kraft der Taufe. Und schließlich: durch das Wirken des Heiligen Geistes erhalten wir in der Taufe Anteil an Christi Heilswerk. Auch die Antwort des Glaubens ist Werk des Geistes.

Unter diesen Voraussetzungen spricht Kerner von einem Prozess christlicher Initiation. Die Initiation vollzieht sich also nicht punktuell (etwa durch die Taufe), sondern als Prozess aus unterschiedlichen Elementen. Hier greift er auf Gedanken von Paul Fiddes zurück, die zuvor ausführlich referiert sind, und zählt folgende Elemente auf: Geistverleihung, Glaubensbekenntnis, Taufe und erste Teilnahme am Abendmahl. Die praktische Verwirklichung bzw. Ausgestaltung dieses Prozesses könnte im Sinne einer Problemlösung unter dem Vorzeichen „kreativer Spannungen“ den jeweiligen Kirchen unter Beibehaltung ihrer eigenen Identität und mit wechselseitigem Wohlwollen überlassen werden, wenn sich alle auf die trinitätstheologischen Prämissen einließ. Freilich gilt das Konzept unter der Voraussetzung der Vorzugswürdigkeit der Gläubigentaufe, und es ist schon eigenartig und zugleich bemerkenswert, dass

ein baptistischer Theologe der eigentliche Ideengeber ist. Aber gerade weil dem so ist, muss das Konzept in der Praxis scheitern, weil man „Volkskirche“ nicht haben kann ohne „unterschiedslose“ Säuglingstaufe. Sobald man daran rüttelt oder daran gerüttelt wird (siehe ehem. DDR), wird Kirche Bekenntnis-, d.h. Minderheitskirche – und das wird im Westen nicht gewollt.

Dennoch: Kerner sei Dank für seine klaren Darlegungen.

Erich Geldbach

Hartmut Kreß (Hg.), Religionsfreiheit als Leitbild. Staatskirchenrecht in Deutschland und Europa im Prozess der Reform, LIT-Verlag, Münster 2004, 350 S.

Der Herausgeber dieses Sammelbandes, der Bonner evangelische Ethiker Hartmut Kreß, unternimmt im ersten Beitrag den Versuch, die Toleranz als ethisches Äquivalent zur Religionsfreiheit neu zu bestimmen. Der Religions- und Gewissensfreiheit als Grundrechten trete auf Seiten der Ethik die Toleranz zur Seite. Ohne Toleranz, so argumentiert Kreß, „verlöre die verfassungsrechtlich garantierte Gewissens- und Religionsfreiheit ihre kulturelle Grundlage“ (S. 35). Allerdings muss Kreß weit ausholen, um zu diesem Ergebnis zu gelangen. Zuerst stellt er fest, dass Toleranz sehr vielschichtig interpretiert worden ist. Er unterscheidet vier Haltungen:

- eine „pejorative Toleranz“, d.h. eine Duldung unter benachteiligenden Bedingungen für die Geduldeten;
- eine „formale Toleranz“, d.h. das bloße Ertragen anderer Überzeugungen ohne inhaltliche Auseinandersetzung;
- eine „indifferente Toleranz“, d.h. eine Gleichgültigkeit gegenüber anderen Überzeugungen oder Personen;
- eine „aktive oder dialogische Toleranz“, d.h. eine Achtung und Anerkennung anderer.

Kreß gibt zu, dass theologiegeschichtlich mit dem Toleranzbegriff oft eine abschätzige Einstellung verbunden war. Dafür gibt er keine Belege, aber an der Richtigkeit dieser Beurteilung kann es keinen Zweifel geben. Der frühere Richter am Bundesverfassungsgericht, Ernst-Wolfgang Böckenförde, hatte während des Zweiten Vatikanischen Konzils sein Plädoyer für die Religionsfreiheit mit dem Satz unterstrichen, dass „die Frage der Toleranz und Religionsfreiheit der große Leidensweg der abendländischen Christenheit“ gewesen sei, weshalb das Konzil sich positiv zur Religionsfreiheit äußern müsse. Es hat

dies unter wahrscheinlich bewusster Ausklammerung des Toleranzbegriffs getan. Umso überraschender ist es, dass Kreß einen Paradigmenwechsel feststellen zu können meint, weil in der Gegenwart Toleranz nicht mehr „nur als Duldung von Irrtum und Übel aufgefasst“, sondern heute „von Vornherein die Gleichwertigkeit anderer Menschen betont“ werde. Toleranz stehe daher für Respektierung anderer Überzeugungen auf gleicher Augenhöhe, Lernbereitschaft, Dialog und Chance einer wechselseitigen Bereicherung, „enrichment“, wie er auf englisch mit Bezug auf die UNO sagt (S. 37).

Angesichts der von Kreß mit dem Toleranzbegriff angeführten negativen Haltungen ist es doch sehr fraglich, ob man einen Begriff derart neu fassen und einfach einen „Paradigmenwechsel“ dafür behaupten kann. Die Religionsfreiheit als Menschenrecht benötigt keine „Toleranz“ als ethisches Äquivalent, weil sich aus dem Grundsatz der Religions- und Gewissensfreiheit unmittelbar alle positiven Haltungen ableiten lassen, die Kreß mühsam durch den in der Geistes- und Theologiegeschichte nicht unumstrittenen Begriff des Paradigmenwechsels¹ in den Toleranzbegriff hineinlegt. Eine solche positive Füllung eines im Grunde abgewirtschafteten Begriffs bringt nicht viel. Zudem ist zu beachten, dass in Deutschland die Religions- und Gewissensfreiheit zwar grundgesetzlich verankert ist, dass es aber gerade die beiden sog. Großkirchen sind, die durch immer neue Versuche einer Absicherung ihrer Monopolstellung dieses Grundrecht zumindest auf der institutionellen Ebene unterlaufen. Aufgrund dieser ambivalenten Haltung ist eher der Eindruck von „Duldung“, oft sogar „repressiver Duldung“ vorherrschend als das, was Kreß pragmatisch, historisch, menschenrechtlich, ethisch, theologisch und religionshistorisch in den Toleranzbegriff hineinlegt. Das Ethos der Toleranz, wie sie in Deutschland vorherrscht, kann nicht die „lebensweltliche Voraussetzung“ für die „rechtlich abgesicherte Religions- und Gewissensfreiheit“ bilden (S. 43). Weil das Verständnis für letzteres in Deutschland nur ungenügend ausgebildet ist, lässt sich mit einem veralteten Toleranzbegriff kein Staat machen. Daher findet es der Rezensent auch überzogen, wenn im Vorwort behauptet wird, zum geistigen Erbe Europas gehöre die Religions- und Gewissensfreiheit. Das ist, wenn überhaupt, eine ganz junge Entwicklung, aber daher kann man es nur begrüßen, wenn der Band dazu beitragen will, den Reflexionen zum Religions- und Staatskirchenrecht als tragende Grundlage das Leitbild der Religionsfreiheit

¹ Der amerikanische Wissenschaftshistoriker Thomas S. Kuhn (1922-1996) hatte 1962 in seinem bahnbrechenden Buch „The Structure of Scientific Revolutions“ im Zusammenhang mit den Entwicklungsschüben in den Naturwissenschaften von Paradigmenwechseln gesprochen.

an die Hand zu geben.

Mit der Erklärung zur Religionsfreiheit „*Dignitatis humanae*“ vollzog die römisch-katholische Kirche eine grundlegende Neuorientierung, ja man kann behaupten, dass alle anderen Verlautbarungen des Konzils sich nicht grundlegend von der Tradition abhoben, wohl aber *Dignitatis humanae*. Wenn jetzt allerdings, wie es der Artikel von Gerhard Höver andeutet, von kirchlicher Seite betont wird, dass Religionsfreiheit nicht von einem „intoleranten Laizismus“ instrumentalisiert werden dürfe, der die (staatliche) Förderung der Wahrheitssuche untergraben würde, dann erkennt man, wie leicht in Deutschland Religionsfreiheit mit dem Gespenst eines Laizismus verwechselt wird.

Hermann Weber beschäftigt sich mit den rechtspolitischen Problemen der Kirchensteuer. Für Freikirchler ist der Hinweis beachtenswert, dass verfassungsrechtlich weder der Kirchensteuereinzug durch die Finanzämter noch die Ausgestaltung der Kirchensteuer als Annexsteuer zur Einkommensteuer hinreichend abgesichert ist. Zudem seien die Kirchen in eine „Annexsteuerfalle“ geraten, weil jede Steuersenkung sich verheerend auf das Kirchensteueraufkommen auswirken muss. Wichtig ist auch im nächsten Beitrag von Hermann Reichold, dass der in Deutschland gängige Tendenzschutz im kirchlichen Arbeitsrecht in Europa singulär ist. Welche Auswirkungen stehen ins Haus bei Änderungen im Rechtssystem der EU? Auch im Beitrag von Stefan Muckel zum Thema „Der Islam im Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland“ werden neue Fragen aufgeworfen, die mit dem bisher Üblichen nicht zu beantworten sind. Wie kann man im übrigen mit Bezug auf den Islam vom Staatskirchenrecht sprechen? Das erinnert fatal an den Jüdischen Oberkirchenrat. Den Beitrag von Ralf Abel sollte man übergehen, weil er in der üblichen Weise polemisiert.

Die folgenden Beiträge befassen sich mit Fragen von Religionsgemeinschaften, Kirchen und Recht in Europa. Den Schluss bilden sieben Aufsätze zu den Ländern Holland, Schweiz, England, Polen, Bulgarien, Rumänien und Russland. Die Vielfalt zeigt, was die EU noch zu verkraften hat, was auch außerhalb ihrer Grenzen, z. B. in Russland, vor sich geht und vor welchen Herausforderungen sowohl die Politik als auch das Recht und nicht zuletzt die Religionsgemeinschaften selber stehen.

Erich Geldbach

Lothar Nitnaus, Baptisten in der Schweiz. Ihre Wurzeln und ihre Geschichte, WDL Verlag, Berlin 2004, 204 S.

Man muss Titel und Untertitel zusammen lesen, um recht in den Blick zu nehmen, was Nitnaus will und worum es ihm geht. Er will nicht nur die Baptisten in der Schweiz darstellen, sondern auch ihre Wurzeln und ihre Geschichte. Zu den Wurzeln zählt er auch die Täuferbewegung der Reformationszeit, die ja in der Schweiz – Zürich – ihren Anfang nahm. Er geht aber noch weiter zurück und führt eine Reihe von Reformbewegungen in der römischen Kirche und speziell solche in England und in den Niederlanden an, bevor er ausführlicher auf die Täufergeschichte in der Schweiz, Süddeutschland und in den Niederlanden sowie England zu sprechen kommt. Natürlich gibt es zwischen den einzelnen Reformbewegungen keine direkten Verbindungen, doch ist diese Auflistung hilfreich, weil sie zeigt, wie stark die Kirche von Reformen begleitet wurde. Die Anfangsgeschichte des Baptismus ist eingebettet in die immer neuen Versuche, das Christentum authentisch zu verwirklichen. Aus England und den Niederlanden kamen die entscheidenden Anstöße in Form der kongregationalistisch gesonnenen Separatisten und der Mennoniten. Mit englischen Glaubensflüchtlingen um John Smyth und Thomas Helwys beginnt der moderne Baptismus in den Niederlanden. Der Verfasser geht dann noch kurz auf die Anfänge in Amerika ein, bevor er die baptistischen Anfänge auf dem europäischen Kontinent nachzeichnet.

Deutsche Leser mögen hier gleich Oncken erwarten, aber Nitnaus weiß, dass zuvor schon in romanischen Ländern Baptisten zu finden waren. Natürlich fehlen Oncken und seine Genossen Lehmann und Köbner nicht, zumal Onckens Reise 1847 in die Schweiz dort zur ersten Taufe und auch zu einer ersten Gemeindegegründung führte. Die Schweizer Gemeinden blieben relativ klein und bildeten bis zum Ersten Weltkrieg eine enge Gemeinschaft mit den deutschen Gemeinden. Nach dem Krieg traten die Gemeinden im Elsass aus und schlossen sich mit den Baptistengemeinden in Frankreich und der welschen Schweiz zusammen. Daraus ging die heutige *Association des Eglises Evangéliques Baptistes* hervor. Das zeigt auch, dass Nitnaus die sprachlichen Verschiedenheiten und die unterschiedlichen Prägungen der deutsch- und französischsprachigen Gemeinden hervorhebt. Das ist wichtig. Wichtig ist auch, dass 1923 die Oberrheinische Vereinigung an ihr Ende. Die deutschen Gemeinden gründeten die Süddeutsche Vereinigung, während die Schweizer die Gründung eines eigenen Bundes beschlossen, was dann 1924 auch erfolgte.

Der Vf. geht im weiteren schlaglichtartig die einzelnen Schweizer Gemeinden durch – es sind deren ja nicht sehr viele. In dieser gedrängten Form erhält man gleichwohl einen guten Einblick in die Entwicklung der einzelnen

Gemeinden. Man kann am Schluss Nitnaus nur zustimmen, wenn er fragt, warum die Baptisten trotz ihrer guten Erkenntnisse nur so wenige Menschen gewinnen konnten. Dies gilt noch verschärft, wenn man bedenkt, dass sich in Rüschlikon Jahrzehntelang das Internationale Seminar befand, das doch eine baptistische Elite ausbildete. Die Frage des Verfassers stellt sich aber nicht nur in der Schweiz, sondern auch in anderen west- und nordeuropäischen Kontexten.

Aber mit dieser Frage ist das Buch noch nicht abgeschlossen. Vielmehr hat Nitnaus seinen fortlaufenden Text dadurch entlastet, dass er die biographischen Angaben zu den einzelnen Protagonisten in einem Anhang, der fast 40 Seiten umfasst, zusammenstellt. Hier finden sich die Täufer der Reformation (Grebel, Mantz, Blaurock, Hubmaier, Hut, Denck, Hoffman, Simons, um nur einige zu nennen) und die frühen Baptisten (John Smyth, Thomas Helwys, Roger Williams, John Clarke) sowie die kontinentalen Vertreter wie Henry Pyt, Jean Casimir Rostan, J. G. Oncken, mitsamt dem Begründer der Neutäufer in der Schweiz, Samuel Heinrich Fröhlich. In einem zweiten Anhang sind alle Prediger nach Gemeinden und der Zeit ihrer Tätigkeit aufgelistet. Daran schließt sich eine nach Namen geordnete Liste der Prediger des Bundes an. Schließlich präsentiert Nitnaus eine hilfreiche Aufstellung der Mitgliederentwicklung der Schweizer Gemeinden von 1847 bis 2002.

Man kann dem Generalsekretär des Baptistischen Weltbundes, Dr. Denton Lotz, nur zustimmen, wenn er im Geleitwort schreibt, dass das Buch eine Lücke in der Histographie des auf den deutschsprachigen Baptismus schließt, dass es aber auch den Schweizer Gemeinden selbst Anreize bietet, über ihre Situation als kleine Minderheit nachzudenken und neue Wege für eine effektive Repräsentation des Christentums zu suchen. Die Schweizer Gemeinden und alle anderen Interessierten schulden Nitnaus Dank für seine Arbeit.

Erich Geldbach

Reinhart Staats, Protestantent in der deutschen Geschichte. Geschichtstheologische Rücksichten, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2004, 322 S.

Bei dem Band handelt es sich um eine Sammlung von 14 Aufsätzen, die entweder für das Buch verfasst oder, soweit sie früher schon veröffentlicht waren, stark überarbeitet wurden, was für die meisten Beiträge gilt. Die Bearbeitungen wurden vom Vf. vorgenommen, um eine gewisse Geschlossenheit zu

BUCHBESPRECHUNGEN

erreichen. Das ist durchaus gelungen, wenngleich man jeden Abschnitt auch für sich lesen kann.

Obgleich das Satzbild nicht leserfreundlich ist, wird die Lektüre zu einem reinen Vergnügen. Das liegt an der Art, mit der Staats die vielen Details und überraschenden Querverbindungen präsentiert. Er brilliert nicht nur durch seine große Belesenheit, sondern auch durch seine Fähigkeit, Verknüpfungen theologie- und geistesgeschichtlicher Art herzustellen. Dabei zeigt sich auch eine gewisse Skepsis gegenüber dem Ansatz einer „Mentalitätsgeschichte“. Nicht immer wird man seinem Urteil folgen müssen – z.B. bei der Frage der Stellung des „Alten“ Testaments in der Kirche –, was er wohl auch nicht erwartet; immer aber ist das, was er zu sagen hat, überlegt, präzise und Interesse weckend vorgetragen. Dabei wählt er den für einen Historiker ungewohnten Weg von der Gegenwart immer weiter zurück in die Vergangenheit bis zu Luther, ja bis zu Orosius, dem das letzte Kapitel gewidmet ist.

Der Leser erfährt viel Neues, z.B. über die mutige Frau Elisabeth Schmitz in der Zeit des Nationalsozialismus, oder er wird neu auf große Gestalten wie Adolf von Harnack, Dietrich Bonhoeffer (und ihr Verhältnis zueinander) und Hans Asmussen aufmerksam. Ein weiteres interessantes Kapitel ist Ernst Moritz Arndt gewidmet. Amüsant liest sich die Herleitung von Honeckers „Ochs und Esel“ aus den antikirchlichen sozialistischen Weihnachtsfeiern. Dass sich das deutsche Wort „Tatsache“ einer englischen Vorlage verdankt (matter of fact) und auf den Neologen Joh. Joachim Spalding 1756 zurückgeht, ist im Blick auf eine sog. „Theologie der Tatsachen“, wie sie z.B. der Fundamentalismus präsentieren will, besonders spannend. Hier kommt Lessing auf neue Art zum Leuchten. Pädagogisch interessierte Leser werden Freude bei der Lektüre der Kapitel über „Klopstock und der Ursprung des deutschen Wortes „Bildung“ und über den Universitätsreformator Melanchthon empfinden. Auch Staats Darlegungen zu Luthers effektiver Rechtfertigungslehre bieten dem Leser Nachdenkenswertes, nicht zuletzt in Bezug auf die Wirkungsgeschichte im Pietismus. In einem solchen Sammelband darf natürlich der besondere Beitrag von Staats' zum Lutthergedenken nicht fehlen: Es ist seine These, dass das Geburtsjahr Luthers nicht, wie allgemein angenommen 1483, sondern 1484 ist.

Weiterführende Literatur und ein Register beschließen den Band, der sich sehr gut als Geschenk für historisch interessierte Zeitgenossinnen und Zeitgenossen eignet. Man sollte es, bevor man es verschenkt, zuvor selbst lesen.

Erich Geldbach

Georg Schmid/Georg Otto Schmid (Hgg.), Kirchen, Sekten, Religionen. Religiöse Gemeinschaften, weltanschauliche Gruppierungen und Psycho-Organisationen im deutschen Sprachraum. Ein Handbuch. Begründet von Oswald Eggenberger. TVZ 2003, (7. überarb. u. erg. Aufl.), 528 S.

Ein solches Handbuch zu besprechen ist schwierig. Der Wert muss sich letztlich im Gebrauch zeigen. Dass die Artikel zuverlässige Informationen bringen, sollte man voraussetzen. Wichtig aber ist, von welchen Kriterien das Handbuch ausgeht, welche Auswahl getroffen wurde, von welchem Standort geschrieben wird und wie das Ganze aufgebaut ist. Um mit dem letzten zu beginnen, sei gesagt, dass den Leser eine sehr differenzierte Gliederung und Anordnung erwartet – und natürlich auch ein umfangreiches Register am Schluss. Insgesamt ist der Stoff auf zwanzig Kapitel verteilt. Das beginnt im 1. Kapitel mit „Katholische und orthodoxe Kirchen“. Man hätte hier vielleicht besser getan, beide Bereiche in zwei unterschiedliche Kapitel aufzuteilen; denn natürlich lässt sich die Ost-West-Spaltung nicht ausblenden, indem man die Kirchen in ein Kapitel zwängt. Bei den Orthodoxen sind auch die sog. altorientalischen oder auch vorchalzedonensischen Kirchen aufgeführt. Im ersten Teil findet man neben der römischen auch die altkatholische Kirche verzeichnet und dazu die Erneuerungsbewegungen innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche.

Das zweite Kapitel umfasst die „evangelischen Kirchen“, worunter die Freikirchen nicht fallen; denn diese werden im dritten Kapitel als „ältere und evangelikale Freikirchen“ behandelt. Hier zeigt sich eine Perspektivenverzerrung in der Anordnung. Sind „ältere“ Freikirchen nicht „evangelikal“, und darf man wirklich davon ausgehen, dass Freikirchen als solche „evangelikal“ sind? In Deutschland jedenfalls gilt, dass der Neologismus häufig genug auch für Gruppen innerhalb der Landeskirchen herhalten muss, z. B. für solche, die auch an der Evangelischen Allianz beteiligt sind. Diese aber wird bei den „evangelischen Kirchen“ behandelt. Dort findet man die Lutheraner (einschl. der lutherischen Freikirchen), die Reformierten (einschl. der Altreformierten), die Union Evangelischer Kirchen (im Handbuch noch EKU), die EKD, die Anglikanischen Kirchen und auch die Waldenser. Die Freikirchen aller Schattierungen, einschl. der Chrischona-Gemeinden, finden sich, wie gesagt, im dritten Abschnitt. Im vierten Teil, der sehr umfangreich ist, sind die Pfingstgemeinden, die pfingstlichen Werke und die neopfingstlichen sowie charismatischen Gemeinden, Gruppen und Organisationen aufgeführt. Das ist sehr detailliert und genau, wenngleich hier eine stete Bewegung ist, so dass schon

während der Abfassung der Artikel und vor Drucklegung die Szene sich hier und dort verändert oder erweitert haben mag. So schnell kann ein Handbuch nicht reagieren und braucht es auch nicht.

Die Adventisten werden nicht erfreut sein, dass sie im fünften Kapitel mit den Zeugen Jehovas als „Endzeitgemeinden“ aufgeführt werden. Sie sind also nicht unter den Freikirchen abgehandelt. Das ist zweifellos ein Manko, wie auch die Tatsache, dass den Zeugen Jehovas „freie Bibelforscher-Gemeinden“ zur Seite gestellt werden, die mit den Zeugen nichts zu tun haben, etwa die Weltweite Kirche Gottes oder die Tempelgesellschaft oder die Philadelphia-Bewegung. In den Artikeln selbst wird der Bezug auch nicht hergestellt, aber warum dann diese Anordnung? Die verschiedenen „Apostelgemeinden“ und das „Mormonentum“ werden in den folgenden Abschnitten behandelt. Im achten Kapitel geht es um „Neugeist und Christliche Wissenschaft“. Auch hier fragt man sich, wieso diese Zusammenstellung erfolgt ist. Im neunten Kapitel werden in 24 Einträgen die „Neuoffenbarer“ behandelt, danach „Theosophie und Esoterik“, einschl. der Rosenkreuzer und der *New-Age*-Bewegung, und im elften Abschnitt die UFO-Bewegungen.

Die Jüdischen Gemeinden, der Islam und die daraus hervorgegangenen Vereinigungen, der Hinduismus mitsamt dem Sikhismus und der Buddhismus in seinen Spielarten bilden die Abschnitte zwölf bis 15. Als „Verlegenheitskapitel“ erscheint das 16. unter der Überschrift „Kleine Religionen“. Im nachfolgenden Abschnitt werden unter „Neuheidentum“ die Neuen Kelten, die Neuen Germanen, die Neuen Hexen und die Neuen Schamanen abgehandelt. Es folgen Okkultismus und Satanismus sowie die Freidenkerbewegung und die Freireligiösen Vereinigungen. Zum Schluss werden die Psycho-, Marketing- und Politgruppen, das sind Gemeinschaften und Bewegungen mit primär nichtreligiöser Orientierung, aufgeführt. Darunter fallen u. a. Scientology, Amway, VPM, EAP und die Ludendorff-Bewegung.

In der Einleitung erhält man Aufschluss über die anderen, zu Beginn gestellten Fragen, aber auch einige merkwürdige Informationen. Über die Freikirchen liest man, dass sie „mit viel Sinn für Gemeinschaft ihre engagierten Geschwister im Glauben“ pflegen, so dass immer wieder „auch Mitglieder der großen Kirchen“ davon angezogen werden. Es gilt aber auch das Umgekehrte, dass Menschen diese Familiarität als Enge erfahren und bei den großen Kirchen „die Weite und Offenheit“ des Glaubens suchen. Das mag ja stimmen, aber mit Zahlen die Weite oder Enge demonstrieren zu wollen, ist gewagt, weil freikirchliche Pastoren und Pastorinnen in ihren sonntäglichen Gottes-

diensten durchweg mehr Besucher zählen können als landeskirchliche Pfarrer und Pfarrerinnen. Da müsste man noch einmal genauer zusehen! Dass der Trend in eine neocharismatische Richtung geht, kann man wohl nicht für alle Freikirchen so pauschal sagen; es gibt ja auch im katholischen Raum oder in den Landeskirchen Charismatiker, und die Kirchentage sind ja auch bedeutend lebendiger als der normale Gemeindealltag. Richtig ist aber die Beobachtung, dass die großen Kirchen sich nur wenig verändern und dass der Buddhismus im Trend liegt. Ob man vom Islam gegenwärtig als „Erfolgsreligion“ reden kann, ist zu bezweifeln, weil die Medien und überhaupt die Öffentlichkeit ihn zu stark auf der „gewaltanwendenden“ Seite der Religion verrechnen. Ein neuer Trend sind sicher auch die mit dem Internet verbundenen Möglichkeiten, die besonders geschickt von den Neuheiden und den okkulten Gruppen ausgenutzt werden.

Bei der Auswahl der behandelten Gruppen hat man sich von dem Kriterium der „überregionalen Bedeutung“ leiten lassen. Dennoch fällt auf, dass auch kleinere, auf einen engen Raum begrenzte Gruppen Aufnahme gefunden haben. Das liegt wahrscheinlich daran, dass diese zu vermehrten Anfragen Anlass geben. Die Herausgeber haben ihre subjektive Wertung einer religiösen Gruppe jeweils durch Kursivdruck kenntlich gemacht. Sie geschieht von einem „evangelischen Blickwinkel“ aus, und weil, wie das Inhaltsverzeichnis deutlich macht, die Freikirchen nicht zu den evangelischen Kirchen gerechnet werden, meint dieser Blickwinkel offenbar das evangelische Landes- bzw. Kantonskirchentum. Denn das an dem Buch auch auffällt: Es hat, was durchaus legitim ist, eine Schweizer Schlagseite, womit das sonst üblich deutsche Übergewicht abgemildert ist.

Schließlich noch ein Wort zu dem Begriff „Sekte“, der in dem Handbuch verwandt wird. Die Herausgeber schreiben, dass der Begriff sich wieder größter Beliebtheit erfreue, und gebrauchen ihn im Sinne von Nachfolgegemeinschaft (von *sequi* abgeleitet). „Jede Gemeinschaft mit auch nur leisem Autoritätsgefälle – d.h. mit Vorbildern, Vorläufern, Vordenkern, Lehrern einerseits und Nachfolgern, Lernenden anderseits – ist grundsätzlich ‚Sekte‘“. Dann muss man aber auch sagen, dass das Luthertum eine Sekte ist: Es gibt ein deutliches Autoritätsgefälle, und es gibt einen Lehrer, der zugleich Vorbild und Vordenker, ja sogar Namensgeber ist. Das zeigt: so einfach kann man das nicht machen.

Dennoch gilt: das einst von Oswald Eggenberger begonnene, jetzt von einem Team verantwortete Handbuch, bietet nach wie vor eine Fülle von In-

formationen, und wer sich schnell in der umfangreichen religiösen Szene der Gegenwart orientieren will, sollte zu dem Handbuch greifen.

Erich Geldbach

Menschenrechte für Minderheiten in Deutschland und Europa. Vom Einsatz für Religionsfreiheit durch die Evangelische Allianz und die Freikirchen im 19. Jahrhundert. Mit einem Beitrag von David Hilborn, Karl Heinz Voigt/Thomas Schirrmacher (Hgg.), idea-Dokumentation 3/2004, 126 S.

Dieser Band erschien im Auftrag von idea, dem Arbeitskreis für Religionsfreiheit der Deutschen Evangelischen Allianz, und der schweizerischen sowie österreichischen Allianz und der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte.

Der Band macht einen sehr disperaten Eindruck. Das beginnt damit, dass das Vorwort nur von einem der Herausgeber unterzeichnet ist und dass die einzelnen Beiträge keine direkten Beziehungen zueinander haben. Der Hauptteil stammt aus der Feder von Karl Heinz Voigt, der wie immer sachkundig und kompetent über das Thema Religionsfreiheit im Zusammenhang mit Auseinandersetzungen zwischen der internationalen Evangelischen Allianz und dem Deutschen Kirchentag berichtet und dabei neues Quellenmaterial und neue Zusammenhänge erschließt. Dann aber werden vier Lexikonartikel aus seiner Feder wieder abgedruckt. Zwar ergibt sich als roter Faden, dass die vier behandelten Männer, Culling Eardley, John Howard Hinton, Edward Steane und Gottfried Wilhelm Lehmann mit dem Thema Religionsfreiheit und der Evangelischen Allianz zu tun haben, aber diese Zusammenhänge hätte man doch auch in einer anderen Art als per Wiederabdruck aus einem Lexikon (mit einer Seite Reklame für dieses Werk) darstellen können. Es drängt sich der Eindruck auf, dass etwas schnell zusammengesetzt werden musste. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man die beiden kurzen Artikel des zweiten Herausgebers Thomas Schirrmacher ansieht, die auch Wiederabdrucke sind, und wenn man den ursprünglich englischen Beitrag von David Hilborn ein wenig unter die Lupe nimmt. Der an sich wichtige Aufsatz, der Voights Ausführungen sehr gut ergänzt, ist an vielen Stellen so übersetzt, dass man sich fragt, was wohl ursprünglich dagestanden haben mag. Durchgängig fraglich ist die Übersetzung des englischen Wortes „*evangelical*“ mit dem deutschen Neologismus „evangelikal“. Hinter beiden Wörtern stehen ganz unterschiedliche Vorstel-

lungen, zumal sie über ein Jahrhundert auseinander liegen. Voigt vermeidet dieses und das andere Reizwort „bibeltreu“ aus guten Gründen. Und: was sind „Regierungskirchen“ (S. 16), oder was ist der „Magistrat“ des Herzogs von Toskana (S. 22) oder „eine Billigflagge“ für antipapistische Attacken oder was sind „die Rechte der unabhängigen Evangelikalen“ im 19. Jh. in Deutschland? Auf S. 28 steht „in den baltischen Staaten in Südrussland“; da fehlt offenbar ein „und“. Was Th. Schirrmacher am Schluss über die christliche Begründung der Menschenrechte schreibt, ist an vielen Stellen zu kurz gegriffen. Man merkt dies an kleinen Details, etwa wenn er in einer Anmerkung schreibt, dass das Verbot, einen Menschen zu der Teilnahme an einer religiösen Handlung zu zwingen, die Ablehnung des öffentlichen Gebetsrufs „durch Christen in Deutschland“ (welche?) bedinge. Genau hier werden ja die Probleme der Religionsfreiheit akut. Man kann nicht für sich selbst einklagen, was man anderen verwehrt. Im Gegensatz zu den Ansätzen innerhalb der internationalen Allianz im 19. Jh. sehen das heute die Vertreter der Evangelischen Allianz in Deutschland nicht so klar. Daher kommt es auch zu erheblichen Divergenzen zwischen den Ausführungen von Voigt –nochmals: sie sind klar, innovativ und erhelltend – und den übrigen Beiträgen. Im Englischen würde man sagen: die beiden Herausgeber *make strange bedfellows*.

Erich Geldbach

Hermann Ruttman, Die adventistische Reformationsbewegung 1914 – 2001. Die Internationale Missionsgesellschaft der Siebenten-Tags-Adventisten Reformationsbewegung in Deutschland. Teiresias, Köln, 2002.

Nur bei wenigen Kirchen lässt sich die gesamte Zeit ihrer Existenz als historisches Neuland bearbeiten. Die Geschichte der Reformationsbewegung der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten (IMG) bietet dafür den Stoff. So kommt Hermann Ruttmann das Verdienst zu, mit seiner Dissertation, die hier als Buchausgabe vorliegt, als erster diese Aufgabe in Angriff genommen zu haben. Die bisherigen Darstellungen der Reformationsbewegung (z.B. [Fleschutz, Hans] Der Weg der Adventisten. Jagsthausen, 1973, Kramer, Helmut H., The Seventh-day Adventist Reform Movement – German Reform. Hagerstown, MA, 1988; Kramer, Oswald, Rise and Progress of the Reform Movement. Huntington Park, 1994) entstammen zumeist dem apologetischen Umfeld der adventistischen Mutterkirche oder waren von Mitgliedern der IMG

– nicht selten zum Zweck der Rechtfertigung der eigenen Existenz – geschrieben worden. Die wenigen Angaben in allgemeinen Konfessionskunden bezogen sich zumeist auf eine der beiden genannten Darstellungsarten, denen von der Natur der Sache her nicht selten ein gesundes Maß an Objektivität fehlte. Außerdem konzentrieren sich diese Informationen im wesentlichen auf die ersten Jahre der Entstehung und reichen meist nicht weiter als bis zur Teilung der Bewegung Ende der vierziger Jahre.

Hermann Ruttman füllt mit seiner Dissertation diese Lücke, indem er die Entwicklung der IMG in einen größeren Zusammenhang stellt und gleichzeitig einen Zeitraum beschreibt, der über die Anfangsjahre hinausreicht. Dabei bleibt er nicht bei einer Darstellung historischer und gegenwärtiger Abläufe stehen, sondern fragt nach Hintergründen, theologischen Aussagen, Mentalitäten der Mitglieder und nach „inneren“ Werten der IMG. Positiv ist außerdem zu bewerten, dass der Autor mit der Form seiner Darstellung einen weiten Leserkreis erreicht, der bei den sonst üblichen gemeindeinternen und zum Teil kontroverstheologischen Schriften nicht angesprochen und erfasst werden kann.

Die wenigen vorhandenen Publikationen zur Entwicklung der Reformationsbewegung der Siebenten-Tags-Adventisten und die Absicht einer möglichst authentischen Darstellung werden den Autor veranlasst haben, durch Interviews mit Gemeindegliedern und Verantwortungsträgern der IMG und durch das Studium der überlieferten Primärquellen das Bild der IMG zu vervollständigen. Dass bei einer derartigen Quellenauswahl die Gefahr besteht, ein Bild zu entwerfen, das der Eigenwahrnehmung der Kirche sehr nahe kommt, dessen ist sich der Autor sicher bewusst, zumal bisher ähnliche Forschungen fehlen, an denen die Bewertungen Ruttmanns gemessen werden könnten. Das heißt, hier ist verständlicherweise dadurch, dass gerade die historischen Werke einen rechtfertigenden Charakter gegenüber den STA enthalten, bereits eine Selektion der Geschichte und der theologischen Anschauungen vorgenommen worden.

Diese Reduktion bei den Quellen macht sich vor allem dort schmerhaft bemerkbar, wo es eine gute Überlieferung z.B. in staatlichen Archiven gibt, die nach wie vor auf eine Bewertung wartet. Gerade im Vorfeld des Verbots durch die Gestapo 1936 wurden Dossiers angelegt und Informationen zusammengetragen. Auch die nach der erzwungenen Auflösung erfolgten Gerichtsverhandlungen wegen weiterer Betätigung für die Religionsgemeinschaft sind umfangreich archivarisch belegt. In den meisten großen Archiven, wie auch

im Bundesarchiv, finden sich die Generalia, mit denen das Verbot der Reformbewegung vorbereitet und ausgeführt wurde. Ganz ausführlich belegt ist u.a. der Fall des ostdeutschen Vereinigungsvorstehers der IMG und späteren Märtyrers Johann Hanselmann, dessen Gerichtsunterlagen ein eindruckvolles Bild der Reformbewegung, ihrer Missionsarbeit und der Gemeindestruktur in der Zeit des Verbots während der NS-Herrschaft, wie auch die Beziehungen zu den STA sichtbar werden lassen. Aber auch von den Geburtswehen der IMG während des Ersten Weltkrieges lassen sich einige Entwicklungen, meist in Verbindung zur Arbeit der Militärbehörden des Deutschen Reiches, nachweisen.

Dass bei einer ersten umfassenden Geschichtsdarstellung einzelne weiße Flecken bleiben, bei denen die zukünftige Forschung ein Betätigungsfeld finden kann, sollte die weitere Arbeit motivieren. So könnte in der vorliegenden Untersuchung die Geschichte der IMG in der DDR weiter ausgebaut werden. Die kleinen Hinweise (122; 273f) auf die Existenz einiger Gemeinden unter Leitung von Paul Heink aus Herrnhut in der Oberlausitz (nicht Saale, 122) können kaum ein Ersatz für die Darstellung der 40-jährigen IMG-Geschichte in der DDR unter der langjährigen Leitung einer dominanten Persönlichkeit sein, die sich Ende der achtziger Jahre wieder der Gemeinschaft der STA anschloss. Bisher unbeantwortet bleibt damit auch die interessante Frage, warum die IMG in der DDR existieren und publizieren konnte, wo doch die Zahl der offiziell zugelassenen Kirchen definitiv festgelegt war und sich die IMG nicht unter diesen Gemeinschaften befand (vgl. dazu Kirchner, Hubert (Hg.) Kirchen, Freikirchen und Religionsgemeinschaften in der DDR, Berlin, 1989)

Ein weiterer ausbaufähiger Bereich wird bei der Darstellung der Frühgeschichte der STA sichtbar. Leider verwendet der Autor in diesem Überblick viel Sekundärliteratur, z.T. aus dem frühen kontroverstheologischen Umfeld (z.B. Scheurlen). Das mindert den sachlichen Wert der Aussagen und führt u.a. zu Fragen, deren Beantwortung längst geklärt ist. Wer den Besuch von Ellen White in Europa auf das Jahr 1888/89 datiert, wirft damit zugleich eine angeblich historische Frage auf, die niemals bestanden hat. Das Leben von Ellen White ist heute so umfangreich publizistisch aufgearbeitet worden, dass zu so wesentlichen Zeitabschnitten wie dem Europabesuch 1885-87 keine Fragen in Bezug auf die Reisezeit bestehen. Allerdings sind die meisten Veröffentlichungen, auch von außeradventistischen Autoren, nicht in deutscher Sprache erschienen. Aber genau diese durchgängig englische Literatur, auch über und von der IMG, hätte bei der Bearbeitung der Thematik stärker berücksichtigt werden können.

Der Teil der Darstellung Ruttmanns, der sich mit der Konstituierung der IMG auseinandersetzt, scheint am meisten für weitere Grundlagenforschung offenzustehen. So bleiben viele entscheidende Fragen aus der Frühzeit, deren Beantwortung für die Existenzbegründung der IMG zwingend notwendig ist, nach wie vor ungeklärt: Wie verhielten sich deutsche Adventisten vor dem Ersten Weltkrieg in Bezug auf den Militärdienst? Gab es grundsätzliche Aussagen der Generalkonferenz oder von Ellen White zum sog. Nichtkämpferstandpunkt? Wie hat sich Ellen White zum Verhalten der STA in der Europäischen Division im Ersten Weltkrieg geäußert? Wenn die Haltung der deutschen STA zum Militärdienst vor 1914 „indifferent“ (43) gewesen, warum bildete dann der Aufruf der Gemeinschaftsleitung bei Ausbruch des Ersten Weltkrieges den Beginn für eine Protestbewegung, die in kurzer Zeit die gesamte Gemeinschaft nahezu weltweit beschäftigte? Brachte die Erklärung von Dail 1914 vielleicht eine Bewegung ins Rollen, die in einer ungeheuren Spannung verwurzelt ist, deren Grundlage weit über die Frage des Militärdienstes hinausreicht? Spielt möglicherweise eine überzogene prophetisch-apokalyptische Auslegung der Offenbarung in der sog. „Türkischen Frage“ eine wesentlich größere Rolle für die Entstehung der IMG als der äußere Anstoß durch das Rundschreiben der Gemeinschaftsleitung?

Der eigentliche Umstand der Trennung der IMG von der Gemeinschaft der STA wird, gemessen am Umfang des Buches, nur marginal behandelt. Die entscheidende Begründung für die Existenz der IMG als eigenständige Kirche bleibt damit weitgehend ungeklärt. Genau dieses Problem beschreibt der Verfasser indirekt selbst, wenn er erwähnt, dass es in den Reihen der Reformationsbewegung bei großzügiger Rechnung nur etwa 2% der Mitglieder gab, die in der NS-Zeit zu Märtyrern wurden, und zwar in den meisten Fällen nicht wegen ihres Pazifismus, sondern wegen der strikten Beachtung des Ruhetages. Darf die Frage gestellt werden, warum die angeblich so starken pazifistischen Tendenzen gerade hier nicht sichtbar werden? Weiter muss hinterfragt werden, ob unter Umständen nicht anstelle der pazifistischen eine vollständig apolitische Grundhaltung einige wenige Mitglieder der IMG dazu motivierte, sich als Glaubenszeugen zu bekennen. In Weiterführung dieser Gedanken drängt sich die Schlussfolgerung auf, dass das entscheidende Problem eben nicht die Beteiligung der „großen Gemeinde“ am Militärdienst war, wie es ja auch durch den von Kramer wiedergegebenen Bericht gut nachvollziehbar ist (47).

Recht anschaulich beschreibt Ruttmann die anfängliche Vielfalt innerhalb der Reformationsbewegung nach dem Ersten Weltkrieg, die sich in

zahlreichen Neugründungen und Abspaltungen dokumentiert. Diese Gruppen aber als „pazifistische Organisationsbildungen“ zu bezeichnen bedeutet, die eigentlichen Ursachen der Trennungen nicht zu berücksichtigen: z.B. spezielle Endzeitberechnungen, die Stellung zu Ellen White, bestimmte Kritikgründe an der „großen Gemeinde“ bzw. an den anderen Reformationsgruppen. Interessant ist dabei, dass die Mehrzahl dieser Gruppen und Grüppchen ihre Eigenständigkeit weniger mit den Fehlern der adventistischen Muttergemeinde als vielmehr mit denen der anfänglichen Reformbewegung begründete. Im Fall der sog. Volksmission Zion lassen sich sogar Tendenzen nachweisen, die dem Pazifismus entgegenlaufen. Als die Mitgliederversammlung 1933 die Selbstauflösung dieser Gruppe beschloss, empfahl sie allen Mitgliedern, sich den Deutschen Christen anzuschließen!

Das theologische und organisatorische Erscheinungsbild der IMG wird im zweiten Teil des Buches umfangreich dokumentiert. Auf diese Weise erhält der Leser einen weiten Einblick in das heutige Denken und die Situation der Gemeinden. Von nicht unwesentlicher Bedeutung bei der Bewertung dieses Schwerpunktes ist die Tatsache, dass der Autor verschiedene Gemeinden unterschiedlicher Struktur besuchte und mehrere Tage mit der Leitung der IMG über deren theologische Positionen sprach. Dieses intensive Verfahren verhalf zu einer ausgewogenen und realitätsnahen Darstellung. Das so entstandene Bild enthält, wie in der Gründungszeit der Bewegung, eine nicht geringe Spannung. Wie wenig sich diese Kirche trotz ihrer geringen Größe in ein dogmatisches Schema zwängen lässt, wird gerade an der Bewertung ihres Verständnisses der eigenen Exklusivität deutlich. Bei der Deutung der Geschichtsphilosophie schlussfolgert der Autor, dass aufgrund der „Bereitschaft zum Überdenken alter Gewohnheiten ... die Gefahr eines Absolutheitsanspruchs der eigenen Gemeinschaft ausgesprochen unwahrscheinlich“ sei. „Ein Elitedenken, das gemeinhin als problematisch im Hinblick auf Außenbeziehungen einer Gemeinschaft angesehen wird, kann auf diesem Hintergrund bei der IMG STA Reformationsbewegung nicht verifiziert werden“ (208). Ganz anders dagegen sein Urteil wenige Seiten weiter bei der Beschreibung der zwischenkirchlichen Beziehungen. „Der Alleinvertretungsanspruch der IMG STA Reformationsbewegung kommt exemplarisch in dem Appell am Ende des ‚Reformation Study Course‘ von 1972 zum Ausdruck... Dieses Selbstverständnis lässt keinen Raum für die Akzeptanz anderer Kirchen.“ (217). Damit ist eine Zone abgesteckt, die auf der einen Seite von ausgeprägter Exklusivität klar eingegrenzt ist, andererseits aber auch den angedeuteten Raum einer vorsichtigen Öffnung erkennen lässt.

Sehr interessant ist die Schilderung der IMG-Gemeinden in Deutschland. Dabei wird der Eindruck verstärkt, dass es sich hier um Gemeinden mit einem hohen Sendungsbewusstsein, aber doch einer vergleichsweise geringen Wirkung in der Gesellschaft handelt. Das ausgeprägt exklusive Selbstverständnis dokumentiert sich auch in der Lebenseinstellung, die eher auf Trennung und Abgrenzung als auf Einmischung ausgerichtet ist. Dagegen entdeckt der kirchengeschichtlich interessierte Leser viele Parallelen (nicht nur beim Vegetarismus oder gar veganerer Lebensweise) zu frühchristlichen Endzeit-Bewegungen, z.B. dem Montanismus. In deren Kreisen dokumentierte sich die Naherwartung durch bewusste Ablehnung der Welt, in der sie lebten, und auch häufig der eigenen Körperlichkeit. Insofern stellt die IMG keine neue Kirche dar, sondern gliedert sich ein in die lange Reihe christlicher Protestbewegungen mit starkem eschatologischen Bewusstsein. So verwundert es, dass Hermann Ruttman schließlich zu einem abschließenden (prophetischen?) Urteil gelangt, das die IMG als „rigorose evangelische Friedenskirche“ einstuft (272).

Die in der interessant geschriebenen Darstellung aufgeworfenen Gedanken regen zu einer weiteren Beschäftigung mit der Geschichte der Internationalen Missionsgesellschaft der Siebenten-Tags-Adventisten, Reformationsbewegung, an und können dazu beitragen, die dankenswerterweise von Ruttmann begonnenen Forschungen voranzutreiben.

Johannes Hartlapp

Klaus Jakob Hoffmann. Das Haus Israel und die Gemeinde Jesu. Zwei Berufungen, eine Verheißung. CKV Christliche Kommunikation und Verlagsgesellschaft, Lübeck 2004, 112 S.

Klaus Jakob Hoffmann, ehemaliger Pfarrer der Hessisch-Nassauischen Landeskirche, ist einer der wenigen Theologen, die sich noch während ihrer Amtszeit zu freikirchlichen Tauf- und Gemeindepositionen bekannten und darum aus dem Kirchendienst scheiden mussten. Heute arbeitet er als Bibellehrer und freier theologischer Schriftsteller.

Bereits im Vorwort macht der Autor die zentrale Thematik klar, die aus dem Titel nicht klar erkennbar ist, deutlich: Eine Auseinandersetzung mit der Substitutions-Theologie. Anlass dazu sind ihm Erfahrungen im kirchlichen und freikirchlichen Raum. Kritisch belegt er diese exemplarisch mit Bekenntnissen, Liedversen und Aussagen von Theologen. Diesen stellt er „eine

einzigartige Laiendogmatik" eines norddeutschen Missionswerkes (Missionswerk Christus für Dich, Leer-Loga, Ostfriesland) gegenüber. Ein beachtlicher, mutiger, wenn auch nur begrenzter Schritt in der theologischen Diskussion.

Um den Titel verständlich zu machen und ein stückweit bereits den eigenen Ansatz erkennen zu lassen, erarbeitet er zunächst die Begriffe "Haus Israel" und "Gemeinde Jesu". Stark hervorgehoben wird dabei bereits die Abgrenzung der verschiedenen Berufungen. In der Entfaltung der Bundesschlüsse - diskutiert wird ob fünf oder sieben - zeigt sich der offensichtlich durch die Studienzeit in den USA gewonnene Kontakt zu dispensationalistischen Autoren und ihren Werken.

Diese Gedanken werden durch viele Bibelzitate zur Schau einer umfassenden Versöhnung entwickelt. Aufkommende Gedanken und Fragen an und zur Allversöhnung beim Leser werden jedoch im weiteren Bereich der Ausführungen wieder eingeschränkt. Gleichwohl fordert die Aussage dass die Gemeinde und Israel auf zwei verschiedenen Wegen zum Endziel kommen zum Mit- und Nachdenken heraus. Ebenso dass Juden und Christen als Messiasleute eine gemeinsame Zukunft haben. Oder auch die Reduzierung der Gemeinde als jüdische Sekte vom historischen Ursprung her. Dieser Bereich ist, obwohl für die Gemeinde geschrieben, nicht leicht nachvollziehbar. Andererseits aber zeigt es die eigenständige heilsgeschichtliche Berufung Israels, die nicht von der Gemeinde übernommen und erfüllt worden ist.

Die Frage nach der Verheißung der Inbesitznahme des Landes Israel ist vor dem oben genannten Hintergrund zwingend. Der Autor macht dazu klare Aussagen: Das erfüllt sich im Reich des Messias.

Interessant wird dann noch einmal die oft geführte Diskussion: Braut oder Weib Christi? Welche Position nimmt Israel ein? Hier entwickelt der Autor eine eschatologische Schau, die so heute von wissenschaftlichen Theologen kaum und auch im Bereich der Gemeinde nur eingeschränkt gesehen wird.

Richard Krüger

Andrea Chudaska, Peter Riedemann. Konfessionsbildendes Täufertum im 16. Jahrhundert. Verein für Reformationsgeschichte, Heidelberg 2003

Die Hutterer sind in den letzten Jahren, auch in Deutschland, in das Blickfeld eines interessierten Publikums gerückt. Populär gehaltene Berichte (M. Holzach, Das vergessene Volk. Ein Jahr mit den Hutterern in Kanada, Ham-

burg 1980; B. Längin, Die Hutterer: Gefangene der Vergangenheit, Pilger der Gegenwart, Propheten der Zukunft, Hamburg 1986; Brednich, Die Hutterer. Eine alternative Kulttur in der modernen Welt, Freiburg 1998) trafen mit ihren Schilderungen auf eine Öffentlichkeit, die durch Zweifel an der Fortschrittsideologie der Nachkriegszeit und den aufkommenden Umweltgedanken aufgeschlossen war für die Lebensgestaltung von alternativen Gruppen wie die der Hutterer, die in ihren Bruderhöfen in Amerika ein Leben außerhalb der zahlreichen sozialen Konfliktmöglichkeiten führten und für sich eine – nach außen hin – heile Welt errichtet hatten. Die Suche nach der Verwirklichung von Idealen machte Hutterer und auch Amische bekannt.

Unabhängig von dieser Entwicklung, aber durchaus in Korrespondenz mit ihr entdeckte die Täuferforschung die Hutterer als eigenständigen und besonderen Zweig der Täuferbewegung in der Reformationszeit. Zur neuerlichen Beschäftigung mit der Hutterer-Geschichte trug die Öffnung der Archive in Ländern des ehemaligen Ostblocks nach 1990 bei. Ihr verdanken wir die Entdeckung von bisher unbekannt gebliebenen Quellen und in deren Folge interpretierende Darstellungen. Zu den ersten gehören die Edition von Quellen und Quellen-Katalogen durch M. Rothkegel und M. Rauert, zu den letzteren W. O. Packull, *Hutterite Beginnings: Experiments during Reformation*, Baltimore 1995 (deutsche Übersetzung von A. von Schlachta: *Die Hutterer in Tirol. Frühes Täufertum in der Schweiz, Tirol und Mähren*, Innsbruck 2000), aber auch zahlreiche Aufsätze der kanadischen Täuferforscher A. C. Snyder und J. M. Stayer. Dazu kam 2003 die Innsbrucker Dissertation von A. von. Schlachta, *Hutterische Konfession und Tradition (1578-1619). Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz*, Mainz 2003, in der die letzte Periode der Hutterer in Mähren beschrieben Zwischen dieser Zeit und der des „großen Peter“ liegen die „Golden Years“, die von dem Vorsteher Peter Walpot (1518-1578) geprägt wurden (L. Gross, *The Golden Years of the Hutterites*, Scottdale/Kitchener 1980).

Hier soll nun die Dissertation Andrea Chudaskas über Peter Riedemann, einen hutterischen „Co-Bischof“, wie sie ihn nennt, besprochen werden. Von Frau Chudaska konnten die Leser unseres Jahrbuchs in FF 9, 1999, S.124 ff schon einen Aufsatz über „„Die Lieder der Täufer -- Spuren und Identitätssuche am Beispiel des ersten Gesangsbuchs der Schweizer Täufer“ lesen, der auf einem Vortrag basierte, den die Autorin anlässlich der Frühjahrstagung 1998 unseres Vereins auf dem Bienenberg bei Basel hielt.

Die Autorin hat ihre Monographie in der für Dissertationen üblichen Weise geordnet. Nach einem Überblick über Forschungslage und zugängliche Quellen gliedert sie Biographie und Theologie Riedemanns in drei Zeitabschnitte, denen sie entsprechende Schriften zuordnet. Diese Gliederung bietet sich an, da das Leben Riedemanns durch Missionsreisen, Gefangenschaften und dann die Vorsteherzeit gegliedert ist und die beiden großen Schriften jeweils in der Haft entstanden sind. Der Text wird ergänzt durch die bibliographische Auflistung der Quellen, ein Literaturverzeichnis sowie Orts-, Personen- und Sachregister erleichtern die Lektüre. Dieser dritte Teil der Dissertation stellt – trotz einiger Fehler – eine Fundgrube an Informationen dar und dient als wichtiges Hilfsmittel zur Erschließung des Textes. Hilfreich wären noch eine Zeittafel und ein Itinerar gewesen. Viele der angegebenen Orte sind ohne Hilfsmittel auf den heutigen Karten nicht auffindbar. Die arbeitsaufwendigen Anmerkungen sind zahlreich und stellen teilweise umfangliche Exkurse dar. Die umfangreichen Anmerkungen machen einen erheblichen Anteil des Textvolumens aus. Der Leser findet nicht nur die notwendigen Nachweise zu den Texten, sondern auch Zitate, Erläuterungen und Querverweise.

Peter Riedemann (1506?-1556), ein Schuster aus dem damaligen Hirschberg in Schlesien, wurde als junger Mann in seiner Heimatstadt mit der reformatorischen Predigt und wohl auf seiner Gesellenfahrt – im Mühl- oder Waldviertel Österreichs – mit täuferischen Gedanken bekannt. Dort kam Riedemann in das Spannungsfeld zwischen den eher spiritualistisch/apokalyptisch getönten Täufern aus Süddeutschland und den biblizistisch/literalistisch orientierten „Schweizer Brüdern“. Als Täufer wurde er erstmals 1529 in Gmünd (heute Niederösterreich) aufgegriffen und saß dort drei Jahre im Gefängnis. Nach seiner mutmaßlichen Flucht (1532) wandte er sich nach Auspitz (Hustopece) in Mähren. Merkwürdigerweise schloss er sich dort nicht den schlesischen Gabrieliten, sondern den späteren Hutterern an. Rasch wurde er von ihnen auf eine Missionsreise nach Franken ausgesandt und nahm deshalb an den folgenden Auseinandersetzungen der verschiedenen täuferischen Gruppen in Auspitz nicht teil. Statt dessen saß er vier Jahre (1533-37) im Nürnberger Gefängnis. Nach seiner Entlassung schloss er sich den „Brüdern“ an, „die man die Hutterischen nennt“ und deren Organisator und Namensgeber Jakob Hutter im Jahr zuvor in Innsbruck verbrannt worden war. Eine weitere Missionsreise führte ihn 1539 ins Neckatal und nach Hessen. Dort verbrachte er die näch-

BUCHBESPRECHUNGEN

sten Jahre (1540-42) erneut im Gefängnis. Dort erreichte ihn die Nachricht von seiner Berufung (zusammen mit L. Lantzenstiel) zum „Vorsteher“ der hutterischen Brüder in Mähren und Oberungarn.

Der „große Peter“ versuchte zwischen den täuferischen Gruppen ohne Erfolg zu vermitteln; er konnte aber die Spannungen innerhalb der hutterischen „Haushaben“ ausgleichen und ihr Überleben in einer Zeit der Verfolgung und Vertreibung in den gegebenen politischen Verhältnissen ermöglichen. Riedemann ist wie die meisten Täufer der zweiten Generation 1556 eines natürlichen Todes gestorben. Die Täufer, die für die Entstehung der Hutterer am Anfang wichtig waren, Sattler, Hubmaier, Hut, Brandhuber, Hutter, Wiedemann bezeugten alle ihren Glauben auf dem Scheiterhaufen.

Riedemann ist aber nicht nur wegen seiner Verdienste als „Vorsteher“ wichtig, sondern vor allem als theologischer Schriftsteller. Von ihm sind zwei größere Schriften vorhanden, die Gmünder „Rechenschaft“ und die „Rechenschaft unserer Religion, Leer unnd Glaubens“, die im hessischen Gefängnis entstand. Dazu kommen 39 Briefe, an seine Frau, an den Vorsteher H. Amon und andere Täufer, sowie 46 Lieder, für täuferische Verhältnisse eine beachtliche Leistung, die den zehn Gefangenschaftsjahren zu danken ist. Die meisten Täufer im zweiten Und dritten Viertel des 16. Jh. hatten während ihres Auftritts kaum Zeit und Gelegenheit, ihre Gedanken niederzulegen. Schriften vergleichbaren Umfang sind überwiegend von Theologen wie B. Hubmaier oder M. Simons erhalten geblieben oder von Leuten mit Lateinschulbildung wie P. Marbeck oder H. Denk. Daneben aber gibt es auch Handwerker wie M. Hoffman, die keine systematische Bildung genossen hatten. Soziologen mag der Hinweis auf das heute ausgestorbene Schusterhandwerk Riedemanns und seiner Berufskollegen H. Sachs (1494-1576) aus Nürnberg und J. Böhme (1575-1624) aus dem schlesischen Görlitz interessieren.

Die täuferische Situation im kleinen spiegelt das reformatorische Schrifttum wider, auch dort traten neben Theologen Menschen aus der gebildeten Oberschicht, meist der Städte, ins Rampenlicht einer aufnahmefreudigen Öffentlichkeit; sie wurden begleitet von Handwerkern, die in Flugschriften Stellung bezogen, und von Kaufleuten, vor allem von Buchhändlern, die von Ort zu Ort ihre Waren und Bücher feilhielten. Ein vielstimmiger Chor von interessierten Christen war zu vernehmen, die zum Denken durch Humanismus, Reformati-

on und die Entdeckung der Welt angeregt waren.

Andrea Chudaska vertieft unsere Einsichten in die Konsolidierung der Hutterer nach dem Tode Jakob Hutters und der Vertreibung aus Auspitz und anderen Orten. Dabei spricht sie von „Konfessionsbildung“ und rückt Riedemann an den Anfang einer solchen Entwicklung. Die frühere Geschichtsschreibung stufte Riedemann als den „zweiten Gründer der Bruderschaft“ nach Hutter ein, der zwar einige Gruppen in Auspitz vom Gemeineigentum als christlichem Auftrag überzeugen, es aber in der Praxis nicht dauerhaft einführen konnte. Chudaska lässt keine Zweifel daran, dass Riedemann die Hutterer nach einer Zeit der Verfolgung sammelte und auf die Gütergemeinschaft ausrichtete. Dabei spielten seine Schriften eine einigende und wegweisende Rolle, aber auch seine Gaben des Brückenbaus und der Seelsorge. Noch heute stehen bei den Hutterern die „Große Rechenschaft“ und seine Lieder in hohem Ansehen.

Der Begriff der „Konfessionsbildung“ gefällt mir aus verschiedenen Gründen nicht. Einmal, weil Riedemann nicht die Absicht (ebenso wie andere Reformatoren) einer Konfessionsgründung hatte, zum anderen, weil der Begriff „Konfession“ erst im 19. Jh. in Gebrauch kam, und zum dritten, weil der Begriff die Perspektive aus Sicht der „evangelischen Kirche“ zeigt. Anstelle von „Konfession“, einrm vielfach vorbelasteten Terminus, sollten wir anglo-amerikanischem Vorbild folgend neutral von „Denominationen“ sprechen.

Bei ihrer Beschreibung der Täufer in Mähren stützt sich Chudaska auf die 1996 erschienene Darstellung Packulls. Ich vermisste bei ihrer Schilderung die Darstellung der politischen und sozialen Rahmenbedingungen in der Markgrafschaft Mähren und Oberungarn, die Zuflucht und Überleben der Täufer aus Süddeutschland erst ermöglichten. Auch die Türkengefahr kurz nach der Schlacht von Mohács 1526, und die Belagerung Wiens 1529 und der Wechsel in der Markgrafschaft werden nicht erwähnt. Die Autorin benutzt geographische Begriffe wie Württemberg, Baden, Pfalz oder Oberösterreich, die es damals so nicht gab oder die ganz andere Gebiete bezeichneten als heute; dazu kommen einzelne Fehler wie Steyer statt Steyr, oder Steinabrunn liegt nicht in Oberösterreich (damals in etwa Land ob der Enns), sondern im Weinviertel (heute Niederösterreich, damals Land unter der Enns) zwischen Wien und (dem mährischen) Nikolsburg (Mikulov).

Die Schilderung der Zeit, in der Riedemann (zusammen mit Lantzenstiel, der

die Aufgabe bis 1565 ausführte) 1542-56 die Geschicke der Hutterer in Mähren leitete, fällt knapp aus. Hier wäre Gelegenheit gewesen, Aufbau, Arbeitsweise und Wirkung dessen, was Chudaska verkürzt Gütergemeinschaft nennt, was aber in Wirklichkeit ein sich entwickelndes Zusammenwirken aller bei Herstellung, Vertrieb und Verbrauch von landwirtschaftlichen und vor allem handwerklichen Produkten und Dienstleistungen nach sich zog.

Ich möchte den Gebrauch von ahistorischen Begriffen kritisieren, und zwar:

(a) Chudaska bezeichnet Riedemann als „Co-Bischof“. Diese Bezeichnung trifft den Sachverhalt nicht; einmal war die Präposition „Co-“ im 16. Jh. nicht gebräuchlich, zum anderen sprachen die Hutterer von „dem Diener des Herrn“ oder von „Vorstehern“, und deren Aufgaben waren mit denen eines Bischofs, wie es ihn in der römisch-katholischen Kirche gab, nicht vergleichbar. Beim Nachdruck, den die Hutterer auf das Priestertum aller Gläubigen und auf die Mitarbeit jedes einzelnen in der Gemeinde legten, auch angesichts ihrer Erfahrungen mit den Gemeindebildungen in Mähren, war die Berufung eines Bischofs nicht möglich. Die hutterischen Quellen sprechen von Riedemann als dem „großen Peter“, dem „Peter von Gmund“, dem „Sendboten“ sowie dem „Vorsteher“ und „Diener des Herrn“.

(b) Die Autorin gebraucht den Begriff „Kirche“, wenn sie von Hutterern spricht. Die Hutterer vermieden es, diesen Begriff zu gebrauchen, weil sie ihre Gemeinden in allem von den alt- oder neugläubigen Kirchen absetzen wollten. Sie sprachen schon damals von „Gemeine“, die eine „Ordnung“ von Gott hatte. Die Auffassung, die sie von sich als Gemeinde nach neutestamentlichem Vorbild hatten, war dem, was damals unter Kirche verstanden wurde, völlig entgegengesetzt. Die „Gemeine“ war konzeptionell und strukturell das Gegenbild zur Kirche. Der soziologisch geprägte Gebrauch von „Kirche“, wie er heute akzeptiert ist, entsprach nicht der täuferisch-hutterischen Vorstellung.

(c) Chudaska spricht von „Glaubens- und Erwachsenentaufe“, beides Begriffe, die weder historisch noch zutreffend sind. Der Codex Braitmichel, der zwischen 1542 und 1573 geschrieben wurde, spricht im Bezug auf die Taufe am 21. Januar 1525 von der „Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens“.

Zwei hutterische Leitbegriffe, „Nachfolge“ und „Gelassenheit“, werden von Frau Chudaska dagegen nur am Rande erwähnt, aber nicht ihrer Bedeutung entsprechend thematisiert.

Das Schwergewicht der Monographie liegt auf der Darstellung der Riedemannschen Theologie, die überzeugend – trotz mancher Wiederholunge

BUCHBESPRECHUNGEN

– gelungen ist. Grundlage dafür sind die beiden „Rechenschaften“, aber auch die Lieder und zu einem kleinen Teil die Briefe. Chudaska beschreibt die Soteriologie Riedemanns, seine Auslegung des Apostolikums in drei Artikeln, und qualifiziert sie als „täuferische Laientheologie“, die sie für den Ausfluss des Antiklerikalismus hält., Riedemann ziehe auch nicht die theologische Literatur heran und beziehe sich nicht auf das Kirchenrecht.

Nach Chudaska gehören zu den Elementen der Riedemannschen „Laientheologie“

- die schon altkirchliche „Zwei-Naturen-Lehre“, nach der Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch war. Von ihr machte er Gebrauch in seiner Auseinandersetzung mit der melchioritischen und Schwenkfeldschen Christologie. Deren monophysitische Ausprägung wies er ab, hielt aber daran fest, dass die Glaubenden sich an dem Vorbild Jesu im täglichen Leben orientieren sollten;
- die Dichotomie von Fleisch und Geist, die für die Ekklesiologie wichtig wurde und die vielfach mit einem buchstäblichen und gesetzlichen Schriftverständnis verbunden war;
- die Teleologie: die ihn die Gegenwart als Zeit von Gottes Barmherzigkeit begreifen ließ, in der über Heil oder Gericht entschieden wird;
- die Pneumatologie: die vom Geist gewirkte Besserung des Menschen führt ihn in die Ebenbildlichkeit Gottes zurück, aus der er durch die Ursünde herausgefallen war.

Kernstück der Theologie war die „Wiedergeburt“, die auch von Menno Simons etwa zur gleichen Zeit herausgestellt wurde. Sie bezeichnete die ganzheitliche Erneuerung des Menschen durch den Geist, nachdem er durch das Wort zum Glauben gekommen war. Die Bekehrung setzte Sündenerkenntnis und Buße voraus. Der Glaube machte den Menschen fromm und stark für die Werke der Gerechtigkeit. Wie bei allen Täufern, die von den Schweizer Brüdern geprägt waren, nahm die Gemeinde den zentralen Ort im Denken und Leben ein. Ihre Merkmale aus hutterischer Sicht waren Taufe, Abendmahl und Gütergemeinschaft.

Die Taufe war Zeichen des Gnadenbundes Christi, dessen Ziel die Erneuerung des Menschen war. Wer getauft wurde, war Glied in der Gemeinde, die sich für den Täufling verantwortlich wusste. Die Taufe erfolgte auf das Bekenntnis

des Glaubens. Die Taufordnung war durch das Evangelium selbst (Mt 28,19; Mk 16,15) vorgeschrieben und bedurfte keiner menschlichen Zutaten.

Das Abendmahl war ein Zeichen des Bundesschlusses durch Gott, ein Trost in den Wirren der Welt und ließ den Glaubenden das gnädige Handeln Gottes erkennen. Jede Art von Realpräsenz wurde abgelehnt.

Die Gütergemeinschaft, die 1529 mit einer gemeinsamen Kasse einer Flüchtlingsgruppe begonnen hatte und die heute noch von mehr als 350 Bruderhöfen in Amerika praktiziert wird, verstand sich als Produktions- und Verbrauchsgemeinschaft in einer geistlichen Einheit. Begründet wird dies mit der „Ordnung des Paradieses“ und derjenigen der Urgemeinde, die auf der Gütergemeinschaft begründet gewesen seien. Die Bildung von Eigentum sei Ergebnis des Sündenfalls gewesen. Im Gegensatz dazu habe der irdische Christus alles mit den Seinen geteilt; zur weiteren Begründung wurde die Metapher vom Leib und seinen Gliedern (nach 1Kor 11) herangezogen. Christliche Gelassenheit verbiete Geiz und Habgier. Die Gütergemeinschaft wurde so zum wichtigsten Element der Nachfolge Christi.

Zur Absonderung: es gehörte zum Wesen der Gemeinde, dass sie das Gegenbild zur Welt war. Deshalb hielt sie sich in allem von dem getrennt, was außerhalb der Gemeinde stattfand. Die Frommen müssten sich von den Gottlosen fernhalten, wie die Gemeinde von der Welt (nicht von der „Umwelt“, wie Chudaska schreibt). Insoweit stellt die Gütergemeinschaft eine Radikalisierung des Schleitheimer Bekenntnisses der Schweizer Brüder von 1527 dar. Aus der Absonderung leitete Riedemann mit anderen die Ablehnung des Kriegsdienstes, des (promissorischen) Eides und der Übernahme obrigkeitlicher Ämter ab. Die Einstellung der Hutterer gegenüber der Obrigkeit war kritisch, aber doch auch konstruktiv, denn es gelang ihnen über drei Generationen hinweg bis zum 30jährigen Krieg, wegen der labilen politischen Lage der verschiedenen Obrigkeiten ihre Existenz zu sichern.

Das Denken Riedemanns war geprägt von „rechten Ordnungen“. Es gab Ordnungen für Glauben, Lehre, Leben des einzelnen wie für das Gemeindeleben. Sie sollten Abbild der Ordnungen Gottes für die Schöpfung und für seinen Bund mit den Menschen sein, sein Heilswille sollte sich in ihnen widerspiegeln. Die Ordnungen dienten ebenso wie die „Rechenschaften“ als Handreichungen beim Aufbau von Gemeinden und die Gestaltung der Gemeinschaft in ihnen.

Chudaska geht den Einflüssen nach, die Riedemann bei der Formulierung seiner Theologie verarbeitet hatte: Zur Rechtfertigungslehre Luthers kommen der Biblizismus und die „Zwei-Reiche-Lehre“ der Schweizer Brüder, sowie die Schriften P. Marpecks, mit denen er Schwenckfeld abgewiesen hatte. Chudaska bestreitet den oft festgestellten Zusammenhang mit der Tauflehre Hubmaiers. Auch bei Hubmaier ist der Heilige Geist bei der Weckung des Glaubens am Werk. Deutlich wird, dass sich Riedemanns Theologie in der Auseinandersetzung mit den Schweizer Brüdern, dem Marbeck-Kreis und verschiedenen spiritualistischen Gruppen herausgebildet hat, dass Riedemann aber seine ersten theologischen Anregungen durch reformatorische (lutherische) Predigten vor 1529, also während seiner Jugend empfing.

Interessant wäre es, die beiden „Rechenschaften“ auf eine Stellungnahme zur CA zu untersuchen. Hat Riedemann sie gekannt und wie hat er – vor allem in der großen „Rechenschaft“, die ja für den Landgrafen Philipp „den Großmütigen“ geschrieben wurde – darauf reagiert? Oder sollte er sie nicht gekannt haben – was kaum vorstellbar wäre –, oder hat er sich absichtlich nicht zu ihr geäußert?

Lieder waren bei den Hutterern, wie bei anderen täuferischen Gruppen, ein wichtiger Bestandteil des Gottesdienstes, aber auch des täglichen Lebens. Täufer und Hutterer entwickelten daher schon in ihrer Frühzeit einen Schatz an Liedern, der zum Teil auch heute noch (bei Hutterer und Amischen) genutzt wird. Das erste Täuferlied wurde von Felix Mantz 1526 im Gefängnis verfasst; in den Jahren danach entstanden viele Lieder, die den Märtyrern der Täuferbewegung zugeschrieben wurden. Riedemann schrieb die ersten 15 seiner 46 Lieder in Gmünd zwischen 1529 und 1532. Als die Philippiten aus Mähren fliehend 1538 in Passau inhaftiert wurden, entstanden die ersten Lieder einer Sammlung, die später „Ausbund“ genannt wurde und noch heute in amischen Gemeinden benutzt wird. Die zahlreichen Lieder der Hutterer entstanden etwa ab dieser Zeit; sie wurden aber wohl erst um 1600 in Sammlungen zusammengefasst und dienten im Gottesdienst, in der Mission und auch zum Trost in schwierigen Situationen und als Aufmunterung in Zeiten der Gefahr. Erschütternd sind zahlreiche Berichte über Täufer, die fröhlich den Scheiterhaufen bestiegen und singend starben; die Hinterbliebenen trösteten sich mit denselben Liedern, und die Gemeinden erinnerten sich an ihre Märtyrer mit

denselben Liedern. Viele Lieder schilderten auch die einzelnen Stationen eines solchen Martyriums. Sie waren ein Zeichen des Protests und des Zusammenhalts in der Not. Chudaska – mit den „Liedern der Täufer“ vertraut – gebührt Dank dafür, dass sie die Bedeutung der täuferisch-hutterischen Lieder in den Zusammenhang von Glauben und Leben gestellt und sie in ihrer Bedeutung gewürdigt hat.

Andrea Chudaska hat ein wichtiges Buch geschrieben und die Forschung zur Gründungsphase der Hutterer mit dieser Riedemann-Monographie weitergeführt. Es wird deutlich, dass auch im biblizistisch orientierten Täuferamt Bibeltexte nicht nur zitiert, sondern auch reflektiert wurden. Die Auseinandersetzung zwischen den „Schweizer Brüdern“ (eine Bezeichnung, die Riedemann als erster benutzte) und den verschiedenen spiritualisierenden Täufern in Süddeutschland hielt fast ebenso lange an wie die der Schweizer Brüder mit den Mennoniten über die Natur Christi (Lehre vom „himmlischen Fleisch“). Die täuferische Zwei-Reiche-Lehre vom Gegensatz zwischen Gemeinde und Welt wurde bei den Hutterern mit der Gütergemeinschaft konsequent zu Ende geführt.

Der Autorin ist für ihre Sorgfalt im Umgang mit dem großen Quellenbestand zu danken. Das Wissen um die Aufbaujahre der Hutterer in der Zeit zwischen Jakob Hutter und den „Golden Jahren“ mit Peter Walpot (Vorsteher 1565–78) wurde erweitert und vertieft. Es ist davon auszugehen, dass weitere Quellen, auch außerhalb der hutterischen Bereichs, in den nächsten Jahren gefunden und erschlossen werden, die dann das Wissen über diese faszinierende Form einer christlichen Lebensgemeinschaft wieder erweitern werden. Auf diesem Wege hat Andrea Chudaska einen wichtigen Beitrag beigesteuert. Die weitere Forschung wird darauf aufbauen können. Das Werk sollte in keiner Bibliothek zur Geschichte der Reformation fehlen.

Diether Götz Lichdi

*Thomas Croskery/Manuel Peters, **Die exklusive Brüderbewegung. Eine Darstellung und Widerlegung ihrer Irrtümer**, Verlag für reformierte Literatur, Köln 2004, 354 Seiten.*

Unter dem Titel *Die exklusive Brüderbewegung. Eine Darstellung und Widerlegung ihrer Irrtümer* hat der neugegründete *sola-gratia*-Verlag (offensichtlich

ein kleiner Eigenverlag des Übersetzers) die 1879 erschienene Veröffentlichung *Plymouth Brethrenism – a Refutation of its Principles and Doctrines* des nordirischen Theologen Thomas Croskery erstmals in deutscher Sprache herausgegeben. Ergänzt wird die Übersetzung neben persönlichen Vorreden des Übersetzers (Manuel Peters) und des Lektors (Volker Jordan) durch eine Ausarbeitung von Manuel Peters, die in zwei Abschnitten (Teil I: "Ein Überblick über die Irrtümer der exklusiven 'Brüder'", Teil II: "Das falsche Evangelium der exklusiven Brüderbewegung") weitere Informationen liefert.

Croskerys Arbeit enthält durchaus nachdenkenswerte Anstöße; er argumentiert in der Regel sachlich. Störend wirkt sich aber hier und da die Arbeit der Herausgeber aus. Leider werden z.B. die Fußnoten nicht den jeweiligen Autoren zugeordnet. Zwar sind die zahlreichen Einschübe des Lektors (deren Umfang und Häufigkeit teils den Eindruck erwecken, dass er sich offensichtlich nicht zwischen der Rolle eines im Hintergrund wirkenden Lektors und der eines Mitautors und -herausgebers entscheiden konnte) als solche gekennzeichnet, aber bei den übrigen ist unklar, ob sie vom Übersetzer oder von Croskery stammen. Dies gilt vereinzelt auch für Ergänzungen im laufenden Text (z.B. S. 131). Der Leser bleibt so im unklaren, auf wen eine Aussage wie die, das Brotbrechen der "Brüder" sei eine "Parodie des christlichen Abendmahls" (S. 179), zurückgeht. Unverständlichweise werden die Titel der von Croskery zitierten englischsprachigen Schriften ohne Nennung des Originaltitels ins Deutsche übersetzt.

Die Rezension beschränkt sich im folgenden bewusst auf die Kommentierung und ergänzende Ausarbeitung der Herausgeber.

Diese betonen, dass Croskery seine inzwischen 125 Jahre alte Veröffentlichung "unter ganz anderen Umständen, in einer anderen Zeit und in einem Land, in dem die reformatorischen Lehren der Gnade damals noch wohlbekannt waren", schrieb (S. 172). Aus dieser Erkenntnis leiten sie aber nicht die notwendige praktische Konsequenz ab, Croskerys Kritik sowohl bei der Darstellung als auch bei der Bewertung der "Brüder"-Lehre auf die aktuelle Situation im deutschsprachigen Raum anzuwenden. Statt dessen werden unabhängig von Croskerys Strukturierung unzusammenhängend verschiedenste Aspekte herausgegriffen: neben grundlegenden theologischen Fragen wie dem Dispensationalismus, der "das Gottesvolk beider Testamente auseinanderreißt und letztlich konsequent gesehen zwei Heilswege lehren muß" (S. 30), und

dem Prämillennialismus u.a. auch in diesem Zusammenhang eher nachrangige Aspekte wie die Textgrundlage der Elberfelder Bibelübersetzung. Eine Einführung in die Grundsätze der „Brüder“ erfolgt unsinnigerweise erst sehr spät auf S. 41. Die Herausgeber schneiden an einzelnen Stellen durchaus zu Recht wunde Punkte an, versäumen es aber leider, die entscheidenden Themen fokussiert und strukturiert abzuarbeiten bzw. Croskerys Einschätzungen einzubetten.

Das im Untertitel geäußerte Ziel, die „Irrtümer“ der Brüderbewegung darzustellen und zu widerlegen, verfehlen die Herausgeber deutlich. Manuel Peters und Volker Jordan hätten gut daran getan, in ihren flankierenden Äußerungen ebenfalls den Ansatz zu verwenden, den Croskery für sich in Anspruch genommen hat: „Schließlich halte ich es für richtig, daß ich den Brüdern keine Lehre zuschreibe, die sich [sic] nicht wirklich auch vertreten, daß ich umfassende Zitate aus ihren Werken angebe und versuche, auf faire Weise sämtliche unter ihnen kursierenden Auffassungen darzustellen. Dabei beschränke ich mich auf die Aufgabe, ihre Argumente ausschließlich von der Schrift her zu widerlegen“ (S. 137). Das Vorgehen von Manuel Peters und Volker Jordan weist demgegenüber grobe Mängel auf.

Bei der *Darstellung* der „Irrtümer“ haben die Autoren auf eine systematische LiteratURAUSWERTUNG völlig verzichtet. Abgesehen von zwei Darby-Briefen werden nur acht Veröffentlichungen der „Brüder“ zitiert. Jordan gesteht selber ein, die „Brüder“-Literatur „glücklicherweise nur recht wenig“ gelesen zu haben (S. 12 f.). Leider sind die wenigen schriftlichen Quellen auch noch vollkommen unzulänglich benannt; so fehlen meist die Seitenangaben, Titel werden fehlerhaft oder ungenau spezifiziert. Die Autoren stellen wortreich dar, was „die Brüder glauben“ (S. 39), sogar wenn diese ihren Glauben nur „denken“ und nicht explizieren (S. 49), bleiben aber größtenteils die Belege schuldig.

Statt auf der naheliegenden Auswertung schriftlicher Quellen basiert die Wiedergabe der „Brüder“-Theologie entweder einfach auf Behauptungen („dies wird im allgemeinen in etwa so begründet“, S. 113) oder auf einer methodisch fragwürdigen Wiedergabe von Äußerungen anonymer oder auch namentlich genannter Akteure. Neben mehreren anonymen Quellen werden u.a. Günter Vogel, Christian Briem, Manuel Seibel, Michael Vogelsang, Arend

Remmers, Ortwin Schäfer und Karl-Heinz Weber zitiert. Die Herausgeber greifen dafür auf Aussagen zurück, die die genannten Vertreter “geschlossener” Versammlungen auf Konferenzen, in Vorträgen, Gottesdiensten, Jugendstunden, Andachten und sonstigen Zusammenkünften geäußert haben. Die Herausgeber scheuen aber auch nicht davor zurück, persönliche E-Mails verschiedener Absender mit Angabe der Autoren als Belege zu verwerten.

Dass über die Darstellung einzelner Äußerungen bedeutender Persönlichkeiten, garniert mit (teilweise unbedachten?) Aussagen von unbekannten und unbenannten Mitläufern, ein repräsentatives Abbild der “Brüder”-Lehre gegeben werden kann, muss bezweifelt werden. Eine Auswertung der “offiziellen” Literatur hätte die zitierten Aussagen vielleicht nicht in jedem Fall relativiert, jedoch die Ausarbeitung auf ein festeres Fundament gestellt und nachprüfbar gemacht. Zudem bleibt abgesehen von diesen methodischen Bedenken auch unklar, ob die Autoren der zitierten Mails einer Veröffentlichung zugestimmt haben. Es wäre moralisch äußerst fragwürdig, ohne Autorisierung und Rücksprache namentlich aus (offenkundig privaten) Mails zu zitieren.

Angesichts dieser völlig unzureichenden Recherche wirkt der Anspruch, den “allgemeine[n] Stand in den heutigen deutschen Versammlungen” wiederzugeben (S. 101), unglaublich und vollkommen überzogen.

Bei der *Widerlegung* der Irrtümer beschränkt sich die Argumentation nahezu ausschließlich auf die Untersuchung, wo die – wie oben beschrieben nicht durchgängig verlässlich dargestellte – “Brüder”-Theologie von der “biblisch-reformatorischen Orthodoxie” (S. 52) abweicht. Sowohl der Übersetzer als auch der Lektor “vertreten Überzeugungen, die im Einklang mit der presbyterianischen Form des Calvinismus stehen” (S. 17; ihre orthodox-reformierte Sicht wird auf den Seiten 73-90 ausgiebig dargestellt, da ausschließlich sie den Bezugsrahmen bildet, mit dem die “Brüder”-Theologie verglichen wird). Die Überzeugungskraft der Beurteilung lässt jedoch stark zu wünschen übrig, da die Autoren leider nicht verschiedene konkurrierende Auslegungen auf ihre Stichhaltigkeit überprüfen, sondern ihre derzeitigen Überzeugungen naiv als unumstößlichen Maßstab postulieren. Dieses Vorgehen gipfelt in dem Resümee, die “Brüder” stünden “nicht auf dem Boden der reformatorischen Rechtfertigungslehre und damit auch nicht auf dem Boden der Bibel” (S. 126). Das offen ausgesprochene Ziel, die “reformatorische Wahrheit” zu bekräftigen (S.

BUCHBESPRECHUNGEN

54), macht durch die Gleichsetzung des eigenen Verständnisses mit der biblischen Wahrheit eine konstruktive Auseinandersetzung unmöglich.

Die Herausgeber betonen offen, sich mit der Veröffentlichung in erster Linie an die "Brüder" selbst wenden zu wollen (S. 65). Gerade bei diesem Ansatz erstaunt die Vielzahl verbaler Entgleisungen. So äußern sich Manuel Peters und Volker Jordan u.a. dahingehend, das "Lehrsystem des exklusiven Brüderstums" sei "derart voll von fundamentalen Irrlehrn", dass "seine bewusste und vollständige Annahme vom Heil ausschließt" (S. 9, ähnlich S. 16). Die exklusive Brüderbewegung bewege sich "sogar sehr nah an der Grenze zu einer anderen Religion" (S. 10); "in diesem an sich antichristlichen System" werde "ein anderes Evangelium propagiert" (S. 10), das "unter dem Fluch Gottes steht" (S. 73). Die "Brüder" stellten sich "in die äußerste Peripherie dessen, was man überhaupt noch in irgendeinem Sinn als christlich bezeichnen kann. Sie verlassen im Grunde den Boden des Heils" (S. 40).

Darüber hinaus zeugen gönnerhafte Aussagen wie "es ist auch wirklich nicht alles in der exklusiven Brüderbewegung schlecht" (S. 7) von kaum versteckter Arroganz.

Das Vorhaben von Manuel Peters und Volker Jordan, die "darbystischen Sonderlehren" aufzudecken (S. 8), muss zusammenfassend als gescheitert angesehen werden. Zweifelhafte Methodik bei der Bestandsaufnahme, angreifende Polemik und egozentrische Beurteilung vergeben die Chance einer überlegten, sachlichen Auseinandersetzung. Dies ist bedauerlich, da die Theorie und Praxis (nicht nur) der "geschlossenen Versammlung" Stoff genug für eine solche Untersuchung bieten würde. Einige der wesentlichen Aspekte, die es zu untersuchen gälte, nennt übrigens der Text auf dem Buchrücken in komprimierter Form. Es hätte sich durchaus gelohnt, bei den dort aufgezählten Punkten entweder Anspruch und Wirklichkeit zu vergleichen, die biblische Begründung mancher grundlegenden Positionen kritisch zu hinterfragen oder die (psycho)sozialen Voraussetzungen und Auswirkungen hier und da ange deuteter Verhaltensregeln aufzuzeigen.

Ulrich Müller

Dietmar Lütz, Am Sitz der Bundesregierung. Freikirchen melden sich zu Wort. WDL-Verlag, Berlin 2004, 270 Seiten.

BUCHBESPRECHUNGEN

Aufgrund seiner vielfältigen, weiträumigen und ökumenischen Erfahrungen und wegen zahlreicher Anforderungen seiner Vorträge und Stellungnahmen hat Dr. Dietmar Lütz als Beauftragter der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) am Sitz der Bundesregierung, einige davon in diesem Band veröffentlicht.

Wie der Klappentext betont, sind das – mit einer Ausnahme – keine offiziellen Verlautbarungen der VEF. Das Buch beinhaltet Vorträge, Artikel, Essays, Briefe und Kurzbeiträge zu aktuellen Fragen der Jahre 2000-2004. Lütz nennt seine Veröffentlichung „Arbeitsbericht“.

Das Buch ist in vier Kapitel gegliedert: A: Freikirchen – wer sie sind und was sie glauben; B: Freikirchen am Sitz der Bundesregierung; C: Freikirchen melden sich zu Wort; D: Zwischenrufe.

Im Vorwort berichtet der Autor über die Berufung eines freikirchlichen Beauftragten am Sitz der Bundesregierung neben den Beauftragten der EKD, der röm.-kath. Bischofskonferenz, der Alt-Katholischen Kirche, der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche und der orthodoxen Kirchen. Seine Aufgaben beschreibt er mit „Zusammenarbeiten, Begegnen, Stellung nehmen und Vermitteln“.

Im Anhang bringt er das „Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk“ eines der Pioniere des deutschen Baptismus, Julius Köbner (1806-1884), aus dem Revolutionsjahr 1848

Die Breite der 37 Artikel lässt es nicht zu, jeden einzelnen zu erwähnen oder gar zu rezensieren. Was mir aber auffällt: Dietmar Lütz steht zu seinem persönlichen Engagement für Menschenrechte, für soziale Gerechtigkeit und christliche Verantwortung. Manche Artikel erinnern mich an Propheten der hebräischen Bibel wie Amos oder Hosea. Dass er damit nicht nur auf verständnisvolle und positive Hörer oder Leser stösst, ist unvermeidlich (und soll auch nicht vermieden werden). Für aufrichtige und offenherzige Leser bieten sich wichtige und notwendige Denk- und Handlungsanstöße.

Das gilt auch für die biblisch-geistlichen Themen, in denen sich der Autor über gängige und gewohnte Auslegungsschemata hinaus im Sinne eines in unserer Zeit praktikablen und dennoch bibeltreuen Verhaltens einsetzt.

Nur einmal – mit einem 20seitigen Beitrag zu einer Festschrift für Prof. Dr. Erich Geldbach, dem er auch sein jetziges Buch widmet – wählt Lütz eine dem Anlass angemessene akademisch-wissenschaftliche Sprache.

BUCHBESPRECHUNGEN

Insgesamt bin ich dankbar, dass mir zwecks einer Buchbesprechung diese „an-stößige“ Veröffentlichung in die Hand und vor Kopf und Herz kam.

Gemäß Paulus (1.Ko 11,19) brauchen wir immer wieder neue eigenständige Sichtweisen, um unsere eigenen zu überprüfen und zu erweitern. Darum und dazu empfehle ich dieses Buch sehr.

Lothar Nittnaus

Henry D. Rack, Reasonable Enthusiast: John Wesley and the Rise of Methodismus, Epworth Press, London 2002³. XXI, 662 S.

Obwohl es an John-Wesley-Biographien unterschiedlichen Zuschnitts nach wie vor keinen Mangel gibt und das 300. Geburtstags-Gedenkjubiläum des Begründers der methodistischen Bewegung zum Erscheinen auch deutschsprachiger Lebensbeschreibungen geführt hat, bleibt für die wissenschaftliche Erforschung von Leben und Werk John Wesleys die – im Umfang mit der mehrbändigen Biographie Martin Schmidts vergleichbare – Studie *Reasonable Enthusiast* des britischen Historikers Henry Rack unverzichtbar. Das Erscheinen der nunmehr dritten (überarbeiteten) Auflage soll hier zum Anlaß genommen werden, den deutschsprachigen Leserkreis auf dieses monumentale Werk von mehr als 600 Seiten hinzuweisen.

Racks Zugang zur Thematik ist ein historisch-biographischer, entsprechend liegt der Schwerpunkt der Darstellung darauf, den Weg Wesleys im umfassenden Zusammenhang der sich ausbreitenden methodistischen Erweckungsbewegung vor dem Hintergrund der das England des 18. Jahrhunderts bestimmenden Entwicklungen nachzuzeichnen. Eine systematische Entfaltung des theologischen Denkens Wesley ist dagegen vom Verfasser nicht intendiert, er verweist in der der dritten Auflage vorangestellten Einführung ausdrücklich auf die (v.a. amerikanischen) Studien, die sich dieses Aspekts der Wirksamkeit Wesleys annehmen. Rack weiß zwar auch um die theologischen Akzente, betont aber stark den pragmatischen Zug, der oftmals den Überlegungen und Entscheidungen Wesleys zugrunde lag.

Der historische Aufriß ist grob in drei Kapitel untergliedert, die sich an mehr oder weniger markanten Einschnitten im Lebens Wesleys festmachen. Das erste Kapitel stellt den jungen John der Jahre 1703-1738 vor, indem familiäre Herkunft und frühe Prägungen aufgezeigt werden, der Kontext der die Oxford-Jahre bestimmenden geistlichen Exerzitien entfaltet und die inne-

ren Kämpfe während seines Aufenthalts in Georgia geschildert werden. Die Algersgate-Erfahrung John Wesleys wird vor allem rezeptionsgeschichtlich erfaßt und ihre unterschiedlichen Deutungen benannt. Insgesamt möchte Rack in der Deutung der „Bekehrung“ Wesleys sowohl die Momente der Diskontinuität als auch der Kontinuität gewürdigt sehen. Das zweite Kapitel ist der Zeit der Ausbreitung der methodistischen Bewegung (1738-1760) gewidmet, wobei 1760 hier keine scharf zu setzende Grenze, sondern eher einen Übergang markiert. In die Darstellung des zweiten Zeitabschnitts ist die Wirksamkeit des Methodismus in Irland, Schottland und Wales (und damit auch des calvinistischen Methodismus) miteinbezogen. Es ist dies die Phase wachsender Auseinandersetzungen mit antinomistischen und schwärmerischen Strömungen innerhalb des Methodismus, aber auch die Zeit der Ausprägung von Gestalt und Festigkeit gewinnenden Strukturen der Erweckung. In einem dritten Kapitel zeichnet Rack Wesleys Wirksamkeit im Horizont eines sich zwischen 1760 und 1791 (dem Todesjahr Wesleys) konsolidierenden Methodismus. Dabei werden vom Autor die geistlichen Prinzipien der Bewegung entschlüsselt, Wesleys Ansichten zu einer Reihe von Fragen (wie z.B. Armut und Kindererziehung) dargelegt und der Blick auf den sich in Amerika ausbreitenden Methodismus gerichtet. Die historisch-biographische Darstellung schließt mit einem Kapitel, in dem der Autor Grundzüge der Persönlichkeit und Frömmigkeit Wesleys sowie dessen Lebensertrag und -vermächtnis zusammenfaßt.

Für seine umfassende Darstellung hat Rack auf das verfügbare historische Material und die kritisch zu sichtende Sekundärliteratur zurückgegriffen. Die Umsicht und Souveränität, mit der es dies tut, spiegelt sich in der soliden, durchweg kritischen und um Differenziertheit bemühten Darstellung, wie sie hier vorliegt. Rack versucht, der offenkundigen Vielschichtigkeit der Persönlichkeit Wesleys durch einen im Grundsatz dialektischen Zugriff gerecht zu werden, was sich bereits in der Wahl des Buchtitels andeutet. Er steuert so schon methodisch der Gefahr entgegen, Wesleys Leben und Wirken auf solche Aspekte zu verkürzen, die auf dem eigenen Vorverständnis bequem aufruhen. Rack sieht in Wesley dagegen einen Menschen, der an manchen Stellen nicht nur dem heutigen Interpreten, sondern wohl schon sich selbst ein Rätsel war. In erfrischender Weise trägt Rack dann immer wieder seine eigenen Beobachtungen in die Darstellung ein, die den Nebel durchstechen sollen, so z.B. am Ende der Ausführungen über Wesleys ambivalentes Verhältnis gegenüber der Kirche von England: „One may well conclude that for all his skilful manoeuvering it was the failure of the authorities to expel him

that enabled him proudly to ‚live and die in the Church of England‘. To do this at all costs was certainly not his aim“ (305). Wenn dies die Stärke des Buches ist, dann aber sicherlich zugleich seine Schwäche. Racks kritische Biographie eines Mannes, dessen zentrale Erfahrung das „heart strangely warmed“ war, erweckt nicht gerade den Eindruck, als sei das Herz des Biographen für den Gegenstand seiner Untersuchung sonderlich erwärmt worden. Man muß keine Hagiographie schreiben, um dies spürbar werden zu lassen! Die Frage ist vielmehr, ob auch – und gerade – in der Abständigkeit, die eine kritische Sicht notwendig impliziert, noch ein Maß an innerer Nähe aufscheint, das das Unterfangen, ein solches Werk zu verfassen, ja doch irgendwie motiviert haben muß. Zwischen kühler Distanz und heißem Begehrn liegt bekanntlich die Kategorie der kritischen Sympathie, die auch dem Historiker gut ansteht. Den etwas unterkühlten Ton seiner Darstellung erkannt zu haben, räumt Rack – das sei nicht verschwiegen – in der Einleitung zur dritten Auflage ein. Solchermaßen versöhnt, verweist der Rezensent schließlich auf den vorzüglichen und noch einmal aktualisierten bibliographischen Bericht am Ende des Buches, der, indem er das weite Panorama der Wesley-Forschung aufspannt, zur Weiterarbeit einlädt. Auf diesem ihrem weiteren Weg hat Rack der Methodismusforschung einen monumentalen Meilenstein gesetzt.

Christoph Raedel

August Jung, Israel Johannes Rubanowitsch. Judenchrist – Evangelist – KZ-Opfer, Bundes-Verlag Witten 2005. 155 S.

Mit diesem neuen Titel verfolgt der weit über die Grenzen seiner geistlichen Heimat in den Freien evangelischen Gemeinden hinaus bekannte Historiker Jung die Absicht, dem „judenchristlichen Mitbruder“ mit dem „talmudisch geschulten Verstand und dem chassidisch entflammten Herzen“ vor der Geschichte Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Wie der Verfasser dabei vorgeht, ist für ihn typisch. Manche seiner Historikerkollegen begnügen sich damit, kritiklos abzuschreiben, was ihnen an falschen Überlieferungen dubioser Herkunft unterkommt. Im Gegensatz dazu ermittelt August Jung zuerst zuverlässige Quellen. Das Besondere: er gibt dem Leser Anteil an der Freude über den Fund dieser Quellen dadurch, daß er sie in ihrem vollen Wortlaut abdrückt. In diesem Band stellt er als Anhang zwölf Dokumente vor, die meisten davon aus der NS-Zeit. Das ermöglicht dem Leser, die Texte zur Kenntnis zu nehmen, zu verstehen, einzuschätzen und aus dem Zeitgeschehen von damals in die

BUCHBESPRECHUNGEN

heutige Lage einzubringen. Allerdings setzt das ein historisches Verständnis voraus, das die Gesamtsicht von Geschichte im Blick hat. Eine solche Sicht dürfte den wenigen heute noch lebenden Zeitzeugen vermutlich leichter fallen als ihren Nachfahren. Der Rezensent freut sich darüber, daß nach mehr als sechs Jahrzehnten heutige Historiker die Wichtigkeit der Erforschung der Hitler-Diktatur neu entdeckt haben. Dazu liefert Jungs Buch einen wesentlichen Beitrag.

Der Autor ist mehr als ein Sammler. Er bemüht sich darum, inhaltliche und chronologische Zusammenhänge zwischen den gefundenen Quellen herzustellen, was seiner Auswertung ihre hohe Qualität gibt. Das trifft auch auf seine neueste Forschungsarbeit zu, mit der er ein Stück bislang unerschlossener Zeitgeschichte im Bund Freier evangelischer Gemeinden zugänglich macht. Hierbei ergänzt er nicht nur biographische Daten Rubanowitschs, die aus lange vergessener, aber noch umfangreich vorhandener Literatur nachgewiesen werden, sondern schließt eine spürbare Lücke in der Vor- und Frühgeschichte der heutigen "Freien evangelischen Gemeinde in Norddeutschland".

Israel Rubanowitsch, geboren am 12. Mai 1866 in Rjeshtza, einer weißrussischen Kleinstadt im Bezirk Witebsk, stammte von jüdischen Eltern ab. Ihre Frömmigkeit war chassidisch, d. h., ihre persönliche Gottesbeziehung verband sich mit sozialer Verantwortung, Weltoffenheit und Lebensbejahung. Die zunehmende Judenfeindlichkeit in ihrer Heimat vertrieb die Familie 1872 nach Reval (heute Tallinn) im damals russischen Gouvernement Estland. Hier verlor Israel, der mit zwei Schwestern aufwuchs, früh den Vater. Zu Hause sprach er Jiddisch, auf der Straße Estnisch, in der Schule Deutsch, und im Torah-Unterricht, der ihn in talmudischer Lebensweise unterwies, lernte er zusätzlich Hebräisch. Dann begegnete er seiner "Glaubensmutter" Adele Krause, einer weitgereisten Frau pietistischer Prägung. Sie verhalf ihm 1885 zur Hinwendung an den sündenvergebenden Messias Jesus Christus.

Sein neuer, ausstrahlender Glaube wirkte auch auf seine Mutter und die Schwestern. Gemeinsam fanden sie in der Herrnhuter Gemeinschaft ihre geistliche Heimat. 1886 kam Rubanowitsch für drei Jahre an die Missionsanstalt Neukirchen bei Moers/Rhld., wohin er nach vielseitiger Predigtätigkeit 1892/93 zum Abschluß seines Studiums nochmals zurückkehrte. Wieder in Reval, heiratete er 1895 Therese Lohberg. Der Widerstand, der seiner evangelistischen Arbeit entgegengesetzt wurde, zwang ihn zum endgültigen Umzug ins Deutsche Reich, wo dem Ehepaar 1896 die einzige Tochter, Elisabeth (†1982), geboren wurde. Rubanowitsch befreundete sich mit einer Reihe da-

mals herausragender pietistischer Persönlichkeiten, darunter auch Johannes Röschmann (1862-1901) in Hamburg, der 1893 das Diakoniewerk "Elim" und die "Philadelphia-Gemeinschaft" gegründet hatte. Röschmann lud Rubanowitsch zum Evangelisieren am Holstenwall Nr. 2 ein, einer Arbeit, die viel geistlichen Ertrag einbrachte, so daß der dortige Versammlungsraum bald zu klein wurde und Röschmann auf einem städtischen Erbbaugrundstück das dreistöckige Gemeinschaftshaus Holstenwall 21 mit etwa 2500 Sitzplätzen errichtete, eingeweiht am 7. November 1897. Schließlich erteilte Röschmann seinem Freund Rubanowitsch einen Ruf nach Hamburg, den dieser als Weisung Gottes annahm.

Rubanowitsch, bislang Reise-Evangelist im Raum zwischen Reval und Straßburg, der Ruhr und Schlesien (1889-1901), der es gewohnt gewesen war, vor bis zu 4000 Zuhörern zu sprechen, wurde nun seßhaft; seine Einführung am Holstenwall in Nachfolge des verstorbenen Röschmann in die Ämter des Vorstehers der Philadelphia-Gemeinschaft, des Siechenhauses "Elim" und des Stiftungskomitees erfolgte am 7. September 1902. Die "Philadelphia" verstand sich als innerkirchliche Gemeinschaft, die weder taufte noch konfirmierte, traute oder beerdigte. Hier predigte Rubanowitsch bis 1918 das Evangelium in traditionell rabbinischer Hermeneutik. Seine bilderreiche, volkstümliche Sprache verschaffte der Verkündigung neue Aufmerksamkeit. In ihr flossen zwei Denkrichtungen zusammen: die auf logische Nachvollziehbarkeit abhebende Kausalitätsfrage der griechischen Antike und der pragmatische Ansatz des orientalischen Denkens, das sich in Bildern und Analogien ausdrückt. Rubanowitsch, dem jede Bevorzugung einer dieser Richtungen fernlag, vermittelte in seiner Predigt beides und regte viele seiner Zuhörer dank der neuen Einsichten, die er ihnen eröffnete, zu eigenständigem Weiterstudium an.

Die "Elim"-Gemeinschaft hatte in ihm endlich wieder eine Führerpersönlichkeit, an der sie sich auf- und ausrichten konnte. Die Schwesternschaft wuchs, das Werk gedieh zu einem Wirtschaftsunternehmen, das sich allerdings ausschließlich aus Spenden seiner Mitglieder und Freunde finanzierte. Die evangelistischen Vorstöße, die auch kleinere Erweckungen auslösten, führten der Gemeinschaft zahlreiche wiedergeborene Menschen zu. Doch man zählte auch ausgetretene, abgefallene und ausgeschlossene Mitglieder. Rubanowitsch verstand sich zunehmend als Lehrer für das ganze Volk Gottes. Erfolgreich warnte er vor geistlicher Übersteigerung in der Pfingstbewegung. Als er jedoch für die Allversöhnungslehre eintrat, gingen manche auf Abstand zu seinen theologischen Überzeugungen, und die Türen Blankenburgs und

BUCHBESPRECHUNGEN

Gnadaus verschlossen sich ihm.

In dieser Lage trat erstmals 1912 der damals 24 Jahre alte Friedrich Heitmüller am Holstenwall auf und er hob den Anspruch, die dortigen Verhältnisse auf der Stelle zu "reformieren". Sein "Urteilsvermögen" gründete sich auf eine gerade einmal einjährige Ausbildung an der Schweizer Bibelschule St. Chrischona, die z. B. an der Vermittlung des Griechischen und Hebräischen völlig vorübergegangen war. Seine von ihm selbst wohl eher nicht wahrgenommene Unfertigkeit hinderte Heitmüller indes keineswegs, öffentlich schwere Vorwürfe gegen Rubanowitsch zu erheben: Dieser habe ein gesetzliches Evangeliumsverständnis und predige einen Gehorsam, von dem doch Christus befreit habe; er gehöre nicht auf die "Elim"-Kanzel. Die "Elim"-Gemeinschaft zieh Heitmüller der Rebellion und widersetze sich seinem Ansinnen. Nun sah Heitmüller sich in einer Zwickmühle: Entweder mußte er kapitulieren oder eine neue Gemeinde gründen. Wer Heitmüller persönlich gekannt und als Kämpfernatur erlebt hat, wundert sich nicht, daß er sich für den Weg der Neugründung entschied.

Heitmüller pflegte für seine (jeweilige) Überzeugung mit seiner ganzen Person einzustehen. Das verschaffte ihm zeit seines Lebens Anhänger wie auch Gegner. Er war Autodidakt, der sich mit erstaunlichem Fleiß in die Bibel einarbeitete und sich so das Rüstzeug zur Herausgabe der Monatsschrift "Das feste prophetische Wort" aneignete, die sich jahrzehntelang eines treuen Leserkreises erfreuen konnte. Die Zeitschrift war frei von spekulativen Deutungen und bemüht, in den Herzen der Glaubenden die Erwartung des wieder kommenden Christus lebendig zu halten als Hoffnung und Ziel, wie sie sich aus beiden Testamenten für die Glaubenden ergaben.

Wo immer Heitmüller mitarbeitete, brachte er unüberhörbar seine Position ein. Immer wieder regte er damit die einen neu zum Nachdenken an, während andere sich ihm verweigerten. Wer, wie der Rezensent, mit Heitmüller viele Jahre in nationalen und internationalen Leitungsgremien zusammenarbeitete, hat ihn mit allen Stärken und Schwächen kennengelernt. Seine Auseinandersetzung etwa mit Heinrich Wiesemann (1901-1978) über die Zukunft Israels, im persönlichen Umgangsstil allerdings alles andere als vorbildlich, wartet bis heute noch auf ihre sachlich sicher lohnende historische Aufarbeitung.

Man möge dem Rezensenten verzeihen, daß er hier thematisch ein wenig ausricht, um eine historiographische Lücke zu füllen, die bisher offenstand. Mit Heitmüller verband mich ein enges Verhältnis, das sich aus gegenseitiger Wertschätzung speiste und das Anderssein des anderen achtete. Als sich das

Ende seines Lebensweges abzeichnete, wurde er als gereifter Christ gelassener und ruhiger. Eines Tages fuhren wir gemeinsam in seinem Mercedes von Hamburg nach Dänemark zu einer Konferenz des Internationalen Bundes Freier evangelischer Gemeinden (IFFEC), der letzten, an der er im Ausland teilnahm. Im Fond des bequemen Wagens sitzend, vertrauten wir uns seinem alt-“erfahrenen” Chauffeur “Ferdinand” an. Es ergab sich ein mehrstündiges vertrautes Gespräch, wie ich es so nur dieses eine Mal mit ihm erlebte. Ich fragte ihn nach seinen Erlebnissen und Erfahrungen im “Dritten Reich”. Heitmüller hatte ja am Beginn der Hitler-Ära in SA-Uniform auf der Kanzel am Holstenwall gestanden. Und er hatte “Sieben Reden eines Christen und Nationalsozialisten” veröffentlicht. Als er jedoch die Ideologie durchschaute und in Hitler den Verderber Deutschlands erkannte, trat er tapfer öffentlich gegen ihn auf und erhielt von der Gestapo Redeverbot, an das er sich nicht hielt. Freunde, die ihn versteckten, bewahrten ihn gegen Kriegsende vor KZ-Haft. Jetzt in unserem Reisegespräch bekannte er sehr aufrichtig seinen schlimmen Irrtum, unter dem er lange zu leiden gehabt hatte, ehe er sich darüber der Vergebung Gottes gewiß werden konnte. Immer noch bewegte ihn das Thema sehr, und er machte daraus keinen Hehl, während wir uns unterhielten. Das gab mir Einblick in das Herz dieses Mannes. Bei der internationalen Konferenz, zu der wir unterwegs waren, mußte er übrigens eine weitere Demütigung hinnehmen. Die gastgebenden Dänen vermißten “Ferdinand” bei Tisch; dieser hatte weisungsgemäß draußen im Wagen zu warten. Die Dänen holten ihn herein und führten damit Heitmüllers “Klassendenken” ad absurdum. Heitmüller faßte das als demütigende Korrektur seiner Lebensführung auf.

Bald darauf spürte Heitmüller, daß seine Lebenskräfte zur Neige gingen. Er lud den IFFEC-Leitungsausschuß zu seiner turnusmäßigen Sitzung nach Hamburg ein. Am ersten Tag der Konferenz war er noch dabei, am zweiten bat er uns, ihn zu seinem Heimgang einzusegnen. Wir legten ihm die Hände auf, segneten ihn und erbaten von Gott, daß er in Frieden entschlafen möge, eine Bitte, die zwei Tage später erhört werden sollte. Es war ein vor Gott erlebtes Sterben. Seine Bestattung auf dem Ohlsdorfer Friedhof, bei der der Sarg hanseatischer Tradition folgend auf den Schultern zu Grabe getragen wurde, bezeugte mit einer unüberschaubaren Trauergemeinde die Wertschätzung, die dieser Mann sich erworben hatte.

Doch zurück zu Israel Rubanowitsch, der als Judenchrist in seiner gottgegebenen Beauftragung von Heitmüller völlig verkannt wurde. Die zu Heitmüller stehende Mitarbeiter-Konferenz (MiKO) scheiterte mehrfach in ihrem

BUCHBESPRECHUNGEN

Bemühen, mit Rubanowitsch ein versöhnendes Gespärch zustandezubringen. Heitmüller hatte ohne Griechisch- und Hebräischkenntnisse gegen Rubanowitsch als Meister der Kasuistik keine Chance. Seine Vorwürfe gegen diesen wegen Unaufrichtigkeit, Unbußfertigkeit, Unbelehrbarkeit, Verschlagenheit und der Lehre von der Sündlosigkeit wahrer Christen überzeugten nicht. August Jung ist es gelungen, in mühevoller Kleinarbeit an den Quellen *alle* diese Anschuldigungen im einzelnen zu widerlegen. Das gilt sowohl für Rubanowitschs theologische Auffassungen als auch für seine persönliche Lebensführung. Darin besteht der hohe Wert der vorliegenden Arbeit.

Manche Überzeugungen Rubanowitschs wurden einfach nicht verstanden. Dafür nur ein Beispiel: Rubanowitsch thematisierte die sogenannte Pflichtenkollision im Leben der Christen, das unvereinbare Aufeinandertreffen verschiedener je für sich wichtiger ethischer Werte, und leitete dazu an, wie man in einem solchen Dilemma eine Gewissensentscheidung treffen könne – von heute aus betrachtet eine hochmoderne Sichtweise. Doch Heitmüller und andere Zeitgenossen verstanden Rubanowitsch nicht. In guter Absicht, aber mit unhaltbaren Gründen gingen sie auf Distanz und isolierten ihn.

Was die Gemeinde betraf, stand Heitmüller mit seinen Trennungsbestrebungen kläglich da: 1385 Mitglieder hielten Rubanowitsch die Treue. Heitmüller zog mit siebzig Personen nur knapp fünf Prozent der Mitgliedschaft auf seine Seite, eine schwache Grundlage für die Neugründung einer Gemeinde. Doch ließ er sich nicht darin beirren, das „Sündenregister“ von Rubanowitsch als „feststehende Tatsachen“ weiter zu kolportieren. In der Tat zeigte sich in Rubanowitschs weiterer Entwicklung ein Hang zur Rejudaisierung: Evangelium und Talmud verschmolzen ihm immer mehr. Auch andere Glaubensbrüder neben Heitmüller zogen sich von ihm zurück. Hinzu traten schwere seelische Erschütterungen wie der Tod seiner Frau nach schmerzvoller Krankheit und die Verheerungen des Ersten Weltkrieges, wo „an der Front gesiegt, verloren und gestorben und in der Heimat gebetet, geweint und gehungert wurde“. Nicht zuletzt plagte Rubanowitsch ein zunehmendes Nervenleiden, das ihn des öfteren wochenlang dienstunfähig machte. Schließlich gab er Ende September 1918 alle seine Ämter auf, trat aus der Philadelphia-Gemeinde aus und gründete stehenden Fußes eine neue „Evangelisch-Kirchliche Gemeinschaft“ mit Sitz in Hamburg, Holstenwall 12, die er Offb. 6,2 folgend die „Gemeinde unter dem weißen Pferd“ nannte. Gleichzeitig lancierte er aus dem christologischen Ansatz von Apg. 4,12 heraus – „es ist in keinem anderen Heil“ – das Blatt „Das volle Heil“. Doch um ihn selbst wurde es einsamer.

Bald nach Beginn der Hitler-Diktatur geriet Rubanowitsch als judentumchristlicher Prediger in die Fänge der NS-Bürokratie: Redeverbot, Gemeindeauflösung, Vermögensbeschlagnahme, dann, am 25. Februar 1935, erste Verhaftung – Sanktionen, die Heitmüller in seinem Blatt „In Jesu Dienst“ als „gegen diese Sekte gerichtete Maßnahmen der hamburgischen Staatspolizei durchaus verständlich und begreiflich“ einstuft: Ergebenheitsadresse, ideologische Verblendung, unbelehrbarer Starrsinn, Selbstüberschätzung, Egozentrik auf Kosten anderer, politische Naivität oder Herzlosigkeit gegen Mitchristen? Letztlich vermögen wir das, wie Jung mit Recht schreibt, nicht zu beurteilen – Gott sei Dank; denn er allein bleibt „Künder der Herzen“. Die von Jung herangezogenen Quellen erweisen, daß U. Betz Heitmüllers Verstrickung unterschätzt, wenn er von einer „kurzen Spanne eines begeisterten Irrtums“ schreibt, dauerte diese Phase doch tatsächlich bis mindestens April 1935. Erst dann, als Heitmüller nämlich selbst in die Fänge der Gestapo geriet, brachen Erkenntnis und Einsicht bei ihm durch. Als „Lehrstück der Geschichte“ bezeichnet das August Jung – und in der Tat mutierte Heitmüller zum engagierten Gegner der Hitler-Diktatur, der als Direktor des Hamburger Elim-Krankenhauses jedwede Euthanasie-Maßnahme an seinen Patienten verhinderte und schriftlich bei der Reichsregierung gegen die Vernichtung „unwerten Lebens“ Protest einlegte.

Rubanowitsch wurden indes im Zusammenhang mit der Reichspogromnacht vom 9./10. November 1938 die Daumenschrauben fester gezogen. Zur zweiten und endgültigen Verhaftung des mittlerweile 73jährigen kam es am 29. Juli 1939. Ab 15. April 1940 saß er unter der Häftlingsnummer 18591 im KZ Sachsenhausen ein, dessen unmenschlichen Bedingungen er wie Tausende andere am 10. Juni 1941 zum Opfer fiel – offizielle Todesursache laut Lagerkommandantur „Altersschwäche, Lungenentzündung und Kreislaufkollaps“. Die Urne konnte auf Bitten der Tochter auf dem Friedhof Diebsteich in Hamburg-Altona beigesetzt werden.

Als Heitmüller 1950 seinen Lebensrückblick „Aus vierzig Jahren Dienst am Evangelium“ herausbrachte, enthielt dieser auch ein „Gedenkwort“ zu Rubanowitsch, in dem der Verfasser peinlicherweise die alten Schuldvorwürfe aufrechterhielt und wiederholte, was nicht unwidersprochen bleiben durfte. Jung gibt der historischen Wahrheit die Ehre und behebt so die von U. Betz beklagte „Ausblendung“ der Gestalt von Rubanowitsch (vgl. Betz, Leuchtfeuer und Oase, Witten 1993, S. 392/Anm. 40). Insgesamt legt August Jung mit sei-

BUCHBESPRECHUNGEN

nem Nachruf auf Israel Johannes Rubanowitsch ein überzeugendes Werk vor, das den Stand der Forschung gültig markiert.

Heinz-Adolf Ritter

Hans Hafenbrack, Geschichte des Evangelischen Pressedienstes. Evangelische Pressearbeit von 1848 bis 1981. Luther-Verlag, Bielefeld 2004, 663 S.

Hans Hafenbrack geht in seiner eindrucksvollen Studie innerhalb von zehn Kapiteln in chronologischer Folge der spannenden Entwicklung landeskirchlicher Pressegeschichte nach, die über 130 Jahre umfasst. Ausgangspunkt ist der soziale Vereinsprotestantismus mit der Inneren Mission (S. 21-68) unter der Prägung Johann Hinrich Wicherms. Bis ins beginnende 20. Jh. war die Innere Mission Trägerin evangelischer Pressearbeit. Anders als die schwerfällige Behördenkirche jener Zeit hielt sie Kontakt mit den Landesgliederungen der entstehenden Presseverbände. 1910 kam es zum „Evangelischen Preßverband für Deutschland“ (EPD). Der eigentliche Gründer war Stanislaus Swierczewski. Das zweite Kap. (69-100) zeigt das spannungsgeladene Ringen um organisatorische und publizistische Unabhängigkeit bei weitgehend leeren Kassen. Kapitel 3 umfasst den Zeitraum des Ersten Weltkriegs (101-125). Es zeigt ganz im Zuge der Zeit den EPD als Sprachrohr des Nationalprotestantismus, jedoch mit Spannungen zwischen Nord und Süd. Pfarrer August Hinderer (1877-1945), der zunehmend eine zentrale Rolle spielen wird, tritt immer mehr ins Blickfeld. Durch den Finanz-Coup „Reformationsdankspende 1917“ öffnete er die Türen für die Zukunft. Kap. 4 (127-188) beschreibt die Blütezeit Hinderers 1918-1933, die man als „kirchliche Öffentlichkeitsarbeit“ bezeichnen muss. 1933 beginnt eine große Tragödie (Kap. 5, S. 189-266). Der EPD wird im Kirchenkampf zum Sprachrohr der Deutschen Christen (S. 189-266). Der später dominierende Focko Lüpsen spielt hier bereits eine zentrale Rolle. In Kap. 6 (267-349) erfolgt durch Hafenbrack eine wichtige Korrektur bisheriger epd-Geschichte. Die aus der frühen Nachkriegszeit stammende, seit mehr als 50 Jahren überlieferte Behauptung Lüpsens, der epd sei 1937 verboten worden und danach in die Illegalität gegangen, wird enttarnt. Erst im Mai 1939 erschien die letzte Ausgabe für die Tagespresse, die Ausgabe für die kirchliche Presse wurde – wie viele andere kirchliche Organe – 1941 eingestellt. Während des Krieges 1939-1945 unterlag der epd nicht nur einer zweifachen Zensur (Kap. 7, S. 351-395). Er verbreitete auch Propagandameldungen im Sinne des

NS-Staates. Der schwierige Wiederanfang nach 1945 wird in Kap. 8 (S. 397-492) entfaltet. Lüpsen erhält im Juli 1947 von der Militärregierung die Lizenz für den epd. Anträge auf Lizenzen, deren Vergaben und Erteilungen ist auch im Hinblick auf die jeweils Beantragenden ein interessantes Kapitel früher Nachkriegsgeschichte. Erst in den 60er Jahren wurde die durch den westfälischen Presseverband in Verbindung mit Lüpsens Initiativen erlangte Treuhänderschaft – der epd wirkte im Rahmen des in Bielefeld ansässigen Verbands – beendet (Kap. 9, S. 493-537). Ab 1965 gab der Evangelische Presseverband in Deutschland mit dem Sitz in Frankfurt a. M. den epd selber wieder heraus. Das epd-Kuratorium fungierte als Gremium für Herausgabe und Finanzen. Die EKD war mit drei Sitzen vertreten, nach späteren Umstrukturierungen auch die Freikirchen der VEF mit einem Sitz. Ab 1973 hatte der epd erstmals mit der EKD eine verfasste Kirche als Herausgeberin. Im abschließenden zehnten Kapitel (S. 539-599) wird die Entwicklung vom Haus der Evangelischen Publizistik zur Organisation des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik mit allem Für und Wider und den strukturellen Entwicklungen und Verzahnungen kompetent aufgezeigt; auch das Aufkommen der Konkurrenz durch idea (Informationsdienst der Evangelischen Allianz) in einem Zeitraum aggressiver evangelikaler Kirchenpolitik auf fast allen Ebenen.

Die umfassende Studie des früheren epd-Chefredakteurs ist von einem Journalisten geschrieben: klar, prägnant und eindeutig. Für den Autor ist die überraschende Tatsache, dass Focko Lüpsen sich und seinen Einsatz zur Zeit des NS-Regimes anders dargestellt hat, als es den Tatsachen entsprach, ein zentrales Thema.

Freikirchliche Leser, die sich noch wenig mit den Fragen der Pressepolitik und der Haltung der zentralen evangelischen Medien zur Zeit des „Dritten Reiches“ beschäftigt haben, werden gerade die Kapitel 5 und 6 mit großer Aufmerksamkeit studieren. Die freikirchlichen Zeitschriften haben auch aus den Informationen und Kommentaren des epd geschöpft. Es hat, offensichtlich besonders in Berlin, persönliche Kontakte zu Freikirchlern (z. B. dem einflussreichen Methodisten Bernhard Keip) gegeben. Als Ende 1933 der Präsident der Reichspressekammer, Max Amann, die Zusammenfassung der kirchlich-konfessionellen Presse zu einer „Hauptfachschaft bei der Reichspressekammer“ – offensichtlich eine Art „Gleichschaltung“ – forderte, berief Hinderer auch den methodistischen Pastor Heinrich Holzschuher in den Beirat. Es fällt auf, dass auch die VEF reagierte und erstmals an ihrer damals alle zwei Jahren stattfindenden Konferenz eine „Fachschaft für freikirchliches

Pressewesen“ mit Heinrich Holzschuher an der Spitze organisierte. Nicht nur die Sache war neu, sondern auch die Terminologie ungewöhnlich. Der weitere offensichtlich in der Freikirchenforschung bisher deutlich unterschätzte Einfluss des Staates auf die offiziellen Presseorgane der Freikirchen ist dringend zu untersuchen. Es ist zu vermuten, dass in früheren Arbeiten über die Zeit des Nationalsozialismus auf die freikirchlichen Zeitschriften als zuverlässige Quellen zurückgegriffen wurde, ohne deren fremdbestimmten Inhalt kritisch zu bewerten.

Konkretes Beispiel des Zugriffs der Nationalsozialisten auf den epd ist ein Verbot des Ministeriums. Der Berliner EPD-Direktor August Hinderer musste am 22. und 23. Juli 1937 zwei „Presseanweisungen“ des Reichspropagandaministeriums weitergeben. Sie betrafen die „Botschaft der Weltkonferenz in Oxford an die Brüder in Deutschland“. Dass die deutschen Landeskirchler an der Reise nach Oxford gehindert worden waren, gab dieser „Botschaft“ ein besonderes Gewicht. Die Freikirchler hatten dort gegen diese „Botschaft“ ihren Protest eingelegt. Die erste Presseanweisung der NS-Propaganda-Abteilung verbot die Veröffentlichung der Oxford-Botschaft bis zum Vorliegen einer amtlichen politischen Stellungnahme dazu. Am folgenden Tag wurde der Abdruck erlaubt, jedoch unter der Bedingung, dass auch die Erwiderung, die durch die VEF-Delegierten im Plenum von Oxford abgegeben wurde, mitgedruckt werde und außerdem ein längerer Kommentar, in dem im Sinne des amtlichen Deutschen Nachrichtenbüros (DNB) Stellung genommen wurde. Der epd hatte gar keine andere Chance, als entsprechend den Anweisungen zu handeln oder mit dem Aus bedroht zu werden. Er ergänzte sogar seinen Beitrag durch einen Auszug aus dem „Völkischen Beobachter“, der die Oxford-Botschaft der Ökumene an die Brüder in Deutschland enthielt. Am 20. August 1937 veröffentlichte der epd obendrein einen kürzeren Beitrag über „Diplomatisches Zungenreden. Kritische Stimmen zu Oxford“.

Es ist schwer vorstellbar, dass die Freikirchen, die über den EPD mit der gesamten kirchlichen Presse verzahnt waren, andere Freiräume hatten als die Landeskirchen. Im Gegenteil: schon in frühester Zeit sprechen Mitteilungen dafür, dass auf die Sonntagsblätter der Freikirchen Druck ausgeübt wurde, Artikel mit politischen Stellungnahmen zu veröffentlichen.

Für die weitere Arbeit der Freikirchenforschung ist der wichtigste Impuls dieser Arbeit von Hans Hafenbrack, dass die Freikirchen sich der für sie seit der Mitte des 19. Jahrhunderts wichtigen Medienarbeit in absehbarer Zeit zu-

wenden sollten. Für Minderheiten sowohl in den deutschen Kleinstaaten, wie im Kaiserreich und in der Weimarer Republik, aber besonders während der NS-Diktatur ist die eigene Sonntagspresse für die Leitung, die Positionierung in Kirche und Gesellschaft sowie die Bewertung von theologischen und kirchlichen Entwicklungen von größter Bedeutung gewesen und keinesfalls mit der Rolle in den Landeskirchen vergleichbar. Darum ist einerseits ihr innerkirchlicher Einfluss – soweit das noch möglich ist – zu klären. Andererseits ist in der Erforschung des Weges im NS-Staat auch die Glaubwürdigkeit der offiziellen kirchlichen Organe, in denen für manche sogar „die Kirche“ spricht, im Hinblick auf die keinesfalls als Quellen der kirchlichen Positionierung zu verwendenden Zeitschriften präziser zu erheben.

Karl Heinz Voigt

Diether Götz Lichdi, Die Mennoniten in Gegenwart und Geschichte. Von der Täuferbewegung zur weltweiten Freikirche. Agape Verlag, Weisenheim 2004². 469 S.

Unser Vereinsmitglied Diether Götz Lichdi legt eine gegenüber der Erstausgabe des Buches („Über Zürich und Witmarsum nach Addis Abeba“, 1983) deutlich erweiterte und zeitlich weiter geführte Geschichte der Mennoniten vor. In 18 Kapiteln wird das Werden und Wachsen dieser „ältesten protestantischen Freikirche“, wie die Mennoniten sich gerne bezeichnen, entfaltet. Über die unterschiedlichen Anfänge der Täuferbewegung in der Reformationszeit, die von Verfolgung und Martyrium gekennzeichnet waren, bis zur letzten Tagung der Mennonitischen Weltkonferenz, die im Jahre 2003 in Bulawayo/Simbabwe stattfand, ist ein weiter Bogen gespannt. Wer diese Geschichte liest, ist beeindruckt von der Standhaftigkeit der Täufer, die oft in schwierigster Zeit – in Deutschland allerdings nicht während der beiden Weltkriege – Kriegsdienst und Eid verweigert haben. Mennoniten haben, wie wohl kaum eine andere Kirche, um ihres Bekenntnisses willen Wanderbewegungen auf sich genommen, um von Holland über verschiedene Zwischenstationen in Deutschland (Pfalz und Westpreußen) in die Ukraine, von dort nach Sibirien (ab 1870), nach Kanada und im 20. Jh. in den Chaco nach Paraguay zu ziehen, wo sie immer noch ostfriesisches „Platt“ sprechen. Aber damit sind längst nicht alle Wanderbewegungen erfasst. Die „Amischen“, die „Altkolonier“ und die „Hutterer“ siedelten in Amerika. Ein von den Hutterern angeregter „Bruderhof“ war un-

ter der Leitung von Eberhard Arnold als Güter- und Lebensgemeinschaft in der Rhön angesiedelt. Er wurde 1937 durch die Gestapo aufgelöst. Allerdings hatten die deutschen Mennoniten dazu keine intensiveren Beziehungen. Allein diese Stichworte zeigen die Vielfalt in Theologie und Frömmigkeit innerhalb der mennonitischen Tradition.

Die weltweite Ausbreitung der Mennoniten erfolgte nicht wie bei den Freikirchen der Moderne durch Mission und Evangelisation, sondern durch Wanderung und Vertreibung. In den Kapiteln 1-8 werden die täuferischen Traditionstrände in Regionen, die von der Reformation bestimmt waren (Süddeutschland, die Schweiz, die Niederlande) sowie in Stadtgemeinden wie Krefeld, Neuwied und dem holsteinischen (Hamburg) - Altona aufgezeigt, ohne die früher westpreußischen Weichselniederungen als zu kultivierende Landstriche für die Ansiedlung von Mennoniten zu übergehen. Danach folgt in Kap. 9 eine Übersicht über elf weitere europäische Staaten und dazu die für die Mennoniten teilweise wichtigen Nachfolgeländer der früheren Sowjetunion. Kap. 11 zeigt die Entwicklung der Täufergemeinschaften inmitten der Vielfalt verschiedenster Kirchen in den USA, die mit ihren missionarisch ausgerichteten Vorstellungen nicht ohne Einfluss auf die innere Ausrichtung der Mennoniten geblieben sind. Kap. 13 schildert die Entwicklung der Situation unter deutschsprachigen Mennoniten in Lateinamerika in sieben Ländern, allen voran das wichtige Paraguay. In Asien (Kap. 15) werden ebenfalls sieben Staaten erfasst, danach 17 weitere in Afrika (Kap. 17). Süd- und Mittelamerika kennt neben den deutschsprachigen auch einheimische Mennoniten in zehn Staaten (Kap. 17). Die beeindruckende Übersicht des weltweiten Mennonitentums wird abgeschlossen mit dem Kapitel über die Mennonitische Weltkonferenz, das Selbstverständnis dieser vielfältigen Freikirche und Möglichkeiten der Erneuerung.

Diether Götz Lichdi erweist sich als Kenner mennonitischer Geschichte. Man spürt der weltweiten Übersicht sein lebenslanges Interesse an diesem ungewöhnlichen kirchengeschichtlichen Phänomen ab: vielfältig seit den Anfängen, aus historischer Gründung und theologischen Erwägungen in autonomen Gemeinden und doch bemüht, eine ortsumgreifende Gemeinschaft zu organisieren, traditionsbewusst im Blick auf die geschichtlichen Erfahrungen und doch in Gemeinschaft mit Gruppen, die zu einem konservativen Evangelikalismus neigen, internationale Erfahrung mit eigenartiger kultureller Verwobenheit, wie die „Russländer“ als Heimkehrer seit 1970 auch kirchlich gestalten, an vielen Plätzen in der Welt als Gemeinschaft (über-)lebend und

BUCHBESPRECHUNGEN

doch zunehmend zu mehr missionarischem Bewusstsein weitergeführt. Lichdi konnte dieses Buch schreiben, weil er als Schriftleiter des Mennonitischen Jahrbuchs (1982-2003) und Redakteur des *Mennonite World Handbook* (Carol Stream, 1990) mit der Entwicklung seiner Freikirche bestens vertraut ist. Das Buch ist nicht nur leicht und spannend zu lesen, sondern auch mit vielen Bildern und manchen Dokumenten angereichert. Dazu gibt es einen Anhang mit Tabellen, Karten, Schaubildern und Übersichten, aber auch die zu einem solchen Handbuch gehörenden Register. Dieses Werk, zu dem man dem Autor nur gratulieren kann, vermittelt ein lebendiges Gesamtbild des weltweiten Mennonitentums.

Karl Heinz Voigt

Matthias Weindel (Bearb.), Leben und Lernen hinter Stacheldraht. Die Evangelischen Lagergemeinden und Theologischen Schulen in England, Italien und Ägypten. (AKZ, Rh. A [Quellen], Bd. 7), Göttingen 2001.

Die Herausgabe dieser Dokumentation erschließt weithin unbekannte ökumenische Erfahrungen der Kriegs- und frühen Nachkriegsgeschichte. Drei geografische Bereiche werden durch unterschiedliche Dokumente eröffnet: das Norton Camp in England, das große Lager in der italienischen Enklave Rimini und das Wüstencamp in Ägypten. Die Verantwortung für kirchliche und humanitäre Kontakte hatte – wie schon im Ersten Weltkrieg – der internationale YMCA/CVJM mit seiner Genfer Zentrale übertragen bekommen. Anders als in Deutschland wirkt der CVJM in den außereuropäischen Ländern überkonfessionell. Gerade die konfessionelle Unabhängigkeit erleichterte die Möglichkeit, neben der Lagerseelsorge und den Angeboten protestantischer Gottesdiensten auch theologische Fortbildungskurse innerhalb des Lagerschulwesens zu organisieren. Das war für die heimatlichen Kirchen in Deutschland ungewohnt und erschien ihnen daher nicht ganz unproblematisch.

Nach einer Einführung, in der sich der Herausgeber/Bearbeiter u.a. mit den Methoden, Aufgaben und Zielen der *re-education* auseinandersetzt und ihr Verhältnis zur selbstverantworteten theologischen Schulung beschreibt (S. 15-69), folgen Dokumente (Briefe, Vorträge, Berichte) über die Arbeit und die Lage in den Gefangenenglagern (England: S. 73-233; Italien: S. 235-294; Ägypten: S. 295-382). Dem Band sind hilfreiche Register beigegeben.

Der Bearbeiter verfolgt nicht nur das Ziel, ein Stück außerordentlicher

Kirchengeschichte zu dokumentieren. Er wirft u. a. die Frage auf, welchen Ertrag das „Leben und Lernen“ für die heute in einem tiefgreifenden Wandel stehende Kirche erbracht hat. Was kann die Erfahrung des Lebens und Lernens in einer Schicksalsgemeinschaft für heute bedeuten? Weiter ist die Perspektive der ökumenischen Lerngemeinschaft in den Blick genommen. Ich hätte mir gerade diesen Aspekt klarer und umfassender gewünscht. Der Autor sieht vor sich fast ausschließlich die lutherische, reformierte und unierte Tradition. Seine eigene ökumenische Position gibt er preis, wenn er schreibt: An den Theologischen Seminaren der Camps studierten „Lutheraner, Reformierte, Methodisten und sogar Freikirchler“. Was gerade in England, wo es keine einheimischen Lutheraner gibt, normal ist, wird als das Außergewöhnliche gesehen. Dabei haben die deutschen Kriegsgefangenen ab 1946 freikirchliche Gottesdienste besucht, manchmal haben sie sogar als Chor gesungen, nicht selten waren sie auch in Familien eingeladen – und das so kurz nach Kriegsende! Wie viele Pfarrer haben bei Anglikanern und in Freikirchen ihre ersten ökumenischen Kontakte gefunden und das hergeholt Sekten-Vorurteil überwunden. Aber selbst Markus Barth merkte nach einem Besuch, den er in England um den Jahreswechsel 1946/47 im Lager machte, skeptisch an, „ob ... der bewilligte Kontakt von Lagergemeinden und lokaler englischer Ortsgemeinde, von Lager- und Ortsfarrer sich vorteilhaft auswirken wird, bleibt abzuwarten“ (114). Man könnte ja nie wissen, wie es den Christen der deutschen Landeskirchen bei Anglikanern, Presbyterianern, Kongregationisten, Methodisten und Baptisten ergehen werde. Vielleicht machte es ihm Sorge, wenn er von den Gefangenen hörte, dass – sofern sie nach ihrer Entlassung kirchlich arbeiten würden –, ihre Stimmen „fast nur zugunsten einer Freikirche laut“ wurden (S. 127). Natürlich tauchten in der ökumenischen Gemeinschaft auch Fragen der konfessionellen Grenzen auf: Ist die Confessio Augustana wirklich die endgültige Beschreibung dessen, was Kirche ist? Was bedeutet die Frage des konfessionellen Bekenntnisses bei den Wahlen zum Vorstand der Lagergemeinde? Einer der Autoren erinnert sich 45 Jahre später im Rückblick: „Damals lernte ich zum ersten Mal das Wort ‚Ökumene‘ kennen, handgreiflich!“ (S. 379.) Die Gefangenenschaftskirche bot eine frühe ökumenische Erfahrung, die zu konkreten Auswirkungen führte. Es wäre wünschenswert gewesen, diese Spur in der Veröffentlichung zu verfolgen und die Früchte dieser Erfahrung des gemeinsamen Lebens für die zukünftige Kirche Christi zu bedenken. Darin kann für den freikirchlichen Leser ein Aspekt liegen, der von dieser frühen ökumenischen Erfahrung aus vergleichend auf

BUCHBESPRECHUNGEN

die in Deutschland folgende Entwicklung blicken mag.

Insgesamt liegt ein spannend zu lesendes Quellenwerk vor, das den Leser in mancher Hinsicht in eine Zeit führt, die allen unvorstellbar erscheinen muss, die sie nicht selber noch miterlebt haben.

Karl Heinz Voigt

Bibliographie 2003 zur Geschichte der Freikirchen (mit Nachträgen)

Unter Mitarbeit von Claus Bernet, Gerrit Jan Beuker, Daniel Heinz, Werner Klän, Christoph Raedel, Hans Volker Sadlack, Gary Waltner zusammengestellt von Dietrich Meyer

Abkürzungen (nach TRE soweit möglich):

BBKL	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon
CGR	Conrad Grebel Review
Ch	Christsein heute
ChH	Church History
DB	Doopsgeinde 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 zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie an der Universität Münster
HerKorr	Herder Korrespondenz
JEH	Journal of Ecclesiastical History
JGKMP	Jahrbuch für Geschichte und Kultur der Mennoniten in Paraguay
JGNKG	Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte
JGPrÖ	Jahrbuch der Geschichte des Protestantismus in Österreich
JMS	Journal of Mennonite Studies
KNA-ÖKI	Katholische Nachrichten Agitur: 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
MSEMKG	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. Zeitschrift für ökumenische Begegnung
WTJ	Wesleyan Theological Journal
ZThG	Zeitschrift für Theologie und Gemeinde, Neckarsteinach

A. Bibliographien

1. Bibliographie 2002 zur Geschichte der Freikirchen (mit Nachträgen). - In: FF 12, 2002, S. 307-348
2. Pietismus-Bibliographie, bearbeitet von Udo Sträter und Christian Soboth. - In: PuN 29, 2003, S. 359-382

B. Übergreifende Darstellungen und Sammelwerke

Selbständige Veröffentlichungen

3. Blaufuß, Dietrich: Korrespondierender Pietismus: Ausgewählte

Beiträge, Leipzig 2003, 493 S.

4. Fleisch, Paul: Die Heiligungsbewegung. Von den Segenstagen in Oxford 1874 bis zur Oxford-Gruppenbewegung Frank Buchmanns (TVG KGM 10), hg. u. eingeleitet v. Jörg Ohlemacher, Gießen 2003, 446 S.
 5. Jung, Martin H.: Nachfolger, Visionärinnen, Kirchenkritiker. Theologie- und frömmigkeitsgeschichtliche Studien zum Pietismus, Leipzig 2003
Enthält u.a. Aufsätze zur Herrnhuter Brüdergemeine
 6. Taschenlexikon Ökumene. Im Auftrag der ACK hg. v. Harald Uhl, Athanasios Basdekis, Dagmar Heller, Klaus Lefringhausen, Konrad Reiser, Barbara Rudolph, Dorothea Sattler, Hans Jörg Urban und Klaus Peter Voß, Redaktion: Dirk Rademacher und Winfried Rottenecker, Frankfurt und Paderborn 2003, 299 S.
- Aufsätze, Artikel
7. Breistein, Ingunn Folkestad: Die norwegischen Freikirchen und der Kampf für die religiöse Freiheit 1891-1969. – In: FF 13, 2003, S. 111-121
 8. Geldbach, Erich: Das Verhältnis der Konfessionen und die Theologischen Fakultäten in Deutschland. Ein Diskussionsbeitrag.
- In: Jörg Haustein und Harry Oelke (Hgg.), Reformation und Katholizismus. Beiträge zu Geschichte, Leben und Verhältnis der Konfessionen. Festschrift für Gottfried Maron zum 75. Geburtstag, Hannover 2003, S. 459-468.
 9. Geldbach, Erich: Einige Thesen zum politischen Verhalten der Freikirchen in Deutschland. - In: FF 13, 2003, S. 98-110.
 10. Geldbach, Erich: 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“. - In: FF Nr. 13, 2003, S. 261-265.
11. Hillmann-Apmann, Christina: Quellen der freikirchlichen Gemeindegeschichte in Staats- und Kommunalarchiven.- In: ZThG 8, 2003, S. 280-294
 12. Popkes, Wiard: Freikirchen in Europa. - In: Informationes Theologiae Europae. Internationales ökumenisches Jahrbuch für Theologie. 2003, S. 73-91
- C. Übergreifende Sachthemen**
- Selbständige Veröffentlichungen
13. Bunners, Christian: Lieder des Pietismus aus dem 17. und 18. Jahrhundert (Kleine Texte des Pietismus 6), Leipzig 2003, 168 S.
 14. Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, hg. v. Walter Klaiber und Wolfgang Thönissen, Paderborn 2003
- Aufsätze, Artikel
15. Geldbach, Erich: Brauchen wir eine Friedensbewegung? - In: ZThG 8, 2003, S. 23-35.
 16. Geldbach, Erich: Ökumene und Religionswissenschaft: Ernst Benz, sein Werk und sein Vermächtnis. - In: Udo Tworuschka (Hg.), Religion und Bildung als historische Forschungsfelder. Festschrift für Michael Klöcker zum 60. Geburtstag, Köln / Weimar / Wien 2003, S. 97-100.
 17. Demandt, Johannes: Die Bedeutung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre für das ökuménische Engagement der Freikirchen. - In: US 2/2004, S. 159-170.
 18. Demandt, Johannes und Johannes Hansen: Die Liebe Gottes

zusprechen. Ein Interview zur evangelistischen Verkündigung. - In: ThG 28, 2004/4 (Kassel/Witten), S. 180-196.

19. Hofheinz, Marco: Die Herausforderung der historischen Friedenskirchen. Helmut Gollwitzer und das „schwärmerische“ Friedenszeugnis: sic et non! – In: EvTh 63, 2003, S. 127-147

D. Einzelne Freikirchen

Evangelisch-Altreformierte Kirche

Selbständige Veröffentlichungen

20. Abels, P.H.A.M., G.J. Beuker, J.G.J. van Booma: Nederland en Bentheim. Vijf eeuwen kerk aan de grens. Die Niederlande und Bentheim. Fünf Jahrhunderte Kirche an der Grenze. Vijftiende verzameling bijdragen van de Vereniging voor Nederlandse Kerkgeschiedenis. Uitgegeven in samenwerking met de Kirchengeschichtliche Arbeitskreis des Synodalverbandes Grafschaft Bentheim der Evangelisch-reformierten Kirche. Delft 2003, 256 S. Enthält u.a.: Die Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen. Partikularsynode der Gereformeerde Kerken in Nederland 1923 – 2003 (S. 175 – 195); Beiträge über die kirchliche Geschichte und Beziehungen beiderseits der Grenze in deutscher oder niederländischer Sprache, über Täuferische Kontakte im Grenzgebiet (W.H. Kuiper); Aktivitäten von Teufelsbannern (D. Schlüter); Geesjen Pamans(1728-1821)- geistliche Mutter des Bentheimer reformierten Pietismus (Fred van Lieburg) u.a.□
21. Beuker, Gerrit Jan: Eben-Ezer. Altreformierte in Hoogstede und ihre Vorgeschichte. Kirche und Gemeinde 1953-2003, o.O. 2003, 263 S. Übersicht über Entstehung und Auswanderung der ersten Altreformierten in der nördlichen Grafschaft Bentheim 1845 bis 1851, Gemeindegriündung 1845 im Ausland und Wiederaufhebung der Gemeinde 1851, sowie ausführliche Darstellung von Geschichte und Gegenwart der heutigen Ev.-altrefomierten Gemeinde Hoogstede 1953 bis 2003. Mit über 200 meist farbigen Fotos.

Aufsätze, Artikel

22. Beuker, Gerrit Jan: Fünfzig Jahre Ev.-altreformierte Gemeinde Hoogstede. - In: DGb 113. Jg., 2003, S. 51
23. Baarlink, Fritz: 25jähriges Amtsjubiläum Gerrit Jan Beuker. - In: DGb 113. Jg., 2003, S. 63
24. Beuker, Gerrit Jan: Reformiert-altreformiert in der Grafschaft Bentheim. - In: Christof Haverkamp, Helmut Lensing und Paul Thoben (Studiengesellschaft für Emsländische Regionalgeschichte), Jahrbuch Emsländische Geschichte 10, 2003, Bd. 10, S. 32 - 48
25. Müller, Helmut: 250 Jahre Kirchengeschichte der Grafschaft Bentheim. - In: DGb 113. Jg., 2003, S. 36f, 44f, 52

Evangelische Brüder-Unität

Bibliographien

- 26.. Peucker, Paul: Bibliographische Übersicht der Neuerscheinungen über die Brüdergemeine. - In: UnFr 51/52, 2003, S. 177-188

Selbständige Veröffentlichungen

27. Atwood, Craig D. und Peter Vogt (Hg.): *The Distinctiveness of Moravian Culture. Essays and Documents in Moravian History in Honor of Vernon H. Nelson on his Seventieth Birthday*, Nazareth 2003
Diese Festschrift enthält u.a. folgende Aufsätze: C.D. Atwood: Theology in Song: Daily Litanies in the 18th-Century Moravian Church; The Memoir of Johann Christian Till (1762-1844); Beverly P. Smaby: "Other Measures to Keep the Candle Lit": The 1752 Transatlantic Travel Diary of Anna Johanna Piesch; Katherine Carté Engel: Br. Joseph's [=Spangenberg] Sermon on the Oeconomie, Febr.11,1758; Carola Wessel: Connecting Congregations: The Net of Communication among the Moravians as Exemplified by the

Interaction between Pennsylvania, the Upper Ohio an Germany (1772-1774); Katherine M. Faull: The Life of Johann Georg Jungmann (1720-1808): Faith and Providence in the 18th-Century Atlantic World; Peter Vogt: Zinzendorf's Theology of the Sabbath; Dieter Gembicki: Pietism and the Enlightenment on the Cross-Roads: A Letter by James Hutton to Johann Jakob Bodmer on the Occasion of Zinzendorf's Death; Arthur Freeman: Zinzendorf's Theology: A Gift to Enable Life

28. Damaschke, Karin: Diktatur und Kirche. Die Herrnhuter Brüdergemeine in der Zeit des Nationalsozialismus, 2003, 88 S. [Magisterarbeit im UA Herrnhut]
29. Ethnographie und Herrnhuter Mission. Völkerkundemuseum Herrnhut. Katalog zur ständigen Ausstellung im Völkerkundemuseum Herrnhut, Außenstelle des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden, hg. v. Annegret Nippa, Petra Martin und Stephan Augustin, Dresden 2003, 167 S.
30. Hamilton, J. Taylor und Kenneth G. Hamilton: Die Erneuerte Unitas Fratrum 1722-1957. Geschichte der Herrnhuter Brüdergemeine, Bd. 2: 1857-1957, übertragen aus dem Amerikanischen von Joachim Haarmann, Herrnhut 2003, 606 S.
31. Keßler-Lehmann, Margrit: Neusalz/ Oder. Eine Herrnhuter Siedlung in Schlesien (1744-1946) (Beiheft der UnFr 8), 2003, 153 S.
32. Suter, Christlieb: Geschichte der Brüdergemeine Sarepta 1765-1775, bearb. u. hg. v. Otto Teigeler (Beihefte der UnFr 8), Herrnhut 2003, 374 S.

Aufsätze Artikel

33. Campbell, Ted A.: Close encounters of the pietistic kind. The Moravian-Methodist connection. – In: CV 1, 2003, S. 67-80
34. Carstens, Benigna: Frauen in der Herrnhuter Gemeine. – In: FF 13,

2003, S. 47-52

35. Carstensen, Ulrike: Herrnhaag – eine barocke Planstadt. Die Baugeschichte Herrnhaags von 1738-1753. – In: UnFr 51/52, 2003, S. 9-20
36. Meyer, Dietrich: Herrnhut als Denkmalensemble in der Oberlausitz. – In: UnFr 51/52, 2003, S. 145-152
37. Meyer, Dietrich: Daniel Ernst Jablonsky und seine Unionspläne. – In: Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert, hg. v. Harm Klüting, Hildesheim 2003, S. 153-175
38. Peucker, Paul: Drei Gemälde aus dem Schwestern- und Brüderhaus in Herrnhut. – In: UnFr 51/52, 2003, S. 131-144
39. Peucker, Paul: Wer war der Architekt der Brüdergemeine Zeist? Überlegungen zur Beteiligung von Heck, Marschall und Zinzendorf. – In: UnFr 51/52, 2003, S. 21-38
40. Philipp, Guntram: Herrnhuter Apotheker. Pioniere homöopathischer Arzneimittelherstellung. – In: Medizin, Gesellschaft und Geschichte. Jahrbuch des Instituts für Geschichte der Medizin der Robert Bosch Stiftung 22, 2003, S. 89-146
41. Philipp, Guntram: Lappe, Christian Theodor. Homöopathischer Apotheker, Naturforscher, Fabrikant. – In: Ostdeutsche Gedenktage. Persönlichkeiten und historische Ereignisse, 2001/2002, S. 164-168
42. Podmore, Colin: Frühe brüderische Säle in England. – In: UnFr 51/52, 2003, S. 39-60
43. Reichel, Hellmut: David Nitschmann, Syndikus und erster Archivar der Brüdergemeine, ein lebendiger Zeuge und treuer Bewahrer, Sonderdruck, Suchdol 2003, 63 S.
44. Richter, Andreas: Die Siedlungen der Brüdergemeine in Europa. Eine

typologische Übersicht. – In: UnFr 51/52, 2003, S. 1-8

45. Schmid, Pia: Orte für Kinder. Zur Architektur pädagogischer Räume in der Herrnhuter Brüdergemeine des 18. Jahrhunderts. – In: UnFr 51/52, 2003, S. 81-96
46. Theile, Christian: Vom Patriotismus zum deutlicheren Friedenszeichen (EBU-Ost) – In: FF 13, 2003, S. 202-205
47. Theile, Martin: Ev. Brüder-Unität. – In: Taschenlexikon (wie Nr. 6), S. 92-94
48. Theile, Martin: Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre für die Brüder-Unität heute. – In: Rechtfertigung (wie Nr. 14), S. 85-95
49. Vogt, Peter: Architektur als religiöse Sprache: Die Brüdergemeine und die Shaker im Vergleich. – In: UnFr 51/52, 2003, S. 97-114
50. Vogt, Peter: Te Abba, Te Matrem, Te Agnum – Nikolaus Ludwig von Zinzendorfs Te Deum-Bearbeitungen. – In: Arbeitsstelle Gottesdienst. Informations- und Korrespondenzblatt der Gemeinsamen Arbeitsstelle für gottesdienstliche Fragen der Ev. Kirche in Deutschland 17/2, 2003, S. 22-35
51. Weiß, Hermann F.: Freunde der Brüdergemeine. Zu den Erbauungsreisen der Eltern Friedrich von Hardenbergs (Novalis). – In: Mitteldeutsches Jahrbuch für Kultur und Geschichte 10, 2003, S. 91-105

Evangelisch Freikirchliche Gemeinden (Baptisten)

Selbständige Veröffentlichungen

52. Krause, Lothar: „Du stellst meine Füße auf weiten Raum.“ 75 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Eickhorst. Hille 2003, 12 S.
53. 1903-2003. 100 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde

Hildesheim, o.O., o.J. (Hildesheim 2003), 77 S.

54. Jelten, Margarete: Bremerhaven – Brücke nach Übersee / The Gateway to Overseas Countries. dt./engl. Bremerhaven (Selbstverlag) 2003, 47 S.
Illustrierte Situationsbeschreibung (baptistischer) Auswanderer im 19. Jh.
55. Jelten, Margarete: Handwerkerwege in Gottes Plan. Eine Dokumentation zur Entwicklung des Baptismus im Donauraum. Bremerhaven (Selbstverlag) 2003, 48 S.
56. Randall, Ian M. (Hg.): Baptists and the Orthodox Church. On the Way to Understanding. Prag 2003, 112 S.
Sammelband mit Beiträgen einer Tagung, die 2002 im „International Baptist Seminary“ in Prag stattfand, einer Einrichtung der Europäischen Baptistischen Föderation.
57. Wardin, Albert W.: Gottfried F. Alf, Pioneer of the Baptist Movement in Poland. Nashville 2003, 112 S
Gottfried F. Alf (1831-1898) war einer der Wegbereiter des deutschsprachigen Baptismus in Polen und der erste Präsident dieses Gemeindebundes.
58. 150 Jahre illustrierte Geschichte der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Zillhausen. Zillhausen, o. J. (2000), 64 S.
- Aufsätze, Artikel
59. Assmann, Reinhart: Die Entwicklung der Fragen von Wehr- und Wehrersatzdienst im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR.-In: FF 2003, Nr. 13, S. 206-217
60. Balders, Günter: Vom Verhältnis des Baptismus zum historischen Pietismus.- In: ThG 2003, Nr. 4, S. 135-165
61. Brandt, Friedhilde: Frauen im Bund Evangelisch-Freikirchlicher

- Gemeinden.- In: FF 13, 2003, S. 66-70
 Zeitzeugenbericht eines Mitglieds kirchenleitender Gremien.
62. Djordjevic, Zarko: Baptistische Identität und nationale Kultur.- In: ZThG 8, 2003, S. 220-224
63. Fornacon, Frank: Der Büchermann Johann Gerhard Oncken.- In: Die Gemeinde 2003, Nr. 3, S. 10f.
64. Geldbach, Erich: Gerechtigkeit in Berlin 1934? Ethische Fragen auf dem Fünften Kongress des Baptistischen Weltbundes. - In: Peter Dabrock, Traugott Jähnichen, Lars Klinnert und Wolfgang Maaser (Hgg.), Kriterien der Gerechtigkeit. Begründungen – Anwendungen – Vermittlungen. Festschrift für Christofer Frey, Gütersloh 2003, S. 87-105.
65. Geldbach, Erich: Einige Beobachtungen zum Tauf-Text der Leuenberger Kirchen aus baptistischer Sicht. - In: Magdalene L. Frettlöh und Hans P. Lichtenberger (Hgg.), Gott wahr nehmen. Festschrift für Christian Link, Neukirchen-Vluyn 2003, S. 459-468.
66. Geldbach, Erich: Die neue Bundesstruktur. - In: Die Gemeinde 2003, Nr. 3, S. 12 f.
67. Hartfeld, Hermann: Dialog erwünscht. Vielfalt der Baptistenbünde in Deutschland.- In: Die Gemeinde 2003, Nr. 19, S. 6 f.
68. Hitzemann, Günter / Strübind, Andrea: „Wir sehen uns in die Schuld unseres Volkes und unserer Bundesgemeinschaft verflochten...“. Zur Entstehungsgeschichte und Funktion des Schuldbekenntnisses von 1984.- In: ZThG 8, 2003, S. 306-322
 Vgl. auch: Die Gemeinde 2003, Nr. 6-7, S. 10-13
69. Hoffmann, Armin / Leucke, Manfred: Die Entwicklung der Fragen von Wehrdienst und Kriegsdienstverweigerung im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der BRD (BEFG-D).- In: FF 13, 2003, S. 218-225

70. Porak, Alwin Eugen: Das Prinzip Verantwortung. Ein Plädoyer für eine Midlife-Conversion der Pastorenausbildung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden.- In: ZThG 8, 2003, S. 151-167
71. Rösler, Klaus: Ein Leben in der Zerreißprobe. Colonia Dignidad: Wie aus dem „Paradies“ die Hölle wurde.- In: Die Gemeinde 2003, Nr. 10, S. 12 f.
72. Sadlack, Hans-Volker: Suchen. Und finden? Aufgaben und Aufbau des Gemeindearchivs.- In: ZThG 8, 2003, S. 295-305
73. Schäller, Manfred: Die Banalität des Bösen. Erfahrungen mit einer Stasi-Akte.- In: Perspektive 2003, Nr. 1, S. 14-16
74. Strübind, Andrea: Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde in der DDR aus der Sicht des SED-Staates.- In: ZThG 8, 2003, S. 245-279
75. Strübind, Kim: Die Apokalypse einer Freikirche.- In: ZThG 6, 2003, S. 9-22
Kommentiert die aktuelle kirchenpolit. Krise des BEFG im konfessionsgeschichtl. Kontext.
76. Walter, Karl-Heinz: Eine neue Weltorganisation der „Gleichgesinnten“? Mögliche Folgen des Kampfes zwischen fundamentalistischen und moderaten Baptisten in den USA.- In: Die Gemeinde 2003, Nr. 13, S. 8 f.
77. Zimmermann, Michael: „...verbot er mir, von dem zu reden, vor dem alle Menschen sich zu verantworten hätten.“ Erfahrungsbericht eines Christen aus der DDR-Zeit.- In: Perspektive 2003, Nr. 1, S. 26-28

Evangelisch-Methodistische Kirche

Bibliographien

79. Raedel, Christoph: Bibliographie Evangelisch-methodistische Kirche 2002. - In: EmK Geschichte 25/1 (2004), S. 66-70
- Selbstständige Veröffentlichungen
80. Burkhardt, Friedemann: Christoph Gottlob Müller und die Anfänge des Methodismus in Deutschland. Göttingen 2003 [AGP 43]
81. Cekov, Christina: Eine ungewöhnliche Frau. Paula Mojzes 1906-1970. Strumica (Makedonien) o. J., 18 S.
82. Cekov: Christina: Frauen - nicht mit Gold aufzuwiegen. Über die Anfänge der evangelischen Frauenarbeit in Makedonien. Strumica (Makedonien) 2000, 14 S.
83. Cekov, Christina: Über die Anfänge der protestantischen Mission in Albanien. Strumica (Makedonien) o. J., 19 S.
84. Cekov, Christina/Cekov Mihail: 120 Jahre Protestantismus in Strumica (Makedonien). Mit einem Vorwort von Wilhelm Nausner. Strumica (Makedonien) 2002, 35 S.
85. Eschmann, Gerda: Zwischen Täter und Opfer. Sexueller Mißbrauch in der christlichen Gemeinde. Stuttgart 2003 [emk forum 24]
86. Frauenwerk der EmK (Hg.): Mit Weisheit, Witz und Widerstand. Die Geschichte(n) von Frauen in der Evangelisch-methodistischen Kirche. Stuttgart 2003
87. Gänzle, Siegrid/Handt, Hartmut/Jetter, Armin: Voller Hoffnung. Betrachtungen zu Graphiken des 20. Jahrhunderts im Gesangbuch der Evangelisch-methodistischen Kirche. München 2002
88. Handt, Hartmut (Hg.): Instrumentalbuch zum Gesangbuch der Evangelisch-methodistischen Kirche. Stuttgart/Zürich/Wien 2003

89. Handt, Hartmut (Hg.): Werkbuch zum Gesangbuch der Evangelisch-methodistischen Kirche. Stuttgart 2002
90. Hatterslay, Roy: John Wesley. A Brand from the Burning, London 2003, 451 S.
91. Klaiber, Walter: Das Leben teilen – Biblische Anleitung zu einer missionarischen Existenz. Stuttgart 2003
92. Klaiber, Walter: Einführung in das Neue Testament. Wissenswertes zur Bibel 4. Aktualisierte Neuauflage Stuttgart 2003
93. Klaiber, Walter/Thönissen, Wolfgang (Hg.): Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht. Paderborn/Stuttgart 2003
94. Lee, Sung-Duk: Der deutsche Pietismus und John Wesley. Gießen 2003 [KGM 8]
95. Lupp, Richard: Saat auf Hoffnung. 28 Rundfunkandachten zu Themen des christlichen Glaubens. Hg. von Matthias Gerwien. Magdeburg 2003
Richard Lupp (1908-1995) war ein aus Litauen stammender methodistischer Pastor. Die Andachten wurden (ursprünglich auf Litauisch) vom Evangeliumsrundfunk gesendet
96. Nollenberger, Paul: Miteinander unterwegs. 100 Jahre Evangelische Allianz Nürnberg 1904 –2004. Privatdruck der Ev. Allianz Nürnberg. Nürnberg 2003
97. O’Malley, J. Steven: „On the Journey Home“. The History of Mission of the Evangelical United Brethren Church, 1946-1968. New York (New York) 2003 [United Methodist Church History of Mission Series]
Enthält einen Abschnitt zur Arbeit der Evangelischen Gemeinschaft in den beiden Teilen Deutschlands

98. Die Qualität des Auferstehungsglaubens/The Quality of the Resurrection Faith. Dokumente der vierten Internationalen Konsultation der Evangelisch-methodistischen Kirche, Wien/Österreich 9. bis 15. März 2002. O. O., o. J. [2003]
99. Raedel, Christoph (Hg.): Lass deines Geistes Wirken sehn. Beiträge zur Erneuerung der Kirche aus wesleyanischer Sicht. Stuttgart 2003 [EmK Studien 6]
100. Steckel, Karl: Unterwegs zum Unverwechselbaren. Festgabe zum 90. Geburtstag. Stuttgart 2003 [EmK Geschichte Monographien 49]
101. Streiff, Patrick Ph.: Der Methodismus in Europa im 19. und 20. Jahrhundert. Mit einem Geleitwort von Dr. Manfred Marquardt, Stuttgart 2003 [EmK Geschichte Monographien 50]
102. Streiff, Patrick Ph.: Methodism in Europe. 19th and 20th Century. Tallinn 2003
103. Tomkins., Steven: John Wesley. Eine Biographie. Deutsch von Christian Rendel. Stuttgart 2003
104. Turner, John Munsey: John Wesley. The Evangelical Revival and the Rise of Methodism in England, Peterborough 2003, 224 S.
105. Wesley, John: Konferenzgespräche über Lehre und Ordnung. Niederschrift einiger früher Gespräche zwischen dem Rev. Mr. Wesley und anderen. Hrsg. vom Studienprogramm Graz/Waiern im Eigenverlag. Graz/Waiern o.J.

Aufsätze

106. Baudler, Andreas: Göttliche Streitmacht. Luthers Lied „Ein feste Burg“ und die amerikanischen Methodisten. - In: Musik und Kirche 73/4 (2003), S. 244-246.
107. Bolleter, Heinrich: Developing a Culture of Mutuality — The Central

Conference of Central and Southern Europe as a Partner in Mission.
 - In: Charles E. Cole (Hg.), Initiatives for Mission 1980-2002. New York 2003, S. 81-87.

108. Brose, Martin: „My Dear Charles“. Zwei Briefe von Susanna Wesley aus dem Jahr 1738 an ihren Sohn Charles. - In: EmK Geschichte 24/2 (2003), S. 5-13.
109. Burkhardt, Friedemann: „Bestätige im Himmel den Bund, der jetzt auf Erden neu geschlossen wurde“. Predigt über geistlichen Gehorsam in methodistischem Verständnis. - In: Raedel (wie Nr. 99), S. 86-114.
110. Daniel, William Harrison: Wilhelm Nast (1807-1899). Founder of German-speaking Methodism in America and Architect of the Methodist Episcopal Church Mission in Europe. - In: Charles Yrigoyen (Hg.), The Global Impact of the Wesleyan Traditions and Their Related Movements. Lanham (Maryland)/London 2002, S. 259-272.
111. Dorn, Rosemarie: Ehrenamtlich tätige Frauen in der Evangelisch-methodistischen Kirche. – In: FF 13, 2003, S. 85-97
112. Dryer, Frederick: John Wesley: „ein englischer“ Pietist. - In: Methodist History 40/2 (2002), S. 71-84
113. Eschmann, Holger: Weite und Verbindlichkeit. Spiritualität in evangelisch-methodistischer Tradition. - In: ThFPr 29/1-2 (2003), S. 4-12
114. Flowers, Margaret G./Cullum, Douglas R.: A sometime diversion. The hymn translations and original hymns of John Wesley. - In: Methodist History 41/1 (2002), S. 295-308
115. Handt, Hartmut: Die Evangelisch-methodistische Kirche und der Deutsche Evangelische Kirchentag. - In: EmK Geschichte 24/2 (2003), S. 31-35

116. Handt, Hartmut: „Mein Mund besinge tausendfach den Ruhm des Herrn der Welt“. Zum neuen Gesangbuch der Evangelisch-methodistischen Kirche. - In: Arbeitsstelle Gottesdienst 17/2 (2003), S. 56-60
117. Jahreiss, Ulrich: Freiheit und kulturelle Anpassung. - In: Qualität (wie Nr. 98), S. 140-148
118. Klaiber, Walter: Erbe und Zukunft. Der Methodismus 300 Jahre nach John Wesley. - In: Herder-Korrespondenz 57/9 (2003), S. 474-478
119. Klaiber, Walter: George W. Bush und die religiöse Begründung von Gewalt. - In: Brennpunkt Gemeinde 56/4 (2003), S. 169-171
120. Klaiber, Walter: Der gerechtfertigte Mensch. - In: Ulrike Mittmann-Richert / Friedrich Avemarie / Gerbern S. Oegema (Hgg.), *Der Mensch vor Gott* (FS H. Lichtenberger). Neukirchen-Vluyn 2003, S. 133-146
121. Klaiber, Walter: Das Gespräch um die Rechtfertigung. Ein Sachstandsbericht aus evangelisch-methodistischer Sicht. - In: Rechtfertigung (wie Nr. 14), S. 73-83
122. Klaiber, Walter: Gott selbst ist die Antwort. - In: Margot Käßmann (Hg.), *Glauben nach Ground Zero*. Stuttgart 2003, S. 171-187
123. Klaiber, Walter: Im Dialog mit Freikirchen. Was die Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen Lutheranern und Methodisten gebracht hat. - In: Friedrich Hauschildt/Udo Hahn (Hg.): *Bekenntnis und Profil*. Hannover 2003, S. 74-81
124. Klaiber, Walter: Methodismus. - In: Taschenlexikon (wie Nr. 6), S. 181-183
125. Klaiber, Walter: Rechtfertigung, Heiligung I. Biblische Grundlagen, III. Die evangelische Tradition. - In: Taschenlexikon (wie Nr. 6), S.

- 223-224. 225-226.
126. Klaiber, Walter: Rechtfertigung und Heiliger Geist. - In: ThFPr 29/1-2 (2003), S. 71-84.
127. Klaiber, Walter: Was glaubt der (nicht) glaubt? Unser Credo in der Auseinandersetzung mit dem Denken unserer Zeit. - In: Den Glauben ins Gespräch bringen. Stuttgart 2003, S. 5-19 [EmK-Forum 25].
128. Leßmann, Thomas: Covenantgruppen – Verantwortete Nachfolge in der Tradition Wesleys. - In: Raedel (wie Nr. 99), S. 132-154.
129. Marquardt, Manfred: Bekehrung – Wende zum Leben. - In: Raedel (wie Nr. 99), S. 36-51.
130. Marquardt, Manfred: Freiheit und Bindung an Gott. - In: Qualität (wie Nr. 98), S. 28-44.
131. Marquardt, Manfred: 2003 – Jahr der Erinnerung an John Wesley. - In: US 58/4 (2003), S. 362-364.
132. Marquardt, Manfred: John Wesley et la question de l'esclavage – une contribution à la discussion contemporaine des droits de l'homme? - In: Eric Junod/ Patrick Streiff (Hg): John Wesley. Actes du colloque à l'occasion du tricentenaire de la naissance du fondateur du méthodisme, Lausanne 2003, S. 53-59.
133. Marquardt, Manfred: Ordo salutis, I. dogmatisch. - In: RGG⁴, Band 6, Tübingen 2003, S. 637-639.
134. Marquardt, Manfred: Wie bleibt man Christ? Rechtfertigung und Heiligung in methodistischer Sicht. - In: Rechtfertigung (wie Nr. 14), S. 159-180.
135. Minor, Rüdiger: Erfahrung im Dienst. Zehn Jahre Erneuerung methodistischer Arbeit in Russland. - In: EmK Geschichte 24/2

- (2003), S. 21-30.
136. Minor, Rüdiger: Freiheit und Dienst am Nächsten. - In: Qualität (wie Nr. 98), S. 61-76
137. Minor, Rüdiger: Ziele theologischer Ausbildung damals und heute. - In: ThFPr 29 Beiheft (2003), S. 33-47
138. Nausner, Bernhard: Plädoyer für eine trinitarische Theologie. Notwendigkeit – Ansätze – Perspektiven. - In: ThFPr 29/1-2 (2003), S. 85-117
139. Nausner, Helmut: Erbsünde – Rechtfertigung – Heiligung. Wesleyanische Überlegungen zu Grundfragen des Glaubens. - In: Raedel (wie Nr. 99), S. 13-35
140. Neumann, Burkhard: Die Frage der Rechtfertigung im Dialog der Katholischen Kirche mit den Freikirchen. - In: Catholica 56 (2002), S. 193-211
141. Noll, Mark A.: Art. Methodismus. – In: RGG⁴, 2002, Bd. 5, Sp. 1177f
142. O’Malley, Steven: Gerhard Tersteegen und John Wesley im Zusammenhang ihrer Welt. - In: Dietrich Meyer (Hg.), Zur Rezeption mystischer Traditionen im Protestantismus des 16. bis 19. Jahrhunderts. Beiträge eines Symposiums zum Tersteegen-Jubiläum 1997, Köln 2002, S. 305-312
143. Ordnung, Karl: Ein Arbeitskreis evangelisch-methodistischer Christen in der DDR. – In: FF 13, 2003, S. 122-129
144. Pfleiderer, Georg: Art. Methodismus, Allgemein und Kontinentaleuropa. – In: RGG⁴, 2002, Bd. 5, Sp. 1179-1181
145. Raedel, Christoph: Methodistische Theologie im 19. Jahrhundert. Der deutsch-amerikanische und deutsche Kirchenzweig der

- Bischöflichen Methodistenkirche (Forschungsbericht). - In: EmK Geschichte 24/1 (2003), S. 54-57
146. Rieger, Jörg: Ausgebrannte Christen? Neue Schöpfung und die Ökonomie der Gnade im globalen Kapitalismus. - In: Raedel (wie Nr. 99), S. 115-131
147. Sackmann, Dieter: Evangelikale. - In: Taschenlexikon (wie Nr. 6), S. 89-90
148. Scheele, Paul-Werner: Rechtfertigung - Heiligung – Gerechtigkeit. Der Beitrag von Methodisten und Reformierten zur Rechtfertigungsbotschaft. - In: Peter Walter (Hg.), Kirche in ökumenischer Perspektive. Kardinal Kasper zum 70. Geburtstag, Freiburg im Breisgau 2003, S. 390-404
149. Schneeberger, Vilém: Freiheit und Besitz. - In: Qualität (wie Nr. 98), S. 116-129
150. Schneeberger, Vilém: Die Zentralkonferenz von Mittel- und Südeuropa. - In: EmK Geschichte 24/2 (2003), S. 14-20
151. Streiff, Patrick: Die Evangelisch-methodistische Kirche – eine weltweite Kirche? - In: EmK Geschichte 24/1 (2003), S. 21-40
152. Voigt, Karl Heinz: Berliner Kirchentag mit ökumenischem Zugewinn. Eine freikirchliche Stimme. - In: ÖR 52/4 (2003), S. 515 – 518
153. Voigt, Karl Heinz: Evangelische Allianz. - In: Taschenlexikon (wie Nr. 6), S. 90-92.
154. Voigt, Karl Heinz: „Friedensdienst mit und ohne Waffen“? (EmK-West). – In: FF 13, 2003, S. 180-197
155. Voigt, Karl Heinz: Gottes Geist ist in allen Kirchen am Werke. Warum Freikirchler und Katholiken miteinander reden – ein Bericht.

- In: Rechtfertigung (wie Nr. 14), S. 211-214

156. Voigt, Karl Heinz: Hammer, Paul Ernst. - In: BBKL, Band 22 (Ergänzungsband IX), hrsg. von Traugott Bautz. Nordhausen 2003, Sp. 501
157. Voigt, Karl Heinz: Hinton, John Howard. - In: BBKL, Band 22 (Ergänzungsband IX), hrsg. v. Traugott Bautz. Nordhausen 2003, Sp. 541-546
158. Voigt, Karl Heinz: Kirchentage waren schon immer ökumenisch. Die Evangelisch-methodistische Kirche und der Kirchentag. - In: EmK Geschichte 24/1 (2003), S. 41-53
159. Voigt, Karl Heinz: Missionar in England. Vor 300 Jahren wurde John Wesley geboren. - In: KNA-ÖKI Nr. 25 (24. Juni 2003), S. 6-10
160. Voigt, Karl Heinz: Mohr, Helmut. - In: BBKL, Band 22 (Ergänzungsband IX), hrsg. von Traugott Bautz. Nordhausen 2003, Sp. 841-843
161. Voigt, Karl Heinz: Ökumenische Entdeckung. Bedeutung methodistischer Lehre vom Heil für Dialoge gewürdigt. - In: KNA-ÖKI Nr. 28/29 (15. Juli 2003), S. 11-13
Rezension: Thomas Rigl, Die Gnade wirken lassen, Paderborn 2001
162. Voigt, Karl Heinz: Seife, Suppe Seelenheil. Seit 125 Jahren kämpft die „Heilsarmee“ für die Ärmsten der Armen. - In: KNA-ÖKI Nr. 37 (16. Sept. 2003), S. 16-19
163. Voigt, Karl Heinz: Steane, Edward. - In: BBKL, Band 22 (Ergänzungsband IX), hrsg. von Traugott Bautz. Nordhausen 2003, Sp. 1285-1295
164. Voigt, Karl Heinz: Theodor Christlieb und die Evangelische Allianz. Evangelische Allianz zur Disziplinierung der ‚Außerkirchlichen‘? - In: Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlands,

52 (2003), S. 181-211

165. Voigt, Karl Heinz: Unübersehbarer ökumenischer Fortschritt. Die Charta Oecumenica stärkt Profil und Aufgabe von ACK und ÖC (Ökumenische Centrale). - In: KNA-ÖKI Nr. 51/52 (23. Dezember 2003), Beilage: Thema der Woche, S. 1-6
166. Voigt, Karl Heinz: Vor 150 Jahren: ein internationaler ökumenischer Menschenrechtskongreß in Homburg. - In: Alt-Homburg – Heimatzeitung für Bürger und Freunde unserer Stadt, 46/9 (2003), S. 10-12
167. Voigt, Karl Heinz: William Booth (1829-1912). General der Armee der Barmherzigkeit. - In: Kurt Rommel (Hg.): Unvergessen. Gedenktage 2004, Stuttgart (Quellverlag) 2003, S. 56-.60
168. Voigt, Karl Heinz: Zwischen Charisma und Amt. Bedeutung und Rolle der Frauen in den Freikirchen. - In: KNA-ÖKI Nr. 34 (26. August 2003), S. 18-23
169. Ward, William Reginald: Art. Methodismus, Großbritannien. – In: RGG⁴, 2002, Sp.1181-1184
170. Ward, William Reginald: Art. Wesley, John. – In: TRE 35, 2003, S. 657-662
171. Ward, William Reginald: Art. Whitefield, George. – In: TRE 35, 2003, S. 727-730
172. Warnk, Holger: Auf wundersamen Wegen in Südostasien – Eine biographische Skizze. - In EmK Geschichte 24/1 (2003), S. 5-20
173. Weyer, Michel: „.... damit die Welt glaube“. Joh. 17,21 aus evangelisch-methodistischer Sicht. - In: Wolfgang Bienert (Hg.), Einheit als Gabe und Verpflichtung. Eine Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses zu Johannes 17 Vers 21. Frankfurt am Main/Paderborn, 2002, S. 161-183

174. Weyer, Michel: „The Early Impact of Wesleyanism on Continental Europe: The Case of the Germans“. - In: Yrigoyen (wie Nr. 110), S. 231-243
175. Zehrer, Karl: Eine eigene theologische Ausbildungsstätte für die EmK in der DDR. - In: ThFPr 29 Beiheft (2003), S. 25-32.

Freie evangelische Gemeinden

Selbständige Veröffentlichungen

176. 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, Solingen 2003, 315 S.

Aufsätze, Artikel

177. Betz, Ulrich: „Von Freiheit will ich singen...“. Zur Ekklesiologie in Freien evangelischen Gemeinden. – In: ThG 2003, S. 3-12
178. Haubeck, Wilfrid: Die Rolle der Frau: Neutestamentlicher Befund und aktuelle Diskussion im Bund Freier evangelischer Gemeinden. – In: FF 13, 2003, S. 11-35
179. Schmidt, Johannes: Die Entwicklung von Wehrdienst und Kriegsdienstverweigerung nach 1945 in den einzelnen Freikirchen unter Berücksichtigung der jeweiligen theologischen Begründungen (BfeG-Ost). – In: FF 13, 2003, S. 198-201

Heilsarmee

180. Geldbach, Erich: Catherine Booth und die Heilsarmee“. - In: Siri Fuhrmann, Erich Geldbach, Irmgard Pahl (Hgg.), Soziale Rollen von Frauen in Religionsgemeinschaften, Münster 2003, S. 141-153.

181. Lindemann, Gerhard: Heilsarmee (The Salvation Army), Geschichte. Art. in: RGG⁴, Bd. 3, Sp. 1579f
182. McKinley, Edward H.: Heilsarmee (The Salvation Army) in Großbritannien und Nordamerika. Art. in: RGG⁴, Bd. 3, Sp. 1581-1583
183. Schollmeier, Christine: Frauen in der Heilsarmee. – In: FF 13, 2003, S. 53-65
- s. auch die Nr. 162 und 167

Mennoniten

Selbständige Veröffentlichungen

184. Brucks, Jakob H. u.a. : Neu Samara am Tock (1890 – 2003). Eine mennonitische Ansiedlung in Russland östlich der Wolga, Warendorf, Verlag Neu Samara, 2003, 381 S.
185. Checole, Alemu: A Global Mennonite History, Bd 1: Africa, Waterloo, Pandora Press, 2003, 320 S.
186. Dawley, Richard L.: Amish in Wisconsin. An Anecdotal Journal, New Berlin, Selbstverlag, 2003, 314 S.
187. Dirks, Ray: In God's Image. A Global Anabaptist Family, Scottdale, Herald Press, 2003, 143 S.
188. Dyck, Arnold: Onse Lied. Plautdietsche Jeschichte, Uchte, Sonnentau Verlag, 2003, 93 S.
189. Eby, Omar: Fifty Years, Fifty Stories: The Mennonite Mission in Somalia, 1953 – 2003, Telford, Dreamseeker-Cascadia, 2003, 141 S.
190. Ehrt, Adolf: Das Mennonitentum in Rußland von seiner

Einwanderung bis zur Gegenwart. Steinbach (Canada) Crossway Publications, 2003, 162 S. (Veränderte Nachdruck der ersten Ausgabe von 1932)

191. Epp, Johann: Erwecket euren lauteren Sinn. Der älteste Abraham Unger, Begründer der Mennonitien-Brüdergemeinde in der Alten Kolonie in Russland, Lage, Logos Verlag, 2003, 221 S.
192. Epp, George K.: Neues Leben in der Gemeinschaft „Das Commonwealth der Mennoniten“ 1871 –1914 (Geschichte der Mennoniten in Rußland, Bd 3), Lage, Logos Verlag, 2003, 304 S.
193. Hajenius, A.M. L.: Dopers in de Domstad. Geschiedenis van de Doopsgesinde Gemeente Utrecht 1639 – 1939 (Doperse Documentaire Reeks, Nr. 3), Hilversum, Uitgeverij Verloren, 2003, 303 S.
194. Harder, John A.: From Kleefeld with Love, Kitchener, Pandora Press, 2003, 198 S.
195. Jecker, Hanspeter: Von Pietisten, Separatisten und Wiedertäufern. Ungereimte Geschichten aus dem Baselbiet, Basel, Selbstverlag, 2003, 86 S.
196. Klaassen, Horst: Werderbauern im Weichsel-Nogat-Delta, Backnang, Selbstverlag, 2003, 300 S.
197. Kraybill, Donald B.: Anabaptist Communities: Amish, Brethren, Hutterites and Mennonites. Scottdale, Herald Press, 2003, 48 S.
198. Kraybill, Donald B.: The Amish: Why They Enchant Us, Scottdale, Herald Press 2003, 48 S.
199. Lenci-Downs, Elizabeth: I Heard My People Cry; One Family's Escape from Russia, Scottsdale (Arizona), Inkwell Productions, 2003, 224 S.

200. Loewen, Harry (Hg): Shepherds, Servants and Prophets: Leadership Among the Russian Mennonites (ca. 1880 – 1960), Waterloo, Pandora Press, 2003, 448 S.
201. Martens, Helen: Hutterite Songs, Scottdale, Herald Press, 2003, 350 S.
202. Mock, Melanie Springer: Writing Peace: The Unheard Voices of Great War Mennonite Objectors (Studies in Anabaptist and Mennonite History, Bd. 40.) Telford, Cascadia Publishing House, 2003, 346 S.
203. Neufeld, Justina D.: A Family Torn Apart, Waterloo, Pandora Press, 2003, 242 S.
204. Nussbaumer, André und Wolff, Michèle: Histoire des Assemblées Mennonites françaises à la veille de l'an 2000, Herborn, Sepher Verlag, 2003, 262 S.
205. Regehr, T.D.: Faith, Life, and Witness in the Northwest, 1903 – 2003: Centennial History of the Northwest Mennonite Conference. Waterloo, Pandora Press, 2003, 524 S.
206. Rempel, David G. und Carlson, Cornelia Rempel: A Mennonite Family in Tsarist Russia and the Soviet Union 1789 – 1923, Toronto, University of Toronto Press, 2003, 356 S.
207. Schiedel, Mary A.: Pioneers in Ministry: Women Pastors in Ontario Mennonite Churches, 1973 – 2003, Kitchener, Pandora Press, 2003, 206 S.
208. Snyder, C. Arnold: Täuferische Saat – Weltweites Wachstum. Studienheft der Mennonitischen Weltkonferenz, Weisenheim am Berg, Agape Verlag, 2003, 64 S.
209. Staker, Joseph: Amish Mennonite in Tazewell County. Staker Family with Notes on the Illinois Roth, Zimmerman, Ropp, and

- Fischer Families, Update 2003, o.O., Selbstverlag, 2003, ohne Seitenzahl.
210. Stoltzus, Ruth Brunk: *A Way Was Opened: A Memoir*, Scottdale, Herald Press, 2003, 344 S.
211. Wiebe, Otto: *Mennoniten-Brüdergemeinde. Ein Beitrag zur Geschichte und zum Selbstverständnis einer Gemeinde*, Frankenthal, Hirtenstimme, 2003, 111 S.
- Aufsätze, Artikel
212. Amstutz, Lukas: *Gehen, Bleiben oder Zurückkommen? - Ulrich Hege (1812-1896)*. - In: MH 26/27 (2003-04), S. 93-106
213. Baecher, Claude: *La comprehension des ministères chez les anabaptistes Frères Suisses et Mennonites du XVIe siècle*. - In: SA 22 (2003), S. 17-15
214. Baecher, Claude: *Evolution des ministères chez les anabaptistes Frères Suisses et Mennonites du XVIe siècle*. - In: SA 22 (2003), S. 15-17
215. Baecher, Robert: *Les anabaptistes des seigneuries de Masevaux et de Rougemont*. - In: SA 22 (2003), S. 64-95
216. Birky, Wilbur: *Yorifumi Yaguchi: International Mennonite Poet and Prophet of Peace*. - In: MQR 77 (2003), S. 557-559
217. Durnbaugh, Donald F.: *John Howard Yoder's Role in „The Lordship of Christ over Church and State“ Conferences*. - In: MQR 77 (2003), S. 371-386
218. Dyck, Arthur J.: *Living like a Mennonite*. - In: MQR 77 (2003), S. 277-294
219. Frey, Lois: *Becoming a Mennonite Quaker*. - In: MQR 77 (2003), S.

323-327

220. Friesen, Joe: It's not that the Tories are closer to God, they're furthest from the Devil': Politics and Mennonites in Winnipeg. - In: JMS 21 (2003), S. 175-190
221. Friesen, Lauren: Hermann Sudermann: Sociel Criticism and East Prussion Regionalism in German Drama. - In: JMS 21 (2003), 111-136
222. Froese, Brian: Beyond Declension and Irony: Mennonite History as Community Studies. -In: CGR 21,2
223. Giesbrecht, Wilfried: Ökologische Aspekte in der Entwicklung der Mennoniten Kolonien im Chaco. - In: JBGKMP 4 (2003), S. 25-39
224. Goerzen, Rosali: Landnutzung in den mennonitischen Kolonien im Chaco unter dem Blickwinkel der Forst- und Umweltgesetze in Paraguay. - In JBGKMP 4 (2003), S. 41-76
225. Hege, Ernest: Les églises anabaptistes mennonites de France au cours du XVIII^e et du XIX^e siècle. - In: SA 22 (2003), S. 25-41
226. Hege, Jean: Suzanne Kroeker-Schowalter 1874-1938 (?) première missionnaire mennonite d' Alsace. - In: SA 22 (2003), S. 52-63
227. Hostetler, Ann: Coming Into Voice: Three Mennonite Women Poets and the Beginning of Mennonite Poetry in the United States. - In: MQR 77 (2003), S. 521-545
228. Hostettler, Paul: Die Täufersuppen Amman/Ammen im bernischen Voralpengebiet. - In: MH 26/27 (2003-04), S. 223-262
229. Jecker, Hanspeter: „Und ob es schon nicht in Kana wäre...“ Die Rückkehr des Täufertums nach Basel und die Anfänge einer „unteren“ und einer „oberen“ Gemeinde 1770-1800. - In: MH 26/27 (2003-04), S. 7-91

230. Jecker, Hanspeter: Die Entstehung der Amischen- Ein kurzer Abriss über den Stand der Forschung. - In: MH 26/27 (2003-04), S. 215-222
231. Kauffman, Ivan: On being a Mennonite Catholic. - In: MQR 77 (2003), S. 235- 255
232. Klassen, Peter P.: Das Dorf und die Mennonitische Gemeinschaft. - In: JBGKMP 4 (2003), S. 6-24
233. Koffel, Christine et Jean Claude: Au pays des étangs, les Anabaptistes de Rhodes au bord de l'Etang du Stock. - In: SA 22 (2003), S. 95-106
234. Kraybill, Mary Jean: Reflections on Growing Up Mennonite in Lancaster County. - In: MQR 77 (2003), S. 217- 234
235. Lapp, John A. und van Straten, Ed.: Mennonite World Conference, 1925-2000: From Euro- American Conference to Worldwide Communion. - In: MQR 77 (2003), S. 7-45
236. Lapp, John A. und van Straten, Ed.: Doopsgezind Wereldcongres: van een Europees-Amerikaanse conferentie tot een wereldwijde Koinonia. – In: DB 29 (2003), S. 151 - 193
237. Lehman, Daniel W.: The Construction of Mennonite/Amish Character in Novels by John Updike and Denis Johnson. - In: MQR 77 (2003), S. 671-683
238. Loewen, Harry: A Mennonite- Christian View of Suffering: The Case of Russian Mennonites in the 1930s and 1940s. - In: MQR 77 (2003), S. 47-68
239. Meyer, John W.: Reflections on Half a Century of Mennonite Change. - In: MQR 77 (2003), S. 257-276
240. Meyer, Thomas J.: Amish Tourism: „Visiting Shipshewanna is Better

- Than Going to the Mall“. - In: MQR 77 (2003), S. 109-126
241. Muller, Daniel: Histoire de l'assemblée mennonite Baccarat. - In: SA 22 (2003), S.8-14
242. Neufeld, Emanuel: Mathias Pohl (1860-1934): Redakteur-Reiseprediger- Gemeinleiter. - In: MH 26/27 (2003-04), S. 107-120
243. Niebuhr, Gundolf: Errungenschaften und Herausforderungen im Multikulturellen Zusammenleben. – In: JBGKMP 4 (2003), S. 77-89
244. Nusbaumer, André: Evolution des ministères au XXe siècle des églises mennonites de France. - In: SA 22 (2003), S. 42-51
245. Ostasheva Venger, Natalia: The Mennonite Industrial Dynasties in Alexandrovsk. - In: JMS 21 (2003), S. 89-110
246. Penner, Myron A.: Why Mennonite Pacifists Should be Reformed Epistemologists. -In: CGR 21,2 (2003), S. 24 - 32
247. Rathmair, Franz: Geschichte der Mennoniten in Österreich von 1947 bis 1987. - In: JBGPÖ 119 (2003), S. 244- 282
249. Schludermann, Eduard, Schludermann, Shirin, und Cam-Loi Huynh: Religiosity, Prosocial Values, and Adjustment among Students in Mennonite High Schools in Winnipeg. - In: JMS 21 (2003), S. 191-213
250. Schmölz Häberlein, Michaela: „, Wiedertäufer, die wackere Leute sind“. Täuferische Pächter auf dem baden-durlachischen Kameralgut Hochburg. - In: MGBL 69 (2003), S. 43-63
251. Schroeder, Steve: Mennonite-Nazi Collaboration and Coming to Terms With the Past: European Mennonites and the MCC, 1945-1950. -In: CGR 21:2 (2003), S. 6-16

252. Spreng, Nica: Das Täufertum im Emmental 1670-1700- Gründe für sein Überleben. - In: MH 26/27 (2003/04), S. 281-288
253. Staples, John: Religion, and the Mennonite Privilegium in Early Nineteenth Century Russia: Reconsidering the Warkentin Affair. -In: JMS 21 (2003), S. 71-88
254. Stauffer, Alfred: Der Lebensweg des Täufers Ulrich Stauffer. - In: MH 26/27 (2003/04), S. 263-280
255. Steiner Sam: The City and the Formation of Mennonite Church Eastern Canada. - In: JMS 21 (2003), S. 155-173
256. Swyripa, Frances: Ancestors, the Land, and Ethno- religious Identity on the canadian Prairies: Comparing the Mennonite and Ukrainian Legacies. -In: JMS 21 (2003), S. 43-70
257. Thiessen Nation, Mark: John Howard Yoder: Mennonite Evangelical, Catholic. - In: MQR 77 (2003), S. 357-370
258. Voolstra, Sjouke: Huiskopers of Danziger Oude Vlamingen. -In: DB 29 (2003), S. 111- 124
259. Warkentin, Jakob: Probleme und Chancen des interethnischen Zusammenlebens im Chaco. - In: JBGKMP 4 (2003), S. 91-104
260. Weaver J. Denny: The John Howard Yoder Legacy: Whither the Second Generation? - In: MQR 77 (2003), S. 451-471
261. Wright, David: The Beloved, Ambivalent Community: Menonite Poets and the Postmodern Church. - In: MQR 77 (2003), S. 547-558

Quäker

Selbständige Veröffentlichungen

262. Antoch, Robert: Halte lieb deinen Genossen, dir gleich. ICH bin's. Stolzenau 2003 (Richard L. Cary-Vorlesung 2003).
263. Stein, Ekkehart: Ein Weg zu Gott für Freidenker. Essen 2003.
264. Luick-Thrams, Michael (Hrsg.): Far from Hitler. The Scattergood Hostel for European Refugees, 1939-43. O.O., um 2003.

Aufsätze, Artikel

265. Bernet, Claus: Ames, Caton und Furly : Three Quaker Missionaries in Holland and North Germany in the Late 17th-Century. - In: FF 13, 2003, S. 242-260
266. Bernet, Claus: Bad Pyrmont: Bibliothek und Archiv der Religiösen Gesellschaft der Freunde (Quäker). - In: Bibliotheksdiest, XXXVII, 12, 2003, S. 1637-1638.
267. Bernet, Claus: Deviante Ehevorstellungen und Eheverlaufsformen in radikalpietistischen Gemeinschaften um 1800: Das Fallbeispiel Dietrich und Christine Reckefuß. - In: Historical Social Research. Historische Sozialforschung, XXVIII, 3, 2003, S. 174-188.
268. Bernet, Claus: Quäker in Deutschland und Österreich: Ein historischer Überblick. - In: Quäker heute - in Deutschland und Österreich. Bad Pyrmont 2003, S. 57-63.
269. Bernet, Claus: Quäkerhaus Friedrichstadt (Historische Orte des deutschen Quäkertums, I). - In: Quäker. Zeitschrift der deutschen Freunde, LXXVII, 4, 2003, S. 192-193.

270. Bernet, Claus: Peace Dale / Friedensthal. - In: Abbott, Margery Post; Chijioke, Mary Ellen; Dandelion, Pink; Oliver, John W. (Hrsg.): Historical Dictionary of the Friends (Quakers). Lanham, 2003, S. 207 (Religions, Philosophies, and Movements Series, XLVI).
271. Bernet, Claus: Tschirschky-Boegendorff, Carl von (1802-1833). - In: BBKL, XXII, 2003, S. 1363-1371.
272. Halle, Anna Sabine: Über Nichtglaubensjuden - Anmerkungen zu einem Begriff und einem Archivbestand. - In: Exil. Forschung - Erkenntnisse - Ereignisse, XXIII, 1, 2003, S. 89-96.
273. Ingle, H. Larry: Quäker, Art. in: RGG⁴, Bd. 6, 2003, Sp. 1853-1857
s. auch Nr. 219

Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche

Selbständige Veröffentlichungen

274. 125 Jahre Evangelisch-Lutherische Zionsgemeinde Soltau (SELK). 1878 - 2003. Festschrift zum Jubiläum, hrsg. vom Kirchenvorstand der Ev.-Luth. Zionsgemeinde Soltau, Soltau 2003, 131 S.
275. Jesus Christus gestern und heute. 125 Jahre Evangelisch-Lutherische Immanuelsgemeinde Groß Oesingen, eine Gemeinde der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Groß Oesingen 2003, 200 S.
276. Nielsen, George R.: Johann Kilian, Pastor. A Wendish Lutheran in Germany and Texas, Serbin, Tex. 2003, XIV, 149 S.

Aufsätze, Artikel

277. Dierks, Friedrich und Manfred Nietzke: Bleckmarer Tswana-Missionare aus der Anfangszeit: Wilhelm Wrogemann und Johannes Schnell. - In: Ich will hintreten zum Altar Gottes. FS für Hans-Heinrich Salzmann, hg. von Johannes Junker ..., Neuendettelsau 2003, S. 287-299
278. Engelbrecht, Klaus: Pietismus und Orthodoxie. Metropolitan Wilhelm Vilmar (1804-1884) und die Erweckungsbewegung in Kurhessen seit 1833. - In: Ebd., S. 249-256
279. Grünhagen, Andrea: Tat im Zeichen des Kreuzes. Quellen und Ursachen der Entstehung der Hannoverschen ev.-luth. Freikirche. - In: LuThK 27 (2003), S. 123-142
280. Keller, Rudolf: Aspekte aus de Geschichte der "Lutherischen Kirche - Missouri Synode". - In: Lutherische Kirche in der Welt 50 (2003), S. 187-211
281. Klän, Werner: Zur Osteuropa-Politik der SELK. - In: Lutherische Kirche in der Welt 50 (2003), S. 215-234
282. Otto, Hermann: Die SELK und ihre kirchenmusikalischen Strömungen. Beobachtungen und Einschätzungen. - In: Altar Gottes (wie Nr. 277), S. 127-137
283. Stolle, Volker: Freiheit und Mission. Zwei Kennzeichen der Kreuzgemeinde Hermannsburg und die Konflikte in der Anfangszeit 1878 bis 1892. - In: LuThK 27 (2003), S. 169-195
284. Wengenroth, Karl: Lutherische Identität und ökumenische Diakonie. - In: Altar Gottes (wie Nr. 277), S. 301-311
285. Wenz, Armin: Die "Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" und die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche. - In: Altar Gottes (wie Nr. 277), S. 231-247

Siebenten-Tags-Adventisten

Selbständige Veröffentlichungen

286. Knight, George R.: Es war nicht immer so. Die Entwicklung adventistischer Glaubensüberzeugungen, Lüneburg 2002, 214 S.
Übersetzung aus dem Englischen („A Search for Identity. The Development of Seventh-day Adventist Beliefs, Hagerstown, MD/USA 2000“) – ein grundlegendes Werk zur adventistischen Theologiegeschichte und Identitätsfindung. Der deutsche Titel ist unglücklich gewählt, liegt doch der Schwerpunkt des Buches auf der adventistischen Lehrkontinuität in der Bekennnisbildung, die freilich auch eine Entwicklung und Reifung erkennen lässt.
287. Lyko, Zachariasz: Kościół Adwentystów Dnia Siódmego. Historia-Nauka-Ustrój-Posłannictwo, Warschau 2000, 523 S.
Geschichte der Adventisten in Polen und Darstellung wichtiger adventistischer Glaubenslehren.
288. Stottrop, Ilka A.: Die Gesundheitsphilosophie der Siebenten-Tags-Adventisten am Beispiel ihres Gesundheitswerkes in Deutschland, Herzogenrath 2003, 175 S.
Die im Druck erschienene medizingeschichtliche Dissertation beschreibt die Entstehung und den Aufbau des adventistischen Gesundheitswesens in Deutschland mit besonderer Berücksichtigung des Berliner Krankenhauses „Waldfriede“ und fragt nach der religiösen Motivation und ganzheitlichen Philosophie, die dem adventistischen Lebensstilkonzept zugrunde liegen.
289. Šušljić, Milan: Bičete mi Svedoci. Prilozi za istoriju Hrišćanske adventističke crkve na području jugoistočne Evrope, Belgrad 2004, 454 S.
Geschichte der Adventisten in Jugoslawien von den Anfängen bis heute, wobei der Schwerpunkt der Darstellung auf der Zeit bis 1945 liegt.
290. Thomann, Elisabeth und Donald: Aus besonderem Holz geschnitzt, Spillern/Österreich 2003, 168 S.

Lebensgeschichte des aus der Schweiz stammenden adventistischen Missionars Eduard Thomann, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Südamerika (Chile, Argentinien, Bolivien) Pionierarbeit leistete.

Aufsätze, Artikel

291. Heinz, Daniel: Freikirchliche Märtyrer im 20. Jahrhundert: Definitionen, Problemfelder und Perspektiven der Forschung. – In: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte 22 (2004), S. 65-80
292. Heinz, Daniel: Wie lange noch? Die Naherwartung der Wiederkunft Jesu und das Problem der Verzögerung. – In: Adventecho, Juni 2004, S. 23-26
293. Heinz, Daniel: Rosette und Christusmonogramm der „Alten Schule“ (Friedensau): Eine bildhafte Predigt. – In: Rosette, Nr. 18, Dezember 2003, S. 3-4
294. Scholz, Johannes: Die Siebenten-Tags-Adventisten und die Wehrfrage in der SBZ und in der DDR 1945-1990. – In: FF 13 (2003), S. 130-173
295. Wilhelm, Lothar: Die Haltung der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten zur Militärfrage (Wiederbewaffnung, Waffen- und Zivildienst, Militärseelsorgevertrag) in der BRD 1945-1990. – In: FF 13 (2003), S. 174-179

Täufertum

Selbständige Veröffentlichungen

296. Augsburger, Myron S.: Ich werde dich wieder sehen. Inmitten von stürmischen Zeiten riskiert Felix Manz sein Leben für eine freie Kirche, Seewis, Breakthrough Publisher, 2003, 174 S.
297. Blanke, Fritz: Brüder in Christo. Die Geschichte der ältesten

Täufergemeinde (Zollikon 1525), Winterthur, Schleife Verlag, 2003, 117 S.

298. Chudaska, Andrea: Peter Riedemann. Konfessionsbildendes Täufertum im 16. Jahrhundert, (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte: Im Auftrag des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 76) Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2003, 420 S.
299. Lowry, James W. (Hg), Hans Landis. Swiss Anabaptist Martyr in Seventeenth Century Documents, Millersburg, Ohio Amish Library, 2003, 234 S.
300. Peters, Galen, A. (Hg): The Earliest Hymns of the Ausbund. Some Beautiful Christian Songs Composed and Sung in the Prison at Passau 1567, Waterloo, Pandora Press, 2003, 468 S.
301. Schlachta, Astrid von: Hutterische Konfession und Tradition (1578-1619). Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz, Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 2003, 459 S.
302. Strübind, Andrea: Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz, Berlin, Duncker & Humblot, 2003, 617 S.

Aufsätze, Artikel

303. Goertz, Hans-Jürgen: Zwischen Biblizismus und Spiritualismus. Die Auslegung der Heiligen Schrift im Täufertum. - In: MgBL 60 (2003), S. 7-22
304. Immel, Michel: Trois témoins des débuts de l'anabaptisme. - In: MH 26/27 (2003-04), S. 187-214
305. Koop, Karl: Täuferisch-mennonitische Bekenntnisse: ein umstrittenes Vermächtnis.- In: MgBL 60 (2003), S. 23-42

306. Lavater, Hans Rudolf: Miszellen zu Balthasar Hubmaier: I. Hubmaiers Aufenthalt in Zürich 1525/26 - II. Bildnisse Hubmaiers. - In: MH 26/27 (2003-04), S. 133-185
307. Leu, Urs: Gutachten Bullingers und der Pfarrerschaft über die Bestrafung der Täufer (Mai 1535) – In Zwingliana 30 (2003), S. 103-126
308. Lichdi, Elfriede: Der Weg taufgesinnter Frauen in der Täuferbewegung damals und heute. – In: FF 13, 2003, S. 36-46
309. Möncke, Gisela: Friedrich Huber, ein pseudonymer Verfasser zweier Straßburger Täuferdrucke.- In: MgBl 60 (2003), S. 86-88
310. Richter, Jan: Die Nikolsburger Büstenreliefs des Balthasar Hubmaier und seiner Frau.- In: MH 26/27 (2003-04), S. 121-131
311. Spohnholz, Jesse: Overlevend non-conformisme. Anabaptistische tradities en hun regulering in laat zestiende-eeuws Wezel. -In: DB 29 (2003), S. 89-109
312. Terpstra, Laas: De disputatie tussen Melchior Hoffmann en Martin Bucer op de synode van Straasburg (1533). - In: DB 29 (2003), S.11- 41
313. Thiessen, Victor: Flugschrift eines Ritters im Kunstabuch des Marpeck- Kreises. - In: MGBl 60 (2003), S. 65-79
314. Visser, Piet: Zes onbekende martelaarsbrieven van Jeronimus Segers. - In: DB 29 (2003), S. 195-249
315. Visser, Piet: ‘Ick vresser uwer sielen seer’. Johannes a Lasco kruist in 1544 vreedzaam de degens met Menno Simon en een vertegenwoordiger van David Joris. - In: DB 29(2003), S. 43 64
316. Visser, Piet: Het Bedrieglijk onbewogen bestaaan brieven. Een editorische vergelijking tussen de gescreven en de gedrukte

martelaarsteksten van Jeronimus en Lysen Segers. - In: DB 29 (2003), S. 65-87

E. Verwandte Strömungen, Werke und Gruppen

Pfingstbewegung und Charismatische Erneuerung

Selbständige Veröffentlichungen

317. Dale, Tony u. Felicity: einfach(e) Kirche, wie Jesus heute seine Gemeinde baut. Gröbenzell 2003, 96 S.
Mit dem vorliegenden Titel setzt der junge charismatische Verlag GloryWorld-Medien seine Reihe zum Thema „Hauskirche“ fort. Das britische Ärzteehepaar Dale beschreibt darin seine persönliche Reise zum Hauskirchenansatz, beleuchtet das Verhältnis von Kirche und Reich Gottes sowie die „einfachen Gemeindestrukturen“, wie sie in der weltweiten Hauskirchenbewegung vorgefunden werden.
318. Duffield, Guy P. / Van Cleave, Nathanael M.: Grundlagen pfingstlicher Theologie. Solingen 2003, 685 S.
Dem Vorurteil, dass die Pfingstbewegung keine geschriebene Dogmatik haben kann und darf, weil sie sonst zu schnell „verfasste Kirche“ wird, setzen Duffield und van Cleave ihren Entwurf entgegen – nicht zuletzt als Angebot für Christen anderer Konfessionen, sich systematisch mit biblischen Wahrheiten allgemein und speziell den pfingstlich-charismatischen Propria zu beschäftigen.
319. Häselbarth, Chr. / Kienapfel, M.: Gott vereint Herzen der Väter und Mütter, der Söhne und Töchter. Solingen/ Strittmatt 2003, 62 S.
In diesem Booklet liefern verschiedene Autoren wertvolle Gesichtspunkte zum Thema „Geistliche Vaterschaft und Mutterschaft“. Die Kernaspekte der Beiträge dienen u.a. als Grundlage für die in Deutschland entstandene Bewegung der geistlichen Väter und Mütter.
320. Schmidgall, Paul: Von Oslo nach Berlin! Die Pfingstbewegung in

Europa. Erzhausen 2003, 210 S.

Das zur Pfingsteuropakonferenz 2003 in Deutsch und Englisch erschienene Buch beleuchtet die Geschichte der europäischen Pfingstbewegung und umfasst damit das gesamte 20. Jahrhundert. Jedes Land Europas wird unter zu Hilfenahme von Geschichte, Statistiken, Besonderheiten und unter Auflistung von weiterführender Literatur betrachtet. (P. Schmidgall promovierte an der Hebrew University in Jerusalem, war einige Jahre Vorsteher der Pfingstdenomination „Gemeinde Gottes“ in Deutschland und leitet heute ihr Europäisches Theologisches Seminar bei Freudenstadt im Schwarzwald.)

321. Wenzelmann, Gottfried: Innere Heilung. Theologische Basis und seelsorgerliche Praxis. Haan 2003, 368 S.

Eine wissenschaftliche Aufarbeitung des in der Charismatischen Erneuerung häufig thematisierten Seelsorgeansatzes – unter Verwendung heute kaum noch zugänglicher Aufsätze aus der Frühzeit der Charismatischen Bewegung. (Pfr. Dr. Wenzelmann ist verantwortlich für die Seminare und Tagungen auf Schloss Craheim, Unterfranken.)

Aufsätze, Artikel

322. Bially, Gerhard: Heilungsräume in Deutschland?! – In: Charisma 123 (Düsseldorf 2003), S. 4–11.

Nach einem geschichtlichen Abriss über die Vorgeschichte der Heilungsräume werden die „Fachkonferenz Heilung und Befreiung“ in der evang.-freik. (Baptisten)Gemeinde Essen-Altendorf (20.–22.9.02), die „Heilungskonferenz im Christus Centrum Ruhrgebiet“ (3.–9.10.02) und die „Nationale Heilungskonferenz“ in Hannover (23.–26.10.02) kurz referiert sowie der Dienst von Cal Pierce (Leiter der internationalen Healing- Rooms-Bewegung) vorgestellt und die Entwicklung der Healing Rooms in Deutschland angesprochen.

Als Ergänzung siehe auch Annette Böckler: Den Kranken werden sie die Hände auflegen. Das Konzept der Healing Rooms. – In: „come“ Nr. 2 (Lüdenscheid 2003), S.63–65.

323. Bially, Gerhard: 25 Jahre FFD. Entstehung und Werdegang der Fürbitte für Deutschland-Bewegung. – In: Charisma 125 (Düsseldorf 2003), S. 8f. u. 26f.
- Anfangen 1978, nationale Gebetskonferenzen ab 1981, „Tag der Versöhnung“ auf dem Nürnberger Reichsparteitagsgelände 1985 mit 7000 Christen aus ca. 400 Orten Deutschlands, kristallisieren sich theologische Schwerpunkte wie stellvertretende Buße und das prophetisch-proklamative Beten (das z.B. den „Mauerfall“ vorhersah) heraus. In den 90er Jahren entwickelten sich dann aus FFD Projekte zur Strukturentwicklung in mehreren osteuropäischen Ländern.
324. Frenschkowski, Marco: Pfingstbewegung / Pfingstkirchen, Art. in: RGG⁴, Bd. 6, 2003, Sp. 1232-1235
325. „Heilung von der Pfingstbewegung lernen“. Internationale VEM-Konsultation zur Charismatischen Bewegung in Accra / Ghana. Schlußdokument der Konsultation. – In: VEM-Infoservice. Beiträge aus Mission, Ökumene, Politik, Ausg. 12/2003-1/2004, S. 8-12
326. Jaensch, Lars: Gott ruft die Väter und Mütter unseres Landes. – In: Charisma 124 (Düsseldorf 2003), S. 4–6.
 Ein Meilenstein in der neu entstandenen „Väter-und-Mütter-Bewegung“ bildete die Kasseler „Tagung für geistliche Leiter und Leiterinnen“ mit David Demian aus Kanada, über die hier berichtet wird (siehe auch Rudi Pinke: Die „Väterbewegung“ – eine neue Welle? Aufbruch der Generationen in Kassel. – In: „come“ Nr. 3 [Lüdenscheid 2003], S.12f. sowie das Interview mit David Demian in „come“ Nr. 4, S. 14–16.)
327. Kieker, Carola: Ein brennender Wunsch für die junge Generation. Die Gebetsinitiative „Deborah Arise Europe“. - In: Charisma 123 (Düsseldorf 2003), S. 34f.
 1997 in England und im Jahre 2000 in Deutschland entstanden, ermutigt die überkonfessionelle charismatische Gebetsinitiative dazu, jeden ersten Montag, Dienstag und Mittwoch im Monat für unsere Jugend zu beten und zu fasten. Dabei werden Gottes eigene

- Verheißenungen, also Bibelverse, dankend vor Gott gebracht (statt der sonst üblichen Fürbitte).
328. Heinzelmaier I./ Griesse, E./ Bially, G.: 40 Jahre Charismatische Erneuerung. Jubiläumstagung auf Schloss Craheim – In: Charisma 126 (Düsseldorf 2003), S. 19–22.
 Vom 9. bis 13. Juli fand auf Schloss Craheim eine Tagung mit früheren und heutigen Vertretern der Charismatischen Erneuerung in Deutschland statt, wobei es um 40 Jahre Rückblick sowie um Zukunftsperspektiven ging. Mit dabei waren Personen, die schon 1963 in Enkenbach an der ersten Informationstagung über geistliche Erneuerung teilgenommen hatten. – Der Bericht enthält Informationen zur Entwicklung der Charismatischen Erneuerung in Deutschland und einen chronologischen Überblick von 1963–2003. (Weitere Artikel dazu im Rundbrief der kath.-charism. Erneuerung „CE-Infodienst“, August 2003.)
329. N.N.: Der Heilige Geist fällt auf Sinti und Roma – In: Charisma 126 (Düsseldorf 2003), S. 14f.
 Bericht von der Jahreshauptkonferenz pfingstgläubiger Sinti und Roma in Frankreich (ca. 20.000 Teilnehmer) und ein historischer Rückblick über die Entwicklung ihrer „Mission Evangelique des Tziganes et Lumières“ (inzwischen ca. 100.000 „gläubig getaufte Zigeuner“) sowie der „Internationalen Zigeunermission“ in Deutschland. Des Weiteren wird berichtet über Gottes Wirken unter den Roma in Tschechien.
330. N.N.: 30 Jahre Europäisch-Charismatische Consultation. – In: Charisma 123 (Düsseldorf 2003), S. 16.
 Die 30-jährige ECC-Geschichte (1972–2002) wird chronologisch dargestellt. Die Europäisch-Charismatische-Consultation (ECC) fungiert als eine Art „Rat der Weisen“ innerhalb der Charismatischen Erneuerung auf europäischer Ebene.
331. Passon, Klaus-Dieter: Geht und macht zu Jüngern! „G12“-Gemeinden entstehen auch in Europa. – In: Charisma 123 (Düsseldorf 2003), S. 24f.
 In der London-City-Church bewirkte die Einführung des G12-

Modells ein erstaunliches Mitgliederwachstum (von 40 auf 3000). Doch auch in Deutschland und anderen europäischen Ländern öffnen sich Gemeinden für das in diesem Artikel beschriebene G12-Konzept (s. dazu auch Charisma 124, S. 14–17).

332. Passon, Klaus-Dieter: Frauen in der Pfingstbewegung. – In: FF 13, 2003, S. 71-84
333. Ranaghan, Kevin u. Dorothy: New Move Of The Holy Spirit – In: GoodNews Nr.166, London 2003, S. 16f.
K. und D. Ranaghan, Pioniere in der katholisch-charismatischen Erneuerung und mit verantwortlich für das „People of Praise“-Netzwerk charismatischer Kommunitäten, erleben in den letzten Jahren mehr Heilungen und Wunder als in den vorherigen drei Jahrzehnten.
334. Stecken, Jürgen: The Call – kein Festival, sondern ein Fasten – In: Charisma 126, Düsseldorf 2003, S. 9–11
Mit einer 40-tägigen Gebets- und Fastenzeit vorbereitet, versammelten sich am 16. August 2003 vor dem Brandenburger Tor ca. 12.000 betende Jugendliche und Erwachsene, um für unser Land, besonders auch für die Versöhnung der Generationen, einzutreten. Die alten Quellen von Erweckung, Gebet und Mission der Herrnhuter Brüdergemeine wurden „im Glauben aufgegraben“ und Buße für die Lauheit der Christen getan.
(„The Call“ ist eine von USA ausgehende charismatische Jugendgebetsbewegung, die in Deutschland von Ben-Rainer-Krause geleitet wird.)
335. Themenheft: Pfingst-Europa-Konferenz PEC 2003 in Berlin. WORT und GEIST, Nr. 7 Juli 2003.
Siehe auch Bially, G. u. Passon K.-D.: Pfingst-Europa-Konferenz 2003 – In: Charisma 125 (Düsseldorf 2003), S. 4–7.
20.000 pfingstlich-charismatische Christen trafen sich in der Bundeshauptstadt. Die PEC gilt als die wichtigste Konferenz der europäischen Pfingstbewegung, auf der sich Mitglieder von Pfingstgemeinden aus ganz Europa versammeln. Sie findet immer

in unterschiedlichen Ländern statt. Die konfessionelle Begrenzung wurde in Berlin erstmals bewusst durchbrochen.

336. Themenheft: Geistestaufe. „Begeistert oder voll Geistes?“ WORT und GEIST, Nr. 6, Juni 2003.
Mit Beiträgen prominenter Pfingstler wie Günter Karcher (Direktor des Theologischen Seminars Beröa), Reinholt Ulonska (Altpräses des BFP), Werner Kniesel, Uwe Schäfer, Richard Krüger.
337. Themenheft: Was geschieht, wenn Christen beten? WORT und GEIST, Nr. 4, April 2003.
Mit Artikeln wie „Wenn Christen beten“, „Was geschieht ...wenn wir beten“, „....beharrlich im Gebet“ legt diese Ausgabe von WORT UND GEIST ihren Schwerpunkt auf das stets aktuelle Thema des Gebets.
338. Themenheft: Heilt Gott gerne? WORT und GEIST, Nr. 5, Mai 2003.
Mit Beiträgen prominenter Pfingstler wie Max Schläpfer, Ingolf Ellßel (Präses des BFP), Reinhard Bonnke, Werner Kniesel.
339. Themenheft: Leiter ausbilden. – „equipped“. Das Vineyard Magazin, 4/03, Bern 2003.
In Artikeln wie „Weg von der Konsumkirche ...“, „Gehorsam – Lust oder Frust?“, „Leiterschaft, die Gott gefällt“ wird deutlich, wie diese junge Gemeindebewegung (in D, A, CH unter der Leitung von Martin Bühlmann) den in charismatischen Kreisen üblichen Terminus „Leiterschaft“ versteht.

Sonstige

340. Cameron, Euan K.: Art. Waldenser, in: TRE 35, Berlin, New York 2003, S. 388-402
341. 150 Jahre Christliche Versammlung Manderbach. Festschrift hg. v.d. Christlichen Versammlung Manderbach, 2003, 40 S.
Die Festschrift enthält den Beitrag von August Jung, Die Anfänge der Brüderbewegung im Dillkreis, besonders Manderbach

342. Railton, Nicholas: Heinrich Poms und das judenchristliche Zeugnis an Israel 1928-1943. In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, 87/1 (2003), S. 21-54.
Heinrich Hillel Poms (1901-1973) ab 1925 freikirchlicher Prediger in Cottbus, ab 1928 Mitarbeiter im Berliner Zentrum des Judenchristlichen Zeugnisses an Israel. Beziehungen zu Baptisten in Berlin.

AUTORENVERZEICHNIS

Pastor i. R. Manfred Bärenfänger †

Claus Bernet, Tauroggener Str. 2, 10589 Berlin

Ludwig Eisenlöffel PhD, Karl-Haider-Str. 16 e, 83727 Schliersee

Pfarrer Dr. Walter Fleischmann-Bisten M.A., Postfach 1255,
64602 Bensheim

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

Präs. Siegfried Großmann, Stauffenburg 5, 38723 Seesen

Doz. Johannes Hartlapp, Kornblumenweg 2, 39291 Möckern

Pfarrer Dr. Reinhard Hempelmann, Auguststr. 80, 10117 Berlin

Doz. Dr. Stephan Holthaus, Rathenaustr. 5, 35394 Gießen

Doz. Richard Krüger, Postfach 1162, 64386 Erzhausen

Diether Götz Lichdi, Schwaigerner Str. 19, 74080 Heilbronn

Doz. Dr. Manfred Marquardt, Hagstr. 8, 72762 Reutlingen

Dr. Dietrich Meyer, Zittauer Str. 27, 02747 Herrnhut

Ulrich Müller M. A., Spexarder Postweg 17, 33332 Gütersloh

Pastor i. R. Lothar Nittaus, Bachmattenstr. 4, CH-4102 Binningen

Dr. Christoph Raedel, Hagstr. 2, 72762 Reutlingen

Dr. Nicholas M. Railton, Faculty of Arts, University of Ulster,
Coleraine, County Londonderry BT52 1SA, Nordirland

Dr. Wolfgang Reinhardt, Heinrich-Schütz-Allee 287, 34134 Kassel

AUTORENVERZEICHNIS

Heinz-Adolf Ritter, Lehmkuhle 20, 25582 Hohenaspe

Pastor lic. Gottfried Sommer, Hohenhewenstr. 10 a, 78224 Singen

Pfarrer Dr. Dirk Spornhauer, Bonifatiusstr. 4, 57319 Bad Berleburg

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

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 Forschungsgemeinschaft, in der Fach- und Laienhistoriker bzw. -theologen aus 28 verschiedenen Denominationen zusammenarbeiten. Per 15. März 2005 hat der Verein 199 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, Mail *Leihstelle.Bib@ThH-Friedensau.de*) hat und auch per Fernleihe benutzt werden kann. Für den weiteren Ausbau 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 die Geschäftsstelle des Vereins (Adresse s. unten).

Auf seiner Jahres-Mitgliederversammlung 2005 hat der Verein beschlossen, jeder theologischen Fakultätsbibliothek im deutschsprachigen Raum ein Freiemplar des vorliegenden Jahrbuches zukommen zu lassen, da viele Hochschulbibliotheken aufgrund ihrer angespannten Haushaltsslage gezwungen sind, den Bezug von Periodika drastisch einzuschränken. Diese Initiative unseres Vereins kann jedoch nur durch Sonderspenden aus dem Kreis der Mitglieder und Freunde finanziert werden, um die wir an dieser Stelle herzlich werben möchten. Bitte versehen Sie Spenden für diesen Zweck mit dem Vermerk "Bibliotheksspende Jahrbuch" (Bankverbindung s. unten). Vielen Dank.

Der Verein führt jährlich ein Symposium und eine Arbeitstagung durch, zu denen interessierte Gäste herzlich willkommen sind. Für 2005/06 sind folgende Veranstaltungen geplant:

- Arbeitstagung 2005: "**Freikirchen in Deutschland 1945-49**", Familien-Ferienstätte des Blauen Kreuzes, 57299 Burbach-Holzhausen (Siegerland), 13.-15.10.05;
- Symposium 2006: "**Freikirchen und Spätaussiedler**", Matthias-Claudius-Heim, 34508 Willingen (Upland), 9.-11.3.06;

- Arbeitstagung 2006: “**Freikirchlich-katholische Dialoge**”, Haus St. Pirmin der Abtei Niederaltaich, 94557 Niederaltaich (Niederbayern), 26.-28.10.06.

Aktuelle Informationen zu den Tagungen finden Sie auf unserer Homepage www.freikirchenforschung.de oder in unserem halbjährlichen Rundbrief, der auch interessierten Nichtmitgliedern durch die Geschäftsstelle gern zugesandt wird.

Jeder, der an den Zielen und Aufgaben des Vereins Interesse hat, ist uns als Mitglied herzlich willkommen. Der Beitritt kann online unter www.freikirchenforschung.de oder formlos per Mitteilung an die Geschäftsstelle erklärt werden. Die Jahresbeiträge, in denen der Bezug des Jahrbuchs *Freikirchenforschung* bereits enthalten ist, belaufen sich derzeit auf

- € 30,- für Einzelmitglieder;
- € 15,- für Studierende und sonstige Ermäßigungsberechtigte;
- € 75,- für korporative Mitglieder.

Bitte beachten Sie die **Beitragsrechnung**, die diesem Band beiliegt! Freiwillige höhere Beiträge sowie Spenden für seine Arbeit sind dem Verein natürlich willkommen. Steuerlich wirksame Spendenbescheinigungen werden gern ausgestellt.

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 (wofür wir allerdings keine Gewähr übernehmen), Tausch- oder Besprechungsexemplare an folgende Anschrift:

*Verein für Freikirchenforschung e.V.
Geschäftsstelle
Pastor Reimer Dietze
Postfach 1163
D-64386 Erzhausen
Tel. +49/(0)6150/9768-25 oder +49/(0)172/9726431
Fax +49/(0)6150/9768-90
Mail reimer.dietze@beroea.de oder info@freikirchenforschung.de*

Bankverbindung des Vereins:

*Sparkasse Münsterland-Ost (BLZ 400 501 50), Kto. 19901
IBAN: DE 94 4005 0150 000 019901; SWIFT (BIC) welade.imst*



be-sign.net grafik- & webdesign

1 was wir können

wir erstellen individuell auf sie zugeschnittene lösungen in den bereichen **grafik-** (bildbearbeitung, logos/briefpapier, buchsatz und -cover, cd-cover, werbematerial) und **webdesign** (konzeption, betreuung, e-shops, foren, weblogs, e-cards, flashanimation)

2 was wir outsourceN

für die veröffentlichtung ihrer projekte arbeiten wir mit kompetenten partnern in den bereichen prepress und webhosting zusammen.

3 was wir nicht können

sie bekommen bei uns keine „baukastenlösungen von der stan-ge“. unsere arbeiten sind individuell auf sie zugeschnitten.

4 neugierig?

bernd scheurer, industriestraße 8a, 64390 erzhausen
<http://www.be-sign.net> • info@be-sign.net
fon: 0175 460 25 12

