



N12<522951837 021



UBTÜBINGEN



FREIKIRCHEN FORSCHUNG

2007

Nr. 16



Herausgegeben vom
Verein für Freikirchenforschung e. V.

FREIKIRCHEN
FORSCHUNG

2007

Nr. 16



© 2007

Verlag des Vereins für Freikirchenforschung, Münster/Westf.

Redaktion: Reimer Dietze, Peter Muttersbach, Astrid Nachtigall

Umschlaggestaltung und Logo: be-sign.net, Bernd Scheurer, Erzhausen
Titelfoto (oben): Walter Graßmann, München. Quelle: Handgeschriebenes
Gesangbuch einer deutschen Kirchengemeinde in der Sowjetunion, 1971

Satz und Layout: Peter Muttersbach, Schöningen

Druck: Stünings Medien GmbH, Krefeld

ISBN 3-934109-08-X

ZA 8655-16

Inhaltsverzeichnis

Editorial	7
Mitarbeiter/innen dieses Jahrbuches	9

Freikirchen und Spätaussiedler

Symposium vom 09. bis 11.03.2006 in Willingen

Johannes Reimer	
Zwischen Traditionen und Auftrag Historische Wurzeln russlanddeutscher Glaubensüberzeugungen	10
Hermann Hartfeld	
Die russlanddeutschen Gemeinden in Deutschland auf dem Weg zur Selbstfindung. Ein Erfahrungsbericht	32
Svetlana Kiel	
Deutsche oder Fremde? Die kulturelle Identität in russlanddeutschen Aussiedlerfamilien	55
Ralph Hennings	
Die prägende Kraft der Predigtbücher für die Frömmigkeit der Russlanddeutschen	66

Die freikirchlich/römisch-katholischen Dialoge

Arbeitstagung vom 26. bis 28.10.2006 in Niederaltteich

Gerhard Voss OSB	
Einführung in den Ort der Tagung Die Abtei Niederaltteich – unter ökumenischen Gesichtspunkten	84
Erich Geldbach	
Die römisch-katholische Kirche im Gespräch mit den Freikirchen – Eine Einführung	95
Christoph Raedel	
Vierzig Jahre methodistisch/römisch-katholischer Dialog auf Weltebene – Eindrücke, Analysen, Erwartungen	104
Rolf J. Pöhler	
Der adventistisch/römisch-katholische Dialog Erste Schritte: Adventisten und Katholiken im Gespräch	135
Erich Geldbach	
Der baptistisch/römisch-katholische Dialog	153
Hans Gasper / Gerhard Bialy	
Der pflingstkirchlich/römisch-katholische Dialog	164

Andrea Lange
Der mennonitisch/römisch-katholische Dialog 192

Hans Jörg Urban
Freikirchen aus der Sicht der römisch-katholischen Kirche 199

Nachträge

Diether Götz Lichdi
Mennoniten blicken zurück Schuldgeständnisse und Auf-
arbeitung der Vergangenheit nach 1945 205

Klaus Jakob Hoffmann
Zerstörung und Wiederaufbau Frankfurts Bischöfliche
Methodistenkirche 1944-46 im Spiegel der Aufzeichnungen
von Paulus Scharpff 219

Freikirchliche Perspektiven: Forschungsberichte

Claus Bernet
The New Jerusalem in the 18th Century Among the Moravian
Church and the Radical Pietists 234

Olaf Wieland
Von einer „Sekte“ zur „Freikirche“? 251

Buchbesprechungen

Thomas Georg Klammt, A Systematic Theological Investigation
of the Marks of the Pastor According to Temporary Baptist
Theology in South African and German Contexts.
(Regina Claas) 260

Klaus Jakob Hoffmann, Der Streit um die Taufe. Neues Licht
auf eine alte Frage. (Ludwig David Eisenlöffel) 262

Uwe Swarat / Johannes Oeldemann / Dagmar Heller (Hgg.),
Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtferti-
gungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog.
(Erich Geldbach) 269

Ludwig David Eisenlöffel, Freikirchliche Pfingstbewegung in
Deutschland. Innenansichten 1945-1985, Kirche – Konfession –
Religion Bd. 50. (Erich Geldbach) 273

Peter F. Penner (Hg.), Ethnic Churches in Europe. A Baptist
Response. (Erich Geldbach) 279

Stefanie Theis, Religiosität von Russlanddeutschen, Praktische
Theologie heute Bd. 73. (Erich Geldbach) 280

<i>Walter Klaiber / Wolfgang Thönissen</i> (Hgg.), Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht (Erich Geldbach)	281
<i>Martin H. Jung</i> , Pietismus. (Thomas Hahn-Bruckart)	283
<i>Mark A. Noll</i> , The Rise of Evangelicalism. The Age of Edwards, Whitefield and the Wesleys, A History of Evangelicalism. (Thomas Hahn-Bruckart)	285
<i>Peter F. Penner</i> (Hg.), Theological Education as Mission. (Hubert Jurgensen)	287
<i>Tim Lind / Pakisa K. Tsbimika</i> , Teilen, was wir sind und haben. Als Kirche weltweit geben und empfangen. (Diether Götz Lichdi)	291
<i>Friedrich Wilhelm Graf</i> , Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart. (Karl Heinz Voigt)	297
<i>Richard P. Heitzenrater</i> , John Wesley und der frühe Methodismus. (Karl Heinz Voigt)	300
<i>Martin Hirzel</i> , Lebensgeschichte als Verkündigung. Johann Heinrich Jung-Stilling – Ami Bost – Johann Arnold Kanne. (Karl Heinz Voigt)	301
<i>Harald Schultze / Andreas Kurschat</i> (Hgg.), Ihr Ende schaut an. Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts. (Karl Heinz Voigt)	303
<i>Hans Krech / Mattias Kleiminger</i> (Hgg.), Handbuch Religiöse Gemeinschaften und Weltanschauungen. (Karl Heinz Voigt)	305
<i>Frank Lüdke</i> , Diakonische Evangelisation. Die Anfänge des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbands 1899-1933. (Karl Heinz Voigt)	309
<i>Thomas Mozer</i> , Begeistert Gott feiern. Liturgie verstehen und gestalten. (Karl Heinz Voigt)	311
<i>Ulrich Bister / Stephan Holthaus</i> , Friedrich Wilhelm Baedeker. Leben und Werk eines Russlandmissionars. Biografischer Abriss und Briefkorrespondenz. (Karl Heinz Voigt)	312
<i>Karl Christian Thust</i> , Bibliografie über die Lieder des Evangelischen Gesangbuchs. (Karl Heinz Voigt)	313
<i>Christian Möller / Christoph Schwebel / Christoph Markschieß / Klaus von Zedwitz</i> (Hgg.), Wegbereiter der Ökumene im 20. Jahrhundert. (Karl Heinz Voigt)	314
<i>Jens Bulisch</i> , Evangelische Presse in der DDR. „Die Zeichen der Zeit“ (1947-1990). (Karl Heinz Voigt)	315

<i>Reinhard Frieling</i> , Im Glauben eins – in Kirchen getrennt? Visionen einer realistischen Ökumene, BH 106. (Karl Heinz Voigt)	317
<i>Gebhardt Redlin</i> , Betrogene Jugend. Autobiographie, Bd. 1, Selbstverlag 2004, 217 S.; Heimkehr in ein geteiltes Land. Autobiographie, Bd. 2. (Karl Heinz Voigt)	318
<i>Astrid von Schlachta</i> , Die Hutterer zwischen Tirol und Amerika. Eine Reise durch die Jahrhunderte. (Gary J. Waltner)	318
<i>Holger Bauknecht</i> , Das Recht der Baptisten in Deutschland. Die Strukturen des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, K.d.ö.R., zum Zeitpunkt der Verfassungsreform 2005. (Lothar Weiß)	320
Neue Veröffentlichungen zur niederländischen Kirchengeschichte. Eine Sammelbesprechung. (Lothar Weiß):	
<i>Joris van Eijnatten / Fred van Lieburg</i> , Nederlandse Religiegeschiedenis.	
<i>George Harinck / Wim Berkelaar / Lodewijk G. M. Winkeler</i> (Redaktion), Christelijke Encyclopedie.	
<i>Herman J. Selderhuis</i> (Redaktion), Handboek Nederlandse Kerkgeschiedenis.	323
Neue Veröffentlichungen über die Heilsarmee. Eine Sammelbesprechung. (Lothar Weiß):	
<i>Uwe Heimowski</i> , Die Heilsarmee. Practical Religion – gelebter Glaube.	
The Salvation Army Year Book 2006. The Salvation Army. International Headquarters (Hg.).	327
<i>Christian Eyselein</i> , Rußlanddeutsche Aussiedler verstehen. Praktisch-theologische Zugänge. (Lothar Weiß)	331
<i>Gordon Fee</i> , Der Geist Gottes und die Gemeinde. (Ulrich Wendel)	336
<i>W. Haubeck / W. Heinrichs / M. Schröder</i> , Lebenszeichen. Die Tagebücher Hermann Heinrich Grafes in Auszügen. (Hartmut Weyel)	340
Dietrich Meyer u.a.	
Bibliographie zur Geschichte der Freikirchen	344
Vereinsmitteilungen	387

Editorial

Im vorliegenden Jahrbuch sind wie in den vergangenen Jahren die Referate der beiden Symposien aus dem Jahr 2006 abgedruckt. In dem kleinen Wintersport- und Urlaubsort Willingen im Waldecker Upland, wo im Juli 1952 eine Weltmissionskonferenz zusammenkam, trafen sich die Teilnehmenden des Frühjahrssymposiums in einem Ferienhaus der „Aussiedler“, um über deren Platz im Konzert der Freikirchen in Deutschland zu beraten. Natürlich war es wichtig, die geschichtlichen Hintergründe aufzudecken und die sozialen Bezüge aufzuzeigen. Johannes Reimer und Ralph Hennings widmeten sich besonders der ersten Frage, während Svetlana Kiel spannende Einblicke in ihre sozialwissenschaftlich orientierte Arbeit gab. Der Erfahrungsbericht von Hermann Hartfeld war eine Ergänzung zu den wertvollen Ausführungen von Johannes Reimer, löste aber auch eine kontroverse Diskussion aus. Alle Beiträge lassen erkennen, wie stark soziale und kulturelle Einflüsse die Frömmigkeitsformen beeinflussen und wie schwierig sich daher „Integrationsbemühungen“ von allen Seiten gestalten. Dabei ist Unkenntnis übereinander immer noch ein nicht zu unterschätzender Faktor. Daher wäre es wichtig, dass die Beiträge dieses Bandes eine weite Verbreitung finden.

Das lässt sich auch von den Referaten des Herbstsymposiums sagen. Die Abtei Niederaltaich an der Donau erwies sich als geeigneter Ort, um der Frage nachzugehen, wie denn die römisch-katholische Kirche mit den unterschiedlichen Freikirchen „umgeht“ und wie diese auf die römische Kirche reagieren. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat das Sekretariat (heute: Päpstlicher Rat) zur Förderung der Einheit der Christen mit vielen anderen Kirchen Dialoge geführt. Deren (Zwischen-)Ergebnisse wurden aus Sicht der beteiligten Kirchen (Methodismus, Adventismus, Baptismus, Mennonitentum, Pfingstler) vorgestellt und diskutiert. Der frühere Direktor des Johann-Adam-Möhler-Instituts in Paderborn, Hans Jörg Urban, der viel dazu beigetragen hat, dass sich in Deutschland die katholische Kirche gegenüber den Freikirchen öffnete, legte zum Schluss seine Sicht dar.

Zwei weitere Referate von Diether Götz Lichdi und Klaus Jakob Hoffmann, die auf einem Symposium 2005 gehalten wurden, bringen wir in diesem Jahrbuch in korrigierter Form und runden damit das vorige Jahrbuch ab.

Zwei Forschungsberichte schließen sich an. Claus Bernet konnte uns seinen Beitrag leider nicht in deutscher Sprache zur Verfügung stellen, doch sind seine Ausführungen reizvoll genug, dass wir sie auf Englisch abdrucken. Olaf Wieland ist ein Vertreter der Neuapostolischen Kirche. Seine Ausführungen zeigen, dass es gegenwärtig in der NAK Veränderungen gibt, die möglicherweise das ökumenische Miteinander der Kirchen

in Deutschland beeinflussen werden. Es gibt unverkennbare Tendenzen einer „internen und externen“ Öffnung der NAK, und wir meinen, dass wir mit der Veröffentlichung dieses Beitrags auf die interne Auseinandersetzung innerhalb der NAK aufmerksam machen sollten. Der Beitrag zeigt aber auch, dass der Weg der NAK noch nicht an ein ökumenisch verantwortbares Ziel gelangt ist.

Eine Fülle von Buchbesprechungen soll die Leserinnen und Leser auf Neuerscheinungen aufmerksam machen, die für freikirchlich-theologisches Nachdenken wertvoll sind.

Schließlich findet sich am Ende des Jahrbuchs eine Bibliografie, die dankenswerterweise wieder Dr. Dietrich Meyer aus Herrnhut zusammengestellt hat.

Danken möchte ich allen, die einen Beitrag für dieses Jahrbuch geliefert haben. Mein besonderer Dank geht an die Redaktion, vor allem an Peter Muttersbach und Dr. Astrid Nachtigall sowie an den Geschäftsführer unseres Vereins, Reimer Dietze, ohne deren tatkräftigen Einsatz das Buch nicht hätte erscheinen können.

Professor Dr. Erich Geldbach, Marburg

Mitarbeiter/-innen dieses Jahrbuches

- Dr. Claus Bernet, Taurogener Str. 2, 10590 Berlin
 Pastor Gerhard Bially M.A., Mendelssohnstr. 2a, 40233 Düsseldorf
 Pastorin Regina Claas,
 Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7, 14641 Wustermark-Elstal
 Ludwig David Eisenlöffel PhD, Karl-Haider-Str. 16 E, 83727 Schliersee
 Hans Gasper, Deutsche Bischofskonferenz, Kaiserstr. 161, 53113 Bonn
 Prof. Dr. Erich Geldbach, Vogelsbergstr. 8, 35043 Marburg
 Dipl.-Theol. Thomas Hahn-Bruckart,
 Oldenburger Str. 16, 26188 Edewecht
 Pastor Dr. Hermann Hartfeld, Herseler Str. 8, 50321 Brühl
 Pfarrer Dr. Ralph Hennings, Blumenstr. 19, 26219 Bösel
 Pastor i.R. Klaus Jakob Hoffmann, Hubertusstr. 21, 65549 Limburg
 Pastor i.R. August Jung, Grabenstr. 5, 58642 Iserlohn
 Dozent Dr. Hubert Jurgensen, Postfach 1162, 64386 Erzhausen
 Dipl.-Päd. Svetlana Kiel, Südstr. 11, 49143 Bissendorf
 Pastor i.R. Richard Krüger, Industriestr. 8 a, 64390 Erzhausen
 Pastorin Andrea Lange, Crayenbühlstr. 7, 67295 Bolanden-Weierhof
 Diether Götz Lichdi, Schwaigerner Str. 16, 74080 Heilbronn
 Dr. Andreas Liese, Leineweg 14, 33689 Bielefeld
 Dr. Dietrich Meyer, Zittauer Str. 27, 02747 Herrnhut
 Dozent Dr. Rolf J. Pöhler, Ottenshof 23, 30559 Hannover
 Dozent Dr. Christoph Raedel, Julie-von-Kästner-Str. 4, 34131 Kassel
 Prof. Dr. Johannes Reimer, Aehlenberger Str. 2, 51702 Bergneustadt
 Prof. Dr. Hans Jörg Urban,
 Johann-Adam-Möhler-Institut, Leostr. 19 a, 33098 Paderborn
 Pastor i.R. Karl Heinz Voigt, Toulser Str. 1 c, 28211 Bremen
 Pater Dr. Gerhard Voss OSB, Abtei Niederaltaich, 94557 Niederalteich
 Gary J. Waltner M.A., Am Hollerbrunnen 7, 67295 Bolanden-Weierhof
 Dr. Lothar Weiß, Burgstr. 16 a, 50226 Frechen
 Pastor Dr. Ulrich Wendel, Am Kornacker 57, 35041 Marburg-Wehrda
 Pastor Hartmut Weyel, Alte Bohle 50, 50321 Brühl
 Olaf Wieland, Kieler Str. 23, 21465 Reinbek

Freikirchen und Spätaussiedler
Symposium vom 09. bis 11.03.2006 in Willingen

Johannes Reimer

Zwischen Traditionen und Auftrag

Historische Wurzeln russlanddeutscher Glaubensüberzeugungen

1. Theologie der russlanddeutschen Freikirchen – wozu die Mühe?

Walter J. Hollenweger verdeutlicht in seinem Vorwort zum Band von Roswith Gerloff (2005) mit Aufsätzen über afrikanische Immigrantkirchen, warum es wichtig ist, sich der Theologie der Einwandererkirchen zu nähern. Er schreibt:

„Unsere theologischen Fakultäten müssen ihre Aufgabe übernehmen und uns theologisch, kulturell und frömmigkeitsphänomenologisch über diese neuen Gemeinden wissenschaftlich (nicht apologetisch) informieren. Gegenwärtig wissen sie mehr über die Alte Religion Babyloniens und über die Gnosis in Korinth als über das heute gelebte Christentum. Da diese Immigrantkirchen einen immer dominanter werdenden Typ des Christentums vertreten, müssen wir informiert sein, umso mehr, als unsere Landeskirchen durch Jugendgruppen, internationale Konferenzen, neue Lieder und Gebetspraktiken massiv pentekostalisiert werden.“¹

Es wäre sicher falsch, den Aussiedlergemeinden aus der GUS eine ähnliche Dominanz des Einflusses auf traditionelle westliche Kirchen zuzusprechen. Doch allein schon durch ihre Größe stellt die Diaspora der Einwanderer aus der ehemaligen UdSSR heute einen nicht unerheblichen Faktor in der religiösen Landschaft Deutschlands dar.

Eine wissenschaftliche Erschließung der Glaubensvorstellung der Aussiedler hat erst begonnen. Die heute zugänglichen Entwürfe beschränken sich entweder auf das äußere Erscheinungsbild² oder auf die von den Aussiedlern mitgebrachten historischen Grundeinstellungen, wobei sich diese weniger auf empirische Untersuchungen in der UdSSR, sondern mehr auf die im Westen zugänglichen kirchengeschichtlichen Wurzeln der Einwanderer nach Russland beziehen. Eine höchst bedenkliche Vorgehensweise, haben doch der Glaube und die Glaubensformen der Deut-

¹ Roswith Gerloff, in: Gisela Egler u. Paul Löffler (Hgg.), *Das schwarze Lächeln Gottes. Afrikanische Diaspora als Herausforderung an Theologie und Kirche*, Frankfurt a. Main 2005, 9.

² Siehe u.a. Diether Götz Liebdi, *Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart. Von der Täuferbewegung zur weltweiten Freikirche*, Weierhof 2004, 223-236.

schen in Russland und der Sowjetunion eine massive Veränderung erfahren. Die heutigen Nachfahren jener Deutschen, die vor mehr als 200 Jahren Deutschland verließen, sind in vieler Hinsicht russischer, als es ihnen selbst gefallen würde. Wir tun daher gut daran, ihre geschichtlichen Wurzeln nicht allein bei den historisch-deutschen Vorfahren zu suchen, wie es in der Regel getan wird.

2. Historische Grundvorstellungen der Russlanddeutschen

„Jede Geschichte hat ihre Vorgeschichte, jedes Erlebnis seine veranlassenden Zusammenhänge. Vorgeschichte und Erlebnisse bilden die eigentlichen Bauklötze, aus denen sich das breite Geschichtsbild zusammenstellt“, schreibt Hans Kasdorf³ in der Einleitung zu seinem Buch über die Missionsgeschichte der Mennonitischen Brüdergemeinde in Russland und der Sowjetunion. Was sind die geschichtlichen Voraussetzungen, welche die Aussiedler im Wesentlichen so geprägt haben, wie sie heute sind? Welche Eckdaten ihrer Geschichte sind von entscheidender Bedeutung? Welche Erlebnisse und Erfahrungen stellen jene Bauklötze dar, die das heutige Erscheinungsbild verursacht haben? Was ist ihr geistliches Erbe? Kasdorf⁴ und mit ihm andere, machen dieses Erbe in der frühen Täuferbewegung fest. So richtig diese Feststellung ist, so fragwürdig ist sie auch, denn zwischen der Täuferbewegung und den Russlanddeutschen liegen Jahrhunderte intensiver und zum Teil einschneidender Erfahrung. Solche Erfahrung prägt, gestaltet und verändert die ursprüngliche Glaubensbasis. Es erscheint mir daher wenig hilfreich, die freikirchliche Szene der Deutschen in und aus Russland einfach in der frühen Täuferbewegung verankern zu wollen. Das trifft zum einen nur für einen Teil der russlanddeutschen Freikirchen zu, zum anderen lässt diese Betrachtungsweise die jahrhundertlange Geschichte in Russland unberücksichtigt. Beim näheren Hinsehen entfalten sich folgende, mindestens sieben, geschichtliche Eckdaten als konstituierend für die Theologie der Deutschen aus und in Russland:

- Koloniale Selbstverwaltung und Nonkonformismus
- Erweckung in Südrussland und soteriogene Gemeindepraxis
- Die Junireform 1865 und Neigung zur Gesetzlichkeit
- Verfolgung und Weltflucht
- Deutschtum und das Problem des Ethnokonfessionalismus
- Kirche im Sozialismus und die Folgen des „sowjetischen Erbes“
- „Furor Mennoniticus“ und die Frage nach der Gemeindeleitung

³ Hans Kasdorf, *Flammen unauslöschlich. Mission der Mennoniten unter Zaren und Sowjets 1789-1989*, Bielefeld 1991, 51.

⁴ Ebd.

2.1. Koloniale Selbstverwaltung und Nonkonformismus

Die Auswanderung Deutscher in die Weiten Russlands ist bekanntlich auch durch religiöse Motive hervorgerufen worden, die ich an dieser Stelle nicht näher diskutieren kann.⁵ Man wanderte nicht nur wegen der schlechten ökonomischen Lage in Deutschland aus, sondern weil man darauf hoffte, in den Weiten Russlands seinen Glauben ungehindert ausleben zu können⁶ oder gar auf die baldige Wiederkunft Jesu zu warten.⁷

Fromme deutsche Einwanderer kamen oft in geschlossenen Gruppen, ja sogar in geschlossenen Dorfgruppen. Der russland-mennonitische Historiker P. M. Friesen schreibt in seinem grundlegenden Werk zur Geschichte der russlanddeutschen Mennoniten im Jahre 1911 zu der Situation der Einwanderer: „Jede Gemeinde hatte lange Zeit auf demselben Platz, ungefähr in demselben Familienbestande und unter denselben Familienverhältnissen gelebt.“⁸ Die einzige Ausnahme unter den Mennoniten bildete eine kleine Gruppe von Einwanderern, die aus Brenkenhofswalde in Brandenburg nach Russland kamen.⁹

Ähnliches kann auch über andere deutsche Einwanderungsgruppen gesagt werden. Sie verließen ihre Heimat wegen der schwierigen wirtschaftlichen Lage und weil sie hofften in der neuen Heimat ihren Glauben so auszuleben wie es ihnen richtig schien. Eine wie auch immer geartete missionarische Motivation ist hier nicht zu erkennen. Die Auswanderung der frommen Deutschen nach Russland war also weniger missionarisch motiviert, als vielmehr vom Bedürfnis getragen, den gelebten Glauben in Form und Inhalt so zu erhalten, wie er von den Vätern ausgelebt worden war. Sie wanderten aus, um an dem neuen Ort ihren Glauben ungestört ausleben zu können, wie Waldemar Janzen in seiner Analyse über die Wandlungsmotive der Mennoniten richtig bemerkt.¹⁰

⁵ Siehe dazu *Horst Gerlach*, Die Russlandmennoniten. Ein Volk unterwegs, (Selbstverlag) Kirchheimbolanden 1992, 27; *George K. Epp*, Deutsche Täufer in Russland, in: *Geschichte der Mennoniten in Russland*, Bd. I, Lage 1997, 74 ff; *John N. Klassen*, Gemeindeaufbau und Wachstum bei den russlanddeutschen evangelikalen Christen in Deutschland inmitten der Spannung von Einwanderung und Integration, (unveröff. Dissertation) Pretoria 2002, 3.

⁶ *Klassen*, ebd.

⁷ *Diedrich* stellt fest, dass „der größte Teil der deutschen Einwanderer in Russland zu Beginn des 19. Jahrhunderts von der süddeutschen Erweckungsbewegung geprägt war“, die sich durch chiliastische und separatistische Besonderheiten auszeichnete; in: *Hans-Christian Diedrich*, Ursprünge und Anfänge des russischen Freikirchentums, *Oikonomia*, Band 21, Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie, hg. *Fairy v. Lilienfeld*, Erlangen 1985, 26 f, 38.

⁸ *P. M. Friesen*, Die Alt-Evangelische mennonitische Bruderschaft in Russland (1789-1910) im Rahmen der mennonitischen Gesamtgeschichte, Odessa 1911, 74.

⁹ *Friesen*, 37.

¹⁰ *Waldemar Janzen*, The Great Treck. Episode or Paradigm? *MQR* Vol. II, April 1977, 137;

Das kann man auch an der Benennung der Dörfer in der neuen Heimat feststellen. Diese wurden konsequent nach den Dörfern in Deutschland benannt, aus denen man ursprünglich gekommen war. Janzen zeichnet eine Reihe weiterer Merkmale auf, die das Hauptanliegen, die Konservierung des mitgebrachten Lebens- und Glaubensstils, verdeutlichen.¹¹

Die Einwanderungspolitik der russischen Zaren kam diesem Wunsch sehr nahe, indem sie den Siedlern ihr Kolonialsystem anbot, das eine weitgehende Selbstverwaltung vorsah¹² und, wie bereits im Sondermanifest der Zarin Katharina II. vom 22. Juli 1763 verbrieft, den Einwanderern die freie Ausübung ihres Glaubens garantierte.¹³ Das Manifest verbot lediglich den Klosterbau und das Proselytenmachen unter den Mitgliedern der russisch-orthodoxen Kirche. Im Manifest wird gewarnt, „keinen in Russland wohnhaften christlichen Glaubensgenossen (der orthodoxen Kirche) unter gar keinem Vorwande zur Annehmung oder Beipflichtung seines Glaubens und seiner Gemeinde zu bereden oder zu verleiten“¹⁴. Dagegen konnten Vertreter anderer Religionen, zum Beispiel des Islam, ohne Probleme missioniert werden.¹⁵ Das unter den Mennoniten Russlands so oft diskutierte Verbot der Mission verbietet zwar die Proselytenmacherei, erweist sich beim näheren Hinsehen aber auch als Missionsauforderung. Die Mennoniten und auch andere Deutsche haben das Manifest jedoch als Missionsverbot verstanden¹⁶ und in ihrer gesamten Geschichte im Russischen Reich massive Probleme mit der Missionierung unter ihren Nachbarn gehabt. Friesen schreibt im Jahre 1911: „Zur Verbreitung des Evangeliums unter den Heiden zeigt sich noch gar kein Mitgefühl.“¹⁷ Das wichtigste Motiv der Mennoniten als „Volk ohne Missions-

Ralf Schowalter, *Angst vor dem Geist. Pneumatologie und Mission – eine Verhältnisbestimmung vor dem Hintergrund neuerer mennonitischen Geschichte*, (unveröff. Dissertation) Pretoria 2004, 27.

¹¹ Vgl. Janzen, 136 ff.

¹² G. K. Epp stellt die Kolonieverwaltung vor dem Hintergrund der russischen Siedlungspolitik dar. Die deutschen Kolonien wurden bis zum Jahre 1871 praktisch vollkommen durch eigene Verwaltung geführt. Nach den Reformen Alexanders II. wurde die Selbstverwaltung zwar begrenzt, blieb jedoch in vielerlei Hinsicht in der Hand der Kolonisten (*George K. Epp*, *Neues Leben in der Gemeinschaft. Das Commonwealth der Mennoniten*, in: *Geschichte der Mennoniten in Russland*, Bd. III, Lage 2003, 13–42). Deutlich weist *Toews*, 1982, 7–8, auf den engen Zusammenhang zwischen dem angebotenen Kolonialsystem und der nonkonformistischen Ausformung des Denkens und Lebens der Einwanderer hin.

¹³ Siehe den Text in *G. K. Epp*, 33 ff. Diese Garantie findet sich auch im Edikt des Zaren Paul I. vom 6. September 1800. Siehe den Text in *G. K. Epp*, 223 ff.

¹⁴ *David H. Epp*, *Die Chortizer Mennoniten. Versuch einer Darstellung des Entwicklungsganges derselben*, Odessa 1889, 5; *Kasdorf*, 54.

¹⁵ *D. H. Epp*, 5.

¹⁶ Die immer wieder zitierte freiwillige Verpflichtung der Mennoniten, jede Missionstätigkeit unter den Russen zu unterlassen, muss dagegen als Mythos abgestellt werden, wie *Kasdorf* (54) deutlich nachgewiesen hat.

¹⁷ *Friesen*, 94.

geist“, wie es Waldemar Gutsche¹⁸ genannt hat, wird wohl die Angst gewesen sein, die vom Russischen Staat erhaltenen Privilegien zu verlieren. Es gab auch einige Ausnahmen. So erfuhren die Missionare der Basler Mission, die unter den muslimischen Nogajern in unmittelbarer Nachbarschaft der mennonitischen Kolonien missionarisch tätig waren, moralische und finanzielle Unterstützung von einigen Mennoniten, doch diese Unterstützung bildete eher eine Ausnahme.¹⁹ Der Missionswille wurde in diesen Gemeinden erst durch die um 1835 einsetzende Erweckung angeregt²⁰ und auch da bezog sich das Missionsinteresse der Mennoniten vor allem auf Völker weit außerhalb ihres eigenen Lebensraums.

Die Missionslosigkeit der deutschen Einwanderer im russischen Reich unterstreicht noch einmal die religiösen Motive der Auswanderung, die in der Konservierung der Glaubensvorstellungen und ihres eigenen kulturellen Lebensraums zu suchen sind. In den geschlossenen, selbstverwalteten Kolonien, die weitgehend deutsch ausgerichtet waren²¹ und daher jedem „russischen“ Einfluss entzogen schienen, konnte nun der eigene Glaube kompromisslos gelebt werden. Im Grunde genommen sind die deutschen frommen Siedler nie wirklich in Russland „angekommen“. Diese exklusive Stellung zu bewahren, war das höchste Gebot für die deutschen Siedler. Jede Bewegung, welche die durch das Siedlungsprogramm gewährten Privilegien gefährdete, wurde kompromisslos bekämpft, was unter anderem den erbitterten Kampf der mennonitischen Kirchengemeinde gegen die durch den pietistischen Aufbruch entstandene Brüdergemeinde erklärt. Bezeichnenderweise kamen die Kirchenältesten der Mennoniten zur Klärung der durch die Gründung der Brüdergemeinden entstandenen Situation am 11. März 1860 nicht in einer Kirche, sondern im Gebietsamt zusammen.²² Die Kirchenspaltung zog eine mögliche Koloniespaltung mit sich und erschien den Versammelten als potenzielle Gefährdung des mennonitischen *Way of Life*. Daher auch der jahrelange Versuch den Brüdergemeinden jede Berechtigung einer Zugehörigkeit zum Mennonitentum abzusprechen.

Es ist auch bezeichnend, dass der Versuch des russischen Staates unter Alexander II. in seiner Landreform von 1864 diese koloniale Abgeschlossenheit zu brechen, wesentlich zur Massenauswanderung der Deut-

¹⁸ Waldemar Gutsche, *Westliche Quellen des Russischen Stundismus*, Kassel 1957, 34; Kasdorf, 51.

¹⁹ Siehe dazu Kasdorf, 59 ff.

²⁰ J. G. Juhnke hat mit Recht festgestellt, dass das Missionsinteresse der Mennoniten das zweite Mal durch die Erweckung in Südrussland wieder erweckt wurde. Das bezieht sich aber nicht nur auf die Mennoniten Russlands, sondern insgesamt auf alle (James G. Juhnke, *A People of Mission. A History of General Conference Mennonite Overseas Missions*. Newton/Kansas 1979).

²¹ Toews 1982, 7 f.

²² George K. Epp, *Die Gemeinschaft zwischen Fortschritt und Krisen, in: Geschichte der Mennoniten in Russland*, Bd. II, Lage 1998, 188.

schen aus Russland nach 1874 beitrug und somit den Staat zum Kompromiss und zu Zugeständnissen in der Selbstverwaltung zwang.²³

Die russlanddeutsche Kolonie trug wesentlich zur Festigung nonkonformistischer Vorstellungen der freikirchlichen Deutschen in Russland bei.²⁴ Eigentlich sind diese Siedler nie in Russland angekommen. Sie sind Auslandsdeutsche geblieben wie sie sich später selbst gerne bezeichneten. Hier ist jene ethnokonfessionelle Mentalität entstanden, die sich gegen jede Art von Anpassung zur Wehr setzt und die, bei den Täufern bereits vorhandene, Gesellschaftsskepsis untermauert. Hier ist auch jener Herdentrieb begründet, der den Gruppenzwang der russlanddeutschen Christen ausmacht. Hier liegen die Wurzeln einer sprichwörtlichen Selbstgenügsamkeit und die Unfähigkeit zu einer wirklichen Allianz mit anderen. Die Abgeschiedenheit der Kolonie hat auch zu mancher theologischen Fragwürdigkeit geführt, die nur aus der Perspektive der Kolonie zu verstehen ist.

Andererseits stärkte die Kolonie den Zusammenhalt der Gläubigen. Gemeinde wurde hier als Familie verstanden, in der gegenseitige Hilfe, aber auch gegenseitige Kontrolle zum Alltag gehörte. Und die Familie selbst wurde als wichtigste Einheit im Gesellschaftsgefüge der Kolonie gesehen. Gerade dieser Zusammenhalt war es, der den Gemeinden später in den Wirren des kommunistischen Vernichtungskampfes gegen jede Religion das Überleben sicherte, wie Heinrich Klassen es in seiner überaus lesenswerten Dissertation nachgewiesen hat.²⁵ Ein solcher Zusammenhalt schuf immer wieder die Voraussetzung zum Wohlstand und wurde schließlich auch durch dieses Zeugnis zum missionarischen Instrument für andere.²⁶

2.2. Erweckung in Südrussland und soteriogene Gemeindepraxis

Kein anderes Datum in der Geschichte der Deutschen in Russland hat so tiefe Spuren in den Glaubensvorstellungen der deutschsprachigen Freikirchen in Russland hinterlassen wie das der südrussischen Erweckung. Diese hat auch wesentlich zur Entstehung des deutschen Freikirchentums außerhalb der mennonitischen Denomination beigetragen. Und sie ist wiederum undenkbar ohne die süddeutsche Erweckung²⁷, welche die meisten Einwanderer im frühen 19. Jahrhundert beeinflusst hat.²⁸ Aus ihr

²³ Zu den Reformen Alexander II und vor allem der Reaktion der mennonitischen Siedler siehe *G. K. Epp*, 211 ff.

²⁴ *Toews* 1982, 7 f.

²⁵ *Heinrich Klassen*, Mission als Zeugnis. Zur missionarischen Existenz in der Sowjetunion nach dem Zweiten Weltkrieg, Lage 1998, 83 ff.

²⁶ *Klassen*, 149 ff.

²⁷ Zur Erweckung in Süddeutschland siehe *Diedrich*, 25 ff.

²⁸ *Diedrich*, 38.

sind sowohl die Mennonitische Brüdergemeinde (MBG)²⁹ als auch die „Templer“³⁰ und die deutschen Baptisten³¹ entstanden. Und hier liegen auch die Wurzeln des russischen Stundismus und Baptismus in der Ukraine.³²

Der geistliche Aufbruch unter den deutschen Kolonisten im Süden Russlands geht vor allem auf den Dienst des württembergischen Separatisten Eduard Wüst zurück, wobei man sicher eine, bereits vor seinem Kommen nach Russland vorhandene und aus dem erweckten Süddeutschland stammende, Anregung zur Erweckung nicht unberücksichtigt lassen kann.³³ Ich kann hier leider nicht näher darauf eingehen. Wüst wurde vom Korntaler Separatistenführer Wilhelm Hoffmann auf Bitten der deutschen separatistisch gesonnenen Pietisten in Neuhoffnung 1845 nach Russland gesandt. Diese erhofften sich durch die Verpflichtung eines „geisterfüllten, gesinnungsverwandten, tüchtigen“ Predigers einen geistlichen Aufbruch.³⁴ Gleich bei seiner Antrittspredigt in Neuhoffnung³⁵ waren auch „viele“ Mennoniten anwesend.³⁶

Diese engagierte Antrittspredigt löste sowohl unter den lutherischen Pietisten als auch unter den anwesenden Mennoniten große Hoffnungen aus, sodass der Historiker P. M. Friesen in dieser Predigt gar ein entscheidendes Datum zur späteren Gründung der Mennonitischen Brüdergemeinde sah. Friesen schreibt: „Wie wir Menno Simonis ‚Ausgang aus dem Papsttum‘, das Herzblatt seiner Werke, an den Anfang unserer Geschichte als Mennoniten gestellt, so stellen wir Wüsts Antrittspredigt an den Anfang der besonderen M-B-G.“³⁷

Wüst predigte den gekreuzigten Christus als Grundlage eines Herzensglaubens. Seine Rechtfertigungslehre zeichnete sich durch einen gewaltigen Aufruf zur Buße und Annahme der freien Gnade Christi im

²⁹ *Jacob P. Bekker*, *Origin of the Mennonite Brethren Church*, Mennonite Brethren Publishing House, Hillsboro 1973, 22 f;

A. H. Unrub, *Die Geschichte der Mennoniten-Brüdergemeinde*, Winnipeg 1954, 45ff;

G. K. Epp, 182 ff; *Diedrich*, 45 ff.

³⁰ *G. K. Epp*, 198 f.

³¹ *J. Pritzkau*, *Geschichte der Baptisten in Russland*, Lage 1999, 18 ff; *Heinrich Löwen jun.*, *In Vergessenheit geratene Beziehungen. Frühe Begegnungen der Mennoniten-Brüdergemeinde mit dem Baptismus in Russland – Ein Überblick*, Bielefeld 1989, 51; *Johannes Reimer*, *Auf der Suche nach Identität. Russlanddeutsche zwischen Baptisten und Mennoniten*, Lage 1996, 29 ff.

³² *Heinrich Löwen jun.*, *Russische Freikirchen. Die Geschichte der Evangeliumschrsten und Baptisten bis 1944*, Bonn 1985, 89-93; *ders.*, *In Vergessenheit geraten*, 68f; *Diedrich*, 104ff; *Kasdorf*, 77 ff.

³³ Siehe dazu *Diedrich*, 25 ff.

³⁴ *A. Kröker*, *Pfarrer Eduard Wüst – der große Erweckungsprediger in den deutschen Kolonien Südrusslands*, Leipzig 1903, 37.

³⁵ Die Antrittspredigt findet sich im Wortlaut bei *Friesen* (175-182) wieder. Siehe auch Auszüge in *Kröker*, 42-54.

³⁶ *Kröker*, 42; *Friesen*, 169.

³⁷ *Friesen*, 174.

Glauben aus. Er sprach nicht nur wortgewaltig, sondern auch bewusst gefühlsbetont. Seine Verkündigung wurde von einer stark geladenen Emotionalität begleitet. Menschen weinten während seiner Predigten und erlebten nach der Erfahrung der Vergebung starke Gefühle der Freude. So etwas hatten die Kolonisten sowohl unter den Lutheranern als auch unter den Mennoniten bis dahin nicht gekannt. Hier berührte jemand ihre Herzen und versprach nach einer wirklichen Buße Heilsgewissheit. Bald schon breitete sich ein „Bekehrungsfeuer“ in Neuhoffnung und auch in den umliegenden mennonitischen Siedlungen aus.³⁸

Jakob Kröker datiert den Beginn der Erweckung unter den freikirchlichen Mennoniten auf das Jahr 1846.³⁹ Es ist vor allem das Wort von der freien Gnade, die jedem bußfertigen Herzen zur Verfügung steht, das außerordentliche Wirkung in den Dörfern der Siedler zeigte. Wüst predigt zwar auch über Konsequenzen der Bekehrung für ein frommes Leben und fordert „seine Zuhörer zum missionarischen Einsatz heraus“⁴⁰, aber die Akzente liegen bei ihm nicht auf der Lehre von der Heiligung und dem Leben im Gehorsam.

Dieser evangelistische Akzent seiner Predigt wurde später von einigen seiner Anhänger missbraucht. Diese setzten sich von Wüst ab und garieten auf die schiefe Bahn. Wüst selbst bereute am Ende seines Lebens, nicht stärker ein Leben im Gehorsam gelehrt zu haben.⁴¹

Die Bewegung der „Fröhlichen“, oder auch „Hüpfer“, wie sie in der historischen Literatur genannt wird,⁴² wurde von Wüst jedoch nicht abgelehnt. Dadurch trennten sich mehrere mennonitische Anhänger von Wüst, allen anderen voran auch der Gründer der zukünftigen Mennoniten-Brüdergemeinde.⁴³ Trotzdem ist der Verdienst Wüsts für die Entwicklung des deutschsprachigen Freikirchentums nicht zu unterschätzen.⁴⁴

Friesen betont die Bedeutung Wüsts für die Mennoniten, indem er feststellt: „Wenn bei Wüst die fröhliche Rechtfertigungslehre gar sehr in seinem christlichen Lehrsystem überwiegt, so kommt er damit Menno sehr ernster, etwas melancholischer, obwohl auf der rechtfertigenden

³⁸ Kröker, 60.

³⁹ Kröker, 77.

⁴⁰ Kasdorf, 68.

⁴¹ Friesen, 173 ff u. 183 ff.

⁴² Diedrich, 53.

⁴³ Diese Trennung geschah um das Jahr 1856 herum, wie Friesen (184) deutlich zeigt.

⁴⁴ Genau das ist vor allem in den Schriften nordamerikanischer mennonitischer Autoren der Fall, wie Victor G. Doerksen zu Recht bemängelt in: *Doerksen, A second Menno? Eduard Wüst and Mennonite Brethren Beginnings*, in: MQR, Vol. LXXIV, New York 2000, 312). Zu nennen sind hier Arbeiten von John B. Toews, *The Russian Origins of the Mennonite Brethren Church*, in: *Pilgrims and Strangers. Essays in Mennonite Brethren History*, Fresno/California 1977, 95; Peter J. Klassen, *The Historiography of the Birth of the Mennonite Brethren Church*, in: P. M. Friesen and His History, ed. Abraham Friesen, Fresno/California 1979, 115-131).

Gnade ruhenden Theologie entgegen, und beide Richtungen finden in der Verschmelzung ihr apostolisches Gleichgewicht.⁴⁵

Es ist erstaunlich, welche Folgen die Erweckung auf das geistliche Leben der Erweckten hatte. Ein Beispiel hierfür ist die Entdeckung der Gaben des Heiligen Geistes. So wurde nicht nur die Gabe des Evangelisten (Eph 4,11) wieder entdeckt. Die Entgegnung der MBG auf die Anklage des Inspektors der Kolonien im Jekaterinoslawer Gebiet enthält erstaunliche Aussagen.⁴⁶

Der Inspektor warf den Mitgliedern der MBG folgendes vor: „Sie achten sich mit denselben Gaben begabt, wie die Apostel bei der Ausgießung des Heiligen Geistes, daher jedes Glied der Gemeinde tauft, Älteste und Täufer einsetzt und den Wankelmütigen mit den Qualen der Hölle droht.“ Darauf antwortete die MBG: „Wir bekennen, dass wir aus Gnaden mit eben denselben, aber nicht mit allen Gaben ausgerüstet sind, wie die Apostel, 1.Kor 12,4-11: Es sind mancherlei Gaben aber ein Geist. – Nur mit dem Unterschied, wie Jesus Matth 25,14-30 sagt, dass den Aposteln mehr Pfunde anvertraut sind als uns; wie streben aber nach der besten Gabe, ‚der Liebe‘, 1.Kor 13,1. – Nicht jeder hat alle Ämter, 1.Kor 7,17; 12, 28-30, sondern ein jeglicher dienet mit der Gabe, die er empfangen hat, als die guten Haushalter über die mancherlei Gnaden Christi, Eph 4,7.“

Des Weiteren warf der Inspektor der MBG vor: „Eine Gemeinde schickt zu zwei Propheten und Täufer aus...“ Darauf die MBG: „Es ist nicht bestimmt wie viele Evangelisten, die zum Werk des Herrn tüchtig erfunden sind, ausgeschiedt werden; wenn aber Evangelisten geschickt werden, so geschieht es unter Segenswünschen und Gebet.“

Auf den Vorwurf: „Die Prediger dieser neuen Sekte nennen sich Propheten, Täufer, Apostel, predigen Enthaltbarkeit von allen weltlichen Vergnügen und direkte Gemeinschaft mit Gott, welcher keinerlei Geistlichen nach der Bibel bedarf“, antwortet die MBG: „Wir bekennen, dass Gott etliche zu Aposteln gesetzt, etliche aber zu Propheten (welche sich unter uns aber noch nicht fanden), etliche zu Hirten und Lehrern, dass die Heiligen zugerichtet werden zum Werk des Amtes, dadurch der Leib Christi erbaut werde ... Eph 4,11-14; 1.Kor 12,7-12. Wir haben Gemeinschaft mit Gott, denn wir wissen, was uns von Gott gegeben ist, 1.Kor 2,10-12.“

Und auf den Vorwurf: „Die Anabaptisten erkennen die Verleugnung jeglicher Wissenschaften und sprechen: Die Religion gründet sich durch gelehrte Propheten und Täufer und wird durch ungelehrte Laienapostel bestätigt“, antwortet die MBG: „... unser Hauptstudium sind die Lektionen des Heiligen Geistes. Wir bitten Gott um seinen Heiligen Geist, damit Er unseren Verstand erleuchte.“

⁴⁵ *Friesen*, 175.

⁴⁶ *Friesen*, 282-287.

Dieses, aus der Beziehung mit dem Heiligen Geist, neu gewonnene Leben fand vor allem in der Mission und Evangelisation der unmittelbaren Nachbarn, den Deutschen und Russen, ihren Ausdruck. Beispiele eines solchen Einsatzes sind immer wieder genannt worden und brauchen an dieser Stelle nicht mehr belegt werden.⁴⁷ Sowohl der deutsche als auch der russische Baptismus führt seine Entstehung auf diese missionarische Arbeit zurück.⁴⁸ Auch die mit der Aussendung von Heinrich Dirks 1969 einsetzende Außenmission der russländischen Mennoniten hat ihre Wurzeln in der Erweckung.⁴⁹

Neben diesen überaus wertvollen Impulsen hinterließ die Erweckung aber auch wesentliche, über Generationen bleibende Einflüsse. Da ist zum einen das emotional geladene Bekehrungserlebnis, das unter Tränen und nach Möglichkeit in der Öffentlichkeit vollzogen werden sollte. Es hat den Anschein, dass die wüstsche Art den Menschen über seine Gefühle zu erreichen, zu einer der wichtigsten Eigenarten des ostslawischen Protestantismus geworden ist. Freilich predigte Eduard Wüst die Heilsgewissheit und erwartete nach der Buße ein Leben in der Freude. Die Entartung der Fröhlichkeit in den ersten zwölf Jahren der Erweckung und die darauf folgende Besinnung auf alte Heiligungspositionen mit ihrem allgegenwärtigen Appell zur Buße und Bekehrung hatte die Art und Weise, wie ein bußfertiges Herz nun zur Vergebung gelangt, nicht wesentlich verändert. Dafür wurde dies aber grundsätzlich auf jede Art der Buß- und Reuebezeugung übertragen. Entsprechend Wüsts Beispiel kannten die Freikirchen in Russland fast nur noch den emotional geladenen Bußkampf, wobei – und das ist wesentlich – über die Freude der Vergebung, wie Wüst sie lehrte und praktizierte, nach 1865 nur noch bedingt geredet werden konnte.

Zum anderen ist es der individualistische Zugang Wüsts zur Frage der Heilzueignung. Sowohl die Lutheraner als auch Mennoniten betrachteten die Frage des Heils aus der Perspektive der Kirche bzw. Gemeinde. Heil wurde nie rein individuell verstanden. Doch genau dieses verkündigte Wüst. Sein Wort war ein Wort an den Einzelnen. Dem Separatisten Wüst waren Denominationen suspekt. Seit Wüst ist die Frage der Heilaneignung und der Heilsgewissheit im russlanddeutschen Freikirchentum eine persönliche Frage jedes Einzelnen, was je nach Persönlichkeit dazu führen kann, dass die Suche nach der Heilsgewissheit zu einer nie endenden Reise wird.

⁴⁷ Siehe z.B.: Löwen, In Vergessenheit geraten, 51 ff; Kasdorf, 78.

⁴⁸ Pritzkau, 18 ff; W. Kable, Evangelische Christen in Rußland und der Sowjetunion, Kassel 1978, 51 ff;

Löwen, In Vergessenheit geraten, 61 ff; Kasdorf, 79 ff.

⁴⁹ Schowalter, 54.

2.3. Das Juniprotokoll von 1865 und die Neigung zur Gesetzlichkeit

Die Erweckung in Südrussland erfüllte die Dörfer der deutschen Kolonisten mit einer unvorstellbaren geistlichen Dynamik. Das heute nur wenig von dieser Dynamik in den Gemeinden der Nachfolger jener Erweckten wieder zu finden ist, liegt unter anderem an den Entgleisungen eines Teils der Erweckten, die sich als „Starke“ bezeichneten und in der frühen Brüdergemeinde für enorme Spannungen sorgten. In die Geschichte ist diese Erscheinung als die „Bewegung der Fröhlichen“ oder der „Hüpfer“ eingegangen. In der mennonitischen Literatur sprach man auch oft über die „falsche Richtung“.⁵⁰

Liest man Berichte über die Gottesdienste während dieser Zeit, die mit lautem Gesang, begleitet durch allerlei laute Musik und Trommeln, Jauchzen, Tanz, begeistertem Klatschen und Bejubeln des Herrn und seiner Gnadenerweise durchgeführt wurden,⁵¹ so hat man den Eindruck einem modernen charismatischen Gottesdienst zu begegnen.

Diese Bewegung wurde durch die Verkündigung der freien Gnade durch Eduard Wüst ausgelöst und nahm auch in seiner Pfarrei in Neuhoffnung ihren Anfang. Wüst ließ zunächst die Freude über das erfahrene Heil gelten, setzte sich jedoch gegen Ende seines Lebens (er starb im Jahre 1858) gegen diese überspannten Freudenäußerungen vehement zur Wehr, doch ohne Erfolg.

Auch die durch die Verkündigung von Wüst erweckten Mennoniten wurden mitgerissen. Zwischen 1860, dem Gründungsjahr der MBG, und 1865 erlebte die junge Gemeinde turbulente Jahre. In diesen Jahren kam es zu chaotischen Zuständen in der Gemeinde, die unter anderem dazu führten, dass die beiden Gründungsväter der MBG, Jakob Reimer und Heinrich Hübert,⁵² durch die Führer der Fröhlichen ausgeschlossen wurden.

Die Überwindung dieser Entgleisungen gelang erst 1865 und ist mit der sogenannten Junireform verbunden. Mehrere Brüderversammlungen mündeten in einer Erklärung, dem Juniprotokoll⁵³, das am 4. August 1865 in der Versammlung in Gnadenheim vorgelesen wurde. Einige wichtige Positionen dieses Protokolls sollten die Glaubensvorstellungen der MBG und den aus ihr entstandenen Baptistengemeinden bis heute entscheidend prägen.

So wird als Antwort auf die Alleinregierung mancher „Starken“, sich selbst als Apostel bezeichnenden Brüder, beschlossen: „Die Regierung der Gemeinde [sei] in keinem Falle dem Lehrer, Ältesten, Bischof oder Apostel, oder sonst irgendeinem einzelnen Bruder zu überlassen, son-

⁵⁰ So *Unrub*, 109.

⁵¹ *Unrub*, 110 ff.

⁵² Heinrich Hübert war der erste Älteste der MBG.

⁵³ Siehe vollständigen Text in *Friesen*, 362-365.

dern nach der Lehre des Wortes Gottes ein für alle Mal dem ganzen Körper der Gemeinde.“⁵⁴ Damit ist das Fundament für den unter den russländischen Freikirchen weit verbreiteten Kongregationalismus gelegt worden.

Das Juniprotokoll lehnt ausdrücklich die „Freiheitslehre“ Eduard Wüsts ab und unterstreicht die Notwendigkeit des Lebens in Gehorsam und Heiligung, was auf eine eindeutige Rückkehr zu alten arminianischen Positionen in der Rechtfertigungslehre hinzuweisen scheint. Der bis heute in den Gemeinden der Russlanddeutschen allgegenwärtige Hang zur Gesetzmäßigkeit hat hier seine Wurzeln. Das von Wüst so eindeutig verkündete *sola gratiae* ist wesentlich abgeschwächt worden und mit jenem mennonitischen Heiligungsimperativ versehen, welches die Heilsaneignung gefährlich nahe an die Werksgerechtigkeit zu bringen scheint.

Abgelehnt wurde der freudige Gottesdienst der Anfangsjahre, bei dem Tanz und lautes Musizieren, vor allem durch Begleitung von *Pauken und Trommeln*, zur Regel gehörte. Klingt die Ablehnung des freudeerfüllten Gottesdienstes im Juniprotokoll noch recht moderat,⁵⁵ und will es eher als Empfehlung verstanden werden, so ist die angemahnte Ordnung im Gesang, Musik und Ausdruck vor allem an den eher ruhigen und meditativ veranlagten Gottesdienstbesuchern orientiert. Auch soll der Gottesdienst keinen Anstoß erregen,⁵⁶ eine Empfehlung, aufgrund derer bald nahezu jedes Erweckungselement als suspekt betrachtet wird. Die Pauke wird unter anderem deshalb abgelehnt, weil durch ihren Gebrauch „viel Anstoß und Zerrüttung“⁵⁷ geschehen sei. In der ausgelassenen Freude über die empfangene Gnade Gottes sah man die potenzielle Gefahr des Untergangs, wie folgendes Zitat von Johann Wieler aus dem Jahre 1882 deutlich macht. Wieler schreibt:

„Es wurde mit einem Worte mehr nach den Genüssen des geistlichen Lebens, d.h. Christentums getrachtet, als nach der Lösung der Reichs-Gottes-Idee. Daher mussten unsere Gemeinden bei dieser einseitigen Richtung auf die abschüssige Bahn geraten, auf welcher ihr die Gefahr des Untergangs drohte ... Durch dies Nachjagen nach geistlichen Freuden prägte sich unseren Gemeinden ein Charakterzug ein, welcher sich von der christlichen Sanftmut, Vorsicht im Wandel, brüderlichen Liebe, Demut, Zärtlichkeit im Umgange, dem Tragen des Ebenbildes Gottes in seinem Leibe immer mehr entfremdete. Stattdessen offenbarte sich geistlicher Hochmut, Unvorsichtigkeit im Wandel, Aufgeblasenheit ... Ein Zerrbild geistlicher Verirrungen schwebt mir noch

⁵⁴ Friesen, 364.

⁵⁵ Die Ablehnung des Tanzens im Gottesdienst wird u.a mit dem Kommentar versehen: „Es ist aber damit nicht die Meinung, dass wir nicht vor Freuden springen und Jauchzen sollen, wenn uns so ums Herz ist...“ (*Unrub*, 122).

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ *Unrub*, 123.

heute vor meinem Geistesauge, wenn ich an unsere Gemeinde jener Zeitperiode denke.“⁵⁸

Das Urteil Wielers macht die spätere Einschätzung der Bewegung klar. Eine ungebremschte Lehre von der freien Gnade, begleitet durch ausgelassene Freude, führt zu Hochmut, Stolz und schließlich zum Untergang. Dagegen ist ein Festhalten an der Ordnung und „letztendlich“ der Tradition der rechte Weg, um das Ebenbild Gottes im Gemeindeleibe zu präzisieren.

Das Juniprotokoll hat Ordnung in die junge MBG gebracht. Es wurde und wird bis heute fast einhellig als entscheidendes Dokument für die Entwicklung des Gemeindelebens in Südrussland begrüßt.⁵⁹ Durch dieses Protokoll sind sicher Kinderkrankheiten einer Bewegung notwendigerweise behandelt worden. Und doch empfindet man bei den Beschlüssen jene Wehmut, die man immer dann hat, wenn der Geist durch den Verstand ersetzt wird. Auch P. M. Friesen, der große mennonitische Historiker Russlands, hat wohl die Ambivalenz des Dokuments empfunden, wenn er unter anderem schreibt:

„Daß die Konsequenzen des Juniprotokolls schärfere waren, als die Sprache desselben, ist naturgemäß. Jedes aus den Lebensbedürfnissen entquollene große Programmwort einer reformierenden Idee ergibt schärfere Konsequenzen, als sein Ton ist ... Fortan wurde die Molotschnaer M.-B.-G. und mit ihr nach einigen Jahren die ganze M.-B.-G. in Russland und N.-Amerika mehr [als] ‚kleingemeindsch‘ (mennonitisch-puritanisch, ein wenig schwermütig und formalistisch-asketisch fromm) [denn] als ‚hüpfersch‘ [angesehen].“⁶⁰

Und mit ihr wurden sicher auch die aus ihr entstandenen Freikirchen formalistisch-asketisch und schwermütig, welche die wichtigsten Positionen des Juniprotokolls ohne größere Bedenken übernahmen. A. H. Unruh behauptet zwar, dass die MBG aus den „fröhlichen“ Entgleisungen der Anfangszeit durch ihre Überwindung Entscheidendes gelernt hat, weist jedoch auch darauf hin, dass Gefühlskälte und Formalismus, die in den Zeiten danach nur zu oft Charakteristika der mennonitischen Gottesdienste gewesen sind, keineswegs ein Ersatz für Freude sein dürfen.⁶¹

2.4. Verfolgung und Weltflucht

Ein viertes Charakteristikum der Geschichte der deutschsprachigen Freikirchen in Russland und der Sowjetunion ist der Kontext einer ständigen Verfolgung, der sie ausgesetzt waren. In der Tat formte der allgegenwärtige Druck, der auf die deutschen Freikirchen ausgeübt wurde, ihr eigentliches Lebensgefühl bis zu ihrer Auswanderung nach Deutschland.

⁵⁸ Friesen, 361; Unruh, 125.

⁵⁹ Friesen, 375.

⁶⁰ Friesen, 366 f.

⁶¹ Unruh, 134.

Sowohl die Mennonitische Brüdergemeinde⁶² als auch der Baptismus⁶³ erlebten von Anfang an massiven Druck seitens des Staates und der Kirchen. Und dieser Druck hörte auch in der Zeit der Hochblüte der deutschen Diaspora in Russland, in der Zeit der Regierung von Alexander II. nicht auf. Schuld daran war die missionarische Grundgesinnung einzelner Mitglieder, sowohl in den mennonitischen als auch baptistischen Kreisen. Durch diese Bemühungen kamen Orthodoxe zum Glauben oder es entstanden unter den Slawen lebendige Gemeinden, was wiederum ein Dorn in den Augen des Staates war.

Sicher sind diese missionarischen Aktionen eher das Werk einzelner Brüder gewesen. Von einem missionarischen Vorgehen freikirchlicher Verbände kann in Russland nicht gesprochen werden.⁶⁴ Vielmehr entpuppten sich diese Verbände eher als Gegner der Mission ihrer missionarisch gesinnten Brüder,⁶⁵ deren Aktivität für alle Kolonisten Folgen hatte.

Mit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges und den damit verbundenen antideutschen Gefühlen im russischen Staat und vor allem mit der Machtübernahme der Bolschewiken begann für die deutschsprachigen Christen eine Zeit von Leid und Martyrium. Obwohl alle Christen unter dem Druck des Staates zu leiden hatten, traf es die Deutschen ungleich schwerer. Auch da, wo man den Weg des geringsten Widerstands zu gehen versuchte und sich weitgehend dem System anpasste, war die deutsche Herkunft für viele ein Wolfspass. Beispiele hierfür gibt es viele. Entsprechend der letzten Ergebnisse der Untersuchung stalinistischer Repressalien im Gebiet Saporoschje, waren die meisten Opfer dieses Terrors Deutsche.⁶⁶ In Saporoschje leitete z.B. der Hauptingenieur P. I. Dik und sein Stellvertreter E. H. Hamm die Kombainproduktion des Werkes „Kommunar“. Sie hatten sich dem System angepasst und genossen zunächst eine hohe politische Akzeptanz. Für ihre erfolgreiche Arbeit wurden sie 1931 mit dem Leninorden geehrt, nur um wenige Jahre später als Konterrevolutionäre in die Verbannung verschickt zu werden.⁶⁷

⁶² *Unrub*, 91 ff.

⁶³ *Pritzkau*, 30 ff.

⁶⁴ Dem Versuch *Kasdorfs* die MBG als Ganzes im Lichte einer missionarischen Bewegung hinzustellen, kann nur bedingt zugestimmt werden. Seine Darstellung verschweigt nicht die Schwierigkeiten, welche die Bundesleitung mit einer bewussten Missionierung der Russen und Ukrainer hatte, sucht jedoch auch da noch diesen zum Teil recht negativen Beschlüssen etwas Positives abzugewinnen, wo es nichts Positives gibt.

⁶⁵ Die Kirchengemeinde hatte sich sogar auf Anraten ihres Meistermissionars, Heinrich Dirks, von jeder Missionierung der Russen distanziert. Siehe dazu *Kasdorf*, 84 f.

⁶⁶ *P. T. Tron'ko*, (Hg.) *Poverneni Imena*, Bd. 1., Serie: Reabilitovani istorieju, Kiew 1998, 30.

⁶⁷ *Tron'ko*, 116.

Da aber, wo man sich dem System nicht anpasste, erwarteten die deutschen Christen Verfolgung und nicht selten der sichere Tod.⁶⁸

Wie sind die deutschen Christen mit der Verfolgung umgegangen? Zwei Grundtendenzen sind deutlich zu erkennen. Zum einen zeichnet sich gleich am Anfang der Geschichte der russlanddeutschen Freikirchen die Tendenz ab, sich dem Druck durch Abwanderung zu entziehen. So zog die junge MBG schon in den ersten Jahren ihres Bestehens aus den mennonitischen Kolonien in Südrussland in den Nordkaukasus an den Fluss Kuban, um den Anschuldigungen der orthodoxen Kirchengemeinde und des Staates aus dem Weg zu gehen.⁶⁹ Nach 1874 verließen Tausende Freikirchler, wie Hutterer, Mennoniten, Mennoniten-Brüder, Tempeler und Baptisten das Land, als der Staat ihre religiösen Privilegien erheblich eingrenzte.⁷⁰ Weitere Tausende flüchteten nach der Revolution und dann vor allem zwischen 1920-1930 in den sicheren Westen. Die Geschichten dieser Flüchtlinge sind mittlerweile in zahlreichen Veröffentlichungen ausreichend dokumentiert worden.⁷¹ Und schließlich setzte die erste Lockerung der Auswanderungsgesetze seitens des sowjetischen Staates jene Menschenmassen in Bewegung, die wir heute Spätaussiedler nennen.⁷²

Russlanddeutsche haben also versucht der Verfolgung zu entgehen. Wo es eben möglich war, hat man nach Wegen gesucht, die Gefahr der Verfolgung zu minimalisieren. Ein klassisches Beispiel hierfür stellt die missionarische Arbeit der Mennoniten und Mennoniten-Brüder unter den Russen dar. Die durch die Arbeit der Brüder entstandenen russischen Gemeinden taufte man in Baptistengemeinden um, um somit die Integrität des mennonitischen *Way of Life* nicht zu gefährden. Mit welcher Beständigkeit eine solche Segregation betrieben wurde, lässt sich anhand des Beispiels über die Arbeit des Berliner Missionsteams unter der Führung Martin Thielmanns in den kirgisischen Bergen verdeutlichen.⁷³ Die Berliner wandten sich an die dort ansässigen deutschen Mennoniten, gewannen diese für die missionarische Arbeit unter den muslimischen Kirgisen und die Arbeit begann recht viel versprechend. Als dann aber der erste Kirgise zum Glauben kam, erlaubte man ihm nicht in der mennonitischen Kolonie zu leben und den Mennoniten schien es unmöglich den Konvertiten in die mennonitische Bruderschaft aufzu-

⁶⁸ Siehe hierzu mein Buch zur Lebensgeschichte von Maria DeFehr, geb. Reimer, die aus einem entsprechenden freikirchlichen Haus kam und dann über recht komplizierte Umwege in den Westen floh; *Johannes Reimer*, *Flucht über den Fluss des schwarzen Drachen*, Lage 2000.

⁶⁹ *Unrub*, 106-107.

⁷⁰ *G. K. Epp*, 233 ff.

⁷¹ Ein recht ausgewogenes Bild bietet *Toews* 1982, 107-150.

⁷² Zu den russlanddeutschen Einwanderern freikirchlicher Prägung in die BRD, siehe *J. N. Klassen*, 43 ff.

⁷³ *Johannes Reimer*, *Seine letzten Worte waren ein Lied. Martin Thielmann – Leben und Wirken des Kyrghysen-Missionars*, Lage 1997, 53 ff.

nehmen. Die Missionare sahen sich schlussendlich gezwungen, eine neue Gemeinde zu gründen. Diese wurde als Allianzgemeinde bezeichnet und orientierte sich dem Geiste nach an den Offenen Brüdern in Deutschland.⁷⁴

Doch es gab auch eine andere Haltung. Die Verfolgung wurde von einigen als Chance zum Zeugnis begriffen und Leiden für Christus als Motivationsfaktor zur Mission.⁷⁵ Ob diese Haltung für alle Gemeinden der russlanddeutschen Freikirchler ausschlaggebend war, darf bezweifelt werden. Allerdings lässt sich ein qualitativer Unterschied in dieser Haltung vor und nach dem Zweiten Weltkrieg feststellen. Als Ende der 1950er Jahre eine neue Verfolgungswelle über die Gemeinden der deutschen Mennoniten und Baptisten schwappte, begegneten sie dieser mit einem erstaunlichen Mut.⁷⁶

Verfolgung zwang also die Gemeinde zur Flucht. Die ohnehin tief im Bewusstsein der frommen deutschen Siedler Russlands verankerte Gesellschaftsskepsis wurde dadurch noch vertieft. In der Frage der Registrierung der Gemeinden wandelte sich dann Ende der 1950er Jahre diese Skepsis in offene Ablehnung jeder Kooperation mit dem Staat und seinen Institutionen. Jede gesellschaftliche Anpassung wurde nun theologisch negiert und jede, wie auch immer gestaltete Kontextualisierung, unmöglich gemacht. Die Folgen sind die allgegenwärtige Überbetonung der eigenen äußeren Formen und Normen, die *per definitionem* sich von denen in der vorherrschenden Kultur üblichen unterscheiden müssen. Plump ausgedrückt, geht es darum, sich nicht den Moden der Welt anzupassen, wobei als Welt die Gesellschaft und der Staat bezeichnet werden.

Doch Verfolgung schuf auch eine klare Identität. Man war anders und demonstrierte zuweilen dieses Anderssein bewusst durch Äußerlichkeiten, was nicht selten eine missionarische Kraft entwickelte. Dass die Christen dem übermächtigen Staat Widerstand leisteten, fand bei weiten Teilen der aufgeweckten Intelligenzija Gehör. Man kann mit Recht behaupten, dass es auch diese mutige Haltung gewesen ist, welche die Reihen des Widerstands gegen die marxistische Diktatur formierte, auch wenn sich nur wenige Deutsche diesem Widerstand bewusst angeschlossen haben.

2.5. Deutschtum und Ethnokonfessionalismus

Nicht unwesentlich für die Ausformung der theologischen und gesellschaftlichen Vorstellungen der deutschen Freikirchler in Russland und der Sowjetunion ist die nationale Zugehörigkeit selbst. Wie wir weiter oben gesehen haben, ist es die von der russischen Umwelt abgeschiede-

⁷⁴ Reimer, 89 ff.

⁷⁵ Siehe hierzu *H. Klassen*, 27ff u. 211 f.

⁷⁶ Reimer, Auf der Suche nach Identität, 59.

ne Welt der Kolonie, die wesentliche Rahmenbedingungen für die Ausformung der Glaubensvorstellungen der Russlanddeutschen vorgegeben hat. Und es ist wiederum das Deutschtum, welches spätestens während des Ersten Weltkrieges zum Grund für die politische Aussonderung und sogar Verfolgung geführt hat. Als die sowjetische antireligiöse Maschinerie sich mit den Deutschen näher befasste, erkannte man relativ schnell, dass es unter anderem die deutsche Sprache war, die den deutschen Christen ihr religiös-kulturelles Fundament sicherte.⁷⁷ Reimer schreibt diesbezüglich über die Mennoniten:

„Hochdeutsch war für das Mennonitentum immer die Sprache des Gottesdienstes. Zu Hause sprach man einen plattdeutschen Dialekt. Die Unterdrückung der Sprache und des nationalen Bewusstseins an sich im Sowjetstaat musste, psychologisch gesehen, auch als Unterdrückung des Glaubens verstanden werden. Nicht ganz zu Unrecht gingen viele Mennoniten davon aus, daß beim Verlust des einen Faktors – der Sprache als ein Stück der Kultur – auch der andere, der Glaube, gefährdet sei. Umgekehrt zog eine nationale Besinnung oft eine religiöse nach sich. Beide Faktoren greifen eng ineinander und bilden zusammen das starke mennonitische Selbst-Bewußtsein. Es kommt daher nicht von ungefähr, dass atheistische Aktivisten im nationalen Interesse der Mennoniten, die deutsche Sprache beizubehalten, bzw. erlernen zu dürfen, religiöses Interesse vermuteten.“⁷⁸

Einigen Gemeinden war das Festhalten an der deutschen Sprache so wichtig, dass sie den Erhalt und die Pflege der Sprache in ihr Glaubensbekenntnis aufnahmen. So zum Beispiel geschehen in der Mennoniten-Brüdergemeinde in Karaganda. In ihrem Glaubensbekenntnis heißt es unter Punkt 7: „Das Festhalten an der deutschen Muttersprache und damit an unseren Sitten und Gebräuchen in Gemeinde und Haus. Dreierlei gilt nur für dieses Leben, soll aber heilig gehalten werden: „die Ehe, Volkszugehörigkeit (= Sprache) und Gemeindezugehörigkeit.“⁷⁹

Das Deutschtum ermöglichte es den Russlanddeutschen in Russland und auch in der Sowjetunion ihr Anderssein bewusst auszuleben. Nonkonformismus wurde durch die nationale Identität am besten unterstützt. Gerade nach der Zerstörung des Gemeindelebens durch die Sowjets wurde es enorm wichtig, die Familie als deutsche Familie zu erziehen, denn damit entzog man sich dem antireligiösen Zugriff des

⁷⁷ Die Rolle der ethnokonfessionellen Wesensart des russlanddeutschen Christentums für die religiöse Stabilität wurde von mehreren atheistischen Autoren reflektiert. Siehe dazu u.a. *R. I. Puchkov*, O sootnischenii konfessional'noi i etniceskoi obshnosti, in: *Sovetskaia Etnografia*, 6/1973 51-65, 1973, 51-65; *A. N. Ipatov*, *Mennonity*. Moskva 1978, 163 ff. Dass die sowjetische Maschinerie dagegen vorzustoßen suchte, ist verständlich; *Johannes Reimer*, *Aussiedler sind anders*, Wuppertal 1989, 33.

⁷⁸ *Reimer*, *Auf der Suche nach Identität*, 59; *Ipatov*, 195.

⁷⁹ *Heinrich u. Gerhard Wölk*, *Die Mennonitische Brüdergemeinde in Russland 1925-1980*. Ein Beitrag zur Geschichte, Fresno/California 1981, 132-133; *Reimer*, 95.

atheistischen Staates. Die Pflege der Sitte und Tradition in deutscher Sprache erfüllte den gleichen Zweck.⁸⁰

So wird es verständlich, warum der Staat mit einer solchen Vehemenz sich (vor allem in den 60er Jahren) dafür einsetzte die Deutschen zu russifizieren.⁸¹ Dass es ihm nicht gelang, liegt sicher auch am Widerstand der frommen Deutschen. Fast alle Bemühungen des Staates, die Deutschen durch Verfolgung, Umsiedlung und Erziehung zu russifizieren, haben am Ende nur „das Zusammengehörigkeitsgefühl und die Getto-mentalität der Deutschen untereinander eher noch gestärkt.“⁸²

Russlanddeutsche Christen sind daher ethnokonfessionell geprägte Christen. Sie orientieren sich an ganz bestimmten „kulturellen Orientierungsmustern“, wie Müller es in seiner Dissertation richtig feststellt.⁸³ Diese können in der Regel auf das koloniale Miteinander zurückgeführt werden. Darin wird das Ideal vermutet und hieraus gewinnt man Formen und Normen. Im Laufe der sowjetischen Zeit ist das Bild vom kolonialen Lebensstil jedoch stark verblasst, sodass es keine einheitlichen Kriterien mehr gibt. Als Resultat sind Streitigkeiten über die rechte Norm und Form, oder dem rechten Aussehen und Benehmen an der Tagesordnung. Die noch in der Sowjetunion einsetzende Spaltungstendenz der russlanddeutschen Gemeinden hat hier eine ihrer tiefen Wurzeln.

Ethnokonfessionalität ist auch eine Art Sippenhaft. Positiv daran ist zum Beispiel der starke Familiensinn,⁸⁴ negativ jedoch die praktische Erschwerung einer wie auch immer gelagerten Verwirklichung des Einzelnen. Der Mensch als Individuum hat nur den Wert, den ihm das Kollektiv einräumt. Nicht von ungefähr hat sich der Kongregationalismus als die eigentliche Form des Gemeindelebens unter den Russlanddeutschen behauptet.

Ethnokonfessioneller Exklusivismus wird wohl auch Pate gestanden haben, als sich die Schamkultur der Russlanddeutschen herausgebildet hat. Nichts ist für den Russlanddeutschen schlimmer als die Bloßstellung in der Öffentlichkeit. Die innerfamiliären Erlebnisse und Spannungen sollen auf keinen Fall in der Öffentlichkeit aufgezeigt werden. Das Ergebnis dieser Haltung ist eine mangelnde Seelsorgekultur in den Kreisen der Russlanddeutschen in der alten Heimat.

⁸⁰ H. Klassen, 149-169.

⁸¹ Helmut Heidebrecht, Deutsche aus Russland. Lebens und Migrationserfahrungen, in: Sucht und Migration, Hohenroder Studien, Bd. I, Berlin 1998, 56.

⁸² Reimer, Aussiedler sind anders, 29; A. Rempel, Wertewandel im Denken freikirchlicher Aussiedler aus der ehemaligen UdSSR als missiologisches Problem, (unveröff. Dissertation) Pretoria 1999, 41.

⁸³ Johannes S. Müller, Mennoniten in Lippe. Gottes Volk unterwegs zwischen Verfolgung und Verführung. (Inauguraldissertation Universität Bielefeld) Bielefeld 1992, 33. Siehe auch Rempel, 41 f.

⁸⁴ Rempel, 44 f.

2.6. Kirche im Sozialismus und die Folgen

Russlanddeutsche Christen haben Jahrzehnte lang im Kontext des real existierenden Sozialismus gelebt und überlebt. Unter diesem Regime wurden sie verfolgt, enteignet, umgesiedelt und mit allen Mitteln der sowjetischen Propagandamaschinerie indoktriniert. Es kann als Wunder betrachtet werden, dass sie dabei ihren Glauben nicht verloren haben. Aber es wäre genauso falsch zu glauben, dass das System keine Spuren im Denken und Verhalten dieser ehemaligen Sowjetbürger hinterlassen habe. Mit Recht spricht Rempel vom „sowjetischen Erbe“ in den Wertevorstellungen der Russlanddeutschen.⁸⁵ Er bezieht seine Feststellung vor allem auf das gesellschaftsethische Verhalten dieser Christen. Denn mit allen anderen Bürgern des Landes haben auch sie im Laufe der siebenzig Jahre der Sowjetherrschaft gelernt, um ihr Überleben zu kämpfen, indem man den Staat nach Möglichkeit belogen und bestohlen hat. „Gestohlen haben wir nicht“, sagte ein bekannter christlicher Leiter in einem deutschen Dorf in Kirgisien zu mir, „wir nehmen nur alles, was nicht niet- und nagelfest ist, mit. Wie sonst sollten wir hier denn überleben.“

Sich generell beim Staat zu bedienen, Schmiergelder zu zahlen und sonstigen unlauteren Praktiken nachzugehen – ist eine allgemeingültige Praxis gewesen. Eine theologische Rechtfertigung für dieses Verhalten habe ich nirgendwo gefunden. In den Kirchen wurde ein anderes Verhalten gelehrt. Diebstahl und Lüge galten als Kardinalsünden. Diese Gebote wurden auch eingehalten, allerdings scheinen sie für den Bereich des staatlichen Eigentums stillschweigend als irrelevant betrachtet worden sein.

Dass diese Gesellschaftsethik, gepaart mit einer grundsätzlichen Gesellschaftsskepsis, die missionarische Ausstrahlung einer Gemeinde blockiert, liegt auf der Hand. Solche Christen sind nicht nur apolitisch eingestellt, sondern sie fördern mit ihrem Verhalten auch noch den Zerfall der Gesellschaft. Da aber dieses Verhalten subtil und als Gegensatz zu den sonstigen Glaubensüberzeugungen geschieht, entsteht eine Doppelmoral, die Heuchelei prinzipiell fördert.

Jede Doppelmoral wirkt sich letztendlich zersetzend auf die Ethik der Gemeinde aus. So ist es nicht verwunderlich, dass nicht selten ein hässlicher Graben zwischen dem geglaubten Bekenntnis und der gelebten Praxis das Bild russlanddeutscher Christen beherrscht. In dieser Tatsache widerspiegeln sich jene „Sowjetismen“, die über Jahrzehnte ein Volk geprägt und geformt haben.

Doch das „sowjetische Erbe“ weist nicht nur negative Aspekte auf. Eines der wichtigsten positiven Merkmale dieses Erbes ist eine erstaunliche Zusammenfügung der Formen und Normen der unterschiedlichen Freikirchen. Die sowjetische Regierung schloss zum Beispiel zwangsweise

⁸⁵ Rempel, 46 ff.

die Freikirchen der Evangeliums-Christen, die Baptisten, die Mennoniten-Brüder und die Pfingstler zu einem Bund zusammen, dem Allunionsrat der Evangeliums-Christen-Baptisten. Die Jahrzehnte lang ausgelebte gemeinsame Gottesdienstpraxis hat eine gemeinsame Kultur geprägt.

2.7. „Furor Mennoniticus“ – Problem der Leitung

Als letzte prägende Kategorie, welche die Glaubensvorstellungen der Russlanddeutschen entscheidend geprägt hat, soll der Bildungsstand der Prediger und Leiter der Gemeinden dargestellt und das Problem der Führung beleuchtet werden. P. M. Friesen reflektiert die vielfältigen theologischen Probleme der russländischen Mennoniten und stellt fest, dass die Probleme vor allem anderen durch einen folgenschweren Virus ausgelöst werden. Er nennt ihn den „furor mennoniticus“ und bemerkt dazu, dass dieser Virus nur die Gemeindeleitung befällt. Friesen will damit Folgendes ausdrücken – die Frage nach der Gemeindeleitung ist in den mennonitischen Kreisen nicht adäquat gelöst und daher kommt es zu den scheinbar nie endenden Spaltungen. Ähnliches kann man auch in Bezug auf die, von den Mennoniten abstammenden, anderen Freikirchen der Russlanddeutschen sagen.

Wie wir oben gesehen haben, hatte die junge MBG sich für ein radikal kongregationalistisches Gemeindeleitungsverständnis entschieden. Damit legte man alle Leitungsverantwortung in die Hand der Gemeindeversammlung. Das deutete zwar ein klassisches Modell der Basisdemokratie an, doch in einer Kultur, in der die jeweilige Sippe oder Großfamilie die tatsächliche Macht hatte, wurde es recht schwierig das Modell in die Tat umzusetzen. In der Praxis herrschen daher in vielen Gemeinden nicht die Gemeindeversammlungen, sondern bestimmte Familiensippen, wodurch es bei einer Auseinandersetzung zwischen mehreren Sippen unweigerlich zu Spannungen und Teilungen kommt und gekommen ist. Natürlich werden solche Spannungen nicht direkt ausgetragen. In einer Schamkultur werden persönliche Themen mit Schein-Sachfragen überlagert, wodurch ein Außenstehender die Vorgänge wesentlich schwerer beurteilen kann. Und natürlich können Schein-Sachfragen nicht sachlich diskutiert werden, da sie nicht rational, sondern gefühlsmäßig gebildet werden. Das ist ein Grund, warum Russlanddeutsche nur selten konstruktiv streiten können. Theologische Debatten werden im Handumdrehen zu persönlichen Angriffen mit allen Unheil versprechenden Reaktionen. Bei unterschiedlicher Meinung wird dann oft der eine letzte Schritt unumgänglich – Teilung oder Verbannung auf die Schweigebank.

Die fehlende Streitkultur wird noch durch die Tatsache begünstigt, dass die Verantwortung für Theologie und Leben in die Hände der Kongregation gelegt wurde, die Amtsträger jedoch mit einer lebenslangen Vollmacht versehen sind, die aus ihrer Einsegnung, sprich Ordination,

abgeleitet wird. Dadurch wird der Älteste zu einem Menschen mit einer herausgehobenen geistlichen Stellung. Solange es ihm gelingt, die Gemeinde hinter sich zu halten, scheint er der Gradmesser jeder Wahrheit zu sein. Menno Simons, der bereits in den frühen Jahren der Täuferbewegung die Gefahr eines solchen Ältestenverständnisses erkannte, sprach hier von der Oligarchie der Ältesten. Beispiele für eine solche Ältestenherrschaft bietet die Geschichte der russlanddeutschen Freikirchen zur Genüge. Peter P. Dyck, der einen geschichtlichen Überblick über die Orenburger Kolonie der Mennoniten geschrieben hat,⁸⁶ zitiert mit Recht einen leitenden Bruder der MBG, der über die ständigen Spannungen zwischen den mennonitischen Gemeinden in der Kolonie sagte: „... ich glaube, wenn es zwischen den Gemeinden nicht stimmen will, so liegt es oft an den Gemeindeleitungen.“ Anschaulich beschreibt Dyck, wie die Gemeindeleitungen Misstrauen und Feindschaft in den Dörfern verbreiteten.

Man kann sich die Tragik einer Gemeindeentwicklung lebhaft vorstellen, wo Menschen zu Ältesten werden, die weder von Gott berufen wurden, noch eine entsprechende theologische Bildung haben. Zumindest der zweite Punkt war vor allem seit dem Zweiten Weltkrieg in der Sowjetunion die Regel. Die deutsche Bevölkerung besaß, als Ergebnis einer permanenten Anfeindung seitens des Staates, nur eine sehr dünne Bildungsschicht. Nicht mehr als 3 Prozent der Gesamtbevölkerung hatte nach dem Zweiten Weltkrieg die Möglichkeit, eine Hochschule zu besuchen.⁸⁷ Die Anzahl der Gebildeten in den deutschen Freikirchen war noch weit geringer. Dazu lebte die Mehrzahl der Russlanddeutschen auf dem Lande, wo Bildungsdefizite generell stärker ausgeprägt sind als in der Stadt. Außerdem spielte sich die nonkonformistische Grundhaltung der Gläubigen eher negativ auf jede Art von Bildung aus. Der Spruch „Je gelehrter, desto verkehrter“, ist zum geflügelten Wort in vielen freikirchlichen Gemeinden Russlands und der Sowjetunion geworden.

3. Zwischen Tradition und Auftrag – russlanddeutsche Glaubensvorstellungen im Test der Postmoderne

Beobachter der russlanddeutschen Szene stellen nicht selten bei diesen Aussiedlern „das Bedürfnis unter sich zu bleiben und sich von anderen fernzuhalten“⁸⁸ fest. Woher kommt ein solches Verhalten? Unser historischer Überblick hat deutlich gemacht, dass es Vorstellungen sind, die sowohl theologische, als auch historische tiefe Wurzeln haben. Wer in einer exklusiven Gesellschaft aufgewachsen ist, wem ein klares Feindbild vermittelt worden ist, dessen Denken scheint von vornherein richtig zu

⁸⁶ Peter P. Dyck, *Orenburg am Ural, Yarrow/BC/Canada 1951*, 75.

⁸⁷ Heidebrecht, 58; Rempel, 51.

⁸⁸ Lichdi, 225.

sein und kann nur mit Mühe angezweifelt werden. Typisch für die Russlanddeutschen ist daher ein ausgesprochen starkes Schwarz-Weiß-Denken.⁸⁹ Und nicht wenige Aussiedler pflegen ein klares Feindbild.⁹⁰ Um dieses überwinden zu können, muss man nach Wegen suchen, die eine positive Streitkultur ermöglichen. Es bleibt abzuwarten, wann uns so etwas vergönnt sein wird.

Die deutsche Baptistenbewegung begann 1875 im Beginn einer baptistischen theologischen Schule zu gründen und Martin Kalweit empfand die Gemeindevorstellung von Ilias Vasilij Pawlow zum Studium nach Hamburg zu werden. Vasilij wurde für das Studium ausgewählt, weil er über eine gute russische Vorbildung verfügte und exzellente Sprachkenntnisse besaß. Pawlow schrieb viel später aus der Verbindung über die Zeit in Deutschland: „Mein Aufenthalt in Hamburg hat zu meiner geistlichen Entwicklung wesentlich beigetragen. Ich war sehr oft mit Johann Gerhard Oncken zusammen, betrachtete mich mit ihm und hörte kommentieren seine Lehren. Ich nahm an der Glaubenskonferenz in Barmen teil.“

Der russische Baptismus wurde also von zwei von zwei geistlichen Richtungen geformt: dem Pietismus und dem deutschen Baptismus. Christian Eyslein schreibt:

Vgl. Ingeborg Fleischer: Die Deutschen im zaristischen Russland 1880-1917. Die deutsche Einwanderung in den russischen Reichsteilen 1820-1917. Köln 1990. Vgl. auch die von der russischen Baptistenmission in Deutschland und der russischen Kolonisten in Deutschland in Deutschland und Bessarabien 1781-1917. Köln 1990. Vgl. auch die von der russischen Baptistenmission in Deutschland und der russischen Kolonisten in Deutschland in Deutschland und Bessarabien 1781-1917. Köln 1990. Vgl. auch die von der russischen Baptistenmission in Deutschland und der russischen Kolonisten in Deutschland in Deutschland und Bessarabien 1781-1917. Köln 1990.

⁸⁹ ebd.
⁹⁰ ebd.

Hermann Hartfeld

Die russlanddeutschen Gemeinden in Deutschland auf dem Weg der Selbstfindung

Ein Erfahrungsbericht

1. Ein Blick in die Geschichte der Entstehung des russischen und russlanddeutschen Baptismus

Es ist nicht einfach zu eruieren, wann der erste deutsche Baptist den Boden des zaristischen Russlands betreten hat. Darüber gibt es widersprüchliche Berichte und eine große Anzahl von Studien.¹ Eines ist gesichert: Es war der aus Litauen kommende deutsche baptistische Laienprediger Martin K. Kalweit, der den ersten Russen Nikita I. Voronin im Jahre 1867 taufte. Die Taufe Voronins durch Kalweit wird allgemein als Beginn der eigentlichen Geschichte des russischen Baptismus gewertet. 1870/71 ließ sich Vasilij G. Pawlow (1854-1924), „Vater“ des russisch-ukrainischen Baptismus, taufen. Seitdem arbeitete er als Laienmissionar unter den Molokanen.

Die deutschen Baptisten waren 1875 im Begriff, eine baptistische theologische Schule zu gründen und Martin Kalweit empfahl der Gemeinde von Tiflis, Vasilij Pawlow zum Studium nach Hamburg zu senden. Vasilij wurde für das Studium ausgewählt, weil er über eine gute schulische Vorbildung verfügte und exzellente Fremdsprachenkenntnisse besaß.² Pawlow schrieb viel später aus der Verbannung über die Zeit in Deutschland:

„Mein Aufenthalt in Hamburg hat zu meiner geistlichen Entwicklung wesentlich beigetragen. Ich war sehr oft mit Johann Gerhard Oncken zusammen, unterhielt mich mit ihm und hörte aufmerksam seiner Verkündigung zu. Ich nahm an der Glaubenskonferenz in Bremen teil

¹ Vgl. *Ingeborg Fleischbauer*, Die Deutschen im Zarenreich. Stuttgart 1986; *Boris Meissner / Alfred Eisfeld* (Hgg.), Der Beitrag der Deutschbalten und der städtischen Russlanddeutschen zur Entwicklung des Russischen Reiches 1850-1917, Köln 1999; *Detlef Brandes*, Von den Zaren adoptiert. Die Deutschen Kolonisten und die Balkansiedler in Neurussland und Bessarabien 1751-1914, München 1993, 8; *Hans Hecker*, Die Deutschen im Russischen Reich, in der Sowjetunion und ihren Nachfolgestaaten, Köln 1994; *Margarete Busch*, Deutsche in St. Petersburg 1865-1914, Essen 1995; *Wilfried Schlau*, Die Deutschbalten, München 2001.

² *Daniel Heinz* schreibt, Pawlow „soll sich im Laufe seines Lebens an die 25 Sprachen und Dialekte angeeignet haben“, in: BBKL XIII (2001), 1131-1135.

und verpasste keine Gelegenheit, an irgendeiner geistlichen Festivität teilzunehmen.“³

Nach Abschluss des einjährigen Theologiestudiums ordinierte Oncken Pawlow zum Reiseprediger bzw. Missionar für Russland. Nach Tiflis zurückgekehrt, übersetzte Pawlow das deutsche Glaubensbekenntnis von 1847 ins Russische, um der Baptistengemeinde eine fundierte theologische Grundlage zu vermitteln.⁴

Johann Gerhard Oncken (1800-84) leitete die missionarische Arbeit in vielen Ländern Europas. Er sandte Handwerker nach Russland, die nicht nur ihrem Beruf nachgingen, sondern auch intensive missionarische Arbeit leisteten. Onckens Anliegen war unter anderem, auch in Russland das kongregationalistische Verfassungsmodell und die Glaubenstaufe mit Untertauchen unter den erweckten Christen zu verbreiten. Die Mennoniten-Brüder-Gemeinden haben diese Lehre dank des Einflusses der deutschen baptistischen Missionare übernommen. Diese Mennoniten-Brüder wiederum hatten später einen immensen Einfluss auf die russlanddeutschen Baptistengemeinden.

Ethische Fragen wie das Verbot des Rauchens und des Konsums von Alkohol, die Länge der Röcke bzw. Kleider, die Art der Frauen- bzw. Männerfrisuren und das Verbot für Frauen Hosen zu tragen, waren ursprünglich keine russisch-baptistischen Probleme.

„Johann Gerhard Oncken und sein russischer Zögling Pawlow ... waren weit davon entfernt, Mission außerhalb der jeweiligen kulturellen Gegebenheiten zu betreiben. ... Es waren die Altpietisten, die ihre Erweckungsprediger nach Russland entsandten und eine Absonderung von der Welt – sprich Kultur – verlangten. Es war nicht fromm, an irgendeiner Attraktion teilzunehmen. Selbst Zoobesuche wurden in Frage gestellt, denn die Affen scheuen sich ja nicht, etwas mehr als nur Nacktheit preiszugeben.“⁵

Der Pietismus aus Deutschland hat wesentlich zur Verschärfung der ethischen Anforderungen beigetragen.⁶ Unter der Einwirkung dieser Haltung hat sich das „Gesicht“ der russischen und russlanddeutschen Baptistengemeinden im 20. Jahrhundert stark verändert.⁷

Der russische Baptismus wurde also von zwei Einflusslinien gespeist: dem Pietismus und dem deutschen Baptismus. Christian Eyselein schreibt:

³ H. Hartfeld, V. G. P. Russland, in: G. Wieske / H. Löwen (Hgg.), Sie folgten Jesus nach, Bornheim 1999, 72-81, hier 73.

⁴ Vgl. Daniel Heinz, Pavlov, Vasilij G., in: BBKL XVIII (2001), 1131-1135, hier 1131f.

⁵ Hermann Hartfeld, Freiheit und Gesetzlichkeit der russlanddeutschen Christen, in: Die Gemeinde, 9/2002, 6.

⁶ Vgl. Jürgen Gröschl, Die Beziehungen des Hallischen Pietismus zu Russland und zum Baltikum, Leipzig 2005.

⁷ Vgl. John A. Toews, A History of the Mennonite Brethren Church. Pilgrims and Pioneers, Fresno/California 1975, 366.

„Impulse des Baptismus, insbesondere durch die evangelistische Tätigkeit Johann Gerhard Onckens 1869 in den deutsche Dörfern am Schwarzen Meer, hatten die Mennonitengemeinden seit langem erreicht, beide Kirchen waren zudem vom ursprünglich lutherisch-pietistischen Stundismus und seinen Erweckungen beeinflusst und für nicht wenige aus diesem Bereich kommende Gruppen eine Heimat geworden. Mit zwei Millionen Mitgliedern waren die Baptisten als zweitgrößte Religionsgemeinschaft im russischen Volk fest verankert.“⁸

Und dennoch bekam der russische Baptismus eine starke Prägung durch die Lehren Onckens. Seinen Einfluss erfuhr auch die Evangelische Freikirche von Tiflis in der Person von Sembat Bagdasarianz (geb. am 10. Juni 1860 in Tiflis, gest. am 2. März 1942 in Winterthur, Schweiz). Sembat wurde mit 21 Jahren Christ und studierte ab dem 31. Oktober 1882 am Predigerseminar der Bischöflichen Methodistenkirche in Frankfurt am Main. Im Frühjahr 1885 kehrte er nach Tiflis als Pastor und Missionar zurück und heiratete die Tochter des baptistischen Laienpredigers Martin Kalweit namens Ottilia. Zwischen den beiden Gemeinden, der baptistischen und der evangelischen (Evangeliumschrsten), funktionierte die Gemeinschaft bestens.

Es ist bemerkenswert, dass die Anfänge des russischen Baptismus von großer Toleranz gegenüber den evangelischen Freikirchen gekennzeichnet waren. Es gab weder Anfeindungen noch eine ernstzunehmende Konkurrenz unter ihnen. Man saß im selben missionarischen Boot und man ließ sich von den Verfolgungswellen der zaristischen Kirchenbehörde hin und her werfen, aber man zog am gleichen Strang. Die Verfolgung schweißte die Gründerväter diverser evangelischer Freikirchen zusammen.⁹ Daniel Heinz schreibt:

„Seit 1909 war Pawlow Vorsitzender des lose organisierten Bundes der Baptisten. 1913 begründete er in Odessa die baptistische Zeitschrift ‚Slovo istiny‘ (Das Wort der Wahrheit), die bis 1922 erschien. Pawlow setzte sich im Gegensatz zu D. I. Mazaev für eine Öffnung des russischen Baptismus und für den Anschluss an die Weltkirche ein. Aus diesem Grund verlegte er den Sitz des Bundes nach Moskau. Ab 1919 wirkte er zusammen mit seinem Sohn Pavel im ‚Vereinigten Rat der religiösen Gemeinschaften und Gruppen‘ (Objedinjonnyj sovet religioznych obšin i grupp) mit. Der Rat bemühte sich anfänglich um die Befreiung freikirchlicher Mitglieder vom Waffendienst und führte auch zu einer Annäherung der verschiedenen protestantischen Freikirchen. Um diese Zeit beschäftigte sich Pawlow u. a. kritisch mit dem Sabbathaltenden Adventismus, der für ihn in seiner Bibeltreue eine Herausforderung darstellte. Der Vorsteher der Adventisten, H. J. Löbsack, war Mitglied des Rates.“¹⁰

⁸ Christian Eyselein, *Russlanddeutsche Aussiedler verstehen. Praktisch-theologische Zugänge*, Leipzig 2006, 196. Die Zahl scheint übertrieben.

⁹ Vgl. J. L. Sembat Bagdasarianz. Nachruf, in: *Der Schweizer Evangelist*, Zürich, Nr. 17, 49. Jg. v. 25.04.1942 u. Nr. 18. v. 03.05.1942.

¹⁰ Daniel Heinz, Pavlov, Vasilij G., in: *BBKL* 113lf. Vgl. auch ebd.

Pawlows gleichartiger Einsatz sowohl für die Bibeltreue als auch für die „Weltoffenheit“ in Form einer religiösen Toleranz wurde nicht immer verstanden und führte zu manchen Reibereien zwischen ihm und Dej I. Mazaev, der mit wenigen Unterbrechungen von 1887 bis 1920 Präsident des russischen Baptistenbundes war.

Auch wenn nicht alle Kirchenhistoriker dieser Tatsache besondere Beachtung geschenkt haben, muss es jedoch hier hervorgehoben werden, dass der Einfluss des deutschen Baptismus auf das spirituelle Leben der russischen und russlanddeutschen Baptisten- und Mennoniten-Brüdergemeinden bis zur Revolution im Jahr 1917, trotz der vorhandenen Unstimmigkeiten, immens war.¹¹

Nun stellt sich jedoch die Frage: Wenn der deutsche Baptismus einen erheblichen Einfluss auf die Entwicklung der russischen und russlanddeutschen Gemeinden hatte, warum fiel und fällt es den russlanddeutschen Baptisten so schwer, sich in die deutschen Baptistengemeinden zu integrieren? Um diese Frage zu beantworten, sollten wir sie analytisch angehen.

2. Unterschiedliche kulturelle, politische, soziologische und psychologische Entwicklungen

2.1. Sie gingen durch die „Hölle“

Russlanddeutsche Baptisten gingen in der ehemaligen Sowjetunion buchstäblich durch die „Hölle“. Seit dem Ende der zwanziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts wurden sie bis zur Perestroika kontinuierlich den Schikanen und Verfolgungen seitens der kommunistischen Behörden ausgesetzt. Zwar erging es den russischen Baptisten unter dem Zarenregime ähnlich, jedoch erreichte die offene Diskriminierung in Form von Hetzen, Verleumdungskampagnen und Schikanen gegen sie nach der Revolution ihren grausamen Höhepunkt. Die baptistische Bewegung in der ehemaligen Sowjetunion ist eine von Leid, Not und Unterdrückung, ja vom Martyrium regelrecht geplagte Bewegung gewesen.¹² Laut den Statistiken des verstorbenen Generalsekretärs der Reformbaptisten Georgy Vins sind seit den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts über 25.000 Baptisten in den sowjetischen Gefängnissen und Straflagern an den unmenschlichen Lebens- und Arbeitsbedingungen quallvoll verstorben oder erschossen worden.¹³

¹¹ Vgl. *Boris Meissner / Alfred Eisfeld* (Hgg.), *Der Beitrag der Deutschbalten und der städtischen Russlanddeutschen zur Modernisierung und Europäisierung des Russischen Reiches*, Köln 1996.

¹² Vgl. *Reinhard Möller*, Exklusiv-Interview mit Pastor Georgi P. Vins, in: *Fundamentum* Nr. 3/1982, 80ff; *ders.*, *Aufruf und Zeugnis von Pastor G. P. Vins. Verfolgt – aber nicht verlassen*, in: *R. Möller*, 95-98.

¹³ Vgl. *G. P. Vins*, *Testimony*. G. P. Vins to the Commission on Security and Cooperation in Europe (Missionswerk Friedensstimme), Köln 07.06.1979.

Aufgrund der deutschen Volkszugehörigkeit spitzte sich die politische Lage für die russlanddeutschen Baptisten dramatisch zu: Man hielt sie am 2. Weltkrieg für mitschuldig, denunzierte sie als „Nazis“ und „Faschisten“.¹⁴ Die sowjetische Regierung verweigerte ihnen eine höhere Ausbildung. Ausnahmen gab es für solche, die Mitglieder der kommunistischen Jugendorganisation bzw. der Partei wurden. Das trieb die russlanddeutschen Christen in der ehemaligen Sowjetunion in die Isolation. Sie besiedelten ganze Dörfer, bauten sich Häuser für ihre Großfamilien und waren dennoch ständig in Bewegung. Sie suchten sich Orte, wo sie einigermaßen frei Gottesdienste feiern durften oder auch nur die Sprache, Mentalität und Kultur ihrer Vorfahren aufrechterhalten konnten.

2.2. Sie sehnten sich nach der Heimat ihrer Vorfahren

Mischehen waren unter den russlanddeutschen Christen nicht erwünscht, weil sie immer noch intuitiv hofften, in das Land ihrer Vorfahren zurückzukehren. Man dachte, dass eine Mischehe ein Stolperstein für die Ausreise nach Deutschland sein könnte. Nicht selten warfen die Kinder ihren Eltern exzessiven Nationalismus vor, aber diese begehrten einzig den Exodus aus dem Land der Unterdrückung und „Sklaverei“ in das Land, in dem sie frei ihren Glauben bekennen und ausleben würden.¹⁵

Nachdem die Russlanddeutschen die Chance bekamen, nach Deutschland auszureisen, haben sie sie ergriffen. Ein regelrechter Exodus hat stattgefunden. In den Anfängen der siebziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts wurde unter den in der Sowjetunion lebenden Baptisten die „gute Botschaft“ verbreitet: Die emigrierten russlanddeutschen Baptisten würden sich in den deutschen Baptistengemeinden integrieren und intensive Evangelisation sowie Mission betreiben. Als ich 1974 in Deutschland ankam, beobachtete ich nichts davon.

Die russlanddeutschen Baptisten hatten eine vollkommen andere kulturelle, politische, soziale und psychologische Entwicklung vollzogen, als dass sie sich in die deutschen Gemeinden ohne weiteres hätten integrieren und einheimische Deutsche missionieren können. Sie kamen in das Land ihrer Väter, aber es war ihnen letztlich fremd.¹⁶

¹⁴ Vgl. *Veronika Effern*, „Dort in der Sowjetunion waren wir immer die Faschisten und hier in Deutschland sind wir die Russen“ – Sind russlanddeutsche Aussiedler eine neue Minderheit in Deutschland?, In: *Jürgen Erfurt / Angelika Redder* (Hgg.), *Spracherwerb in Minderheitensituationen* (Osnabrücker Beiträge zur Sprachtheorie=OBST) Heft 54 (1997), 218-232.

¹⁵ Vgl. *Karl Stumpp*, *Die Russlanddeutschen. Zweihundert Jahre unterwegs*, Stuttgart 1989.

¹⁶ Vgl. *Hermann Hartfeld*, *Heimkehr in ein fremdes Land*, Wuppertal 1986; *Chinua Achebe*, *Heimkehr in ein fremdes Land*, Frankfurt a. Main 2002; *Marieta Krauss*, *Heimkehr in ein fremdes Land. Geschichte der Remigration nach 1945*. München 2001.

2.3. Sie erlebten in Deutschland einen Sprachschock

Die Sprache der Russlanddeutschen unterschied sich sehr von der der Einheimischen. Die Ankömmlinge stellten erstaunt fest, dass die einheimischen Bürger von Herzen lachten, wenn man anstelle von „geschenkt“ – „geschonken“, „Haare schneiden“ – „beschneiden“ etc. sprach.¹⁷ Einer meiner „Leidenskollegen“ gab Zeugnis im Gottesdienst einer deutschen Baptistengemeinde in Dortmund und sagte u.a.: „Als ich in der Sowjetunion verhaftet wurde, blieben meine Frau mit meinen kleinen Dirnen auf sich selbst angewiesen.“ Früher galt die Bezeichnung *Dirne* einem jungen Mädchen, einer Jungfrau oder einer Magd, so dass noch nichts von unserer heutigen Bezeichnung der Dirne als Liebedienerin zu ahnen war. Mein Kollege nannte seine Töchter „meine Dirnen“ und meinte die kleinen Mädchen. Er gebrauchte das Vokabular, das vor 1700 noch im Gebrauch war. Er war sehr darüber verwundert, dass die Einheimischen sich über seine „genialen Sprachkenntnisse“ sehr amüsierten.¹⁸

Es war demnach u.a. der Sprachschock, der bei den russlanddeutschen Baptisten Minderwertigkeitskomplexe hervorrief und sie von den einheimischen Baptisten trennte.¹⁹ Beobachter beschreiben das Empfinden der Russlanddeutschen wie folgt:

„Das Gefühl, den sprachlichen und beruflichen oder schulischen Anforderungen nicht gewachsen zu sein, führte bei vielen Zuwanderern zu Abgrenzungen. Hinzu kam das Heimweh nach vertrauten Traditionen und Sitten und der Wunsch, sich in der eigenen, gewohnten Sprache zwanglos zu unterhalten. Bei vielen entstand auch der Eindruck, als seien sie hier immer weniger willkommen. Da ist es oft leichter, man bleibt unter sich.“²⁰

Diese Beobachtung entspricht den Tatsachen. Klaus Bade bestätigt, dass besonders junge Spätaussiedler Schwierigkeiten bei der Integration haben und führt aus: „Aber das hat überhaupt nichts damit zu tun, dass sie für einen Zuwanderungsprozess nicht geeignet sind, sondern damit, dass

¹⁷ Vgl. H. Pfandl, Einige Überlegungen zur postemigrativen Erstsprachentwicklung von Emigranten mit Russisch als dominanter Sprache, in: Mitteilungen für Lehren slawischer Fremdsprachen, Heft 60 (1995), 18-28.

¹⁸ Vgl. Rupprecht S. Baur / Christoph Cblosta / Christian Krekeler / Claus Wendereott, Die unbekanntenen Deutschen. Ein Lese- und Arbeitsbuch zu Geschichte, Sprache und Integration russlanddeutscher Aussiedler, Hohengehren 1999.

¹⁹ Vgl. Katharina Meng, Russlanddeutsche Sprachbiografien. Untersuchungen zur sprachlichen Integration von Aussiedlerfamilien, Tübingen 2001, 441-479; Teresa Dederichs, Weltansicht. Ein semantisch-konnotativer Vergleich zwischen westdeutschen und russlanddeutschen Jugendlichen, Münster / New York 1997.

²⁰ Astrid Kaiser, Ostausiedler im Kulturschock, in: Hessische Lehrerinnen- und Lehrerzeitung. Jg. 43 (1990), Heft 2, 9-11; Annekatrin Mendel, Psychoanalytische Betrachtung des Kulturwandels durch Emigration, in: Ines Graudenz / Regina Römbild (Hgg.), Forschungsfeld Aussiedler. Ansichten aus Deutschland, Europäische Migrationsforschung, Bd. 1, Frankfurt a. Main 1996, 3-9.

sie nicht zureichend gerüstet sind.“ Sie betrachten ihr Herkunftsgebiet – zum Beispiel Kasachstan oder Russland – als ihre Heimat und nicht Deutschland: „Das zweite Problem ist, dass sie hier keinen Anschluss finden, ihre Deutschkenntnisse sind immer weiter zurückgegangen.“ Ein Grund dafür sei unter anderem, dass die Integrationskurse in den neunziger Jahren reduziert worden seien.²¹

2.4. Sie erfahren Integrationsprobleme

Ein Prozess der Assimilation und Sozialisation der meisten russlanddeutschen Baptisten ist bei weitem noch nicht einmal in Sicht. In Kanada dauerte dieser Prozess bei den Mennoniten, die Russland in Richtung Kanada in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts verlassen haben, drei Generationen.²²

Am 9. Juni 1984 habe ich auf dem Jubiläumstreffen „150 Jahre Geschichte des europäischen Baptismus“ in Lage in meinem Referat „Wie eine Erweckung zu einem Völkersegen wurde“ argumentiert, dass alle Russlanddeutschen sich in einer „kulturellen Pubertät“ befinden. Ich vertrat damals die Meinung, dass diese kulturelle Reifung „zwei Generationen“ andauern würde. Heute frage ich mich, ob die russlanddeutschen Baptisten mit ihrer stark anwachsenden Mitgliedschaft für mehrere Generationen eine baptistische Parallelfreikirche zum BEFG darstellen werden. Des Weiteren stellt sich für mich auch die Frage, ob solch eine Entwicklung mich als Pastor im Bund beunruhigen sollte? Keineswegs!²³

Wir im Bund strebten eine Integration der Baptisten aus Osteuropa unter unserer Regie an. Das ist bereits deshalb nicht möglich, weil es in Deutschland nicht weniger, sondern mehr russlanddeutsche Baptisten gibt als Einheimische. Wir wollten die russlanddeutschen Baptisten zwingen, sich uns im deutschen Bund anzupassen. Das war ein abenteuerliches Unternehmen, das nie eine Aussicht auf Erfolg hatte.²⁴

²¹ Urs Zietan, Integration als Chance. Experten sehen keine „Parallelgesellschaft“. www.wdr.de/themen/politik/nrw01/Parallelgesellschaft/integrationsprobleme/index.jhtml.

²² Vgl. die interessante Fallstudie für den Bundesstaat Kansas (USA) von Norman E. Saul, The Migration of the Russian-Germans to Kansas, in: Kansas Collection, Kansas Historical Quarterlies (Vol. 40, No. 1), Spring 1974, 38-62.

²³ Vgl. Parallelgesellschaften?, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 1-2/2006; Leon de Winter, Niederlande, Vor den Trümmern des großen Traums, in: Die Zeit, Nr. 48, 2004; Manfred Schneidet, Die Aliens dichten wie wir selbst. Alle reden von der Parallelgesellschaft. Aber aus welchem Universum stammt sie? Über aktuelle Wahnheimsuchungen der politischen Sprache, in: Frankfurter Rundschau, 06.12.2004; Andreas Öbler, Parallelgesellschaft. Ein Modewort? Verheerender Kampfbegriff, in: Rheinischer Merkur, Nr. 20, 19.05.2005.

²⁴ Eine Anpassung an die russlanddeutsche Mentalität hätte verheerende Folgen für die deutschen Baptisten gehabt. Vgl. im Anhang: Anneliese Scheibig, Erfahrungen der EFG Kamp-Lintfort mit russlanddeutschen Geschwistern.

Meine Kollegen nannten die russlanddeutschen Christinnen verächtlich „Tuchträgerinnen“²⁵ und „diesen (sie meinten die Geschwister an sich) können wir nicht zulassen, dass sie im Falle einer Integration in unserem Bund alle möglichen Entscheidungen blockieren oder beeinflussen.“ Wir wollten die Integration der „kulturell pubertierenden Baptisten“ aber nur unter der „elterlichen“ Erziehung des Bundes, und das konnte nicht gut gehen. Diese Integrationsstrategie war von vornherein zum Scheitern verurteilt.²⁶

2.5. Sie halten fest am Gewohnten

Die größten Hemmnisse bzw. mentalen Barrieren auf dem Weg zu „geistlichen Innovationen“ sind das Festhalten am Gewohnten, die Furcht vor Veränderungen, mangelndes Selbstvertrauen, Bequemlichkeit, fehlende Risikobereitschaft und manchmal auch ein frühzeitiges Zufriedensein mit dem Erreichten. Wer beispielsweise Angst hat, sich in einer neuen Kultur umzustellen, wird kaum missionarisch innovativ und kreativ wirken können.²⁷

Viele Stolpersteine auf diesem langen Weg der Integration der russlanddeutschen Baptisten in die westliche Kultur sind „hausgemacht“. Ein Beispiel: Dr. Horst Hund, Leitender Oberstaatsanwalt aus Bad Kreuznach, gab in einem Interview zu Protokoll:

„Viele der Aussiedler leben in Großfamilien, gehen weder essen noch in die Kneipe. Jeder Cent wird ins Eigenheim gesteckt. Nur auf den ersten Blick scheint es hier deutscher als deutsch. In Wirklichkeit sind es russische Enklaven mit 30 bis 40% Aussiedlern. So bleibt man weitgehend unter sich.“²⁸

Es ist nicht verkehrt, was Herr Hund in diesem Interview sagt. Leider jedoch hat er nicht *expressis verbis* den Grund für dieses auffällige Verhalten hervorgehoben. Er gibt keine Antwort darauf, warum viele Russlanddeutsche in Großfamilien leben, warum sie in Deutschland für ihre Kinder große Häuser bauen, warum sie mehrere Autos kaufen, um ihre Familien zum Gottesdienst und anderswohin zu transportieren. Es gab und gibt wohl in Deutschland nur wenige Wohnungen für eine Familie

²⁵ In Russland war die Kopfbedeckung der Frau kulturell und religiös durch die Russisch-Orthodoxe Kirche bestimmt. Vgl. Deutsche Kolonien an der Wolga, Pleve, Moskau 1998; Ebenso: Odesskije Nemzi 1803-1920. Plesskaja-Zebold, Odessa 1999.

²⁶ Vgl. Hermann Hartfeld, Referat: Wie eine Erweckung zu einem Völkersegen wurde, Jubiläumstreffen am 09.06.1984 in Lage.

²⁷ Vgl. S. Müller, Mennoniten in Lippe. Gottesvolk unterwegs zwischen Verfolgung und Verführung, Milieustudie in einer ethnokonfessionellen Gemeinschaft russlanddeutscher Aussiedler, (Dissertation Universität Bielefeld), Bielefeld 1992.

²⁸ Bericht: Kriminell und nicht integrierbar? – Russlanddeutsche in der Provinz, in: Bericht von Report Mainz vom 17.11.2003; vgl. Jens Meyer-Oedewald, „Gorbatschow-Village“ in Cloppenburg, in: Hamburger Abendblatt, 08.01.2006.

ab vier Kinder. Darum mussten Großfamilien auf Urlaub verzichten und jede Mark bzw. jeden Euro mehrmals in der Hand umdrehen, bevor sie das Geld ausgaben, um für ihre Kinder ein Häuschen bauen zu können.

2.6. Sie werden mit Neid und Eifersucht konfrontiert

Leider stößt diese Lebensart auf Neid und Eifersucht bei den deutschen Mitchristen und Nachbarn. Neid ist sicherlich ein zutiefst menschliches Gefühl, das im Kern nichts anderes bedeutet, als dass einer dem anderen etwas nicht gönnt bzw. er dasselbe besitzen möchte – sei es z.B. Erfolg, Ansehen oder auch das größere Auto.²⁹ Neid gibt es beinahe überall, sein negatives Potential kann die Atmosphäre in einer Gemeinschaft vergiften und jede Zusammenarbeit dauerhaft boykottieren. Scott McCormack und Heinrich Wefing haben eine Ortsbesichtigung im Hunsrück gemacht; sie schreiben:

„Neid ist in Sohren überall zu spüren. Neid auf die Rentner, die ein Leben lang gearbeitet, aber nie in die deutsche Rentenkasse einbezahlt haben; Neid auf die Fahrräder der Aussiedlerkinder; Neid auf die schmucken Eigenheime, die sich viele Russlanddeutsche schon nach kurzer Zeit errichten: ‚Woher haben die Russen denn das Geld zum Bauen?‘ zetern die Stammtische. Gerüchte über enorme Begrüßungsgelder, billige Baukredite und ständige Schwarzarbeit zischeln durchs Dorf. Kaum einer der Sohrener will wissen, dass in den Aussiedlerhäusern mehrere Generationen unter einem Dach wohnen. Dass Verwandte und Bekannte mit Geld aushelfen und beim Bau kräftig anpacken. Dass die Russlanddeutschen in der Fremde, der Heimat ihrer Ahnen, eng zusammenrücken.“³⁰

Meine deutschen Baptistenkollegen waren unmittelbar nach meiner Ankunft in Deutschland bei den angereisten Baptisten aus „dem Osten“ willkommen. Doch während die Aussiedler den Einheimischen in Gastfreundschaft begegneten, reagierten diese mit dem Vorwurf, die russlanddeutschen Baptisten seien dem Materialismus verfallen.

²⁹ Vgl. Landsmannschaft der Deutschen aus Russland, 08.01.2006; Donau-Anzeiger vom 04.03.2005: „... Anna Eder kritisierte in ihrer Ansprache den Neid und die Vorurteile auf unserer Seite. Bei näherem Hinsehen, so Eder, erwiesen sich diese Menschen mit ihren genuin deutschen Wurzeln als äußerst fleißig und sparsam, und nur dadurch kämen sie innerhalb kurzer Zeit zu einem eigenen Häuschen.“

³⁰ Scott McCormack / Heinrich Wefing, Wie viele Zuwanderer aus dem Osten verträgt die Republik? Eine Ortsbesichtigung und ein Standpunkt. „Für mich sind das keine Deutschen. Amerikaner gehen, Russlanddeutsche kommen: Im Hunsrück blüht der Neid.“, in: Die Zeit v. 08.03.1996, 4.

2.7. Sie leben in Großfamilien und haben nicht selten immense Probleme mit ihrem Nachwuchs

Ein guter Bekannter von mir kam mit zwölf Kindern nach Deutschland. Der Bürgermeister des Ortes war persönlich darum bemüht, eine adäquate Wohnung für die Familie zu finden. Die gab es jedoch in der ganzen Stadt nicht. Daraufhin stellte er der Familie einen leer stehenden und verwahrlosten Bauernhof zur Verfügung, welchen die Familie mit eigenen Kräften in drei Monaten umbaute und dann einzog. Die kinderreichen Familien konnten es wirklich nicht ahnen, dass die deutschen Städte und Kommunen nicht darauf vorbereitet waren, Großfamilien aufzunehmen.³¹ Als kurze Zeit später die Mutter der oben erwähnten Familie mit dem 13. Kind schwanger wurde, soll ihr ihre Hausärztin gesagt haben: „Sie vermehren sich ja wie die Karnickel!“ Der Familienvater wurde in der Gemeinde zu einem seelsorgerlichen Gespräch gebeten, bei dem ihm nahe gelegt wurde, seine Frau nicht zu einer Fabrik zur Herstellung von Kindern zu degradieren. Dabei wollten beide, sowohl die Frau als auch der Mann, viele Kinder. Bis auf den heutigen Tag erfreut sich die Mutter dieser Kinder ihrer Gesundheit.

Das Blatt scheint sich heute zu wenden. Pastoren unseres Baptistenbundes beginnen die Sorge der Politiker über die Überalterung der Gesellschaft ernst zu nehmen und mahnen ihre Mitglieder „zur Gründung von Familien und dazu, Kinder in die Welt zu setzen“. Dabei gelte es, keine Angst vor finanziellen Einbußen zu haben, „denn das Vertrauen in die Zukunft ist nicht durch materielle Dinge begründet, sondern allein in Jesus Christus“, so Pastor Arno Kawohl in seiner Predigt zum 100-jährigen Bestehen der Gießener Baptistengemeinde.³²

Gleichzeitig aber ist die Erziehungsproblematik in Großfamilien nicht von der Hand zu weisen. Aus der Erfahrung in der eigenen Verwandtschaft kenne ich Beispiele von vernachlässigten Kindern, welche den Mangel an elterlicher Fürsorge durch eine Drogensucht³³ mit letalen Folgen kompensierten. Ich stand an ihrem Grab: Es waren Kinder baptistischer Familien.

Andererseits ist es kein Geheimnis, dass russlanddeutsche Kinder an den deutschen Schulen nach wie vor einen Schulschock erleben. Die neue Heimat war und ist für die Kinder völlig fremd. Ihr Deutsch ist oft schlecht, und sie genieren sich, Deutsch zu sprechen. Die Kinder fühlen sich von Klassenkameraden verhöhnt und ausgegrenzt.³⁴ Sie ziehen sich

³¹ Vgl. *Marek Fuchs*, Wohnungsversorgung bei Aussiedlern. Ergebnisse einer Panel-Studie zur Situation nach der Einreise, in: Sozialwissenschaften und Berufspraxis (Sub), Jg. 18 (1995), Heft 2, 147-165.

³² Hundert Jahre Gemeinde Gießen. In: Die Gemeinde, 2/2006, 21.

³³ Vgl. *Hermann Hartfeld*, Freiheit und Gesetzlichkeit russlanddeutscher Christen, in: Die Gemeinde, Nr. 9, 21.04.2002, 6 f.

³⁴ Vgl. Anm. 14.

zurück und akkumulieren Minderwertigkeitskomplexe. Für sie stellt der Drogenkonsum eine Flucht aus der Realität dar. Sie wollten sich angenommen fühlen und sich integrieren, erfuhren aber eine gesellschaftliche Ausgrenzung. Das ist sicherlich eines der schlimmsten Gefühle, die ein Mensch empfinden kann.³⁵

2.8. Sie kamen aus einem ganz anderen kulturellen und politischen Hintergrund im Vergleich zu den deutschen Baptisten

Viele junge russlanddeutsche Christen sind entgegen der Erwartung von deutschen Mitbürgern viel konservativer geworden als ihre Eltern. Das ist ihr Protest gegen die Ablehnung und Verachtung, die sie in der deutschen Gesellschaft erlebt haben.³⁶ Ulla Lachauer schreibt:

„Auch wenn sie einen deutschen Pass besitzen, haben die meisten der Russlanddeutschen mehr oder weniger große Anpassungsprobleme. Sie sind Immigranten – mit 2,4 Millionen die größte Minderheit in Deutschland, noch vor den Türken. Sie stellen eine vergleichsweise junge Bevölkerungsgruppe dar, und weil sie nicht wählerisch sind, sind die Russlanddeutschen seltener arbeitslos als alteingesessene Bundesbürger. Einem kleinen Teil, vor allem jungen Männern, ist die Integration nicht gelungen; einige von ihnen sind bedrohlich ins Abseits geraten und durch Gewalt- und Diebstahldelikte, mit Drogen- und Alkoholexzessen auffällig geworden.“³⁷

Die „allseitige“ Entfremdung der russlanddeutschen und der deutschen Baptisten voneinander basiert auf einer Anzahl von Missverständnissen und falschen Erwartungen. Es ist sicherlich so, dass die Unterschiede in der Mentalität und Kultur der beiden Parteien noch sehr groß sind. Die Sozialpädagogin Sannicolo bestätigt mit ihren Ausführungen diesen Sachverhalt:

„Das scheinbare Paradox als Russlanddeutscher weder in Russland noch in Deutschland wirklich zu Hause zu sein ist nichts Ungewöhnliches. ... Die meisten Aussiedler haben einfach unrealistische Vorstellungen von Deutschland und den Bedingungen, die hier herrschen. Und je intensiver die Diskriminierungen, Verbote und Verfolgungen in Rußland empfunden wurden, desto mehr wurde das Bild von Deutschland in den heimischen Sitten und Erinnerungen idealisiert. ... Die Integration beginnt bei jedem einzelnen zunächst einmal bei sich selbst. Enttäuschungen und sozialer Abstieg wären nur dann zu ver-

³⁵ Vgl. *Bernhard Hallermann*, Aussiedler zwischen Eingliederung und Ausgrenzung. Erfahrungen mit Aussiedlern in der Sozialarbeit, in: *Hans-Peter Baummeister* (Hg.), *Integration von Aussiedlern. Eine Herausforderung für die Weiterbildung*, Weinheim 1991.

³⁶ Vgl. *Walter Engel*, *Fremd in der Heimat – Aussiedler aus Ost- und Südosteuropa unterwegs nach Deutschland*, Hg. v. Haus des Deutschen Ostens, Dülmen 1990.

³⁷ *Ulla Lachauer*, *Russlanddeutsche. Die größte Minderheit in Deutschland*, in: *Die Zeit* Nr.12, 11.03.2004.

kraften, wenn man bereit sei, sich auf die ‚alte-neue‘ Heimat einzulassen und einen kämpferischen Geist mitbringe.“³⁸

Dabei hat es nur an der gegenseitigen Achtung, Annahme und Toleranz gefehlt, welche leider beiderseits nicht vorhanden gewesen sind. Im Unterschied zu Deutschland besteht die Bevölkerung in den Vereinigten Staaten von Amerika überwiegend aus Immigranten. Die ethnische Zugehörigkeit ist nicht so stark ausgeprägt wie in Deutschland; dafür aber wird der Patriotismus als einende Kraft groß auf die „Fahne geschrieben“. Aus diesem Grund integrieren sich die immigrierten Russen sehr schnell in die amerikanischen Gemeinden oder gründen eigene. Die slawischen Baptisten in den USA haben eigene autonome Vereinigungen gegründet; zugleich sind sie aber gut in die bestehenden englischsprachigen Baptistenbünden integriert.

Allerdings waren es nicht nur die kulturellen Unterschiede, sondern auch die ungleiche politische Vergangenheit, welche der Integration von Russlanddeutschen in die einheimischen Baptistengemeinden im Wege stand. Die deutschen Baptisten sowie das gesamte deutsche Volk hatten den Nationalsozialismus erlebt und überlebt. Bekanntlich waren nicht alle Volks- und Freikirchen damals bereit gewesen, dem Nationalsozialismus die Stirn zu bieten.³⁹ Doch ihre Schuld an der Passivität lässt sich z.T. dadurch erklären, dass viele Christen im Nationalsozialismus die Rettung aus der wirtschaftlichen Depression sahen. Sie wurden getäuscht und haben letztendlich – recht spät, aber immerhin – Buße dafür getan.⁴⁰ Etwa vergleichbar erging es den Baptisten in der Sowjetunion. Die Einmischung des sowjetischen Staates in die inneren kirchlichen Angelegenheiten sahen viele Baptisten als einen Versuch der kommunistischen Partei, die Kirchen und Gemeinden mit Spitzeln zu unterwandern, auszuhöhlen, um sie von innen heraus zu zerstören.⁴¹ Der Baptismus in der Sowjetunion hatte sich gespalten, zersplittert und letztlich untereinander verfeindet.⁴²

³⁸ Zitiert von *Lydia Heidebrecht*, *Moralische Demütigungen und ein enormer Erwartungsdruck. Der Aufbruch in die unbekannte Heimat zehrt an den Nerven der Aussiedler – Vom Bauingenieur zum Laufburschen*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 125, 01.06.2004. Der Artikel der jungen Studentin, die seit 2004 am Bibelseminar Bonn studiert, beschreibt die Demütigungen, die russlanddeutsche christliche Akademiker in Deutschland erfahren müssen.

³⁹ *Franz Graf-Stublbofer*, *Öffentliche Kritik am Nationalsozialismus im Großdeutschen Reich. Leben und Weltanschauung des Wiener Baptistenpastors Arnold Köster (1896-1960)*, Neukirchen-Vluyn 2001, 2 f.

⁴⁰ *Andrea Strübind*, *Die deutschen Baptisten und der Nationalsozialismus*, in: *ZThG*, 7 (2002).

⁴¹ Zu diesem Thema sind die wissenschaftlichen Erhebungen der Mitarbeiter des Instituts „Glaube in der 2. Welt“ sehr relevant: *Peter Hauptmann / Gerd Stricker* (Hgg.), *Die Orthodoxe Kirche in Russland. Dokumente ihrer Geschichte (860-1980)*, 1988, 620-621, 681 u. 712-760.

⁴² Vgl. *Hermann Hartfeld* (Bearb.), *Aufstehen! Das Gericht kommt! Gerichtsprozesse gegen Christen in der UdSSR*, Gummersbach, o.J.

Die Entstehung der Reformbaptisten, wie ich die quasi „Nichtregistrierten Baptisten“ in der ehemaligen Sowjetunion nenne, hat dazu geführt, dass der Allunionsrat der Evangeliumschrsten und Baptisten (AUR der EChB) in der ehemaligen Sowjetunion im Begriff war, sich zu zersplittern. Der Allunionsrat war ein Sammelsurium von mehreren Freikirchen, unter dessen „Dach“ sich u.a. Pfingstler, Mennoniten-Brüder, Evangeliumschrsten und Baptisten befanden.⁴³

Nun kamen die russlanddeutschen Baptisten aus diesen Bünden nach Deutschland. Die Reformbaptisten sahen sich von den deutschen Baptisten nicht verstanden, weil deren Leitung verständlicherweise überwiegend Kontakte zu den von den Kommunisten geduldeten Baptisten gesucht hatte. Das roch – ihrer Meinung nach – nach Parteinahme. Die emigrierten Reformbaptisten waren nie bereit, sich den politischen Gegebenheiten in der ehemaligen Sowjetunion anzupassen, und sie opponierten gegen die kommunistische Religionspolitik. Ich gehörte dazu. Ich würde mich immer wieder in einem kommunistisch totalitär regierten Land auf die Seite der unterdrückten und verfolgten Christen stellen und für die totale Trennung des Staates von der Kirche und umgekehrt kämpfen, und ich würde keine Konsequenzen scheuen.⁴⁴

Die für die Religionsfreiheit in der ehemaligen Sowjetunion gekämpft hatten, waren in den Augen der Kommunisten politische Dissidenten. Das war ein ernstes Politikum und dafür wurden nicht wenige von diesen Aktivisten in den Straflagern und Gefängnissen umgebracht.

Als die Reformbaptisten in Deutschland ankamen, wollten sie einzig und allein eine „eigene“ Vereinigung haben, um ihre Glaubengenossen in der „Gemeinschaft Unabhängiger Staaten“ (GUS) mit Gebet und Finanzen zu unterstützen. Von einer Aussöhnung zwischen den Reformbaptisten und den Gemeindegliedern des Baptistenbundes der Russischen Föderation kann noch keine Rede sein, und der Weg dahin ist immer noch mit vielen Stolpersteinen gepflastert.⁴⁵

Angesichts der oben beschriebenen Zusammenhänge ist es nachvollziehbar, dass die Reformbaptisten sich nicht in den BEFG integrieren konnten und auch nicht wollten. Auf andere Hindernisse wird später eingegangen.⁴⁶

⁴³ K. Kaariainen / D. Furman, *Religiösität in Russland in den 90er Jahren*, Sammelband: Alte Kirchen, neue Gläubige, Moskau / St Petersburg 2000, 7-48.

⁴⁴ Vgl. *Charlyn Bridges*, *Under the Shadow of the KGB*, in: *The Christian Leader* Volume 45, Nr. 5, March 23, 1982, 6-8; *Hermann Hartfeld*, *The Suffering Church in Russia*, in: *direction*, October, 1983. Volume XII, No. 4, 3-14; „Dr. Hartfeld erzählt“... in: *Das Wort des Glaubens*, Moskau: EChB, Nov. 1992, 6.

⁴⁵ Vgl. *Michael Mildenberger*, *Widerstand. Die Reformbaptisten*, in: *Information* (Evangelische Zentralstelle für Weltanschauung), Stuttgart, Nr. 59/1975, 22-36 [russisch].

⁴⁶ Vgl. *Reinhard Henkel*, *Binnenintegration als Faktor für die Eingliederung russlanddeutscher Aussiedler in die Bundesrepublik Deutschland. Das Beispiel zweier Gemeinden in Rheinhessen*, in: *Festschrift für Erdmann Gromsen*

Es stellte sich jedoch oft die Frage, warum auch Baptisten aus den Reihen der in der Sowjetunion geduldeten AUR der EchB Schwierigkeiten haben, sich in den deutschen Baptistengemeinden heimisch zu fühlen. Im BEFG sind möglicherweise nur 7.000 russlanddeutsche Baptisten. Warum gründete die Mehrheit von weit über 85.000 russlanddeutschen Baptisten ihre Bruderschaften, Vereinigungen, den Bund der Taufgesinnten⁴⁷ oder blieben gar unabhängig, anstatt sich dem BEFG anzuschließen? Dafür gab es nicht wenige andere Gründe⁴⁸.

3. Unterschiedliche Gemeindestrukturen und die ökumenischen Querverbindungen

3.1. Die Gottesdienstagenden und die Jugendarbeit

In der ehemaligen Sowjetunion legte man Oncken in den Mund: „Jeder Baptist ein Missionar.“ In der Praxis bedeutete es, dass jedes Gemeindeglied seine Gnadengabe realisieren sollte. Die russische Gottesdienstfeier unterschied sich wesentlich von der der Deutschen. Auf die Kanzel stiegen bis zu vier Prediger, die einen biblischen Text vorlasen und ihre Meinung darüber weitergaben. Zwischen den Predigten sangen Chöre, es wurde musiziert, Gedichte wurden rezitiert oder man führte in einigen wenigen Gemeinden zu besonderen Anlässen wie z.B. zu Weihnachten,

zum 75. Geburtstag, Mainzer Geographische Studien, H. 40, Mainz 1994, 445-458.

⁴⁷ Heinrich Löwen ist Initiator der Gründung des Bundes der Taufgesinnten, und ich war dafür. Löwen und ich saßen stundenlang in Zürich zusammen und überlegten, wie wir das neue Kind nennen sollten. Ich war gegen die Bezeichnung „Taufgesinnte“, weil es in der Schweiz einen solchen Bund bereits gab, und ich dachte, dass die russlanddeutschen Baptisten und Mennoniten-Brüder sich niemals mit diesem [schweizerischen] Bund im wahrsten Sinne des Wortes identifizieren würden. Ich dachte an einen Bund der evangelikalen Baptisten, der die ehemaligen Kontrahenten der vormaligen regimetreuen Baptisten und die oppositionellen Reformbaptisten vereinen würde. Nach meinem Theologiestudium in Amerika war ich acht Jahre Pastor der FEG – Helvetiaplatz Zürich und wusste auf Grund von vielen Studien der Kulturtheologie, dass die russlanddeutschen Baptisten sich nicht sobald in den BEFG in Deutschland integrieren werden. Ich wusste auch, dass ich mich niemals in eine russlanddeutsche Baptistengemeinde – welcher „Färbung“ auch immer – integrieren könnte. Meine Frau und ich waren in der Sowjetunion stets bei den russischen Baptisten zu Hause. Ich kannte die Hintergründe der Russlanddeutschen zu wenig, um mich mit ihnen identifizieren zu können. Das war der Grund, dass ich Pastor des BEFG in Deutschland wurde. Ich bin mit meiner Entscheidung total im Frieden mit Gott und bedaure sie nicht, auch wenn man als Pastor des Bundes nicht immer alles bejahen muss, was in der deutschen Baptistenfamilie entschieden wird.

⁴⁸ Vgl. *Hermann Ruttmann*, Kirche und Religion von Aussiedlern aus den GUS-Staaten, Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e.V. (Religionen vor Ort – Religionswissenschaftliche Feldforschungen 4), Marburg 1996.

zu Hochzeiten und anderen christlichen Festen auch ein Theaterspiel vor der Predigt auf. Die baptistischen Frauen predigten in der Regel nicht. Sie leiteten Gottesdienste und predigten meistens dann, wenn kein Bruder mehr vorhanden war, d.h. nachdem alle männlichen Christen in die Gefängnisse verbannt worden waren.⁴⁹ Eine Ausnahme gab es zu meiner Zeit in der Gemeinde der Reformbaptisten von Taschkent, in welcher der Presbyter Nikolai Chrapow drei alleinstehende Frauen zum Predigtamt bestimmte.⁵⁰

Die christliche russlanddeutsche Jugend hatte nicht nur ihre regulären Zusammenkünfte, sondern sie engagierte sich darüber hinaus auch sozial z.B. in der Rehabilitationsarbeit von Drogensüchtigen und in der „Gefängnisarbeit“; sie besuchten Leidende in den Krankenhäusern und altersgebrechliche Christen zu Hause. So waren die Jugendlichen in die evangelistische, missionarische und sonstige diakonische Arbeit eingebunden. Sex vor der Ehe war und bleibt für diese Christen ein Lapsus, ein unglücklicher Vorfall. Sie wurden erzogen, auch nach der Wende die Kneipen zu meiden und Discos nicht zu besuchen.⁵¹

Mit dieser Einstellung betraten christliche russlanddeutsche Jugendliche den deutschen Boden. Sie stellten aber bald fest, dass diese Einstellung der deutschen christlichen Jugend mehr oder weniger fremd war. Die Polarisierung war vorprogrammiert: Zwei Kulturen prallten in einem gegenseitigen Unverständnis unversöhnlich aufeinander. Es musste zum Rückzug in das eigene Milieu seitens der russlanddeutschen christlichen Jugend führen, um eine weitere Eskalation der Auseinandersetzungen zu vermeiden.⁵² Die jungen russlanddeutschen Christen hatten meistens bessere Kontakte zu nichtgläubigen Deutschen als zu ihren deutschen Glaubensgeschwistern.⁵³ Die Rolle der Frömmigkeit in der Integration der Aussiedler spielt immer noch eine große Rolle. Sie wird größtenteils von den einheimischen Gläubigen nicht verstanden.

Den russlanddeutschen Baptisten ist es in Deutschland schwer gefallen, den pastoralen Dienst zu akzeptieren. „Sonntag für Sonntag steht

⁴⁹ Vgl. dagegen die neuere Entwicklung in den Freikirchen der GUS: *William Yoder*, Als Pastorin in Moskau. Ein schreiender Stein, in: *Die Gemeinde*, Nr. 5, 2006, 13.

⁵⁰ *Traugott Quiring*, Die Kontroverse um die staatliche Kontrolle bei den Baptisten seit 1961, in: *Glaube in der 2. Welt* v. 18.11.1988.

⁵¹ Vgl. *Klaus Rösler*, Junge Leute in junger Gemeinde, in: *Die Gemeinde*, Nr. 13, 13.06.2004, 38; *Hermann Hartfeld*, Evangelism and Officers in Unregistered Soviet Baptist Churches, in: *Sword and Trowel*, London, No. 4/1983 (30.09.1983), 3 f; *Holger Spierig*, Fundamentalistische Baptisten-Familien boykottieren in Westfalen die Schule, epd, 19.06.2005.

⁵² Vgl. *K. Drotleff*, Lass sie selber sprechen. Berichte russlanddeutscher Aussiedler, Hannover 1985; *I. Bruns*, Manchmal bin ich nichts. Gespräche jugendlicher Aussiedler aus Polen und Russland, Stuttgart 1992.

⁵³ Vgl. *W. Haak*, Ratgeber für das Aufnahmeverfahren von Spätaussiedlern, Köln 1997, 36-37, 44-50; *R. Pfortner*, Heimat in der Fremde. Deutsche aus Russland erinnern sich, Düsseldorf 1992.

derselbe Pastor auf der Kanzel, wenn es nicht gerade einen Kanzeltausch gibt, und predigt das Evangelium“, erzählte mir eine russlanddeutsche Studentin, die davon offensichtlich enttäuscht war. Diese Form von pastoralem Dienst war den immigrierten Christen sehr fremd. Hinzu kam noch, dass die meisten Pastoren ihre Predigt ablasen. Das kannten die russlanddeutschen Baptisten schon gar nicht. Für viele stand Humor oder ein Theaterstück im Gottesdienst in einem direkten Widerspruch zur andächtigen Gottesdienstatmosphäre. Ein christliches Theaterspiel vor der Predigt war noch einigen bekannt, aber das wurde in Anlehnung an die künstlerische Dekadenz nie als „Theaterstück“ bezeichnet.

Somit hieß es für viele russlanddeutsche Baptisten, sich den einheimischen Baptistengemeinden anzuschließen sei gleichbedeutend mit der Passivität bei der Gottesdienstgestaltung. Zumindest haben sie es so empfunden, wie man das aus vielen Gesprächen mit ihnen erfährt. Wohl auch aus diesem Grund schloss sich dem BEFG nur eine Minderheit der russlanddeutschen Baptisten an.⁵⁴

3.2. Die ökumenischen Querverbindungen

Die meisten eingewanderten russlanddeutschen Baptisten gehörten dem AUR der EChB-Gemeinden an. Dieser Baptistenbund war zur Zeit der sowjetischen Herrschaft nach 1961 auch Vollmitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK).⁵⁵ Russlanddeutsche Baptisten hatten durch die Zeitschrift „Bruderbote“ genaue Kenntnis davon und die meisten haben nie ernsthafte Einwände dagegen erwogen. Der AUR der EChB sah die Chance durch diese Mitgliedschaft, bessere kirchliche Kontakte zu dem Westen zu pflegen. Das Gleiche galt für die Mitgliedschaft im Komitee der Christlichen Weltkonferenz für den Frieden.⁵⁶ Die zeitgenössischen Historiker in Russland studieren die Dokumente beider Organisationen und heben hervor, dass die sowjetische Regierung diese Mitgliedschaft des AUR der EChB und der Orthodoxie geschickt für ihre politischen Ziele benutzt haben soll. Die russischen Mitglieder dieser kirchlichen Organisationen werden heutzutage von den russischen Historikern als Emissäre der kommunistischen Weltpolitik definiert. Ich habe in der ehemaligen

⁵⁴ Vgl. Aussiedler in unseren Kirchengemeinden. Information – Berichte – Anregungen, Stuttgart 1983; Hans-Joachim Wenzel, Aussiedlerintegration als kommunalpolitische Aufgabe. Aktivitäten und Maßnahmen am Beispiel des Landkreises Osnabrück, in: K. J. Bade / J. Oltmer (Hg.), Zuwanderung und Integration in Niedersachsen seit dem Zweiten Weltkrieg, Osnabrück 2002, 167-198.

⁵⁵ Vgl. Gerd Stricker, Russische Freikirchen im Rückblick, in: Glaube in der 2. Welt. Forum für Religion und Gesellschaft in Ost und West, Nr. 1, 30. Jg. (2002), 13 ff.

⁵⁶ Vgl. Walter W. Sawatsky, Soviet Evangelicals Since World War II., 1981, Kapitel 13; J. A. Hebly, The Russians and the World Council of Churches, Belfast / Dublin / Ottawa 1978, 119 ff.

Sowjetunion die Berichte und Informationen des AUR und der Leitung der Reformbaptisten studiert. Meines Wissens nach fand sich bis zum Jahr 1974 in keiner dieser Zeitschriften und Informationsblätter auch nur eine kritische Silbe über die Mitgliedschaft des AUR der EChB im ÖRK oder im Komitee der Christlichen Weltkonferenz für den Frieden.

Mein Presbyter Nikolai Chrapow sagte mir im KGB-Gefängnis von Taschkent, wo wir uns in der Untersuchungshaft befanden:

„Wenn ich mit den Adventisten zusammen bin, bin ich ein Adventist, mit den Pfingstlern bin ich ein Pfingstler, mit einem Orthodoxen bin ich orthodox, um mit ihnen geschwisterliche Gemeinschaft zu pflegen, die Bibel gemeinsam zu lesen, Gedanken auszutauschen und zu beten. Ich führe keine kontroversen Gespräche mit ihnen, akzeptiere sie als Leidensgenossen und überzeugte Christen. Hüte dich aber vor Heuchlern.“⁵⁷

Nun bin ich aber darüber sehr erstaunt, dass viele russlanddeutsche Baptisten meiner Generation beinahe in Unisono die Mitgliedschaft des BEFG in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) verurteilt haben. „Die ‚Ökumene‘ ist die Hure Babylons, und ich lasse es nicht zu, dass meine Gemeinde durch sie verunreinigt wird“, sagte mir einer meiner Verwandten, der Ältester einer renommierten russlanddeutschen Gemeinde ist.

Ich kann diese Haltung teils nachvollziehen. Denn über die „Ökumene“ oder die ACK darf man differenziert diskutieren und sich damit auch konstruktiv auseinandersetzen. Dennoch frage ich mich: Warum haben viele von uns Aussiedlern, wenn wir die Ökumene nicht gut heißen, in der ehemaligen Sowjetunion darüber feige geschwiegen? Ich persönlich begrüßte damals die Entscheidung des Vorsitzenden der EChB-Gemeinden von Kirgisien, Nikolai Sizow, der den Austritt für seine Gemeinden aus dem ÖRK erklärte. Denn er informierte mich auch über die Gründe, nämlich, wie offenkundig und unverschämt der KGB die Mitgliedschaft der russischen Hierarchien ausgenutzt haben soll, um den ÖRK und andere westliche Organisationen zu unterwandern und auszuspiionieren.⁵⁸

Warum also haben die meisten der Christen meiner Generation in der ehemaligen Sowjetunion die Mitgliedschaft des AUR der EChB im ÖRK stillschweigend zur Kenntnis genommen, aber in Deutschland geben nun

⁵⁷ Zitat aus meinem Tagebuch vom 20.11.1966.

⁵⁸ Vgl. *Nikolai Sizow*, Einer von den Myriaden (Vielen). Verlag „Licht im Osten“, 2004, 300ff. In dem großen Sammelwerk Nationaler Protestantismus und Ökumenische Bewegung der Autoren *Armin Boyens*, *Gerhard Besier* und *Gerhard Lindemann*, erschienen im Dezember 1999, unternimmt es der erstgenannte Verfasser anhand seiner Archivistudien eine Entwicklung nachzuzeichnen, wonach der ÖRK insbesondere seit den sechziger Jahren zunehmend in den Bann des Sozialismus und unter den Einfluss der politischen Interessen der Sowjetunion geriet und infolgedessen gegenüber den dortigen Menschenrechtsverletzungen unsensibel und stumm wurde.

viele vor, dass die ökumenischen Querverbindungen der BEFG ein Stolperstein für die Integration in den deutschen Baptistengemeinden seien? Ich bin der Meinung, die Antwort darauf sind viele meiner russlanddeutschen Glaubensgeschwister Gott, dem Herrn, der Christenheit und ihrem eigenen Gewissen schuldig. Wenn ich etwas in meinem Leben von ganzem Herzen stets gehasst habe, dann war es immer die Feigheit. Entweder steht man zu seinen Überzeugungen in guten wie in schlechten Zeiten oder man hat keine. Opportunismus ist der Tod für die Gemeinde Jesu.⁵⁹

4. Ethische Divergenzen

In Deutschland kam es erst Mitte der sechziger Jahre seitens der Studenten zu Protestdemonstrationen und Revolten gegen eine sozusagen frühe Sexualmoral und die autoritäre Erziehung.⁶⁰

Die russische Sexualrevolution war dagegen schon längst in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts versandet. Sie hat die russischen und russlanddeutschen Christen kaum berührt. Jedoch nach der Ankunft der russlanddeutschen Baptisten in Deutschland wurde dieses Problem wieder thematisiert. Baptisten aus den ehemaligen sozialistischen Staaten konnten sich nicht damit abfinden, dass in den deutschen Baptistengemeinden junge Menschen in so genannten „wilden Ehen“ leben oder Geschlechtsverkehr vor der Ehe haben. Dieses Phänomen hat Tausende von Baptisten aus der ehemaligen Sowjetunion nachdenklich gestimmt. Man wollte die eigenen Kinder diesem Einfluss nicht aussetzen, sondern sie mit allen Mitteln davor bewahren. Es ist kein Geheimnis, dass die russlanddeutschen Baptisten auch Schwierigkeiten mit dem schulischen Fach „Sexualkunde“ haben. Es liegt ihnen sehr daran, ihre Kinder in einem Seelsorgegespräch über die Sexualität erst unmittelbar vor der Ehe aufzuklären und diese Frage nicht den Pädagogen zu überlassen. Die evangelische Nachrichtenagentur „idea“ berichtete am 2.5. 2005:

⁵⁹ Vgl. *Sergej Filatow / Roman Lunkin*, Neuaufbruch bei den russischen Baptisten, in: *Glaube in der 2. Welt. Forum für Religion und Gesellschaft in Ost und West* 30 (2002), Nr 1. Beide Autoren schreiben: „In sowjetischer Zeit nahm der Baptismus immer stärker hierarchische Züge an, mit einer ständig wachsenden Bedeutung des Presbyters, d.h. des Gemeindeführers, der zugleich als einer der Prediger fungiert. In der Sowjetära trug der Presbyter die volle Verantwortung für das innergemeindliche Leben. Die Gläubigen gewöhnten sich daran, dass der Presbyter in der Gemeinde alles allein entschied. Der Zusammenbruch des Kommunismus und die neue Religionsfreiheit führten im „Allunionsrat der EChB“ zu einem langsamen, schmerzvollen Entwicklungsprozess, der zentrifugale Kräfte freisetzte und in dessen Verlauf neue baptistische sowie evangeliumschristliche Gruppierungen entstehen, die sich nun unbelastet von der Last der sowjetischen Vergangenheit entwickeln.“

⁶⁰ Vgl. *Hugo Portsch*, Jahre des Aufbruchs-Jahre des Umbruchs, Wien 1996, 287-289.

„In Nordrhein-Westfalen widersetzen sich nach Behördenangaben 26 Familien mit 42 Kindern aus den Reihen russlanddeutscher Christen aus religiösen Gründen der Schulpflicht. Sie wollen ihre Kinder nicht dem Sexualkundeunterricht und einem liberalen Religionsunterricht aussetzen und ließen teilweise ihre Kinder nicht Märchenvorführungen besuchen, weil diese ‚Teufelswerk‘ seien. Die Eltern weigern sich, wegen der Verletzung der Schulpflicht verhängte Bußgelder zu zahlen. Die Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) will sich in den Streit um Schulverweigerer aus den Reihen der Evangeliumschristen-Baptisten einschalten, damit sich die Fronten nicht weiter verhärten. Das verlautete nach der jüngsten VEF-Präsidiumssitzung am 26. April in Erzhäusen bei Darmstadt. Im Landkreis Gütersloh, wo Landrat Sven-Georg Adenauer (CDU) einen ‚harten Kurs‘ gegen Schulverweigerer eingeschlagen hat, musste eine Mutter eine sechstägige Erzwingungshaft absitzen. Ihrem Ehemann droht in diesen Tagen ebenfalls eine sechstägige Haft. ‚Ein Einlenken des Ehepaares sei bisher nicht erkennbar‘, sagte eine Sprecherin des Kreises auf Anfrage der evangelischen Nachrichtenagentur ‚idea‘.“

Das sowjetische Bildungsministerium sah es nicht für notwendig an Sexualkundeunterricht einzuführen. Kurz vor Abschluss der Schule war der Biologielehrer verpflichtet, die Anatomie der Frau und des Mannes zu erklären. Die Schüler waren damals etwa 17 Jahre alt. Darüber hinaus gab es in den Schulen keine Meditationstechniken, kein Kaffeesatzlesen, keine Geistermärchen oder sonstigen fernöstlichen Einfluss wie das Zeichnen von Mandalas etc. Die Pädagogen bezeichneten das Ganze als abergläubisches Überbleibsel der Bourgeoisie, das zu bekämpfen sei.⁶¹ Nun aber werden die Kinder der russlanddeutschen Christen damit konfrontiert und nicht alle Eltern können weise damit umgehen.

Die meisten Kinder der russlanddeutschen Baptisten heiraten recht früh, die Mädchen nicht selten mit 17, junge Männer ab 18 Jahren. Das gleiche Verhalten beobachte ich bei den russischen Baptisten. Man erwartet, dass die Singles ihre Triebe im Dienst der Gemeinde Jesu sublimieren, nämlich in eine kreative Tätigkeit. Was aber, wenn Jugendliche nur deswegen früh heiraten, weil sie dennoch nicht gelernt haben, ihre Triebe zu sublimieren? Was geschieht aber mit solchen Singles, die nie die Chance bekommen werden heiraten zu können und die Gabe des „Singleseins“ nicht haben, von der Paulus im 1.Kor 7,7 spricht? Auf diese Fragen haben die Geschwister aus den GUS auch keine Antwort.

Die Sexualaufklärung mag bei den russlanddeutschen Baptisten im Argen liegen; aber ist es Aufgabe des Staates, sich dieser Angelegenheit anzunehmen? Haben die Eltern nicht das Recht aus Gewissensgründen

⁶¹ Vgl. *Stanislaw Teofilowitsch Schazki*, *Ausgewählte pädagogische Schriften*, Osteuropa-Institut an der Freien Universität Berlin, 1970 / XVII; *Ludwig Liegle*, *Familienerziehung und sozialer Wandel in der Sowjetunion*, Osteuropa-Institut an der Freien Universität Berlin 1970 / XI; *Oskar Anweiler / Friedrich Kuebart / Klaus Meyer* (Hgg.), *Die sowjetische Bildungspolitik von 1958 bis 1973. Dokumente und Texte*, Osteuropa-Institut an der Freien Universität Berlin 1976 / XVI.

ihre Kinder zu Hause aufzuklären, um diese Aufgabe nicht den Pädagogen zu überlassen, die es nachweislich häufig ungeschickt gemacht bzw. bis zur Absurdität getrieben haben? Ein Ehepaar von den Schulverweigerern berichtete dem Journalisten Klaus Rösler, „dass schon Drittklässler den Gebrauch von Kondomen am Holzmodell eines Penis üben oder Kinder in der vierten Klasse ermutigt werden sich selbst zu befriedigen.“⁶²

Ist es angesichts solcher Umstände ein Wunder, dass nicht wenige russlanddeutsche Baptisten den Sexualkundeunterricht ablehnen?⁶³ Sie werden mit Bußgeldern belegt, in Erzwingungshaft genommen, aber die deutschen Gerichte haben eines nicht begriffen: Diese Christen sind bereits durch die Hölle gegangen, und die deutschen Strafmaßnahmen werden sie vom Kampf gegen die deutsche Schulpolitik nie abbringen. Es geht bei ihnen um das Prinzip, das zum Politikum erhoben wurde. Der Gemeindeleiter der EChB-Gemeinde von Schloß Holte-Stuckenbrock Johann Braun sagte mir anfangs April 2006:

„Wir wollen keine Parallelgesellschaft in Deutschland bilden, deshalb schicken wir unsere Kinder auch in die staatliche Schule. Jedoch als Eltern wollen wir in ethischen Fragen das Sagen haben. Die Kinder sind ein Geschenk Gottes für uns. Wir wollen die Verantwortung innehaben, die Kinder nach biblischen ethischen Prinzipien zu erziehen. Die Schule soll den Kindern das Wissen vermitteln, sie bilden und ausbilden, aber nicht unseren Kindern ihre ethische Vorstellung in Fragen der Sexualität aufzwingen.“

Die Bundesgeschäftsstelle des BEFG hat sich von den baptistischen Schulverweigerern distanziert.⁶⁴ Diese Menschen schotten sich immer mehr von anders denkenden Glaubensgeschwistern ab.⁶⁵ Wie haben die russlanddeutschen Baptisten auf die Position des BEFG und das Verhalten seinerseits reagiert? Sie haben sich in ihr Milieu zurückgezogen und sind zurzeit nicht für einen Bundesbeitritt zu haben. Es ist nämlich so, dass Menschen dazu neigen, im Angesicht persönlich empfundener Gefahren die eigene Gruppe nach außen hin abzuschotten.⁶⁶ Der Prozess der Integra-

⁶² Klaus Rösler, Wenn der Verlust des Seelsorgerechts droht, in: Die Gemeinde, Nr. 19, 04.09.2005, 10-12, hier 12.

⁶³ Vgl. I. Ellermann / D. Rojenboom, Integration von Aussiedlern in der Grundschule. Möglichkeiten zur Intervention für Beratungslehrer. (Informationen zur Schulberatung, Heft 12 (1993), 6f.; Karsten Müller, Schulschock. Wie junge russischsprachige Übersiedler eine deutsche Schule wahrnehmen. Ein Beitrag zum interkulturellen Verstehen. (1999).

⁶⁴ Bund veröffentlicht neue Stellungnahme zur Schulverweigerung, in: Die Gemeinde, Nr. 5, 06.03.2005, 28.

⁶⁵ Vgl. Barbara Dietz, Anders als die anderen. Zur Situation der Deutschen in der Sowjetunion und der Aussiedler aus der Sowjetunion in der Bundesrepublik. in: Osteuropa, Heft 41 (1991) u. Heft 2 (1992), 147-159.

⁶⁶ Vgl. Daniela Hilbrich, Lebenslagen von russlanddeutschen Jugendlichen in Weißwasser, (Diplomarbeit Fachhochschule Lausitz, Archivnummer V5077) Cottbus 2002; vgl. auch Hermann Hartfeld, Die „Freiheit“ und die russlanddeutschen Christen, in: Magazin für Christen, Schritte, 4/1995, Juli/August, 40-43.

tion geht weiter, und in den nächsten fünfzig Jahren werden auch die Russlanddeutschen gänzlich in Deutschland integriert sein; alles braucht seine Zeit.⁶⁷ Die Hoffnung sollten wir nicht aufgeben und ihnen mit viel Verständnis begegnen. Schade sicherlich, dass ausgerechnet der Enkel von Konrad Adenauer, der Landrat von Osnabrück, Sven-Georg Adenauer (CDU), diese Baptisten aufruft, zurück nach Russland zu kehren.⁶⁸ Evelyn Thöne hat Recht, indem sie schreibt: „Vorurteile gegen Russlanddeutsche und Baptisten werden durch die Vorgehensweise der Behörden verstärkt: Ausgrenzung statt Integration.“⁶⁹

Die meisten russlanddeutschen Baptisten teilen die Entscheidung der Schulverweigerer nicht. Ich bewundere sie aber dennoch. Wo haben wir heute noch die prinzipientreuen Christen in Deutschland? Ich würde den baptistischen Schulverweigerern einen anderen gangbaren Weg empfehlen, aber sie nie verurteilen oder mich von ihnen abgrenzen, weil sie das, was sie tun, aus christlicher Überzeugung tun.⁷⁰

Gravierend unterscheidet die einheimischen Christen von den russlanddeutschen die Frage der Frömmigkeit, wie ich bereits ausgeführt habe. Der Baptismus im zaristischen Russland und in der ehemaligen Sowjetunion war eine Bibelbewegung. Wenn man von der Bibeltreue sprach, meinte man, man nehme die Bibel ernst. Jesus Christus ist der Weg, die Wahrheit und das Leben und die Bibel der Wegweiser dahin. Darin besteht ihre Unfehlbarkeit und Authentizität. Hält man sich nicht an diesen Wegweiser, verfehlt man das Ziel. Der ehemalige Generalsekretär des Rates der Gemeinden der EChB, sprich „Reformbaptisten“, formulierte die Haltung aller Baptisten der ehemaligen Sowjetunion zur Bibel folgendermaßen:

„Wir betonen die uneingeschränkte Autorität der Heiligen Schrift und die Gottheit Jesu Christi. Was uns von dem Allunionsrat der EChB-Gemeinden trennt, ist einzig und allein die Frage des Gehorsams den Trägern der staatlichen Gewalt gegenüber nach Röm 13.“⁷¹

So einfach ist das für diese Christen. Darum ist die Bibelkritik für sie nichts anderes als die Kritik an dem Wegweiser, an der Autorität der

⁶⁷ Vgl. Margit Stöbr-Michalsky, Die richtige Antwort wird es nicht geben, in: Heilbronner Stimme, 27.09.2001; Barbara Dietz, Zwischen Anpassung und Autonomie. Russlanddeutsche in der vormaligen Sowjetunion und in der Bundesrepublik Deutschland, Berlin 1995, 105-107.

⁶⁸ Vgl. Hubertus Hartmann, Schulverweigerer sollen das Land verlassen. Adenauer will knallhart durchgreifen, in: Westfalen Blatt; Ernst-Wilhelm Pape, Druck auf Eltern erhöhen. Landrat: „Hartnäckige Schulverweigerer härter bestrafen.“ In: Westfälisches Volksblatt, 15.06.05.

⁶⁹ Evelyn Thöne, Ehrfurcht vor Gott in der Schule vermitteln, in: Neue Westfälische, 25.05.05.

⁷⁰ Vgl. Leserbrief von Hermann Hartfeld, in: Die Gemeinde, Nr. 2, 23.01.2005, 25.

⁷¹ Georgi Vins, Obey God, Don't Count the Cost, Christianity Today, 08.10.1982, 49.

Heiligen Schrift, ja auch an der Gottheit Jesu Christi, wenn die Bibelkritik die Jungfrauengeburt, die Auferstehung und den großen Missionsauftrag Christi in Zweifel zieht.⁷² Heinrich Derksen schreibt:

„Die Aussiedlergemeinden wachsen, weil sie eine konservative Haltung zur Bibel haben. Für die Aussiedler ist die Bibel das irrtumslose Wort Gottes. Die Bibel ist maßgebend und das Fundament in allen Fragen des Lebens. Die Furcht etwas zu versäumen, was die Bibel von einem rechtschaffenen Christen erwartet, treibt manche russlanddeutsche Christen leider auch in die Gesetzlichkeit. Die Hochachtung vor der Bibel motiviert die Aussiedler, sich zu klaren Werten und Maßstäben zu bekennen.“⁷³

Dass die Bibel maßgebend und das Fundament in allen Fragen des Lebens ist, ist wohl für alle deutschen Freikirchen unumstritten. Dennoch unterscheiden sich russlanddeutsche Baptisten von den deutschen, weil, wie ich ausführte, sie einen anderen kulturellen Hintergrund (s.o.) haben.

Wie früher in der ehemaligen UdSSR helfen die besonderen Umstände russlanddeutschen Gemeinden in Deutschland, ihre Identität und die Kultur ihrer Eltern zu bewahren.

Der deutsche Baptistenbund sollte die Entwicklung der russlanddeutschen Baptisten nicht mit Argwohn beobachten, sondern ohne Vorurteile ihnen helfend und ermutigend zur Seite stehen und einen Dialog mit ihnen suchen.⁷⁴ Die Integration dieser Baptisten in den BEFG will – so denke und empfinde ich – keiner mehr. Die Pastoren Dr. Günther Wiese, Viktor Krell und andere Kollegen haben alles in ihren Kräften Stehende getan, um sie in unseren Bund zu integrieren. Gott hat mit jedem Christen und jeder Gemeinde einen Plan, den soll Er auch ausführen. Lasst uns staunen, was Er mit uns allen noch anstellen wird.

5. Anhang

Anneliese Scheibig:

Erfahrungen der EFG Kamp-Lintfort mit russlanddeutschen Geschwistern

Ende der 80-er Jahre kamen russlanddeutsche Familien in den kleinen Ort Issum am Niederrhein, angeworben durch die Firma Ophardt, die Arbeitsplätze und Unterkünfte anbot. Bei der Firma arbeitete ebenfalls das Ehepaar Scharnowski, Mitglied der EFG Kamp-Lintfort, und so ist es erklärlich, dass schnell ein Kontakt zu den russlanddeutschen Baptisten hergestellt wurde und sie natürlich die EFG in Kamp-Lintfort

⁷² Vgl. *Heinrich Derksen*, Inneneinsichten. Was ist das Geheimnis des Gemeindegewachstums in den Aussiedlergemeinden? Weil sie betende und dienende Gemeinden sind..., in: *Die Gemeinde*, 5/2006, 9.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ *Hermann Hartfeld*, Dialog erwünscht, in: *Die Gemeinde*, Nr. 19, 24.08.2003, 6f.

kennen lernten. Herzlich wurden sie aufgenommen. Etliche Ehepaare (z.B. Gerd und Betty Bluhm, Gerd und Ingrid Baumann und andere) kümmerten sich rührend um die neuen Geschwister und halfen, wo sie nur konnten, z.B. bei Behördengängen, beim Beschaffen von Möbeln, in Krankheitsnöten, beim Erlernen von Haushaltsführung in modernen westlichen Haushalten und vieles mehr. Hanna Freitag, die Ehefrau des damaligen Pastors in Kamp-Lintfort, Heinz Freitag, nähte mit den russlanddeutschen Frauen 150 Schürzen, die auf der Bundeskonferenz in Münster verkauft werden sollten zugunsten der Männerarbeit. Bei diesen Treffen wurden viele Kochrezepte und Tipps aus der westlichen Küche weitergegeben und gern angenommen. Schließlich wurden am 18. Februar 1990 19 Erwachsene mit 26 Kindern in die Gemeindefamilie aufgenommen. Jakob Janzen, der Wortführer der Gruppe, war des Öfteren Gast bei uns am Lerchenweg, und wir konnten gemeinsam Dinge bedenken und zusammen beten. Pastor Heinz Freitag bemühte sich ebenfalls sehr, die neuen Geschwister zu integrieren, indem Jakob Janzen im Rahmen der Bibelstundenreihe Kirgisien, das Herkunftsland uns vorstellte, dazu Sitten und Gebräuche der Bewohner und die Rolle der Christen in der ungläubigen Bevölkerung. Ferner schaffte die Gemeinde neue Liederbücher mit dem Liedgut der Russlanddeutschen an. Mit ihren Liedern konnten sie manchen Part im Gottesdienst übernehmen, dazu kam manchmal die Wortverkündigung durch Jakob Janzen, und gebetet wurde im Gottesdienst nur noch im Stehen. (Ich als Frau des damaligen Gemeindeleiters trug in ihrem Beisein, sprich: Gottesdienst oder Bibelstunde, keine langen Hosen). Bei der Weihnachtsfeier der Sonntagsschule wurden die Kinder der Russlanddeutschen bei ihren Darbietungen besonders honoriert. Doch bald merkten wir, dass das alles nicht genügte, und so wurde ihnen das Gemeindezentrum an den Sonntagnachmittagen für ihre Gottesdienste – meistens in russischer Sprache – zur Verfügung gestellt. Pastor Heinz Freitag, der eher zu den Konservativen in unserer Bundesgemeinschaft zählen dürfte, war und wird von ihnen anerkannt, was sich darin zeigt, dass sie ihn zum Verkündigungsdienst in ihre jetzige Gemeinde in Geldern eingeladen haben und auch vereinzelt an seinen Freizeiten in Stokershorst regelmäßig teilnehmen. Damit waren aber die Stolpersteine nicht ausgeräumt. Wenn Sonntagsschulmitarbeiterinnen am Sonntag im Minirock vor die Gemeinde traten oder die Jugendgruppe während der Zeltmission die Abendveranstaltungen mit einem Sketch einleitete, so muss das ihr Missfallen erregt haben. In der Zeltmission vom 21. bis zum 30. September 1990 mit Bruder Reinhard Lorenz – ein Mann extra für die Jugend sollte es sein – fand am Sonntag, den 23. September ein Filmabend mit dem Film „Gejagt durch Amsterdam“ statt. Das war zu viel. Seit dieser Veranstaltung wurde die gesamte Gruppe bei uns nicht mehr gesehen.

Svetlana Kiel

Deutsche oder Fremde?

Die kulturelle Identität in russlanddeutschen Aussiedlerfamilien¹

Aufgrund ihrer historischen Bedingungen befinden sich russlanddeutsche Aussiedler² in einer spezifischen Kultursituation, die sie maßgeblich von anderen Migrantengruppen in der Bundesrepublik Deutschland unterscheidet. Um diese Spezifität im kulturellen Bereich detailliert zu untersuchen und die von den Russlanddeutschen hierin entwickelten Bearbeitungsstrategien rekonstruieren zu können, führte ich im Rahmen meines Dissertationsprojektes anhand von qualitativen Methoden eine empirische Studie durch. Hierzu wurden sieben russlanddeutsche Drei-Generationen-Familien untersucht, die alle seit ca. fünfzehn Jahren in der Bundesrepublik Deutschland leben und unterschiedlichen sozialen Milieus entstammen.³ Neben Interviews mit den einzelnen Personen und der Aufnahme von Tischgesprächen, wurden in jeder Familie auch Gruppendiskussionen mit Vertretern möglichst aller Generationen durchgeführt, um einen umfassenden Einblick sowohl in die in den jeweiligen Familien bestehenden individuellen als auch kollektiven Sichtweisen zu

¹ Die hier beschriebenen Ergebnisse basieren auf einem Vortrag über „Tradition und Tradierungsprozesse in russlanddeutschen Aussiedlerfamilien unter Berücksichtigung der kulturellen Identität“, den ich im Frühjahr 2006 auf einem Symposium des Vereins für Freikirchenforschung e.V. gehalten habe. Aufgrund der räumlichen Begrenzung in diesem Band kann dieser Artikel lediglich eine kurze Zusammenfassung des Vortrags enthalten. Auch wird an dieser Stelle auf eine ausführliche wissenschaftliche Einbettung und Diskussion des Forschungsprozesses und dessen Ergebnisse verzichtet.

² Aus Vereinfachungsgründen wird in diesem Artikel auf die zusätzliche Darstellung der weiblichen Bezeichnung der untersuchten Gruppe (AussiedlerInnen) verzichtet. Wenn ich daher von Aussiedlern im Allgemeinen spreche, sind darin die weiblichen Mitglieder der Gruppe natürlich mit einbezogen.

³ Für eine spätere komparative Analyse war es im Rahmen der Sampleauswahl wichtig, Familien mit unterschiedlichen Erlebnishintergründen in die Untersuchung mit einzubeziehen. So wurden sowohl Familien mit akademischem Bildungsniveau als auch mit nicht akademischem Hintergrund, Familien mit einer intensiv gelebten Religiosität, solche mit innerfamiliären Drogen- und Alkoholproblemen und auch ethnisch gemischte Familien ausgewählt.

Bezüglich der Kategorie „religiös“ ist deutlich zu machen, dass ich dieser solche Familien zuordne, deren Mitglieder ihre religiöse Ausrichtung als ein wesentliches Merkmal ihres Alltagslebens definieren und einen Großteil ihrer Freizeit innerhalb ihrer religiösen Gruppierung verbringen. Da in vorherigen Studien für die Angehörigen russlanddeutscher Freikirchen eine Art Sonderrolle angedeutet wurde, stammen die als religiös bezeichneten Personen meines Samples alle aus einer Freikirche, die ausschließlich über russlanddeutsche Mitglieder verfügt.

erhalten. Ausgewertet wurde das so gewonnene Material im Rahmen der dokumentarischen Methode.⁴ Der vorliegende Artikel enthält eine kurze Zusammenfassung der während des Forschungsprozesses gewonnenen Erkenntnisse.

1. Der (zweidimensionale) Kulturkonflikt der Russlanddeutschen

Die im Vorigen angedeutete Spezifität der kulturellen Situation russlanddeutscher Aussiedler besteht darin, dass sie mit der Hoffnung nach Deutschland kommen, in der bundesdeutschen Gesellschaft eine sie einschließende Kulturgemeinschaft vorzufinden. Diese Ausgangssituation resultiert aus den historischen Begebenheiten des Lebens der deutschen Minderheit in Russland. Während ihrer Zeit im Russischen Reich und in der ehemaligen Sowjetunion definierten die Russlanddeutschen für sich stets eine deutsche Zugehörigkeit, wobei die Tradierung ihrer als deutsch empfundenen Kultur und Orientierung für sie über verschiedene Krisen hinweg eine wichtige Identitätsressource darstellte. Als die Pflege und innerfamiliäre Tradierung ihres „Deutschtums“ für sie nicht mehr möglich erschien und besonders bei der jüngeren Generation eine zunehmende Russifizierung einsetzte, entschieden sich viele Russlanddeutsche für eine Aussiedlung in die Bundesrepublik Deutschland, wobei sie ihrer Empfindung nach damit eine Heimreise in das Land ihrer Vorfäter antraten.

In Konfrontation mit der bundesdeutschen Gesellschaft erkennen die Russlanddeutschen jedoch, dass ihr „Deutschtum“ als Inbegriff ihres Zugehörigkeitsgefühls in der Bundesrepublik nicht existiert und dass sich die von ihnen als deutsch empfundene Kultur in weiten Teilen von bundesdeutschen Kulturelementen unterscheidet. Trotz der rechtlichen Anerkennung als Deutsche finden sich Russlanddeutsche in der Position von Fremden wieder und erleben eine ähnliche Ausgrenzung wie während ihres Lebens in der ehemaligen Sowjetunion. Diese sich nicht erfüllende Hoffnung auf eine Zugehörigkeit zur bundesdeutschen Kulturgemeinschaft führt bei den im Rahmen der vorliegenden Studie untersuchten Russlanddeutschen fall- und generationenübergreifend zu einer breitflächigen Erschütterung der kulturellen Orientierung und Identität, so dass die Auseinandersetzung mit der eigenen Zugehörigkeit in den Familien zu einer zentralen Thematik wird.

Es stellte sich heraus, dass sich im Gegensatz zu Angehörigen anderer Migrantengruppen der Kulturkonflikt für Russlanddeutsche auf zwei Ebenen vollzieht. Im Rahmen des einsetzenden Reflexionsprozesses muss

⁴ Zur dokumentarischen Methode siehe u.a. *Ralf Bobnsack / Iris Nentwig-Gesemann / Arnd-Michael Nobl* (Hg.), *Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis. Grundlagen qualitativer Sozialforschung*, Opladen 2001.

nicht nur wie bei ausländischen Einwanderern eine Lösungsstrategie für den Umgang mit fremden Kulturelementen entwickelt, sondern ebenso die eigene kulturelle Identität überdacht und letztendlich eine veränderte kulturelle Selbstverortung vorgenommen werden. Damit ist empirisch nachgewiesen, dass sich russlanddeutsche Aussiedler nach ihrer Einreise in die Bundesrepublik Deutschland aufgrund ihrer spezifischen kulturellen Situation in einem Kulturkonflikt befinden, dessen Bewältigung sich aufgrund seiner Zweidimensionalität als besonders schwierig erweist.

2. Die innerfamiliäre Auseinandersetzung mit der spezifischen Kultursituation

Im Alltagsleben der Russlanddeutschen drückt sich die Bemühung um eine Bewältigung des Kulturkonfliktes als ein innerfamiliärer Prozess der Reflexion der kulturellen Identität aus. Obwohl die Familien ganz unterschiedliche kulturelle Identifikationen abhängig von ihren jeweiligen sozialen Hintergründen wählen, tauchen im Laufe dieses Bearbeitungsprozesses auch einheitliche Verhaltensstrategien auf.

2.1. Die Beschreibung von russlanddeutschen Kulturelementen

Interessant ist, dass alle Familien nahezu einheitliche Elemente beschreiben, die sie für die Kultur der Russlanddeutschen als typisch wahrnehmen. Definiert werden diese jeweils in Abgrenzung zu anderen Kulturen, wobei zwischen der Alltagskultur des Lebens in der ehemaligen Sowjetunion und des Lebens in der Bundesrepublik Deutschland eine Unterscheidung vorgenommen wird. Da die beschriebenen Kulturelemente Rückschlüsse auf das Selbstverständnis der Einzelnen als Angehörige der Gruppe der Russlanddeutschen zulassen, kann durch einen Vergleich dessen, was für die Zeit in der ehemaligen Sowjetunion und die in Deutschland als typisch russlanddeutsch definiert wird, ein Einblick in mögliche Veränderungen des Selbstbildes gewonnen werden. Das empirische Material verdeutlicht dabei, dass die Russlanddeutschen für ihre Kulturgruppe nach der Einreise in die Bundesrepublik Deutschland tatsächlich eine veränderte Position im kulturellen Kontext wahrnehmen.

Die von den Familien beschriebenen Kulturelemente sind im Schaubild auf der nächsten Seite zusammenfassend dargestellt:

Russen	Deutsche in Russland	Russlanddeutsche	Bundesdeutsche
Sekundärtugenden:		soziale Werte:	
<ul style="list-style-type: none"> - faul - schmutzig 	<ul style="list-style-type: none"> - Fleiß - Sauberkeit - Wohlanständigkeit - Bescheidenheit - arbeitsam 	<ul style="list-style-type: none"> - enge zwischenmenschliche Beziehungen - starker familiärer Zusammenhalt - gegenseitige Hilfsbereitschaft - Respekt vor älteren Menschen - Gastfreundschaft 	<ul style="list-style-type: none"> - Distanz in zwischenmenschlichen Beziehungen - kein Respekt vor älteren Menschen - Besuche nur mit Terminabsprache und keine üppige Bewirtung von Gästen
ökonomische Werte:		ökonomische Werte:	
<ul style="list-style-type: none"> - wirtschaftlich weniger erfolgreich 	<ul style="list-style-type: none"> - wirtschaftlich erfolgreich - hohe Leistungsfähigkeit mit geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung: Männer: gut in praktischer Arbeit – Frauen: gute Hausfrauen - gepflegter Besitz - gepflegtes Erscheinungsbild der Person - Ehrgeiz 	<ul style="list-style-type: none"> - Wichtigkeit von Statussymbolen - hohe Leistungsfähigkeit mit geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung: Männer: gut in praktischer Arbeit, können Eigenheim selbst bauen – Frauen: gute Hausfrauen 	<ul style="list-style-type: none"> - Wichtigkeit von Urlaub (nur Fam. Schwarz) und Bildungsreisen (nur Fam. Hahn) - weniger gut in praktischer Arbeit
weitere Werte:		weitere Werte:	
<ul style="list-style-type: none"> - Emotionalität (nur Fam. Hahn) 	<ul style="list-style-type: none"> - Endogamie - Religiosität 	<ul style="list-style-type: none"> - ausgelassene Festkultur - typischer Biografieverlauf mit früher Heirat u. Familiengründung (nur Fam. Schwarz und Wondel) - fehlendes Selbstbewusstsein und Durchsetzungsvermögen negativ bewertet (nur Fam. Wendler u. Hahn) 	<ul style="list-style-type: none"> - weniger ausgelassene Festkultur - typischer Biografieverlauf mit langen Ausbildungszeiten u. späterer Familiengründung (nur Fam. Schwarz und Wondel)

Die Beschreibungen der Russlanddeutschen von Charakteristika der Kultur der Deutschen in Russland lassen auf ein elitäres Selbstbild schließen. Dabei werden der als deutsch empfundenen Kultur nicht nur ausschließlich positive Elemente zugeordnet, im Vergleich zur russischen Kultur nehmen die Familien die eigene Kultureinheit darüber hinaus sogar als überlegen wahr. Demgegenüber tauchen bei der Definition von typisch russlanddeutschen Werten für das Leben in Deutschland erstmals kritische Bewertungen einzelner Elemente auf. Eine von den Russlanddeutschen empfundene Überlegenheit ist bei der Abgrenzung von der bundesdeutschen Kultur nicht mehr auszumachen. Verglichen mit dem Selbstverständnis von sich als Deutsche in Russland ist das innere Bild der Russlanddeutschen, das sie von der eigenen Kulturgruppe im Gegensatz zur bundesdeutschen Gesellschaft haben, nun weniger selbstbewusst.

2.2 Heterogene Selbstbilder der Russlanddeutschen

Im Laufe der Reflexion der eigenen kulturellen Zugehörigkeit werden innerhalb der Gruppe der Russlanddeutschen unterschiedliche Selbstbilder entwickelt. Die in den Familien auftretenden Strategien zur Bewältigung des Kulturkonfliktes und die darin vorgenommenen Modifikationen der eigenen kulturellen Orientierung sind dabei abhängig von verschiedenen soziogenetischen Faktoren, wobei die Generationenzugehörigkeit, die persönliche Religiosität und der Bildungsstand als relevante Einflusskategorien bezeichnet werden können. Um die Kategorie der Nationalität beleuchten zu können, wurde für die Studie zusätzlich zu den russlanddeutschen Familien auch eine ethnisch gemischte hinzugezogen, die vorwiegend aus russischen und russlanddeutsch-russischen Familienmitgliedern besteht. Durch die Ergebnisse hierbei wird empirisch belegt, dass die Mehrdimensionalität des Kulturkonfliktes ausschließlich für die Gruppe der Russlanddeutschen gilt. Im Folgenden werden die unterschiedlichen ausgestalteten Selbstbilder, die jeweils in Verbindung mit dem spezifischen Hintergrund der Familienmitglieder stehen, kurz dargestellt.

„Nicht richtige Deutsche“ –

Das Selbstbild der Großelterngeneration

Trotz unterschiedlicher familiärer Hintergründe weist die Generation der Großeltern im Gegensatz zur Eltern- und Kindergeneration ein einheitliches Selbstbild auf. Sie definierten sich während ihrer gesamten Zeit in Russland als Deutsche und ihr Leben war gekennzeichnet von dem Bemühen, ihre Sprache und die als deutsch empfundene Kultur und Identität zu bewahren und an die nachfolgende Generation zu tradieren. Deshalb legten sie Wert auf eine klare kulturelle Abgrenzung von der sie

umgebenden russischen Majorität. Ein zentrales Element ihrer Selbstwahrnehmung als Deutsche bildete das Empfinden eines Opferstatus, das aus eigenen traumatischen Vertreibungserlebnissen resultierte.

Die mit dem Beginn des Lebens in der Bundesrepublik Deutschland einsetzende Diskrepanz zwischen der eigentlichen Überzeugung, deutsch zu sein, und der Erkenntnis, dass die eigene Kultur der einheimisch deutschen nicht entspricht, führt bei der Großelterngeneration aufgrund ihrer Sozialisationsbedingungen zu einer besonders tiefen Erschütterung. Da die Großeltern innerhalb ihres kulturellen Selbstbildes während ihres gesamten Lebens ausschließlich eine deutsche Zugehörigkeit definierten, kommen sie nun beinahe zwangsläufig zu einer Negatividentifikation. Im Gegensatz zur Eltern- und Kindergeneration findet in der Auseinandersetzung mit der Irritation im eigenen kulturellen Bereich bei den Großeltern an dieser Stelle keinerlei Rückbesinnung auf eine eventuelle Prägung durch russische Kulturelemente statt, da sie das sowjetische Erziehungs- und Schulsystem nur in geringem Maße durchliefen und kaum Kontakte zur russischen Gesellschaft unterhielten. Somit kann die Großelterngeneration bei der Erschütterung ihrer zeitlebens als deutsch empfundenen Orientierung nicht die Prägung durch eine andere Kultur als mögliche Begründung für die von ihr wahrgenommenen Unterschiede zwischen der eigenen Kultur und bundesdeutschen Kulturelementen heranziehen.

Im Vergleich zu der Gruppe der einheimischen Deutschen kommen die Großeltern daher zu der Überzeugung, „nicht richtig deutsch“ zu sein. Diese Selbstdefinition resultiert letztendlich daraus, dass sich die Großelterngeneration zum einen der bundesdeutschen Kultureinheit nicht zugehörig fühlen kann und ihr demnach die Selbstwahrnehmung als „richtig deutsch“ verwehrt bleibt. Andererseits muss sie jedoch aus Mangel an Alternativen an ihrer ursprünglich als deutsch empfundenen Identität festhalten und hat somit nur die Möglichkeit, zu einer negativen Definition zu gelangen. Diese geht einher mit der erneuten Wahrnehmung eines Status als Opfer, wobei nun eine Ablehnung und Stigmatisierung von Seiten der bundesdeutschen Gesellschaft empfunden wird.

Die „wahren Deutschen“ – Das Selbstbild der religiösen Russlanddeutschen

Die persönliche Religiosität der Russlanddeutschen stellt einen wesentlichen Einflussfaktor für die Herausbildung des kulturellen Selbstbildes dar. So gelangen diejenigen Personen, die sich selbst als religiös bezeichnen, zu einem einheitlichen Selbstbild. Charakteristisch ist hierbei, dass Elemente des kulturellen und des religiösen Bereiches in der eigenen Wahrnehmung der Einzelnen verschmelzen. Neben einer Verwurzelung in der deutschen Kultur wiesen die religiösen Russlanddeutschen daher während ihres Lebens in Russland auch eine Zugehörigkeit zur

religiösen Minderheit auf, wobei ihre als deutsch empfundene Identität eng verknüpft war mit der Definition als Christen. Um ihr deutsches Kulturgut und ihre religiöse Ausrichtung bewahren und innerhalb der Familie tradieren zu können, legten sie Wert darauf, in Abgrenzung von der sie umgebenden russischen Gesellschaft zu leben.

Der sich nach der Einreise in die Bundesrepublik Deutschland und durch die Konfrontation mit der bundesdeutschen Gesellschaft vollziehende Reflexionsprozess resultiert bei den religiösen Russlanddeutschen in der Herausbildung eines positiven kulturellen Selbstbildes. Die Erkenntnis nämlich, dass sich die eigene als deutsch empfundene Kultur in weiten Teilen von bundesdeutschen Kulturelementen unterscheidet, führt zu der Überzeugung, im Vergleich zu einheimisch Deutschen die eigentlich „wahren Deutschen“ zu sein. Wenn auch die Erschütterung der kulturellen Zugehörigkeit nach der Einreise in die Bundesrepublik bewältigt werden muss, stellt die Religiosität doch eine die Migration überdauernde Konstante dar, die eine stabilisierende Wirkung besitzt. Da sich die Einzelnen sowohl als Deutsche wie auch als Christen identifizieren, bleibt bei der Irritation im kulturellen Bereich die Religiosität als identitätsstiftendes Element bestehen, so dass ausreichend Ressourcen für eine zufriedenstellende Bewältigung des Kulturkonflikts freigesetzt werden.

„Deutsche mit russischem Glanz“ –

Das Selbstbild der Russlanddeutschen aus akademischem Milieu

Maßgebliche Auswirkungen auf die Bewältigung des Kulturkonfliktes können auch bei dem in den einzelnen Familien herrschenden Bildungsniveau beobachtet werden. Dabei wirkt sich der Bildungsstand auf die Bewältigungsstrategien der Eltern- und Kindergeneration aus, nicht aber auf die Generation der Großeltern. Auch die russlanddeutschen Familien mit akademischem Hintergrund definierten für sich während ihres Lebens in der ehemaligen Sowjetunion eine deutsche Zugehörigkeit, die durch die Konfrontation mit der bundesdeutschen Gesellschaft erschüttert wird.

Im Verlauf des Reflexionsprozesses der eigenen kulturellen Zugehörigkeit findet jedoch zusätzlich zu der grundsätzlichen Definition als Deutsche eine Rückbesinnung auf die während ihres Lebens in Russland erfolgte Prägung durch die russische Kultur statt. Als russisch beschriebene Kulturelemente werden nun im eigenen Habitus entdeckt und als kulturelle Zusatzkomponente in das Selbstbild mit einbezogen, so dass die wahrgenommene Unterschiedlichkeit zwischen der eigenen als deutsch empfundenen Kultur und der als einheimisch deutsch eingeordneten Lebensart begründet werden kann. Die Andersartigkeit im kulturellen Bereich wird von den akademischen Familien ausdrücklich als Bereicherung empfunden, so dass sie sich im Vergleich zu Bundesdeutschen aufgrund ihrer zusätzlichen kulturellen Komponente als interes-

santer und vielseitiger wahrnehmen. Sie kommen dadurch zu einer positiven kulturellen Selbstverortung und definieren sich als „Deutsche mit russischem Glanz“. Es ist davon auszugehen, dass ähnlich wie die im Vorigen beschriebene Religiosität auch der Bildungsstand einen familiären Rahmen darstellt, der die Migration überdauert. Während der kulturelle Rahmen nach der Einreise in die Bundesrepublik Deutschland zahlreichen Veränderungsprozessen ausgesetzt ist, stellt die eigene Verwurzelung in einem akademischen Bildungsmilieu für die Familien eine Konstante dar, auf die sie in der Auseinandersetzung mit ihrer kulturellen Orientierung zurückgreifen können.

„Deutsche mit Makel“ –

Das Selbstbild der Russlanddeutschen aus nicht akademischem Milieu

In der Betrachtung der Gesamtstudie stellen die Familien aus nicht akademischem Milieu sozusagen das Gegenstück zu den Russlanddeutschen mit höherem Bildungsstand dar. Auch sie definierten für sich während ihres Lebens in Russland eine deutsche Zugehörigkeit, die nach der Einreise in die Bundesrepublik Deutschland gleichermaßen erschüttert wird. Im Verlauf des daraufhin einsetzenden Reflexionsprozesses werden von den nicht akademischen Russlanddeutschen dann zunächst ganz ähnliche Ansätze zur Bewältigung der Irritation des kulturellen Bereiches gewählt wie von den Familien aus akademischem Milieu, doch letztendlich ein vollkommen anderes Resultat erzielt.

So findet unabhängig vom Bildungsstand auch bei den Familien aus nicht akademischem Milieu eine Rückbesinnung auf die Prägung durch die russische Kultur statt, so dass die in die eigene Handlungspraxis übernommenen und als russisch empfundenen Elemente innerhalb des kulturellen Selbstbildes als zusätzliche Komponente aufgenommen werden. Sie gelangen ebenso zu der Definition, grundsätzlich Deutsche zu sein, jedoch mit dem Zusatz, sich durch die zusätzliche Verinnerlichung von russischen Kulturelementen von einheimisch Deutschen zu unterscheiden.

Während diese Rückbesinnung noch einheitlich vorgenommen wird, weichen die nicht akademischen Familien in der subjektiven Bewertung dieser kulturellen Zusatzkomponente aber gänzlich von der Einschätzung der akademischen Russlanddeutschen ab und bewerten die eigene Prägung durch russische Kulturelemente überwiegend negativ. In ihr sehen sie die Ursache für eine erneute Ausgrenzung. Aufgrund dieser nicht gewollten kulturellen Andersartigkeit definieren sie für sich einen Status als „Deutsche mit Makel“. Hierbei wird deutlich, dass bei den Familien aus nicht akademischem Bildungsmilieu die Erschütterung der eigenen Kulturzugehörigkeit im Gegensatz zu den akademischen Familien nicht durch das Zurückgreifen auf einen zusätzlich stabilisierenden familiären Rahmen abgemildert und zufriedenstellend bewältigt werden kann.

Stattdessen tritt im Rahmen der Auseinandersetzung mit der kulturellen Orientierung die Wahrnehmung eines Opferstatus in der Bundesrepublik Deutschland als ein dominierendes Element auf.

Die „sowjetischen Leute“ –

Das Selbstbild der ethnisch gemischten Russlanddeutschen

Im Gegensatz zu den russlanddeutschen sehen sich die ethnisch gemischten Familien nach ihrer Einreise in die Bundesrepublik Deutschland einem Kulturkonflikt gegenüber, der keinerlei Auseinandersetzung mit der eigenen kulturellen Orientierung fordert. Dies ist dadurch zu erklären, dass in den interethnischen Familien während ihres Lebens in der ehemaligen Sowjetunion eine kulturelle Zugehörigkeit definiert wurde, die durch die Konfrontation mit der bundesdeutschen Gesellschaft keinerlei Erschütterung erlebt. So nahmen sich die russischen und russlanddeutsch-russischen Familienmitglieder aufgrund ihrer Sozialisation durch das sowjetische Erziehungs- und Schulsystem stets als Angehörige der sowjetischen Kultur wahr. Diese wurde als eine Art „Sammelkultur“ verstanden, die als übergeordnete Einheit Elemente aus verschiedenen Kulturen beinhaltete und eine generelle Offenheit gegenüber anderen Kulturen ermöglichte. Somit konnten unterschiedliche Kulturelemente gemischt werden, ohne die eigene kulturelle Zugehörigkeit und Identität hinterfragen zu müssen.

Somit kamen die gemischten Familien nicht mit der Vorstellung nach Deutschland, aufgrund ihres „Deutsch-Seins“ einen Anspruch auf die Zugehörigkeit zur bundesdeutschen Gesellschaft und Kultur zu besitzen, und können daher ihre ursprüngliche kulturelle Identität beibehalten. Anders als bei den russlanddeutschen Familien gestaltet sich der Kulturkonflikt für sie demnach lediglich auf der Ebene, eine Lösungsstrategie für den Umgang mit fremden Kulturelementen entwickeln zu müssen. Hierbei greifen sie auf das während ihres Lebens in der ehemaligen Sowjetunion erprobte Prinzip des Mischens von Kulturen zurück, was das Einbeziehen von bundesdeutschen Kulturelementen in das eigene kulturelle Selbstbild problemlos ermöglicht.

2.3. Der „Status als Opfer“ als zentrales Element der Identität Russlanddeutscher

Besonders in der Zeit während und nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelte sich bei den Angehörigen der deutschen Minderheit aufgrund der kollektiven Maßnahmen gegen die Deutschen in der ehemaligen Sowjetunion das Bewusstsein einer Schicksalsgemeinschaft. In den hier untersuchten Familien stellt diese Wahrnehmung eines Status als Opfer bis heute ein wesentliches Element russlanddeutscher Identität dar. Auch wenn die Wahrnehmung eines Opferstatus für die Zeit in der Bundesrepublik in jeder Familie bis in die Kindergeneration hinein auftaucht, ist

sie doch unterschiedlich stark ausgeprägt. Wie sehr die empfundene Opferrolle im Bewusstsein der Einzelnen dominiert, hängt wesentlich von der kulturellen Selbstverortung ab, die im Zuge der Bearbeitung des Kulturkonfliktes vorgenommen wird. So weisen diejenigen, die zu einer negativen kulturellen Selbstdefinition kommen, eine starke Ausprägung des Opferbewusstseins auf, während bei einer positiven Definition der kulturellen Zugehörigkeit die Wahrnehmung eines Opferstatus lediglich eine untergeordnete Rolle einnimmt. Eine Ausnahme bilden dabei die religiösen Familien, bei denen das Empfinden einer Opferrolle trotz einer positiven kulturellen Selbstverortung dominiert. Dies könnte mit ihrem theologischen Verständnis zu begründen sein, aufgrund dessen ein Status als Ausgegrenzte nicht negativ empfunden, sondern vielmehr angestrebt zu werden scheint. Da das Opferbewusstsein auch für das Leben in Deutschland wahrgenommen wird, ist dieses ähnlich wie der Bildungsstand oder die Religiosität hinsichtlich der kulturellen Zugehörigkeit als ein identitätsstiftendes Element zu werten, das die Migration überdauert hat.

In Bezug auf die russlanddeutschen Familien ist davon auszugehen, dass der in erster Linie von den Großeltern erlebte Status als Opfer auch für die Eltern- und Kindergeneration noch derart stark präsent ist, dass dieses Erleben die aktuellen Wahrnehmungen beeinflusst. So ist davon auszugehen, dass im Generationenverlauf nicht nur der Opferstatus der Großeltern tradiert, sondern ebenso ein die Eltern- und in abgeschwächter Form auch die Kindergeneration betreffender Status als Opfer neu konstruiert wird.⁵

3. Integration – Die Auswirkung der kulturellen Zugehörigkeit auf das integrative Verhalten

Im Rahmen meiner Studie verdeutlichte sich, dass die Auseinandersetzung mit dem zweidimensionalen Kulturkonflikt eine wesentliche Herausforderung im Leben der Russlanddeutschen bildet, deren Bewältigung maßgebliche Auswirkungen auf das Integrationsverhalten der Einzelnen hat. Wie erfolgreich dabei die Reflexion der kulturellen Identität verläuft, scheint maßgeblich für das Integrationsverhalten zu sein. Zwar wird in allen Familien der Studie eine strukturelle Integration⁶ vorgenommen, doch besteht die Bereitschaft zu einer sozialen oder kulturellen Integra-

⁵ Siehe hierzu auch die Ausführungen von *Maurice Halbwachs* zum „Familiengedächtnis“. Demzufolge hat jede Familie ihre ganz eigenen Erinnerungen, durch die nicht nur die eigene Vergangenheit reproduziert, sondern auch die Art der familialen Gegenwart definiert werden. In: *Maurice Halbwachs*, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Frankfurt am Main 1985, 120 ff.).

⁶ Zur hier verwendeten Definition des Integrationsbegriffes siehe die Ausführungen von *Kai-Uwe Beger* in: *Kai-Uwe Beger*, *Migration und Integration. Eine Einführung in das Wanderungsgeschehen und die Integration der Zugewanderten in Deutschland*. Opladen 2000, 10-11.

tion nur vereinzelt. Als entscheidender Faktor stellt sich hierbei die im Zuge der Auseinandersetzung mit der Kulturzugehörigkeit vorgenommene kulturelle Verortung heraus und zwar dahingehend, ob diese eine positive oder negative Selbstdefinition beinhaltet.

So kennzeichnet die Familien, die zu einer positiven Definition der kulturellen Zugehörigkeit kommen, generell eine umfassende Bereitschaft zur Integration, die auch die Bereiche einer sozialen und teilweise auch kulturellen Integration einschließt. Bei den Familien mit negativer kultureller Selbstdefinition hingegen werden über die strukturelle Dimension hinaus keinerlei integrative Leistungen vollzogen. Hinzu kommt, dass die Familien mit nicht zufriedenstellender Positionierung im kulturellen Bereich auch in der Bundesrepublik Deutschland verstärkt einen Status als Opfer empfinden. Dies hat zur Folge, dass sie sich von der bundesdeutschen Gesellschaft ausgrenzen und in der kulturellen Eigengruppe eine neue Minderheitenposition suchen. Eine Ausnahme stellen hierbei die religiösen Familien dar, die trotz einer positiven Selbstverortung aufgrund ihrer theologischen Ausrichtung einen Status als Ausgegrenzte anstreben,⁷ wodurch außer einer Integration auf struktureller Ebene keine weiteren integrativen Leistungen erbracht werden.

Letztendlich haben die Familien, die zu einer positiven, also zufriedenstellenden Verortung im kulturellen Bereich gekommen sind, den Reflexionsprozess der kulturellen Identität mit Erfolg gemeistert. Damit ist die Zweidimensionalität des Kulturkonfliktes für sie aufgelöst und es stehen ausreichend Ressourcen zur Verfügung, um Lösungsstrategien für die Ebene des Umgangs mit einer fremden Kultur zu entwickeln. Die Familien mit einer nicht zufriedenstellenden kulturellen Position jedoch konnten die Reflexion der eigenen kulturellen Identität für sich (noch) nicht erfolgreich bewältigen. Dies führt zu einer generellen Handlungsunsicherheit, so dass integrative Leistungen nicht erbracht werden können.

Wenn in Bezug auf russlanddeutsche Aussiedler von Integration gesprochen wird, muss demnach der im Vorigen beschriebenen Heterogenität dieser Gruppe unbedingt Rechnung getragen werden. So vielfältig nämlich die erarbeiteten Lösungsstrategien in Bezug auf die Bewältigung des Kulturkonfliktes sind, so unterschiedlich gestaltet sich auch die Bereitschaft zu integrativen Leistungen.

⁷ Nicht selten wird ein eng verstandener Biblizismus unter Russlanddeutschen vertreten (vgl. *Stefanie Theis*, *Religiosität von Russlanddeutschen*. Stuttgart 2006, 138 ff.). Das führt häufig dazu, biblische Texte nur noch wörtlich zu verstehen. Ein Hinweis in 1.Kor 6,17 kann dann als Aufforderung dienen, ein distanzierteres Verhältnis zur Gesellschaft zu pflegen: „Darum gehet aus von ihnen und sondert euch ab, spricht der Herr.“

Ralph Hennings

Die prägende Kraft der Predigtbücher für die Frömmigkeit der Russlanddeutschen

1. Einleitung

Russlanddeutsche sind seit 1989 in großen Zahlen in ihre „Urheimat“ nach Deutschland zurückgewandert. Sie brachten ihre eigene deutsch-russische Geschichte mit, die sie bis heute zu einer besonderen Migranten-Gruppe macht. Sie brachten aber auch eine eigene religiöse Prägung mit, die sich deutlich von der Prägung ihrer in Deutschland gebliebenen Mitchristen unterscheidet. Dafür ist nicht nur die kommunistische Unterdrückung des Christentums verantwortlich, die zu einem „Einfrieren“ von Theologie und Frömmigkeit auf dem Stand der zwanziger Jahre geführt hat. Als die heimgekehrten Russlanddeutschen in Deutschland in ihre konfessionellen Gruppen aufgenommen wurden, zeigte sich schnell, dass sie sich sowohl in den Freikirchen wie in den evangelischen Landeskirchen nur schwer in die vorhandenen Gemeinden integrieren ließen. Ihre eigentümliche Frömmigkeit führte schnell zu Irritationen auf beiden Seiten. Das ist das Resultat einer tief liegenden religiösen Prägung, die nur bedingt zum vorhandenen kirchlichen Spektrum in Deutschland passt. Die Frömmigkeitsformen der Russlanddeutschen sind in den verschiedenen Konfessionen relativ ähnlich. Sie zeichnen sich aus durch eigene „Brüderversammlungen“, durch die Predigt von Laien („Brüdern am Wort“), dadurch, dass sie nur „bekehrte“ Christinnen und Christen in ihren Kreis aufnehmen, und dadurch, dass sie zahlreiche Verhaltensregeln befolgen, die eine Abkehr von der Welt signalisieren, wie zum Beispiel der Verzicht auf Alkohol, Nikotin, Fernsehen, Theater, Kino, sowie die besondere Kleidung und Haartracht für Männer und Frauen. Für den Kirchenhistoriker zeigen sich darin Nachwirkungen des europäischen Pietismus und der Erweckungsbewegung, selbst wenn die Betroffenen zum Beispiel im Jahre 1996 aus Mittelasien nach Deutschland gekommen sind.

Die vorliegende Untersuchung geht der Frage nach, wie dieses Gedankengut und die beschriebenen Verhaltensweisen nach Russland gebracht wurden und wie sie sich dort in den weit verstreuten Siedlungen verbreiten konnten. Dazu kann bereits auf einige gesicherte Ergebnisse der bisherigen Forschung zurückgegriffen werden.

1. Der Einfluss der Herrnhuter auf die deutschen Kolonisten an der Wolga. Durch ihre Siedlung in Sarepta (heute Teil des Stadtgebiets von Wolgograd) sorgte die Brüdergemeinde dafür, dass die Kolonisten

- im 18. und frühen 19. Jahrhundert geistlich versorgt wurden¹ und begründete damit eine pietistische Prägung der evangelischen Gemeinden an der Wolga.
2. Die erweckliche, separatistische oder chiliastische Prägung der Kolonisten aus Schwaben, die sich in den ersten beiden Vierteln des 19. Jahrhunderts in Südrussland ansiedelten.²
 3. Die Ausbreitung der „Brüderversammlungen“ als einer Form erwecklicher Frömmigkeit in den traditionellen Siedlungsgebieten der Russlanddeutschen im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts.³
 4. Der zu allen Zeiten eklatante Pfarrermangel in den deutschen Kolonien in Russland⁴ und die daraus resultierende Situation, dass die sonntägliche Predigt in den allermeisten Gemeinden eine Lesepredigt war, die ein Küster/Lehrer vortrug.⁵

Auf welche Weise allerdings die Lesepredigten die Frömmigkeit der Russlanddeutschen beeinflusst haben, wurde bisher nicht beachtet. Die Frage, ob es nicht einen Zusammenhang von dem über Generationen hinweg Gehörten und den besonderen Ausprägungen der Frömmigkeit der Russ-

¹ *Wilhelm Kable*, Wege und Gestalt evangelisch-lutherischen Kirchentums vom Moskauer Reich bis zur Gegenwart, Erlangen 2002, 87: „Ohne den Einfluss der Brüdergemeinde hätte ohne jeden Fall die gemeindliche Existenz der von ihrer Heimat aufgegebenen Evangelischen gehalten werden können. Wichtig ist aber vor allem auch gewesen, dass sich die Tätigkeit der Brüdergemeinde nicht auf eine bloß einmalige Vermittlung beschränkte, vielmehr blieben die vermittelten Pfarrer mit dem Gesamtwerk der Brüdergemeinde in ständiger Verbindung; sie empfingen von dort Anregungen und praktische Hilfen. Diese Hilfen wurden noch vermehrt durch wandernde Laienhelfer (zuerst 1777), die in den Gemeinden kleinere Gemeinschaften sammelten. Diese waren im Geist des Herrnhutischen Pietismus tätig.“

² Zusammengefasst bei *Gerd Stricker*, Die lutherische „Brüderbewegung“ in Russland als Echo des europäischen Pietismus, in: Forschungen zur Geschichte und Kultur der Russlanddeutschen 9 (1999), 35-59, hier: 38-39.

³ Beschrieben bei *George J. Eisenach*, Das religiöse Leben unter den Russlanddeutschen in Russland und Amerika, Nachdruck der Ausgabe von 1950, Groß Oesingen o.J., 72-92.

⁴ *Gerd Stricker* (Hg.), Russland. Deutsche Geschichte im Osten Europas, Berlin 1997, 339: „Der Pfarrermangel kennzeichnete die Lage in den Kolonistendörfern bis zum Ersten Weltkrieg und erst recht in der Sowjetzeit.“

⁵ *Gerd Stricker*, Russland, 340: „In dieser pastoralen Notlage ... bildete sich ein besonderer Typus des Dorfschullehrers heraus – der des ‚Küsterlehrers‘, auch ‚Schulmeister‘ oder ‚Kantor‘ genannt. Er setzte sich in allen russlanddeutschen Siedlungsgebieten durch. Der Küsterlehrer hielt nicht nur den Schulunterricht, sondern er hatte darüber hinaus in den zahlreichen Filialdörfern, wo es keine intensive pastorale Versorgung geben konnte, den Pfarrer zu vertreten. In Abwesenheit des Pastors leitete der Lehrer den Gottesdienst, wobei er allerdings keine eigene Predigt halten durfte, sondern Lesepredigten aus beliebigen Predigtsammlungen vortrug.“ Zur Rolle der Küster/Lehrer im Miteinander und Gegenüber zu den Pastoren vgl. *Ralph Hennings*, In der Christusnachfolge. Evangelische Pastoren und Lehrer in Russland während des 19. Jahrhunderts, in: Vision und Verantwortung (FS Ilse Meseberg-Haubold), hg. von *Britta Konz / Ulrike Link-Wieczorek*, Münster 2004, 216-235.

landdeutschen geben könnte, wurde bisher nicht gestellt. Dieser Frage widmet sich die vorliegende Untersuchung. Es soll gezeigt werden, dass der Inhalt der Lesepredigten einen wesentlichen Anteil an der tief greifenden Prägung der spezifisch russlanddeutschen Frömmigkeit hat. Dabei spielen die innerevangelischen Konfessionsgrenzen nur eine geringe Rolle. Die gemeinsame Wurzel im Pietismus und der Erweckungsbewegung sorgt dafür, dass viele Erscheinungsformen der russlanddeutschen Frömmigkeit sich ebenso in Freikirchen wie in lutherischen und reformierten Gemeinden finden.

1.1. Die prägende Kraft von Erbauungsliteratur

Es gibt bis heute nur wenig Gesamtdarstellungen zur Rezeption religiöser Literatur in der Neuzeit. Die vorliegenden Arbeiten zur Geschichte der Erbauungsliteratur in Deutschland stammen vor allem aus dem ausgehenden 19. Jahrhundert.⁶ Eine spezielle Geschichte der Rezeption von Postillen oder Predigtbüchern gibt es bis heute nicht einmal in Ansätzen. Die methodische Schwierigkeit liegt darin, dass bei weitem nicht alle Leser wiederum selbst zur Feder greifen, um über das Gelesene zu berichten. Dabei ist grundsätzlich unbestritten, dass die Postillen zusammen mit den Andachtsbüchern eine der wesentlichen Quellen der lang andauernden Prägungen evangelischer Frömmigkeit sind. Die Untersuchung widmet sich also der Mentalitätsgeschichte der Russlanddeutschen.⁷ Die dabei untersuchten Phänomene verändern sich nur langfristig (*longue durée*), haben aber deutliche Auswirkungen auf das Verhalten der untersuchten Bevölkerungsgruppe. Um zu verwertbaren Belegen für die langfristig prägende Wirkung der Predigtbücher zu kommen, müssen vor allem indirekte Zeugnisse untersucht werden. Diese Zusammenhänge beschreibt Hermann Beck in der Diktion des 19. Jahrhunderts:

„Wer da weiß, in welchem Maße die Gemeinden für die Privaterbauung nächst der heiligen Schrift, so auch freilich in ungebührlicher Weise – vor der heiligen Schrift der Erbauungsbücher sich bedienen, wie dieselben als eisernes Inventar des Hauses von Geschlecht zu Geschlecht sich forterbend zugleich ein Stück Familien- und geistliche Tradition repräsentieren, wird uns beipflichten, wenn wir von solch naher Beziehung der Erbauungsliteratur zu dem geistlichen Leben unseres Volkes sprechen. Es steht wohl nicht vereinzelt da, was jener Pfarrer berichtet, daß eines seiner Gemeindeglieder, ein Landmann, erklärte, er vergleiche die Reden der Prediger immer mit den alten Büchern, die er zu Hause habe. Arndts wahres Christentum und

⁶ Z.B. Hermann Beck, Die Erbauungsliteratur der evangelischen Kirche Deutschlands von Dr. M. Luther bis Martin Moller, Erlangen 1883, u. Constantin GroÙe, Die alten Tröster. Ein Wegweiser in die Erbauungsliteratur der evang.-luth. Kirche des 16. bis 18. Jahrhunderts, Hermannsburg 1900.

⁷ Ulrich Köpf, Mentalitätsgeschichte, in: ⁴RGG 5 (2002), 1102-1103. Zur Methodologie vgl. auch: Sven Grosse, Zum Verhältnis von Mentalitäts- und Theologiegeschichte, in: ZKG 105 (1994), 178-190.

Scriver's Seelenschatz, und wenn die Lehre, die er in der Kirche höre, mit diesen Bücher stimme, dann sei sie gut. So werden für den schlichten Christen diese Schriften zu einer Art geistlicher Autorität, zu einem Maßstab, welchen er an Glaubensgehalt und Schriftmäßigkeit der Predigt legt.“⁸

Zum Ausweis der prägenden Wirkung von Predigtsammlungen dienen vor allem Zeugnisse von Dritten, die über die Lektüre bestimmter Schriften berichten. Ihre lang andauernde Kraft erweist sich auch darin, dass die von Beck im Jahre 1883 beschriebenen Verhaltensweisen heute noch unter Russlanddeutschen üblich sind. In der privaten Andacht lesen viele die Predigten von Carl Blum, Brastberger oder anderen. Denn ähnlich wie in Beck's Beispiel von dem Landmann, der die Predigt seines Pastors an den Büchern misst, die er zu Hause hat, messen viele der Russlanddeutschen die gegenwärtigen Predigten an ihren alten Predigtbüchern, die sie zu Hause haben. Dieses Verhalten, das so deutlich vom üblichen Verhalten der übrigen evangelischen Gemeindeglieder am Beginn des 21. Jahrhunderts abweicht, ist ein deutlicher Beleg für einen „Mentalitätsunterschied“ – zumindest zum Teil hervorgerufen durch die prägende Wirkung der jahrhundertelangen Lektüre von Predigtsammlungen in der besonderen Situation der Deutschen in Russland.

2. Predigtbücher im Protestantismus Russlands

Im Protestantismus sind Predigtsammlungen, die eine fortlaufende Lektüre durch das Kirchenjahr erlauben, seit Luthers Kirchenpostille (1527) weit verbreitet. Luthers Predigtsammlung war „als Hilfsmittel für theologisch ungenügend vorgebildete Prediger, aber auch zum Vorlesen in der Familie“⁹ gedacht. Die Gattung der Postillen war bis zum Ende der altprotestantischen Orthodoxie in regem Gebrauch. Im Pietismus entstanden weniger neue Predigtsammlungen, denn jetzt traten zu diesen herkömmlichen Frömmigkeitsformen die „Collegia Pietatis“ hinzu, gemeinschaftliche Erbauungsstunden, die auf die Intensivierung der persönlichen Frömmigkeit zielten. Sie fanden zwar meist ohne Verwendung von „vorformulierten“ Predigten und Gebeten statt, zugleich erlebten aber Andachtsbücher eine neue Blüte.¹⁰ Die Erweckungsbewegung führte schließlich zu einem neuen Aufschwung der Predigtsammlungen, die auch in

⁸ Beck, *Erbauungsliteratur*, 5.

⁹ Alfred Niebergall, *Die Geschichte der christlichen Predigt*, in: *Leiturgia* 2 (1955), 271. Mit Nachweisen auch bei Lutz Friedrichs, *Postille*, in: *RGG* 6 (2003), 1514. Zur strukturellen Ähnlichkeit der Rezeptionsbedingungen von Predigtsammlungen im Katholizismus vgl. Franz M. Eybl, *Gebrauchsfunktionen barocker Predigtliteratur. Studien zur katholischen Predigtsammlung am Beispiel lateinischer und deutscher Übersetzungen des Pierre de Besse* (Wiener Arbeiten zur deutschen Literatur 10), Wien 1982.

¹⁰ Vgl. Alfred Niebergall, *Predigt*, in: *RGG* 5 (1961), 523.

der „Stund“, der typischen Erbauungsversammlung der schwäbischen Erweckung, Verwendung fanden.

Über die private Lektüre hinaus eröffnen Predigtsammlungen die Möglichkeit, einen Gottesdienst ohne Pastor zu feiern. Das ist in den evangelischen Territorien Deutschlands eher selten geschehen. Nur einige kleine Siedlungen, die keinen eigenen Prediger hatten, haben davon Gebrauch gemacht, und haben ihren Gottesdienst mit dem Verlesen einer gedruckten Predigt durch den Küster gefeiert.¹¹ Anders war die Situation in den deutschen Kolonien in Russland, in denen es chronisch zu wenige Pastoren gab. Hier war die Verlesung einer Predigt aus einer gedruckten Predigtsammlung der gottesdienstliche Normalfall. Die Gemeindecronik der 1823 lutherischen Gemeinde Grunau in Südrussland gibt eine lebhaft Schilderung dieses Zustandes in der Gründungsphase einer deutschen Siedlung:

„Während dieser ganzen Zeit, vom Jahre 1823 bis zum Schlusse des 1825sten Jahres, hatte die Gemeine noch keinen eigenen Prediger; daher sich jede Dorfs-Gemeine, durch Gesang und Vorlesen von Predigten, in ihren Haeusern selbst erbaute.“¹²

Bei der weiteren Konsolidierung einer deutschen Kolonie in Russland entstand dann regelmäßig der Wunsch nach einem eigenen Gebäude für den Gottesdienst. Ein eigener Pastor war meist außerhalb der Möglichkeiten sowohl der Gemeinde als auch der Kirchenleitung. Es gab dafür weder genügend Kandidaten noch Finanzmittel, um solch abgelegene Pfarrstellen attraktiv zu machen. Aber ein Schul- und Bethaus baute fast jede deutsche Siedlung in Russland früher oder später, wie hier ebenfalls am Beispiel einer südrussischen Gemeinde gezeigt werden soll:

„Die Gemeinde zu Jekaterinoslaw bemühte sich schon seit 1846 zum Besitz eines eigenen Bethauses zu gelangen, in welchem von dem im benachbarten Josephsthal wohnenden Prediger öfter Gottesdienst gehalten und in Abwesenheit des Pastors von einem anzustellenden Schullehrer regelmäßig Sonntags eine Predigt vorgelesen werden sollte.“¹³

¹¹ Karl Nicol, *Das Küsteramt in der evangelischen Kirche*, Erlangen 1954, 2. Aufl., 8: „In Filialorten hatte dieser außerdem den Pfarrer durch Abhaltung von Lesegottesdiensten zu vertreten; er übte das *Lektoren*amt aus.“

¹² Chronik der Evangelisch-Lutherischen Kirche und Gemeinde Grunau, im Jekatharinoslawischen Gouvernement und Alexandrowskischen Kreise. Angefertigt im Anfange des Jahres 1835 (wohl von Pastor Christian Eduard Holtfreter verfasst), abgedruckt in: *Jakob Stach* (Bearb.), *Grunau und die Mariupoler Kolonien. Materialien zur Geschichte deutscher Siedlungen im Schwarzmeergebiet* (Sammlung Georg Leibbrandt 7. Quellen und Materialien zur Erforschung des Deutschtums in Osteuropa), Leipzig 1942, 10.

¹³ E. H. Busch (Hg.), *Ergänzungen der Materialien zur Geschichte und Statistik des Kirchen- und Schulwesens der Ev.-Luth. Gemeinden in Russland*, 1. Bd., *Der St. Petersburgische, der Moskause und der Kurländische Consistorialbezirk*, St. Petersburg, Leipzig 1867, 245.

Das Ziel der Gemeinde in Jekaterinoslaw beschreibt die gottesdienstliche Normalsituation der deutschen Dörfer in Russland. Neben der gottesdienstlichen Verwendung wurden aber auch in Russland Predigtsammlungen und andere erbauliche Schriften weiterhin zur häuslichen und persönlichen Andacht benutzt. Damit zeigt sich, dass die Bedeutung dieser Literatur für die Prägung, den Erhalt und die Weitergabe einer spezifischen Frömmigkeit, die insgesamt pietistisch und erwecklich geprägt ist, unter den Deutschen in Russland auf Grund ihrer besonderen Situation ungleich höher ist als in Deutschland.

3. Welche Predigtbücher wirkten prägend in Russland?

Es hätte durchaus sein können, dass sich unter den Deutschen in Russland eine Art religiösen Wildwuchses ausbreitete. Denn bis zum Jahre 1832 gab es keine evangelische Kirchenorganisation für die deutschen Kolonien in Russland. Die einzelnen Dörfer an der Wolga oder in Südrussland konnten in religiöser Hinsicht tun und lassen, was sie wollten,¹⁴ solange sie nicht mit der russisch-orthodoxen Kirche in Konflikt gerieten. Das war 1763 eine der zentralen Zusicherungen im Manifest Katharinas der Großen gewesen. Die Kolonisten nutzen diese Freiheit im Prozess der Ansiedlung. Die Anlage der Siedlungen in Russland erfolgte nicht nach landsmannschaftlichen Prinzipien, sondern überwiegend unter konfessionellen Gesichtspunkten.¹⁵ Im Ergebnis spiegelt sich dann die konfessionelle Lage der Herkunftsgebiete in Deutschland: Es gab überwiegend lutherische Siedlungen, ein knappes Viertel katholische Dörfer und einige reformierte Ansiedlungen.¹⁶

In den Siedlungen wurde meist sehr schnell der Wunsch nach einer Schule verwirklicht, die zugleich eine religiöse Grundversorgung sicherstellte, denn dort wurde am Sonntag Gottesdienst gefeiert und eine Predigt aus einer Predigtsammlung vorgelesen. Aber welche Predigtsammlungen wurden dazu benutzt? Von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts liegen darüber keine verwertbaren Nachrichten vor. Erst dann geben Protokolle von Visitationsreisen und Kreissynoden sowie Berichte von Pastoren breiträumig Auskunft über die in Benutzung befindlichen Predigtbücher. Dabei stellt sich heraus, dass nicht etwa ein bunter Strauß unterschiedlichster Predigtbücher in den Siedlungen der Kolonisten vorgefunden wurde, sondern ein ziemlich einheitlicher Be-

¹⁴ Das Manifest Katharinas sichert den Siedlern „freie Ausübung der Religion nach ihren Satzungen und Gebräuchen“ zu, Zitat bei *Gerd Stricker*, *Russland*, 51.

¹⁵ Vgl. *Wilhelm Kable*, *Wege und Gestalt*, 218.

¹⁶ Vgl. *Gerd Stricker*, *Russland*, 361.

stand. 1862 beschreibt Pastor Friedrich Dsirne (1835-1872)¹⁷ diesen Zustand für das Wolgagebiet:

„Die gebräuchlichsten Predigtbücher sind zunächst der alte Brastberger, ferner Hofacker, Kapff, hier und da auch Ahlfeld und Huhn.“¹⁸

„Der alte Brastberger“ bildete den Grundbestand der Predigtbücher an der Wolga¹⁹ und ebenso auch in Südrussland. Sehr anschaulich schilderte das 1861 ein Bericht von Bischof Carl Christian Ullmann (1793-1871) aus St. Petersburg. Er schrieb über seine Visitationsreise in Südrussland. Er besuchte die Kolonie Naslawtscha, die bis dato der Kirchenleitung völlig unbekannt war, und fand im Schul- und Betzimmer der Gemeinde Folgendes vor:

„... zwei Reihen Bänke, an der einen schmalen Wand eine Erhöhung mit gedecktem Tisch; auf demselben ein schwarzes Kreuz ohne Crucifix, zwei Leuchter mit groben gelben Wachslichtern, Brastberger's Predigten, nebst einem alten Predigtbuch ohne Titel, das praktische Handbuch der christlichen Lehre und Luther's Katechismus.“

Bei seiner Abreise wurde der Generalsuperintendent von der Gemeinde um neue Bücher gebeten. Exemplarisch lässt sich daran der Übergang vom „alten Brastberger“ zum nächsten prägenden Predigtbuch zeigen. Bischof Ullmann berichtete:

„Wegen Mangel an Kirchen- und Schulbüchern wurde ich gebeten, der Gemeinde zu besorgen: 8 Bibeln, 24 Gesangbücher, 10 Gebetbücher, 1 Exemplar Hofackers Predigten, 20 Katechismen und 20 ABCbücher.“²⁰

Das eine Exemplar von Hofackers Predigten war nicht für den privaten Gebrauch bestimmt, sondern zum Vorlesen im sonntäglichen Gottesdienst. Die Gemeinde in Naslawtscha konnte also ab 1861 sonntäglich einen weiteren Jahreszyklus im Wechsel mit Brastbergers bekannten Predigten hören.

¹⁷ Angaben zu den Pastoren in Russland folgen *Erik Amburger*, Die Pastoren der evangelischen Kirchen Russlands vom Ende des 16. Jahrhunderts bis 1937, Lüneburg / Erlangen 1998.

¹⁸ *E. H. Busch* (Hg.), Materialien, 1862, 313.

¹⁹ Das zeigen weitere Nachrichten aus der gleichen Zeit über den Bestand an Predigtbüchern im Wolgagebiet. Dabei bilden die „Bergseite“ (die westliche Seite) und die „Wiesenseite“ (die östliche Seite) jeweils einen Kirchenkreis. Aus beiden gibt es Belege für den Bestand an Predigtbüchern. Für die Bergseite wird 1871 berichtet: „Unter den Postillen, durch die Küsterschulmeister verlesen, kommen am häufigsten vor: Brastberger, Ludwig Hofacker, Gerok – und dann die Berkholz'sche Sammlung, Huhn, Ludwig Harms, Brandt, auch Löhe etc.“, in: Mitteilungen und Nachrichten für die evangelische Kirche in Russland 28 = N.F. 5 (1872), 465. Für die Wiesenseite wird 1872 berichtet: „Die gewöhnlichsten, hier im Gebrauch befindlichen Postillen sind: die alte bewährte von Brastberger und die neueren von Hofacker, Gerock, Harms, Kapf (sic!), Brand, Goßner, Huhn und Müller“, in: Kirchliche Statistik der Trans-Wolga-Präpositur 1872 (Wiesenseite), in: Mitteilungen und Nachrichten für die evangelische Kirche in Russland 30 = N.F. 7 (1874), 236.

²⁰ St. Petersburgisches Sonntagsblatt 4 (1861), 10.

In manchen Gemeinden wurden der „alte Brastberger“ und Hofacker nebeneinander gebraucht,²¹ in manchen Gebieten setzt sich aber auch das Predigtbuch von Ludwig Hofacker als Standard durch, wie es sich für Bessarabien im Jahre 1862 zeigen lässt:

„Indeß wird der Gottesdienst sonn- und festtäglich in den Colonien, wo der Prediger nicht anwesend ist, vom Schullehrer nach einer besonderen Instruction versehen, wobei vorzugsweise das Predigtbuch von Hofacker gebraucht wird.“²²

Das galt zunächst für den Bereich der lutherischen Gemeinden, über die wir am meisten Informationen haben. Bei manchen Berichten über die Lage der Gemeinden in den Kolonien Russlands finden sich aber auch Hinweise auf freikirchliche Gemeinden: So wurde in einem polemisch gefärbten Bericht „Ueber die Secte der Hüpfer in den Colonien Süd-Rußlands“ nebenbei auch ein unpolemischer Blick auf die Mennoniten geworfen und mit Abscheu berichtet, dass Angehörige der „Hüpfer“

„Erbauungsbücher, welche von frommen Mennoniten gelesen werden, wie z.B. Joh. Arndts Wahres Christentum, Hofackers Predigten und Starcks Handbuch, öffentlich verbrannten.“²³

Hierin zeigt sich der in der Forschung immer wieder betonte überkonfessionelle Charakter der Erbauungsliteratur, zu der bei den Deutschen in Russland unbedingt die Predigtbücher gehören.

Für das ausgehende 19. und beginnende 20. Jahrhundert lässt sich nun noch ein drittes Predigtbuch aufführen, das die Reihe vom „alten Brastberger“ über Ludwig Hofacker weiter zu einem russlanddeutschen „Eigenprodukt“ führt. Das dritte massenhaft unter den Russlanddeutschen verbreitete Predigtbuch sind die Evangelienpredigten von Carl Blum, die 1884 unter dem Titel „Gnade um Gnade“ veröffentlicht wurden. Auch diese Predigtsammlung wurde nicht nur für die häusliche Andacht verwendet, sondern sehr schnell für die Lesepredigt im öffentlichen Gottesdienst gebraucht. Das bezeugt Karl Cramer, der in Erinnerung an seine Zeit von 1907-1909 als Pastor in Paulskoi,²⁴ in der Nähe von Katharinenstadt an der Wolga schreibt:

„In den vier Gemeinden (des Kirchspiels) wurde der Gottesdienst abwechselnd vom Pastor gehalten, in den drei anderen zugleich vom jeweiligen Schulmeister. Dieser verlas meist Predigten, die ein Wolgapastor namens Blum in schlichter Art geschrieben hatte.“²⁵

Damit sind die drei Predigtbücher zusammengestellt, die das religiöse Leben der Deutschen in Russland von 1763 bis zum Ende des zwanzigsten

²¹ Wilhelm Kable, *Wege und Gestalt*, 223.

²² E. H. Busch (Hg.), *Materialien*, 1862, 155.

²³ E. H. Busch (Hg.), *Ergänzungen der Materialien*, 1867, 258.

²⁴ Paulskoi wurde 1907 als Kirchspiel bei der Reorganisation von Katharinenstadt neu gebildet, vgl. *Amburger*, 146 und zu *Karl Cramer*, 287.

²⁵ *Karl Cramer*, *Das kirchliche Leben an der Wolga*, in: Joseph Schnurr (Bearb.), *Die Kirchen und das religiöse Leben der Russlanddeutschen*. Evangelischer Teil, Stuttgart ²1978, 251.

Jahrhunderts entscheidend mitgeprägt haben. Denn nach der Zerschlagung der Kirchenorganisation durch die Kommunisten in den zwanziger Jahren, nahmen die vertriebenen Deutschen ihre Predigtbücher mit. Sie gehörten zum kostbaren Bestand der geretteten christlichen Literatur und erfüllten selbst in der brutalen Unterdrückung in Sibirien und Mittelasien wieder ihre Funktion als Lesepredigt im sonntäglichen Gottesdienst. Ihre Theologie und ihre Rhetorik prägte in der Situation des völligen Pfarrermangels weiterhin die Predigten der „Brüder“ und sorgte so dafür, dass die typische Prägung der Frömmigkeit der Russlanddeutschen immer weiter vertieft wurde.²⁶

3.1. Ein prägendes Trio: Brastberger, Hofacker, Blum

Diese drei Predigtsammlungen sind – über den gesamten Zeitraum der deutschen Siedlung in Russland betrachtet – in besonderer Weise prägend gewesen. Sie lassen sich jeweils einer Epoche der Theologiegeschichte bzw. ihrer Adaption an russlanddeutsche Verhältnisse zuweisen.

3.1.1 Gottlob Immanuel Brastberger

Für die Zeit des Pietismus steht Gottlob Immanuel Brastberger (10.04.1718 Sulz am Neckar – 13.07.1764 Nürtingen) mit seiner 1758 erschienenen Sammlung von Evangelienpredigten „Evangelische Zeugnisse der Wahrheit zur Aufmunterung im wahren Christentum“. Brastbergers Predigten waren fünf Jahre gedruckt, als Katharina die Große ihr berühmtes Anwerbemanifest veröffentlichte. Seit 1763 machten sich Deutsche als Siedler auf den Weg nach Osten. Mit sich im Gepäck führten sie Brastbergers Predigten.

Obwohl Brastberger gemeinhin nicht zu den bedeutenden Vertretern des Pietismus gezählt wird, hatten seine Predigtbände, allen voran die „Evangelischen Zeugnisse der Wahrheit“, einen unglaublichen publizistischen Erfolg. „Die ‚evangelischen Zeugnisse‘ erlebten mindestens 91 Auflagen und wurden im württembergischen Pietismus noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts als Erbauungsbuch benutzt“,²⁷ daneben gab es eine polnische und eine englische Übersetzung, die erst am Ende des 19., resp. Anfang des 20. Jahrhunderts auf den Markt kamen²⁸ und damit von der

²⁶ Die einzige monographische Darstellung der Entstehung und das Leben der russlanddeutschen „Brüdergemeinden“, geht nicht auf die Langzeitwirkung der Predigtbücher ein; *George J. Eisenach*, *Das religiöse Leben*. Er erwähnt allerdings unter den Erbauungsschriften, die von den „Brüdern“ gelesen wurden, auch Brastbergers und Hofackers Predigten, vgl. ebd., 88.

²⁷ *Martin H. Jung*, Immanuel Gottlob Brastberger, in: ⁴RGG 1 (1998), 1737.

²⁸ *Gottfried Mälzer*, *Die Werke der Württembergischen Pietisten des 17. und 18. Jahrhunderts*. Verzeichnis der bis 1968 erschienenen Literatur (BGP 1) Berlin, New York 1972, 72-77. Ins Polnische übersetzt wurde Brastbergers Predigtbuch von *O. Gerss*, erschienen in Szillen (Ostpreußen) 1904. Eine englische

ungebrochenen Beliebtheit dieses Buches zeugen. Martin Brecht charakterisiert die „Evangelischen Zeugnisse“ so: „Innerhalb der Postillenliteratur fällt dieses Predigtbuch durch seine Schlichtheit und Schmucklosigkeit auf. Es kommt ohne Beispielgeschichten mit der einfachen Applikation des Textes aus. Man würde es schwerlich der großen Predigtliteratur zurechnen. Aber bis zum Ende des 19. Jahrhunderts sind 85 Auflagen bekannt, obwohl der Verfasser kein berühmter Mann war. Die Protestanten in Österreich und Südrussland zehrten davon. Brastberger muss den richtigen Ton getroffen haben.“²⁹



Immanuel Gottlob Brastberger.

Der richtige Ton, den Brastberger getroffen hat, enthält den Ruf zur Umkehr und zur Heiligung. Ein Christsein, dass sich allein auf das Getauftsein verlässt, ist ihm nicht genug. Als Beispiel sei hier seine Pfingstpredigt angeführt, in der er über die Wirkung der Salbung mit dem heiligen Geist predigt und damit seine Gemeinde wachrüttelt:

„Ihr müsset einsehen lernen, daß ihr dies hohe Gut von Natur nicht habt; ihr müsset einsehen lernen, daß ihr das, was ihr davon in der Taufe empfangen, wieder verschüttet habt, und daß ihr durch den Dienst der Sünde und des Satans in den allerelendesten Zustand geraten seyd. Das wird euch der Geist des Herrn aufdecken; Er wird euch überzeugen von der Sünde, von der Gerechtigkeit und von dem

Ausgabe erschien 1912 im St. Louis Concordia Publishing House, neu revidiert von W. H. T. Dau.

²⁹ Martin Brecht, Der württembergische Pietismus, in: ders. (Hg.), Geschichte des Pietismus Bd. 2, Göttingen 1995, 266. Das belegt auch eine ältere Darstellung des württembergischen Pietismus: W. Claus, Von Bastberger bis Hofacker. Bilder aus dem christlichen Leben Württembergs (Württembergische Väter 2), Calw, Stuttgart 1888, 5: „Es wird unter den Zeugen der Wahrheit, welche Gott im vorigen Jahrhundert unserem württembergischen Vaterland schenkte, kaum einen geben, der unter dem Volk in so weiten Kreisen, und zwar nicht nur in den eigentlich gläubigen Kreisen, solchen Eingang gefunden und solche Frucht gebracht hat bis in unsere Tage, wie Immanuel Gottlob Brastberger, dessen Evangelien-Predigtbuch seit mehr als 100 Jahren in tausenden von Familien Jahr aus Jahr die sonntägliche Nahrung und Erbauung dargeboten hat.“

Gericht; Er wird euch versichern, daß ihr in einem solchen Zustand mit Unflath überzogen und mithin nicht im Stande seyd, das reine Angesicht Gottes zu sehen: Denn ohne Heiligung wird niemand den Herrn sehen.“³⁰

Wie Martin Brecht treffend schreibt, geht es Brastberger „nicht um ‚bloßes Hirnwissen‘ und um ‚kraftloses Bekenntnis des Namens Christi‘“. Er legt Wert darauf, dass seine Hörer „das Evangelium auch mit einem heiligen Wandel zieren“.³¹ Diese Botschaft kam an – auch in den deutschen Kolonien des russischen Reiches. Einzelne Gemeinden werden sie über hundert Jahre lang gehört haben. Ebenso lange haben sie Brastbergers vernunftkritische Mahnung gehört, die er am 12. Sonntag nach Trinitatis in klassisch lutherischer Manier formuliert:

„Das einzige Mittel, selig zu werden, ist der wahre und lebendige Glaube, der das Wort annimmt, die in demselben gegebenen Verheißungen demütig ergreift und nicht zweifelt ... Dawider aber erhebt sich die stolze Vernunft. Diese will nichts glauben, als was sie sieht ... Sie erregt in dem Herzen des Menschen tausenderlei Zweifel, die ihn abhalten sollen, das für wahr anzunehmen, was der treue und wahrhaftige Gott in seinem Wort bezeugt hat.“³²

Wenn man die Tiefenwirkung der jahrelangen Repetition dieser Predigten bedenkt, nimmt es nicht Wunder, dass die deutschen Kolonien in Russland gegen den Einfluss des Rationalismus in der Kirche weitgehend immun blieben. Dagegen war die erweckliche Predigt eines Ludwig Hofacker ziemlich problemlos anschlussfähig. Die pietistische Frömmigkeit Brastbergers bereitete geradezu den Boden für eine Neuformulierung in der Predigt Ludwig Hofackers.³³

3.1.2. Ludwig Hofacker

Für die Zeit der Erweckungsbewegung steht Ludwig Hofackers 1833 posthum veröffentlichte Sammlung „Predigten für alle Sonn-, Fest- und Feiertage“. Hofackers Predigtbuch war im deutschsprachigen Raum die meistverkaufte Predigtsammlung überhaupt. Die schwäbischen Auswanderer nach Russland brachten das Buch bald nach seinem Erscheinen

³⁰ *Gottlob Immanuel Brastberger*, Evangelische Zeugnisse der Wahrheit, Nachdruck, Groß-Oesingen 1994, 513.

³¹ *Martin Brecht*, 266.

³² *Brastberger*, 686.

³³ *Wilhelm Kable*, Erweckung im Protestantismus Ostmittel- und Osteuropas sowie der asiatischen Teile des Russischen Reiches, in: *Kirche im Osten* 37 (1994), 11-34, hier 22, verweist darauf, dass die ersten Siedler an der Wolga noch keine erwecklichen Einflüsse aus Deutschland mitgenommen hatten. Das wäre auch 1763 noch nicht möglich gewesen. Aber sie hatten ihren „Brastberger“ im Gepäck und haben ihn über Jahre hinweg gehört und gelesen. Der Einfluss der Brüdergemeine, der von ihrer Siedlung in Sarepta ausging und die wolgadeutschen Siedler mit einem gelebten Pietismus in Berührung brachte, kommt zur Wirkung der Lesepredigt verstärkend hinzu.

mit, aber auch über andere Kontakte, die zwischen den Kolonien und dem Reich bestanden, wurden Exemplare von Hofackers Predigten nach Russland gebracht. Die evangelisch-lutherische Kirche in Russland war in der Mitte des 19. Jahrhunderts durch ihre Universität Dorpat bereits so sehr neulutherisch geprägt, dass auch die Pastoren in den Kolonien keinerlei Probleme mit der Verwendung von Hofackers Buch als Grundlage für die Lesepredigten der Küster/Lehrer hatten. Hofackers Predigt führt die Hauptthemen des lutherischen Pietismus weiter, spitzt sie aber noch mehr zu³⁴. Die Themen Buße, Bekehrung, und Wiedergeburt nehmen eine noch zentralere Stellung ein als bei Brastberger:

„Liebe Zuhörer! Wer nicht verloren gehen und ein Sklave des Argen bleiben will, der muß ein anderer Mensch werden. Ein neues Leben, neue Ansichten, neue Triebe, neue Bilder, neue Wünsche, eine andere Liebe muß in unser Herz; wir müssen wiedergeboren werden: sonst können wir das Reich Gottes nicht sehen!“³⁵

Kategorisch unterscheidet er nicht nur zwischen Christen und Nicht-Christen, sondern vor allem zwischen Wiedergeborenen (Christen) und Nicht-Wiedergeborenen (Christen):

„Das sind zwei Klassen unter den Menschen; es gibt geborene, aber dabei wiedergeborene, – und geborene aber noch nicht wiedergeborene.“³⁶



Abb. 2 aus: *Ludwig Hofacker, Predigten*, Stuttgart 1867, Vortitel

³⁴ Zu Hofacker vgl. *Hans-Martin Kirn*, *Ludwig Hofacker 1798-1828. Reformatorische Predigt und Erweckungsbewegung*, Metzingen 1999. Zu einem Vergleich mit amerikanischer Erweckungspredigt vgl. *Klaus vom Orde*, *Die erweckliche Predigt im 19. Jahrhundert*, in: *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde* 3 (1998), 278-293.

³⁵ *Ludwig Hofacker, Predigten für alle Sonn-, Fest- und Feiertage nebst einigen Buß- und Bettagspredigten und Grabreden*, Stuttgart 1867, Ausgabe letzter Hand, 28. Auflage, Predigt am zweiten Sonntag nach dem Erscheinungsfest, 156.

³⁶ *Hofacker, Predigt am siebenten Sonntag nach Trinitatis*, 560.

Sein Feindbild ist dabei der „Zeitgeist“, durch den Gottes Zorn verharmlost, sein Gericht relativiert und die Menschen von der Bekehrung abgehalten werden:

„Es hat aber jede Zeit ihre eigenen Versuchungen, also auch die unsrige... Der Hauptcharakter unsers Zeitgeistes in dieser Beziehung ist leichtsinniger und hochmüthiger Unglaube. Unsere Zeit ist weit vorwärts geschritten in der Ausbildung des Verstandes; man ist in vielen Dingen erstaunlich klug geworden; aber in Absicht auf das Göttliche ist der Ausspruch Pauli in unserer Zeit wahr geworden: ‚da sie sich für weise hielten, sind sie zu Narren geworden.‘“³⁷

Zeuge der Wiedergeburt ist die innere Erfahrung. Damit wird ein zentraler Punkt des Glaubens in die Innerlichkeit des Glaubenden verlagert. Die Reformatoren und die altprotestantische Orthodoxie haben diesen Schritt noch nicht vollzogen. Der Pietismus und vor allem die Erweckungsbewegung erweisen sich hierin als ihrer Zeit gemäß. Sie nehmen die stärkere Betonung des Inneren des Menschen durch Aufklärung und Romantik ernst und wenden sie ins Religiöse. Deshalb antwortet Hofacker auf die selbst gestellte Frage „Wie sollen und können wir alle diese Versuchungen überwinden?“

„Sie haben überwunden durch des Lammes Blut‘, durch die Kraft des Blutes Christi. Diese Kraft muß das Herz erfahren haben, es muß davon durchgangen und durchdrungen worden seyn; es muß im Genusse des versöhnenden und heiligenden Blutes Christi stehen; es muß wissen, aus lebendiger Erfahrung wissen, was an dem Spruche ist: ‚das Blut Jesu Christi, des Sohnes Gottes, macht uns rein von aller Sünde!‘“³⁸

Allerdings lässt sich im Herzen³⁹ des Menschen und in seiner Erfahrung kein fester Grund für eine Glaubensgewissheit finden, wie sie sich mit der Theologie Luthers verbindet. Um sich seines Glaubens zu vergewissern, muss der Glaubende sich ständig selbst skrupulös erforschen und ängstlich nach „Früchten des Glaubens“ Ausschau halten, die ihm bestätigen, noch im Stand der Gnade zu sein.

Jenseits der Individualität und der Innerlichkeit wird Hofacker von einer drängenden Gewissheit beflügelt, dass das Ende dieser Welt nahe ist. Deshalb seine Dringlichkeit und sein Insistieren auf Bekehrung und Wiedergeburt.

„Immer näher rückt das Ende dieses Kampfes, immer näher rückt das Verderben der Feinde und der herrliche Lohn der Überwinder. Hier gilt kein Neutralseyn; wer nicht ganz bei Jesu ist, der ist wider Ihn; bei dem Siege, bei dem Austheilen der Beute wirst du nicht neutral seyn wollen: so sey es auch nicht im Kampfe! Ich bitte dich im Namen des

³⁷ Hofacker, Predigt am zweiten Sonntag nach dem Erscheinungsfest, 157.

³⁸ Hofacker, Predigt am zweiten Sonntag nach dem Erscheinungsfest, 159.

³⁹ Eckhard Hagedorn, Vom armen zum großen Herzen. Anmerkungen zu den Predigten Ludwig Hofackers, in: Frömmigkeit unter den Bedingungen der Neuzeit (FS Gustav Adolf Benrath), Hgg. R. Braun / W.-F. Schäuufele, Darmstadt, Kassel 2001, 237-248.

Herrn: nimm dich zusammen, flehe Ihn an, daß Er dich nicht verloren gehen lasse, gib dich Ihm kindlich und lauter hin zum Eigenthum, und glaube, daß Er dem Aufrichtigen den Sieg gelingen lassen wird!⁴⁰

Dass die Predigten Hofackers über Jahrzehnte hinweg zur Standardpredigt in russlanddeutschen Gemeinden werden könnten, hätte er sich selbst sicher nicht träumen lassen. 1869 – zu einer Zeit als Hofackers Predigtbuch sich bereits in Russland durchzusetzen begann, urteilte Albert Brömel skeptisch über die mögliche Rezeption der Predigten Hofackers: „Ueber zwei Jahre wird man Hofackers Predigten nicht unbeschädigt lesen können.“⁴¹ Dass man das doch konnte, zeigt sich in Hofackers großem publizistischen Erfolg und seiner weiten Verbreitung – bis in die deutschen Kolonien Russlands. Allerdings hatten seine Predigten eine bestimmte Wirkung. Die ausgeprägte Betonung der Wiedergeburt, der Heiligung und das Bewusstsein der nahenden Endzeit machen Hofackers Predigten zu einer aufrüttelnden Lektüre. Sie stellen den Hörer ständig in die existentielle Entscheidungssituation für oder gegen Christus. Als Dauerlektüre fordern sie zu einer Form des entschiedenen Christentums auf, wie es in einer volksskirchlichen Gemeinde nicht einfach zu leben ist. Damit sind Hofackers Predigten kompatibel zur „brüderlichen“ Frömmigkeit innerhalb der lutherischen Kirche in Russland. Die „Brüder“ nahmen für sich in Anspruch, passend zu Hofackers Predigten, eine bessere Gerechtigkeit zu verwirklichen als die anderen Gemeindeglieder. Die anderen Gemeindeglieder werden dabei oft als „Gewohnheits-“ oder „Namenchristen“ verunglimpft. Die Brüderversammlungen bestehen aus „Wiedergeborenen“ oder zumindest „Bekehrten“ und behaupten, das auch in ihrer Lebensführung ausweisen zu können.⁴² Deshalb gehören zu ihren verbreiteten Regeln bestimmte Verhaltensweisen wie der Verzicht auf Alkohol und Nikotin, ein Verbot von Theater, Kino und Fernsehen und bestimmte Kleidungs Vorschriften wie der Verzicht auf Krawatten bei Männern und das Tragen von langen Röcken und Kopftüchern bei Frauen.⁴³ Auch hierin unterscheiden sich freikirchliche und „kirchliche Brüder“ der Russlanddeutschen nicht voneinander.

⁴⁰ Hofacker, Predigt am vierten Sonntag nach Trinitatis, 535.

⁴¹ Albert Brömel, Homiletische Charakterbilder Bd. 1, Leipzig 1869, 157, zitiert bei Kirn, 81.

⁴² Wilhelm Kable, Wege und Gestalt, 227-228: „Will man die vielfältigen und oft ungeordneten Folgen dieser Erweckungen zusammenfassen, so ergeben sich folgende Grundanliegen: In den Kreisen nicht nur der Separierten, sondern auch der anderen evangelischen Gemeinden wurde die Forderung der Wiedergeburt erhoben, als deren Voraussetzung die Abkehr von der Welt. Dem entsprach die Forderung nach der Heiligung und der Erhaltung des neuen Lebens... Die oft rigorose Strenge führte vielfach zu einer Reglementierung des gesamten Lebens. Fröhlichkeit und Spiel waren verpönt. Bei Hochzeitsfeiern beschränkte man sich aufs Notwendigste.“

⁴³ Wilhelm Kable, Erweckung, 18: „Das große Thema der Heiligung, einer neuen Lebensordnung hat vielfältige Antworten erfahren, wobei das Rauchen, der Alkoholgenuss, das Volkslied, die dörfliche Sitte, der Besuch von Schau-

3.1.3. Carl Blum

Für die Adaption der Gattung Predigtbuch an die russlanddeutschen Verhältnisse steht die von Carl Blum 1884 veröffentlichte Sammlung von Evangelienpredigten „Gnade um Gnade“. Carl Blum war lange Jahre Pastor in verschiedenen deutschen Kolonien in Russland und hat die Früchte aus seiner Amtszeit in zwei Predigtbänden veröffentlicht, von denen vor allem das Buch mit den Evangelienpredigten zu einem russlanddeutschen Bestseller geworden ist. Im Westen und auch in seiner baltischen Heimat hat man von Blum und seinen Büchern kaum Notiz genommen.⁴⁴ Aber unter den Russlanddeutschen wurde „der Blum“ zum meistgelesenen Predigtbuch des zwanzigsten Jahrhunderts. Schließlich wurde seine Predigtsammlung im Westen nachgedruckt und nach Russland geschmuggelt sowie von den im Westen lebenden Russlanddeutschen gelesen.

Insgesamt erweist sich Carl Blum als ein Schüler der theologischen Lehrer, die er an der Universität Dorpat kennengelernt hat. Seine Predigten sind durch und durch vom heilsgeschichtlichen Denken der Erlanger Theologie geprägt.⁴⁵ Auch die für den Erlanger Theologen Johann Christian Konrad von Hofmann so typische Betonung des eigenen Glaubens als Ausgangspunkt aller Theologie hat ihre Entsprechung bei Carl Blum, sie zeigt sich im erwecklichen Impetus der Predigten. Blum richtet sich an vermeintlich müde gewordene Christen, die in einer volkskirchlichen Situation aufgewachsen und geprägt worden sind. Er versucht, sie mit dem Ruf zur Buße und Bekehrung aufzurütteln. Die volkskirchliche Prägung seiner Predigthörer kann Blum positiv beurteilen, als Ruf Gottes, der in Taufe, Unterricht, Konfirmation, Trauung, Beichte und Abendmahl immer wieder an die Gemeindeglieder ergeht⁴⁶ – er kann aber auch polemisch und aufrüttelnd von einem bloßen Namenchristentum sprechen⁴⁷, das für das Heil irrelevant ist.⁴⁸ In kaum einer Predigt fehlt deshalb der

stellungen und Theatern, die Kleidung von Männern und Frauen zum Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen und unterschiedlicher Entscheidungen werden konnten.“

⁴⁴ Die erste biographische Studie zu Carl Blum stammt aus dem Jahr 2000; *Ralph Hennings*, Carl Blum – Prediger der Russlanddeutschen, in: ZKG 111 (2000), 70-90.

⁴⁵ *Ralph Hennings*, *Carl Blum*, 75-79.

⁴⁶ *Carl Blum*, Gnade um Gnade. Evangelienpredigten für das ganze Kirchenjahr, Nachdruck Kassel, ⁴1993, 135.

⁴⁷ *Carl Blum*, Christus unser Leben. Wolgadeutsche Predigten, Nachdruck Erlangen ³1993, 375 und ebenda 35: „Denn dadurch allein, daß du in einem christlichen Kirchenbuch verzeichnet stehst, bist du noch kein Christ, sondern dann erst, wenn Christus durch den heiligen Geist in dir wohnt und du mit allem Ernst darnach trachtest, ebenso gesinnt zu sein, wie Christus gesinnt war.“

⁴⁸ *Blum*, Gnade um Gnade, 413 f., hier 414: „Mit dem äußeren Gottesdienst und einem ehrbaren Leben ist noch niemand selig geworden. Mehr, weit mehr verlangt der Herr. Er verlangt, wir sollen von neuem geboren, aus Gott geboren sein, wenn wir ins Himmelreich kommen wollen.“

Ruf zur Bekehrung. Die Zuhörer sollen ernst machen mit ihrem Christentum und ihre Herzen Christus öffnen. Das Gegensatzpaar „tot“ und „lebendig“ spielt für die Veranschaulichung dieser Botschaft eine große Rolle:

„Wie durch den lebendigen Christus neues Leben in die tote Welt ausgegangen ist, so kann neues Leben in die tote Christenheit nur dann ausgehen, wenn wir uns selbst durch ihn zu neuem Leben erwecken lassen. Denn tote Christen können nur durch lebendige Christen vom geistlichen Tod erweckt werden.“⁴⁹

Blum ist wie andere Prediger der Erweckungsbewegung von der Überzeugung durchdrungen, dass die Zeit der Gnade, in der Gott Umkehr zulässt, zu Ende geht. Daher ruft er mit großem Ernst dazu auf, das „Heute“ zu nutzen und die Gnadenzeit nicht verstreichen zu lassen. Seine Predigt ist wie alle erwecklichen Predigten anthropologisch orientiert. Ako Haarbeck hat das bereits für Hofacker zutreffend beschrieben: „Um den Menschen geht es, der Mensch wird ernstgenommen, angesprochen, umworben; sein Heil, seine Rettung, seine Erweckung oder Verstockung stehen auf dem Spiel.“⁵⁰ Die Ansprache an den Einzelnen ist in Blums Predigten immer wieder zu beobachten. Die Hörer sollen merken, dass es um ihre Sache, um ihr Heil geht. Dazu redet er die Gemeinde auch direkt an:

„Wie steht's denn mit dir, o Seele? Hast du diesen Tag [sc. der Bekehrung, R. H.] schon gehabt? Hast du dich von Herzen in Jesu Dienst begeben?“⁵¹

Der Ernst des Rufes zur Umkehr kommt aus der Gewissheit des Gerichtes. Nur die Bekehrung kann vor dem Zorn Gottes und seinem Gericht bewahren. Anderenfalls drohen die „ewige Verzweiflung“ oder andere Bilder, die Blum für die Hölle gebraucht. An manchen Stellen nähert sich Blum einer radikalen Betonung der Bekehrung als einzigem Weg zum Heil⁵². An anderen Stellen kann er die Taufe als Beginn des neuen Lebens in Gott anerkennen.⁵³ Er schärft aber seiner Gemeinde ein, sich nicht auf die Tatsache des Getauftseins zu verlassen: „Denn die Taufe ist kein Zaubermittel und wird uns nichts helfen, wenn wir nicht in der Taufgnade bleiben.“⁵⁴ Im Extremfall kann er sogar Taufe und Bekehrung als aufeinanderfolgende Stufen im Glauben verstehen:

⁴⁹ Blum, Gnade um Gnade, 279.

⁵⁰ Hans-Jakob (Ako) Haarbeck, Erweckliche Predigt dargestellt an Ludwig Hofacker, Diss. theol. Göttingen 1958, 118 f.

⁵¹ Blum, Gnade um Gnade, 402.

⁵² Blum, Christus unser Leben, 359: „Die Sünde führt in den Tod hinein, die Bekehrung von der Sünde aber in's Leben. Die Sünde führt an den Ort, wo Verzweiflung sein wird, die Bekehrung von der Sünde in den Himmel mit seiner unaussprechlichen Seligkeit und Herrlichkeit.“

⁵³ Ebd., 179: „In der Taufe fängt die neue Geburt, das neue Leben aus Gott an, denn die Taufe ist das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung durch den Heiligen Geist“, vgl. auch 345.

⁵⁴ Ebd., 351 und 179.

„Viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt. Die Berufenen, – das sind die, die getauft sind, die Gottes Wort hören und zum Abendmahl gehen: die den äußeren Gottesdienst mitmachen. Die Auserwählten, – das sind die, die nicht nur den äußeren Gottesdienst mitmachen, sondern glauben an das Evangelium von Jesus Christus und durch ihn eine neue Kreatur geworden sind.“⁵⁵

Der Weg der Bekehrung ist der Weg, auf dem der Mensch sich seiner Sünde bewusst wird und unter der Sündenlast stöhnend sich Christus anvertraut, der sich den Zerschlagenen gnädig nähert. Die Gnade Gottes gilt einzig und allein diesen zerknirschten Sündern, denn „wer sich nicht als Sünder vor Gott erkennt, der sucht auch nicht Gottes Gnade.“⁵⁶ Der nächste Schritt ist dann die Buße: „Es ist aber nicht genug, dass wir unsere Sünden erkennen; nicht genug, dass unser Herz geängstet und zerschlagen ist um unserer Sünden willen: der Herr verlangt, wir sollen Buße tun.“⁵⁷ Das Vertrauen zu Gottes Gnade soll der reuige Sünder nicht aus einem Gefühlsüberschwang, sondern aus Gottes Wort gewinnen.⁵⁸ Blum wird nicht müde zu wiederholen, dass Gott die Sünden wegnehmen will – allein aus Gnaden. Hier zeigt er sich als eindeutiger Vertreter lutherischer Theologie. Die Beschränkung der Predigt auf den Ruf zur Bekehrung und damit auf die Soteriologie ist hingegen ein typisches Kennzeichen der Erweckungspredigt,⁵⁹ spezifische Inhalte der einzelnen Predigttexte treten darüber in den Hintergrund. In Carl Blums Epistelpredigten kommt zum Ruf zur Bekehrung noch der Anspruch der Heiligung dazu, mit dessen Hilfe die Konsequenzen von Buße und Bekehrung entfaltet werden.

4. Zusammenfassung

Im Zusammenklang mit Brastberger und Hofacker erweist sich Carl Blum als ein Vollender des von den beiden erstgenannten eingeschlagenen Weges. Seine Predigten führen die Traditionslinien aus dem älteren Pietismus und der württembergischen Erweckung weiter und fügen sie in den Kontext der russlanddeutschen Lebenswelt ein. Sein Leben als Pastor in den deutschen Kolonien Russlands stattete ihn mit der notwendigen Kenntnis der Mentalität seiner Gemeinden aus. Er sprach zu lutherischen Christen, die zwar volkkirchlich geprägt waren, zugleich aber durch die Lesepredigten, die sie ein Leben lang gehört hatten, auch für erweckliche Töne offen waren – sie wahrscheinlich sogar erwarteten. Denn auch Carl

⁵⁵ Blum, Gnade um Gnade, 140.

⁵⁶ Ebd., 454.

⁵⁷ Ebd., 171.

⁵⁸ Blum, Christus unser Leben, 136: „Du aber sollst diese Verheißung im Glauben in dein Herz fassen, und deinen Glauben nicht gründen auf deine Herzensgefühle und Empfindungen, sondern auf Gottes Wort und Zusage.“

⁵⁹ Ako Haarbeck, Erweckliche Predigt, 124, stellt das auch bei den Predigten Hofackers fest und spricht von der „Beschränkung der Predigt Hofackers auf den christologisch-soteriologischen Bereich zu Lasten der spezifischen Textaussage“.

Blums Predigten wurden auf dem Hintergrund der vorher gemachten Erfahrung mit den Lesepredigten – also überwiegend den Predigten Brastbergers und Hofackers – gehört und beurteilt. Seine erweckliche Predigt und die heilsgeschichtliche Ausrichtung der durch das Studium vermittelten Erlanger Theologie, passten in den Erwartungshorizont seiner Hörer und Hörerinnen. Das begründet den Erfolg seiner Predigtbände in den russlanddeutschen Kolonien bereits vor der kommunistischen Unterdrückung des Christentums. Zugleich bauten seine Predigten eine Brücke von der „Amtskirche“ zu den in dieser Zeit schon vorhandenen „Brüdergemeinen“, in denen eine Frömmigkeit gelebt wurde, die den Maßstäben der Blumschen, Hofackerschen und Brastbergerschen Predigten entsprach.⁶⁰

Die Entstehung der Brüderbewegung in den lutherischen Kirchen entspringt geradezu der Kluft zwischen einem kirchlichen Leben, in dem die sonntägliche Lesepredigt den Höhepunkt markiert und dem Inhalt der vorgelesenen Predigten, die ein ganz anderes Ideal vor Augen hatten. Das erlebten die Gemeinden oft über Generationen hinweg. Gerd Stricker beschreibt diese Kluft zwischen dem „offiziellen“ Gemeindeleben und den im Lauf des 19. Jahrhunderts entstandenen „Brüderversammlungen“ zutreffend,⁶¹ allerdings ohne zu berücksichtigen, dass die Predigt, die der Küster/Lehrer vorgelesen hatte, im Grunde das forderte, was schließlich die „Brüderversammlungen“ als Laienbewegung verwirklichten. Die „Brüderversammlungen“ der lutherischen Russlanddeutschen sind nicht nur ein Echo des Pietismus und der Erweckungsbewegung, sondern auch eine Frucht der Lesepredigten. Diese brüdergemeindliche Tradition führte nach der Zerschlagung der evangelischen Kirchenstruktur in Russland zu einem neuen geistlichen Leben im Untergrund. So resümiert Hans-Christian Dietrich beim Blick auf die Unterdrückungsgeschichte der kommunistischen Zeit: „Christliches Leben war nur noch im Verborgenen ... möglich. Hier bewährte sich die Tradition der Erweckungsbewegung. Es waren ‚Brüder‘ und ‚Schwestern‘ der Gemeinschaften, die nicht nur bereit, sondern auch fähig waren, kleine Gruppen zur Andacht zu sammeln. Dieser und jene hatten auch die Bücher dazu bei der Vertreibung mitnehmen können: die Bibel, das wolgadeutsche Gesangbuch, das wolgadeutsche Gemeinschaftsliederbuch, die Predigtbände von Carl Blum, Brastberger, Hofacker.“⁶²

⁶⁰ Zum Miteinander oder Nebeneinander von Pastoren und „Brüdern“ vgl. *Wilhelm Kable*, *Wege und Gestalt*, 228-234.

⁶¹ *Gerd Stricker*, *Die lutherische „Brüderbewegung“*, 40: In vielen Kolonistendörfern war außer dem Lesegottesdienst des Schulmeisters am Sonntag von geistlichem Leben wenig zu spüren. Fromme Siedler jedoch, deren geistliche Bedürfnisse über dieses Minimalangebot hinausgingen, gaben sich damit nicht zufrieden ... Aus der ‚Stunde‘ entwickelte sich mit der Zeit die ‚Brüderversammlung‘.

⁶² *Hans-Christian Dietrich*, in: *Das Gute behaltet. Kirchen und religiöse Gemeinschaften in der Sowjetunion und ihren Nachfolgestaaten*, Erlangen 1996, 86.

Die freikirchlich/römisch-katholischen Dialoge

Arbeitstagung vom 26. bis 28. Oktober 2006 in der Abtei Niederaltaich

Gerhard Voss OSB

Einführung in den Ort der Tagung

Die Abtei Niederaltaich unter ökumenischen Gesichtspunkten

1. Die Abtei Niederaltaich ist ein Benediktinerkloster

Die Abtei Niederaltaich ist seit ihrer Gründung durch den bayerischen Agilolfinger-Herzog Odilo im Jahre 731 ein Benediktinerkloster, d.h. eine Gemeinschaft von Mönchen, die nach der Mönchsregel des abendländischen Mönchsvaters Benedikt von Nursia lebt, nach der Ordnung St. Benedikts (das meinen die Buchstaben OSB, die hinter meinem Namen stehen).

Diese „Regel“ Benedikts (abgekürzt: RB) ist ein Büchlein mit 73 meist recht kleinen Kapiteln. Benedikt schrieb sie für sein 529 gegründetes Kloster auf dem italienischen Montecassino. Ihre Bedeutung liegt vor allem darin, dass sie einerseits die Tradition des älteren Mönchtums in der östlichen Christenheit aufnimmt – Basilius der Große ist ausdrücklich genannt – und andererseits ist sie sehr vom römischen Geist geprägt: Sie betont die Notwendigkeit der *temperantia* und *mensura*, des besonnenen Maßhaltens. Alles geschehe der Kleinmütigen wegen maßvoll, sagt Benedikt (RB 48,9). Mutter der Tugenden ist ihm die *discretio*, die Kunst der Unterscheidung, das Gespür für das Zumutbare – auch im Miteinander unterschiedlicher Fähigkeiten und Bedürfnisse, unterschiedlichen Alters. Römisch ist die Regel vor allem dadurch, dass sie darauf abzielt, dem Leben eine Ordnung zu geben – einen *ordo* –, eine Ordnung, die Maß nimmt am Evangelium und darum ihren Ursprung hat im Hören. „*Schema Israel* – höre Israel“ ist die Weisung für das alttestamentliche Israel. „*Obsculta*, höre, mein Sohn“, beginnt Benedikt seine Regel, „neige das Ohr deines Herzens, nimm den Zuspruch des gütigen Vaters willig an und erfülle ihn durch die Tat! So kehrt du durch die Mühe des Gehorsams zu dem zurück, den du durch die Trägheit des Ungehorsams verlassen hast. ... Seht, in seiner Güte zeigt uns der Herr den Weg des Lebens.“ (Prolog) „Ist denn nicht jede Seite oder jedes von Gott beglaubigte Wort des Alten und Neuen Testaments eine verlässliche Wegweisung für das menschliche Leben? ... Nimm diese einfache Regel als Anfang und erfülle sie mit der Hilfe Christi.“ (RB 73) So weit einige Zitate aus der Regel Benedikts.

Was für ein zeitlicher und örtlicher Kontext ist das, in dem Benedikt seine Regel schrieb? Es ist Italien zu Beginn des 6. Jahrhunderts. Es ist einerseits eine Zeit der kulturellen Abenddämmerung: Benedikt hatte begonnen, in Rom zu studieren, aber in dem gesellschaftlich dekadenten Rom von damals fühlte er sich nicht wohl; er ging in die Einsamkeit. Zugleich war es die Zeit der Wirren der Völkerwanderung: eine Zeit der Unbehaustheit im Zusammenleben der Menschen. Von daher verstehe ich die zentrale Bedeutung, die bei Benedikt die Weisung hat, in den Anderen Christus selbst aufzunehmen, „der in ihnen ja wirklich aufgenommen wird“, wie er mit Verweis auf Mt 25 ausdrücklich sagt, also Ernst damit zu machen, dass in den anderen Getauften Christus lebt – wie in mir. Wenn ich das wirklich ernst nehme, dann muss das Konsequenzen haben für den Umgang mit den Anderen. Benedikt ist sparsam mit dem Wort Liebe. Aber Ehrfurcht, Achtung voreinander, das sind für ihn zentrale Forderungen. Ihnen nachzukommen, das schafft eine neue Basis für das Zusammenleben, ein neues gemeinsames Zuhause, eine „Ökumene“ – Zuhause ist ja die wörtliche Übersetzung von Ökumene. Ich möchte gerne im Sinne Benedikts bezeugen, dass ich in meinem Kloster einen Ort gefunden habe, an dem es sich lohnt zu bleiben: bleiben in dem Sinne, wie Jesus das im Johannesevangelium versteht – *menein*, bleiben in seiner Liebe, und das inmitten einer unbehausten Welt.

Einige Jahrhunderte später, im wirtschaftlich prosperierenden Hochmittelalter predigte Franz von Assisi seinen Zeitgenossen: Das Zuhause, das ihr euch geschaffen habt, ist nicht ein wahres Zuhause, das sind die Fleischtöpfe Ägyptens, die euch zu Sklaven machen, da müsst ihr ausziehen. Franz wird zum Prediger der Armut. Für Benedikt ist Armut kein Thema. Benedikt und Franz, das sind zwei unterschiedliche Weisen, das Evangelium zu leben und zu predigen – aufgrund unterschiedlicher soziologischer Kontexte. Benediktiner und Franziskaner versuchen auf je ihre Weise, den Impuls ihrer Gründergestalt in der Kirche lebendig zu halten. Heute sind wohl beide Impulse aktuell. Aber es sind sehr verschiedene, und es gibt durchaus noch weitere.

In Rom hat es 1994 in der Hochschule der Benediktiner ein Symposium gegeben von Benediktinern und Methodisten – eine zunächst merkwürdige Zusammenstellung. Bischof Walter Klaiber hat an diesem Symposium teilgenommen, und er hat mir gesagt, ihm sei schon oft aufgefallen, dass die Vielfalt der katholischen Ordensgemeinschaften eine gewisse Parallele habe in der Vielfalt der Freikirchen im evangelischen Bereich. Da wurden oft dieselben gesellschaftlichen Herausforderungen aufgegriffen, freilich mit dem Unterschied, dass die katholischen Orden zu der einen katholischen Kirche gehören und hier mit ihren Unterschieden zur Vielfalt beitragen.

Für Benedikt, sagte ich, ist Armut kein Thema. Armut ist für ihn eine Sache des Gehorsams: Da der in Gemeinschaft lebende Mönch der Ver-

fügung über sich selbst entsagt, hat er auch kein Eigentum; aber im Rahmen seiner klösterlichen Gemeinschaft soll er alles bekommen, was er nötig hat. Benedikt kennt für seine Mönchsgelübde noch nicht die seit dem Mittelalter klassische Dreierformel der „Evangelischen Räte“: Armut, Keuschheit und Gehorsam, die ja den menschlichen Grundstrebungen entspricht, denen jeder Mensch in seinem Leben irgendwie eine angemessene Form geben muss: Besitzstreben, Sexualstreben und Machtstreben. Die Evangelischen Räte haben also eine Signalwirkung und verweisen zugleich auf den, der allein unserem Leben wahre Erfüllung zu schenken mag.

Auch Benedikt hat eine Dreierformel für seine Gelübde. Da steht an erster Stelle die *stabilitas*, die Beständigkeit: Die Bleibe, die der Mönch gefunden hat, ist Gabe, aber auch Aufgabe. Sie erfordert von ihm Treue, auch wenn ihm einmal danach zumute ist, davonzulaufen. Seine Treue ist Antwort auf die Treue Gottes. Hier geht es im Grunde um dasselbe wie beim Eheversprechen.

Das zweite Gelübde heißt im Lateinischen *conversatio*. Dafür gibt es keinen treffenden Ausdruck im Deutschen. *Conversatio* ist die Iterativ-Form von *conversio*. *Conversio* heißt auf Deutsch Bekehrung und ist in der frühen Christenheit der gängige Ausdruck für die Taufe. *Conversatio* als Iterativ-Form von *conversio* besagt, dass die in der Taufe zum Ausdruck gebrachte Bekehrung immer wieder (iterativ also), Tag für Tag vollzogen werden muss in jedem Leben, das von der Bekehrung geprägt sein will. Mönchsleben wird hier also verstanden als eine Lebensform, mit der die Taufe ernst genommen wird.

Der dritte Begriff der Gelübdeformel Benedikts ist der Gehorsam. *Der* Gehorsam, dieser sehr hart und militärisch klingende deutsche Begriff trifft nicht, was im Neuen Testament und in der kirchlichen geistlichen Tradition mit den weiblichen Begriffen *hypakoe* (im Griechischen) und *oboedientia* (im Lateinischen) gemeint ist. Bis zur Reformation war „Gehorsam“ auch im Deutschen weiblich – in der Form „gehorsami“. Hier muss man das biblische Bild vom Acker mithören, auf den das Wort Gottes als Same ausgestreut wird, der nur Frucht bringt „in einem guten und aufrichtigen Herzen“ (Lk 8,15). Die so das Wort Gottes hören, wachsen lassen und befolgen, sind Brüder und Schwestern Jesu. Sich freiwillig einem Oberen zu unterstellen und im Glauben in dessen Weisung die Weisung Christi anzunehmen, darin sieht Benedikt eine Hilfe, um das Hören auf das Wort Gottes konkret werden zu lassen und nicht sich selbst zu täuschen. Denn nicht jeder religiöse Eifer kommt wirklich aus dem Hören. Benedikt unterscheidet zwischen einem bitteren und bösen Eifer, der von Gott trennt, und einem guten Eifer, der zu Gott führt und der darin besteht, einander in gegenseitiger Achtung zuzukommen, aneinander körperliche und charakterliche Schwächen mit unerschöpflicher Geduld zu ertragen, in Liebe Gott zu fürchten und Christus über-

haupt nichts vorzuziehen, der uns alle gemeinsam zum ewigen Leben führe (RB 72).

Ich bin deshalb so breit auf die Regel Benedikts eingegangen, weil sie vom 8. bis zum 12. Jahrhundert die Hausordnung des werdenden Abendlandes war. Nicht nur Niederaltaich, sondern alle Klöster im mittleren Europa lebten damals nach dieser Regel. Und wenn Sie sich eine Karte des Fränkischen Reiches dieser Zeit anschauen, dann werden Sie feststellen, dass diese Klöster die eigentlichen geistlichen Zentren waren; Städte gab es ja noch kaum. Die benediktinischen Klöster waren die Akademien des werdenden Abendlandes, die seine *humanitas*, sein Menschenbild geprägt haben. Sie wandelten Chaos in Kosmos, indem sie vor allem drei Dinge brachten: Kreuz, Buch und Pflug (wie es Papst Paul VI. einmal formuliert hat): Kreuz, d.h. das christliche Evangelium; Buch, das ist das Erbe der griechisch/römischen Antike, und Pflug, das ist das Know how für die Kultivierung des Landes.

Dabei hat jedes Kloster seine eigene Geschichte. Es steht in gewisser Hinsicht autark in der Landschaft. Es gibt bis heute keinen zentralistisch geführten Verband der Benediktinerklöster – etwas eher Außergewöhnliches in der katholischen Kirche. Ich bin hier in Niederaltaich eingetreten; das ist mein Zuhause, in dem ich seit 50 Jahren lebe. Die anderen Benediktinerklöster sind für mich nicht viel mehr als gut-nachbarliche geistliche Gemeinschaften, die dieselbe Regel befolgen, freilich auch mit einer gewissen Verpflichtung zur Nachbarschaftshilfe – in manchen Rechtsangelegenheiten (Satzungen, Visitation), auch in personellen und materiellen Notsituationen. Benediktinerklöster gehören aber auch nicht zu dem Verband des Bistums, in dem sie liegen. Der Bischof kann den in seinem Bistum lebenden Mönchen keine Weisungen geben. Wir liegen *im* Bistum Passau, gehören aber nicht zur katholischen Kirche des Bistums Passau, haben darum auch keinen Anteil an den Kirchensteuern. Und da wir keinen gewinnbringenden Besitz mit nennenswerten Erträgen haben, leben wir von dem, was wir erarbeiten. Natürlich haben wir auch gute Freunde – Gott sei Dank; denn das Meiste, was wir tun, ist ja auch nicht gerade gewinnbringend.

Klöster gehören zur Kirche, aber sie sind nicht eigentlich einbezogen in die offiziellen kirchlichen Strukturen. Sie sind das charismatische, prophetische Element in der Kirche. Sie verstehen sich selber als eine Kirche im Kleinen, als eine *ecclesiola*. Sie sollen zeichenhaft leben, was Kirche eigentlich sein soll. Sie haben damit natürlich auch die Möglichkeit, besondere Akzente zu setzen. Damit komme ich zu meinem zweiten Punkt:

2. Das ökumenische Modell von Niederaltaich

Zur Besonderheit unseres Klosters gehört es seit 50 Jahren, dass wir *eine* benediktinische, *eine* kirchliche Gemeinschaft sind, dass aber nur ein Teil

von uns das geistliche Leben, vor allem die Gottesdienste so vollzieht, wie das hierzulande üblich ist, in der Tradition der römischen Kirche. Ein anderer Teil lebt gemäß der Tradition der orthodoxen Ostkirchen, deren ursprüngliches Zentrum Konstantinopel ist, heute Istanbul, mit seinem ursprünglichen Namen Byzantion, sodass man vom byzantinischen Ritus spricht – im Unterschied zum römischen Ritus. Für unsere byzantinischen Gottesdienste – die wir in deutscher Sprache feiern – haben wir eine eigene Kirche (in den Räumen unserer früheren Brauerei, die seit gut 30 Jahren nicht mehr existiert). Dieses Miteinander zweier „Riten“ (wie wir sagen) in der einen geistlichen Gemeinschaft unseres Klosters verstehen wir exemplarisch als ein ökumenisches Modell für die Einheit in Vielfalt, die ein wesentliches Charakteristikum der Kirche insgesamt sein muss. In katholischer Terminologie kann man sagen: Es geht um den Schritt vom engen, konfessionalistischen Katholizismus zur wahren Katholizität, wie sie im altkirchlichen Glaubensbekenntnis – neben der Einheit, Heiligkeit und Apostolizität – zum Wesen der Kirche Jesu Christi gehört. Von diesem Verständnis von Katholizität her müssen wir natürlich die ganze Ökumene – nicht nur die Ostkirchen – in den Blick nehmen.

Die Anregung für unser Modell geht auf Papst Pius XI. im Jahr 1924 zurück. Weil das Mönchtum mehr als alle anderen kirchlichen Lebensformen von seinem Ursprung her eine Brücke darstellt zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens, sollten nach Meinung des Papstes westliche Mönche versuchen, mit der Spiritualität, Liturgie und Geschichte der Ostkirchen vertraut zu werden, in ihre Welt sich einzuleben, sich von ihrer Spiritualität prägen zu lassen, um so – gleichsam in dialogischer Existenz – zu einer gelebten Vermittlung und zu ökumenischen Dolmetschern zu werden.

Das Problem liegt ja darin, dass der abendländische Westen Europas im Mittelalter eine Entwicklung genommen hat, die ihn von der geistigen Welt des ersten Jahrtausends weggeführt hat; im Osten ist sie jedoch weiterhin lebendig. Französische Theologen wie de Lubac und Congar sehen im abendländischen Mittelalter einen Schritt „vom Symbol zur Dialektik“, d.h. von einem bildhaft-emotional bestimmten, meditativen Denken zu einem analytisch forschenden, hinterfragenden, vor allem objektivierenden Denken, für das die Disposition des Herzens keine Rolle spielt. Es ist das Denken, das unser neuzeitliches Verständnis von Wissenschaft und Forschung bestimmt, dessen menschliche Defizite uns heute aber auch bewusst werden. Dieses Denken hat auch kein Verständnis für Liturgie, für den Kosmos als Spiegel der Seele, für Geschichte. Religion reduziert sich dann weitgehend auf Ethik.

Wir westlichen Mönche sind natürlich auch Kinder unserer Zeit, auch wir sind zu einem kritischen Denken erzogen. Aber mönchisches Leben zielt auf ein Überwinden der kritischen Phase, zu einem neuen Bei-sich-

Sein, zu einem Bei-sich-Wohnen, wie es Benedikts Biograf, Papst Gregor der Große, sagt.

Was ich meine, hat in den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts sehr schön der amerikanische Baptist Harvey Cox veranschaulicht in seinen beiden Büchern *Stadt ohne Gott?* einerseits und *Das Fest der Narren* andererseits. Im letzteren schreibt er über das erstere: Es war ein sehr protestantisches Buch, viel zu einseitig in seinem ungeduldigen Aktivismus, in seinem eifrigen Interesse an sozialer Veränderung, in seiner übertriebenen Extravertiertheit. Es war ein Buch der Erfahrung des Todes Gottes. Der Tod Gottes kann zwar nicht rückgängig gemacht werden, aber er kann transzendiert werden, schreibt Cox. In *Das Fest der Narren* plädiert er deshalb für Meditation, Mystik, Gebet und Ritual, für Muße und Kult. Ost und West, das sind nicht zwei verschiedene Dogmatiken; es sind unterschiedliche Weisen, den Glauben zu leben, die nicht leicht ein Verständnis füreinander aufkommen lassen. Gerade das aber, gegenseitiges Verstehen, möchten wir versuchen.

Wie aktuell und dringend aber ein gegenseitiges Verstehen heute ist, dafür ist uns die Donau, an der wir liegen, ein Fingerzeig. Ich bin sie einmal ganz hinuntergefahren – bis zum Schwarzen Meer – anlässlich eines Symposions, das der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I. organisiert hatte. Es ging also quer durch den Balkan, der im Geschichtsbewusstsein unserer Seele negativ besetzt ist: der Osten voller drohender Gefahren. Denken Sie nur an den Nibelungen-Mythos: Die hehren Recken vom Rhein finden an der Donau, im Land der Hunnen ihre Not, ihren Untergang. Heute hat die Donau zehn Anrainerstaaten. Davon gehören fünf zum abendländischen Westen: Deutschland, Österreich, Ungarn, Slowakei und Kroatien. Fünf aber sind orthodoxe Länder, zum Teil islamisch durchsetzt: Serbien, Rumänien, Bulgarien, Moldawien und die Ukraine. Rumänien und Bulgarien werden am 1. Januar 2007 der Europäischen Union beitreten. Der Balkan gehört dann zum Raum europäischer Innenpolitik. Was wissen die Menschen bei uns über die Kultur, Religion, Mentalität und Geschichte der neuen Mitbürger? Da reichen rein rationale Informationen nicht aus. Und schon gar nicht bloß ökonomische. Da möchten wir wenigstens in unserer geistlichen Gemeinschaft einen exemplarischen ökumenischen Lernprozess in Gang setzen.

3. Das Ökumenische Institut der Abtei als Ort für die ökumenische Arbeit

Ihren besonderen Ort haben die Reflexion und die Vermittlung ökumenischer Lernprozesse in unserem Ökumenischen Institut (als einem eigenen Arbeitsbereich neben der Gastbereitschaft, dem Gymnasium und der Seelsorge als den anderen Aufgabenbereichen des Klosters). Ich möchte nochmals unterstreichen, dass es sich um ein Institut im Rahmen einer

geistlichen Gemeinschaft handelt, nicht um ein Universitätsinstitut, nicht um ein Pastoralinstitut. Wir haben keinen besonderen kirchlichen Auftrag wie die beiden anderen bei dieser Tagung vertretenen Institute, das Konfessionskundliche Institut des Evangelischen Bundes in Bensheim und das Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn. Unser Institut ist eine freie Initiative unseres Klosters, als klösterliche Initiative dennoch ekklesiologisch eingebunden und immer wieder auch kirchlicherseits gefordert.

Wir befassen uns nicht nur mit den Kirchen des Ostens. Ökumenisch als dialogische Grundhaltung ist unteilbar. Die zweite Wurzel unseres Instituts – neben der Anregung von Papst Pius XI. – ist die Una-Sancta-Bewegung, die in Deutschland in den 30er Jahren des vorigen Jahrhunderts aufbrach und sich vielerorts manifestierte in so genannten Una-Sancta-Kreisen, in denen sich katholische und evangelische Christen – Pfarrer / Pastoren und Laien, Männer und Frauen – zusammenfanden. In die 30er Jahre geht auch in unserem Kloster die ökumenische Arbeit zurück. Ihre erste Blüte hatte sie in den 50er Jahren. Da war Nideraltach ein Zentrum der Una-Sancta-Bewegung. Das konnten wir sein, weil in der Una-Sancta-Bewegung Gespräch miteinander und Gebet miteinander zusammengehörten. Gerade das ist uns bis heute besonders wichtig.

Ein Schwerpunkt unserer Aktivität ist jedes Jahr im Sommer unsere einwöchige Ökumenische Einkehrzeit, und das seit 50 Jahren, seit 1957. Diese Einkehrzeiten haben immer ein bestimmtes Thema, und dazu laden wir aus verschiedenen Konfessionen kompetente Referenten ein. Siegfried Großmann und Manfred Marquardt hatten wir beispielsweise vor nicht langer Zeit. Aber es geht nicht um eine interkonfessionelle Auseinandersetzung über dieses Thema. Mehr meditierend als diskutierend möchten wir uns den Themen nähern. Was heißt für uns heute „Erlösung“? Das war etwa unser Thema im vorigen Jahr. Hinter den verschiedenen dogmatischen Lehraussagen stehen doch verschiedenen Glaubenserfahrungen. Und die sollen zur Sprache kommen, um von daher die Lehre zu verstehen.

Ganz wichtig sind uns die Gottesdienste. Dazu gehören von Anfang an in unseren Einkehrzeiten neben der katholischen Messe auch eine byzantinische Liturgie und eine Abendmahlsfeier in der Verantwortung der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern. Von Anfang an war es so, dass die konfessionell jeweils Anderen dabei waren. Heute ist es allgemein weitgehend üblich, dass zu ökumenischen Konferenzen auch Gottesdienste gehören. Bei uns waren sie von Anfang an konstitutiv, weil wir der Überzeugung sind, dass der Lobpreis Gottes im Gedenken seiner Taten, in Dank, Bitte und Klage die primäre Theologie ist. Die reflektierende dogmatische Theologie ist Sekundärtheologie. Aus der Tiefe geistlicher Erfahrung gibt es Brücken zueinander, die in der Lehre oft nicht so schnell in den Blick kommen. (Nachträgliche Anmerkung: Die

Tagung selbst bot dafür ein schönes Beispiel, als ich für die Teilnehmenden eine Führung durch unser Kloster halten sollte. Als man sich dazu in der Kirche sammelte, aber noch nicht alle anwesend waren, regte jemand spontan an, ein Lied zu singen; vorgeschlagen wurde „Großer Gott, wir loben dich“. Ob allen klar war, wie viele kirchengeschichtliche Zeugnisse gegenseitiger Verurteilungen mit diesem gemeinsamen Lobpreis überwunden waren?) Die in der katholischen Kirche sehr verehrte Theresia von Lisieux hat in ihrer Autobiographie Ende des 18. Jahrhunderts in großer Freiheit Sätze über die Gnade formuliert, die damals in keinem der katholischen dogmatischen Lehrbücher standen, da diese sehr viel stärker von konfessioneller Profilierung geprägt waren.

Hinsichtlich der *Veranstaltungen* in unserem Haus will ich es dabei belassen. Nur darauf möchte ich noch hinweisen, dass wir in dieser Woche eine Gruppe von Männern zu Gast haben, die sich zum wiederholten Male an einem Kurs „Kloster auf Zeit“ beteiligen, solche also, die nach einem Kurs für Erstteilnehmer, der der religiösen Orientierung - dienen will, nun wieder gekommen sind. Sie sind bei unseren Gottesdiensten, auch bei unseren klösterlichen Mahlzeiten dabei – in einem schwarzen Gewand, das unserem Mönchsgewand ähnlich ist. Es sind Männer aus unterschiedlichen Berufen, auch unterschiedlichem religiösen Hintergrund. Wenn wir ihnen Vorträge halten, dann kommt uns da, glaube ich, unsere ökumenische Erfahrung, unsere daraus erwachsene Sensibilität sehr zu Hilfe.

Neben den *Veranstaltungen* in unserem Haus sind die *Publikationen* wichtig, vor allem unsere Zeitschrift *Una Sancta*. 35 Jahre war ich ihr Schriftleiter. Zurzeit haben wir dafür niemanden in unserem Haus. Aber weiterhin sind wir beteiligt, und Heft 4 eines jeden Jahrgangs ist eine Dokumentation unserer Ökumenischen Einkehrzeit. *Una Sancta* hat ein überkonfessionelles Mitherausgebergremium. Von freikirchlicher Seite gehörte dazu zunächst der Baptist Günter Wagner, heute ist es der Methodist Manfred Marquardt. Für mich hat die langjährige Schriftleitung den Kontakt mit der weltweiten Ökumene bedeutet. Ich konnte an vielen großen ökumenischen Konferenzen teilnehmen, allein an allen fünf Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen in dieser Zeit – von Uppsala 1968 bis Harare 1998.

Ein dritter unserer ökumenischen Arbeitsbereiche ist die *Vortrags-tätigkeit*; der vierte ist unsere *Mitarbeit in einzelnen ökumenischen Gremien*, jeweils aufgrund einer ausdrücklichen Berufung zu einer bestimmten Aufgabe. Das ist in letzter Zeit etwas weniger geworden, weil wir in unserem Kloster in einem Generationenwechsel stehen. Aber immerhin ist unser Abt Dr. Marianus Bieber Mitglied des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses DÖSTA.

Mir wurde 1970 die Geschäftsführung der damals – nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil – gerade ins Leben gerufenen Ökumenischen Kom-

mission der Bayerischen Bistümer anvertraut, die ich dann 35 Jahre wahrgenommen habe. Da stand am Anfang die Aufnahme von Kontakten mit anderen Kirchen zur Gründung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern. 10 Jahre, von 1987 bis 1997, war ich auch der Vorsitzende der bayerischen ACK. Eine solche Aufgabe zu übernehmen, war mir, einem Mönch, der nicht einem der Bistümer angehört, nicht selbstverständlich. Mitglieder der ACKs sind die Kirchen, katholischerseits also die Bistümer. Es war mir darum auch ein besonderes Anliegen, in den Strukturen der bayerischen ACK die Kirchen nicht auf Kirchenleitungen zu reduzieren, sondern auch den oft in mehreren Kirchen übergreifend beheimateten Initiativen mit ihren ökumenischen Erfahrungen eine Möglichkeit der Mitsprache zu geben, ohne dass sie eigenständige Quasikirchen werden. Sie heißen bei uns mitwirkende ökumenische Organisationen – mit Sitz, aber ohne Stimme im Ständigen Ausschuss der ACK. Dazu gehören derzeit die Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Kreise, das Ökumenische Netz für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, die bayerische Arbeitsgemeinschaft der Frauen für den Weltgebetstag und der Ökumenische Jugendrat Bayern. Offizieller Vertreter der katholischen Kirche in Deutschland war ich übrigens im Dialog der Deutschen Bischofskonferenz mit der Kirchenleitung der VELKD zum Thema „Communio Sanctorum“ und bei der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung 1997 in Graz.

4. Lernprozesse im Kontakt mit Freikirchen

In der Gründungsphase der ACK in Bayern begann für mich der Kontakt mit den Freikirchen. Konkret waren das damals für mich die Methodisten und die Mennoniten, erst allmählich auch die Baptisten. Die Arbeit am Konzept der ACK war für alle Beteiligten ein Lernprozess. Ich habe darüber sehr ausführlich berichtet in der Festschrift zum 30-jährigen Jubiläum der ACK *Lebendige Ökumene in Bayern* (hg. von Elisabeth Dieckmann, Verlag Peter Athmann in Nürnberg 2004). Ich verweise besonders auch auf die Beiträge der Baptistin Irmgard Stanullo und des Mennoniten Rainer Burkart in dieser Festschrift. Die Kontakte entwickelten sich nicht nur zwischen den unmittelbar beteiligten Ausschussmitgliedern. An einem strahlenden Sonntagnachmittag im Oktober 1973 haben wir hier in Niederaltaich einen Kirchentag der in Bayern kleineren Kirchen gehalten, die Münchener evangelisch-methodistische Friedenskirche war mit Pastor Ulrich Jahreiß und ihrem Posaunenchor gekommen, die mennonitische Gemeinde von Burgweinting mit Pastor Willi Wiedemann; der baptistische Pastor Gotthard Schüttel aus Augsburg war alleine gekommen, seine Gemeinde war damals noch nicht so weit, dass sie ihm folgte. Dazu kam von der evangelisch-reformierten Kirche in Bayern eine Gruppe der gerade erst gebildeten zweiten Gemeinde in München mit Pfarrer Lothar

Ulrich. (Die evangelisch-reformierte Kirche ist in Bayern eine zahlenmäßig kleine, aber eigenständige Kirche, die damals noch nicht einmal zur EKD gehörte, sich freilich trotzdem nicht als Freikirche versteht.) Und dann waren auch katholische Pfarrgemeinderatsmitglieder aus den Diözesen Passau und Regensburg da und unser Konvent. In einem großen Speisesaal unseres damaligen Internats waren wir bei Kaffee und Kuchen zusammengekommen. Die verschiedenen Kirchen haben sich gegenseitig vorgestellt. Zwischendurch haben wir Lieder gesungen und am Ende in unserer Klosterkirche einen Gottesdienst gehalten. Im November 1974 war ich von Pastor Ulrich Jahreiß eingeladen, in der Münchener evangelisch-methodistischen Friedenskirche mit der Gemeinde zu diskutieren. Es wurde ein lebhaftes Gespräch über Themen wie Volkskirche, Heiligung, Heiligenverehrung; dabei wurden auch Positionsunterschiede innerhalb der Generationen in der Gemeinde deutlich.

Was hat mich persönlich vom spezifischen Erbe der betont kongregationalistischen freikirchlichen Gemeinschaften am Nachhaltigsten geprägt? Das ist ganz eindeutig der Begriff der Einmütigkeit im Blick auf die gemeindlichen, überhaupt auf die kirchlichen Entscheidungsfindungsprozesse. Hier bin ich auch zum Multiplikator geworden. Zum einen bei der durch das Zweite Vatikanische Konzil geforderten Neubesinnung aller Ordensgemeinschaften auf ihre Ursprünge. Der Begriff der Einmütigkeit brachte mir eine Wiederentdeckung des „Rates der Brüder“, dem Benedikt in seiner Mönchsregel ein eigenes Kapitel widmet – gleich nach dem Kapitel über den Abt. Benedikt schreibt sogar, dass der Herr oft einem Jüngeren offenbart, was das Bessere ist. Die Neubetonung des Priestertums aller Gläubigen durch das Zweite Vatikanische Konzil ließ damals in der katholischen Kirche insgesamt den Ruf nach Demokratisierung laut werden. Der Begriff der Einmütigkeit macht deutlich, dass kirchliche Entscheidungsfindung ein geistlicher Prozess ist, ein synodaler, nicht aber ein parlamentarischer Prozess – im Hören auf die Stimme des Geistes in den Anderen. Darum muss der Entscheidungsfindungsprozess so lange weitergehen, bis auch die Minderheiten trotz vielleicht weiterhin bestehender Bedenken das mitragen können, worauf man sich schließlich einigt, weil sie sehen, dass ihre Einwände mit berücksichtigt sind. In die in den 70er Jahren neu formulierte Satzung der bayerischen Benediktinerklöster konnte ich den Satz einbringen: „Der Abt beteilige alle an der Entscheidungsfindung, lasse Minderheiten nicht kurzerhand niederstimmen und versuche, auch von der Mehrheit gefasste Beschlüsse in versöhnte Einmütigkeit zu verwandeln.“ Diesen Lernprozess habe ich dargestellt in meinem Beitrag *Das geistliche Leitungsamt in den Mönchsgemeinschaften Benedikts von Nursia* in der im Verlag Peter Lang, Bern, erschienen Festschrift für Günter Wagner. Auch in der ACK in Bayern habe ich immer sehr darauf gedrungen, dass Einmütigkeit als Grundprinzip eingeübt wurde. Deshalb dauerte die Gründungsphase bei uns in

Bayern auch länger als in manchen anderen ACKs. Und wir haben auch schriftlich formuliert, was wir unter Einmütigkeit verstehen. Inzwischen achtet auf Drängen der orthodoxen Kirchen auch der Ökumenische Rat der Kirchen darauf, dass bei Fragen, die die Glaubensüberzeugung betreffen, Konsensentscheidungen angestrebt werden und nicht Mehrheitsbeschlüsse.

Das Thema dieser Tagung hier sind die Dialoge der Freikirchen mit der katholischen Kirche. Ich habe den Wunsch und die Hoffnung, dass die Ergebnisse dieser Dialoge auf beiden Seiten einmütige Akzeptanz erfahren, sodass deutlich wird, dass der Heilige Geist Gottes es ist, der uns zusammenführt.

Erich Geldbach

Die römisch-katholische Kirche im Gespräch mit den Freikirchen † Eine Einführung

Die Thematik dieser Herbsttagung des „Vereins für Freikirchenforschung“ in der historischen Benediktiner-Abtei Niederaltaich ist aus zwei Gründen von besonderem Reiz. Zum einen ist die Distanz zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Freikirchen in Deutschland traditionell sehr groß gewesen. Erst in den letzten Jahren hat sich eine Verschiebung ergeben, die oft genug auf sozialpolitischen Feldern greifbar war, etwa wenn sich in brisanten Fragen wie Schwangerschaftsabbruch, Homosexualität oder Stammzellforschung bisher ungewohnte Koalitionen auftraten. Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) ist unter Billigung oder unter Stimmenthaltung der freikirchlichen Mitglieder 1974 um die römisch-katholische Kirche und die orthodoxen Kirchen erweitert worden, so dass sich über die ACK Kontakte anbahnten. Das wird man beachten müssen.

Was für Deutschland galt oder noch immer gilt, muss jedoch weltweit nicht so gelten. Es scheint jedenfalls, dass auf Weltebene die direkten Gespräche eher möglich sind. Wir stehen daher mitten im Prozess einer Annäherung zwischen der römisch-katholischen Kirche und vielen der im „Verein für Freikirchenforschung“ repräsentierten Freikirchen, wenn das auch nicht von allen gesagt werden kann. Der Reiz dieser Veranstaltung besteht also darin, gewissermaßen in die Werkstatt der offiziellen Dialoge auf Weltebene zu blicken, um wahrzunehmen, welche Themen verhandelt worden sind, wie dies methodisch geschieht und welche Ergebnisse derzeit vorliegen. Der Prozesscharakter der Dialoge lässt erkennen, dass sie nicht abgeschlossen sind. Gleichwohl ist es wichtig, sie zur Kenntnis zu nehmen. Das ist ein Stück dessen, was in der ökumenischen Sprache „Rezeption“ genannt wird, also jener Vorgang, den man auch mit „Aneignen“ umschreiben kann. Wenn Dialoge nicht wahrgenommen werden und wenn die Ergebnisse nicht in das allgemeine Bewusstsein unserer Kirchenglieder aufgenommen werden, bleiben sie dunkel und in der Distanz; sie verfehlen ihre Zweckbestimmung, die Kirchen einander näher zu bringen.

Man wird allerdings in Rechnung stellen müssen, dass der Rezeptionsvorgang alle Kirchen, nicht nur die in unserem Symposium angesprochenen, vor große Probleme stellt. Nirgendwo ist ausgemacht, was „Aneignung“ bedeutet und wann sie als erreicht gelten kann. Nicht nur diese „kirchliche“ Seite ist ungeklärt, weil relativ neu, sondern auch die Art des Zustandekommens von Dialogergebnissen. Man wird zum Beispiel fragen

müssen, wie repräsentativ Kommissionen zusammengestellt sind, und wird außerdem in Rechnung stellen müssen, dass die Kommissionen im Verlauf ihrer Arbeit eine Art Eigendynamik entwickeln. Es entstehen Freundschaften innerhalb einer Delegation, aber auch delegationsübergreifend, ja es lässt sich auch beobachten, dass manche offenen Fragen nicht entlang der Konfessionsgrenzen, sondern innerhalb der jeweiligen Delegationen umstritten sind.

Dennoch gilt: Der Reiz, um dieses Wort noch einmal aufzugreifen, liegt darin, dass diese Veranstaltung ein Stück Brückenfunktion zwischen den offiziellen Dialogpartnern bzw. den Kommissionen auf der einen und unseren Gemeinden auf der anderen Seite wahrnehmen kann. Wie auch immer die Freikirchen im Einzelnen organisiert sind, allen ist gemeinsam, dass sie auf die Lokalgemeinde großen Wert legen und dass Veränderungen, Neuerungen, andere Ansichten, Verschiebungen der Perspektiven oder Ähnliches nur dann nicht ins Leere laufen, wenn sie in den Gemeinden vor Ort angekommen sind. Dort muss begriffen und praktiziert werden, was in den Dialogen verhandelt wurde. Unsere Gemeinden sind die Orte, wo Neues eingeübt wird. Dazu bedarf es aber auch der Transporteure von etwas Neuem. Diese Veranstaltung könnte so etwas sein, wie die Ausrüstung der Multiplikatoren. Wir Teilnehmenden sind die Multiplikatoren und wollen bzw. sollen in Kenntnis gesetzt werden von dem, was in der Ökumene, speziell im Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche, vor sich geht. Das ist der erste Punkt.

Der zweite Punkt hängt unmittelbar mit der römisch-katholischen Kirche selbst zusammen. Denn es gibt keine Kirche, die ihre Prinzipien des „Ökumenismus“ so klar definiert hat wie die römisch-katholische Kirche. Allerdings scheint ein Missverständnis schier unausrottbar, was mir immer wieder begegnet und was mir bei Diskussionen in den Freikirchen entgegengehalten wird. Das Missverständnis heißt, die römisch-katholische Kirche betreibe ein Programm „zurück in den Schoß der Mutter Kirche“. Offenbar ist die Metapher von der Mutter Kirche und ihrem Schoß so einprägsam, dass sie haften geblieben ist und das Bewusstsein gegenüber der römisch-katholischen Kirche nachhaltig geprägt hat. Für Freikirchen, die auf ihre Freiheit und Unabhängigkeit bedacht sind, scheint nichts so negativ zu sein wie das Konzept einer „Rückkehr“ in den Schoß. Freilich muss man auch sofort hinzufügen, dass die offizielle Kirche diese „Rückkehr-Ökumene“, wie man das etwas salopp und abkürzend nennt, lange Zeit vertreten hat. Man könnte jetzt aus allen möglichen Quellen zitieren – von der Borromäus-Enzyklika über die Zurückweisung von Einladungen zu den Konferenzen für „Glauben und Kirchenverfassung“ und „Praktisches Christentum“ bis zur Enzyklika „Mortalium animos“ von 1928 oder dem Verbot des Vatikans für Katholiken, die Bannmeile um den Konferenzort der zweiten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Evanston 1954 zu betreten, was einige katholische

Ökumeniker veranlasste, sich außerhalb der Bannmeile einzuquartieren und den Generalsekretär des ÖRK, Willem Visser 't Hooft, dazu brachte, alle Dokumente der Konferenz, auch die noch zu verbessernden Fassungen, per Boten in das Hotel zu schicken, damit die katholischen Beobachter stets umfassend von dem Geschehen informiert waren.

Die Tatsache, dass es trotz aller Verbote unentwegte Ökumeniker auf katholischer Seite gab, verweist auf gegenläufige Tendenzen. Das betrifft sogar Päpste, so vor allem, dass Benedikt XV. (1914-1922) und Pius XI. (1922-1939) Kontakte zu den orthodoxen Kirchen suchten. In diesen Zusammenhang gehört auch die Geschichte von Niederaltaich. Die Nähe der beiden Traditionen, für die vor allem das Bischofsamt in apostolischer Sukzession und die Bewahrung einer gültigen Eucharistiefeyer stehen, mögen den Ausschlag gegeben haben, um eine Annäherung zu suchen. Man kann aber auch auf die katholische Luther-Forschung, vor allem Joseph Lortz und seine Schule, hinweisen oder auf die Una-Sancta-Bewegung um Max Joseph Metzger, und auf vieles andere, was sich im katholischen Raum, gleichsam im Schatten oder im Stillen, in Sachen „Ökumene“ tat und was über das orthodox-katholische Verhältnis hinausgeht. Das muss jetzt nicht alles aufgeführt werden.¹

Zweifellos aber ist das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) für die Entwicklung der römisch-katholischen Kirche und für die ökumenische Bewegung von einschneidender Bedeutung.² Das Konzil hat die römisch-katholischen Prinzipien des Ökumenismus definiert. Wohl gemerkt: Es geht nicht um die Prinzipien des römisch-katholischen Ökumenismus, sondern um die römisch-katholischen Prinzipien des Ökumenismus.

Vor Einberufung des Konzils hatte der damalige Papst Johannes XXIII. das Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen geschaffen und die Leitung dem deutschen Kurienkardinal Augustin Bea anvertraut, der die Öffnung der katholischen Kirchen gegenüber den anderen Kirchen und der Ökumene maßgeblich mitbestimmte. Das Sekretariat wurde in den Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen umbenannt und steht derzeit unter Leitung des deutschen Kardinals Walter Kasper. Papst Johannes XXIII. wollte mit der Errichtung des Sekretariats ein deutliches Signal an die nicht-katholischen Kirchen senden. Das zweite Signal war die Einladung an alle Kirchen, offizielle Beobachter zu dem Konzil zu entsenden. Diese Beobachter hatten nicht nur Zugang zu den Konzilsvätern und ihren Beratern, sondern erhielten auch Einblick in alle Vorlagen und durften sogar über das Einheitssekretariat Anregungen zu den

¹ Vgl. *Reinhard Frieling*, Der Weg des ökumenischen Gedankens (Zugänge zur Kirchengeschichte Bd. 10), Göttingen 1992, 123 ff und *Peter Neuner*, Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen, Darmstadt 1997, 137 ff.

² Die glänzende, nachdrücklich zu empfehlende Darstellung von *Otto Hermann Pesch*, Das Zweite Vatikanische Konzil, Würzburg 1993, lässt das Geschehen vor und auf dem Konzil lebendig werden.

Textvorlagen unterbreiten, so dass sich die Konzilsberatungen sozusagen unter den Augen von nicht-katholischen Theologen und Kirchenmännern abspielten. Damit war eine bis dahin unbekannte ökumenische Offenheit erreicht.³ Man müsste jetzt verschiedene Dokumente des Konzils heranziehen, um genauere Einzelheiten darzulegen. Dazu reicht die Zeit nicht aus. Daher seien lediglich zwei Zitate aus der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ und dem Ökumenismusdekret „Unitatis redintegratio“ erwähnt.

In Lumen gentium Nr. 8 heißt es: „Dies ist die einzige Kirche Christi, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen. Sie zu weiden, hat unser Erlöser nach seiner Auferstehung dem Petrus übertragen (Joh 21,17), ihm und den übrigen Aposteln hat er ihre Ausbreitung und Leitung anvertraut (vgl. Mt 28, 18 ff), für immer hat er sie als ‚Säule und Feste der Wahrheit‘ errichtet (1.Tim 3,15). Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet, ist verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Das schließt nicht aus, dass außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen.“

Das Neue dieses Textes erschließt sich heutigen Lesern erst dann, wenn man sich vor Augen hält, was an dieser Verlautbarung so besonders bemerkenswert ist. Die Sprengkraft liegt in einem Wort, was nicht mehr vorkommt: „est“. Bis dahin war es üblich, die Kirche Christi mit der römisch-katholischen Kirche voll zu identifizieren: Die Kirche Jesu Christ ist („est“) identisch mit der römisch-katholische Kirche. Das Konzil aber sagt, die Kirche Christi ist verwirklicht („subsistit in“) in der römisch-katholischen Kirche und fügt hinzu, dass es außerhalb dieser Kirche noch „vielfältige“ Elemente der Heiligung und der Wahrheit auch in anderen Kirchen gibt. Diese geringfügig erscheinende Veränderung von „est“ zu „subsistit in“ hat erhebliche Konsequenzen für den Umgang mit anderen Kirchen und für das eigene Selbstverständnis. In der Logik des Konzils lässt sich schlussfolgern, dass die römische Kirche nicht im vollen Sinn „katholisch“, also allumfassend, ist, solange diese Elemente der Heiligung und der Wahrheit außerhalb ihrer selbst zu finden sind. Um der Katholizität der Kirche willen müssen diese anderen Elemente nicht nur wahrgenommen werden, sondern sie müssen auch in die Einheit der katholischen Kirche integriert werden. Denn sie „drängen“ ja, gleichsam wie von

³ Das Konzil hatte auch ungeplante Konsequenzen für die Ökumene. Weil auch die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten eingeladen war, kam es auf dem Konzil zu einer Begegnung zwischen deren Vertreter Bert B. Beach und dem damaligen Direktor der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK, Lukas Vischer. Daraus entwickelte sich ein offizieller Dialog zwischen den Adventisten und dem ÖRK, der in dem Abschlussbericht „So much in common“ seinen Ausdruck fand.

selbst, auf die katholische Einheit hin. Erst wenn das geschehen ist, dann ist die römische Kirche im wahren Sinne auch „katholisch“. Einheit und Katholizität gehören daher unmittelbar zusammen.

Man kann daher davon ausgehen, dass es im Interesse der Einheit und Katholizität der Kirche Christi liegt, die Elemente der Heiligung und Wahrheit zu identifizieren. Hier liegt wohl der Anstoß dazu, dass man katholischerseits mit großem Elan in die bilateralen Dialoge ging und mit praktisch allen Weltweiten Christlichen Gemeinschaften, wie man die „Konfessionsfamilien“ heute nennt, das Gespräch gesucht hat und weshalb wir heute hier versammelt sind. Zugleich zeigt sich an dieser Stelle auch eine deutliche Begrenzung des ökumenischen Anliegens. Denn dass die Kirche Christi in der römisch-katholischen Kirche verwirklicht ist, gilt in gleichem Sinne nicht für andere Kirchen, mit Ausnahme der orthodoxen Kirchen. Man kann also katholischerseits nicht sagen, dass die Kirche Christi in der römisch-katholischen Kirche verwirklicht ist und ebenso auch im Methodismus, im Mennonitentum, im Baptismus oder in den Pfingstkirchen. Nicht-katholische Kirchen sind nämlich in der Terminologie der katholischen Kirche keine Kirchen im vollen, d.h. im dogmatischen Sinne des Wortes, sondern lediglich kirchliche Gemeinschaften. Wenn das Konzil von „Gemeinschaften“ sprach, war das ursprünglich so gemeint, dass man auch christliche Gruppen einschließen wollte, die sich selbst nicht als Kirchen bezeichnen, wie z.B. die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten.⁴ In nachkonziliaren Dokumenten ist allerdings ein deutlicher Wandel feststellbar. Es wird den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen das Kirche-Sein abgesprochen, so dass das Wort Kirche einen exklusiven Anspruch bekommt. Den reformatorischen und nach-reformatorischen Kirchen haftet ein Defizit an, besonders das Fehlen des Weihesakraments, wodurch sie nicht in der apostolischen Sukzession stehen und daher auch keine gültigen Feiern der Eucharistie vornehmen können.

Der zweite Text, der herangezogen werden soll, ist aus dem Ökumenismusdekret „Unitatis redintegratio“, wo es in Nr. 3 heißt: „In dieser einen und einzigen Kirche Gottes sind schon von den ersten Zeiten an Spaltungen entstanden, die der Apostel aufs schwerste tadelt und verurteilt; in den späteren Jahrhunderten aber sind ausgedehntere Verfeindungen entstanden, und es kam zur Trennung recht großer Gemeinschaften von der vollen Gemeinschaft der katholischen Kirche, oft nicht ohne Schuld der Menschen auf beiden Seiten. Den Menschen jedoch, die jetzt in solchen Gemeinschaften geboren sind und in ihnen den Glauben an Christus erlangen, darf die Schuld der Trennung nicht zur Last gelegt werden – die katholische Kirche betrachtet sie als Brüder, in Verehrung und Liebe. Denn wer an Christus glaubt und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat, steht dadurch in einer gewissen, wenn auch nicht

⁴ Vgl. *Peter Neuner*, 147.

vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche. Da es zwischen ihnen und der katholischen Kirche sowohl in der Lehre und bisweilen auch in der Disziplin wie auch bezüglich der Struktur der Kirche Diskrepanzen verschiedener Art gibt, so stehen sicherlich nicht wenige Hindernisse der vollen kirchlichen Gemeinschaft entgegen, bisweilen recht schwerwiegende, um deren Überwindung die ökumenische Bewegung bemüht ist. Nichtsdestoweniger sind sie durch den Glauben in der Taufe gerechtfertigt und dem Leib Christi eingegliedert, darum gebührt ihnen der Ehrenname des Christen, und mit Recht werden sie von den Söhnen der katholischen Kirche als Brüder im Herrn anerkannt.“

Man kann die in diesen Sätzen ausgesprochene Geschichtsschau, wonach die nicht-katholischen Kirchen sich von der katholischen Kirche getrennt hätten, bezweifeln, doch ist für den ökumenischen Dialog wichtig, dass die Trennungen nicht zu Lasten nur einer Partei gehen, sondern dass oft genug auf beiden Seiten Schuld zu finden ist. Ferner ist hochbedeutsam, dass der Glaube an Christus und die Taufe eine Grundlage für das Gespräch bilden. Deshalb wird davon gesprochen, dass eine gewisse, wenn auch „nicht vollkommene“ Gemeinschaft bereits vor Eintritt in den Dialog besteht. Erst deshalb kann der Dialog aussichtsreich aufgenommen werden. Es ist ja in der Tat nicht wenig, wenn die katholische Kirche Nicht-Katholiken zugesteht, dass sie durch Glauben und Taufe in den Leib Christi eingegliedert sind und dass das Konzil diese Glieder als „Brüder“ anerkennt. Das Konzil ist sich aber auch im Klaren darüber, dass es schwerwiegende Hindernisse gibt. Der Dialog hat die Aufgabe, diese Hindernisse zu benennen und an ihrer Überwindung zu arbeiten. Dafür ist die ökumenische Bewegung da, und von daher wird klar, dass man sich nicht nur in bilaterale Dialoge begeben hat, sondern dass man auch im Rahmen der multilateralen Ökumene in Gestalt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK mitarbeitet, in der die katholische Kirche, die keine Mitgliedskirche im ÖRK ist, Sitz und Stimme hat.

Im Ökumenismusdekret Nr. 11 wird noch ein wichtiges Prinzip zur Sprache gebracht: „Beim Vergleich der Lehren miteinander soll man nicht vergessen, dass es eine Rangordnung oder ‚Hierarchie‘ der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens.“ Das Fundament ist Jesus Christus. In den ökumenischen Dialogen muss es darum gehen, wie das Verhältnis zu Jesus Christus aussieht. Das Verhältnis von Einheit im Glauben und Einheit der Kirche ist seit dem Konzil zentrales Thema ökumenischer Dialoge unter Beteiligung der römisch-katholischen Kirche. Es geht um die Frage, ob zur Einheit im Glauben an den in Jesus Christus im Heiligen Geist geoffenbarten Gott auch die Einheit der Kirche in Gestalt einer bestimmten Struktur, ver-

körpert durch das Bischofsamt in apostolischer Sukzession einschließlich des Primats des Bischofs von Rom, gehört.

Zweimal hat das Sekretariat für die Einheit der Christen ökumenische Direktorien herausgegeben, in denen zur Zusammenarbeit mit anderen Kirchen bzw. kirchlichen Gemeinschaften aufgerufen wird und in denen die Möglichkeiten aufgezeigt werden, wie dies geschehen soll.⁵ Die Dialoge mit den nicht-römischen Kirchen gestalten sich nach dem von Papst Paul VI. gebrauchten Bild von den konzentrischen Kreisen: die katholische Kirche bildet die Mitte, um die herum die anderen Kirchen sich wie Kreise lagern. Von innen nach außen sind dies die orthodoxen Kirchen, die Anglikanische Kirche, die reformatorischen Kirchen der Lutheraner und der Reformierten und die unterschiedlichen Freikirchen, wobei wohl die Methodisten eine besondere Rolle spielen, weil man mit ihnen am längsten im Gespräch ist. Beachtenswert ist auch, dass die katholische Kirche in einen langjährigen Verlauf die Pfingstkirchen in den Dialog einbezogen hat. Dies geschieht wohl aus besonderen kirchenpolitischen Erwägungen, weil die Pfingstkirchen in Lateinamerika viele Katholiken abgeworben haben, um es einmal so auszudrücken.

Man könnte noch viele Dokumente anführen; stattdessen soll auf die Ökumene-Enzyklika „*Ut unum sint*“ von Papst Johannes Paul II. verwiesen werden.⁶ Für diesen Papst – und das gilt auch für Benedikt XVI. – kann die Unumkehrbarkeit des katholischen Engagements auf ökumenischem Gebiet keinem Zweifel unterliegen. Das ist die eine Botschaft dieser Enzyklika, die allerdings m.E. zu wenig konkret ist. Die andere Botschaft ist, dass mit aller gebotenen Klarheit die ganze Lehre der katholischen Kirche den „getrennten Brüdern“ vorgelegt werden muss. Die ökumenische Verpflichtung darf nicht zu einem scheinheiligen Frieden, zu einem falschen *Irenismus*, oder zu Abstrichen an der Wahrheit führen, aber auch nicht, was zu betonen ganz wichtig ist, zu einer pessimistischen Grundstimmung. Für den Papst ist eindeutig klar: Alle Elemente der Heiligung und Wahrheit „existieren in ihrer ganzen Fülle in der katholischen Kirche und noch nicht in dieser Fülle in den anderen Gemeinschaften“ (Nr. 14). Außerhalb der römischen Kirche bestehe zwar kein „kirchliches Vakuum“ (Nr. 13), aber die anderen „Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften“ besitzen lediglich einzelne, mitunter sogar auch viele und bedeutende Elemente, nicht aber die Fülle. Der römischen Kirche wird bestätigt, „dass sie während ihrer zweitausendjährigen Geschichte in der Einheit mit sämtlichen Gütern, mit denen Gott seine Kirche ausstatten möchte, erhalten geblieben ist“ (Nr. 11).

⁵ Zuletzt Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus vom 25.03.1993 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 110), Deutsche Bischofskonferenz, Bonn 1993.

⁶ Enzyklika „*Ut unum sint*“ über den Einsatz für die Ökumene vom 25.03.1995.

Diese Geschichtsschau und die damit einhergehende Minimierung der anderen Kirchen lassen sich kritisch hinterfragen. Hat die römische Kirche eine zweitausendjährige Geschichte in der Einheit und sind dort „sämtliche Güter“, die auf Gott zurückgeführt werden, erhalten geblieben? In jedem Fall heißt jetzt die Aufgabe der ökumenischen Bewegung, von einer nur teilweisen, durch Glauben und Taufe gewirkten Einheit zur vollen und sichtbaren Gemeinschaft aller Christen zu gelangen, die in der Feier der heiligen Eucharistie gipfelt. „Voll“ kann in diesem Zusammenhang nur bedeuten, dass alle Kirchen in die „Fülle“ der katholischen Kirche eingehen müssen. So kann der Papst sagen: „Selbstverständlich wird sich die volle Gemeinschaft in der Annahme der ganzen Wahrheit verwirklichen müssen“ (Nr. 36). So ist es folgerichtig, wenn der Papst am Ende alle Gläubigen aller Kirchen aufruft: „Kehrt zur Ordnung zurück“ (Nr. 103). Die Tagesordnung zur Erreichung dieses Ziels setzt die katholische Kirche fest. Denn die Themen, die im Dialog vertieft werden müssen, um zu einer Übereinstimmung zu gelangen, sind folgende:

1. Das Verhältnis von Schrift und Tradition,
2. die Bedeutung des Abendmahls,
3. die Weihe als Sakrament zum dreigliedrigen Amt des Bischofs, Priesters und Diakons,
4. das Lehramt der Kirche, insbesondere des Papstes und schließlich
5. die Rolle Marias (Nr. 79).

Es fällt auf, dass zu allen angeführten Themen bereits Dialoge geführt wurden, wie unser Symposium wohl zeigen wird. Wenn dennoch nichts davon für würdig befunden wird, in dieser Enzyklika erwähnt zu werden, dann muss man fragen, warum das so ist. Es drängt sich im Duktus des Gesagten die Vermutung auf, dass das Bisherige noch nicht die „Fülle“ der katholischen Lehre reflektiert, also noch nicht hinreichend für das Ziel der vollen Einheit ist. Ausdrücklich wird mit Bezug auf Apg. 15,28 gesagt, dass „keine weiteren Verpflichtungen über die unverzichtbaren hinaus“ den „getrennten Brüdern“ auferlegt werden sollen. Aber genau hier liegen gegenwärtig die Probleme: Es ist umstritten, was unverzichtbar und was ausreichend ist, um eine Gemeinschaft der Kirchen zu erreichen, die nicht Einförmigkeit bedeutet, sondern eine versöhnte Verschiedenheit zulässt. Gerät die ökumenische Bewegung nicht in eine Sackgasse, wenn eine Kirche mit „Klarheit“ und „Klugheit“ die eigenen „Normen“ vorträgt und diese dann mit „allen Forderungen der geoffenbarten Wahrheit“ identifiziert? Wie lässt sich eine Gemeinschaft der Kirchen erreichen, wenn eine Kirche von sich behauptet, die ganze Fülle zu besitzen und diese dann zum Maßstab der Einheit erheben muss, wogegen alles andere als nicht tragfähige „Scheinlösungen“ erscheinen?

Gerade wenn der Papst sein eigenes Amt anspricht, zeigen sich die Schwierigkeiten: Er will sich einerseits der Bitte öffnen, „eine Form der Primatsausübung zu finden“, die einer neuen Situation angepasst ist.

Andererseits wiederholt er seinen Primatsanspruch mit den Worten: „Mit der Vollmacht und Autorität, ohne die dieses Amt illusorisch wäre, muss der Bischof von Rom die Gemeinschaft aller Kirchen gewährleisten.“ Dieser Maßstab ist für ihn unverzichtbar, aber gerade diesen Anspruch bestreiten alle nicht-katholischen Kirchen: Sie könnten sich als hinreichend vorstellen, die Gemeinschaft *mit* dem Papst zu suchen, lehnen aber eine Gemeinschaft *unter* dem Papst als Maß für volle Gemeinschaft ab, wie Reinhard Frieling nicht müde wurde zu betonen.

Freilich hat das Konzil auch zur Buße als wichtigem Bestand des Ökumenismus aufgerufen. Dieser Ruf gilt nicht nur den „getrennten Brüdern“, sondern auch der römischen Kirche selbst. Eine so erneuerte römische Kirche wäre dann der Ort, an dem die „bisher getrennten Kirchen ohne Aufgabe ihrer vom Heiligen Geist gewirkten Traditionen ... ihren Ort finden können. Das Konzil ermuntert zu dem Programm: Einheit im Notwendigen, Freiheit in allem anderen.“⁷ Das Konzil hat diese Vorgaben gemacht, aber keinen Weg aufgewiesen, wie das Ziel erreicht werden kann. Wenn in der letzten Runde des methodistisch/römisch-katholischen Dialogs von einem „gegenseitigen“ Geben und Nehmen gesprochen wird, dann kann man davon ausgehen, dass ein neuer verheißungsvoller Weg beschritten worden ist, weil dadurch die bisherige Fixierung auf die Metapher der „Fülle“ und die damit einhergehende Quantifizierung der ökumenischen Bewegung überwunden werden könnte. Die Dialoge sind jedenfalls für die Gegenwart und die Zukunft des Ökumenismus unabdingbar.

⁷ Werner Löser, Das Einheits- und Ökumenismusverständnis der römisch-katholischen Kirche, in: ders. (Hg.), Die römisch-katholische Kirche (Die Kirchen der Welt, Bd. 20), Frankfurt 1986, 342 f.

Christoph Raedel

Vierzig Jahre methodistisch/römisch-katholischer Dialog auf Weltebene

|| Eindrücke – Analysen – Erwartungen

1. Einleitung: zur Geschichte und Struktur des Dialogs

Der bilaterale Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Weltrat Methodistischer Kirchen (World Methodist Council, WMC) gehört zu den am längsten währenden und im Blick auf die Produktion an gemeinsamen Dokumenten sicherlich auch fruchtbarsten Dialogen der bilateralen Konsensökumene. Der 1967 aufgenommene Gesprächsprozess befindet sich mittlerweile in seinem vierzigsten Jahr, Anlass genug, um den Verlauf und die Ergebnisse der verschiedenen Gesprächsrunden zu untersuchen und nach der weiteren Perspektive für diesen Dialog zu fragen. Ich möchte daher im Folgenden zunächst einige Hinweise zur Entstehungsgeschichte, zum Verlauf und zur Struktur der Gespräche geben (1), danach die theologischen Grundlinien, wie sie sich über die vierzig Jahre hinweg abgezeichnet haben, skizzieren (2) und mich dann in einem weiteren Schritt etwas tiefer jenem Fragekomplex zuwenden, der sich als Schwerpunktthema der zurückliegenden Gesprächsrunden erwiesen hat, nämlich dem Kirchen- und Amtsverständnis (4). In Würdigung und Kritik möchte ich zu einem vorläufigen, weil, wie ich hoffe, auch in die Zukunft weisenden, Fazit gelangen (5).

Die methodistisch/römisch-katholischen Gespräche auf Weltebene begannen im Jahr 1967 auf eine im Jahr zuvor von römisch-katholischer Seite ergangene Einladung zur Aufnahme eines bilateralen Dialogs hin. Ansprechpartner auf methodistischer Seite wurde der Weltrat Methodistischer Kirchen, ein zum gegenwärtigen Zeitpunkt 76 Mitgliedskirchen aus 132 Ländern umfassender Zusammenschluss von Kirchen in wesleyanischer Tradition, die zusammen etwa 75 Millionen Methodisten repräsentieren. Im Hintergrund dieses Dialogimpulses steht – in deutlicher zeitlicher Nähe – das Zweite Vatikanische Konzil mit seiner Öffnung der bis dato vorherrschenden gänzlichen Ineinssetzung von Kirche Jesu Christi und römisch-katholischer Kirche und der damit einhergehenden bewussteren Wahrnehmung von Christen außerhalb der eigenen Gemeinschaft. Dabei ergab sich für den methodistisch/römisch-katholischen Dialog von Anfang an eine, wie ich es nennen möchte, ekklesiale Asymmetrie, insofern der Gesprächspartner der römisch-katholischen Seite im strengen Sinne genommen nicht eine Kirche war, sondern eine Gemeinschaft, die

sich freilich selber als Gemeinschaft von Kirchen versteht, die je für sich nicht weniger Kirche sind, als es die römisch-katholische Kirche ist. Der aus römisch-katholischer Sicht abgestufte ekklesiale Rang christlicher Gemeinschaften gegenüber der unter dem Bischof von Rom als Haupt vereinigten Kirche stellte damit kein unmittelbares Problem für die Aufnahme der Gespräche dar.

Wie ist die Struktur der Gespräche im Einzelnen beschaffen? Eine Gesprächsrunde ist jeweils auf einen Zeitraum von fünf Jahren angelegt und orientiert sich damit faktisch am Turnus der Weltkonferenzen des methodistischen Weltrates. Auf den Weltkonferenzen werden die methodistischen Kommissionsmitglieder für den nächsten Turnus berufen, wobei es immer wieder zu personellen Wechseln kommt, wenn auch einige Kommissionsmitglieder – und hier ist namentlich Geoffrey Wainwright als langjähriger Ko-Vorsitzender der Kommission zu nennen – für personelle und sachliche Kontinuität in der Arbeit der bilateralen Kommission stehen.¹ Die römisch-katholischen Mitglieder der Kommission werden durch den Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen („Einheitssekretariat“) berufen, wobei es auch hier immer wieder zu Wechseln unter den am Dialog beteiligten Personen kommt. Interessant ist im Blick auf beide Seiten der Kommission, dass deren Zusammenstellung nicht die globale Verteilung der Mitglieder dieser Kirchen widerspiegelt. Faktisch wird der Dialog als „westlicher“ Dialog (Australien und Neuseeland eingeschlossen) geführt, was eine Reihe von nachvollziehbaren (wohl auch logistischen) Gründen haben mag, aber angesichts der globalen Verschiebungen innerhalb der Weltchristenheit und der sich damit verbindenden Frage, was diese Verschiebung für die zukünftige Gestaltung des ökumenischen Miteinanders hat, Erwähnung verdient. Dass sich auch im Bereich dieser auf Weltebene geführten Gespräche Englisch als Verhandlungssprache durchgesetzt hat, muss kaum noch gesagt werden.

Die Arbeit einer über den Zeitraum von fünf Jahren arbeitenden Dialogkommission endet mit der Vorlage eines gemeinsamen Berichts, der vom Weltrat methodistischer Kirchen in der Regel mit Dank entgegengenommen, jedoch nicht „formell als lehrmäßige oder praktische Grundlage für offizielle Schritte zwischen den Kirchen“ angenommen

¹ Bei der Zusammensetzung der methodistischen Dialogkommission sind die zwei hauptsächlichen Ausprägungen des weltweiten Methodismus zu beachten: zum einen der britisch-wesleyanische Methodismus, der vor allem, aber nicht nur, in den ehemals britischen Commonwealth-Staaten vertreten ist, zum anderen der amerikanische Methodismus, der seinen Schwerpunkt immer noch in den USA hat, aber in Kirchen wie der United Methodist Church Konferenzen in Amerika, Europa, Asien und Afrika als weltweite „Connection“ verbindet. In Geoffrey Wainwright, einem seit mehreren Jahrzehnten in den USA lehrenden britischen Methodisten konnte jemand gefunden werden, dem beide Ausprägungen vertraut sind.

wird.² Diese unverbindliche Form der Rezeption erklärt sich aus der Verfassung des WMC, wonach der Weltrat mit seinen verschiedenen Kommissionen und Arbeitszweigen den in ihm versammelten Kirchen zu dienen, nicht jedoch in ihre Ordnung einzugreifen oder ihre Eigenständigkeit zu unterlaufen hat. Insofern ist die Beschäftigung mit dem vorgelegten Dialogbericht, der Beschluss zur Weiterführung der Gespräche und das Abgeben von Empfehlungen für diesen Weg sowie das Einsetzen einer neuen Kommission stets als die dem methodistischen Weltrat höchstmögliche Form der Billigung des Gesprächsverlaufs zu verstehen. Die Rezeption der bilateralen Erklärungen auf römisch-katholischer Seite bewegt sich – bei allen strukturellen Unterschieden – auf einer vergleichbaren Ebene. Das Einheitssekretariat nimmt den Kommissionsbericht entgegen und kommentiert die Ergebnisse in einem Brief an die beiden Vorsitzenden der Dialogkommission, wobei auch Vorschläge zur Weiterarbeit gemacht werden.

Die bilateralen Berichte der methodistisch/römisch-katholischen Dialogkommission werden zunächst in der englischen Grundfassung veröffentlicht. In deutscher Sprache sind diese Texte zugänglich durch die in Abständen erscheinenden Bände *Dokumente wachsender Übereinstimmung* (DWÜ)³, so dass von einer guten Verfügbarkeit der Texte ausgegangen werden kann.

2. Grundlinien des Dialoggeschehens

Der methodistisch/römisch-katholische Dialog hat im Verlauf der vergangenen vier Jahrzehnte insgesamt acht Berichte hervorgebracht, die von Beginn an nach dem Tagungsort der methodistischen Weltkonferenz benannt sind, auf der sie entgegengenommen wurden. Seit 1981 ist diesem geografischen Kennwort eine Sachüberschrift beigelegt, die das Thema des Papiers benennt und nach meinem Eindruck inzwischen der Bezeichnung nach dem Ort gegenüber in den Vordergrund getreten ist, was sich von der zunehmenden thematischen Konzentration und Stringenz der Berichte her auch nahelegt. Im Jahr 2006 lagen folgende Berichte vor:

- Denver 1971
- Dublin 1976
- Honolulu 1981

² *Geoffrey Wainwright*: „Mögen auch zwei miteinander wandeln, sie seien denn eins untereinander?“ Fortschritt zwischen Methodisten und Katholiken auf dem Weg zur Einheit, Stuttgart 2005, 11.

³ *Dokumente wachsender Übereinstimmung*. Sämtliche Berichte und Konsens-texte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, hg. von *H. Meyer / H. J. Urban / L. Vischer*, Paderborn u.a., Bd. 1: 1931-1982, Bd. 2: 1982-1990, 1992, Bd. 3: 1990-201, 2003.

- Nairobi 1986 („Auf dem Weg zu einer Erklärung über die Kirche“)⁴
- Singapur 1991 („Die apostolische Tradition“)
- Rio de Janeiro 1996 („Das Wort des Lebens. Eine Erklärung zu Offenbarung und Glauben“)
- Brighton 2001 („Die Wahrheit in Liebe sagen. Lehrautorität bei Katholiken und Methodisten“)
- Seoul 2006 („Die Gnade, die euch in Christus geschenkt ist. Katholiken und Methodisten denken weiter über die Kirche nach“)⁵.

Im Überblick über die Texte lassen sich mindestens zwei, vielleicht auch drei Phasen der Begegnung erkennen. So sind die beiden ersten Dokumente – also „Denver 1971“ und „Dublin 1976“ – als Ausdruck der Phase des Kennenlernens der Gesprächspartner zu verstehen.⁶ Die Kommission beschäftigte sich mit einer Reihe von Fragen aus dem Bereich der Ethik, Seelsorge und Spiritualität, die nach dieser Eingangsphase im Sinne der unmittelbaren Beschäftigung nicht weiter verfolgt wurden. Deutlich ist, dass der Beginn des Dialogprozesses im Kontext ökumenischer Aufbrüche einerseits, gesellschaftlicher Umbrüche andererseits stand und dass beide Seiten den Eindruck hatten, die in diesem Kontext aufbrechenden und andrängenden Fragen nicht unbeachtet lassen zu können. Bereits in den ersten Gesprächsrunden wurden jedoch auch Fragen des Verständnisses von Kirche und Amt angesprochen, wobei die Kommission hier – soll man es visionär oder waghalsig nennen? – zu einer Reihe von gemeinsamen Aussagen gelangte, die sich in den weiteren Gesprächsrunden als Gegenstand mühevoller vertiefender Reflexionen finden, weil der vorgelegte Text mehr versprach, als der Gesprächsstand eigentlich hergab.⁷ Solche Ausführungen stehen wohl gemerkt neben der expliziten Benennung bestehender Unterschiede.⁸

⁴ In den DWÜ werden für den „Nairobi“-Bericht, den „Rio de Janeiro-Bericht“ und den „Brighton-Bericht“ jeweils das Jahr des letzten Zusammentreffens der Dialog-Kommission angegeben, nicht das Jahr der Entgegennahme durch das WMC. Ausschlaggebend für die Datierung ist jedoch letzteres Datum; vgl. auch G. Wainwright, *Methodists and Roman Catholics. Bilateral Dialogue in a Multilateral Context*, in: *Ecclesiology* 2 (2006), 290, Anm. 6.

⁵ Diese Erklärung war zum Zeitpunkt der Fertigstellung dieses Aufsatzes noch nicht im Druck erschienen. Ich danke G. Wainwright, der mir den Text zur Verfügung stellte. Die deutsche Übersetzung des englische Titels („The Grace Given to You in Christ. Catholics and Methodists Reflect Further on the Church“) stammt von mir.

⁶ Dies spiegelt sich auch in der Selbsteinschätzung der Kommission zu einem späteren Zeitpunkt; vgl. *Das Wort des Lebens*, DWÜ (1990), Bd. 3, 505 f (§ 131).

⁷ Ich denke vor allem an Aussagen zum sakramentalen Charakter von Kirche und Amt; vgl. die folgende Aussage, wonach Übereinstimmung besteht über das „Verständnis des Amtes als eine geheimnisvolle Fortführung des inkarnatorischen und sakramentalen Prinzips, das Menschenwesen (als Amtsträger) durch die Macht des Geistes mit Leib und Seele zu Werkzeugen Christi wer-

Erkennbar ist auch das vorsichtige Er tasten eines gemeinsamen Grundes, von dem die Gespräche zumindest ihren Ausgangspunkt nehmen könnten. So verweisen die Gesprächspartner als Vorzug für den methodistisch/römisch-katholischen Dialog auf die Tatsache, dass die Beziehung der Kirchen nicht durch formale Trennungen belastet ist.⁹ Man wird an diesem Punkt nicht drüber streiten wollen, ob nicht zum Beispiel kirchliche Polemik, die eine andere Glaubensgemeinschaft durch die Form der Kritik herabwürdigt und durch die Einseitigkeit der Darstellung von Lehren, Gebräuchen und Personen der anderen Seite Unrecht tut, nicht mindestens eben so tiefe Wunden zu reißen vermag, wie eine unter Verletzungen und Schmerzen erfolgte formale Trennung. Wichtiger ist, zu sehen, welch weiten Weg beide Seiten zurückzulegen hatten, um überhaupt miteinander unterwegs sein zu können. Bereits die ersten beiden Berichte halten eine Reihe von Übereinstimmungen fest. Zu nennen sind das Verständnis von Heiligung, die Wahrnehmung von Theologie als Doxologie und schließlich das Bekenntnis zur Bedeutung der Evangelisation.

Der Weg für die – dieser Eingangsphase – nachfolgenden Dialogrunden war nicht unbedingt schon vorgezeichnet, aber sowohl im Blick auf multilaterale ökumenische Prozesse als auch in der Beschäftigung mit solchen Fragen, die einer vollen Gemeinschaft beider Seiten entgegenstehen, ergab sich im weiteren Dialog eine zunehmende Konzentration auf im weitesten Sinne ekklesiologische Fragen, genauer: das Verständnis von Kirche als Koinonia in Raum und Zeit; die Funktion und Gestalt kirchlicher Lehrautorität, der Charakter von Ordination und Amt. Dabei setzte sich in den achtziger Jahren die Einsicht durch, dass die genannten Fragestellungen im weiteren Horizont grundlegender theologischer Übereinstimmungen und Divergenzen zu bearbeiten sind, so dass die Dialogpapiere spätestens seit 1986 deutlich an theologischem Fundament Gehalt und systematischer Geschlossenheit gewinnen.¹⁰ Man wird hier von einer zweiten Phase des Gesprächsprozesses sprechen können. Die Phase der Einstimmung auf den Dialog ist erkennbar vorüber, eine Verständigung über die Grundrichtung für die weiteren Gespräche erzielt, die Arbeitsweise allmählich eingespielt.

Wie gerade schon angedeutet, ergibt eine vergleichende Lektüre, dass die Dialogdokumente in zunehmendem Maße an systematischer Struktur und Durchformung gewinnen. Dies ließe sich auf unterschiedlichen Ebe-

den läßt“; „Denver-Bericht“ (1971), DWÜ, Bd. 1, 411 (§ 91). Die Übersetzung dieses Satzes ist im übrigen kein Vorbild an semantischer Klarheit.

⁸ Vgl. „Denver-Bericht“ (1971), DWÜ, Bd. 1, 409 (§ 84) (Unterschiede im Verständnis der Realpräsenz Christi im Abendmahl und der Praxis der Interkommunion).

⁹ „Denver-Bericht“ (1971), DWÜ, Bd. 1, 389 (§ 6).

¹⁰ Es ist nicht zu übersehen, dass diese Entwicklung mit dem Eintritt G. Wainwrights in die Kommission zusammenfällt.

nen des Textes, nicht zuletzt auf der Gliederungsebene, zeigen. Ausdrücklich zu verweisen ist auf den seit 1996 als Leitwort für die Erklärung dieser jeweils vorangestellte Bibeltext, der schon in formaler Hinsicht anzeigt, dass eine Verständigung über die zur Behandlung anstehenden Fragen nur in der gemeinsamen Besinnung auf das biblische Zeugnis und die immer wieder neu kritische Aneignung und Auslegung der eigenkirchlichen Tradition im Lichte dieser Beschäftigung erreicht werden kann. Es ist hervorzuheben, dass sich insbesondere die seit 1986 von der Dialogkommission vorgelegten Texte in ausgezeichneter Weise für die Rezeption in Form der vertiefenden Beschäftigung mit und Weiterarbeit ausgehend von diesen Texten eignen.

In methodologischer Hinsicht ergibt sich insbesondere für diese zweite Gesprächsphase die Frage, ob im Dialog von der „idealen“ bzw. „klassischen“ Kirche auszugehen ist, wie sie Dogmatiker auf den Begriff zu bringen vermögen, oder aber von der Kirche in ihrer empirischen Gestalt.¹¹ Sicherlich muss man diese Frage nicht im Sinne eines Entweder-oder entscheiden und die Dialogkommission hat dies auch nicht getan. Dennoch entsteht beim Studium der Dialogpapiere der Eindruck, es handle sich bei den Gesprächspartnern um in lehrmäßiger Hinsicht je recht homogene Größen. Die Bearbeitung der zur Diskussion stehenden Fragen erfolgt nicht – kann auch gar nicht erfolgen – unter Berücksichtigung einer empirisch vorhandenen innerkirchlichen Pluralität an Überzeugungen, die ja nicht gleichermaßen den Glaubenssinn der Gemeinschaft, verdichtet in der eigenkirchlichen Tradition, bestimmt haben und deshalb auch nicht gleichrangige Beachtung verlangen können. Diese Einsicht wird für Teile der United Methodist Church, die in den 1970er Jahren sogar schon einmal den Weg in den „prinzipiellen Pluralismus“ nahm,¹² deutlich schwerer zu akzeptieren sein als für die im ganzen lehramtlich-hierarchisch geordnete römisch-katholische Kirche.

Zur zweiten Phase dieses bilateralen Dialogs gehört auch die Formulierung und wiederholte Bekräftigung des Ziels, das dem Dialoggeschehen Richtung und – wie die Teilnehmer meinen – überhaupt erst Sinn gibt. Erstmals 1986 wird als explizite Zielbestimmung die „volle Gemeinschaft in Glauben, Sendung und sakramentalen Leben“ festgehalten.¹³ Als leitend für diese Vision werden nicht bestimmte Modelle von Kirchenunion betrachtet, sondern das – ökumenisch multivalente – Konzept der kirchlichen „Koinonia“.¹⁴ Aufgrund seiner Bedeutung für die Verständigung über die Gestalt, die die volle Gemeinschaft der Kirchen annehmen

¹¹ Vgl. G. Wainwright, Roman Catholic-Methodist Dialogue. A Silver Jubilee, in: *ders.*, *Methodists in Dialog*, Nashville 1995, 41.

¹² Vgl. *The Book of Discipline of the United Methodist Church* 1972, 69, wo es heißt: „In this task of reappraising and applying the Gospel, theological pluralismus should be recognized as a principle“.

¹³ „Nairobi-Bericht“ (1986), DWÜ, Bd. 2, 512 (§ 20).

¹⁴ Vgl. *ebd.*, 513 f (§ 23).

soll, ist auf diesen Punkt weiter unten noch einmal einzugehen. An dieser Stelle kommt es lediglich darauf an festzustellen, dass die Zielperspektive des Dialogs zumindest in der Begrifflichkeit klar artikuliert wird.

Ohne die Einzelanalyse einiger im Verlauf der Gesprächsrunden behandelte ekklesiologische Topoi schon vorwegzunehmen, lässt sich wiederum im Sinne einer beobachtbaren Tendenz der Gespräche feststellen, dass sich auf der methodistischen Seite eine wachsende Offenheit für sakramentale Sprache im Blick auf Kirche und Amt findet. Diese Tendenz ist jedoch eingebettet in (und ermutigt durch) das Bemühen beider Gesprächspartner, den Dienst ordinerter Dienstträger einerseits und die Sendung des ganzen Gottesvolkes andererseits durch die Zuordnung von christologischer und pneumatologischer Begründung eng aufeinander zu beziehen, so dass die Teilhabe der Gemeindeglieder am Hirtenamt Christi stets horizontriert wird durch die Gabe des Heiligen Geistes an das ganze Volk Gottes als Gegenstand der göttlichen Sendung in diese Welt.

Die Zusammenschau von Christologie und Pneumatologie steht ihrerseits in sachlichem Zusammenhang mit einer zunehmend deutlicher artikulierten trinitarischen Entfaltung des Verständnisses von Kirche und Gemeinschaft (Koinonia). Die Dialogpapiere nehmen nicht nur in rein formaler Hinsicht immer wieder Rekurs auf trinitarische Formulierungen, sondern offenbaren ein stark von trinitätstheologischer Reflexion bestimmtes und geleitetes Denken, womit im Blick auf eine Verständigung über kritische – gerade ekklesiologische – Fragen eine breite theologische Basis geschaffen ist.

Ob wir uns momentan im Übergang zu einer dritten Phase des Gesprächsprozesses befinden, lässt sich noch nicht mit Gewissheit sagen. Erkennbar ist im Blick auf den hier vorliegenden Gesprächszusammenhang, dass das päpstliche Wort vom Dialog nicht nur als einem Gedankenaustausch, sondern als „Austausch von Gaben und Geschenken“ in der Enzyklika *Ut Unum Sint* (1985)¹⁵ ermutigende Impulse für einen Dialog gegeben hat, der nicht im Unverbindlichen bleiben möchte, sondern Schritte auf dem Weg zu einer sichtbaren Gemeinschaft anregen und gehen möchte. Die im Jahr 2006 in Seoul vom WMC entgegengenommene Dialogerklärung zieht die ausdrückliche Konsequenz aus dem in *Ut Unum Sint* vertretenen Ansatz, dass die Tradition und Glaubenspraxis des einen Partners dem anderen als Gabe angeboten wird.¹⁶ Das Papier benennt praktische Vorschläge zur weiteren Ausgestaltung der Beziehungen zwischen Methodisten und Katholiken, die möglicherweise eine neue Phase des Gesprächsverlaufs markieren.

¹⁵ Vgl. Enzyklika *Ut Unum Sint* von Papst Johannes Paul II. über den Einsatz für die Ökumene, § 28.

¹⁶ Vgl. *The Grace Given to You in Christ* (2006), § 107-135.

Dieser knappe Überblick über einen außerordentlich dichten und im Blick auf die Produktion gemeinsamer Papiere sehr fruchtbaren Dialog konnte lediglich über die Grundlinien des Gesprächsverlaufs orientieren. Vertieft werden soll diese Überblicksdarstellung durch eine etwas weitergehende Untersuchung einiger im Verlauf des Dialogprozesses anhaltend und gründlich thematisierter Fragen des Kirchen- und Amtsverständnisses.

3. Gemeinsam unterwegs – Fragen des Kirchen- und Amtsverständnisses in den Dialogdokumenten

3.1. In der Sendung des dreieinen Gottes –

Theologische Vergewisserung in trinitarischer Perspektive

Die Gesprächspartner konnten im Verlauf des Dialogprozesses entdecken, dass sich eine trinitarische Perspektive auf die zur Diskussion anstehenden Fragen als hilfreich und der Verständigung förderlich erweist. In diesem Sinne ist auch der Begriff der Kirche in trinitarischer Perspektive zu entwickeln, wobei der „Nairobi-Bericht“ aus dem Jahr 1986 zu folgender, auch später wiederholt aufgegriffener Definition gelangte: „Weil Gott die Welt so sehr liebte, sandte er seinen Sohn und den Heiligen Geist, um uns in die Gemeinschaft mit ihm zu ziehen. Diese Teilhabe am Leben Gottes, die aus der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes entspringt, fand ihren Ausdruck in einer sichtbaren *koinonia* der Jünger Christi, der Kirche“.¹⁷ Diese Definition wird an anderer Stelle weiter entfaltet in dem Sinne, dass der Vater die Kinder Gottes zur Gemeinschaft mit sich erwählt, wobei der Sohn sich als Grund der Kirche erweist durch seine Erlösungstat, der Heilige Geist dadurch, dass er der Ursprung der Heiligung der Kirche ist.¹⁸ Anders gesagt, die Kirche ist stets sowohl Familie Gottes des Vaters als auch die Braut Christi, des Sohnes als auch der Tempel Gottes, des Heiligen Geistes.¹⁹

Als definitorisch zentral erweist sich in einer trinitarischen Perspektive auf die Kirche der „Koinonia“-Begriff. Danach gehört es zum Wesen der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden, an der *göttlichen Koinonia*, also an der innertrinitarischen Liebesbeziehung von Vater, Sohn und Heiligem Geist teilzuhaben.²⁰ Indem Menschen durch den Glauben für diese Liebesbeziehung erschlossen werden, entsteht Koinonia auch zwischen Menschen: „Das Mysterium der trinitarischen Liebesbeziehung ändert unseren Lebensweg in ein Mit-Christus-gleichförmig-Werden, sobald unser Leben von ihr berührt wird. Diese Veränderung muss jeden Bereich un-

¹⁷ „Nairobi-Bericht“ (1986), DWÜ, Bd. 2, 509 (§ 1).

¹⁸ Die Apostolische Tradition (1991), DWÜ, Bd. 3, 445 (§ 7).

¹⁹ Vgl. The Grace Given to You in Christ (2006), § 53.

²⁰ Das Wort des Lebens (1996), DWÜ, Bd. 3, 500 (§ 109).

seres Lebens durchdringen“.²¹ Die vertikale und horizontale Achse des Koinonia-Begriffs – gelegentlich unterschieden mit den englischen Begriffen „communion“ und „community“ – sind damit unmittelbar aufeinander bezogen.²² Dabei bezieht sich die horizontale Achse der Koinonia auf die Gemeinschaft der Glaubenden sowohl in zeitlicher als auch in räumlicher Erstreckung, womit zum einen der Aspekt der Tradition, zum anderen der Aspekt der „Connectio“ bzw. universalen Communio berührt ist.

Es bleibt freilich die Frage zu stellen, was der Koinonia-Gedanke zu leisten vermag und was nicht.²³ Es ist unverkennbar, dass der Gedanke der Koinonia in *soteriologischer* Hinsicht auf eine Weise gefüllt zu werden vermag, durch die ein großes Maß an Übereinstimmung im Verständnis von christlichem Glaubens- und Lebensvollzug sichtbar wird. Allerdings hat die Vorstellung von der Koinonia gerade in den schwierigen amtstheologischen Fragen um die Teilhabe von Laien an der Leitung der Kirche, der Ausübung personaler Episkopé durch den Bischof von Rom und – vor allem – der Gemeinschaft am Tisch des Herrn noch nicht den erhofften Durchbruch gebracht. Das kritische Potenzial des Koinonia-Gedankens ist entweder noch nicht ausgeschöpft oder aber dieser hat – was mir wahrscheinlicher klingt – die Grenze seiner (ansonsten hohen) Leistungsfähigkeit erreicht.

3.2. Die Gemeinschaft des Gottesvolkes – Der Dienst von Laien und Ordinierten

Unter den ekklesiologischen Fragekomplexen, in denen der Dialog wichtige Entwicklungen anregen und tragfähige Übereinstimmungen erzielen konnte, ist das Verständnis vom Dienst der Christen zu nennen. Nimmt man die frühesten Kommissionsberichte zur Hand, so fällt auf, dass Aussagen über den Dienst für gewöhnlich primär – oder gar ausschließlich – auf die Träger des ordinierten Dienstamtes bezogen werden.²⁴ Dies

²¹ Das Wort des Lebens (1995), DWÜ, Bd. 3, 500 (§ 110).

²² Die konstitutive Bedeutung des „Koinonia“-Gedankens für das Verständnis von Kirche wird durch den „Seoul-Bericht“ The Grace Given to You in Christ (2006) bekräftigt. Danach sollte jeder Versuch, die Kirche in theologischer Weise zu beschreiben, etwas vom Geheimnis der heiligen Trinität widerspiegeln; vgl. § 53.

²³ Oliver Schuegraf hat an verschiedenen Stellen seiner Dissertation auf diese Frage hingewiesen; vgl. Der einen Kirche Gestalt geben. Ekklesiologie in den Dokumenten der bilateralen Konsensökumene, Münster 2001.

²⁴ Vgl. den „Denver-Bericht“ (1971), der ganz auf den Dienst der ordinierten Amtsträger abhebt – interessanterweise aber auch einen Satz bietet zur „gemeinsamen Anerkennung prophetischer und besonderer Dienste“, ohne dass diese Überlegung weiter entfaltet wird, DWÜ, Bd. 1, 411 (§ 5). Sehr deutlich wird die Fokussierung auf das ordinierte Amt auch im „Dublin-Bericht“ (1976), der sowohl unter den Stichworten „apostolischer Dienst“ als

ändert sich erkennbar seit 1986. Der primäre Gegenstand der Sendung und der in dieser Sendung enthaltenen Dienste ist nun das ganze Gottesvolk: „Der Heilige Geist erfüllt die Kirche, bevollmächtigt sie, das Wort zu verkündigen, die Eucharistie zu feiern, Gemeinschaft und Gebet zu üben und ihre Sendung in die Welt zu tragen. Auf diese Weise wird die Kirche befähigt, als Zeichen, Sakrament und Vorbote des Reiches Gottes in der Zeit zwischen den Zeiten zu dienen.“²⁵ Was im „Nairobi-Bericht“ noch nicht weiter entfaltet ist, wird zum Gegenstand eingehender Darlegungen in späteren Dokumenten. Deutlich wird jedoch schon im vorstehenden Zitat, wie die qualitativ neue Gewichtung der Sendung und Befähigung des ganzen Gottesvolkes erreicht – bzw. implizit begründet – wird. Dies geschieht durch die Hinwendung zur Pneumatologie (man beachte den Heiligen Geist als Subjekt des obigen Zitats) und die pneumatologische Entfaltung des Dienstgedankens.

Die Frucht dieser pneumatologischen Neuorientierung lässt sich an den Kommissionsberichten ab 1991 sehr gut nachzeichnen. Dies kann hier nur im Ansatz geschehen. Ein Blick auf den „Singapur-Bericht“ unter dem Titel „Die apostolische Tradition“ (1991) ergibt, dass die Annahme und Weitergabe des apostolischen Glaubens hier konsequent als Wort- und Geistgeschehen verstanden wird, wobei die beiden Dimensionen dieses Geschehens als gleichursprünglich anerkannt werden: „Was Gott durch das Wort tut, wird im Geist getan, so dass dieselbe Wirkung oft dem Wort oder dem Geist oder beiden zuerteilt werden kann.“²⁶ Dabei wird der Reihenfolge nach zunächst der Dienst des Wortes entfaltet, der den Aposteln durch Jesus Christus übertragen wurde als Auftrag, „die Botschaft von Jesus Christus ihrer eigenen und allen folgenden Generationen zu übermitteln.“²⁷ Als Auftrag der Fürsorge für Gottes Volk ist der Dienst am Wort stets in einem umfassenden Sinne zu verstehen: weil in Christus Worte und Handlungen eins sind, deshalb umfasst der Dienst am Wort sowohl die Predigt als auch die Sakramentsverwaltung.²⁸ Jeweils im Anschluss an die Darlegungen zum Dienst am Wort wird auf das Geschenk und die Gaben des Geistes eingegangen. Danach verteilt der Geist seine Gaben „an alle zum Wohl der koinonia“ (§ 27), er „bereitet den Weg für die Predigt des Wortes an die, die nicht glauben, und ermöglicht ihre Antwort im Glauben und ihre Erkenntnis der erlösenden Gnade Gottes“ (§ 28), er befähigt „das Volk Gottes und seine Diener, das Wort Gottes in der Schrift zu verstehen und zu interpretieren, es in Worten weiterzugeben und zu erklären.“ (§ 31) Fortwährend gießt der Heilige Geist seine Gaben über die aus, „die im Namen Jesu getauft worden

auch „Priestertum“ keine Ausführungen zum Dienst des ganzen Gottesvolkes hat; vgl. DWÜ, Bd. 1 (21991), 443 ff (§§ 81 ff).

²⁵ „Nairobi-Bericht“ (1986), DWÜ, Bd. 2, 510 (§ 8).

²⁶ Die apostolische Tradition, DWÜ, Bd. 3, 448 (§ 22).

²⁷ Ebd., DWÜ, Bd. 3, 446 (§ 11).

²⁸ Vgl. DWÜ, Bd. 3, 457 (§ 55).

sind.“ (§ 59) Die Ausübung dieser zur Auferbauung der Gemeinde bestimmten Gaben steht nicht im Widerspruch zur Struktur gemeindlicher Ämter, vielmehr gilt, dass „jedes Charisma, das verliehen wird, eine Antwort hervor[ruf]t, die in Amt und Dienst gelebt werden soll.“ (§ 59) Unter diesen vom Geist verliehenen Charismen identifizieren die Verfasser ein „besonderes Charisma, das diejenigen empfangen, die zum ordinierten Amt berufen werden. Dieses Charisma ist auf die Ordnung und Harmonie ausgerichtet, die in der Ausübung aller Gaben ausschlaggebend sein muss.“ (§ 60)

Der Dienstauftrag des Volkes Gottes einerseits und der Dienst der ordinierten Amtsträger andererseits sind damit aufeinander zu beziehen wie auch voneinander zu unterscheiden. Aufeinander bezogen sind sie – im Sinne einer pneumatologischen Begründung – durch die Ausgießung des Heiligen Geistes in der Taufe und die Austeilung der Gaben (Charismen) an alle. In einem grundlegenden Sinne ist damit auch das ordinierte Dienstaft als – wenn auch „besonderes“ – Charisma aufzufassen. Das ordinierte Dienstaft wird jedoch darüber hinaus mit einer christologischen Begründung in Verbindung gebracht. Denn das apostolische Amt hat nach Auffassung der Kommission seinen Ursprung in dem Auftrag, den Christus den Aposteln gab (Mt 28,18-20),²⁹ wenn freilich auch in einem späteren Absatz bekräftigt wird, dass die Weitergabe des Evangeliums „Werk der ganzen Versammlung der Gläubigen unter Leitung und mit Ermutigung ihrer Hirten“ ist.³⁰

Damit ist gegenüber früheren Berichten ein meines Erachtens wichtiger Fortschritt gelungen: Im Kontext eines trinitarischen Verständnisses der Kirche ist es nun möglich, die Sendung des Sohnes und des Geistes in einer solchen Weise für das Dienstverständnis fruchtbar zu machen, dass die Berufung aller Christen, an dieser Sendung teilzuhaben, und der besondere Auftrag der ordinierten Dienstträger, das Volk Gottes darin anzuleiten und zur Ausübung ihrer Gaben zu befähigen, dynamisch aufeinander bezogen sind. In den Einzelzügen dieser Zuordnung zeigt sich der Kommissionsbericht von 1991 jedoch noch zu sehr einer Vorordnung des Amtes verhaftet. So wird nicht einsichtig, warum alle Christen zur Weitergabe des Wortes aufgerufen sind, im Sendungsbefehl des auferstandenen Herrn jedoch lediglich der Ursprung des ordinierten Amtes zu suchen ist. Hier zeigt sich, dass pneumatologische und christologische Begründung des Amtes bei aller Bezogenheit aufeinander noch zu stark geschieden werden.

Etwas zu einfach machen es sich die Gesprächspartner meines Erachtens auch mit der entschieden stärker zu gewichtenden Feststellung, dass es zu Beginn „nicht nur eine einzige Form des ordinierten Amtes

²⁹ Vgl. DWÜ, Bd. 3, 458 (§ 60).

³⁰ Ebd., DWÜ, Bd. 3, 462 (§ 77).

gab“ (§ 60)³¹ und die Kirche im Laufe der Zeit vom Heiligen Geist [sic!] dahin geführt wurde, „das dreifache Amt des Bischofs, des Priesters und des Diakons als normativ anzuerkennen“ (ebd.). Hier wäre vielmehr zu fragen, ob der pneumatologische Zugriff auf das Amt nicht ein immer deutlicher werdendes kritisches Potenzial hat, das „gewachsene“ Ämterstrukturen auch in Frage zu stellen vermag. Wird der Dienst der Ordinierten konsequent als Charisma – gerne auch als „besonderes Charisma“ – verstanden, dann müssten doch Fragen aufbrechen, die zugegebenermaßen für einen oder sogar für beide Gesprächspartner sensibles Gebiet sind. Unbequem ist für den römisch-katholischen Partner sicherlich die in jüngeren Berichten wiederholte Anfrage an die Teilhabe von Frauen am ordinierten Dienstamt – freilich ohne dass man in dieser Frage bislang auch nur einen Schritt weitergekommen ist. Für beide Seiten unbequem ist die an keiner Stelle der Dialogpapiere problematisierte Frage, warum eigentlich das Charisma des Hirtenamtes – oder wie immer man das „besondere“ Charisma des ordinierten Dienste nennen mag – per se auf Lebenszeit verliehen und damit offenbar unwiderruflich sein soll. Auch hier wäre das kritische Potenzial der Pneumatologie und konkreter, der Charismenlehre, entschiedener zur Geltung zu bringen.

Dass die Dialogkommission offen dafür ist, sich in der Beschäftigung mit dem biblischen Zeugnis und der mit diesem ins Gespräch gebrachten kirchlichen Tradition gewonnenen Einsichten zu stellen und diese anzudeuten, zeigt der Blick auf einschlägige Ausführungen weiterer Dialogpapiere. So wendet sich die Erklärung „Das Wort des Lebens“ aus dem Jahr 1995 in grundlegender Weise dem Verständnis von Offenbarung und Glauben zu. In diesem Zusammenhang kommen auch Amt und Gemeinde in ihrer Bedeutung für die Anerkennung der göttlichen Offenbarungswahrheit zur Sprache. Um anzuzeigen, an welcher Stelle dieser Aspekt aufgegriffen wird, ist es notwendig, die Gliederungsstruktur des Berichts bis zu der hier interessierenden Stelle vorzulegen:

Offenbarung (Vater, Sohn, Heiliger Geist)

Glaube

Der Glaube, durch den wir glauben

Der Glaube, der geglaubt wird

Die Fruchtbarkeit des Glaubens

Das Glaubenswachstum

Die Früchte des Glaubens

Die Urteilskraft des Glaubens

Kriterien der Urteilsbildung³²

Treue zur Schrift

Die Zustimmung des Gottesvolkes

³¹ Dieser Hinweis wird in einem sofort relativierten Nebenatz gegeben.

³² Die Unterpunkte zu den Kriterien geben meine eigene Formulierung wieder, um den Inhalt dieser Abschnitte klarer erkennbar werden zu lassen.

Die Aneignung durch das Gottesvolk
 Die Prüfung an den Früchten der Heiligung
 Träger der Urteilsbildung

Die Erkenntnis des Willens Gottes, so beginnt der Unterabschnitt zu den Trägern der Urteilsbildung, ist „Aufgabe des ganzen Gottesvolkes“.³³ Das Volk Gottes hat zu prüfen, was Gottes Wille für das Leben der Kirche ist, wobei die „Nöte der Glaubenden sowie die Leiden der Menschen in ihrer Umgebung“ die Richtung für ein dem Willen Gottes gemäßes Handeln angeben (§ 63). Als zweiter Träger der Urteilsbildung wird die prophetische Erkenntnis genannt. Man wird diesen Abschnitt mit erhöhtem Interesse lesen, ist doch die „prophetische“ Erkenntnis in beiden an diesem Dialog beteiligten Traditionen der Sache nach ganz dem Lehr- bzw. Predigtamt zugeordnet – womit seiner der Lehre und Verkündigung gegenüber *kritischen* Funktion kein wirklicher Raum mehr bleibt. Gleichwohl hält das Papier zumindest im Grundsatz richtig fest: Auftrag der Propheten ist es, sowohl die Herde als auch die Hirten von falschen Wegen wegzurufen und zur Umkehr zu bewegen.³⁴ Die Ausführungen zum prophetischen Dienst bleiben – vor dem Hintergrund der von beiden Partnern im Grundzug akzeptierten Entwicklung des kirchlichen Amtsverständnisses nicht überraschend – dann auch vorrangig beim Hinweis auf biblische Texte; im Blick auf die Gegenwart wird vor allem die Frage angesprochen, wie die Geister recht zu unterscheiden sind. Angesichts der Schwierigkeit, prophetische Worte zu beurteilen, gilt gleichwohl, dass die Herausforderung, auf die prophetische Stimme zu hören, nicht abgeschwächt werden darf. (§ 66)³⁵ Der Reihenfolge nach an dritter Stelle wird die pastorale Erkenntnis genannt. Dabei wird der gemeinsamen Überzeugung Ausdruck verliehen, dass „es Menschen gibt, die bevollmächtigt sind, offiziell für die ganze Kirche zu sprechen, und die nach sorgfältigem Hören auf Schrift und Tradition und auf die Erfahrung der Gläubigen, die das Evangelium zu leben versuchen, und nach einer vernünftigen und von Gebet geführten Diskussion sagen können: ‚Der Heilige Geist und wir haben beschlossen‘ (Apg 15,28a; vgl. 1.Kor 7,40b).“

³³ Das Wort des Lebens, DWÜ, Bd. 3, 488 (§ 63).

³⁴ So verstehe ich den Text. Im Wortlaut der deutschen Übersetzung heißt es: „Im Laufe der Geschichte des Volkes Gottes sind *Hirten wie Herde* auf Abwege geraten. Durch die Propheten rief Gott *sein Volk* auf den Weg zurück.“ (§ 63) [*Hervorhebungen von mir*]. Die Hirten sind im zweiten Satz wahrscheinlich in das Volk Gottes eingeschlossen.

³⁵ Meines Erachtens geschieht dies jedoch dort, wo die gegenwartsbezogene Ausübung des prophetischen Dienstes einseitig weltbezogen gedeutet wird, also im Hinblick auf „Gottes Forderungen nach Gnade, Gerechtigkeit und Frieden“ in der menschlichen Gesellschaft (§ 82). Allerdings ist nicht deutlich, ob die Verfasser in dieser Weise verstanden werden möchten. Um dies zu klären, bedürften die Kommissionsberichte einer vertieften Beschäftigung mit dem prophetischen Dienst – wozu freilich in der Konstellation dieses Dialogs kein unmittelbarer Anlass vorliegt.

Eine in diesem Sinne verstandene Autorität wird den ersten ökumenischen Konzilen zugebilligt, die gegenwärtige Ausübung dieser Autorität hat zwischen beiden Dialogpartnern noch als strittig zu gelten.

Man wird aus der hier wiedergegebenen Reihenfolge der Urteilsträger keine zu weit reichenden Schlussfolgerungen ziehen dürfen, ist der Bericht als ganzer doch wiederum von dem Anliegen getragen, den allgemeinen Auftrag des Gottesvolkes und den besonderen Auftrag der Ordinierten in eine Zuordnung zu bringen, die das Miteinander beider als Einheit von wechselseitigem Bezogensein und voneinander Unterschiedensein ansichtig werden lässt. Gleichwohl lassen sich bei genauerer Betrachtung Akzentverschiebungen entdecken, die zumindest eine Tendenz andeuten. So heißt es unter Bezugnahme auf Mt 28,18-20 jetzt: „Der große Sendungsauftrag am Ende des Matthäusevangeliums ist an die Apostel gerichtet, aber auch an alle, die an ihrem Glauben teilhaben.“³⁶ In der genaueren Entfaltung bedeutet dies, dass das ganze Volk Gottes von Christus in die Welt gesandt ist, „um Zeugnis zu geben für die Liebe des Vaters in der Kraft des Heiligen Geistes. In diesem Sinne ist es [das Zeugnis] apostolisch.“ (§ 84) Das Amt ist innerhalb dieser Sendung insofern in einer besonderen Weise apostolisch, als es seinen Ursprung hat in der Berufung des Zwölferkreises durch Jesus, die er auswählte und Apostel nannte, womit er ihnen einen Auftrag gab, der durch „die Jahrhunderte hindurch in denen fortgesetzt worden [ist], die ihnen in diesem Amt nachfolgen“ (§ 84).

Das bleibende Bemühen um eine Zuordnung von allgemeinem und besonderem Dienstauftrag ist deutlich. Was den genauen Charakter der Zuordnung angeht, könnte man vielleicht interpretieren, dass *historisch* die Sendung der Dienstträger (also der Apostel und ihrer Nachfolger) der Sendung des ganzen Gottesvolkes vorangeht, dass *theologisch* die Sendung des ganzen Gottesvolkes der Sendung der Dienstträger vorangeht. Vom Vorrang einer Seite vor der anderen kann also immer nur in einer bestimmten *Hinsicht* gesprochen werden.

Kann man das in den Dokumenten dargelegte Verhältnis von Ordinierten und Laien bis hierhin als Miteinander im Gegenüber beschreiben, so wird man spätestens seit der Erklärung *Die Liebe in Wahrheit sagen* aus dem Jahr 2001 besser von einem Gegenüber im Miteinander sprechen. Denn akzentuiert wird jetzt noch einmal der Grundgedanke, dass Laien und Ordinierte *gemeinsam* das eine Gottesvolk bilden.³⁷ Immer wieder wird das Gemeinsame ihres Auftrags herausgearbeitet. So heißt es: „Der ganze Leib der Gläubigen, Laien und Ordinierte gemeinsam, ist zu der Aufgabe berufen, das Evangelium zu verkünden. Es ist die ganze

³⁶ Das Wort des Lebens, DWÜ, Bd. 3, 491 (§ 76).

³⁷ Die additive Nennung von Volk und Amtsträgern in früheren Dokumenten konnte dem Missverständnis, als seien die Ordinierten (irgendwie) nicht Teil des Gottesvolkes, zumindest Vorschub leisten.

Kirche, die in einer Gemeinschaft des Glaubens und Lebens mit den Aposteln selbst verwurzelt bleibt, in Treue zu ihrer Lehre und Sendung.“³⁸ Die Sendung der Kirche, „das Evangelium zu verkünden und zu schützen [sic!], schließt das ganze Gottesvolk ein, sowohl Laien als auch ordinierte Amtsträger“ (§ 33). Es wird noch einmal bekräftigt, dass alle Gläubigen gemeinsam „mitverantwortlich [sind] für die Erkenntnis und Verkündigung der Wahrheit“, deren Salbung sie durch die Taufe empfangen haben (§ 43). Eine noch engere Verknüpfung von christologischer und pneumatologischer Begründung des Dienstes erfolgt, wenn gesagt wird, dass „auf Grund der Salbung der ganzen Glaubensgemeinschaft mit dem Geist der Wahrheit jeder Christ an der Aufgabe Christi als Prophet und Lehrer teil[nimmt]“ (§ 45). Das bedeutet, dass „Predigen und Lehren“ im weiteren Sinne „zur Sendung aller Christen“ gehört, insofern sie beauftragt sind, „alle Völker zu Jüngern zu machen (Mt 28,19)“ (§ 70). Damit ist, um nur bei der Bezugnahme der Kommissionsberichte auf Mt 28,18-20 als Indikator einer allgemeinen Tendenz zu bleiben, ein weiter Weg zurückgelegt worden: von der anfänglichen Deutung auf die Beauftragung der Apostel (sowie implizit ihrer Nachfolger) durch Jesus bis hin zur Deutung auf die Beauftragung aller Christen, die durch die Taufe in die Nachfolge Christi eingetreten sind. Freilich deutet schon die Wendung vom Predigen und Lehren „in diesem weiten Sinn“ an, dass innerhalb des allgemeinen Dienstauftrags aller Christen Abstufungen möglich sind, die sich unter Umständen auf gesondert zu betrachtende Ursprungsverhältnisse zurückführen lassen. Gleichwohl kann die veränderte Akzentsetzung als Indikator einer umfassenderen Tendenz bewertet werden.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass sich im vorliegenden thematischen Zusammenhang die allgemeine Tendenz ausmachen lässt, die Sendung des ganzen Gottesvolkes – schließlich verstanden als Gemeinschaft von Ordinierten und Laien – in einer durch vorrangig pneumatologische Überlegungen gewonnenen Weise zunehmend stärker zu gewichten, *ohne* dass diese Höhergewichtung zulasten des primär christologisch begründeten ordinierten Amtes geht. Vielmehr entsteht ein Bild, in dem Laien und Ordinierte in der ihnen je besonders zukommenden Weise am Dienstauftrag des *einen* Volkes Gottes mitwirken, ohne dass aus diesem Zuordnungs- ein Konkurrenzverhältnis würde. Ihren vorläufigen Höhepunkt erlangt diese Darstellung in der Verschränkung von pneumatologischer und christologischer Begründung der Sendung und des Auftrags der Christen. Gesalbt mit dem Heiligen Geist haben alle Christen Anteil am prophetischen und lehrenden Amt Christi.³⁹ Genau an dieser außerordentlich starken Aussage bricht jedoch eine Spannung auf, die die Kommissionsberichte durchzieht. So soll gelten, dass der Dienst

³⁸ Die Wahrheit in Liebe sagen (2001), DWÜ, Bd. 3, 522 (§ 35).

³⁹ Vgl. ebd. 525 (§ 45).

des Wortes eine Grundform der Fürsorge beschreibt, die stets Worte und Handlungen umfasst, weil letztlich in Christus „Worte und Handlungen eins“ sind.⁴⁰ Von diesem Fundamentalzusammenhang her müssen Predigt und Sakramente verstanden werden.⁴¹ Von diesem theologischen Grundsatz her ist dann jedoch nicht ohne weiteres einzusehen, warum in der methodistischen Tradition die Wort- und die (sakramentale) Zeichen-dimension in der Teilhabe der Laien am prophetischen und lehrenden Auftrag Christi so scharf geschieden werden kann, dass die öffentliche und kirchlich beauftragte Wortverkündigung auch Nichtordinierten offensteht, die Verwaltung der Sakramente weithin den ordinierten Amtsträgern vorbehalten bleibt.⁴² Es ist – wie immer man dies bewerten mag – freilich auch in dieser Hinsicht so, dass die methodistischen Kirchen diese scharfe Scheidung nur im Prinzip, nicht in der Praxis durchführen.⁴³ Der Einsatzpunkt auf katholischer Seite für das Aufbrechen dieser scharfen Unterscheidung wäre die Praxis der Taufe, die (im Notfall) auch durch Laien gespendet werden kann, ohne dass an der Initiation in die Kirche theologisch ein Zweifel bestünde. Zu fragen bleibt, ob es eine nicht nur an praktischen Notwendigkeiten, sondern an theologischen Grundsätzen ausgerichtete kirchlich *geordnete* Weise geben kann, die Einheit von worthafter und sakramental-zeichenhafter Dimension des Verkündigungsgeschehens darzustellen.

3.3. Das Proprium des ordinierten Amtes

Wenn die Neugewichtung der Sendung und des Dienstes des ganzen Gottesvolkes nicht zulasten des besonderen Dienstes des ordinierten Amtes geht, dann ist noch einmal genauer zu fragen, worin das Proprium, das Wesentliche des Dienstamtes in der Kirche besteht. Diese Frage ist um so wichtiger, als sich im vorliegenden Dialogprozess zwei Gesprächspartner mit unterschiedlich scharf profiliertem Amtsverständnis gegenüber sitzen. Dabei ist sowohl das Verständnis der Ordination berührt als auch das eigentlich „Besondere“ am Dienst der Ordinierten im Unterschied zum allgemeinen Dienst aller getauften Christen.

⁴⁰ Die apostolische Tradition (1991), DWÜ, Bd. 3, 457 (§ 55).

⁴¹ Vgl. ebd.

⁴² *Dietrich Ritschl* hat auf die Ironie hingewiesen, die darin liegt, dass für die ordinierten Amtsträger (in den reformatorischen Kirchen) gerade solche Vollzüge „als Monopole reserviert“ sind, die von der Sache her kein volles Theologiestudium erfordern, nämlich die Sakramentsverwaltung, während die stärker lehrhafte Verkündigung auch theologischen „Laien“ offensteht; Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München 1984, 132.

⁴³ Ich denke hier an den nach den Grundsätzen des Book of Discipline der United Methodist Church möglichen Vorsitz von (nichtordinierten) Lokalpastoren und (ebenfalls nicht ordinierten) Pastoren auf Probe bei der Abendmahlsfeier.

Das Verständnis der Ordination ist wiederholt Gegenstand der bilateralen Gespräche gewesen. Die Annäherung in der Frage nach der Ordination hat ihren Ausgang zu nehmen bei der Feststellung, dass die römisch-katholische Kirche die Ordination unter die Sakramente einreihet, was die methodistischen Kirchen nicht tun, wobei hier freilich eine tiefer gehende Besinnung auf das eigene Verständniss der Ordination erst in den letzten Jahrzehnten eingesetzt hat. Die Gesprächspartner haben sich offenbar schnell darauf verständigen können, dass es weniger auf die übereinstimmende begriffliche Charakterisierung der Ordinationshandlung ankommt (Sakrament oder nicht), sondern auf ein gemeinsames Verständnis dessen, was im Vollzug der Ordination geschieht. Obwohl hier eine Reihe von Aspekten zu nennen wäre, möchte ich hier lediglich auf zwei verweisen. Der „Brighton-Bericht“ aus dem Jahr 2001 greift eine Formulierung des „Dublin-Berichts“ von 1976 auf und hält als gemeinsame Position der Partner fest, dass „durch die Ordination eine neue und bleibende Beziehung zu Christus und seiner Kirche hergestellt wird“.⁴⁴ Daraus folgt, dass die Ordination unwiderruflich und unwiederholbar ist. Die Aussonderung zu einem besonderen Dienst durch die Ordination bedeutet jedoch keine Absonderung von der Gemeinde, sondern bezeichnet eine besondere Berufung innerhalb der allen Christen geltenden allgemeinen Berufung (§ 63), also ein Gegenüber im Miteinander. Die Aussage, dass ein Christ durch die Ordination in ein neues Verhältnis zu Christus und seiner Kirche tritt, legt bereits die Auffassung nahe, dass die Ordination nicht rein signifikativ, sondern als *wirksames* Zeichen verstanden wird, „durch das dem Empfänger Gottes Gnade für das Amt von Wort und Sakrament verliehen wird.“⁴⁵ Damit ist der Ordinationsritus verstanden als „Mittel der göttlichen Gnade.“⁴⁶ Während diese gemeinsame Überzeugung für Katholiken ein Implikat ihres Sakramentsverständnisses darstellt, erfolgt die Annäherung der Methodisten an diese Vorstellung über den Begriff der Gnadenmittel, der bei Wesley keinen fest umrissenen und damit abgeschlossenen Kanon kirchlicher Praktiken beschreibt, sondern durchaus offen ist. Einer sehr mutigen, weil in ihren Einzelbestimmungen dann doch weniger an Wesley als vielmehr am Gesprächspartner orientierten Formulierung zufolge „betrachten Methodisten die Ordination, das Gebet um Heilung, die Erklärung der Sündenvergebung, die Ehe und die Konfirmation als durch die Klugheit empfohlene (engl.: prudential) Mittel der Gnade, denen ein besonderer Rang innerhalb dieser umfassenden Kategorie zukommt. Sie sind keine Sakramente wie Taufe und Herrenmahl, aber sie besitzen sakramentale Qualität. Sie unterscheiden sich von den anderen durch Klugheit emp-

⁴⁴ DWÜ, Bd. 3, Die Wahrheit in Liebe sagen (2001), 534 (§ 64).

⁴⁵ DWÜ, Bd.3, Die apostolische Tradition (1991), 465 (§ 88); vgl. auch DWÜ, Bd. 3, Die Wahrheit in Liebe sagen (2001), 532 (§ 61).

⁴⁶ DWÜ, Bd. 3, Die Wahrheit in Liebe sagen (2001), 535 (§ 67).

fohlenen Mitteln dadurch, dass sie ihren Grund in der Praxis der apostolischen Kirche haben, wie sie in der Schrift bezeugt wird“.⁴⁷ Ob man dies für alle aufgeführten Gnadenmittel – und ihre Aufzählung dürft kaum zufällig sein – in gleicher Weise behaupten kann, sei dahingestellt, im übrigen drängt sich bei der gegebenen Begründung mindestens noch die Praxis der Fußwaschung ins Bild.⁴⁸

Grundsätzlicher aber ist meines Erachtens zu fragen, was genau denn das „Neue“ in der Beziehung des Ordinierten zu Christus sein soll (bei der Beziehung zur Gemeinde ist das deutlicher: es hat offenbar mit dem Gegenüber im Miteinander zu tun). Ist dieses Neue in der fundamentalen Glaubensbeziehung des Christen angelegt, dann fragt sich, was es über diese Grundbeziehung hinaus noch „Neues“ geben kann. Bezeichnet das „Neue“ dagegen tatsächlich eine für das Christsein als solches *nicht essentielle* neue Qualität, dann fragt sich, warum dieses *superadditum* notwendig bleibend und unwiderruflich ist? Ich kann eine theologische Begründung für diesen Zusammenhang in den Texten nicht entdecken. Insgesamt scheint mir, dass die Gesprächspartner im Blick auf die Bedeutung der Ordination ein hohes Maß an Übereinstimmung erzielt haben, wenn auch im Hintergrund Fragestellungen lauern, die wiederum fundamentaler Natur sind (z.B. die Frage der apostolischen Sukzession und die Frage nach der Fülle des ordinierten Amtes)⁴⁹ und die weiterhin als strittig gelten müssen.

Wiederholt Beachtung hat die Frage nach dem Proprium des ordinierten Dienstantes gefunden. Dabei ging es weniger darum, zu einer gemeinsamen Position zu gelangen, sondern die als weithin übereinstimmend empfundene Position immer wieder zu bekräftigen und zu vertiefen. Daraus erklärt sich sowohl die Vielzahl als auch der mehr narrative als problemorientierte Stil der betreffenden Ausführungen. Überblickt man die Aussagen zum Proprium des ordinierten Amtes, dann fällt zum einen das Oszillieren zwischen einer strukturellen Bestimmung einerseits und einer Anzahl funktionaler Bestimmungen andererseits auf, des weiteren die Tendenz, das ordinierte Amt mit einer deutlich wachsenden Zahl an Zuschreibungen zu versehen.

Die strukturelle (oder auch poimenische) Bestimmung des Amtes bezieht sich auf den besonderen Auftrag des ordinierten Amtes, das Leben der Gemeinde in der Welt dadurch zu gestalten und zu entfalten, dass die Vielfalt der in der Gemeinde vorhandenen Gaben und Dienste zur geordneten Ausübung kommen. Dieses Verständnis des „Hirtendienstes“ ist in vorzüglicher Weise kompatibel mit einem ekklesiologischen Be-

⁴⁷ Ebd., § 60.

⁴⁸ Sie wird immerhin von einigen in wesleyanischer Tradition stehenden Kirchen als kirchliche Praktik regulär geübt.

⁴⁹ Weiterer Klärung bedarf nach Aussage des „Brighton-Berichts“ (2001) „unser Verständnis der Zusicherung oder Zuverlässigkeit des göttlichen Wirkens durch die Mittel der Gnade in seiner Kirche“, ebd., § 61.

gründungsansatz, der Christologie und Pneumatologie in der Weise miteinander verschränkt, dass alle mit Heiligem Geist und Wasser getaufte Christen berufen sind, dem apostolischen Dienst, wie Christus ihn gegeben hat, auszuführen. Dabei bedarf es angesichts der Fülle der vom Geist geschenkten Gaben des besonderen Charismas der Leitung (der „Aufsicht“)⁵⁰, durch dessen Führung es überhaupt erst möglich ist, dass sich alle Gaben – und zwar zur Auferbauung der Gemeinde – entfalten können. Funktionale Bestimmungen dagegen legen dar, welche kirchlichen Vollzüge bzw. Praktiken dem ordinierten Amt vorbehalten sind. Es ist deutlich, dass diese beiden Bestimmungskategorien sich nicht notwendig wechselseitig ausschließen, gleichwohl können sie in Spannung zueinander treten. Im folgenden ein Überblick über die in den Kommissionsberichten vorgenommenen Zuschreibungen.

Der „Dublin-Bericht“ (1976) setzt ein mit der Feststellung, dass zum ordinierten Amt die Episkopé gehört, die dem Bericht nach als Seelsorge und Leitung zu verstehen ist. „Zentraler Akt“ des ordinierten Amtes ist der „Vorsitz bei der Eucharistiefeier, in der der Dienst des Wortes, des Sakraments und der Seelsorge zur Vollendung kommt.“⁵¹ In dieser Formulierung drückt sich die am Beginn der Gespräche zunächst dominierende Vorordnung der Eucharistie vor der Wortverkündigung aus, die in späteren Kommissionsberichten dann einer ausgewogeneren Zuordnung beider weicht. Die Erklärung „Die apostolische Tradition“ (1991) bezeichnet es als Aufgabe des ordinierten Amtes, die Kirche „in ihrem gemeinschaftlichen und gottesdienstlichen Leben zu leiten, ihre Ordnung und Struktur zu bewahren und zu vertiefen, ihr missionarisches Zeugnis zu organisieren und Entscheidungen hinsichtlich Verständnis und Anwendung des Evangeliums zu treffen.“⁵² Die ordinierten Amtsträger repräsentieren die Gemeinde vor Gott, „wenn sie das Beten des Volkes leiten, das Wort verkünden und auslegen und die Sakramente des Glaubens verwalten“ (§ 71), wobei Zentrum ihres Dienstes Wort *und* Sakrament sind.⁵³ Der Dienst der Ordinierten wird zugleich als Episkopé im Sinne einer umfassenden Fürsorge für die Gemeinde verstanden.⁵⁴ Die Erklärung „Das Wort des Lebens“ (1996) ergänzt das bereits Gesagte um den diakonischen Aspekt. So ist es die Aufgabe des ordinierten Amtes,

⁵⁰ Hier verstanden im personal-kommunikativen, nicht im administrativen Sinne.

⁵¹ „Dublin-Bericht“ (1976), DWÜ, Bd. 1, 444 f (§ 88 und 97).

⁵² Die apostolische Tradition (1991), DWÜ, Bd. 3, 458 (§ 61).

⁵³ In diesem Zusammenhang findet sich der folgende auch sprachlich schöne Satz: „Gottesdienst, Zeugnis und Dienst reichen sich die Hände in Wort und Sakrament: Dies hat als das zentrale Modell für das gedient, was christliche Amtsträger sowohl sein als auch tun sollen.“ (§ 71).

⁵⁴ Die Amtsträger „werden beauftragt sicherzustellen, dass die Gemeinde die Einheit bewahrt, dass sie in der Heiligkeit wächst, dass sie ihre Katholizität bewahrt und dass sie der Lehre der Apostel treu bleibt und dem Auftrag zur Evangelisation, der von Christus selbst gegeben wurde.“ Ebd. § 74.

„die Botschaft von Gottes Liebe zu verkünden und zu lehren, die betende Gemeinde zum Thron der Gnade zu führen und die Sakramente Gottes zu verwalten, sowie das Leben der Kirche in ihrem Dienst an den Notleidenden und in der missionarischen Ausbreitung zu leiten.“⁵⁵

Klar erkennbar wird hier die Tendenz, den Dienst der Ordinierten mit einer wachsenden Zahl von Zuschreibungen zu versehen. Dies erscheint zunächst umsichtig, denn die genannten Aufgaben gehören ohne Zweifel wesentlich zu dem der Kirche bzw. dem Volk Gottes übergebenen apostolischen Dienst. Die immer vollere Umschreibung des ordinierten Dienstes ist daher durchaus zu begrüßen. Grundsätzlich in Frage zu stellen ist jedoch, ob die Fülle der hier genannten Aufgaben sich tatsächlich auf das *eine* ordinierte Amt in seiner gegenwärtigen Gestalt bezieht. Tatsächlich stellt sich die eher pragmatische Entwicklung der Ämterdiskussion im Methodismus auch deutlich anders dar, so dass nicht ganz deutlich wird, wie die oben genannten Bestimmungen als Übereinstimmungen festgestellt werden können. Ich möchte, ausgehend von der Unterscheidung zwischen struktureller und funktionaler Bestimmung des Propriums des Amtes folgendes zu bedenken geben. Nach methodistischer Überzeugung und Praxis wird die Episkopé, also der Dienst der Aufsicht und Leitung in der Kirche, im Sinne einer kollegialen Leitung gemeinsam von Ordinierten und Laien ausgeübt.⁵⁶ Darin besteht eine bislang nicht überwundene Grunddifferenz gegenüber der – in anderer Hinsicht auch kollegial verfassten – Leitungsstruktur der römisch-katholischen Kirche.⁵⁷ Diese Leitungsaufgabe verwirklicht sich in den verschiedenen, aus den Kommissionsberichten zitierten funktionalen Bestimmungen, die jedoch nicht von einer einzelnen zu all diesen Diensten ordinierten Person, sondern von einem Kollegium verantwortet werden (sollten), das sich – in seiner gegenwärtigen Gestalt – aus Ordinierten und Nichtordinierten zusammensetzt.⁵⁸

Man wird sich kaum auf den Standpunkt zurückziehen können, die oben genannten funktionalen Zuschreibungen seien durch den Amtsträger nicht alle auszuführen, vielmehr solle dieser zu ihnen anleiten. Dieser Einwand ist durch eine Reihe von Verben in den Texten anscheinend gedeckt, allerdings meint die Aussage, der Amtsträger leite die Gemeinde im Gebet oder beim Abendmahl wohl kaum, dass er untätig dabeisteht. Tatsächlich verlangt die Aufgabe der Leitung ein hohes Maß an Präsenz, Kommunikation und leidenschaftlichem Engagement. Weil ein Dienst in der Nachfolge Christi anders kaum authentisch zu leisten sein dürfte,

⁵⁵ Das Wort des Lebens (1996), DWÜ, Bd. 3, 494 (§ 88).

⁵⁶ In Gestalt der auf den verschiedenen Ebenen bestehenden Konferenzen.

⁵⁷ Dabei handelt es sich dann aber um ein Kollegium von Bischöfen.

⁵⁸ Mir scheint, dass man die zu diesem Kollegium gehörenden Personen gemeinschaftlich als Älteste bezeichnen sollte. Dem steht die Sprachpraxis englischsprachiger Methodisten entgegen, die den Pastor als Ältesten (Elder) bezeichnen.

sollten die oben gegebenen funktionalen Bestimmungen nicht auf das ordinierte Amt, sondern auf ein Kollegium bezogen werden, in dem das Leitungsscharisma ausgeübt wird, unabhängig vom Ordinationsstatus der dem Kollegium Angehörigen. Zu fragen bleibt – seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sowie der Einführung des eigenständigen Diakonats in der United Methodist Church mit um so größerem Nachdruck –, ob der sich im dritten Jahrhundert herausbildenden Gestalt des dreifach gestuften Amtes (Bischof, Priester, Diakon) die weitgehende Normativität zugebilligt werden kann, die dafür in der Ämterdiskussion in Anspruch genommen wird.⁵⁹ Der an sich richtige Gedanke der Entwicklung von Ämterstrukturen sollte nicht an einem bestimmten Punkt der Geschichte einfach abgebrochen werden.

Deutlicher als bei anderen Fragekomplexen drängt sich in der Frage nach dem Proprium des ordinierten Amtes der Eindruck auf, dass hier – vor allem was die methodistische Perspektive angeht – von einem „idealen“ (?) Kirchenverständnis her argumentiert wird, das weder mit der historischen noch mit der gegenwärtigen Praxis zur Deckung zu bringen ist. Mir scheint, dass insbesondere in der Frage des Verständnisses von Gemeindeleitung und Episcopé noch keine tragfähige Verständigung der Gesprächspartner erzielt wurde, was sich auf das gesamte Amtsverständnis auswirkt. Gewachsen ist freilich das gegenseitige Verständnis für die Position des anderen. Momentan kann ich auch nicht erkennen, wie eine Annäherung in den essentiellen Fragen erreicht werden kann, zumal sich der Methodismus gerade im Bereich der Ämter eine gewisse Flexibilität bewahrt hat, die m.E. der Zurückhaltung des Neuen Testaments im Blick auf die Festschreibung verbindlicher Ämterstrukturen entspricht.

Festzuhalten bleibt, dass die Kommissionsberichte zwei nicht ganz spannungsfrei miteinander zu verbindende Tendenzen aufweisen. Da ist zum einen die Tendenz, der Sendung und dem Dienstauftrag des ganzen Gottesvolkes in wachsendem Maße Beachtung zu schenken, während zugleich – im Sinne einer zweiten Tendenz – der besondere Dienst der Ordinierten nicht abgeschwächt, sondern seinerseits schärfer profiliert wird. Die Herausforderung wird darin liegen, diese zwei Argumentationslinien schlüssig aufeinander zu beziehen. Vielleicht liegt aber auch gerade in der Spannung dieser beiden Linien die Dynamik kirchlichen Lebens.

⁵⁹ Die Einführung eines eigenständigen Diakonenamtes weist daher in die richtige Richtung. Über die Ordination nighthauptamtlicher Mitarbeiter, von übergemeindlich tätigen Evangelisten und auch theologischen Lehrern der Kirche wäre nachzudenken. Die Frage sollte vor allem unter der Voraussetzung bewegt werden, dass die Sakramentsverwaltung – ich denke hier primär an den Vorsitz beim Herrenmahl – in den Händen ordinierten Personen konzentriert bleiben soll.

3.4. Lehrautorität und Episkopé in der Kirche

Der Gedanke der Episkopé soll noch einmal aufgegriffen und mit dem Aspekt der Lehrautorität in der Kirche verbunden werden. Die Bedeutung der Thematik zeigt sich darin, dass die Kommission der Frage der Lehrautorität nach einzelnen Vorarbeiten in früherer Zeit einen ganzen Kommissionsbericht gewidmet hat: „Die Wahrheit in Liebe sagen. Lehrautorität bei Katholiken und Methodisten“ (2001).

Eine zentrale Grundaussage des Textes lautet: „Die Erkenntnis der Wahrheit und die Erkenntnis des Willens Gottes eignet dem ganzen Volk Gottes, Laien und Ordinierten gemeinsam, unter der Leitung des Heiligen Geistes.“⁶⁰ „Alle Gläubigen sind gemeinsam ‚Mitarbeiter mit der Wahrheit‘ (3.Joh 8), mitverantwortlich für die Erkenntnis und Verkündigung der Wahrheit des Evangeliums, stets unter der leitenden Macht des Geistes der Wahrheit. Autoritative Erkenntnis und Verkündigung können nie losgelöst von der Salbung aller Getauften – der Einzelnen wie der Gesamtheit – durch den Heiligen Geist angemessen verstanden werden.“ (§ 43) Die Verfasser weisen darauf hin, dass diese Grundaussagen zwischen den Gesprächspartnern nicht strittig sind. Da sowohl methodistische als auch römisch-katholische Grundlagentexte die Beteiligung aller Gläubigen an der theologischen Aufgabe, die der Kirche gestellt ist, bezeugen, kann es lediglich darum gehen, Verständigung über das *Wie* dieses Beteiligtseins zu erzielen.

Mit dieser Absicht wird die Ausübung der Episkopé im Methodismus und in der römisch-katholischen Kirche verglichen. Dabei wird – etwas anders als im Dublin-Bericht (1976) – auf die dahingehende Übereinstimmung von britischem und amerikanischem Methodismus hingewiesen, dass die oberste Aufsicht durch die Konferenz als Form kollektiver Episkopé ausgeübt wird.⁶¹ Daneben gibt es als Form der personalen Episkopé Bischöfe (im amerikanischen Methodismus) und Superintendenten (im britischen Methodismus). In der Katholischen Kirche wird die oberste Lehrautorität durch das Kollegium der in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom stehenden Bischöfe ausgeübt. Damit ergibt sich eine tief greifende Differenz zwischen Methodisten und Katholiken hinsichtlich der Beteiligung von Laien an der Ausübung von Lehrautorität, die in der Erklärung auch benannt wird: „Methodisten verstehen die Lehrautorität als eine Gabe Gottes an die gesamte Kirche und geben zu bedenken, dass der Ausschluss der Priester und Laien vom Ort der letzten Entscheidungsfindung diesen die Ausübung jener Gabe verweigert und dadurch die Fähigkeit der Kirche schwächt, die wahrheitsgetreue Interpretation des

⁶⁰ Die Wahrheit in Liebe sagen (2001), DWÜ, Bd. 3, 520 (§ 29) u. 525 (§ 43).

⁶¹ Damals war noch schärfer, aber nicht unbedingt sachgemäßer zwischen der Leitungsstruktur des amerikanischen und britischen Methodismus unterschieden worden; vgl. „Dublin-Bericht“ (1976), DWÜ, Bd. 1, 444 f (§§ 90-91).

Wortes Gottes für eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Ort zu erkennen. Dadurch, dass sie Vertreter der ganzen Kirche in der entscheidungsfindenden Körperschaft anwesend haben, können sie hoffen, die Mannigfaltigkeit der Perspektiven und Ansichten zu hören, die nötig ist, um die Katholizität der Kirche sicherzustellen.⁶² Auch hier hat der Dialogprozess einen Punkt erreicht, an dem momentan ein Mehr an Verständigung nicht möglich scheint.

Es ist zu würdigen, dass der Kommissionsbericht den Grad der erzielten Übereinstimmung beschreibt, aber auch die noch ungelösten Fragen benennt. Hervorzuheben ist auch die Einsicht der Kommission, dass das *Verständnis* für die Überzeugung und Praxis der jeweils anderen Seite einer *Verständigung* vorangehen muss. Diese Überzeugung findet ihren Niederschlag in zwei eingehenden Referaten zunächst des methodistischen, dann des römisch-katholischen Verständnisses von Lehrautorität.⁶³ Die Kommission scheint auch immer weniger geneigt, semantische als sachliche Übereinstimmungen verstehen zu wollen. So wird in jüngerer Zeit deutlicher erkennbar, dass das Vorhandensein des Bischofsamtes in einer Kirche noch kein notwendiger Hinweis auf eine Konvergenz im Verständnis des Bischofsamtes darstellt. Zugleich wächst mit der Dauer des Dialogprozesses der Eindruck, dass es auf beiden Seiten einen harten Kern an Grundüberzeugungen Seiten gibt, die sich einer sachlichen Vermittlung gegenüber bislang als resistent erwiesen haben. Dazu gehören die Notwendigkeit der apostolischen Sukzession der Bischöfe nicht nur als Zeichen, sondern als Garant für die Zuverlässigkeit und Unfehlbarkeit bestimmter kirchlicher Vollzüge oder die Beteiligung von Laien an der autoritativen Lehrbildung.

3.5. *Koinonia der Kirchen*

Ob man dieses Zwischenfazit als Frucht oder Fehlschlag oder aber als wichtigen Schritt in die richtige Richtung interpretiert, hängt wesentlich ab von der Zielvorstellung, die man mit diesem Dialog verbindet. 1986 stellten die Gesprächspartner ausdrücklich fest, dass sie sich einer Vision verpflichtet fühlen, „die das Ziel voller Gemeinschaft in Glauben, Sendung und sakramentalem Leben einschließt.“⁶⁴ Für diese Vorstellung von Gemeinschaft wird das griechische Wort „koinonia“ verwendet, auf das eingangs schon hingewiesen wurde. Dieser Begriff soll nicht ein bestimmtes Modell von Kirchenunion bezeichnen, sondern die Gemeinschaft der Glaubenden mit Gott in Jesus Christus durch den Heiligen Geist sowie untereinander, die ihren Ausdruck findet „in Glaube und

⁶² Die Wahrheit in Liebe sagen (2001), DWÜ, Bd. 3, 539 (§ 79).

⁶³ Vgl. Das Wort des Lebens (1996), DWÜ, Bd. 3, 542-553 (§§ 86-115).

⁶⁴ „Nairobi-Bericht“ (1986), DWÜ, Bd. 2, 512 (§ 20).

Kirchenverfassung, in Gebet und Sakrament, in Sendung und Dienst.“⁶⁵ Nicht ganz deutlich wird, wie sich diese grundsätzliche Aussage zur Vorstellung einer organischen Union verhält.⁶⁶ Allerdings soll die vordergründige Frage nach den nicht zuletzt administrativen Details einer solchen Einheit den Gesprächsverlauf gerade nicht bestimmen. Vielmehr sehen sich Methodisten und Katholiken dem „Seoul-Bericht“ von 2006 zufolge in voller Gemeinschaft, „when we share together all those essential gifts of grace we believe to be entrusted by God to the Church.“⁶⁷ Der Vorzug dieser Zielbestimmung ist zugleich ihr Nachteil. Sie ist einerseits sowohl offen genug, um nicht utopisch zu klingen, als auch ausreichend konkret, um zu Schritten in diese Richtung anzuleiten. Sie ist andererseits in den Einzelzügen zu unbestimmt, um als unrealistisch oder auch unbiblisch angegriffen werden zu können. Tatsächlich wird die konkrete Ausgestaltung der Einheit zwischen verschiedenen Kirchen in dem Maße wachsen und sich entwickeln, in dem das Gespräch in bestimmten Bereichen eine Übereinstimmung ergibt. Deshalb scheint die in 2006 bekräftigte Zielvorgabe visionär – aber zugleich insofern praktikabel – als sie zu konkreten, auf die Gegenwart bezogenen Schritten ermutigt, wenn auch die Zielgestalt der erstrebten Gemeinschaft in den Einzelzügen noch nicht scharf umrissen ist.

Wenn immer die Vision einer Gemeinschaft der Kirchen sichtbar sein soll, wird diese Gemeinschaft am Tisch des Herrn sichtbar werden müssen. Die theologisch tief verwurzelte Differenz, dass nach römisch-katholischer Lehre die eucharistische Gemeinschaft Ausdruck einer bereits bestehenden vollen Gemeinschaft ist, für Methodisten die ökumenische Mahlgemeinschaft dagegen ein wichtiges Gnadenmittel der Förderung der vollen Gemeinschaft sein kann, manifestiert sich in einer gewissen Paradoxie, die dem Gesprächsfortschritt innewohnt. So entspricht die nachdrückliche Empfehlung der von der Generalkonferenz der United Methodist Church verabschiedeten Abendmahlstudie *This Holy Mystery*, den Sonntagsgottesdienst regulär als Gottesdienst von Wort *und* Mahl zu feiern,⁶⁸ durchaus einem Anliegen des katholischen Partners.⁶⁹ Jedoch

⁶⁵ Ebd., § 23.

⁶⁶ Im Bericht „Die Wahrheit in Liebe sagen“ (2001) heißt es: „Alle christlichen Kirchen sollten für eine mögliche Wiederherstellung einer organischen Einheit beten und darauf hinarbeiten“, DWÜ, Bd. 3, 519 (§ 28).

Auch der „Nairobi-Bericht“ (1986) spricht recht unpräzise von „Elemente[n] für ein Modell organischer Einheit in der *koinonia*“, DWÜ, Bd. 2, 513 (§ 24). Zur Kritik vgl. O. Schuegraf, Der einen Kirche Gestalt geben, 295, Anm. 15.

⁶⁷ „The Grace Given to You in Christ“ (2006), § 63; Allerdings wird sofort hinzugefügt, dass es zwischen den Partnern keine Übereinstimmung darüber gibt, was zu den „essential gifts“, also den für die volle Gemeinschaft wesentlichen Gaben zu zählen ist oder auch nicht.

⁶⁸ Das heilige Geheimnis. Zum Verständnis des Abendmahls in der United Methodist Church, Stuttgart 2005, 32.

⁶⁹ Vgl. „The Grace Given to You in Christ“ (2006), § 157, (4).

wird in dem Maße, in dem Methodisten sich diese – aus meiner Sicht grundsätzlich wünschenswerte – Praxis zu eigen machen, die Trennung der Partner am Tisch des Herrn eher noch deutlicher werden. Der Schmerz der Trennung würde – hier sei nicht zuletzt an konfessionsverschiedene Ehen gedacht – noch brennender. An wohl keiner anderen Stelle ist die existentiell-praktische Ambivalenz ökumenischer Bemühungen deutlicher zu sehen.

4. Schritte auf dem Weg zur Gemeinschaft:

The Grace Given to You in Christ (2006)

Die für den Turnus 2001 bis 2005 berufene Dialogkommission hat den – mit 171 Paragrafen – bislang umfangreichsten Bericht dieses bilateralen Dialogs vorgelegt, der den Anbruch einer neuen Phase des Dialogs markieren könnte. Die außerordentlich gehaltvollen und bedenkenswerten Ausführungen des Berichts bedürfen einer eigenständigen Würdigung, die hier nicht geleistet werden kann. Es soll zum Ende dieser Untersuchung hin lediglich darum gehen, wesentliche Akzente und wichtige Impulse des Dokuments weiterzugeben.

Der Bericht setzt damit ein, dass das im Dialog gewonnene Verständnis füreinander in den Zusammenhang einer Geschichte gestellt wird, die vielfach von Spannungen, Anfeindungen, von Missverstehen und Nichtverstehen geprägt war und erst im Zuge ökumenischer Entwicklungen im 20. Jahrhundert zu einer positiv veränderten gegenseitigen Wahrnehmung geführt hat. Dabei haben Katholiken Zeichen für die Gegenwart des Heiligen Geistes anerkennen gelernt, während Methodisten heute das katholische Verständnis einer Einheit in Verschiedenheit als wertvoll anerkennen können. Breiten Raum nimmt die – wiederum in vorbildlicher Weise trinitarisch strukturierte – Darstellung der bereits erzielten Übereinstimmungen ein. Daran schließt sich ein Kapitel an, das die erzielten Übereinstimmungen vertiefen möchte. Dabei wird so vorgegangen, dass die unterschiedlichen Herangehensweisen von Methodisten und Katholiken im Blick auf den ekklesialen Charakter der jeweils anderen Seite entfaltet werden, lassen sich doch gerade die bislang nicht auflösbar erscheinenden Divergenzen auf unterschiedliche Herangehensweisen der Partner zurückführen.⁷⁰ Im Zentrum des gesamten Berichts steht der „Austausch der Gaben“, von dem im Anschluss an *Ut Unum Sint*⁷¹ gesprochen wird. Dabei wird zunächst aus methodistischer, dann aus römisch-katholischer Perspektive erst der Reichtum der Gaben beim Partner anerkannt, um dann die in der eigenen Tradition besonders be-

⁷⁰ So wird als Unterschied im Zugriff auf ekklesiologische Fragen festgestellt: „Catholic ecclesiology goes from the community to the individual ... Methodist ecclesiology goes from the individual to the community.“ (§ 99).

⁷¹ *Ut Unum Sint* (Dass sie eins seien). Enzyklika von Papst Johannes Paus II. aus dem Jahr 1995, vgl Anm. 15.

wahrten oder geschätzten Gaben anzubieten. Man wird lange nach einer Darstellung suchen müssen, die den Ertrag eines bilateralen Gesprächsprozesses in so systematischer, ausgewogener und einladender Weise präsentiert. Extrahiert man aus der Fülle der gerade im Grundsätzlichen bereits erzielten Übereinstimmungen die noch verbleibenden Divergenzen, dann ist auf sechs Punkte zu verweisen:

- die Rolle der Laien beim autoritativen Lehren
- das sakramentale Wesen der Ordination
- die Bedeutung des Episkopats in apostolischer Sukzession
- die Gewissheit bestimmter autoritativer Lehrvollzüge (Unfehlbarkeit)
- die Stellung des Dienstes des Bischofs von Rom
- Verständnis und Praxis der Eucharistie (Wesen und Gültigkeit des Dienstes derer, die der Eucharistiefeyer vorstehen, die genaue Bedeutung der sakramentalen Vergegenwärtigung des Opfertodes Christi, der genaue Modus der Gegenwart Christi und der Zusammenhang zwischen eucharistischer und kirchlicher Gemeinschaft).

In dieser Aufzählung begegnen eine Reihe von Fragestellungen, die den Dialog schon fast von seinen Anfängen her begleiten. Es ist einerseits beeindruckend zu sehen, dass bleibende Divergenzen in nicht unwesentlichen – zumeist kirchen- und amtsbezogenen – Fragen den Weg der Verständigung nicht haben blockieren können. Es ist andererseits ernüchternd zu erleben, dass das gute, zumindest aber deutlich verbesserte Miteinander, das sich im Verhältnis der am Dialog beteiligten Kirchen eingestellt hat, eine Reihe von Divergenzen nicht hat überwinden können – Divergenzen, die nicht erst auf der Ebene der dogmatischen Theologie erkennbar werden, sondern die – man denke an die nicht mögliche eucharistische Gastfreundschaft – tief in das Leben der Gläubigen hineinreichen.

Die neue Qualität des Berichts liegt formal betrachtet darin, dass hier konkrete Vorschläge für die Weiterentwicklung der Beziehungen zwischen Methodisten und Katholiken gemacht werden. Nach einleitenden Hinweisen auf allgemeine Prinzipien der Gestaltung des Miteinanders (gegenseitige Taufanerkennung u.a.) folgen praktische Vorschläge für das Zusammenwachsen im Glauben, im sakramentalen Leben und in der Mission. Die Vorschläge verdienen eine eingehende Prüfung, vor allem aber den Mut, diese Vorschläge praktisch und erfahrbar umzusetzen.

In sachlicher Hinsicht liegt die neue Qualität dieses Berichts darin, dass die hinter den Divergenzen stehenden Eigentümlichkeiten der am Dialog beteiligten Partner konsequent als „Gaben“ verstanden werden, die der anderen Seite angeboten werden. Diese Terminologie, hinter der sicherlich das griechische Wort „Charisma“ (Gabe) steht, scheint mir besonders geeignet, den geistlichen Charakter des laufenden Dialogpro-

zesses zu unterstreichen. Es ist der Heilige Geist, der beide Traditionen in je eigentümlicher Weise beschenkt hat. Es ist der *eine* Geist Christi, der gerade auch in der Vielfalt am Wirken ist. Zu fragen ist allerdings, wie der von Johannes Paul II. angeregte „Austausch der Gaben“ Gestalt gewinnen kann, was sein Ziel und was seine Grenzen sind. So unabdingbar ein Austausch von Gaben erscheint, der feindselige Trennungen überwinden hilft, so problematisch scheint mir ein Austausch der Gaben, der gewachsene und weiter wachsende (also nicht statisch-unveränderliche!) Identitäten verwischt und darin den in der Vielfalt liegenden Reichtum der Gaben Gottes nur weniger deutlich zur Darstellung zu bringen vermag.⁷² Eine eingehende Untersuchung der Frage, welche Unterschiede eine Koinonia der Kirchen anzuerkennen vermag, dürfte den weiteren Fortgang der Gespräche befruchten und von überzogenen Erwartungen gerade auch im Blick auf strukturelle Differenzen entlasten.

5. Würdigung und Kritik

Vierzig Jahre bilateraler Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Weltrat methodistischer Kirchen – das sind vier Jahrzehnte eines gemeinsamen Weges weg von Desinteresse, Vorurteilen und Missverständnissen. Es sind vier Jahrzehnte an Tiefe, Schärfe und visionärer Stärke gewinnenden gemeinsamen theologischen Arbeitens im Kontext authentischer persönlicher Begegnungen und Beziehungen der Kommissionsmitglieder. Kurz gesagt: Dieser Dialogprozess gründet in solider theologischer Arbeit und ist inspiriert von der Vision einer Gemeinschaft der Kirchen, deren Gestalt sich noch nicht in allen Einzelzügen erkennen lässt, die aber als Frucht der in Christus bereits geschenkten Einheit erstrebt wird. Die Frucht der eingehenden theologischen Arbeit der Kommission hat ihren Niederschlag gefunden in einer erfreulichen Anzahl von Berichten, die zunehmend an systematischer Durchdringung und formaler Gestaltung gewinnen. Sie stellen damit in sich selbst eine Einladung zur kirchlichen Rezeption und zur theologischen Weiterarbeit dar. Die von den Kommissionsberichten intendierte primäre Zielgruppe der verantwortlichen Theologen, Lehrer und Kirchenleiter sollte diese

⁷² Vgl. *Oscar Cullmann*, Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung, Tübingen 2. veränderte Aufl. 1990, dem ich nicht in jeder Hinsicht folgen möchte, dessen Frage nach der innerhalb einer Einheit möglichen Vielfalt jedoch legitim und notwendig bleibt.

Vgl. dazu auch die Ausführungen von *Helmut Nausner*, What Kind of Unity Are We as United Methodists Striving at?, in: Kirche und Welt am Beginn des Dritten Jahrtausends. Dokumente der Dritten Internationalen Konsultation der Evangelisch-methodistischen Kirche 31. März bis 5. April 1998, Wien o.J., 129-138.

Einladung noch entschiedener annehmen.⁷³ Die Beschäftigung mit den Texten in der theologischen Aus- und Weiterbildung ist meines Erachtens unverzichtbar. Insgesamt ist mit der Arbeit der Dialogkommission ein Verständigungsprozess in Gang gesetzt worden, der von historischer Bedeutung ist. Ich erlaube mir die Bemerkung, dass dies nicht zuletzt damit zu tun haben dürfte, dass die Arbeit der Kommission getragen ist vom gemeinsamen Gebet und Bibelstudium, was ohne Zweifel den Geist der Begegnungen geprägt hat. Den theologischen „Charme“ der Texte führe ich – ohne damit höhere Einsicht reklamieren zu wollen – nicht zuletzt auf den Geist dieser Begegnungen zurück.

Gleichwohl möchte ich dieser Würdigung einige kritische Anfragen hinzufügen. Ganz grundsätzlich scheint mir zweifelhaft, ob die außerordentlich moderate Form der Rezeption, wie sie die Verfassung des Weltrates Methodistischer Kirchen zulässt, wie sie aber auch auf Seiten der römisch-katholischen Kirche praktiziert wird, zu der Einheit führen kann, die ausdrücklich von den Gesprächspartnern angestrebt wird. Hier werden verbindlichere Formen der Implementierung erkannter Übereinstimmungen gefunden werden müssen.⁷⁴ Darüber hinaus scheint mir die innermethodistische Verständigung nicht Schritt zu halten mit zumindest diesem theologisch hochprofilieren bilateralen Dialog.⁷⁵ Inwieweit die Ergebnisse des methodistisch/römisch-katholischen Dialogs Aufnahme in

⁷³ In der Aussprache über den diesem Aufsatz zugrundeliegenden Vortrag wurden unterschiedliche Wahrnehmungen geäußert, was den tatsächlichen Grad der Rezeption der Kommissionspapiere angeht. Mein eigener Eindruck ist eher der einer mangelnden Rezeption. So lassen sich positive ökumenische Kontakte vor Ort kaum nachweislich mit dem Ertrag der hier vorgestellten Berichte in Verbindung bringen – dafür sind die bisherigen Texte auch theologisch zu dicht. Auf theologischer Ebene mag man in der Abendmahlsstudie der UMC-Generalkonferenz *This Holy Mystery* (dt.: Das heilige Geheimnis) die Aufnahme von Ergebnissen des Dialogs mit der Römisch-katholischen Kirche sehen wollen. Aber auch das kann ich nicht unmittelbar verifizieren. Vielmehr steht die Offenheit für sakramentale Sprache und für ein stärker sakramentales Verständnis des Abendmahls (wohl auch der Taufe) insgesamt im Horizont ökumenischer Entwicklungen, für die Impulse aus unterschiedlichen Richtungen kamen, z.B. von der Erklärung über Taufe, Eucharistie und Amt (Lima 1982). Von einer mangelnden Rezeption gehe ich aus, weil die Absicht, die Ergebnissen des Dialogs zu rezipieren, doch ihren Niederschlag finden müsste in konkreten Empfehlungen, in Tagesordnungspunkten, in Arbeitsmaterialien etc. Dies kann ich zumindest im Blick auf die Evangelisch-methodistische Kirche nicht erkennen.

⁷⁴ *G. Wainwright* hat darauf hingewiesen, dass methodistische Konferenzen sich zwar prinzipiell mit theologischen Fragen befassen, dass es aber kein Gremium gibt, auf dem die verschiedenen methodistischen Kirchen dieser Welt miteinander über theologische Fragen konferieren, *The Assurance of Faith. Methodists and Infallibility*, in: *ders.*, *Methodists in Dialog*, Nashville 1995, 70.

⁷⁵ Ich denke hier vor allem an die in der deutschen EmK geführte Diskussion um die von der Generalkonferenz vorgegebene Unterscheidung von „getauften“ und „bekenennenden“ Gliedern, die dieses Niveau nicht zu erreichen vermochte.

das Bewusstsein des Weltmethodismus finden, wird sich auch zeigen, wenn zum Beispiel die ersten Ergebnisse des seitens des WMC mit der Heilsarmee – als einer dezidiert nichtsakramentalen Kirche – vorliegen.⁷⁶

Der Dialog zwischen Methodisten und Katholiken belegt, dass Dialoge zu Fragen von Kirche und Amt zwischen einer Kirche mit einem hohen ekklesiologischen Profil einerseits und Kirchen mit einem eher pragmatischen und insofern flexiblen Verständnis ekklesiologischer Fragen die Tendenz haben, thematisch eher der von der Kirche mit der höher profilierten Ekklesiologie gesetzten Agenda zu folgen. Diese Feststellung lässt sich in zweierlei Richtungen lesen. Zum einen enthält sie implizit die Feststellung, dass die methodistische Theologie von der hochprofilieren Ekklesiologie des katholischen Gesprächspartners enorm herausgefordert wurde und von der im Dialogprozess notwendig gewordenen Beschäftigung mit der eigenen kirchlichen Tradition und der gegenwärtigen Positionsbestimmung stark profitiert hat. Anders gesagt: Selbst wenn man den Dialogkontext der Kommissionsberichte nicht zur Kenntnis nähme, könnte man aus den Berichten die Grundzüge eines methodistischen Kirchen- und Amtsverständnisses extrahieren, das sich eingehender biblisch-theologischer Reflexion verdankt. Zum anderen freilich liegt das Gravitationszentrum, um das herum die nähere thematische Beschäftigung kreist, näher an der durch das römisch-katholische Kirchen- und Amtsverständnis vorgegebenen Agenda (Petrusamt, Lehramt, apostolische Sukzession, Bedeutung der Eucharistie). Dies ist in den ersten Jahrzehnten des Dialogs besonders deutlich, doch nehmen die Berichte in der jüngeren Vergangenheit diesbezüglich eine positive Entwicklung. Die Darstellung der Positionen beider Seiten erfolgt in ausgewogener und zugleich selbstbewussterer Weise, es entsteht weniger der Eindruck, eine Seite habe auf Grund ihrer chronisch defizitären Verfassung zur anderen auf dem Weg der Verständigung aufzuschließen.⁷⁷ Auch der Versuchung, semantische für sachliche Übereinstimmungen auszugeben, hat die Kommission in zunehmendem Maße widerstanden. Insgesamt scheint es, dass der Partner mit der weniger profilierten Ekklesiologie in der Regel eine Reihe von „Gaben“ bzw. Themen einbringt, die sich als ungleich weniger problematisch erweisen. Ich denke hier unter anderem an das Verständ-

⁷⁶ Vor allem verdient der Vergleich der im methodistisch/römisch-katholischen Dialog erzielten Verständigung in der Soteriologie mit der – klar erkennbaren – Rezeption der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ Beachtung. Die neuere Entwicklungen nicht mehr erfassend, aber immer noch wichtig ist die Studie von *Thomas Rigl*, *Die Gnade wirken lassen. Methodistische Soteriologie im ökumenischen Dialog*, Paderborn 2001.

⁷⁷ Gleichwohl fällt auf, dass die Zulassung von Frauen zum ordinierten Amt bislang keine vergleichbar eingehende Beschäftigung gefunden hat wie zum Beispiel der „Petrus-Dienst“. Auch das Thema Kleingruppen-Struktur verdiente aus methodistischer Sicht stärkere ekklesiologische Beachtung.

nis von Heiligung oder die Überzeugung von der missionarischen Sendung der Kirche.

Verwiesen wurde bereits auf die Leistungsfähigkeit des Koinonia-Begriffs, aber auch auf dessen Grenzen. Wenn die Vision der angestrebten Koinonia nicht mit dem – in den Texten gelegentlich erwähnten – Modell der „organischen Union“ identisch ist, dann liegt die Stärke dieser Zielbestimmung sicherlich darin, dass hier die vorhandenen Modelle transzendiert werden. Allerdings wird dadurch nicht deutlich, welches Maß an Verschiedenheit in Lehre und Glaubenspraxis die angestrebte Gemeinschaft zuzulassen vermag. Hier haben wir es mit einem dialogtheoretischen Grundproblem zu tun, insofern die methodistischen Kirchen keinen festen Kanon der wesentlichen Aussagen des christlichen Glaubens aufgestellt haben,⁷⁸ wogegen die römisch-katholische Kirche, im Horizont einer Hierarchie von Wahrheiten, den Kern der für die volle Kirchengemeinschaft wesentlichen Aussagen fest umreißen kann. Klar ist, dass diese Gemeinschaft deutlich über die bereits bestehende und in den Berichten wiederholt beschworene gegenseitige Taufanerkennung hinausgehen muss.⁷⁹

Schließlich sei noch auf den zumindest ambivalenten Eindruck verwiesen, der sich im Durchgang durch die Texte ergibt. Zumindest zeitweise haben die Kommissionsberichte die Tendenz, erzielte Grundübereinstimmungen weiter zu *vertiefen*, bleibende Divergenzen jedoch wiederholt lediglich zu *konstatieren*. Anders gesagt: Die erkennbar delikaten Fragestellungen werden ausgeklammert. Allerdings lässt sich auch in dieser Hinsicht eine vorsichtige Entwicklung erkennen. Aus dem Benennen der Divergenzen wird der Versuch, über die Darlegung der eigenen Auffassungen Verständnis dafür zu wecken als einem ersten Schritt, einer Verständigung zumindest näher zu kommen. Dies ist durchaus eine

⁷⁸ So auch Das Wort des Lebens (1996), DWÜ, Bd. 3, 502 (§ 115).

⁷⁹ Im Blick auf die Ausführungen zur Taufe fällt – zumal im Vergleich mit anderen Dialogerklärungen, die unter methodistischer Beteiligung zustandekamen – auf, dass die Verfasser der methodistisch/römisch-katholischen Kommissionsberichte eher von der Erwachsenentaufe als *dogmatischem* Normalfall, von der Kindertaufe als *praktischem* Normalfall ausgehen. Darauf deuten Sätze wie der folgende hin: „Diejenigen, die mit Bestätigung der Gemeinde ihren Glauben bekennen, werden durch das Taufwasser in das Leben Gottes eingeführt, durch das Christus im Heiligen Geist vermittelt wird.“ Die apostolische Tradition (1991), DWÜ, Bd. 3, 460 (§ 64).

Zuvor war auf die Rechtmäßigkeit der Kindertaufe hingewiesen worden; vgl. auch die Ausführungen zur Taufe in Das Wort des Lebens (1996), DWÜ, Bd. 3, 497 f (§§ 101 ff). Der, wenn ich recht sehe, einzige Hinweis auf die katholische Firmung und die methodistische Aufnahme in die volle (in der UMC „bekennende“) Mitgliedschaft und damit auf eine stufenweise Initiation findet sich in Die Wahrheit in Liebe sagen (2001), DWÜ, Bd. 3, 526 (§ 46). Deutlich anders akzentuiert sind die Ausführungen zum methodistischen Verständnis der Taufe zum Beispiel in dem Kommissionsbericht der Roman Catholic/United Methodist Dialogue Commission (der USA) Through Divine Love. The Church in Each Place and All Places, §§ 115-118.

etwas andere hermeneutische Strategie als sie zuvor verfolgt wurde. Im übrigen mag es vielleicht nicht gerade hilfreich, aber irgendwie doch auch befreiend, heilsam und vor allem redlich sein, sich einzugestehen, dass bestimmte Divergenzen über einen Zeitraum von vierzig Jahren nicht zu überwinden waren und gegenwärtig auch nicht zu überwinden sind. Möglicherweise gibt es Divergenzen, die auf dem Weg der bilateralen Konsensökumene überhaupt nicht zu überwinden sind und andere Begegnungsebenen benötigen. Vielleicht ergeben sich aus der Verlagerung des Schwerpunkts der christlichen Kirchen von der nördlichen in die südliche Hemisphäre⁸⁰ neue Impulse für die Verständigung der christlichen Kirchen.

Mein Fazit möchte ich in vier Leitsätze fassen:

1. Der seit vierzig Jahren laufende methodistisch/römisch-katholische Dialog ist ein wichtiger Beitrag zur Verständigung zwischen den Kirchen und zudem von fundamentaler Bedeutung für eine ökumenisch offene Selbstvergewisserung im Blick auf die eigenkirchlichen Überzeugungen und Praktiken.
2. Ein Dialog mit dem erklärten Ziel der vollen kirchlichen Gemeinschaft (Koinonia) wird vor Überforderung der Gesprächspartner bewahrt, wenn die angestrebte Gemeinschaft Raum lässt für den Reichtum der Traditionen, so dass eine Gemeinschaft auf der Grundlage gemeinsamer Überzeugungen auch erkennbar unterschiedliche Akzente zulässt, die nicht verwischt werden müssen.
3. Die tiefste Wunde auf dem Weg zu einer größeren sichtbaren Gemeinschaft besteht in der Trennung am Tisch des Herrn, die sich daraus ergibt, dass die gemeinsame Feier des Abendmahls nach römisch-katholischem Verständnis Ausdruck der erlangten vollen Gemeinschaft ist und daher nicht schon als Zeichen des Weges auf dieses Ziel hin praktiziert werden kann. Dieser Schmerz ist um so tiefer angesichts der m.E. biblisch begründeten Hoffnung, dass wir den Herrn und die in ihm bereits verwirklichte Einheit seines Leibes gerade im gemeinsamen Brechen des Brotes (Luk 24,35) erkennen.
4. Solange die volle Gemeinschaft am Tisch des Herrn nicht erreicht ist, gilt es gemeinsam zu beten, Agape-Feiern zu halten,⁸¹ die Heilige Schrift zu studieren und Zeugnis zu geben vor der Welt von dem Herrn, dessen Wille es ist, dass seine Jünger eins sind.

⁸⁰ Vgl. dazu *Philip Jenkins*, Die Zukunft des Christentums. Eine Analyse zur weltweiten Entwicklung im 21. Jahrhundert, Gießen 2006.

⁸¹ *O. Cullmann* (Einheit durch Vielfalt, 73 f) hat das Feiern gemeinsamer Agape-Mahle ausdrücklich als Alternative zu der noch nicht möglichen gemeinsamen Feier des Herrnmahls ins Gespräch gebracht – ein Vorschlag, den ich wichtig finde, jedoch unter den konkreten Vorschlägen des Berichts *The Grace Given to You in Christ* vermisste. Zur Thematik vgl. *Helmut Renders*, Einen anderen Himmel erbitten wir nicht. Urchristliche Agapen und methodistische Liebesfeste, Stuttgart 2001.

Rolf J. Pöhler

Der adventistisch/röm.-katholische Dialog

(1) Erste Schritte: Adventisten und Katholiken im Gespräch

1. Einleitung

Der folgende Beitrag¹ berichtet über die informellen Gespräche zwischen der freikirchlichen Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten (STA) und der römisch-katholischen Kirche (RKK). Dargestellt werden Hintergrund und Bedeutung, Themen und Verlauf, Ziele und Perspektiven, aber auch die Probleme, Herausforderungen und Chancen dieser Annäherung.

Niemand könnte diese Aufgabe besser und kompetenter erfüllen als Bert B. Beach, der seit nahezu 45 Jahren die STA in Fragen der zwischenkirchlichen Beziehungen vertreten hat. Dass er sich gerade heute aus Anlass der Jahrestagung der Sekretäre der Weltweiten Christlichen Gemeinschaften (WCG) in Rom befindet und dort von Papst Benedikt XVI. empfangen wird, erklärt nicht nur sein Fehlen auf dieser Tagung, sondern wirft auch Licht auf die zarte Pflanze des adventistisch/römisch-katholischen Dialogs. Die bisherigen Kontakte zwischen beiden Kirchen bis ins Jahr 2000 waren vor allem persönlicher Art.

In Abwesenheit von Dr. Beach fällt mir die Aufgabe zu, das Thema in seinen verschiedenen Aspekten zu beleuchten. In Vorbereitung darauf hatte ich kürzlich Gelegenheit zu einem ausführlichen Gespräch mit dem noch immer agilen „Botschafter Beach“.

2. Hintergrund und Kontext

2.1. Adventisten und andere Kirchen

2.1.1. Nachwehen und Erbe der Millerbewegung

Die STA entstammen den Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts, genauer gesagt, der nordamerikanischen Millerbewegung, die im Jahr 1840 als interkonfessionelle Strömung begann und 1844 als separatistische Gruppierung endete. Mit dem Herannahen des Zeitpunkts der von zehntausenden Gläubigen für 1843-1844 erwarteten Parusie Christi verschlechterten sich die Beziehungen zwischen den Adventgläubigen und den traditionellen Denominationen zusehends, was zu Kirchenausschlüs-

¹ Der Aufsatz ist die überarbeitete und erweiterte Fassung des Referats, das der Verfasser auf der Herbsttagung des Vereins für Freikirchenforschung über „Freikirchlich-katholische Dialoge“ vom 26.-28.10.2006 gehalten hat.

sen bzw. -austritten und zu gegenseitigen Verurteilungen führte. Die Predigt des milleritischen Verkündigers Charles Fitch „Come Out of Her, My People“ im Juni/Juli 1843 markierte den endgültigen Bruch mit den etablierten Kirchen, die fortan als „(ab)gefallen“ galten und aufgrund ihrer Ablehnung der „Adventbotschaft“ Millers mit dem apokalyptischen „Babylon“ gleichgesetzt wurden (Offb 14,6-12; 18,1-4).

Auch die späteren Gründer der STA teilten diese Einstellung. Darüber hinaus waren sie mit der biblischen Prophetie (besonders den Büchern Daniel und Offenbarung) gut vertraut, ebenso mit der welt- und kirchengeschichtlichen Auslegung (sog. Historizismus), der damals vorherrschenden Interpretationsmethode der biblischen Apokalyptik. Sie wird bis heute von adventistischen Theologen (aber auch von pentekostalen und fundamentalistischen Auslegern) vertreten.

2.1.2. Konfessionelle Separation und Isolation

Nach der großen Enttäuschung vom 22. Oktober 1844 bildeten sich mehrere Gruppierungen, darunter die späteren STA. Letztere verstanden sich als der treue „Überrest“ der Miller'schen Adventbewegung, der das „Babylon“ der „abgefallenen“ Christenheit (vornehmlich der protestantischen Denominationen) verlassen hatte und in unverminderter Treue auf das erlösende Kommen ihres Herrn wartete.² Von Anfang an standen STA also den Kirchen ihrer Zeit distanziert bis ablehnend gegenüber.³

Zu den Gründen für diese durchweg negativ-kritische Haltung zählen (1) die schmerzlichen Erfahrungen von Ausgrenzung und Isolation aus der Zeit der Millerbewegung und den Jahren danach, (2) die historistische Auslegung apokalyptischer Weissagungen und der darauf beruhende radikale Gegensatz zwischen der Hure „Babylon“ (den gefallenen Kirchen) und der reinen Brautgemeinde (den „Übrigen“, die Gott die Treue halten), (3) das davon abgeleitete, für die nahe Zukunft erwartete Endzeitszenario, das mit einer unheiligen Allianz von Katholizismus, Protestantismus und Spiritismus zur zwangsweisen Durchsetzung der Sonntagsheiligung rechnete, und (4) die distinktiven Lehrauffassungen der STA, die sie deutlich von den anderen Denominationen abhoben.⁴

² So wurde bspw. die Zahl „666“ (Offb 13,18) auf die Anzahl der christlichen Denominationen gedeutet und als Hinweis auf die babylonische Verwirrung der Christenheit verstanden.

³ Siehe *Johannes Hartlapp*, Der Gebrauch des Begriffes „Babylon“ in der Kirchen- und STA-Geschichte in kurzer Übersicht, *Spes Christiana*, Bd. 6, 1995, 33-50.

⁴ Dazu gehören die Überzeugung von der bleibenden Gültigkeit des Sabbatgebots, die Lehre vom himmlischen Heiligtum und vom vorwiederzukünftlichen Gericht sowie das Selbstverständnis als Gemeinde der „Übrigen“.

2.1.3. Die Stellung zur römisch-katholischen Kirche

Was für die protestantischen Kirchen galt, traf umso mehr auf die RKK zu. Die adventistische Be- und Verurteilung von Papsttum und Papstkirche als dem antichristlichen „kleinen Horn“ aus Dan 7-8 bzw. dem apokalyptischen „(Meer)Tier“ aus Offb 13 war ebenso eindeutig wie einhellig. Zu den Ursachen dieser dezidiert romkritischen Einstellung gehören⁵ (1) das ausgeprägt antikatholische Klima im protestantischen Amerika des 19.-20. Jahrhunderts, (2) die vorherrschende protestantische Auffassung über das antichristliche Papsttum und seine Geschichte von Intoleranz, Gewalt und Verfolgung,⁶ (3) das Misstrauen gegenüber der RKK und ihren unverminderten politischen wie religiösen Machtansprüchen sowie die Angst vor einer Wiederholung der unheilvollen Geschichte durch ein wiedererstarktes Papsttum,⁷ (4) die anhaltenden Einwanderungswellen vor allem von Deutschen, Iren, Italienern und Polen, die den katholischen Bevölkerungsanteil drastisch erhöhten und fremdenfeindliche Vorbehalte und Ängste verstärkten,⁸ (5) die prophetische Bestätigung der adventistischen Auslegung von Dan 7-8 und Offb 13 durch Ellen Whites „Der große Kampf“⁹ sowie (6) die unüberbrückbaren Differenzen in theologischen und hermeneutischen Fragen.¹⁰

Dass und wie diese historisch gewachsene und fest etablierte romkritische Einstellung – wenn auch (vor allem in Europa) in abgemilderter Form – bis heute nachwirkt, zeigt die Erklärung über den römischen Katholizismus, die der ständige Ausschuss der adventistischen Welt-

⁵ Für eine detaillierte und mit zahlreichen Quellen belegte Darstellung der folgenden Punkte siehe *Reinder Bruinsma*, *Seventh-day Adventist Attitudes Toward Roman Catholicism, 1844-1965*, Berrien Springs (Michigan) 1994. Das Buch beruht auf der Dissertation des Verfassers: *A Historical Analysis of Seventh-day Adventist Attitudes toward Roman Catholicism, 1844-1865*, London 1993.

⁶ Diese Auslegung wurde bereits von den (Vor-)Reformatoren vertreten und von den englischen Puritanern weitergegeben; sie fand im kolonialen und im frührepublikanischen Amerika breite Zustimmung. Die Gefangennahme von Papst Pius VI. im Jahr 1798 durch die französische Armee – gedeutet als die „tödliche Wunde“ (Offb 13,3) – schien dies eindrücklich zu bestätigen.

⁷ Das Heilwerden der „tödlichen Wunde“ des Tiers (Offb 13,3) schien auf diese Entwicklungen hinzuweisen.

⁸ Xenophobische Tendenzen waren bei STA allerdings nur in abgeschwächter Form wahrzunehmen, da sie die Einwanderer weniger als Bedrohung denn als Chance für die adventistischen Missionsbemühungen ansahen.

⁹ *Ellen G. White*, *Der große Kampf zwischen Licht und Finsternis*, Hamburg 1958; *dies.*, *Der große Kampf. Kirche, Politik und die Zukunft der Welt*, gekürzte und neu übers. Ausgabe, Hamburg 1994. Der bis heute weit verbreitete Ellen White-Klassiker zur Kirchengeschichte erschien 1888, rev. Ausgabe 1911.

¹⁰ Dazu gehören neben der Frage nach dem wöchentlichen Ruhetag (Sabbat/Sonntag) vor allem der päpstliche Jurisdiktionsprimat, das Infallibilitätsdogma, der Sakramentalismus, die Unsterblichkeitslehre, die Heiligen- und Marienverehrung, der Kirchenablass, die verdienstlichen Werke und die Fegefeuer-/Höllenlehre.

kirchenleitung (ADCOM) im Jahr 1997 verabschiedete.¹¹ In diesem Zusammenhang verdient die Tatsache Erwähnung, dass in den Glaubenslehren der STA keine Aussagen über andere Kirchen zu finden sind.¹² Somit besitzt die romkritische Sicht der STA nicht den Rang einer offiziellen und verbindlichen Bekenntnisaussage, wie dies in einigen protestantischen Bekenntnissen der (Nach-)Reformationszeit der Fall war.¹³

2.2. Adventisten und zwischenkirchliche Beziehungen

2.2.1. Ekklesiologische Basis

Aufgrund ihrer besonderen Geschichte und Theologie haben STA lange Zeit (so gut wie) keine zwischenkirchlichen Beziehungen gepflegt. Seit Mitte der 1950er Jahre hat sich diese Situation jedoch schrittweise verändert. STA haben ihre traditionelle antikatholische Polemik inzwischen abgemildert, wenn auch nicht fallen gelassen. Sie erkennen seit Langem in anderen christlichen Kirchen unübersehbare Zeichen des Wirkens Gottes, in bekennenden Christen Schwestern und Brüder im Glauben.¹⁴ Das Bewusstsein für das Wirken Gottes in anderen Denominationen schließt nach adventistischer Auffassung keine christliche Kirche aus.

In den offiziellen Glaubensüberzeugungen der STA heißt es in Art. 12 und 13: „Die Gemeinde [*church*] ist die Gemeinschaft von Gläubigen, die Jesus Christus als ihren Herrn und Erlöser bekennen ... Sie ist die Braut,

¹¹ Die Erklärung „Wie Siebenten-Tags-Adventisten den römischen Katholizismus sehen“ ist im Anhang vollständig abgedruckt, ebenso ein Kommentar, den der Adventistische Pressedienst (APD) damals verbreitete.

¹² In der ersten (inoffiziellen) Gesamtdarstellung adventistischen Glaubensüberzeugungen von 1872 hieß es in Art. 13: „The man of sin, the papacy, has thought to change times and laws (the laws of God), Dan 7:25, and has misled almost all Christendom in regard to the fourth commandment“ (zitiert nach Rolf Pöbler, *Continuity and Change in Adventist Teaching, A Case Study in Doctrinal Development*. Friedensauer Schriftenreihe, Reihe A, Theologie, Bd. 3, Frankfurt 2000, 270). Als die Glaubensüberzeugungen 1931 in neuer Form erschienen, wurde dieser Passus gestrichen; auch in der derzeit geltenden Fassung von 1980/2005 findet sich dazu kein Hinweis.

¹³ So weist das Zweite Helvetische Bekenntnis (1566) die „Willkürherrschaft“ des „römischen Papstes“ scharf zurück (Kap. 17), während die Westminster Confession (1646) den Papst mit dem Antichrist identifiziert (25, 6).

¹⁴ Ein bereits 1926 in die Arbeitsrichtlinien der STA eingefügter Abschnitt über die „Beziehungen zu anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften und religiösen Organisationen“ erklärt: „Wir anerkennen jede Organisation [*every agency*], die Christus vor den Menschen erhöht, als Bestandteil des göttlichen Plans zur Evangelisierung der Welt. Wir haben höchste Achtung vor den christlichen Männern und Frauen in anderen Gemeinschaften [*communions*], die sich darum bemühen, Menschen für Christus zu gewinnen.“ (Working Policy, 100; zitiert in *Adventecho*, September 1988, 11). In diesem Sinn heißt es im „Studienheft zur Bibel“ vom 20.08.2004: „Unsere Beziehungen zu anderen Christen sollten von Zuneigung und Respekt für sie als Brüder und Schwestern in Christus geprägt sein. Zugleich haben wir auch eine Botschaft für sie, die ihnen zum Wachstum in der Erkenntnis verhelfen kann.“

für die Christus starb, damit er sie heilige und reinige ... Die weltweite Gemeinde [*church*] setzt sich zusammen aus allen, die wahrhaft an Christus glauben.“¹⁵ STA betrachten sich deshalb *theologisch* als Teil der *ekklesia*, der universalen Kirche Jesu, des „Leibes Christi“. *Konfessionskundlich* verstehen sie sich als evangelische Freikirche und wollen auch von anderen so gesehen werden.¹⁶

2.2.2. Zusammenarbeit mit anderen Kirchen und Organisationen

STA sind zunehmend aufgeschlossen für die Zusammenarbeit mit anderen Kirchen und christlichen Organisationen, u.a. hinsichtlich der Religionsfreiheit, der Entwicklungs- und Katastrophenhilfe, der weltweiten Bibelverbreitung (Mitgliedschaft in Bibelgesellschaften) und der Evangelisation (Teilnahme an ProChrist). STA sind Gastmitglied – unter bestimmten Voraussetzungen auch Mitglied – in lokalen, regionalen, nationalen sowie internationalen Gremien, die im zwischenkirchlichen Bereich tätig sind.

2.2.3. Zwischenkirchliche Kontakte und Dialoge

Neben zahlreichen persönlichen und inoffiziellen Kontakten hat es inzwischen auch einige bilaterale Gespräche auf nationaler und internationaler Ebene gegeben. Bereits im 19. Jahrhundert sowie in der Mitte des 20. Jahrhunderts kam es zu ersten erwähnenswerten Kontakten; in jüngerer Vergangenheit wurden auch mehrjährige Dialoge geführt. Die wichtigsten sollen an dieser Stelle kurz erwähnt werden.

1867-1880: Damals bemühten sich STA aktiv um brüderliche Beziehungen zu den Siebenten-Tags-Baptisten (STB). Statt gegenseitiger Angriffe sollte die Zusammenarbeit gesucht, statt der als weniger bedeutsam eingestuftem Lehrunterschiede (Unsterblichkeit, Trinität¹⁷) sollten die Gemeinsamkeiten in praktischen Fragen des Glaubens (Sabbatheiligung, Bekenntnistaufe) betont werden. Lehrstreitigkeiten sowie Konkurrenzdenken durch gegenseitige Missionierung waren zu vermeiden. STA betrachteten die STB nicht als Teil des apokalyptischen Babylons, sondern als eine ebenfalls von Gott ins Leben gerufene Glaubensgemeinschaft.

¹⁵ Was Adventisten glauben: 27 Biblische Grundlehren umfassend erklärt, Lüneburg 1996, 203, 227. Das englische Wort „church“ bezeichnet hier weder eine bestimmte Ortsgemeinde noch eine einzelne Konfession, sondern den ganzen Leib Christi, seine „Kirche“.

¹⁶ In der Schweiz und in Liechtenstein nennen sich STA „Freikirche“, in Österreich „Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten“. Damit will sich die „Gemeinschaft der STA“ unmissverständlich als eine christliche Kirche vorstellen. In Deutschland wird gegenwärtig die Namensänderung in „Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten“ vorbereitet.

¹⁷ STA haben die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele stets abgelehnt und sich andererseits erst seit den 1890er Jahren zum trinitarischen Glauben bekannt. Siehe dazu Pöbler, *Continuity and Change*, 36-50.

Nach 1880 kühlte das Verhältnis beider Denominationen jedoch rasch wieder ab.¹⁸

1955-1956: Gespräche zwischen STA und Vertretern des konservativen evangelikalen Lagers in den Vereinigten Staaten von Amerika führten zur Annäherung und Verständigung in grundlegenden theologischen Fragen, aufgrund deren die STA von ihren Dialogpartnern nicht mehr als Sekte, sondern als christliche Denomination betrachtet wurden. Das Buch "Questions on Doctrine" spiegelt das Selbstverständnis der adventistischen Dialogpartner wider.¹⁹

1965-1971: Etwa 15 bis 20 Vertreter der STA (darunter Bert B. Beach) und des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) trafen sich im jährlichen Rhythmus zu inoffiziellen Konsultationsgesprächen – ein Nebenprodukt der Begegnungen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Was zunächst informell begann, entwickelte sich zu einem ernsthaften theologischen Dialog. Zwar stand eine mögliche Mitgliedschaft im ÖRK von adventistischer Seite nicht zur Diskussion, doch haben STA dort seit 1964 einen Beobachter- bzw. Beraterstatus inne. Das Buch "So Much in Common" berichtete ausführlich über diese ökumenischen Kontaktgespräche.²⁰

1994-1998: Angeregt durch die Begegnungen der Sekretäre der Weltweiten Christlichen Gemeinschaften (siehe Abschnitt 3) trafen sich Vertreter der STA und des Lutherischen Weltbundes (LWF) insgesamt viermal zu theologischen Konsultationen in Deutschland, Kanada und der Schweiz. Dabei stellten sie „eine weitgehende Übereinstimmung in unserem Verständnis des christlichen Glaubens“ fest und empfahlen Zusammenarbeit in bestimmten Bereichen sowie gelegentliche weitere bilaterale Konsultationen. Der aufschlussreiche Bericht dieses Dialogs wurde in "Lutherans & Adventists in Conversation" veröffentlicht.²¹

¹⁸ Im "Review and Herald" wurde regelmäßig über diese Bemühungen berichtet. Es scheint, dass die fortgesetzten adventistischen Missionsbestrebungen unter den STB zum Ende der guten brüderlichen Beziehungen führten. Siehe dazu Malcolm Bull and Keith Lockhart, *Seeking a Sanctuary. Seventh-day Adventism and the American Dream*, New York, u.a. Harper & Row, 1989, 38-40, 2nd ed., Bloomington and Indianapolis, 2007, 45-47. Heute gibt es kaum Kontakte zwischen beiden Denominationen; in den USA zählen die STB ungefähr 5000 Mitglieder, während die STA die 1-Millionenmarke überschritten haben.

¹⁹ *Seventh-day Adventists Answer Questions on Doctrine*, Neudruck mit Anmerkungen von *George R. Knight*, Adventist Classic Library, Berrien Springs (Michigan), 1957/2003. Siehe dazu *Pöbler*, *Continuity and Change*, 164-168.

²⁰ *So Much in Common*, Geneva, World Council of Churches, 1973.

²¹ *Lutherans & Adventists in Conversation. Report and Papers Presented 1994-1998*, Silver Spring (Maryland), General Conference of Seventh-day Adventists; and Geneva, CH, The Lutheran World Federation, 2000.

Siehe auch: *Lutherisch-adventistischer Dialog. Adventisten und Lutheraner im Gespräch. Bericht über die Gespräche zwischen dem Lutherischen Weltbund und der Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten, 1994-1998*, in *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene (DWÜ)*, Bd. 3, 1990-2001, Hgg.

Weitere bilaterale Gespräche fanden mit dem Reformierten Weltbund (2001)²² und der Heilsarmee (2004-2005) statt; der Dialog mit der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA) hat 2006 begonnen. 1996 wurde dem Ökumenischen Patriarchat in Istanbul während einer zweitägigen Begegnung die Aufnahme eines Dialogs vorgeschlagen, der jedoch bisher noch nicht zustande kam. Die RKK dagegen war bislang nicht in zwischenkirchliche Gespräche mit den STA involviert. Dies sollte sich jedoch zu Beginn des neuen Jahrtausends ändern.

3. Verlauf und Bedeutung

Im Jahr 1962 wurde Bert B. Beach, damals Leiter des Bildungsressorts der Nordeuropäischen Region der STA mit Sitz in der Nähe von London, zum Teil aufgrund seiner Kenntnisse der italienischen Sprache – er war zuvor als Schulleiter in Florenz tätig – gebeten, im Auftrag der Zeitschrift *Review and Herald* als Beobachter am Zweiten Vatikanischen Konzil teilzunehmen (1962-1965). Kurz nach seiner Ankunft in Rom lernte er Lukas Vischer kennen, den Direktor der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK). Auf dessen Anregung hin wurde er 1968 zur Konferenz der Sekretäre der Weltweiten Christlichen Gemeinschaften (WCG)²³ eingeladen, zu dessen Sekretär er zwei Jahre später gewählt wurde – eine Aufgabe, die er 32 Jahre lang wahrnahm (1971-2003).²⁴

Harding Meyer / Damaskinos Papandreou / Hans Jörg Urban / Lukas Vischer, Paderborn und Frankfurt 2003, 77-95.

²² Der Dialog mit der World Alliance of Reformed Churches befasste sich auf Wunsch der WARC hauptsächlich mit Fragen der sozialen Ethik. Siehe dazu: Reformiert-adventistischer Dialog. Bericht über den internationalen theologischen Dialog zwischen der Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten und dem Reformierten Weltbund, Jongny sur Vevey (Schweiz), 1.-7. April 2001, in: DWÜ, Bd. 3, 139-159. Der Bericht ist auch im Internet abrufbar unter <http://www.adventisten.info/pdf/Reformiert-AdventDialog.pdf>.

²³ Dabei handelt es sich um ein Gesprächs- und Kontaktgremium von ca. 20 konfessionellen Weltbünden. Vertreten sind u.a. Anglikaner, Lutheraner, Reformierte, Methodisten, Baptisten, Mennoniten, Pfingstler, Quäker, die Heilsarmee, die Evangelische Allianz (WEA), Orthodoxe, Alt-Katholiken, die RKK, der ÖRK und die STA.

²⁴ Von 1980 bis 1995 war Bert B. Beach Direktor der Abteilung Öffentlichkeitsarbeit und Religionsfreiheit (PARL) der Weltkirchenleitung der STA und (General)Sekretär der Internationalen Vereinigung für Religionsfreiheit (IRLA) sowie des neu eingerichteten Rates für zwischenkirchliche und interreligiöse Beziehungen. Letzteren leitete er auch nach seiner Pensionierung 1996 für weitere zehn Jahre. Er ist in ökumenischen Kreisen bekannt und geschätzt und hat mehrere Bücher (sowie zahlreiche Artikel) verfasst, darunter: *Vatican II-Bridging the Abyss*, Washington/DC, 1968; und: *Ecumenism. Boon or Bane?* Washington/DC, 1974; dt.: *Eine Kirche für alle Christen? Der Christ in der Welt 2*, Hamburg, 1975.

Bei den jährlichen Treffen der WCG lernte er Walter Kasper kennen, den damaligen Sekretär des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen (PCPCU). 1999 unterbreitete ihm dieser den Vorschlag, bilaterale Gespräche zwischen der RKK und den STA aufzunehmen. Ein Jahr später kam es in Rom zu einer eintägigen Begegnung zwischen drei Adventisten (Beach, Graz, Rodríguez) und zwei Katholiken (Kasper, Radano), bei der eine informelle Gesprächsreihe – es handelt sich also nicht um einen offiziellen Dialog – vorgeschlagen und mögliche Gesprächsthemen erarbeitet wurden.²⁵

Die geplanten Gespräche fanden ab 2001 jeweils im Anschluss an die WCG-Konsultationen im *International Reformed Center John Knox* in Genf statt. Die katholische Seite berichtete recht ausführlich darüber,²⁶ während sich die adventistischen Medien auf kurze Mitteilungen beschränkten, wohl auch um Kritiker nicht unnötig auf den Plan zu rufen.²⁷ Schließlich geht es bei diesen Gesprächen um eine für beide Seiten sensible Angelegenheit.²⁸ Bis heute hat es aber offenbar keine nennenswerte innerkirchliche Kritik gegeben.

3.1. Teilnehmer und Themen

Bisher fanden drei zweitägige Gesprächsrunden in offener und konstruktiver Atmosphäre statt, geprägt von gegenseitiger Achtung. Dabei wurden bestehende Gemeinsamkeiten ebenso deutlich wie klare Unterschiede. Jede Seite war mit 4 bis 5 Teilnehmern vertreten.

1. Treffen 2001: Die adventistischen (Bert B. Beach, John Graz, George W. Reid, Roland Meyer) und katholischen (Marc Ouellet, John A. Radano, James Puglisi, Del Colle) Gesprächspartner befassten sich mit den Glaubensüberzeugungen der STA, die von der Weltsynode 1980 verabschiedet worden waren. Diskussionsgrundlage war ein Referat des adventistischen Theologen George W. Reid.

2. Treffen 2002: Auf adventistischer Seite waren zusätzlich A. Rodríguez und R. Lehmann (statt R. Meyer) mit dabei. Hauptthema war die

²⁵ Bei dieser Begegnung wurde(n) auch die Organisationsstruktur der STA vorgestellt und Fragen zu Mission / Evangelisation, Proselytismus und Religionsfreiheit behandelt.

²⁶ Conversations entre Adventistes du Septième Jour et Catholiques. Service d'information / Bulletin officiel du CPPUC, No. 110, 2002, 188-189; Consultations non officielles avec les Adventistes du Septième Jour. Service d'information / Bulletin officiel du CPPUC, No. 115, 2004, 70-72; und: Informal Consultations with Seventh-day Adventists. Information Service / Official Bulletin of the PCPCU, No. 115, 2004, 67-69.

²⁷ Das Einführungsreferat der adventistischen Gesprächsteilnehmer ist auf der Webseite des Biblischen Forschungsinstituts der STA abrufbar unter <http://www.adventistbiblicalresearch.org/documents.htm>.

²⁸ Consultations between the Catholic Church and the SDAs are delicate on both sides. Informal Consultations with Seventh-day Adventists, Official Bulletin of the PCPCU, No. 115, 68.

Frage nach dem christlichen Ruhetag. Dr. Angel M. Rodríguez erklärte die adventistische Position, Prof. James Puglisi erläuterte die katholische Sicht. Während die RKK den biblischen Sabbat im christlichen Sonntag erfüllt sieht, halten STA die im Dekalog gebotene Heiligung des siebten Tages (Sabbat bzw. Samstag) für eine göttliche Schöpfungsordnung, die für alle Zeiten gültig ist und keine Veränderung erlaubt.

3. Treffen 2003: Schwerpunktthema war die biblische Hermeneutik (Prinzipien und Methoden der Bibelauslegung). Von katholischer Seite wurde die historisch-kritische Methode befürwortet, insoweit kirchliche Dogmen unangetastet bleiben. Die adventistischen Vertreter (das Referat hielt Richard M. Davidson) plädierten für eine historisch-biblische Methode, die mit der Zuverlässigkeit der Bibel nicht nur in theologischen Fragen rechnet und dem reformatorischen *sola scriptura* Prinzip verpflichtet ist. Die RKK dagegen sieht in der Tradition (neben der Bibel) einen zweiten Weg, auf dem das Wort Gottes – Jesus Christus, das fleischgewordene Wort – uns Menschen erreicht. Deshalb betrachtet sie die kirchliche Überlieferung auch dann als verbindlich, wenn sie sich nicht klar und überzeugend auf die Bibel berufen kann. An der Frage, ob die Kirche sich der normativen Schrift unterstellt (STA) oder diese verbindlich interpretiert (RKK), schieden sich die Auffassungen. Dasselbe gilt prinzipiell auch für das Verhältnis von Vernunft und Glaube.

3.2. Ziele und Perspektiven

Zeitpunkt und Thema der nächsten Begegnung(en) wurden bisher noch nicht festgelegt. Mehrere Gründe – u.a. die Vorbereitungen zur adventistischen Weltsynode 2005 sowie die Pensionierung von Dr. Beach im Herbst desselben Jahres (sein Nachfolger ist der schweizerische und französische Theologe Dr. John Graz) – haben zu einer Unterbrechung der Gespräche geführt. Als mögliche Themen bieten sich u.a. an: Fragen der *Anthropologie* (Leib-Seele-Dualismus, Tod, Auferstehung und Unsterblichkeit), der *Soteriologie* (Rechtfertigung, Heiligung, Gnade und Versöhnung), der *Ekklesiologie* (Kirche/Gemeinde, Ämter/Dienste, Sakramente/Zeichenhandlungen) sowie der *Eschatologie* (Parusie Christi, Weltvollendung, Endzeitprophetie), aber auch ethische Fragen.

Für die dialogerfahrenere RKK stellen diese Gespräche nichts Außergewöhnliches dar; sie dienen – ähnlich wie bei anderen Freikirchen auch – vornehmlich der besseren Verständigung zwischen zwei recht unterschiedlichen Gesprächspartnern und sollen darüber hinaus auch Konflikte abbauen oder vermeiden helfen. STA ihrerseits erhoffen sich von Rom die Achtung von Minderheitskirchen im Allgemeinen sowie die Akzeptanz ihrer Freikirche als genuin christliche Gemeinschaft im Besonderen. Beide Seiten teilen den Wunsch, gegenseitiges Verstehen zu fördern, Missverständnisse aus dem Weg zu räumen und Vorurteile abzubauen. Nach

Meinung von B. B. Beach bieten interkonfessionelle Gespräche stets die Gelegenheit „zur Verantwortung vor jedermann, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in euch ist“ (1.Petr 3,15).²⁹

4. Probleme und Herausforderungen

An dieser Stelle sollen einige Problembereiche genannt werden, die den adventistisch/römisch-katholischen Dialog in besonderer Weise betreffen und die Kontaktgespräche in der einen oder anderen Weise beeinflussen können. Dabei beschränke ich mich auf die adventistische Seite der Dinge. Ihnen sollen anschließend die Chancen und Möglichkeiten gegenübergestellt werden, die in einem offenen Dialog zwischen beiden Kirchen liegen.

4.1. Hindernisse und Stolpersteine

4.1.1. Endzeitliche Festlegungen

Zur traditionellen adventistischen Sicht auf die RKK gehört die Auffassung, dass Rom sich nicht geändert hat und auch in Zukunft nicht (wirklich) ändern wird. „Rom ändert sich nie.“ Dieser häufig geäußerte Gedanke³⁰ beruht auf der Überzeugung, dass die apokalyptischen Weissagungen der Bibel nicht konditional und somit nicht von veränderlichen Zeitumständen abhängig sind. Was in diesen Prophezeiungen vorhergesagt ist, wird sich genau wie erwartet erfüllen. Der für die Endzeit erwartete Geschichtsverlauf ist somit mehr oder weniger eindeutig determiniert.³¹

Damit werden beispielsweise das Papsttum und die RKK *nolens volens* auf die Rolle des antichristlichen Verfolgers der wahren Gläubigen im endzeitlichen Drama der Geschichte festgelegt, ein grundlegender Sinneswandel und eine dauerhafte Abkehr von der unduldsamen Haltung früherer Jahrhunderte *de facto* ausgeschlossen. Was als attraktives und echtes *aggiornamento* erscheint – beispielsweise die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Religionsfreiheit (*Dignitatis Humanae*, 1965) –, wird demnach als bloß temporäres und interessegeleitetes Verhalten interpretiert, das die wahren Absichten der RKK verdeckt.

²⁹ Nach Bert B. Beach enthält 1.Pt 3,15-16 drei grundlegende Bedingungen für den interkonfessionellen Dialog: Bescheidenheit/Demut (*humility*), Achtung/Wertschätzung (*respect*) und Ehrlichkeit/Aufrichtigkeit (*bonesty*).

³⁰ Siehe Bruinsma, 190, 197, 202, 235-240, 280-291.

Nach Hans Heinz bewahrheitet sich bis heute das Wort von Bischof Bossuet (1627-1704): „Rom ändert sich nie.“ So im Adventecho, Juni 2005, 6: „Benedikt XVI.: Der Name verrät die Botschaft“.

³¹ Die historistische Auslegung versteht apokalyptische Prophetie als „history in advance“, das heißt, als prophetisch vorhergesehenes und -gesagtes Panorama der Welt- und Kirchengeschichte von der Zeit des biblischen Propheten bis zur Wiederkunft Christi.

Dass eine solche Haltung einen echten Dialog erschwert, wenn nicht gar unmöglich macht, liegt auf der Hand.³² Denn damit wird dem Gesprächspartner von vornherein die reale Möglichkeit verwehrt, die Ernsthaftigkeit seiner Haltung und die Redlichkeit seiner Absichten glaubhaft zu bekunden. Wohl auch aus diesem Grund haben Beach und Graz in ihrem Buch „101 Fragen und Antworten“ bezüglich der adventistischen Auslegung von Offb 13,15-18 statt des faktischen Futurs („wird“) die Möglichkeitsform („würde“) verwendet und damit die Tür zur Zukunft sowie zum ernsthaften Dialog mit der RKK offengehalten.³³

Dass sich die RKK in mancher Hinsicht nachhaltig verändert hat, lässt sich am Beispiel der Religions- und Gewissensfreiheit veranschaulichen.³⁴ Dass dahinter kein bloßes politisches Kalkül, sondern ein echter Gesinnungswandel steckt, darf nach allem, was sich heute darüber sagen lässt, angenommen werden.³⁵ Damit ist zwar keine Garantie für alle Zeiten verbunden (hier ist die abendländische Kirchengeschichte eine für alle Konfessionen ernst zu nehmende Warnung), doch sollte die von uns *in concreto* nicht vorherseh- und vorhersagbare Zukunft einem ernsthaften Dialog in der Gegenwart nicht im Wege stehen.³⁶

4.1.2. Verschwörungstheorien

Scheinbare oder offensichtliche Widersprüche zwischen prophetischer Zukunftserwartung und gegenwärtiger Welterfahrung, zwischen traditio-

³² „Operating with the conviction that ‘Rome never changes’, there could be no openness for real dialogue. It was unthinkable even to suggest that there could possibly be some change for the better in Catholicism.“ (*Bruinsma*, 202).

³³ „Zweifellos würde ein repressives Sonntagsgesetz der Demokratie in Amerika ein Ende bereiten ... *Geschäbe* das, würde sich das Lamm wirklich in einen Drachen verwandeln.“ (*Beach / Graz*, 130) [Hervorhebungen von mir].

³⁴ „Wir sollten ehrlich zugeben, dass sich die katholische Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1964) in vielerlei Hinsicht positiv verändert hat. ... Auf dem Gebiet der Religionsfreiheit hat die römisch-katholische Kirche während des historischen Zweiten Vatikanischen Konzils die Seiten des Geschichtsbuches umgeblättert und damit eine lange Geschichte der Intoleranz hinter sich gelassen.“ (*Beach / Graz*, 111, 113).

³⁵ Eine adventistische Würdigung des „mannigfaltigen Engagement[s] für die religiöse Freiheit auf katholischer Seite“ liefert der Friedensauer Ethik-Professor *Tb. Domanyi*. Er sieht im Bekenntnis des heutigen Katholizismus zu den Menschenrechten und zur Religionsfreiheit eine durch das II. Vaticanum eingeleitete „unübersehbare Zäsur“ mit Aussicht auf Dauerhaftigkeit, da Rom „durchaus erneuerungsfähig“ sei. (*Thomas Domanyi*, Die Stellung der Religionsfreiheit im modernen Katholizismus, Gewissen und Freiheit, Nr. 62, 2006, 78-85)

³⁶ „Die Erfüllung der Endzeitprophetie wird wirklich eine Fülle zeigen, die unsere begrenzte Vorstellungskraft weit übersteigen könnte. Gott ist kein Sklave unserer begrenzten Interpretation der Prophetie, wie stark sie auch auf die Bibel gegründet sein mag.“ (*Graz / Beach*, 132).

neller Weltdeutung und empirischer Wirklichkeit³⁷ begünstigen die Verbreitung von Hypothesen und Spekulationen, die die hinter den Kulissen operierenden unheilvollen Mächte der Endzeit erkennen und benennen zu können glauben. Mit teilweise abstrusen, aber dennoch kaum zu widerlegenden Theorien soll die Richtigkeit eines bestimmten Endzeitszenarios angesichts gegenteiliger Erfahrungen untermauert und nachweislich bestätigt werden. Aufgrund ihrer lebendigen Parusierwartung sind STA keineswegs immun gegenüber solchen Theorien, die beispielsweise im Papst den Anstifter und Lenker einer umfassenden geheimen Weltverschwörung sehen und diese Sicht unter Verwendung zweifelhafter Quellen propagieren.³⁸ Der Gemeinschaftsausschuss der STA in Deutschland hat sich klar von derartigen Verschwörungstheorien distanziert.³⁹

4.1.3. Innerkirchlicher Widerstand

Ein konstruktiver Dialog verlangt eine geschützte Atmosphäre, die eine echte und offene Kommunikation erst möglich macht. Stehen die Gesprächspartner aufgrund kircheninterner Kritik unter starkem Druck, werden sie darauf Rücksicht nehmen müssen und wollen. Das kann den zwischenkirchlichen Dialog teilweise behindern. So wird die Abschwächung der vertrauten antikatholischen Polemik von manchen (nicht nur ehemaligen) Adventisten als Verrat am „prophetischen Wort“ empfunden und durch unverminderte Angriffe auf die „Gegenseite“ beantwortet. Auf diese Weise kann eine (lautstarke) Minderheit die Zustimmung der (schweigenden) Mehrheit übertönen und damit ein falsches Bild erzeugen. Ein Blick auf die Gemeindewirklichkeit zeigt jedoch, dass adventistische Identität weniger als früher in der Abgrenzung von anderen Kirchen gesucht und gefunden wird.

4.2. Chancen und Möglichkeiten

Können STA auf eine negative Fixierung auf den römischen Katholizismus schadlos verzichten? Ist konfessionelle Identität ohne Feindbilder

³⁷ Vgl. dazu *Leon Festingers* soziologische Theorie der „kognitiven Dissonanz“: *Leon Festinger, A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford (Californien), 1957.

³⁸ „Offenbar sind weltweit eine Reihe von Adventisten von einer gewissen Verschwörungstheorie gepackt, die es ihnen unmöglich macht, ausgewogen und objektiv zu urteilen und die Fakten und Ereignisse sachlich zu analysieren.“ (*Beach / Graz*, 134).

³⁹ GiD-Beschluss Nr. 87 vom 25./26.04.2004. Im Zusammenhang mit der Wahl von John F. Kennedy zum ersten katholischen Präsidenten der USA, die in protestantischen Kreisen Vorbehalte und Ängste auslöste, schrieb der Schriftleiter des „Review and Herald“: „To develop an attitude of constant suspicion is inimical to one's spiritual health, and is, at the same time, grossly unfair“ (*K. H. Wood*, *The President-Elect*, *Review and Herald*, 8. Dezember 1960, 3).

möglich, ein Richtungswechsel von der prinzipiellen Gegnerschaft und offenen Konfrontation zur selektiven Partnerschaft und begrenzten Kooperation denkbar? Nur die Zukunft kann diese Frage beantworten.⁴⁰ Doch auf zwei Dinge braucht auch heute nicht verzichtet zu werden, die Prinzipien der gegenseitigen Achtung und Wertschätzung.⁴¹

4.2.1. Vertrauensbildende Maßnahmen

Zu einem echten und offenen Dialog im Klima gegenseitigen Respekts können und müssen beide Seiten beitragen, damit Verstehen – und auch Verständigung – möglich wird. Auf diese Weise kann die eingeübte „Hermeneutik des Verdachts“ schrittweise durch eine „Hermeneutik des Vertrauens“ abgelöst werden.

Auf adventistischer Seite gehören dazu (1) der Verzicht auf antikatholische Polemik in der Form unsachlicher, einseitiger oder verzerrter Darstellungen der römisch-katholischen Glaubenslehre, (2) Zurückhaltung bei der Deutung unerfüllter Endzeitprophetieungen und (3) das Vermeiden verletzender Äußerungen und vorverurteilender Festlegungen.⁴² Schließlich wollen STA ihre Auffassungen erklärtermaßen auf über-

⁴⁰ Trotz ihrer prophetischen Auslegung und der damit verbundenen Negativerwartungen hinsichtlich der endzeitlichen Rolle Amerikas und des Protestantismus haben STA in der Praxis ein zunehmend positives Verhältnis zu beiden entwickelt. Diese Tatsache lässt es als denkbar erscheinen, dass dies zunehmend auch für das Verhältnis zur RKK zutreffen wird.

⁴¹ TV-Evangelist *George Vandeman* äußerte sich bereits vor Jahren in einer Sendereihe über andere Kirchen so: „Wie unterschiedlich unsere Auffassungen auch sein mögen, wir können einander schätzen und achten. Mir gefällt vieles an meinen katholischen Freunden.“ (*George Vandeman*, *Andere Christen*. Was mir an ihnen gefällt, Hamburg 1987, 72, 63-73). In ähnlicher Weise haben STA in der europäischen Region den zwischenkirchlichen Dialog „auf der Grundlage gegenseitiger Toleranz und aufrichtigen Respekts“ befürwortet (Siebenten-Tags-Adventisten und die Bemühungen um die Einheit der Christen. Erklärung der Euro-Afrika-Division, Adventecho, Mai 1992, 7).

⁴² Die Veröffentlichung eines aus dem Amerikanischen übersetzten Aufsatzes über den Antichrist (*Woodrow W. Whidden*, *Der „Antichrist“*, Adventecho Extra, Dezember 2003, I-IV) führte zu erheblichen Irritationen auf Seiten der RKK sowie der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), die im offenen Dialog behandelt und weitgehend ausgeräumt werden konnten. Dabei wurde deutlich, welche unbeabsichtigte Wirkung die Nichtbeachtung dieser Grundsätze zeitigen kann. Der Gemeinschaftsausschuss der STA erklärte aus diesem Anlass, „dass Adventisten in ihrer Verkündigung nicht polemisieren oder verletzen“ wollen und dass es ihr „erklärtes Anliegen“ ist, „verletzende und diffamierende Äußerungen zu unterlassen“ (GiD-Beschluss Nr. 88 vom 25.-26.04.2004). Im Brief des 1. Vorsitzenden der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in Deutschland (GiD) an die Arbeitsgemeinschaft der Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) vom 13. September 2004 heißt es, „dass der biblische Begriff ‚Antichrist‘ geschichtlich belastet ist, sodass er kaum gebraucht werden kann, ohne Missverständnisse oder Verurteilungen hervorzurufen und Verletzungen zuzufügen“ (im Internet abrufbar unter <http://www.adventisten.info/pdf/ack-klaiber-040913.pdf>). Nach *Johannes Hartlapp*, Dozent an der adventistischen Theologischen Hochschule

zeugende und gewinnende Weise – und das heißt eben auch *nonconfrontational* und *nontbreating* – zum Ausdruck bringen.⁴³

Die RKK ihrerseits kann an der nachhaltigen Überwindung tief sitzender Vorbehalte und Ängste entscheidend mitwirken, nicht zuletzt durch (1) praktizierte Toleranz gegenüber den Freikirchen in Ländern mit katholischer Mehrheit, (2) Verzicht auf kirchliche Vorherrschaftsansprüche (bspw. in Form von romzentrierten Einheitsvorstellungen) und (3) die anerkennende Würdigung der positiven Rolle und Legitimität konfessioneller Verschiedenheit – einschließlich der evangelischen Freikirchen.⁴⁴

4.2.2. Nationale bzw. regionale Dialoge

Sowohl die RKK als auch die STA gehören zu den christlichen Weltbünden und zeichnen sich durch eine zentrale Leitungsebene und ein einheitliches Bekenntnis aus. Das theologische Gespräch zwischen beiden Kirchen findet deshalb zu Recht auf höchster internationaler Ebene statt. Darüber hinaus kann es u.U. auch hilfreich sein, wenn auf nationaler bzw. regionaler Ebene bilaterale Kontakte gepflegt und vorhandene

Friedensau, sollte „unser Urteil gegenüber Andersglaubenden von vornehmer Zurückhaltung und einer großen Höflichkeit geprägt“ sein (Adventisten und Katholiken, Friedensauer Dialog, Januar-Februar 2006, 6).

⁴³ So *Angel Manuel Rodríguez* in: *Adventists and ecumenical conversation*, Ministry, Dezember 2003, 9. Schon Ellen White mahnte in einer Zeit weit verbreiteter antikatholischer Polemik: „Restrain all harsh expressions [Vermeidet alle scharfen Formulierungen]“ (Manuskript 6, 1902). „[Macht] keine unfreundlichen Bemerkungen und Andeutungen ... Wir sollten nicht vom rechten Wege abirren, um den Katholiken scharfe Seitenhiebe auszuteilen. Unter letzteren gibt es viele höchst gewissenhafte Christen ... Tadelt andre nicht; verurteilt sie nicht!“ (Diener des Evangeliums, Hamburg u.a.: Internationale Traktatgesellschaft, [o.J.], 290, 292f). „Wir soll[t]en keine unnötigen Barrieren zwischen uns und anderen Kirchen errichten [besonders den Katholiken].“ Manuskript 14, 1887, zitiert in: *Siebenten-Tags-Adventisten und die Bemühungen um die Einheit der Christen*, Erklärung der Euro-Afrika-Division, Adventecho, Mai 1992, 7.

⁴⁴ Eine Diskussion und protestantische Würdigung christlicher Konfessionalität – das heißt, konfessioneller Bindung, Profilierung und Vielstimmigkeit – findet sich im *Materialdienst* (MdKI) 57, 5, September-Oktober 2006, 83-100. So hat die neuzeitliche Konfessionsbildung u.a. zur Förderung von Demokratie, Toleranz und Gewissensfreiheit beigetragen.

Nach *Erich Geldbach* können die bleibenden Spannungen und Widersprüche – ja, sogar die Verwerfungen – im Rahmen einer konfessionsgebundenen Ökumene schöpferisch genutzt werden (Ökumene in Gegensätzen, BenschH 66, Göttingen, 1987).

Auch aus adventistischer Sicht hat die Pluralität – also das Neben- und Miteinander – der Konfessionen ihren berechtigten Platz. Dabei nimmt die Überzeugung zu, dass trotz unüberwindbarer Lehrunterschiede und konfessioneller Grunddifferenzen auf polarisierende Polemik – also auf ein Gegeneinander der Konfessionen – verzichtet werden kann und sollte.

Probleme angesprochen werden, wie dies beispielsweise in Polen seit mehr als zwei Jahrzehnten erfolgreich geschieht.

Dort begannen 1984 offizielle Gespräche zwischen der RKK und den STA. 1999 wurde anlässlich des 15-jährigen Jubiläums eine Erklärung verabschiedet, in der die beiden Dialogpartner ihre Dankbarkeit und Freude über „die positiven Ergebnisse“ des „im Geist gegenseitiger Achtung und christlicher Liebe“ gepflegten Miteinanders zum Ausdruck brachten. Das Kennenlernen der vorhandenen Gemeinsamkeiten und Differenzen hatte zu „positiven und freundlichen Beziehungen“ und zu gemeinsamen Aktivitäten geführt, nicht zuletzt bei der Verbreitung der Heiligen Schrift. Dabei bleiben Identität und Selbstständigkeit beider Kirchen unangetastet, Toleranz und Religionsfreiheit gelten als das Fundament der Beziehungen, die als „außerordentlich nützlich und wünschenswert“ bezeichnet werden.⁴⁵

5. Schluss

„Ist zwischen Siebenten-Tags-Adventisten und Katholiken ein Dialog denkbar?“ Auf diese Frage antworten *Beach / Graz* mit einem zurückhaltenden „Wer weiß?“, dem eine Reihe von affirmativen Gegenfragen folgt. Sie sollen hier die Rolle eines Schlusswortes übernehmen.

„Wäre es nicht hilfreich, gemeinsam über unser Verständnis und unser Engagement für die Religionsfreiheit zu sprechen? Über unser Konzept einer weltweiten Evangelisation und dem damit verbundenen Problem des Proselytismus? Wäre es nicht von praktischem Wert, wenn wir mit katholischen Vertretern die aktuellen Probleme diskutieren könnten, mit denen Adventisten in bestimmten katholischen Ländern oder Regionen konfrontiert sind? Würde es nicht weiterhelfen, wenn wir erklären und zuhören, wo Vorgehensweisen als unfair, diskriminierend oder aggressiv empfunden werden? Keiner ist vollkommen; wir alle können lernen und uns verbessern, indem wir in und durch Christus zu christlicher Reife heranwachsen. Mag sein, dass wir zu optimistisch sind und zu viel erbitten – aber was soll's? Gott weiß es...“⁴⁶

⁴⁵ Statement of the Council of Ecumenism of the Conference of Bishops of the Roman Catholic Church in Poland and the leadership of the Seventh-day Adventist Church in Poland to commemorate the 15th anniversary of the inter-church dialogue, (Typewritten Manuscript) Warsaw, 12. April 2000.

⁴⁶ *Beach / Graz*, 101 Fragen, 116-117. *Bruinsma* drückte sich noch deutlicher aus: „It seems to me that Adventists must enter into some sort of dialogue with Roman Catholics, both on the individual and corporate level, if they want to arrive at a fair appraisal of present-day Roman Catholicism. Many – possibly even most – Adventists still look at late 20th century Catholicism through 19th century eyes. Many are unable, or unwilling, to see the many different faces of Catholicism in different parts of the world, or to recognize the tremendous changes and developments that have taken place within Catholicism.“ (*Bruinsma*, 301 f).

Anhang 1

Wie Siebenten-Tags-Adventisten den römischen Katholizismus sehen

Diese Erklärung wurde am 15.04.1997 vom Verwaltungsausschuss der Weltkirchenleitung der STA verabschiedet. (Siehe Erklärungen, Richtlinien und andere Dokumente, Hg. Generalkonferenz der Gemeinschaft der STA, 100 f.)

Für Siebenten-Tags-Adventisten sind alle Männer und Frauen vor Gott gleich. Voreingenommenheit und Überheblichkeit lehnen wir ab, unabhängig von Person, Rasse, Nationalität oder Glaubensbekenntnis. Wir sind froh zu wissen, dass es auch in anderen Konfessionen einschließlich der römisch-katholischen Kirche aufrichtige Christen gibt. Einvernehmlich arbeiten wir mit allen Organisationen und Körperschaften zusammen, die bemüht sind, menschliches Leid zu lindern und Christus in der Welt zu erhöhen.

Siebenten-Tags-Adventisten bemühen sich um eine positive Einstellung zu anderen Glaubensrichtungen. Unsere Aufgabe sehen wir nicht darin, vor allem auf die Fehler anderer Konfessionen hinzuweisen; vielmehr haben wir das Evangelium von Jesus Christus im Zusammenhang mit seiner baldigen Wiederkunft zu verkündigen.

Die Glaubensüberzeugungen der Siebenten-Tags-Adventisten gründen sich auf die biblisch-apostolische Lehre. Viele wesentliche Lehrauffassungen der Christenheit teilen wir darum mit Angehörigen anderer christlicher Kirchen, unabhängig von unserem Selbstverständnis als einer Bewegung, die sich mit einer Botschaft der Entscheidung an Christen und Nichtchristen wendet. Wir vermitteln Hoffnung durch eine Lebensqualität, die in Jesus Christus ihre eigentliche Erfüllung findet.

Was unsere Beziehung als Adventisten zum römischen Katholizismus betrifft, so spielen dabei die Vergangenheit wie auch die Zukunft eine Rolle. Die geschichtlichen Berichte, wonach die römisch-katholische Kirche Intoleranz bis hin zur Verfolgung Andersgläubiger praktizierte, lässt sich nicht einfach auslöschen oder übersehen. Hinzu kommt das römisch-katholische System der Kirchenleitung; es beruht auf außerbiblischen Lehren wie dem päpstlichen Primat. In Zeiten enger Verflechtung zwischen Kirche und Staat führte das zu schwerer Missachtung der religiösen Freiheit.

Darüber hinaus sind Siebenten-Tags-Adventisten von der Richtigkeit ihrer prophetischen Auffassungen überzeugt, wonach die Menschheit nahe an das Ende der Zeit herangekommen ist. Auf der Grundlage biblischer Vorhersagen glauben Siebenten-Tags-Adventisten, dass unsere Erde unmittelbar vor dem zweiten Kommen Christi eine Zeit beispielloser Unruhen erleben wird, wobei der Siebente-Tags-Sabbat eine zentrale Rolle spielen wird. In diesem Zusammenhang rechnen wir damit, dass Weltreligionen – einschließlich und in einer Schlüsselrolle führende christliche Gruppierungen bzw. Strukturen – sich zusammen mit den Weltmächten Gott und dem Sabbat widersetzen werden. Diese Vereinigung zwischen Kirche und Staat wird dann noch einmal zu weitverbreiteter religiöser Unterdrückung führen.

Die in der Vergangenheit liegenden Verletzungen christlicher Grundsätze allein einer bestimmten Konfession anzulasten, entspräche weder den geschichtlichen Tatsachen, noch den Anliegen biblischer Prophetie. Wir müssen einräumen, dass zuweilen auch Protestanten einschließlich der Siebenten-Tags-Adventisten nicht frei von Vorurteilen und religiösem Fanatismus waren. Wenn Siebenten-Tags-Adventisten bei der Verkündigung biblischer Lehren es versäumen, ihren Gesprächspartnern liebevoll zu begegnen, dann ist das kein glaubwürdiges Christentum.

Siebenten-Tags-Adventisten wollen mit anderen fair umgehen. Darum sind wir uns zwar weiterhin der historischen Tatsachen bewusst und halten an unserer Sicht, wie wir Ereignisse der Endzeit einordnen, fest. Gleichzeitig jedoch erkennen wir eine Reihe positiver Veränderungen im neueren Katholizismus und sind der festen Überzeugung, dass viele römisch-katholische Christen unsere Brüder und Schwestern in Christus sind.

Anhang 2

Leitplanke oder Schlagbaum?

Kommentar zur Erklärung „Wie Siebenten-Tags-Adventisten den römischen Katholizismus sehen“

Dieser Kommentar von Rolf J. Pöbler wurde in den APD-Informationen vom Juni 1997 abgedruckt.

Die Erklärung „Wie Siebenten-Tags-Adventisten den römischen Katholizismus sehen“ (hrsg. vom Verwaltungsausschuss der Generalkonferenz am 15. April 1997) kommt zu einem Zeitpunkt, an dem das Verhältnis dieser beiden christlichen Weltgemeinschaften ein wenig in Bewegung geraten zu sein scheint. So sitzen beispielsweise Vertreter beider Kirchen seit 1993 in der deutschen Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) an einem Tisch. Man redet also nicht mehr nur übereinander, sondern verstärkt auch miteinander. Gleichzeitig gibt es auf beiden Seiten kritische Stimmen, die einen ernsthaften Dialog für aussichtslos oder unmöglich halten. In dieser Situation ist damit zu rechnen, dass die obige Erklärung beiderseits aufmerksam gelesen und auf ihre möglichen Auswirkungen für das gegenseitige Verhältnis hin befragt werden wird.

Die Erklärung betrachtet das Verhältnis der beiden Kirchen aus einem dreifachen Blickwinkel. Dabei stehen die Negativerlebnisse der Vergangenheit (Intoleranz, Verfolgung, Verletzung christlicher Grundsätze) in krassem Gegensatz zu den positiven Einstellungen und Erfahrungen der Gegenwart (Gemeinschaft in Christus, Ablehnung von Vorurteilen und Überheblichkeit, Zusammenarbeit in Dienst und Zeugnis, Übereinstimmung in grundsätzlichen Glaubensfragen). Hingegen sieht die Erwartung der Zukunft wieder sehr düster aus, da sie von Unterdrückung und Verfolgung wegen des Sabbats gekennzeichnet ist. Diese Befürchtungen beruhen auf der adv. Auslegung apokalyptischer Endzeitvisionen (Offenbarung 13).

Dem Leser der Erklärung drängt sich der Eindruck auf, dass diese Darstellung eine doppelte Funktion besitzt. Zum einen scheint sie der

inneradventistischen Vergewisserung und Selbstbestätigung bezüglich der traditionellen Bibelauslegung zu dienen, zum anderen der Warnung vor der in der Bibel angekündigten endzeitlichen Verführung durch antigöttliche Mächte. Ein ökumenisches Interesse ist an dieser Stelle allerdings nicht zu erkennen. Im Gegenteil, die schmerzhaft Übertragung früherer Negativerfahrungen in die Zukunft kann sich unter Umständen als Bremsklotz für die gegenseitige Dialogfähigkeit und -bereitschaft erweisen. Dabei sollte jedoch der eher beschreibende als normative Charakter der Erklärung nicht übersehen werden.

Der auffällige Gegensatz zwischen der gegenwärtigen vorurteilsfreien Offenheit gegenüber römisch-katholischen Mitchristen einerseits und der Tendenz zur Festlegung anderer christlicher beziehungsweise religiöser Gruppierungen auf eine eschatologische Verfolgerrolle andererseits birgt in sich den starken Drang zur Auflösung dieser nahezu unerträglichen Dissonanz. Dieser Prozess lässt sich vielleicht am besten mit Hilfe von Leon Festingers „Theorie der kognitiven Dissonanz“ verstehen. Dabei führt die Divergenz zwischen prophetischer Erwartung und gegenwärtiger Erfahrung auf Dauer gesehen entweder zu dogmatischer Verhärtung und Ghettoisierung oder zur theologischen Neudeutung des überlieferten Glaubensgutes.

Übrigens, Adventisten haben schon einmal eine starke kognitive Dissonanz erlebt und bewältigt, und zwar nach der Enttäuschung der Wiederkunftshoffnung der Millerbewegung im Jahr 1844. Damals wurde deutlich, dass anhaltende Erfahrungen zur Neubewertung von Glaubenssätzen führen können und tatsächlich geführt haben. Darum dürfte auch im vorliegenden Fall viel davon abhängen, wie sich die Beziehungen zwischen Adventisten und Katholiken in Zukunft konkret gestalten werden. Denkbar wäre zum einen das Festhalten an den durch negative Erfahrungen der Vergangenheit ausgelösten Urteilen (und Vorverurteilungen) sowie an einer Art eschatologischer Richterrolle. Zum anderen aber dürfte – vor allem bei anhaltenden positiven Erfahrungen und Begegnungen – eine wachsende Aufgeschlossenheit gegenüber anderen christlichen Kirchen sowie für den zwischenkirchlichen Dialog die natürliche Folge sein. So gesehen könnte sich diese Erklärung – auf längere Sicht betrachtet – angesichts ihrer irenischen Äußerungen eher als Leitplanke anstatt als Schlagbaum erweisen.

Erich Geldbach

Der baptistisch/römisch-katholische Dialog

Im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts hat der Baptistische Weltbund (Baptist World Alliance, BWA), der im Jahre 2005 auf sein 100-jähriges Bestehen zurückblicken konnte¹, mit unterschiedlichen Weltweiten Christlichen Gemeinschaften (WCGs) bilaterale Gespräche geführt. Das betraf den Reformierten Weltbund (1973 bis 1977), das Vatikanische Sekretariat bzw. den Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen (1984-1988), den Lutherischen Weltbund (1986-1989), die Weltkonferenz der Mennoniten (1989-1992) und den „Konsultativrat“ der anglikanischen Gemeinschaft (*Anglican Communion*) (2000-2005).² Im Jahr 2006 ist entschieden worden, dass der Dialog mit der römisch-katholischen Kirche in eine zweite Runde gehen soll.³ Diese Häufung der Dialoge kommt überraschend, lässt sich doch in weiten Kreisen des Baptismus eine kritische Distanz zur ökumenischen Bewegung und zum Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) feststellen. Der deutsche Bund beispielsweise hat seit Gründung des ÖRK in Amsterdam 1948 die Frage einer Mitgliedschaft abgelehnt, obgleich seine Vertreter vor dem Zweiten Weltkrieg bei weltweiten ökumenischen Versammlungen teilgenommen haben. Die *Southern Baptist Convention* als weltweit größter baptistischer Bund und damit auch als eine Art Leitmodell für andere Bünde war nie Mitglied im Nationalen Kirchenrat der USA.⁴ Die gegenwärtige fundamentalistische Führung hat im Jahre 2000 die von einigen ökumenisch gesinnten Südbaptisten begonnenen und fruchtbaren bilateralen Gespräche mit Vertretern der katholischen Kirche in den USA ohne weitere Begründung abgebrochen.

¹ Aus Anlass des Jubiläums erschien eine Festschrift: *Baptists Together In Christ 1905-2005. A Hundred-Year History of the Baptist World Alliance*, Samford University Press 2005.

² Die Texte sind zugänglich in den ersten beiden von drei Bänden „Dokumente wachsender Übereinstimmung“. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Hgg. *Harding Meyer et al.*, Paderborn / Frankfurt 1983 und 1992; ferner: *Conversations around the World. The Report of the International Conversations between the Anglican Communion and the Baptist World Alliance*, London 2005.

³ Im Dezember 2006 fand ein erstes Gespräch auf dem Campus der Samford University in den USA statt.

⁴ Hier unterscheiden sich der deutsche Bund und die SBC beträchtlich, weil der deutsche Bund zu den Gründungsmitgliedern der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland gehörte. Die ACK wurde im gleichen Jahr wie der ÖRK 1948 gegründet. Zur SBC vgl. meinen Aufsatz „Amerikas letzte und einzige Hoffnung“. Die *Southern Baptist Convention – Geschichte und Gegenwart*“, in: *ZThG* 7, 2002, 34-63.

Der Weltbund (BWA)

Fragt man nach den Gründen, warum der Weltbund spät und dann so gehäuft in das auf Weltebene vielfach vernetzte bilaterale Dialoggeschehen eingegriffen hat, so wird man auf Personen stoßen. Bei Baptisten ist eine ausgeprägte Neigung festzustellen, bestimmte Dinge zu unternehmen, wenn Personen dazu einen Anstoß geben und betreiben. In diesem Zusammenhang darf gesagt werden, dass der Australier Dr. Noel Vose, der von 1985 bis 1990 Präsident des Weltbundes war, viel dazu beitrug, die Kultur des Dialogs zu pflegen. Das trifft in besonderer Weise für den baptistisch-mennonitischen Dialog zu⁵, gilt aber auch für die Dialoge mit der katholischen und der lutherischen Kirche. Er gehörte zur baptistischen Delegation bei den Gesprächen mit dem Vatikan. Für ihn galt der Grundsatz, dass Kirchen, die Jesus Christus als den einen Herrn anerkennen, nicht beziehungslos nebeneinander existieren dürfen.

Es gibt eine Reihe von sachlichen Gründen, die es Baptisten schwer fallen ließ, sich in das internationale ökumenische Geschehen einzuklinken. Keine größere Weltweite Christliche Gemeinschaft hat so viel Zurückhaltung gegenüber ökumenischen Kontakten an den Tag gelegt wie die Baptisten.⁶ Es gibt eine ausgesprochene und unausgesprochene Furcht unter Baptisten auf der ganzen Welt gegenüber ekklesialen Strukturen, die unter Umständen eine Kontrollfunktion ausüben könnten und so eines der heiligen Prinzipien des Baptismus, die Autonomie der Ortsgemeinde, umgehen würden. Diese Furcht gilt selbst gegenüber dem eigenen Weltbund. Dazu kommt der Gedanke, dass die Ausübung der Religion als eine freie und ungezwungene Sache gilt, die nur der Herrschaft Jesu Christi unterworfen ist. Die Gläubigentaufe wird man auch unter diesem Aspekt sehen müssen: Die Säuglingstaufe galt als Zwangsmittel, mit dem Uniformität erreicht werden sollte.

⁵ Er und seine Frau gehörten zur baptistischen Delegation. Tragischerweise verstarb Heather Vose bei einer Sitzung der Kommission an einem Hirnschlag.

⁶ Zum Folgenden vgl. *E. Glenn Hinson*, *The Baptist World Alliance. Its Identity and Ecumenical Involvement*, in: *the ecumenical review* 46, 1994, 406-412.

Zur älteren Literatur sei verwiesen auf den britischen Pionier der ökumenischen Bewegung *Ernest A. Payne*, *Free Churchmen Unrepentant and Repentant*, London 1965, 120-129; *William R. Estep*, *Baptists and Christian Unity*, Nashville 1966; *James Leo Garrett* (ed.), *Baptist Relations with other Christians*, Valley Forge 1974; *William Jerry Boney / Glenn A. Igleheart*, *Baptists and Ecumenism*, Valley Forge 1980. In diesem Band findet man auch Außenansichten von Donald F. Durnbaugh (Brethren Church), Thomas F. Stransky (römisch-katholische Kirche), Robert L. Turnipseed (United Methodist Church), John Howard Yoder (Mennonitische Kirche) und A. James Rudin (jüdische Perspektive); *Erich Geldbach*, *Die Dialoge des Baptistischen Weltbundes mit anderen Weltweiten Christlichen Gemeinschaften*, in: *ZThG* 9, 2004, 92-111; *Der baptistische Weltbund in ökumenischen Gesprächen*, Theologisches Gespräch, Beiheft 8, 2005.

Dies und die Tatsache, dass man sich außer im Süden der USA stets in einer Minorität wusste, bewirkten, dass man sich in den vier Jahrhunderten seit Bestehen des modernen Baptismus vehement für Religionsfreiheit einsetzte. Damit, so will es scheinen, war für viele ein angemessener ökumenischer Beitrag geleistet, so dass man sich nicht unbedingt der sich formierenden ökumenischen Bewegung anschließen zu müssen glaubte.

Die Autonomie der Ortsgemeinde erwies sich schon bei Gründung des Weltbundes 1905 als Klippe, die umschifft werden musste. Man hielt in der ersten Verfassung fest, dass der Weltbund eine freiwillige „Gemeinschaft“ (*fellowship*) sei, „to manifest the essential oneness in the Lord Jesus Christ as their God and Saviour of the churches of the Baptist order and faith throughout the world (um die wesentliche Einheit in dem Herrn Jesus Christus als ihrem Gott und Heiland der Gemeinden der baptistischen Verfassung und des baptistischen Glaubens auf der ganzen Welt zu manifestieren). Man hört die gebräuchlichen ökumenischen Stichwörter heraus: Jesus Christus als „Gott und Heiland“, wie es die Pariser Basis des Christlichen Vereins Junger Männer (CVJM) gesagt hatte und wie es später in der Basisformel des ÖRK wörtlich wiederholt wurde, sowie „Glauben und Kirchenverfassung“, hier umgedreht als „order and faith“⁷. Zugleich wird gesagt, dass es darum gehe, „to promote the spirit of fellowship, service and cooperation among them, while recognizing the independence of each particular church and not assuming the functions of any existing organizations (den Geist der Gemeinschaft, des Dienstes und der Kooperation unter ihnen zu fördern, während man zugleich die Unabhängigkeit jeder besonderen Gemeinde anerkennt und keine Funktionen bestehender Organisationen annimmt).

Bei der Gründung des Weltbundes forderte der Präsident des Kongresses, Rev. Alexander Maclaren, vor seiner Eröffnungsrede die Delegierten auf, sich von den Plätzen zu erheben, um mit ihm das apostolische Glaubensbekenntnis zu sprechen. Das sollte das Band zum Ausdruck bringen, das Baptisten mit anderen Kirchen verbindet „und wo wir in Kontinuität mit der historischen Kirche stehen“, „eine hörbare und gemeinsame Bekundung unseres Glaubens“, wie Maclaren sagte.⁸ Auch bei der 100-Jahr Feier 2005 in Birmingham wurde so verfahren.

Der erste BWA-Präsident, der bedeutende Organisator des britischen Freikirchenrates (*Free Church Council*), Dr. John Clifford, sagte in einer Rede in Berlin 1908, die er auf dem zweiten Kongress des Weltbundes

⁷ Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) wurde 1927 in Lausanne gegründet. Nachdem der ÖRK entstanden war, lebte das Erbe der Bewegung in der „Kommission für Glauben und Kirchenverfassung“ fort.

⁸ The Baptist World Congress, London July 11-19, 1905, London 1905, 20.

1911 in Philadelphia in wesentlichen Teilen wiederholte⁹: „*The intrinsic catholicity of our fundamental ideas and principles impels us to unity and universality wherever they have free play; they eliminate the cause of ecclesiastical strife and division, and lift to a place of power the forces that make for freedom for service, for unity and brotherhood*“ („Die innewohnende Katholizität unserer fundamentalen Ideen und Prinzipien zwingt uns zur Einheit und Universalität, wo immer sie freies Spiel haben, sie beseitigen den Grund kirchlicher Zwietracht und Trennung und heben die Kräfte in eine Machtposition, die gut sind zur Freiheit zum Dienst, zur Einheit und zur Bruderschaft.“).

Das ist ein beachtenswerter ökumenischer Satz. Es gibt eine „innewohnende Katholizität“ in den baptistischen Fundamentalien, die zur Einheit und Universalität drängen, wo immer sie freies Spiel haben. Zu diesen spezifisch-baptistischen Fundamentalien zählen die bereits erwähnten Faktoren Freiwilligkeit des Glaubens um der ungebundenen Herrschaft Jesu Christi willen, Autonomie der Ortsgemeinde, Religionsfreiheit und eine freie Kirche in einem freien Staat. Diese Fundamentalien verbieten Konkurrenzdenken und Trennungen; sie bringen diejenigen Kräfte zur Macht, die sich für Freiheit im Dienst, für Einheit und für Brüderlichkeit¹⁰ einsetzen. Sie verbieten aber auch, so könnte man fortsetzen, sich z.B. auf Einheitsmodelle wie „organische Union“¹¹ einzulassen; wohl aber geben sie die Freiheit, mit anderen ein Gespräch zu führen. Denn Baptisten suchen nicht – außer in ihrem fundamentalistischen Flügel unter dem Einfluss J. N. Darbys (1800-1882) – die Separation. Sie sind aber noch so lange eine separate Denomination, wie diese Fundamentalien, die man – jedenfalls partiell – als baptistische Ansichten zu „Glauben und Kirchenverfassung“ interpretieren kann, von anderen Kirchen in Frage gestellt werden. Dann haben sie eine ökumenische Funktion als „Pfahl im Fleisch“ der Weltchristenheit.

Clifford sah die Neuheit des Weltbundes darin, dass er unter solchen entstanden sei, die eigentlich einem strengen Individualismus huldigten und die bei dem „kleinsten Eingriff in ihre persönliche und gemeindliche Unabhängigkeit“ in „tödliche Schrecken“ gerieten. Baptisten würden aber jetzt um der Einheit willen „fröhlich mit anderen kooperieren“: „Wir flehen sie [die Einheit der Christen] herbei. Wir beten für sie.“ Allerdings sagte er auch, dass eine „sichtbare, formale und mechanische Einheit“ für Baptisten „keinerlei Charme“ besitze. Damit bestätigte er die Ablehnung des Modells der organischen Union.

⁹ Abgedruckt in: The Baptist World Alliance. Second Congress Philadelphia, June 19-25, Philadelphia 1911, 53-70.

¹⁰ Man würde heute das Wort *brotherhood* nicht mehr verwenden.

¹¹ Nähere Einzelheiten dazu bei *Harding Meyer*, *Ökumenische Zielvorstellungen* (BensH 78), Göttingen 1996, 112ff.

Auf dem Stockholmer Kongress 1975 wurde die Verfassung des Weltbundes dahingehend geändert, dass nicht nur die Einheit unter den Baptisten als Ziel genannt wird, sondern in einem Atemzug auch die Einheit mit anderen Christen (*fellow Christians*). Bereits 1969 war eine Kommission ins Leben gerufen worden, deren Name (*Commission on Cooperative Christianity*) das als Reizwort geltende „ökumenisch“ umgeht. Stattdessen spricht man von „kooperativem Christentum“. In dieser Kommission waren neben dem bekannten englischen Neutestamentler George Beasley-Murray, dessen Buch über die Taufe¹² im Rahmen der Diskussion in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung der ÖRK entstanden war, sein deutscher Übersetzer Dr. Günter Wagner (Rüschlikon), Dr. Rudolf Thaut, Dr. Gerald Borchert, Dr. James Leo Garrett (beide USA), später Dr. Robert Thompson (Neuseeland), Dr. Thorwald Lorenzen (Rüschlikon) und Dr. Horace Russell (USA) sehr aktiv. 1974 gab Garrett die Referate, die in dieser Kommission erarbeitet und gehalten worden waren, heraus.¹³ Diese Kommission wurde 1975 mit der älteren für „Baptistische Lehre“ zusammengelegt und trägt seither den Namen *Commission on Baptist Doctrine and Inter-Church Cooperation*. Wieder hat man das Wort „ökumenisch“ umgangen, ersetzt es aber diesmal mit „zwischenkirchliche Kooperation“, was dem Anliegen entsprechen dürfte. Der Verfasser dieses Beitrags war von 1985 bis 2005 Mitglied dieser Kommission. In ihrer Verantwortung liegen die Gespräche mit anderen Kirchen.

Man wird jedoch hinzufügen müssen, dass das Prinzip der Autonomie der Ortsgemeinde der Kommission enge Grenzen zieht. Das betrifft nicht nur die Frage der Repräsentativität, sondern auch die Frage der Rezeption von Dialogergebnissen. Streng genommen müsste bei einer kongregationalistischen Verfassung jede Ortsgemeinde gefragt werden und Ergebnisse akzeptieren oder ablehnen. Das ist natürlich kein angemessenes Verfahren und praktisch undurchführbar. Wie dann aber der Rezeptionsprozess gestaltet werden könnte, war bisher noch nicht Gegenstand eingehender Erörterungen.

Der Dialog mit der römisch-katholischen Kirche

Der Dialog mit der römisch-katholischen Kirche war nicht unumstritten. Die Vorbehalte kamen vor allem aus südeuropäischen und lateinamerikanischen Ländern, weil man sich dort von der katholischen Kirche schlecht behandelt sah. Vertreter aus diesen Regionen wurden in die baptistische Delegation aufgenommen, so dass auf diesem Wege eine Zustim-

¹² *Baptism in the New Testament*, London 1962; deutsch: *Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart*, Kassel 1968.

¹³ Vgl. oben Anm. 5.

mung zu dem Gespräch erreicht werden konnte. Es zeugt von der großen Flexibilität der katholischen Gesprächspartner, dass man ein baptistisches Lieblingsthema zum Gegenstand der Gespräche erhob: „Christliches Zeugnis in der Welt von heute.“¹⁴ Die Ziele sind verhältnismäßig offen formuliert. Man wollte ein gegenseitiges Verständnis gewisser Konvergenzen und Divergenzen erreichen, um nach Möglichkeit ein gemeinsames Zeugnis im Blick auf die Welt und den Missionsauftrag Christi zu formulieren. Außerdem galt es, gegenseitige Vorurteile abzubauen. Die beiden Vorsitzenden waren Bischof Bede Heather (Australien) für die katholische Seite und Dr. David Shannon (Atlanta, USA) für die Baptisten. Die Unterthemen waren folgenden Bereichen gewidmet:

- Evangelisation/Evangelisierung: Die Sendung der Kirche (1984 in West-Berlin),
- Christologie und Bekehrung – Jüngerschaft/Nachfolge (*Discipleship*) als Aspekte des Zeugnisses für Christus (1985 in Los Angeles),
- Die Kirche als *Koinonia* (Gemeinschaft) des Geistes (1986 in New York),
- Proselytismus und Beschränkung der Religionsfreiheit (1987 in Rom).
- Die abschließende Sitzung fand 1988 in Atlanta statt, wo kein eigenes Thema behandelt, sondern der Abschlussbericht verfasst wurde.

Die Übereinstimmungen betreffen vor allem vier Bereiche:

1. Gottes rettende Offenbarung in Jesus Christus,
2. die Notwendigkeit persönlicher Bindung an Gott und Christus,
3. das weiterführende Werk des Heiligen Geistes und
4. den Missionsbefehl, der sich aus Gottes erlösendem Handeln für die Menschheit ableitet.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass auf der ersten Übereinstimmung das größte Gewicht liegt. Man könnte es als Herzstück bezeichnen. Man kann nämlich gemeinsam sagen: „Die Diskussion über unser Christuszeugnis hat gezeigt, dass unsere beiden Gemeinschaften eins sind in ihrem Bekenntnis zu Jesus Christus als Sohn Gottes, als Herrn und Heiland. Der Glaube an Christus, wie er im Neuen Testament verkündigt und von den ersten vier Ökumenischen Konzilien ausgedrückt wurde, wird von unseren beiden Kirchen geteilt. Unsere Diskussion brachte hinsichtlich der Lehre von Person und Werk Christi keine wesentlichen Unterschiede zum Vorschein“ (Nr. 11). Diese fundamentale Gemeinschaft im Glauben an Christus bildet die Grundlage und sollte nach Meinung

¹⁴ Der ursprünglich englische Text ist veröffentlicht in: The Pontifical Council for Promoting Christian Unity, Information Service 72, 1990, I, 5-13. Deutscher Text in: DWÜ (siehe oben Anm. 2) Bd. 2, 374-391.

der Kommission Licht auf solche Bereiche werfen, wo ernsthafte Unterschiede bestehen.

Ein Unterschied betrifft die Quelle der Einsichten. Während beide die Bedeutung der Heiligen Schrift bestätigen, legen sie auf „Glaubensbekenntnisse und bekenntnishafte Erklärungen“ unterschiedliches Gewicht. Normativ ist für Baptisten allein die Heilige Schrift, während die Katholiken bekräftigen, „dass die Heilige Schrift und die heilige Tradition demselben göttlichen Quell entspringen“ (Nr. 12). Die an Christus fest gemachte Glaubensgemeinschaft ließ noch einen weiteren Punkt der Abweichung erkennen, nämlich die Frage der Aneignung des Erlösungswerkes Christi. Allerdings kann man gemeinsam sagen, dass Bekehrung eine Änderung der Lebensweise, ein Abwenden von allem Gottwidrigen und ein Hinwenden zu Gott und zu Christus durch das Werk des Heiligen Geistes bedeutet. „Das erfordert eine Wende von der Selbstzentriertheit der Sünde zum Glauben an Christus als Herrn und Heiland. Bekehrung ist eine Wandlung von einer Lebensweise zu einer anderen, neuen Lebensweise, die durch die Neuheit Christi gekennzeichnet ist.“ Unterstrichen wird, dass Bekehrung ein „fortdauernder Prozess“, also kein punktuell Geschehen ist. Daher sollte das ganze Leben eines Christen „ein Durchgang vom Tod zum Leben, vom Irrtum zur Wahrheit, von der Sünde zur Gnade sein“. Bekehrung ist zwar stets ein persönliches, aber nie ein privates Ereignis, weil der Glaube aus dem Hören kommt und im gemeinsamen Leben in der Kirche seinen Ausdruck findet (Nr. 15). Dieser Sachverhalt wird auch so ausgedrückt, dass auf die Bekehrung die Jüngerschaft folgt: „Bekehrung und Jüngerschaft/Nachfolge sind aufeinander bezogen wie Geburt und Leben“ (Nr. 16). Daraus folgt, dass Jüngerschaft „in der persönlichen Bindung an Jesus und in der Verpflichtung zur Verkündigung des Evangeliums“ in Wort und Tat besteht und dass deshalb die Kirche als Gemeinschaft von Jüngern Jesu stets eine „Gemeinschaft in Mission“ ist (Nr. 17).

Allerdings ist man, wie bereits gesagt, bei der Frage der Aneignung unterschiedlicher Auffassung. Baptisten betonen, dass die Bekehrung ein Initialerlebnis der Gnade Gottes ist, worauf dann Taufe und Eintritt in die Gemeinde als Zeugnisse der Gnade Gottes folgen. „Für Katholiken ist die Taufe das Sakrament, durch das ein Mensch in Christus einverleibt und wiedergeboren wird, um am göttlichen Leben Anteil zu nehmen.“ Die Notwendigkeit eines Lebens ständiger Bekehrung findet im Sakrament der Buße seinen Ausdruck. Man belässt es jedoch nicht bei der Benennung der Unterschiede: „In beiden Gemeinschaften fordern uns Veränderungen in der kirchlichen Praxis dazu heraus, unsere Theologie der Bekehrung und Taufe tiefer zu überdenken. In dem unlängst in Kraft gesetzten ‚Ritus für die christliche Initiation Erwachsener‘ bekräftigen die römischen Katholiken, dass die Taufe von Erwachsenen das Paradigma

für ein volles Verständnis der Taufe ist. In einigen Gebieten der Welt empfangen Baptisten die Taufe in einem sehr frühen Alter“ (Nr. 18). Es ist bemerkenswert, dass die Katholiken in der Taufe von Erwachsenen – Baptisten würden von „Glaubenden“ sprechen – das Paradigma christlicher Taufe erkennen. Das hat für die angesprochenen Veränderungen der kirchlichen Praxis, insbesondere das Umfeld, in dem getauft wird, Konsequenzen, die aber offenbar in beiden Gemeinschaften gegenläufig sind. Während die Katholiken dem Wert der „Gläubigentaufe“ größeres Gewicht beimessen, „empfangen Baptisten die Taufe in einem sehr frühen Alter“, wie man etwas vage formuliert. Gemeint ist zweifellos die im Süden der USA eingerissene Gepflogenheit, schon Kinder im Kindergartenalter zu taufen. Da die Baptisten im Süden der USA quasi volkskirchliche Züge aufweisen, hat ein kritischer Beobachter wie Glen Hinson angemerkt, der Baptismus sei jetzt, ähnlich wie die Kirche des 4. Jahrhunderts, auf dem Weg in das Konstantinisch-Theodosianische Zeitalter. In der *Commission on Baptist Doctrine and Interchurch Cooperation* ist dieses Problem wiederholt kritisch angesprochen worden, nicht zuletzt auch von Theologen der Südbaptisten, als diese noch im Weltbund waren.

Im dritten Teil – das weiterführende Werk des Geistes – stimmen die beiden Kirchen darin überein, dass „Koinonia des Geistes“ eine hilfreiche Umschreibung für das gemeinsame Verständnis der Kirche ist. Damit wird ein Schlüsselbegriff der modernen ökumenischen Debatte aufgegriffen, wie er in vielen Dialogen auftaucht. Er wird aufgrund der in Nr. 19 zitierten Stellen des Neuen Testaments in Nr. 20 so entfaltet, dass „Gott in und durch Christus den Grund der Kirche gelegt hat“, dass die Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen und zwischen den Menschen untereinander als eine göttliche Gabe verstanden werden muss, der Menschen gänzlich unterschiedlichen Herkommens zu einer innigen Gemeinschaft, dem Leib Christi, zusammenführt und dass schließlich der Geist die Kontinuität zwischen der Kirche und Jesus bewirkt. Der Geist ist es, der in der Taufe die unterschiedlichen Glieder aus einer „verschiedenartigen Menschheit“ (Nr. 20) eint und ist daher „die Grundlage für jede Dimension des kirchlichen Lebens“ (Nr. 22). Dennoch ziehen die beiden Gemeinschaften aus dieser Konzentration auf die Koinonia des Geistes unterschiedliche Folgerungen. Während beide die Gegenwart Christi in der Kirche anerkennen, ist für Baptisten die Kirche vor allem in der Ortsgemeinde konkretisiert. Für Katholiken ist die Kirche die von Christus gestiftete, mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der mystische Leib Christi. Beide sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden „eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst“, wie man es mit den Worten des Zweiten Vatikanischen Konzils sagt. Diese unter-

schiedlichen Folgerungen aus der gemeinsamen Überzeugung von Kirche als koinonia des Geistes verdeutlichen, dass für Baptisten die Kirche in ihrer historischen Existenzweise und in ihren Strukturen menschlich ist, während für Katholiken auch die historische Wirklichkeit der Kirche einschließlich der hierarchischen Strukturen auf Gottes Vorgaben beruhen. Beide können aber gemeinsam sagen, dass Ursprung und Sendung der Kirche Werk des Geistes ist (Nr. 23).

Im vierten Teil wird von der Sendung der Kirche gehandelt. Sie findet ihren Ausdruck in der Evangelisation, wie der baptistische Sprachgebrauch lautet, bzw. der Evangelisierung, wie es Katholiken nennen. Im Unterschied zu den Baptisten, die bei Evangelisation vornehmlich an eine freie und persönliche Antwort einzelner auf das Angebot des Evangeliums denken (Nr. 25), umfasst der katholische Begriff mehr. In jedem Fall aber ist Christus „Mittelpunkt und Ziel der missionarischen Bemühung“ (Nr. 26). Die katholische Betonung der Inkarnation hat ein größeres Interesse an der Inkulturation zur Folge, was sich auch in Akzentverschiebungen gegenüber den nicht-christlichen Religionen niederschlägt (Nr. 28).

Im Zusammenhang mit Evangelisation bzw. Evangelisierung geht es auch um den Problembereich eines „gemeinsamen Zeugnisses“. Darunter verstehen die Gesprächspartner, „dass Christen, obwohl sie noch nicht in voller Gemeinschaft untereinander stehen, dennoch zusammen Zeugnis ablegen von vielen wichtigen Aspekten der christlichen Wahrheit und des christlichen Lebens. Wir bekräftigen, dass dies das Leben in seiner Ganzheit umfasst: Gottesdienst, verantwortungsvolles Dienen, Verkündigung der Guten Nachricht mit dem Ziel, Männer und Frauen – unter der Macht des Heiligen Geistes – zum Heil zu führen und sie in den Leib Christi zu versammeln“ (Nr. 30). Es kann nicht ausbleiben, dass dann auch der Problembereich des Proselytismus angesprochen werden musste. In Übereinstimmung mit den ökumenischen Diskussionen auf diesem Gebiet wird ein ganzer Katalog von Maßnahmen aufgeführt, die zu unterlassen sind, um nicht den Tatbestand des Proselytismus herauf zu beschwören (Nr. 36). Es wird aber auch betont, dass dieser Vorwurf stets dann erhoben werden kann, „wenn eine Gemeinschaft mit der Evangelisierung/Evangelisation einer anderen in Berührung kommt“. Empfohlen wird, es an keinen Anstrengungen fehlen zu lassen, das gegenseitige Kennenlernen zu vergrößern. Es muss sichergestellt sein, dass jede Kirche das Recht hat, das Evangelium gemäß ihrer eigenen Tradition und Überzeugung zu leben und zu verkündigen. Allerdings ist angesichts der größer werdenden Säkularisierung ein religiöser Wettstreit zwischen den Kirchen kontraproduktiv (Nr. 37).

Bedeutsam ist, dass beide Gemeinschaften die Religionsfreiheit im Neuen Testament verwurzelt sehen (Nr. 41). Beide werden von der Kom-

mission aufgefordert, auf dem Gebiet der Religionsfreiheit „verschiedene Formen des gemeinsamen Zeugnisses“ zu erkunden (Nr. 42). Die katholische Seite legt dar, dass in einigen traditionell katholischen Ländern die Gesetze noch nicht dahin abgeändert sind, dass sie die Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils widerspiegeln. Dies dürfte inzwischen jedoch der Fall sein. Wenn es darum geht, religiöse Werte in staatliche Gesetze einfließen zu lassen, sollte dies mit großer Sensibilität gegenüber den Gewissen einzelner und Minderheiten sowie im Blick auf die Wohlfahrt der ganzen Gesellschaft erfolgen (Nr. 44).

Es dürfte deutlich geworden sein, dass in den vier Bereichen der Konvergenzen bereits jeweils Unterschiede zur Sprache gebracht wurden. Der Abschlussbericht führt die Unterschiede noch einmal gesondert auf als Gebiete, die einer weiteren Untersuchung bedürfen. Dabei geht es um

- theologische Autorität und Methodik,
- Heilige Schrift, Tradition und Lehrentwicklung,
- die Gestalt der Koinonia, wozu eine Debatte über Geist und Strukturen als hilfreich betrachtet wird,
- das Verhältnis von Glaube, Taufe und christlichem Zeugnis, wobei das Wesen des Glaubens und der Sakramente zur Diskussion steht,
- Klärung von Schlüsselbegriffen, weil Spannungen zwischen Kirchen aus unterschiedlichem Gebrauch derselben Begriffe entstehen können.

In diesem Teil des Dokuments werden einige Fragen in Bezug auf die Taufe aufgeworfen, die nicht nur zwischen Baptisten und Katholiken umstritten sein dürften. So werden Baptisten gefragt, in welcher Beziehung Kinder vor der Taufe zur Gemeinde stehen, weil der Ritus einer Kindersegnung nicht in allen baptistischen Gemeinden praktiziert wird. Weiter wird gesagt, dass baptistische „Wiedertaufen“, die von ihnen natürlich als „erste Taufe“ betrachtet wird, Christen anderer Bekenntnisse kränken, „weil sie nahe legen, dass die anderen nicht wirklich christlich sind, und weil sie die biblische Aufforderung zu der „einen Taufe“ zu verletzen scheinen. „Andererseits sind römische Katholiken und andere, die die Säuglingstaufe praktizieren, mit dem Problem konfrontiert, dass es für ihre Praxis sehr wenig klare Belege in der Heiligen Schrift gibt“ (Nr. 50). Der Kern des Problems scheint in diesem Zusammenhang das Wesen des Glaubens und das Wesen der Sakramente zu sein. Beide Gemeinschaften sollten sich daher den Fragen gemeinsam stellen: „Ist der Glaube lediglich Antwort eines einzelnen auf Gottes Gabe? Kann der Glaube der Gemeinschaft den persönlichen Glauben des Säuglings ersetzen? Darf man von einer ‚Gemeinschaft des Glaubens‘, das heißt vom Leib Christi, als Subjekt eines gemeinsamen Glaubens sprechen, an dem der einzelne Glaubende teilhat? Sind die Sakramente äußere Zeichen einer voraus-

gehenden inneren Verpflichtung? Sind sie die Mittel, durch die Christus selbst sein heilendes und rettendes Werk bewirkt? Was bedeutet die Redeweise, dass die Taufe ‚das Sakrament des Glaubens‘ ist?“ (Nr. 51).

Zwei Abschlussparagrafen sind dem Ort Marias im katholischen Glauben und Handeln gewidmet. Wegen der langen Geschichte der Missverständnisse und der theologischen Schwierigkeiten erwartet man auf diesem Gebiet keinen Konsens, doch wird gerade hier wegen der Emotionen und Überzeugungen, die im Spiel sind, „die Suche nach gegenseitigem Verständnis und Respekt auf die Probe gestellt“ (Nr. 57). Die Gespräche, so wird abschließend festgestellt, werden in naher Zukunft „nicht zu einer vollen Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen führen“. Dies sollte jedoch zu erhöhten Anstrengungen Anlass geben, konkrete Wege für ein gemeinsames Zeugnis zu suchen und zu beschreiten.

Die herausgearbeiteten Gemeinsamkeiten bewegen sich auf einer Ebene, die nicht als Durchbruch im protestantisch-katholischen Miteinander bezeichnet werden können. Sie sind eine zu schmale Basis für Kirchengemeinschaft. Dass zwei Kirchen, die im Spektrum der Konfessionen sehr weit auseinander liegen, es trotz aller internen Schwierigkeiten gewagt haben, miteinander statt gegeneinander zu reden, ist mehr als eine Klimaverbesserung. Dass das Gespräch weiter gehen soll, wie 2006 entschieden, ist verheißungsvoll.

Vgl. R. P. Spitzer, *Da Plessis*, David Johnson, in: Stanley Burgess (Ed.), and Edmund M. von der Munn (Ass. Ed.), *The New International Dictionary of Pentecostality and Charismatic Movements*, 2nd Edition (Eugene, OR: Wipac Books, 2002), 289-292.

Hans Gasper / Gerhard Bially

Der pfingstkirchlich/röm.-katholische Dialog

[Der Artikel ist durch die Autoren dreigeteilt. Das entspricht der Vortragsfolge während der Tagung. Teil 1 stammt von Hans Gasper, Teil 2 von Gerhard Bially und Teil 3 wieder von Hans Gasper.]

Teil 1 (Hans Gasper)

Der Beginn: Mr. Pentecost

Im ökumenischen Dialog sind persönliche Verbindungen und Bekanntschaften, ja Freundschaften von großer Wichtigkeit, die „halbe Miete“, wie ein bekannter deutscher Ökumeniker einmal gesagt hat. Sie schaffen die Voraussetzungen dafür, dass an die Stelle einer Hermeneutik des Verdachts eine Hermeneutik des Vertrauens treten kann. Das gilt auch, und es gilt erst recht für den Dialog katholische Kirche-klassische Pfingstkirchen. In diesem Sinn kann wohl der südafrikanische Pfingstler David du Plessis (1905-1987) als eine der Schlüsselfiguren angesehen werden für die Öffnung von Pfingstkirchen hin zur Ökumene und zur Verbreitung pfingstlerischer Elemente über die Grenzen der klassischen Pfingstkirchen hinaus.¹

Dieser südafrikanische Pfingstler holländisch-hugenottischer Herkunft nahm 1947 an der ersten Weltkonferenz der Pfingstler in Zürich teil (Pentecostal World Conference, PWC). Für diese war er dann fast 10 Jahre tätig. Nach einem ersten Besuch bereits in den 30er Jahren ging er 1948 in die USA, und war dort Pastor der Assemblies of God (AG), ohne die Verbindungen zu seiner Südafrikanischen Herkunftskirche abzubrechen, dem Apostolic Faith Movement. Er arbeitete zusammen mit Vertretern der amerikanischen Heilungsbewegung (Gordon Lindsay und dessen Voice of Healing Fellowship). Von besonderer Bedeutung wurde aber, dass David du Plessis Verbindung aufnahm mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK). Er und der Präsident von dessen Missionsrat in den 50ern, John Mackay, wurden enge Freunde. 1952 nahm Du Plessis an der im deutschen Willingen stattfindenden Weltmissionskonferenz teil. An den Vollversammlungen des ÖRK von Amsterdam (1948) bis Vancouver (1983) beteiligte er sich ebenfalls. Seine Verbindung zum ÖRK und sein ökumenisches Engagement brachten ihn in Konflikt mit den Assemblies of God. Deshalb musste er dort für fast 20 Jahre auf sein Amt

¹ Vgl. R. P. Spittler, *Du Plessis, David Johannes*, in: Stanley Burgess (Ed.) and Eduard M. van der Maas (Ass. Ed.), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Revised and Expanded Edition, Grand Rapids, Michigan 2002, 589-593.

als Pastor verzichten. Auf Einladung von Kardinal Augustinus Bea, eine der zentralen Gestalten der Ökumene beim Zweiten Vatikanischen Konzil, nahm David du Plessis schließlich als Beobachter an dessen dritter und letzter Periode von 1963-1965 teil.² David du Plessis, genannt auch Mr. Pentecost, war 1972 der erste Vorsitzende des internationalen pfingstkirchlich-katholischen Dialogs und blieb dies 10 Jahre.

Auf der Vollversammlung des ÖRK in Uppsala 1968 lernte David du Plessis den amerikanischen Benediktiner und Ökumeniker Kilian McDonnell kennen. Beide wurden Freunde. David du Plessis und Kilian McDonnell wurden die beiden ersten Ko-Vorsitzenden der katholisch-pfingstlerischen Dialogrunde von 1972 bis 1976, du Plessis blieb es bis 1982, Kilian McDonnell bis zum Jahr 2000, also die ersten drei Dialogeinheiten der jetzigen fünften Dialogrunde.

Die Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche und das Papier von Mecheln

Noch vor dem Beginn des katholisch-pfingstkirchlichen Dialogs 1972, war etwas geschehen, was zu einer neuen Welle der Pfingstbewegung führte: der Beginn der Charismatischen Bewegung (CB) seit den späten 50er und dem Beginn der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts. 1960 erreichte sie die amerikanische Episcopal Church, danach fast alle evangelischen Mainline Churches, schließlich 1967 die katholische Kirche. Mit dieser „zweiten Welle“ der Pfingstbewegung schien zu gelingen, was 1906 nicht gelungen war, die charismatische Erneuerung der Traditionskirchen. Die Pfingstbewegung wurde zu einer transkonfessionellen Bewegung.

Es ist fraglich, ob ohne die Erfahrung der Taufe im Heiligen Geist 1967 im katholischen Umfeld der Dialogbeginn 1972 möglich gewesen wäre. Jedenfalls erleichterte es das Gespräch, dass die katholischen Partner sich im Innern ihrer Kirche mit teilweise den gleichen Fragen auseinandersetzen mussten wie im Gespräch mit den Pfingstkirchen, vor allem mit der Frage: Was ist das Charakteristikum der als Taufe im Heiligen Geist genannten Erfahrung und der damit verbundenen charismatischen Phänomene?

Im Auftrag des belgischen Kardinals Suenens, einer der vier Moderatoren des 2. Vatikanischen Konzils, war McDonnell 1974 auch Mitglied einer Gruppe von Theologen, darunter Heribert Mühlen (Berater u.a. Yves Congar, Walter Kasper, Joseph Ratzinger), die sich mit dem Phänomen der Charismatischen Erneuerung in der katholischen Kirche befassten. Kilian McDonnell wurde der Hauptautor eines Textes dazu, dem Mechel-

² Augustin Kardinal Bea SJ (1881-1968) war seit 1960 der erste Leiter des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen.

ner Papier Nr. 1 „Theologische und pastorale Orientierungen zur katholischen Charismatischen Erneuerung“.³

Dieses vorzügliche Dokument enthielt bereits im Kern die Position, die Kilian McDonnell später in einer Monographie zum Thema Geisttaufe und christliche Initiation vorschlagen sollte.⁴ Sie enthielt auch die Elemente dessen, was die Ausgangsthese der fünften Dialogrunde 1998 bilden sollte: Die Taufe im Heiligen Geist, die als ein Bewusstwerden der Mitteilung des Heiligen Geistes in der Initiation verstanden werden kann, ist in Beziehung zu setzen zu den Initiations sakramenten. „There is evidence“, „es ist klar“ (so in der deutschen Übersetzung), dass „in vielen der frühchristlichen Gemeinschaften die Menschen während der Feier der Initiations sakramente nicht nur um den Geist baten und ihn dabei empfangen, sondern auch erwarteten, dass der Geist seine Kraft durch Umwandlung ihres Lebens zeigen werde.“ Dabei sei auch das volle Spektrum der Charismen erwartet, darunter auch „Prophetie, Heilungsgaben, Wundertätigkeit, Sprachenrede...“⁵ Da im Text des Mechelner Dokuments auch darauf hingewiesen wurde, dass zum Geistesempfang eine Neuorientierung des Lebens, eine Metanoia, nötig sei, war im Grunde schon das Ganze dessen gegeben, was die fünfte Dialogrunde bestimmen sollte: Was gehört wesentlich zur christlichen Initiation?

1980 gab Kilian McDonnell eine dreibändige Sammlung aller bis dahin greifbaren Texte zur charismatischen Erneuerung der Kirchen heraus, unter dem bezeichnenden Titel: *Presence, Power, Praise*.⁶

Hinzuweisen ist darauf, dass es ganz offensichtlich schon früh Vorbehalte gab gegen diese Situierung der Geisttaufe im Kontext der Initiations sakramente und gegen die damit eröffnete Möglichkeit einer normativen Universalisierbarkeit von Seiten des amerikanischen Jesuiten F. A. Sullivan, Professor an der Gregoriana und Mitglied der CB, und wohl auch vom deutschen Jesuiten Norbert Baumert, dazu später.

Besonderheit des Dialogs

Die römisch-katholische Kirche führt also seit 1972 mit den Pfingstkirchen einen offiziellen Dialog. Hier ist auf einige Besonderheiten dieses

³ Theological and Pastoral Orientations on the Charismatic Renewal. Malines Document I, in: *Kilian McDonnell* (Ed.) *Presence, Power, Praise. Documents on the Charismatic Renewal*, Vol. III, Collegetown, Minnesota 1980, 13-68. Eine deutsche Ausgabe erschien in Österreich im Selbstverlag des Vereins für den Dienst an charismatischer Erneuerung in der katholischen Kirche, o.J.

⁴ *George T. Montague / Kilian McDonnell*, *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit. Evidence from the first eight Centuries*, Collegetown, Minnesota 1991, deutsch: *Eingliederung in die Kirche und Taufe im Heiligen Geist*, Münsterschwarzach 1998.

⁵ Ebd., 18-20.

⁶ *Kilian McDonnell* (Ed.) *Presence, Power, Praise. Documents on the Charismatic Renewal*, Vol. I-III, Collegetown, Minnesota 1980.

Dialogs hinzuweisen. Seitens der römisch-katholischen Kirche führte der Präsident des Päpstlichen Rates (früher Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen), Kardinal Kasper, den Dialog mit den „klassischen Pfingstkirchen“, also den Kirchen oder Repräsentanten klassischer Pfingstkirchen.

In jeder Presseerklärung und zu Beginn eines jeden Schlussdokuments am Ende einer Dialogrunde finden sich zwei Formulierungen, die untypisch sind für die anderen, zahlreichen Dialoge Roms, typisch für den Dialog mit den Pfingstkirchen. Der Dialog wird ausgewiesen als Dialog zwischen dem Päpstlichen Einheitsrat und „einigen klassischen Pfingstkirchen und deren Leitern“. Das bedeutet also: mit einigen, aber nicht mit allen, mit den klassischen, aber nicht mit den neuen Kirchen der Bewegung. Hinzu kommt: Es sind Gespräche mit deren Leitern bei deren jeweils unterschiedlichem Status.⁷

Ebenfalls charakteristisch ist die folgende, immer wiederkehrende Feststellung, der Dialog strebe weder eine „organische noch eine strukturelle Einheit“ an („the dialogue has not as its goal or its subject, either organic or structural union“.⁸ Das ist eine erstaunliche Feststellung, bedenkt man, wie wichtig Rom das ehrwürdige Ziel der ökumenischen Bewegung ist, die „volle, sichtbare Einheit“.

Diese Formulierung will die Sorge der Pfingstkirchen gegenüber römisch-katholischer Vereinnahmung ernst nehmen. Dahinter steckt aber auch etwas für die Pfingstkirchen Charakteristisches: auch als Kirchen sind sie Teil einer Bewegung. Keine Kirche kann für die Pfingstbewegung als ganze sprechen.

Im Dictionary for Pentecostal and Charismatic Movements werden die Besonderheiten dieses Dialogs, der übrigens einer der am längsten stattfindenden ist, so benannt: „It is the only dialogue in which structural union is stated not to be the ultimate goal ... But it is also a dialogue which is taking place between a movement of churches (the pentecostals) and a denomination (the Roman Catholics).“⁹

⁷ Vgl. zum Dialog katholisch-pfingstlerisch: C. M. Robeck jr. / J. L. Sandidge, Dialogue, Catholic and Pentecostal, in: Stanley Burgess (Ed.) and Eduard M. van der Maas (Ass. Ed.), The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements. Revised and Expanded Edition, Grand Rapids, Michigan 2002, 576-582.

⁸ So im Schlussdokument von 1985-1989 „Perspektiven der Konoina“ unter Nr. 5, hier nach Norbert Baumert / Gerhard Bially (Hrsg.), Pfingstler und Katholiken im Dialog, Düsseldorf 1999, 36. Der englische Beleg nach Pneuma. The Journal of the Society for Pentecostal Studies, Vol. 2:2 (1990), 118. Gleichlautende oder ähnliche Formulierungen stehen am Anfang aller Dialogdokumente und der alljährlichen Presseerklärungen.

⁹ Ebd., 580.

Teil 2 (Gerbard Bially)

Vorbemerkung

Es ist besonders schön für mich, dass der Sekretär der deutschen Bischofskonferenz, Herr Diplom-Theologe Hans Gasper, in seiner Einleitung zu den pfingstlich-katholischen Dialogen solch eine Wertschätzung David du Plessis entgegen gebracht hat, war er doch für mich wie ein geistlicher Vater. Wenn David du Plessis nach Deutschland kam, durfte ich ihm oft behilflich sein, ob als sein Chauffeur oder als Übersetzer und dadurch – besonders auf den Schloss-Craheim-Treffen – Schlüsselpersonen der Charismatischen Erneuerung aus mehreren europäischen Ländern kennenlernen.

Bevor ich Ihnen 25 Jahre pfingstlich-katholischen Dialog referiere, möchte ich auf die besondere Situation gerade dieses Dialogs hinweisen. Mir ist nicht bekannt, dass es katholische Mennoniten, katholische Baptisten, katholische Methodisten oder katholische Adventisten gibt. Doch es gibt Millionen katholischer Pfingstler. Denn die römisch-katholischen Glaubensschwestern und -brüder, die in den späten 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts die pfingstliche „Taufe im Heiligen Geist“ erlebten, nannten sich zuerst „Katholische Pfingstler“.¹⁰ Neueste Statistiken zählen 120 Millionen römisch-katholische Christen zu dieser Erneuerungsbewegung.

Die erste Dialogphase (1972-1976)

Zum Inhalt der ersten Dialogrunde von 1972 bis 1976 beziehe ich mich auf den Abschlussbericht, der – ursprünglich auf Englisch verfasst – 1983 in „Dokumente wachsender Übereinstimmung“ (DWÜ) auf Deutsch erschienen ist. Mit freundlicher Genehmigung durften wir die Übersetzung dieser und der beiden folgenden Abschlussberichte in unser Taschenbuch „Pfingstler und Katholiken im Dialog“ aufnehmen, dass Norbert Baumert gemeinsam mit mir herausgegeben hat.¹¹

Bezeichnenderweise lautet die Überschrift dieses Abschlussberichtes „Dialog zwischen Pfingstlern und der Römisch-Katholischen Kirche“. Das zeigt die Ungleichheit: auf der einen Seite Dialogteilnehmer, die größtenteils aus privater Initiative gekommen sind, auf der anderen Seite eine

¹⁰ Vgl. z.B. *K. und D. Ranaghan*, *Catholic Pentecostals*, 1969; *E. D. O'Connor*, *The Pentecostal Movement in the Catholic Church*, 1971; *M. Ford*, *Which Way for Catholic Pentecostals?* 1976; *R. Laurentin*, *Catholic Pentecostalism*, 1977.

¹¹ *Harding Meyer / Damaskinos Papandreou / Hans Jörg Urban / Lukas Vischer* (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung* (Bd. I und II), Paderborn 1983 und 1992; *Norbert Baumert / Gerbard Bially* (Hg.), *Pfingstler und Katholiken im Dialog. Die vier Abschlußberichte einer internationalen Kommission aus 25 Jahren*, Düsseldorf 1999.

offizielle Delegation der größten Kirche der Welt. Interessant finde ich auch, dass die charismatischen Leiter aus der lutherischen, der reformierten und der anglikanischen Kirche, die zur Partizipation an dieser Dialogrunde vorgeschlagen und eingeladen wurden, in der Überschrift unter „Pfingstler“ subsummiert werden.

Gleich beim ersten Treffen setzte man mit dem Kardinalthema ein: *Die Taufe im Heiligen Geist*.

Das zweite Treffen 1973 hatte nun die Beziehung zwischen der Taufe im Heiligen Geist und den Riten der christlichen Initiation sowie die Rolle des Heiligen Geistes mit seinen Gaben, die Tradition der Mystik und die Geschichte der Pfingstbewegung (mit ihren Vorläufern) zum Inhalt.

Das dritte Treffen 1974 auf Schloss Craheim konzentrierte sich auf die Theologie der christlichen Initiation, das Wesen sakramentaler Handlungen sowie auf die Frage der Kinder- und Erwachsenentaufe.

Beim vierten Treffen 1975 wurde die Frage des öffentlichen Gottesdienstes – insbesondere die Eucharistiefeier – sowie der menschliche Anteil bei der Ausübung der Geistesgaben und die Gabe der Unterscheidung der Geister diskutiert.

Die fünfte und letzte Runde in dieser ersten Dialogphase fand 1976 in Rom statt unter dem Thema: *Gebet und Lobpreis*.

Wenn wir nun etwas mehr ins Detail gehen, will ich bei der Reflexion dieser und der folgenden Dialogrunden versuchen, die bereits in anderen Referaten erwähnten Dialogthemen nicht nochmals in extenso abzuhandeln, sondern mich auf spezifisch pfingstlerische Punkte zu konzentrieren.

Taufe im Heiligen Geist

Ausgehend vom neutestamentlichen Befund hält der Abschlussbericht fest, dass der Ausdruck „Taufen im Heiligen Geist“ (Mk 1,8) – im Gegensatz zur Taufe des Johannes (Joh 1,33) – von der Taufe, die Jesus Christus spendet, verwendet wird, „der dem neuen eschatologischen Volk Gottes, der Kirche, den Geist gibt“ (Apg 1,5).

„Mit dem Geist getauft werden“, „mit dem Heiligen Geist erfüllt werden“ oder „den Heiligen Geist empfangen“ bedeutet für Pfingstler in jedem Fall eine einschneidende, von der Umkehr unterschiedene Erfahrung (12. Punkt des Abschlussberichtes¹²).

Die Teilnehmer waren sich darüber im Klaren, dass im Laufe der Kirchengeschichte auch andere Begriffe verwendet worden sind, um die

¹² Da jeder Abschlussbericht sowohl im englischen Original als auch in den deutschen Fassungen nach Paragraphen geordnet ist, verweise ich mit der Zahlenangabe auf den entsprechenden Paragraphen in dem jeweiligen Abschlussbericht.

Erfahrung der Taufe im Heiligen Geist zu bezeichnen. Zu den Auswirkungen dieser Erfahrung fasst der Abschlussbericht zusammen:

„Der Unterschied zwischen einem überzeugten Christen ohne eine solche pfingstliche Erfahrung und einem Christen mit einer solchen Erfahrung besteht im allgemeinen nicht nur in einer unterschiedlichen theologischen Ausrichtung, sondern auch in einer größeren Offenheit und Erwartung gegenüber dem Heiligen Geist und seinen Gaben.“
(16)

Allerdings wird auch eingeräumt, dass charismatische Gaben nicht unbedingt ein Zeichen geistlicher Reife seien. Alle Charismen seien – so die übereinstimmende Meinung – Dienste zur Auferbauung der Gemeinde und zum Zeugnis in der Verkündigung des Evangeliums.

Aus diesem Grunde unterschied die Dialogrunde mystische Erfahrungen von charismatischen, weil die Ersteren mehr auf die persönliche Gemeinschaft mit Gott ausgerichtet seien, die Letzteren die persönliche Gemeinschaft mit Gott zwar einschließen, aber doch mehr auf den Dienst in Gemeinde und Gesellschaft ausgerichtet sind. (17)

„Es kam zu keiner Übereinstimmung darüber, ob es für die charismatischen Dienste eine weitere Mitteilung des Geistes gibt, oder ob ‚Taufe im Heiligen Geist‘ eher eine Art von Freisetzung bestimmter Aspekte des bereits mitgeteilten Geistes darstellt.“ (18)

Taufe

Die Dialogrunde stellte fest, dass im Neuen Testament eine missionarische Situation widergespiegelt wird, die nicht deutlich erkennen lässt, was sich in der zweiten und nachfolgenden Generation der Gläubigen ereignet hat. Dennoch wurde festgehalten: „Untertauchen ist die ideale Form; sie bringt die Bedeutung der Taufe auf die geeignetste Weise zum Ausdruck.“ (21)

Divergenzen gab es erwartungsgemäß hinsichtlich der Kindertaufe. Allerdings machte die katholische Seite deutlich, dass die sogenannten Sakramente nicht magisch zu verstehen seien, sondern nur in Beziehung zum Glauben wirksam sind. (22)

Die Teilnehmer, die generell die Kindertaufe ablehnen, machten ihrerseits deutlich, „dass sie die Taufe eines gläubig gewordenen Erwachsenen, der als Baby getauft wurde, nicht als Wiedertaufe betrachten.“
(27)

Schrift, Tradition und geschichtliche Entwicklungen

„Die Pfingstbewegung und die Charismatische Bewegung haben dem Verständnis der Schrift eine neue Aktualität und Lebendigkeit erschlossen und die Überzeugung bekräftigt, dass die Schrift eine besondere, für jede Generation entscheidende Botschaft hat. Darüber hinaus fordern die genannten Bewegungen Exegeten heraus, den Heiligen Text im Lichte der neuen Fragen und Erwartungen, die diese

Bewegungen an die Schrift herantragen, neu in den Blick zu nehmen.“
(29)

Öffentlicher Gottesdienst

Der öffentliche Gottesdienst soll nach Meinung der Dialogrunde ein Spektrum verschiedener Elemente enthalten: Spontaneität, Freiheit, Ordnung und Objektivität (32). Die Teilnehmer waren sich einig darin, dass es bei allen echten charismatischen Phänomenen einen göttlichen und einen menschlichen Aspekt gibt. Deshalb sei auch die Unterscheidung der Geister besonders wichtig. Ein abschließendes Zitat aus dem Dialog über *Gebet und Lobpreis*:

„Auch die Beziehung zwischen dem Wort Gottes und unserer Erfahrung des Geistes wurde diskutiert. Die Bibel muss stets eine Kontrolle und Richtlinie für die christliche Erfahrung sein; doch auf der anderen Seite regt uns die geistliche Erfahrung ständig an, die Bibel in geistlichem Sinne zu lesen, damit sie zu lebendigem Wasser für unser christliches Leben wird.“ (43)

Schlussbemerkungen zum ersten Fünfjahreszyklus

Von den sieben Pfingstlern, die an dieser Dialogphase beteiligt waren, kamen vier aus den USA, der Bruder David du Plessis aus Südafrika, ein Leiter der pfingstlichen Zigeunerbewegung aus Frankreich und ein Pastor aus Brasilien.

Es wird deutlich, dass auf pfingstlicher Seite nicht nur die USA die absolute Mehrheit darstellten, sondern dass es wohl auch Menschen waren, die zu David du Plessis eine gewisse Verbindung hatten. Der deutschsprachige Raum war von pfingstlicher Seite überhaupt nicht repräsentiert, sondern durch den damals führenden lutherischen Charismatiker Pfr. Arnold Bittlinger. Aus England war Michael Harper (damals der anglikanischen, heute der orthodoxen Kirche angehörig) und aus den USA der reformierte Theologieprofessor Dr. Rodman Williams eingeladen worden.

Bittlinger schrieb über diese Dialogphase seine Dissertation.¹³ Dr. Reimer, bekannt durch seine langjährige Tätigkeit in der evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW), versuchte in einem Artikel eine vorläufige und vorsichtige Wertung dieser Begegnungen.¹⁴ Ich zitiere:

„Der 1972 angebrochene katholisch-pfingstlerische Dialog hat wiederholt das Interesse all derer auf sich gezogen, die geistliche Bewegungen innerhalb und zwischen den diversen Konfessionen aufmerksam

¹³ Arnold Bittlinger, *Papst und Pfingstler. Der römisch-katholisch-pfingstliche Dialog und seine ökumenische Relevanz* (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, Bd. 16), Frankfurt a. Main 1978.

¹⁴ Hans-Dieter Reimer, *Lasst uns miteinander sprechen. Der katholisch-pfingstlerische Dialog*. In: *Charisma. Geistliche Erneuerung gestern – heute – morgen*, hg. von G. Bially / K-D. Passon, Düsseldorf 1985, 178 f).

verfolgen ... Das Entscheidende bei diesem Dialog ist zweifellos die Begegnung. Gewiss soll die thematische Arbeit, die dabei geleistet wurde, nicht gering veranschlagt werden. Die Aufgabe bei einem solchen Spitzentreffen, die eigene Überzeugung vor anderen, die zum Teil gegensätzlicher Meinung sind, konsequent vorzutragen und zu begründen, bzw. die Anforderung, einer fremden Argumentation zu folgen und die eigene Theologie von hier aus neu zu überprüfen, haben alle Teilnehmer stark gefordert.“¹⁵

Was den Begegnungscharakter „zweier schon von ihrem Ansatz her wesentlich verschiedener Glaubenstraditionen oder Spiritualitäten“¹⁶ angeht, erläutert Reimer:

„Die Pfingstler vertraten eine Tradition, die ihren Glauben in erster Linie erlebt, erzählt und darstellt. Dabei ist die ganze Unmittelbarkeit, Spontaneität und Aktivität, die einem bei Pfingstlern begegnet, ihre Naivität und Fröhlichkeit, die stets mit Gottes Wundern und Führungen rechnet, nicht als eine zusätzliche Charaktereigenschaft zu werten, sondern ist wesentliche Manifestation ihrer Spiritualität, die sich auch in ihren Gottesdiensten, kirchlichen Strukturen und theologischen Lehren spiegelt.“¹⁷

Die katholischen Theologen waren nach Bittlinger und Reimer regelrecht verwirrt, in welcher narrativer Art Pfingstler ihren Glauben vortragen. Und nicht nur das:

„Stets versuchten die Pfingstler, am Rande der Sitzungen die Katholiken zu evangelisieren, mit ihnen Glaubensgespräche zu führen und zu beten. Sie luden sie zu ihren Gottesdiensten ein. Sie antworteten auf theologische Fragen mit zeugnishaften Erlebnisberichten und ‚brachten damit etwas ins Spiel, was die Katholiken so nicht aufzuweisen hatten‘...“¹⁸

Doch war es laut Bittlinger nicht nur so, dass die teilnehmenden Pfingstler die Katholiken beeindruckten, sondern dass die Pfingstgläubigen bei ihren katholischen Gesprächspartnern unerwartet auf eine Glaubenshaltung stießen, die ihnen in vielen Bereichen nahe kam – näher als sie es erwartet hätten.

So positiv das jetzt klingt – generell wurde das Unternehmen „Dialog“ zumindest auf pfingstlerischer Seite eher „argwöhnisch beäugt und weitgehend als private Initiative von David du Plessis interpretiert und damit isoliert“.¹⁹ Deshalb mahnt Reimer abschließend:

„Denn soll die Christenheit die Pfingstler ernst nehmen in ihrem Anspruch, eine Gemeinschaft von ‚pfungstlichen‘ Christen zu sein, die von geistgewirkten Ereignissen her leben und göttlichen Führungen folgen, dann können die Pfingstler an den offenkundigen Führungen

¹⁵ Reimer, 179.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd.

und geistlichen Erfahrungen im Zusammenhang mit diesem Dialog nicht einfach vorbei gehen.“²⁰

Die zweite Dialogphase (1977-1982)
(P-RK/2 Schlussbericht)

Dialoge zwischen dem Sekretariat für die Einheit der Christen der römisch-katholischen Kirche und einigen klassischen Pfingstlern, 1977-1982.

Dies war nun eine bilateral geführte Dialogrunde. Wiederum wird am Eingang des Schlussberichtes betont, dass der pfingstlich-katholische Dialog das Ziel habe, gegenseitiges Verständnis zu wecken, wobei diese zweite Gesprächsreihe „einen anderen Charakter“ als die erste hatte:

„Um den Gesprächen eine klare Ausrichtung zu geben, wurde beschlossen, dass diese zweite Reihe ausschließlich ein Gespräch zwischen den klassischen Pfingstlern und der Römisch-Katholischen Kirche sein sollte.“ (P-RK/2, Punkt 6)

1977 widmete man sich den Themen *Zungenreden* sowie *Glaube und Erfahrung*. Ich zitiere:

„Die persönliche Beziehung zu Jesus Christus gehört zur Definition eines Christen. Die klassischen Pfingstler haben nie die Position vertreten oder gelehrt, dass diese Beziehung notwendigerweise durch Zungenreden in dem Sinne zum Ausdruck kommen müsse, dass jemand ohne Zungenreden kein Christ sein könnte.“ (8)

Und weiter heißt es in dem Abschlussbericht:

„Die Lehre der klassischen Pfingstler über die Charismen trachtet danach, dem Bild der neutestamentlichen Kirche treu zu sein, wie es sich in 1.Kor. 12-14 widerspiegelt. Die klassischen Pfingstler haben den verschiedenen Gemeinschaften dadurch einen Dienst geleistet, dass sie diese ermutigten, offen und empfänglich zu sein für solche geistlichen Phänomene, denen sie treu gewesen zu sein beanspruchten.“ (11)

Während des Austausches zu den Stichpunkten „Glaube und Erfahrung“ herrschte *keine* Einigkeit darüber, ob auch Nichtchristen das Leben des Heiligen Geistes empfangen können. Während die Pfingstler immer wieder betonten: „Wenn jemand nicht von neuem geboren wird, kann er das Reich Gottes nicht sehen“ (Joh 3,3), halten die Katholiken zwar daran fest „dass sich alle zu Jesus Christus bekehren müssen“, fügen aber auch hinzu, dass dies „in einer Gott allein bekannten Weise“ geschehen könne. (14)

Im Jahr 1978 wurde der Dialog wegen des Todes von Papst Paul VI. und Johannes Paul I. ausgesetzt.

1979 ging es um *Schrift* und *Tradition* sowie *Exegese*, die Interpretation der Bibel, Glaube und Vernunft und das *Heilen in der Kirche*.

²⁰ Ebd.

Dieses Treffen in Rom scheint vom schriftlichen Befund her besonders fruchtbar gewesen zu sein. Die katholische Seite machte klar, dass es ihr bei dem Begriff „Tradition“ nicht um eine von der Schrift unabhängige Offenbarungsquelle geht, sondern dass Tradition als Antwort auf die Schrift in der heutigen Situation zu verstehen sei. Die Pfingstler hingegen wiesen immer wieder darauf hin, dass es nur *eine* Autorität für sie gäbe, nämlich die Heilige Schrift. In diesem Zusammenhang hatten die Pfingstler weiteren Erklärungsbedarf, warum die römisch-katholische Kirche Lehren wie „die Aufnahme Mariens in den Himmel“, die über die der Schrift hinausgehen, als Gegenstand des Glaubens vorlegen kann. (21)

In der Diskussion über die beiderseitigen Ansätze in der Exegese lehnten die Pfingstler die philosophischen und theologischen Prinzipien der Form- und Redaktionskritik ab, weil diese für sie nicht mit der Inspiration der Schrift zu vereinbaren sind. Vielmehr betonten sie die Erleuchtung durch den Heiligen Geist, die dem Leser des Wortes Gottes Verständnis und Glauben verleiht. (23) Einen größeren Raum nahm das Thema „Heilen in der Kirche“ ein.

„Der Dienst des Heilens in der Kirche wird sowohl in der röm.-kath. Kirche als auch in den Pfingstkirchen als Teil ihres gesamten Dienstes ausgeübt“ (31).

Es wurde jedoch bald deutlich, wie unterschiedlich die beiden Parteien dies auffassen:

„Die röm.-kath. Praxis betrachtet die Heilung des Körpers als eine Folge des kirchlichen Dienstes an den Kranken. Die Pfingstler legen ein größeres Gewicht auf die Erwartung der Heilung für den Leidenden durch Predigt und Gebet.“ (33)

„Beide erkennen und anerkennen ..., dass Jesus Christus der Heilende ist ...“ (34). Die Katholiken sind jedoch in diesem Vorgang „passiver“, Pfingstler „aktiver“ (so der Schlussbericht mit folgender Ergänzung: „Es gibt zugegebenermaßen in der Römisch-Katholischen Kirche ein neues Bewusstsein hinsichtlich der Realität der Heilung sowohl innerhalb als auch außerhalb der sakramentalen Ordnung. Auf der anderen Seite ist sich der Dialog bewusst, dass es einige volkstümliche religiöse Ausdrucksformen gibt, denen es wohl an ausreichendem theologischen Verständnis mangelt“). (35)

Auf katholischer Seite wurde darauf hingewiesen, dass einzeln oder in Gemeinschaft für Kranke gebetet wird, das Sakrament der Krankensalbung jedoch nur von einem Priester gespendet werden darf. Pfingstler beschränken die Salbung mit Öl nach Jak 5,14-15 nicht auf das ordinierte Amt. Der Dienst an den Kranken mit Handauflegung (Mk 16,17-18) darf durch alle Gläubigen ausgeübt werden. (37)

Abschließend wurde das Thema Heilung ausgeweitet auf die sozialen Bedingungen. Dabei wurde deutlich: Klassische Pfingstler wenden „göttliche Heilung“ ungern auf einen so weiten Bereich wie soziale Ungerechtigkeit an.

„Obwohl sie glauben, dass ausbeuterische Verhältnisse zum Besseren verändert werden müssen, möchten sie den Vorrang der direkten Evangelisation ‚als bestes Mittel einer wirksamen sozialen Veränderung‘ hervorheben.“ (39)

1980 ging es um *Gemeinde, Gottesdienst* und *Gemeinschaft*.

„Die Pfingstler bestehen darauf, dass das persönliche Bekenntnis des Glaubens an Jesus Christus eher die Basis christlicher Gemeinde ist als der sakramentale und kirchliche Zugang zu dem Erlösungswerk Christi.“ (41)

Sie praktizieren „Offene Kommunion“, d.h. jeder darf am Herrenmahl teilnehmen, vorausgesetzt, er erkennt die Herrschaft Christi an und hat seine innere Verfassung gemäß 1.Kor 11,28 geprüft. (46)

Die römische Kirche, so heißt es in dem Abschlussbericht, lasse bis auf Ausnahmen nur ihre eigenen Mitglieder zur Kommunion zu.

Pfingstler und römisch-katholische Christen stimmen darin überein, dass ein gemeinsamer Glaube die Grundlage der geistlichen Gemeinschaft ist. Für römisch-katholische Christen bedeutet „volle Gemeinschaft die kollegiale Einheit der Häupter der Ortskirchen, besonders der Bischöfe mit dem Bischof von Rom, der den Primat ausübt“. Pfingstler begrüßen eher eine Gemeinschaft mit vielen autonomen Kirchen. (48)

1981 ging es in Wien um das kontroverse Thema *Maria*. Interessant finde ich folgende Feststellung:

„Sowohl die klassischen Pfingstler als auch die röm.-kath. Christen waren überrascht, dass sie unzutreffende Vorstellungen davon hatten, wie die andere Seite Maria sieht.“ (61)

„Sowohl Pfingstler als auch röm.-kath. Christen lehren, dass Maria in keiner Weise den einen Erlöser und Mittler Jesus Christus vertritt oder ersetzt. Beide glauben an den direkten, unmittelbaren Kontakt zwischen den Gläubigen und Gott. Beide beten zu Gott dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist.

Katholiken glauben, dass die an Maria gerichteten Fürbittegebete nicht in Maria, sondern in Gott selbst enden.

Die Pfingstler möchten Maria oder andere Heilige nicht um ihre Fürbitte anrufen, weil sie dies nicht als eine legitime biblische Praxis ansehen.“ (66)

1982 ging es um das *Amt* in der Kirche. In jenem Jahr konzentrierte sich der Dialog auf eine der Kernfragen: Wie wird in der Kirche das Amt der Apostel fortgeführt? Zitat:

„Die röm.-kath. Christen sehen den Beleg für den Dienst des Amtes im Neuen Testament und erkennen in einem solchen Dienst einen Teil des Planes Gottes für die frühe Kirche, aber sie erkennen in dem stufenweisen Hervortreten des dreigliedrigen Amtes des Bischofs, Priesters und Diakons den Weg, auf dem Gottes Plan erfüllt und den Erfordernissen von Struktur und Amt in der Kirche entsprochen wird.“ (82)

„Die Pfingstler berufen sich primär auf das Priestertum aller Gläubigen, das Zugang zu Gott und eine Teilhabe am Amt von Seiten aller

bedeutet. Die Pfingstler weisen auf das Problem einer Überinstitutionalisierung des Amtes hin. Sie glauben, dass sie dafür Anhalt in Geschichte und Praxis der Römisch-Katholischen Kirche finden.“ (84)

Es soll an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben, dass die römisch-katholischen Dialogteilnehmer den Eindruck hatten, die Pfingstler versäumten es, „der sichtbaren Seite der Kirche oder dem Sakrament der Weihe und dem sakramentalen Amt gebührende Anerkennung zu geben.“ (85)

Zum kontroversen Thema „Apostolische Sukzession“: Für Pfingstler ist die *gegenwärtige Kraft des Geistes* eher ein Erweis apostolischen Glaubens und Dienstes als die ununterbrochene Linie bischöflicher Sukzession. „Die Pfingstler betrachten das apostolische Leben und die Kraft der Predigt, die zur Bekehrung zu Jesus Christus führt, als eine Beglaubigung des apostolischen Amtes...“ (90)

An dieser zweiten Dialogphase partizipierten inzwischen 15 Pfingstler (gegenüber sieben bei der ersten) – einige von ihrer Kirche dazu ernannt, andere gehörten selbst zur Kirchenleitung, einige kamen mit Billigung ihres Gemeindebundes, einige wenige als Privatpersonen, die in guter Beziehung zu ihren Kirchen stehen.

Die dritte Dialogphase (1985-1989)

(P-RK/3)

Zum erstenmal hatten für diese Dialogreihe *mehrere* Pfingstkirchen offizielle Vertreter benannt und entsendet. Es handelt sich dabei um die Apostolic Church of Mexico; die Apostolic Faith Mission of South Africa; die Church of God (Cleveland, Tennessee); die Church of God of Prophecy (USA); die Independent Assemblies of God International (USA) und die International Church of the Fourthsquare Gospel (USA) sowie die International Communion of Charismatic Churches.²¹

Diese Aufzählung zeigt aber andererseits, dass es anscheinend keinem deutschsprachigen Pfingstverband wichtig erschien, sich am Dialog zu beteiligen. Von den inzwischen 30 pfingstlichen Dialog-Teilnehmern (auch wenn sie nur an einzelnen Treffen und nicht unbedingt an allen fünf präsent waren) kamen immerhin sieben aus Europa, darunter bekannte und geschätzte Persönlichkeiten und Theologen wie Dr. Peter Kuzmic und Dr. Miroslav Volf. Die Gespräche behandelten das Thema: *Die Kirche als Koinonia*.

Die Themeneinheit „Der Heilige Geist und das neutestamentliche Bild von Koinonia“ zeigte, dass römisch-katholische Christen die Gründung von Konfessionen als Abweichen von der Einheit der einen Kirche ansehen. Die Pfingstler hingegen halten Konfessionen als „mehr oder weniger legitime Darstellungen“ der einen universalen Kirche. Mehr oder weniger

²¹ Die Bezeichnungen der einzelnen Pfingstbewegungen sind dem englischen Original-Protokoll entnommen.

bedeutet: „Ihre Legitimität hängt ab vom Grad ihrer Treue zu den grundlegenden Lehren der Schrift.“ (P-RK/3, Punkt 34)

Statements zum Thema Koinonia und Taufe:

„Pfingstler und röm.-kath. Christen haben unterschiedliche Ansichten darüber, wann jemand ‚zu Christus kommt‘ und über die Bedeutung der Taufe selbst.

Für Pfingstler gibt es kein Kommen zu Christus, ohne dass jemand sich in Reue von der Sünde abwendet und sich im Glauben zu Gott hinwendet (vgl. 1.Thess 1,9), durch den er ein Teil der gläubigen Gemeinde wird. Die Taufe wird bis nach der bewussten Bekehrung eines Menschen zurückgehalten. Die meisten Pfingstler betrachten den Akt der Taufe als ein sichtbares Symbol der Wiedergeburt.“ (47)

„Röm.-kath. Christen beschreiben die Bekehrung als einen Prozess der Einverleibung des einzelnen in die Kirche durch die Taufe...“ (48)

Übereinstimmend bekennen Pfingstler und römisch-katholische Christen, dass der Glaube zum Heil notwendig sei. Pfingstler lehnen allerdings die römisch-katholische Lehre von der Taufe als einen konstitutiven Mittel des Heils ab.

An dieser Stelle möchte ich darauf hinweisen, dass die Teilnehmer des Dialogs auch Gottesdienste beider Traditionen besuchten. Auf diese Weise lernte man nicht nur am Gesprächstisch voneinander, sondern besuchte auch örtliche katholische Pfarreien und pfingstliche Gemeinden, ganz abgesehen von den informellen Gesprächen zwischen den Sitzungen.

Die vierte Dialogphase (1990-1997)

Evangelisation, Proselytismus und gemeinsames Zeugnis
(P-RK/4)

Vorbemerkungen zur vierten Dialogphase

Bei der vierten Dialogphase, die sieben Jahre dauerte (1990-1997), löste Prof. Dr. Norbert Baumert SJ als deutscher katholischer Vertreter Prof. Dr. Dr. Heribert Mühlen ab. Beide standen zwar für die katholische Kirche, doch machte Norbert Baumert in einem Interview mit mir deutlich, dass er auch oft eine Brückenfunktion wahrgenommen hat. „Da die offiziellen Vertreter von katholischer Seite meist nicht aus der Charismatischen Erneuerung kamen – ich was als ‚Berater‘ eingeladen – hatte ich oft den Eindruck der größeren Nähe zu den Pfingstlern und sah mich gelegentlich in der Rolle, das gemeinsame Anliegen in der Sprache katholischer Theologie zu vermitteln.“²²

Im offiziellen Abschlussbericht wird diesmal auch etwas über die Methode des Dialogs gesagt: Mitglieder beider Seiten brachten Referate

²² G. Bially / C. Kieker / K.-D. Passon, Ich will dich segnen ... Einblicke in den charismatischen Aufbruch der letzten Jahrzehnte, Düsseldorf, Asslar, Ravensburg 1999, 83.

ein. Diese wurden anschließend diskutiert. Jedes Team stellte dem anderen Fragen, die sich aus der Besprechung des Referates ergeben hatten. Wesentliches dieser Diskussionen wurde aufgezeichnet (mit Übereinstimmungen, Meinungsverschiedenheiten, Themen möglicher Annäherung und Themen, die weiterer Studien bedürfen). Dieses Material bildete zusammen mit dem weitergehenden Gespräch die Basis für den endgültigen Abschlussbericht. (Vgl. P-RK/4, Punkt 7) Zitat aus der Einleitung dieses Berichts:

„... Die Römisch-Katholische Kirche besitzt bezüglich einiger Themen eine so genannte ‚offizielle Lehre‘. Diese Lehre ist in verschiedenen autorisierten Texten formuliert worden, z.B. in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils und in päpstlichen Enzykliken. Die pfingstlichen Kirchen besitzen keine vergleichbare Lehrinstitution, die ihnen als Grundlage für ihre Position dienen könnte. Die Vielfalt in der pfingstlichen Bewegung erschwert eine einheitliche Position bezüglich einzelner Themen. Wenn die Teilnehmer aus der Pfingstbewegung im ganzen Dokument mit einer Stimme sprechen, dann tun sie das, nachdem sie sich auf das geeinigt haben, was nach ihrer Ansicht die gemeinsame Meinung der großen Mehrheit der Pfingstler weltweit ist.“
(3)

Die biblische und systematische Begründung von Evangelisation

„Das Leben von *Koinonia* bekommt seine Kraft vom Heiligen Geist. In neuerer Zeit haben viele diese Kraft durch die ‚Taufe im Heiligen Geist‘ erfahren“, heißt es in Punkt 27. Diese Gegenwart des Geistes zeige sich in einer neuen, frischen Auswirkung biblischer Charismen/Gaben des Heiligen Geistes (vgl. 1.Kor 12,8-11). Einige Charismen seien eher zur persönlichen Auferbauung gegeben (vgl. 1.Kor 14,4a), andere zum Dienst an anderen, wieder andere, um Evangelisation zu stützen und zu bestätigen (vgl. Mk 16,15-20).

Evangelisation und soziale Gerechtigkeit

1. Überlegungen der Pfingstler über Evangelisation und soziale Gerechtigkeit

„Pfingstliche Kirchen glauben, dass sie von Gott in den ‚letzten Tagen‘ (Apg 2,17) dazu berufen sind, christusähnliche Zeugen in der Kraft des Geistes zu sein.“ (38)

Bisher hatten Pfingstler kaum Zugang zu Machtstrukturen, durch die sie zum Beispiel die Politik hätten beeinflussen können. Pfingstler sehen aber auch im Neuen Testament keine Priorität, Strukturen zu ändern. „Sie sehen darin eher die persönliche Bekehrung und die Einbindung in die Glaubensgemeinschaft herausgestellt. Durch diesen Prozess wird dann eine soziale Wandlung hervorgerufen.“ (42)

Allerdings betont der Abschlussbericht auch, dass Pfingstler „vom Anbeginn ihres Bestehens“ in der „Zwei-Drittel-Welt“ missionarisch aktiv

sind, dort auf Missstände („Kastensystem in Indien, Polygamie in Afrika und im pazifischen Raum sowie Genitalverstümmelung in einigen afrikanischen Ländern“) hingewiesen und sich „beständig mit ihren Worten und Taten für die Opfer von Abtreibung, Pornographie, Gewalt, Unterdrückung usw. eingesetzt“ und „sich um Nahrung für die Hungernden, Kleidung für die Nackten und um Nothilfen in Katastrophenfällen gekümmert“ haben. (44 u. 45) Außerdem betone ihre „Lehre von der göttlichen Heilung“ auch ihr starkes Interesse am körperlichen Wohl ihrer Mitmenschen.

2. *Katholische Überlegungen über Evangelisation und soziale Gerechtigkeit*

Katholiken sehen die Fragen von sozialem Wandel, der Beziehung von Kirche und Staat und der Menschenrechte auf dem Hintergrund einer komplexen, mehr als hundertjährigen katholischen Soziallehre.

„Alle Gläubigen sind von Gott dazu gerufen, Werke der Barmherzigkeit zu tun und sich für soziale Gerechtigkeit einzusetzen. Das *Dekret über das Laienapostolat (Apostolicam Actuositatem)* des II. Vatikanums ... betont die Notwendigkeit, ungerechte Strukturen zu ändern. Zuerst muss man den Forderungen der Gerechtigkeit Genüge tun ... Man muss die Ursachen der Übel beseitigen, nicht nur die Wirkungen.“ (51)

In diesem Zusammenhang werden besonders Ordensgemeinschaften bzw. religiöse Kongregationen hervorgehoben. Viele von ihnen sehen „ihre Arbeit für Gerechtigkeit und den Glauben als wesentlichen Bestandteil ihrer eigenen Berufung an“. (53)

3. *Was wir gemeinsam gelernt haben: Einsichten und Annäherungen*

Es wurde deutlich: Katholiken und Pfingstler unterscheiden sich in der Einschätzung der Herkunft des Unheils, besonders inwieweit es menschlichen, natürlichen und/oder übernatürlichen Ursprungs ist. Sie unterscheiden sich auch darin, „wie wir es erkennen und mit ihm umgehen“. Positiv wurde konstatiert: „Dies ist ein Bereich, wo beide Traditionen viel voneinander lernen müssen. Wir erkennen die Notwendigkeit, gemeinsam das Wesen geistlicher Vollmacht und ihres angemessenen bzw. unangemessenen Gebrauchs zu erforschen.“

Diese Erkenntnis schließt mit der Selbsthinterfragung, ob die eigene Spiritualität andere Menschen entzündet und befähigt, „Zeugnis abzulegen durch Evangelisierung und soziale Gerechtigkeit“. (67)

Proselytismus

„Seit 1972 wussten sich Mitglieder dieses Dialogs verpflichtet, das Thema Proselytismus anzugehen. Dass diese Diskussion schließlich nun (1994) begonnen hat, ist ein Zeichen für das wachsende Vertrauen und die größere Reife in der pfingstlerisch-katholischen Beziehung.

Beide Teams dieses internationalen katholisch-pfingstlerischen Dialogs sind mit einigen Befürchtungen in das Gespräch über dieses Thema hineingegangen. Es ist sehr schwierig, Proselytismus als ein abstraktes Studienobjekt zu behandeln. Denn das pfingstlerisch-katholische Verhältnis in vielen Teilen der Welt ist manchmal mit Vorwürfen von Insensibilität gegenüber schon lange bestehenden christlichen Gemeinschaften, Klagen über Proselytismus und Gegenklagen über Verfolgung belastet. In beiden Traditionen haben einige Leute deutlich klargemacht, dass sie Gespräche zwischen Katholiken und Pfingstlern ablehnen. Andere haben klar geäußert, dass über Proselytismus zu reden sie nicht einmal wünschen. Beide Teams haben untereinander und danach gemeinsam erörtert, ob es weise ist, eine solche Diskussion zu führen, und zwar angesichts möglicher Rückwirkungen auf unsere gegenseitige und wachsende Beziehung. In der Tat, wir fürchteten sogar, dass der Dialog selbst darunter leiden könnte. Trotz dieser schwerwiegenden Befürchtungen haben wir uns dazu entschlossen, die Diskussion zu beginnen. Die Dringlichkeit der Situation und die Notwendigkeit, das Evangelium auf glaubwürdige Weise zu verkünden, erfordern solch einen Schritt.“ (68)

Der Mangel an gegenseitiger Anerkennung habe zuweilen zu abweisenden Vorwürfen und Gegenreaktionen geführt (z.B. „Sekten, Ungläubige, Synkretisten“, usw.). „Konflikte brechen auf, wenn eine andere Gruppe von Christen in das Leben einer schon religiös beeinflussten Gemeinschaft eintritt und anfängt zu evangelisieren, ohne zu beachten, dass von ihren Vorgängern für das Zeugnis des Evangeliums ein hoher Preis gezahlt worden ist.“ (75)

Oft wurden dabei die anderen als Gegner der eigenen Mission betrachtet. Man hielt es teilweise sogar für nötig, den anderen Hindernisse in den Weg zu legen (z.B. durch öffentliche Drohungen bis hin zur Verfolgung). „Beide Seiten haben darunter gelitten, besonders die Pfingstbewegung, da sie in der Regel die Minderheit darstellte...“ (78)

Verwirrung entstehe immer wieder, so die Dialogrunde, wenn die Begriffe „Proselytismus“ und „Evangelisation“ so gebraucht werden, als seien sie gleichbedeutend. „Einige Länder haben zum Beispiel sogenannte ‚Anti-Proselytismus‘-Gesetze erlassen, die jede Art christlicher Evangelisation oder Missionstätigkeit verbieten oder stark einschränken. Wir bedauern das sehr.“ (97) Übereinstimmend formulierten die Protokollanten:

„Wir freuen uns auf den Tag, an dem die Leiter unserer beiden Gemeinschaften miteinander beten, gegenseitiges Vertrauen entwickeln und mit auftretenden Spannungen umgehen können. Durch unseren jetzt 25 Jahre alten Dialog haben wir ein tieferes Verständnis der Bedeutung des Glaubens an Jesus Christus bekommen und gegenseitigen Respekt füreinander gewonnen. Wir wünschen unseren Leitern ähnliche Möglichkeiten des Austausches, die ein Geschenk sind, weil dadurch eine größere Sensibilität für die gemeinsamen Belange in uns und unter uns wächst. Die Beziehung könnte auch kirchliche Ver-

haltungsmuster hervorbringen, um das Entstehen von Schwierigkeiten vermeiden zu helfen.“ (109)

Wir kommen zum letzten Treffen der 4. Dialogrunde, das 1995 unter dem Motto *Gemeinsames Zeugnis* stattfand. Nicht zuletzt um dieses Teiles willen hat man den Abschlussbericht „prophetisch“ genannt. Norbert Baumert kommentiert: „In der Tat weist der Dialog eine Steigerung auf bis zu diesem Höhepunkt.“²³

Am Ende des Austauschs werden die Teilnehmer folgendes Resümee ziehen: „In unserem pfingstlerisch-katholischen Dialog haben wir zwei praktische Prinzipien entdeckt:

- wir dürfen nichts gegen unser Gewissen tun;
- wir können beim gemeinsamen Zeugnis *das* gemeinsam tun, was uns unser Gewissen erlaubt.“ (127)

„... Für Pfingstler und Katholiken ist auf verschiedene Weise Matthäus 28 Grundlage für ihr Zeugnis. Beiden ist das Pfingstereignis zentral für ihren christlichen Glauben...“ (117)

„Das gemeinsame Zeugnis bedeutet, zusammenstehen und gemeinsam unseren Glauben bekennen und bezeugen...“ (118)

„Das gemeinsame Zeugnis setzt eine persönliche Umkehr, eine Erneuerung des Herzens und der Gedanken voraus ... Ein Zeichen für die im Prozess des wachsenden gegenseitigen Verständnisses und Vertrauens stattgefundenen Reinigung ist es, wenn sich die stereotypen Vorstellungen, die wir voneinander haben, verringern. Mit anderen Worten: *Wir* ändern uns, aber die Änderung ist *kein Kompromiss*.“ (119; *Hervorhebung GB*)

„... Als Mitglieder des Dialogs glauben wir, dass ein begrenztes gemeinsames Zeugnis schon möglich ist, weil in vielen Bereichen zwischen uns eine wesentliche geistliche Einheit besteht, eine zwar unvollständige, aber echte Gemeinschaft...“ (121)

„Auf einer tieferen Ebene sind Vergebung und das gemeinsame Zeugnis innerlich miteinander verknüpft. Vergebung führt auch zu einer größeren Glaubwürdigkeit im gemeinsamen Auftreten. ... Pfingstler sollten die Initiative für Versöhnung ergreifen, weil sie selbst sich am meisten gekränkt fühlen. Katholiken sollten die Initiative ergreifen, weil sie in den Beziehungen zwischen den Kirchen die Älteren sind.“ (123)

An dieser Stelle möchte ich noch einmal auf den Anfang zurückkommen. Dr. Reimer schreibt in dem zitierten *Charisma*-Artikel, David du Plessis habe in einem Interview 1974 auf Schloss Craheim berichtet, wie er von einem alten englischen Pfingstevangelisten (es war kein Geringerer als Smith Wigglesworth) die Weissagung erhielt, Gott werde eine wunderbare Erneuerung in den alten Konfessionen durch den Heiligen Geist herbeiführen, und du Plessis werde zu dieser Erneuerung beitragen. Hans-Diether Reimer fährt fort: „1948 hatte du Plessis in Amerika einen schweren Verkehrsunfall. Er lag zwei Monate im Krankenhaus und ‚hatte Zeit,

²³ N. Baumert / G. Bially (Hg.), *Pfingstler und Katholiken im Dialog. Die vier Abschlußberichte einer internationalen Kommission aus 25 Jahren*, Düsseldorf 1999, 5.

auf den Herrn zu hören'. In dem erwähnten Interview erzählt er: ‚Der Herr begann zu mir zu sprechen, und kündigte an, ich solle bald zu den Kirchen gehen. Ich sagte zu ihm: *Diese Kirchen sind tot!* Und der Herr sagte: *Ja, aber ich habe nirgends Vorkehrungen für Bestattungen gegeben, nur für eine Auferweckung von den Toten!* Ich sagte: *Aber sie sind unsere Feinde. Wie soll ich zu ihnen gehen?* Und Gott sagte: *Vergib ihnen!*“

Nun, du Plessis verstand zuerst nicht, wie er Konfessionen vergeben kann und warum er das tun soll, zumal er viele ihrer Lehren und Praktiken *nicht rechtfertigen* konnte. Doch bezeugt er, Gott habe ihm deutlich gemacht: Kein Mensch hat die Vollmacht zu rechtfertigen, nur zu vergeben. Vergebung wurde später eine der Hauptbotschaften dieses „Mr. Pentecost“, wie Johannes XXIII. und viele andere ihn nannten, so dass er rückblickend einmal bekannte: „In meinem eigenen Leben hat Vergebung eine Schlüsselrolle gespielt.“²⁴

Ich möchte abschließend meine Wertschätzung und Dankbarkeit zum Ausdruck bringen, dass die katholische Kirche sich immer wieder neu auf das Gespräch mit uns pfingstlich-charismatischen Christen eingelassen hat.

Und nun berichtet Hans Gasper von der neuesten, der 5. Dialogsequenz, an der er selbst beteiligt war.

Teil 3 (Hans Gasper)

Die fünfte Dialogphase (1998-2006):

Christliche Initiation oder der Weg zum Christsein

Wie schon die dritte (1985-1989) und die vierte Dialogrunde (1990-1997) wurde auch die fünfte unter ein Rahmenthema gestellt, „Christliche Initiation“ zunächst. Christliche Initiation ist katholisch ein eingeführter Begriff und meint die Stufen auf dem Weg zum Christsein und zur Eingliederung in die Kirche, d.h. den Glauben einerseits und was damit zusammengehört, also Verkündigung, Glaubensunterweisung, persönliche Umkehr, andererseits die sogenannten Initiationssakramente Taufe, Firmung und Eucharistie. Diese Folge der Sakramente bildete in der Alten Kirche eine Einheit und bildet es wieder bei der Eingliederung Erwachsener in die Kirche. Der entsprechende Ritus wurde nach dem 2. Vatikanischen Konzil wiederhergestellt und gerade in den USA gibt es intensive positive Erfahrungen damit, inzwischen auch in der deutschen Kirche.²⁵

²⁴ Siehe dazu *David du Plessis*, Vergebung – 70x7 mal. In: *G. Bially / K.-D. Passon* (Hg.), *Charisma. Geistliche Erneuerung gestern – heute – morgen*, Düsseldorf 1985, 167.

²⁵ Nach der Liturgiekonstitution des Vatikanischen Konzils „*Sacrosanctum Concilium*“ (SC) soll „ein mehrstufiger Katechumenat ... wiederhergestellt“ wer-

Da aber der Begriff Initiation für Pfingstler unüblich ist, wurde später der schlichtere Titel gewählt: „On becoming a Christian“, wie man Christ wird.

Die fünfte Dialogrunde nahm sich zwei Themenkomplexe vor. Zum einen das Gefüge der Elemente des Weges zum Christsein. Im Zentrum dabei stand das Verhältnis von Glaube und Sakramenten, ein klassisches Thema also im Gespräch zwischen Freikirchen und katholischer Kirche.²⁶ Zum anderen wurde dieser Komplex aber eng verzahnt mit einer klassisch pfingstlerischen Thematik, der Taufe im Heiligen Geist. Welches ist die Rolle der Taufe im Heiligen Geist im Ganzen des Christwerdens? Gibt es so etwas wie ein katholisches Pendant dazu? Und dies war die Ausgangsthese von Kilian McDonnell schon im Mechelner Dokument, dann in seinem schon genannten Buch und in der Dialoggruppe selbst: Ja, es gibt ein katholisches Pendant zur Geisttaufe, sowohl in der Schrift wie bei den Kirchenvätern gut bezeugt.

Ein Überblick

Die fünfte Dialogrunde begann 1998 und sie wird voraussichtlich im Jahr 2006 ihren Abschluss gefunden haben, so dass mit der Veröffentlichung des Schlussdokuments wohl im Jahr 2007 zu rechnen ist. Es nahmen regelmäßig erst neun, dann nach dem gesundheitsbedingten Ausscheiden von Kilian McDonnell acht Katholiken teil. Bei den Pfingstlern war die Zahl gleich groß, die Fluktuation etwas stärker, weil sie nicht in gleicher Weise abkömmlich sein konnten wie die Katholiken. Vorsitzender war hier Cecil M. Robeck jr., Professor in Pasadena (Fuller Seminary), Mitglied der Assemblies of God. Die Dialogrunde ist neunmal zusammengekommen (Toronto, Venedig, Wien, Celje, Los Angeles, Rottenburg, Brügge, Prag und jetzt in Bose in der Nähe von Turin). Sehr eindringlich war der Besuch in Los Angeles und der Besuch der historischen Orte der Pfingstbewegung, vor allem Azusa Street in Los Angeles. Cecil M. Robeck ist sehr darum bemüht, die Erinnerung daran auch sichtbar an diesen Orten in Erscheinung treten zu lassen. Zum 100. Jubiläum hat er ein Buch über die Geschehnisse in der Azusa Street veröffentlicht.²⁷ Die Dialoggruppe hätte eigentlich nur einen Fünfjahresrhythmus gehabt und 2003 enden müssen. Neben üblichen redaktionellen Schwierigkeiten war ein Hauptgrund die Komplexität des Themas.

den (SC 64). Zur Situation in Deutschland jetzt: Katechese in veränderter Zeit, in: Die Deutschen Bischöfe Nr.75 (2005).

²⁶ Vgl. *Walter Klaiber / Wolfgang Thönissen* (Hg.), *Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht*, Paderborn 2005.

²⁷ *Cecil M. Robeck jr.*, *The Azusa Street Mission and Revival. The Birth of the Pentecostal Movement*, Nashville, Tennessee 2006.

Christliche Initiation und Taufe im Heiligen Geist

Mit dem Rahmenthema der fünften Dialogrunde wandte man sich also wieder einem Thema zu, das bereits in der ersten Dialogrunde (1972-1977) angegangen worden war, der „Taufe im Heiligen Geist“ bzw. „Geisttaufe“, also einem schlechthin zentralen Thema pfingstlerischer Tradition und pfingstlerischen Selbstverständnisses. Es wurde freilich in den größeren Rahmen anderer im Prozess christlicher Initiation wesentlicher Aspekte gestellt.

Hinzukam ein weiterer wichtiger Aspekt, die Einbeziehung patristischer Zeugnisse, neben und nach dem biblischen Zeugnis. Diese Öffnung hatte ihren Grund zunächst in einer wachsenden gemeinsamen Wertschätzung dieser Zeugen und Lehrer der Christenheit, viele von ihnen Kirchenleitende und Bischöfe, Märtyrer, ungeachtet der Tatsache, dass das Verständnis der Autorität der Väter sich unterscheidet. Konkreter Ausgangspunkt wurde aber das schon erwähnte gemeinsam mit dem amerikanischen Neutestamentler George T. Montague von Kilian McDonnell herausgegebene Buch: „Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit. Evidence from the first eight Centuries, Collegeville, Minnesota 1991, gewidmet Kardinal Suenens, „der die katholische Charismatische Erneuerung ins Herz der Kirche führte“ (deutsch: Eingliederung in die Kirche und Taufe im Heiligen Geist, Münsterschwarzach, 1998). Darin vertreten die beiden Autoren die These, dass angesichts des biblischen Zeugnisses und auf Grund des Zeugnisses der Kirchenväter, die „Taufe im Heiligen Geist“ als ein integrales Element im Prozess christlicher Initiation anzusehen sei. Die Studie habe gezeigt, dass das, was in pfingstlerischer Tradition als Taufe im Heiligen Geist bezeichnet werde, nach Texten der Väter des Ostens wie des Westens ein integrales Element der christlichen Initiation sei, ein integrales Moment also des Weges zur Taufe und von der Taufe zu Firmung und Eucharistie, also der vollen Eingliederung in die Kirche.²⁸ Wenn dies so sei, dann müsse man heute sagen: Die Taufe im Heiligen Geist, so die Schlussfolgerung, gehört deshalb nicht einer bestimmten Bewegung, etwa der CE, sondern sie gehört der ganzen Kirche.

Popularisiert wurde diese These durch die Veröffentlichung eines kleinen Textes einer Arbeitsgruppe der amerikanischen CE „Fanning the Flame. What does Baptism in the Holy Spirit have to do with Christian Initiation?“, ebenfalls 1991, versehen mit dem Geleitwort zweier amerikanischer Bischöfe (deutsch „Die Flamme neu entfachen“).²⁹

²⁸ Genannt werden: Origines, Tertullian, Hilarius, Basilius, Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nazianz, schließlich die Syrer (besonders Philoxenus). Vgl. die zusammenfassende Feststellung in *George T. Montague / Kilian McDonnell* a.a.O., 314 bzw. 410 der deutschen Ausgabe.

²⁹ „Fanning the Flame. What does Baptism in the Holy Spirit have to do with Christian Initiation?“, deutsch: Die Flamme neu entfachen, Münsterschwarzacher Kleinschriften 74, Münsterschwarzach 1993.

Die Grundthese und die Dynamik des Dialogs

Die spezifische Dynamik des Dialogs wurzelte in dieser Annahme: Die Taufe im Heiligen Geist ist kein Spezifikum der Pfingstler oder der CE. Die Schrift und die besten Zeugnisse der Väter belegen, dass sie als ein integraler und – so die weitere Folgerung – damit auch normativer Teil der christlichen Initiation anzusehen ist. Diese Annahme band alles zusammen, was dann im weiteren Verlauf des Dialogs behandelt wurde.

Deshalb begann die fünfte Dialogrunde mit dem Thema „Taufe im Heiligen Geist und Christliche Initiation“. Wie üblich standen am Anfang zwei Referate zum Thema, und zwar vom kanadischen Theologen und (damaligen) Pfingstler Ron Kydd und von Kilian McDonnell. Während Kydd eine Darstellung vor allem des biblischen Materials aus der Sicht pfingstlerischer Tradition gab, wiederholte Kilian McDonnell seine Grundthese: Die Zeugnisse der Schrift und wichtige Zeugnisse repräsentativer Kirchenväter des Ostens wie des Westens zeigen, dass die Taufe im Heiligen Geist als ein Teil christlicher Initiation angesehen werden kann. Vor allem die Väter-Texte zeigen, so Kilian McDonnell, eine enge Verbindung von Charismen, die im Ganzen der christlichen Initiation erwartet wurden, also im Ganzen des Weges von der Taufe zum Empfang der Eucharistie, darunter Heilungen und auch intensive innere Erfahrungen. Deshalb machen diese Texte deutlich, dass für repräsentative Kirchenväter das, was heute als „Taufe im Heiligen Geist“ bezeichnet werde, als ein integrales Element der christlichen Initiation und des Christwerdens angesehen werden müsse, und da integral auch normativ. Da Kilian McDonnell auch klar die Bedeutung von Glaube und Bekehrung herausstellte – „persönlicher Glaube“ und „tiefe Bekehrung“, andernfalls sei die Liturgie der Initiation ein bloßer Ritualismus –, waren damit auch die weiteren Themen des Dialogs schon genannt.

Am Prozess der christlichen Initiation, wie er aus den Texten der Kirchenväter erkennbar wird, lassen sich danach einerseits ganz wesentliche und zentrale Elemente des Christwerdens festmachen und zwar in einem sakramentalen Kontext – das wäre das spezifisch Katholische gegenüber der pfingstlerischer Tradition. Es ließe sich aber ebenfalls zeigen, dass die zur pfingstlerischen Tradition und zum „vollen Evangelium“ – also zum „vollen Christsein“ – gehörende unverzichtbare Geisttaufe ebenfalls einen unverzichtbaren Platz hätte in katholisch verstandener sakramentaler Initiation. Auch in der katholischen Kirche gehört die sich in einem liturgisch-sakramentalen Kontext ereignende Geisttaufe zur Fülle der Initiation. Durch die Belege aus den Väter-Texten, sollte in ganz besonderer Weise deren Bedeutung als nachbiblische Zeugnisse unterstrichen sein.

Hätte sich dieser Ausgangspunkt bestätigen lassen, wäre in der Tat eine denkbar große Nähe zur Sicht der Pfingstler erreicht worden. Um das Ergebnis vorweg zu nehmen: Diese beeindruckende, aber letztlich einseitige Zusammenschau der verschiedenen Aspekte durch Kilian

McDonnell und deren Kombination mit einer als integral und normativ verstandenen Geisttaufe fand nicht die Zustimmung aller katholischen Dialogteilnehmer. Die entscheidenden Argumente dagegen kamen ausgerechnet von einem der CB seit vielen Jahren eng verbundenen Theologen, dem Neutestamentler und Jesuiten Norbert Baumert. Er brachte just zur Zeit des Dialogs eine zweibändige Studie zum Thema Charisma und Geisttaufe heraus und veröffentlichte deren Zusammenfassung in der amerikanischen Zeitschrift „Journal of Pentecostal Theology“, die die These McDonnells bestritt.³⁰ Baumert hatte der Dialogrunde von 1990 bis 1997 angehört, kannte die Argumentation von Kilian McDonnell und war zudem an der Übersetzung seiner Monografie ins Deutsche beteiligt. Baumerts Analyse führte zu einem doppelten Ergebnis: Die Kirchenvätertexte belegen Kilian McDonnells These nicht.³¹ Diesem in Bezug auf die Kirchenväter negativen Resultat korrespondiert eine weitere Feststellung Baumerts: die Geisttaufe, wie sie in der Tradition der Pfingstler *und* der Charismatiker begegnet, ist frömmigkeitsgeschichtlich etwas Neues, das nicht einfach universalisiert oder zur Norm gemacht werden darf. Die Geisttaufe ist eine spezifische Gabe der Gnade Gottes unserer Zeit seit Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts für eine konkrete Gruppe von Menschen – freilich, das ist Baumert ebenso wichtig, damit *auch* für das Ganze des Leibes Christi.³²

Glaube – Bekehrung – Erfahrung – Unterweisung und Nachfolge

Die anderen für die christliche Initiation wesentlichen Momente waren damit zwar aus ihrem ursprünglich intendierten Kontext genommen, der Verknüpfung mit der Geisttaufe, jedenfalls auf katholischer Seite. Sie verloren aber deshalb nichts von ihrer für die christliche Initiation oder für das Christwerden grundlegenden Bedeutung. Sie wurden in den folgenden Jahren des Dialogs behandelt: Glaube, Umkehr bzw. Bekehrung, Erfahrung, christliche Unterweisung, Jüngerschaft und Nachfolge. Dabei wurde einerseits deutlich, dass ein großer Teil der Fragen aneinander und auch von Differenzen hier zu dem Themenkomplex gehört, der

³⁰ Norbert Baumert, Charisma – Taufe – Geisttaufe, Bd. 1, Entflechtung einer semantischen Verwirrung, Würzburg 2000 u. Bd. 2, Normativität und persönliche Berufung, Würzburg 2001. Die englische Übersetzung erschien unter dem Titel. „Charism“ and „Spirit-Baptism“, Presentation of an Analysis, in: Journal of Pentecostal Theology 12.2 (2004), 147-179.

³¹ Dies zeigt Baumert in einer einlässlichen Detailanalyse, vgl. a.a.O. Bd. 2, 141-252.

³² Es geht Baumert um das Spezifische von Geisttaufe und Pfingstbewegung, wie vor allem der Teil „Systematische Klärung“ des 2. Bandes zeigt, vgl. vor allem a.a.O. 253-306, zusammenfassend dazu etwa S. 365. Das Verhältnis von besonderer Gnade und dem Dienst für das Ganze wird etwa deutlich: S. 284. Man darf nicht sagen: „Was uns gegeben, ist für alle gegeben“, als ob alle dasselbe empfangen und erfahren müssten. Richtig wird es, wenn man sagt: „Was uns gegeben ist, wollen wir so ins Ganze einbringen, dass es allen dient.“

generell zwischen der katholischen Kirche und Freikirchen auf der Tagesordnung steht, vor allem die Frage nach dem Verhältnis von persönlicher Glaubensentscheidung und Sakramenten, vor allem also der Taufe, zumal der Kindertaufe. Hier wurden natürlich wieder Fragen artikuliert, die schon in den vorausgegangenen Dialogrunden eine Rolle gespielt hatten, zumal der letzten mit u.a. dem Thema „Proselytismus“. Es zeigte sich auch, dass es hier auf beiden Seiten komplementäre Zugänge und Entwicklungen gibt, die zwar nicht einfach zu einem glatten Konsens führen, aber doch Annäherungen und wechselseitiges Verstehen ermöglichen. Ich komme gleich noch einmal darauf zurück.

Aus dem Rahmen fiel das Thema „Erfahrung“. Hier kam natürlich zum Tragen, dass im Verständnis der Pfingstler die spezifische Erfahrung der Geisttaufe eine herausragende Rolle spielt. Deutlich wurde auch, dass Elemente pfingstlerischer Theologie und Glaubenspraxis auch in andere Bereiche mit hinein spielen, diese prägen, auch etwa die Hermeneutik biblischer Texte. So sind etwa im Kontext Umkehr und Bekehrung narrative Elemente wichtig, erzählte Erfahrungen von Gottes Wirken im eigenen Leben. Bei Nachfolge und Unterweisung sind transformative Erfahrungen des Wirkens des Heiligen Geistes bedeutsam.

Zum Ort der Geisttaufe in katholischer Sicht

Was wird nun das Resultat dieser Dialogrunde sein? Die katholische Gruppe hat sich die Position McDonnells von der Normativität der Taufe im Heiligen Geist, deren Lokalisierung im sakramentalen Kontext der sakramentalen Initiation und die Begründung dieser Argumentation durch die Kirchenväter nicht zu Eigen gemacht, sie hat sie freilich auch nicht einfach abgelehnt. Sie hat aber zur Kenntnis genommen, dass es gegenüber dieser Position beachtliche Einwände gibt. Der amerikanische Jesuit Francis Sullivan, lange Jahre Professor an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, ebenfalls Mitglied der CB, hatte schon früher die exklusive Verortung der Geisttaufe im Kontext der Initiationssakramente deutlich und als nicht zwingend zurückgewiesen.³³ Baumert knüpft u.a. bei Sullivan an und weist zudem auf das frömmigkeitsgeschichtlich Neue der Geisttaufe hin.

Die katholische Gruppe hat also zur Kenntnis genommen, dass es ganz offensichtlich nicht *die* katholische Position in Sachen Geisttaufe gibt, sondern wenigstens zwei, die von Kilian McDonnell vertretene und die von Sullivan, sowie die daran anschließende von Baumert. Sich nicht für eine, d.h. die von McDonnell vertretene Position zu entscheiden, fiel insofern leichter, als sich diese Mehrzahl möglicher Positionen bereits in einem von der Deutschen Bischofskonferenz positiv angenommenen Papier der katholischen CE in Deutschland, „Der Geist macht lebendig“,

³³ Francis Sullivan SJ, *Charisms and Charismatic Renewal*, Ann Arbor, Michigan 1982, 69-70.

findet, das auch ins Englische übersetzt wurde.³⁴ Ohne dem Schlussdokument vorgreifen zu wollen, das ja noch nicht veröffentlicht ist, lässt sich wohl schon jetzt sagen: Im Schlussdokument dieser Dialogrunde werden beide Positionen nebeneinander gestellt werden. Es werden die Stärken beider Positionen betont werden, dass sie auch große Gemeinsamkeiten aufweisen, etwa bezüglich der Bedeutung des Charismatischen, dem Stellenwert von Erfahrung, in der selbstverständlichen und breiten Übereinstimmung bezüglich der wesentlichen Aspekte des Christwerdens und der christlichen Initiation. Es wird zudem gesagt werden, dass beide Positionen sich nicht völlig gegenseitig ausschließen. Es wird aber dann auch der Differenzpunkt klar benannt werden: Die Frage, ob unter Taufe im Heiligen Geist eine spezifische und klar unterscheidbare Erfahrung zu verstehen ist, wie sie in der Tradition der Pfingstkirchen und der CB bezeugt ist und ob diese Erfahrung biblisch und patristisch als etwas Normatives anzusehen ist. Die katholische Gruppe wird hier kein Urteil abgeben, aber sie wird deutlich die Differenz der Positionen bezeichnen.

Mir scheint dies aus mehreren Gründen eine gute Entscheidung zu sein. Unmittelbar eingebracht in den Dialog wurde zunächst nur die Position von Kilian McDonnell. Sie war also die offizielle katholische Vorgabe. Man kann sie nicht einfach desavouieren, zumal sie von einem um den pfingstlerisch-katholischen Dialog so verdienten Mann wie Kilian McDonnell kam, dem langjährigen Vorsitzenden der Dialogrunde auf katholischer Seite. Auf der anderen Seite musste die katholische Gruppe aber zur Kenntnis nehmen, dass es die andere Position gibt, und diese andere Position ist auch in den Dialog nachdrücklich eingebracht worden – zudem die Position eines Theologen, der in einer früheren Dialogrunde ebenfalls Mitglied war. Es konnte auch nicht einfach übersehen werden, dass die patristischen Belege von Kilian McDonnell nach Auffassung vieler Patristiker nicht hergeben, was Kilian McDonnell damit intendierte. Das patristische Material, das Kilian McDonnell angeführt hat, wird deshalb übernommen werden, aber mit einem deutlichen, wenn auch zurückhaltend formulierten Hinweis darauf, dass diese Interpretation nicht von allen Patristikern geteilt wird.

Gescheiterter Versuch?

Das Schlussdokument wird also keine Zurückweisung der Position von Kilian McDonnell enthalten, aber eine Relativierung. Kilian McDonnell hat sich mit seinem Versuch nicht durchsetzen können, der Geisttaufe ei-

³⁴ Koordinierungsgruppe der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche (Hg.), *Der Geist macht lebendig. Theologische und pastorale Grundlagen der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche Deutschlands*, Karlsruhe o.J. V. 1, der Text ist von 1987. Die englische Ausgabe trägt den Titel: „It is the Spirit that Gives Life“ und wurde in Rom durch das internationale Büro der Charismatischen Erneuerung verbreitet, damals ICCRO, jetzt ICCRS.

nen ähnlich normativen Charakter zu geben wie bei den Pfingstlern und zwar durch Situierung in einem anderen, für Katholiken normativen Kontext, den der christlichen Initiation, verbunden mit einer starken Betonung gerade auch des patristischen Materials.

Diesem Versuch stehen innerkatholisch drei Argumente entgegen: Es ist weder sakramententheologisch noch gnadentheologisch zwingend, die Geisttaufe im sakramentalen Raum der Initiation anzusiedeln (Sullivan). Die Geisttaufe ist frömmigkeitsgeschichtlich ein Novum, verbunden mit der Pfingstbewegung und der CB. Auch dies spricht gegen deren normative Bedeutung (Baumert). Die Väterinterpretation ist nicht überzeugend (Baumert und andere).

Ist damit Kilian McDonnell insgesamt gescheitert, war diese Dialogrunde ein überflüssiger Umweg? Ganz klar: Nein! Es hat sich in der Tat zunächst einmal gezeigt, dass die Geisttaufe in der Tradition der Pfingstler doch etwas Eigenes ist, das nicht einfach übernommen und dann als normativ erklärt werden kann. Bereits die diversen Ausprägungen der CB haben sich daran abgearbeitet. Sie haben zwar die Geisttaufe übernommen, aber vielfach nicht die damit verbundene Dogmatik, jedenfalls nicht in ihrer strikten Form. Dass Geisttaufe katholisch sakramental normativ und integral sei, ließ sich nicht so überzeugend nachweisen, dass dies die Position des katholischen Dialogpartners hätte sein können.

Damit sind aber die Elemente dieses Ganzen nicht unwichtig geworden. Alles, was zum Thema Glaube, Bekehrung, Erfahrung, Unterweisung und Nachfolge im Kontext des Prozesses des Christwerdens, der christlichen Initiation, gesagt wurde, ist wichtig und es ist von zentraler Bedeutung. Hier handelt es sich in der Tat um integrale und normative Elemente. Es konnte dabei sehr viel gemeinsam gesagt werden, wenn auch manchmal von verschiedenen Ausgangspunkten. Glaube, Bekehrung und Nachfolge gehören auch katholisch integral und normativ zum Weg des Christwerdens, auch, wo dieser sakramental akzentuiert wird. Aber auch die Erfahrung des Wirkens Gottes im eigenen Leben ist ein wesentliches Element christlicher Existenz. Auch beim Thema Erfahrung lässt sich sehr viel gemeinsam sagen. Es sei hier an das oft zitierte Wort von Karl Rahner erinnert: „Der Christ von morgen wird ein Mystiker sein, einer, der etwas erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein.“

In der gemeinsamen Arbeit mit den Pfingstlern an diesen Themen zeigten sich einerseits deutliche Differenzen. Einige sind zum Teil tief greifend, so die Sicht des Sakramentalen. Anderes könnte komplementär gelesen werden, so etwa beim Verständnis von Glaube und Taufe bzw. von Glaube und Sakrament. Bei wiederum anderen Differenzen zeigen sich einfach andere konfessionelle und kulturelle Milieus und Traditionen. Es handelt sich um Differenzen, wie sie auch in Traditionen vorkommen, die in einer Kirche verbunden sind.

Zwischen Pfingstlern und Katholiken zeigten sich auch interessante Konvergenzen. Für Pfingstler der zweiten und dritten Generation gibt es ähnliche Fragen zum Verhältnis von Glauben und kirchlichem Leben wie sie in volkskirchlich-katholischer Tradition begegnen, bis hin zum Stellenwert der Geisttaufe! Wenn es pfingstlerische Gemeinden gibt, in denen ein großer Teil die Geisttaufe nicht empfangen hat, und in denen die Pfarrer selbst diese relativieren, stellt sich deutlich die Frage nach der Bedeutung dessen, was die Pfingstler von anderen evangelikalischen Gruppen unterscheidet. Wenn Pfingstler schließlich bei ihrer Missionstätigkeit in anderen Ländern und Kulturen die Entdeckung machen, dass dann, wenn das leitende Mitglied eines Clans oder einer Familie Christ wird, die anderen Gruppen- oder Familienmitglieder selbstverständlich nachfolgen, dann ist auch dies eine Infragestellung bestimmter individualistischer Muster westlichen Lebensstils.

Die zentrale Bedeutung von Glaube, Umkehr und Nachfolge stellt also für beide eine bleibende und immer neue Herausforderung dar.

Katholiken und Pfingstler haben auch Fragen aneinander und sind insofern füreinander auch eine Herausforderung. Pfingstler – und mit ihnen sicher viele andere Freikirchen – stellen zu Recht an Katholiken die Frage, ob bei ihnen Glaube und Umkehr im Kontext des Sakramentalen den Stellenwert haben, den sie nach dem Ausweis der Schrift haben müssen. Umgekehrt können Katholiken die Frage stellen, ob die sakramentalen Aspekte der Taufe, wie sie doch auch in Schrifttexten bezeugt ist, bei ihnen ausreichend zur Geltung kommen. Ein wichtiges Thema ist die Bedeutung von „Erfahrung“. Pfingstler können an Katholiken die Frage stellen, ob bei ihnen doch insgesamt die Bedeutung der Erfahrung des Heiligen Geistes nicht zu kurz kommt. Umgekehrt haben Katholiken die Frage an die Pfingstler, ob sie nicht dahin tendieren, die Verbindung von Erweckung und Erfahrungen enthusiastischer Art zu eng aneinander zu binden. Ein Teil dieser Fragen ist übrigens auch in der CB eingehend diskutiert worden und wird bis auf den heutigen Tag dort behandelt.

Die Bedeutung des Charismatischen

Meines Erachtens wird vielleicht im Papier die Bedeutung des Charismatischen zu kurz kommen, wenn es auch angesprochen wird. Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit Nachdruck das charismatische Element als für kirchliches Leben wesentlich herausgestellt.³⁵ Norbert Baumerts Position geht dahin, nicht nur die einzelnen mit der Geisttaufe verbundenen Gaben, sondern auch die Geisttaufe selbst als charismatische Gabe zu

³⁵ Vgl. dazu v.a. die Kirchenkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils „Lumen gentium“ (LG) Nr. 12 und das Dekret über das Laienapostolat „Apostolicam actuositatem“ (AA) Nr. 3.

verstehen.³⁶ Das charismatische Element ist katholisch als etwas Normatives und für christliches und kirchliches Leben Integrales anzusehen, einzelne Charismen dagegen nicht. Sie sind freie Gaben des Geistes. Durch diese Zuordnung, wie Baumert sie vornimmt, besteht alle Freiheit, das Phänomen Geisttaufe auch in einem katholischen Kontext als Gabe des Geistes zu sehen und zu würdigen, ohne den Zwang des Normativen. Dass dabei auch die Bedeutung der Unterscheidung der Geister eine Rolle spielt, braucht nicht eigens betont zu werden, es ist eine Selbstverständlichkeit. Hinzuzufügen wäre aus katholischer Sicht, dass in diesem Zusammenhang auch das kirchliche Amt wichtig ist, aber auch in pfingstlicher Tradition ist Gemeinde und ist Gemeindeleitung hier gefordert. Bei dieser Sicht des Charismatischen ließe sich auch die Bedeutung der Pfingstbewegung, ob in den Pfingstkirchen oder in der CB, als Geschenk des Geistes würdigen. Im Schlussdokument wird es diesbezüglich viele Hinweise geben und es finden sich dazu ja auch Passagen schon in den früheren Dialogdokumenten, aber als ein zusammenhängendes Ganzes könnte es stärker akzentuiert sein, eine Aufgabe vielleicht für folgende Dialogrunden!

³⁶ Baumert geht es um die Konkretheit von Gottes Gnadenhandeln und seiner Gnadengaben, und in diesem Kontext versteht er Pfingstbewegung, Charismatische Bewegung und die für beide charakteristische Taufe im Heiligen Geist. Etwa Bd. 2, 288: „Gott möchte allen seinen Geist wohl in Fülle geben, aber nicht allen in der gleichen Art. Also ist die pfingstlich-charismatische Erfahrung *eine* unter anderen und *für diese sollte man den Namen Geisttaufe reservieren*“.

Andrea Lange

Der mennonitisch/römisch-katholische Dialog

Von 1998-2003 gab es offizielle Treffen zwischen Mennoniten und Katholiken in einer international besetzten Kommission. Sie standen unter dem Motto: „Unterwegs zu einer Heilung der Erinnerungen“ und war seit dem 16. Jahrhundert die erste offizielle Begegnung der beiden Kirchen. Das allein ist schon eine kleine Sensation.

Genauer gesagt waren es Gespräche zwischen der Mennonitischen Weltkonferenz und dem Vatikan, bzw. dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen. Die Dialoggruppe war von je sieben Delegierten besetzt. Beide Seiten haben sich auf einen fünfjährigen Gesprächsprozess eingelassen, an dessen Ende ein ausführliches Abschlussdokument stand:

Called together to be Peacemakers /
Gemeinsam berufen, Friedenstifter zu sein.¹

Die Unterschiedlichkeit der Gesprächspartner könnte fast nicht größer sein, sowohl was die Größe wie auch das Selbstverständnis, die Tradition und die Struktur der Kirchen angeht. Die Teilnehmer der römisch-katholischen Delegation waren:

Bischof Joseph Martino, der vor Ort in Philadelphia/USA viel mit Mennoniten zusammenarbeitete, hatte den Vorsitz. Weitere Teammitglieder: Msgr. John Radano vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen (Rom u. USA), Drew Christiansen S. J., Dr. James Puglisi (Rom u. USA), Dr. Joan Back, Msgr. John Mutiso-Mbinda (Rom u. Kenia) und Dr. Peter Nissen aus Nijmegen/Niederlande.

Von mennonitischer Seite hatte die Mennonitische Weltkonferenz das Team unter dem Vorsitz von Dr. Helmut Harder (Kanada) zusammengerufen: Dr. Larry Miller, Sekretär der mennonitischen Weltkonferenz (Strasbourg/USA), Dr. Howard Loewen (USA), Dr. Neal Blough (Paris/USA), Dr. Mario Higueros (Guatemala), Dr. Nzash Lumeya (Kongo) und ich selbst, Pastorin Andrea Lange (Deutschland). Wenn ich nun zurückblicke, so schaue ich auf eine gemeinsame Reise mit verschiedenen Stationen zurück: Straßburg, Karlsruhe, Venedig, Assisi und Akron/USA.

¹ Dieses Dokument ist im Informationsdienst des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen auf Englisch erschienen. Eine deutsche Übersetzung ist unter www.mennoniten.de erhältlich, eine Veröffentlichung ist geplant. Im Folgenden wird aus dem Dokument mit Angabe des nummerierten Absatzes zitiert.

Abwechselnd waren wir Gastgeber und Gäste – bei katholischen Schwestern in Assisi genauso wie am Tisch einer amischen Familie. Dass wir trotz dieser Tischgemeinschaft, die wir miteinander hatten, am Tisch des Herrn getrennt sind, das ist für mich ein bleibender Schmerz. Wie im ökumenischen Kontext oft üblich, war Englisch die Sprache der Gespräche und der die Texte.

Zur Motivation müsste einmal genügen, dass Menschen miteinander reden sollten – und Kirchen, die sich gemeinsam auf Jesus Christus berufen, erst recht. Der Auftrag zur Einheit ist Christen gegeben durch den Willen Christi, wie er sich im hohepriesterlichen Gebet Jesu ausdrückt „dass sie alle eins seien, auf dass die Welt glaubt“ (Joh 17,21).

Was haben wir gemeinsam: an erster Stelle die Bibel. Auch gilt es, 1500 Jahre Kirchengeschichte als gemeinsames Erbe in den Blick zu nehmen, wobei die Interpretation der Geschichte aus der von staatskirchlichem Denken geprägten Sicht anders aussieht als aus der Sicht einer Freikirche. Täuferisch ausgerichtete Gemeinden haben sich stark mit den oppositionellen Strömungen der Kirchengeschichte identifiziert, soweit sie sich an Nachfolge und Gewaltfreiheit ausrichteten. Gemeinsam ist auch die Herausforderung, in einer von postmodernem Denken und Globalisierung gekennzeichneten Welt das Evangelium in Wort und Tat zu bezeugen und zu leben.

In den fünf Jahren gab es jeweils ein jährliches Treffen. Es wurde immer ein historisches und ein systematisch-theologisches Thema behandelt. Dazu gab es aus mennonitischer und aus römisch-katholischer Sicht einen Vortrag, dann Zeit zur Diskussion. Zu Beginn stand jeweils ein Austausch über ökumenische Erfahrungen in unterschiedlichen Kontexten. Der Dialog war von Gebet begleitet. Gemeinsame Gebete und Gottesdienste waren ein zentrales Element. Ein weiteres Element waren Ausflüge, in denen wir einander etwas von Geschichte und Leben unserer Kirchen zeigten.

Die Orte und Themen

1998 Straßburg	Wer sind wir heute?	Reaktionen aufeinander im 16. Jahrhundert
1999 Venedig	Kirchenverständnis	Täuferische Vorstellung der Restitution, Mittelalterliche Wurzeln des Täuferturns (devotio moderna...)
2000 Karlsruhe	Frieden / Friedenskirche	Konstantinische Wende
2001 Assisi	Taufe u. Abendmahl bzw. Eucharistie	Kirche und Staat im Mittelalter
2002 Akron/USA	Erinnern und Versöhnen	Arbeit am Abschlussdokument
2003	Weitere Treffen zum Abschlussdokument	

Gemeinsam berufen, Friedensstifter zu sein

Im folgenden möchte ich einen Überblick über das Abschlussdokument geben. Bereits der Titel zeigt als speziellen Fokus dieses Dialogs die Friedenstheologie. Frieden ist Mitte des Evangeliums und zentraler Auftrag der Kirche. Das erklärt, warum neben den für jeden ökumenischen Dialog unverzichtbare Themen wie Ekklesiologie, Taufe und Abendmahl der dritte theologische Abschnitt überschrieben ist: „Unsere gemeinsame Verpflichtung zum Frieden“.

Ein erster Teil beschäftigt sich mit der Geschichte und wie wir sie gemeinsam verstehen können. Das gemeinsame Studium der Kirchengeschichte stand immer unter der Frage, wie es zur Klärung unserer Situation heute beitragen kann. Wir stellten einander unsere Kirchen mit ihren Fragen heute vor.

Ein zweiter Teil beschäftigt sich mit Theologischen Themen: Kirche, Sakramente oder Ordnungen – Taufe und Abendmahl und Frieden. Damit sind nicht alle Themen zwischen Mennoniten und Katholiken behandelt, doch es geht hier um zentrale Fragen.

Der dritte Teil ist überschrieben: Unterwegs zu einer Heilung der Erinnerungen. Dies war von Anfang an Ziel der Gespräche, zu dieser Heilung und Versöhnung zwischen Mennoniten und Katholiken beizutragen.

In jedem Abschnitt wird zunächst die Position beider Seiten dargestellt. Dann folgen Konvergenzen, Divergenzen und offene Fragen zur Weiterarbeit.

Sakramente bzw. Ordnungen

Exemplarisch möchte ich im Folgenden die Thematik der Sakramente bzw. Ordnungen aufgreifen.

Hier wie auch an anderen Stellen ist auffallend: Es gibt keine gemeinsame Sprache in wichtigen theologischen Fragen. Jede Seite hat ihre eigene Begrifflichkeit. Es ist eine Herausforderung des ökumenischen Gesprächs, die Terminologie des Gesprächspartners zu achten, zu verstehen und das eigene möglichst deutlich zu vertreten. Dennoch wurde darum gerungen, zu gemeinsamen Aussagen zu kommen, und es war eine der Überraschungen des Dialogprozesses, wie viel dann doch übereinstimmend gesagt werden konnte.

Zunächst ist aus mennonitischer Sicht – und das dürfte für freikirchliches Denken überhaupt gelten – das gesamte Feld der Sakramental-Theologie sehr fremd. Mennonitische Glaubensbekenntnisse sprechen von (Gemeinde-)Ordnungen („ordinances“), soweit sie überhaupt einen gemeinsamen Begriff für Taufe und Abendmahl benutzen. Als drittes wird in manchen Mennonitengemeinden die Fußwaschung praktiziert.

In einem Gemeindegespräch wurde geäußert: Mennoniten lehnen sakramentales Denken ab. Wie ist dann ein weiteres Gespräch überhaupt möglich? In der Tat ist dies die Herausforderung, gerade dann den Versuch der Verständigung nicht aufzugeben.

Für katholische Theologie ist Sakrament ein zentraler Begriff. „Etwas das Gnade vermittelt“ kann alles von Gott Geschaffene sein, weit über die sieben Sakramente hinaus. Christus wird als Ursakrament gesehen und die Kirche als Grundsakrament verstanden.

114. „Das Zweite Vatikanische Konzil bietet vier Gesichtspunkte an, die für das Verständnis der Sakramente von Bedeutung sind: 1) Sakramente sind liturgische Handlungen. Als solche haben sie ihren Platz in der Liturgie des Wortes² und im Handeln des Geistes.³ 2) Sakramente stehen in Verbindung mit Gott, d.h. dass sie der Ort göttlichen Handelns sind. 3) Sie stehen in Verbindung mit der Kirche, weil die Sakramente in der Kirche gefeiert werden dank der priesterlichen Wirklichkeit des ganzen Leibes⁴ und weil die Kirche durch sie aufgebaut wird. Die Sakramente sind für das Wesen der Kirche konstitutiv und werden als institutionelle Elemente betrachtet, die den Leib Christi aufbauen.⁵ 4) Schließlich stehen die Sakramente in Verbindung mit dem gesamten christlichen Leben, weil eine enge Verbindung zwischen der Feier der Sakramente und der Ethik eines christlichen Lebens besteht. Daher wird eine Verbindung hergestellt zwischen dem verkündigten Wort Gottes, dem gefeierten Wort Gottes und dem gelebten Wort Gottes, das alle Christen in ihrem täglichen Leben in Anspruch nimmt.“

Als Divergenz wird dann auch benannt:

135. „Mennoniten und Katholiken betrachten die Sakramente und Ordnungen als äußere Zeichen, die von Christus eingesetzt sind, aber wir verstehen die Kraft der Zeichen unterschiedlich. Für Mennoniten verweisen die Ordnungen als Zeichen auf das Erlösungswerk Christi und laden zur Teilhabe am Leben Christi ein. Für Katholiken vermitteln die Zeichen zusätzlich zur Teilhabe am Leben Christi ihren Empfängern auch die Gnade, die jedem Sakrament eigen ist.“

Taufe

Mennoniten lehren die Glaubenstaufe. Die Taufe ist das sichtbare Zeichen, dass jemand durch die Gnade Gottes den Weg der Nachfolge gehen will. Dafür ist das persönliche Bekenntnis des Glaubenden, des Täuflings, entscheidend. Es geht um eine Lebensentscheidung mündiger Menschen, die niemand für den anderen treffen kann. Ein stellvertretendes Bekenntnis von Eltern oder Paten ist damit nicht denkbar und ein Aufgehobensein im Glauben der Kirche, wie die katholische Kirche lehrt, ist kein Ausweg aus dem Dilemma. Den im ökumenischen Gespräch

² Vgl. Sacrosanctum concilium, 7.

³ Vgl. Sacrosanctum concilium, 8.

⁴ Vgl. Lumen gentium, 11,1.

⁵ Vgl. Sacrosanctum concilium, 41,2.

vorgetragenen Wunsch nach einer Anerkennung der eigenen Taufe gilt es ernst zu nehmen.

136. „Die katholische Kirche befürwortet sowohl die Kinder- als auch die Erwachsenentaufe und erkennt die mennonitische Taufe, die mit Wasser und im Namen der Dreifaltigkeit vollzogen wird, als gültig an. In den mennonitischen Kirchen wird die Taufe denjenigen vorbehalten, die ihre Bedeutung verstehen und sie aufgrund ihres persönlich angenommenen Glaubens an Jesus Christus begehren.“

Abendmahl bzw. Eucharistie

Auch hier gilt wieder: es gibt keine gemeinsame Sprache. Das mennonitische Verständnis des Abendmahls ist gekennzeichnet durch Erinnerung, Gemeinschaft, Erneuerung des Bundes mit Gott, Versöhnung und Hoffnung.

125. „Die mennonitische Kirche feiert das *Abendmahl* gemäß der Einsetzung des Mahls durch Jesus und der Lehre des Neuen Testaments bezüglich seiner Bedeutung: 1) Das Abendmahl ist ein Erinnerungsmahl, bei dem die Teilnehmenden sich dankbar daran erinnern, dass Jesus litt, starb und auferweckt wurde um aller Menschen willen und seinen Leib opferte und sein Blut vergoss zur Vergebung der Sünden (Mt 26,26; 1.Kor 11,23-25). 2) Das Abendmahl ist ein Zeichen, das für den Neuen Bund Zeugnis ablegt, der in und durch Christi Tod und Auferstehung begründet wurde, und somit eine Einladung an die Teilnehmenden, ihren Bund mit Christus zu erneuern (Jer 31,33-35; Mk 14,24; 1.Kor 11,25). 3) Das Abendmahl ist ein Zeichen der Teilhabe der Kirche als ganzer an Christi Leib und Blut, eine Anerkennung, dass die Kirche durch Christus, das Brot des Lebens, erhalten wird, und somit eine Einladung an die Glieder der Kirche, eins zu sein (Lk 22,19 f; 1.Kor 10,16 f). 4) Das Mahl ist eine Verkündigung des Todes des Herrn, eine freudige Feier der Hoffnung auf sein Wiederkommen und ein Vorgesmack des himmlischen Festmahls der Erlösten und eine Gelegenheit, von neuem den Ruf zu vernehmen, dem Herrn zu dienen in einem aufopfernden Leben, bis er wiederkommt (Lk 22,28-30; 1.Kor 11,26).“

126. „Obwohl in der mennonitischen Bekenntnstradition fortwährend hervorgehoben wird, dass das Abendmahl ein Gedächtnis und ein Zeichen ist, lehnen mennonitische Glaubensbekenntnisse die wirksame Kraft der Ordnung nicht ab, die Teilnehmenden und die Gemeinde der Glaubenden zu verwandeln.“

Die Gegenwart Christi in der Feier des Abendmahls ist Konsens. Aber wie genau ist sie zu bestimmen? Aus katholischer Sicht wird gesagt:

118. „Selbst wenn die Feier der Eucharistie aus mehreren Teilen besteht, wird sie als eine einzige gottesdienstliche Handlung verstanden. Der eucharistische Tisch ist der Tisch sowohl des Wortes Gottes als auch des Leibes des Herrn. Das Zweite Vatikanische Konzil lehrte, dass Christus auf verschiedene Weise in der Feier der Eucharistie gegenwärtig ist: erstens in der Gegenwart des Amtsträgers, der die Kirche im Namen des Herrn versammelt und sie in seinem Geist begrüßt; zweitens in der Verkündigung des Wortes; drittens in der in Gottes Namen

versammelten Gemeinde und viertens in einer besonderen Weise unter den eucharistischen Elementen.“⁶

Dem entspricht, wenn unter Konvergenzen formuliert wird:

134. „Mennoniten und Katholiken sind sich einig, dass der auferstandene Christus in der Feier der Eucharistie/des Abendmahls gegenwärtig ist. Christus ist derjenige, der zum Mahl einlädt; er ist gegenwärtig in den Gläubigen, die in seinem Namen versammelt sind; und er ist gegenwärtig in der Verkündigung des Wortes.“

Natürlich kam hier auch die Frage des gemeinsamen Abendmahls, oder der eucharistischen Gastfreundschaft zur Sprache, eine Frage, die viele in der Ökumene bewegt und schmerzlich belastet. Hier ist leider keine Annäherung in Sicht, da für die katholische Kirche das Abendmahl das Sakrament der tatsächlich vollzogenen Einheit ist, also mit Fragen der Anerkennung des Amtes, auch des Papstamtes verbunden ist.

140. „Was die Teilnahme am Abendmahl betrifft, so sprechen die meisten Mennonitengemeinden eine offene Einladung zur Teilnahme an alle Gläubigen aus, die getauft sind, in ihren Kirchen in gutem Ruf stehen und die zum Herrn und zueinander in der rechten Beziehung stehen. Nach katholischem Verständnis hat die ekklesiale Dimension der Eucharistie Konsequenzen für die Frage, wer zur eucharistischen Kommunion zugelassen werden kann, da die Eucharistie als das Sakrament der Einheit das Stehen in der vollen kirchlichen Gemeinschaft voraussetzt.⁷ Darum muss die ekklesiale Dimension bei der Frage nach der Zulassung zur Eucharistie berücksichtigt werden.“

Noch einige Worte zum Kapitel Frieden: Aus der Sicht einer historischen Friedenskirche ist es notwendig, eine Ethik der Gewaltfreiheit in eine umfassende Friedenstheologie einzubetten.

In diesem Bereich ist die Katholische Kirche auf neuen Wegen. Hier ist neben dem großen Aufbruch des 2. Vatikanischen Konzils insbesondere der Einfluss des verstorbenen Papstes zu nennen. Praxis und Theologie von Johannes Paul II. waren geprägt von seiner Erfahrung in Polen unter einem kommunistischen Regime. Seine ablehnende Haltung zu allen Kriegen der 90er Jahre, und sein Widerstand gegen den Irakkrieg machten ihn zu einer Symbolfigur. Auch die Initiative der interreligiösen Friedensgebete in Assisi stehen in diesem Zusammenhang.

175. „Die Kirche ist berufen, eine Friedenskirche zu sein, eine Frieden stiftende Kirche. Davon sind wir gemeinsam überzeugt. Wir halten dafür, dass die durch Christus gegründete Kirche dazu berufen ist, ein lebendiges Zeichen und ein wirksames Werkzeug des Friedens zu sein, das jede Form von Feindschaft überwindet und alle Völker im Frieden

⁶ Vgl. Sacrosanctum concilium, 7.

⁷ Das Stehen in Gemeinschaft mit dem Ortsbischof und mit dem Bischof von Rom wird als Zeichen der und als Dienst an der Einheit der Kirche verstanden.

Christi versöhnt (Eph 4,1-3).⁸ Wir sagen mit Nachdruck, dass Christus in seiner Kirche durch die Taufe die Unterschiede zwischen den Völkern überwindet (Gal 3,28). Kraft ihrer Taufe auf Christus sind alle Christen berufen, Frieden zu stiften. Alle Formen von Hass und Gewalt zwischen Völkern und Religionen sind mit dem Evangelium unvereinbar, und die Kirche hat einen speziellen Auftrag bei der Überwindung ethnischer und religiöser Meinungsverschiedenheiten und beim Aufbau eines internationalen Friedens.“

Unterwegs zu einer Heilung der Erinnerungen

„Obwohl wir nicht in voller Gemeinschaft miteinander stehen, erlaubt der substanzielle Gehalt des apostolischen Glaubens, den wir, wie wir heute feststellen, gemeinsam haben, dennoch, dass wir uns als Mitglieder der katholischen Delegation und der mennonitischen Delegation gegenseitig als Brüder und Schwestern in Christus betrachten.“

Mit dieser Aussage wurden Ziele des Dialogs wie Verständigung, Respekt und gegenseitige Anerkennung als Schwestern und Brüder in Christus erreicht. Das ist Grund zur Freude und zum Lob Gottes. Nun sollte der Dialog vor Ort und international fortgesetzt werden.

Abschließende Bewertung

Dieser Dialog war die erste offizielle Begegnung der beiden Kirchen seit der Reformation. Er war vorbereitet durch persönliche Kontakte und getragen vom Gebet. Es war eine Zeit des *kairos*, also des von Gott geschenkten richtigen Zeitpunktes.

Auch wenn es manchmal schien, als stammten die theologischen Positionen „wie von zwei verschiedenen Planeten“. Mennoniten können viel von Katholiken lernen, was die Liebe zur Einheit der Kirche und den Wert dieser von Christus erbetenen Einheit (Joh 17) betrifft. Um die Wahrheit zu ringen, doch beieinander zu bleiben, nicht zu gehen und eine neue Kirche zu gründen, das muss neu wichtig werden angesichts des freikirchlichen Spaltpilzes, der auch unter Mennoniten grassiert.

Katholiken können von Mennoniten lernen, dass die Freiheit der Kirche und die Befreiung von Gewaltausübung in einem unauflöselichen Zusammenhang stehen. Eine weiter zu vertiefende Frage ist die von Macht und Ohnmacht in Kirchengeschichte und Theologie.

In einem der Gespräche in Rom fiel der Satz: *To be truly ecumenical you have to be truly yourself – um wahrhaft ökumenisch zu sein, muss man ganz sich selbst sein.* Das bestätigt meine Erfahrung in der ökumenischen Arbeit und auch in diesem Dialog.

⁸ Vgl. *Ein Mennonitisches Glaubensbekenntnis*, (General Conference Mennonite Church/Mennonite Church Winnipeg, 1996), 22; sowie *Gaudium et spes*, 42 und 78.

Hans Jörg Urban

Freikirchen aus der Sicht der römisch-katholischen Kirche

Die Überschrift des von mir erbetenen Referates erfordert Differenzierung und in dessen Folge Eingrenzung. Differenzierend ist zu sagen, dass die Freikirchen in den verschiedenen Teilen der weltweiten römisch-katholischen Kirche recht unterschiedlich gesehen, wahrgenommen und eingeschätzt werden. Und das ist sicher nicht nur bedingt durch die Wahrnehmenden, sondern auch durch die Wahrgenommenen. Ganz allgemein kann wohl gesagt werden, dass in Ländern, in denen anglikanische und katholische Kultur seit Längerem koexistieren, es weniger Probleme katholischerseits mit den Freikirchen gibt. Anders sehen die Dinge etwa in Lateinamerika und Afrika aus, wo Freikirchen nordamerikanischer Herkunft in ihrem Auftreten kaum von Sekten zu unterscheiden sind. Um aber wirklich konkret werden zu können und auf dem Boden von belegbaren Realitäten zu bleiben, muss ich mich auf den deutschsprachigen Raum begrenzen.

Der Ausgangspunkt

Der Ausgangspunkt ist hier ein Jahrhunderte altes, tief sitzendes Misstrauen der katholischen Seite gegenüber den Freikirchen. Misstrauen, das auf Unkenntnis und Vorurteilen beruhte. Ich kann mich nicht erinnern, als Kind oder Jugendlicher je den Begriff „Freikirche“ gehört zu haben. Wohingegen der vage Begriff „Sekte“ sehr wohl benützt wurde, um alles zu bezeichnen, was nicht eindeutig katholisch oder protestantisch-landeskirchlich war! Über die Befremdlichkeit des Erscheinungsbildes der Freikirchen für das einfache katholische Gemüt könnte man jetzt lange sprechen. Im Wesentlichen dürfte es aber im Kontrast des volkskirchlich-öffentlichen, für jedermann einsehbaren Gemeindedaseins gegenüber dem als geschlossen und eher als privat empfundenen Dasein der freikirchlichen Gemeinden liegen.

Darüber hinaus kam hinzu, dass man katholischerseits die Sekten (worunter man ja global, wie gesagt undifferenziert, auch die Freikirchen subsumierte) als ein protestantisches Problem ansah, mit dem man selber so gut wie keine Probleme hatte. Es handelte sich bei all diesen Gemeinschaften ja um Abspaltungen des Protestantismus und es gab wohl Konversionen katholischer Christen zum landeskirchlichen Protestantismus, hauptsächlich im Zusammenhang mit Eheschließungen, aber ich kann mich nicht erinnern, in jungen Jahren je von einer Konversion eines

katholischen Christen zu einer Freikirche gehört zu haben. Aus all diesen Faktoren ergaben sich Fremdheit, Unwissen und folglich Vorurteile und Misstrauen. Um das Bild zu vervollständigen, müsste jetzt allerdings auch das katastrophale Fehlbild des Katholizismus im konfessionskundlichen Bilderbuch der Freikirchen, das vornehmlich die eigene Identität zu stützen hatte, betrachtet werden. Meines Wissens haben sich hier die krassen Fehlbilder mindestens so lange, wenn nicht gar länger, gehalten als in der umgekehrten Richtung.

Wende zu einer neuen Sicht

Katholischerseits können wir eine Wende zu einer neuen Sicht, auch der Freikirchen, erst mit dem Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils konstatieren, und zwar zuerst einmal mit dem Aufruf des Konzils zur *Begegnung* mit den Anderen und zum besseren *Kennenlernen* durch den *Dialog*. Diese drei Schritte – Begegnung, Kennenlernen und Dialog – sind so etwas wie ein Markenzeichen des Ökumenismusdekretes. Es geht laut Ökumenismusdekret Nr. 4 um „eine bessere Kenntnis der Lehre und des Lebens ... und eine bessere Würdigung derselben“. Und dabei geht es nicht nur um ein peripheres Kennenlernen, sondern Ökumenismusdekret Nr. 9 schreibt vor: „Man muß den Geist und die Sinnesart der getrennten Brüder (und Schwestern) kennenlernen“. Es geht um „... eine bessere Kenntnis der Lehre und der Geschichte, des geistlichen und liturgischen Lebens, der religiösen Psychologie und Kultur, die den Brüdern (und Schwestern) eigen ist...“

In der Begegnung mit den Freikirchen mussten – wie gesehen – einerseits sehr viele Vorurteile überwunden werden, aber andererseits konnten die konkreten Begegnungen mit Freikirchen vor Ort profitieren vom Kontrast zu dem den Katholiken eher bekannten landeskirchlichen Protestantismus. Dieser wirkt für einen Katholiken, der an der Brust der Mutter Kirche aufgewachsen ist, zuerst einmal als karg und wenig lebendig. In freikirchlichen Gemeinden begegneten uns, zumindest auf dem ersten Blick, „vollblutigere“ und „geborgenerere“ Christen, und darin fanden wir Affinitäten zu unserem Christsein (man beachte die Anführungszeichen bei den Begriffen Vollblutig und Geborgen!). Aber auch die Neugier beflügelte sicher die Begegnung und das Kennenlernen, denn es ist immer interessanter, das zu erforschen, was man noch gar nicht kennt, als das, was man meint, schon zu kennen. Und sich als Katholik in freikirchliche Gefilde zu begeben, wirkte doch irgendwie mutig und fast revolutionär! Etwas vom Geist der 68er kam da vielleicht der Ökumene zugute! Damit sind aber nur die äußeren Momente genannt, die Begegnung und Kennenlernen mehr oder weniger gefördert haben.

Die Wende zu einer neuen Grundeinstellung war aber auch bedingt durch und getragen von den neuen ekklesiologischen Vorgaben des

Zweiten Vatikanischen Konzils. In der Konfessionskunde, die ich in der ersten Hälfte der 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts im Johann-Adam-Möhler-Institut erarbeitet habe, steht in der Einleitung: „Die Brisanz einer im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts erscheinenden katholischen Konfessionskunde liegt nicht darin, dass sie aktuellere Daten ... und neues statistisches Material vorzulegen hat, sondern darin, dass sie die ekklesiologischen und ökumenischen Erkenntnisse der letzten Jahrzehnte auf katholischer Seite in Darstellung und Bewertung der Konfessionen einzubringen hat. Das erfordert nicht eine bloß wohlwollendere Betrachtung der anderen ... als in früheren Zeiten üblich ..., sondern vor allem die Berücksichtigung der Tatsache, dass das Zweite Vatikanische Konzil das Verhältnis der katholischen Kirche zu den anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften neu bestimmt und diese als ekklesiale Wirklichkeiten gewertet und gewürdigt hat.“ (Kleine Konfessionskunde, Hg. J.-A.-Möhler-Institut, Paderborn 1996, 13).

Dass dies nicht nur ein neuer Ansatz vom Johann-Adam-Möhler-Institut ist, sondern dass es sich dabei um eine fundamentale, breit angelegte Einsicht handelt, wird auch in vielen anderen Lexika und konfessionskundlichen Werken der letzten Jahrzehnte dokumentiert. Auch die zwischenzeitlich doch gut konsolidierte multilaterale Ökumene auf allen Ebenen unserer Kirchen dokumentiert, wenn auch mit gelegentlichen Pannen, diese neue Sicht (ACK-Bund, Regionale-ACKs, Lokale-ACKs).

Ich habe gesagt, dass das Zweite Vatikanische Konzil das Verhältnis der katholischen Kirche zu den anderen Kirchen und Gemeinschaften neu bestimmt hat. Dies geschah auf der Grundlage der neuen ekklesiologischen Selbstbestimmung, die das Konzil im ersten Kapitel der Kirchenkonstitution vorgenommen hat. Dort wird festgestellt: dass die „... einzige Kirche Christi, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen ... in dieser Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet ... verwirklicht (ist) in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in der Gemeinschaft mit ihm geleitet wird“ (LG 8). Hieraus ergeben sich zwei fundamentale Bestimmungen für die Ökumene:

1. Vorkonziliare traditionelle katholische Ekklesiologie hat undifferenziert die katholische Kirche mit der einzigen Kirche Jesu Christi gleichgesetzt. Sie verwendete zur Bestimmung des Verhältnisses der katholischen Kirche zur Kirche Jesu Christi das Verb *est* (*ecclesia catholica est ecclesia Jesu Christi*). Das Konzil hingegen geht genau umgekehrt von der einzigen Kirche Jesu Christi aus und stellt fest, dass diese in der katholischen Kirche „verwirklicht“ ist (*subsistit in*). Damit rückt das Konzil von einer absoluten Gleichsetzung ab und drückt die vollzogene Differenzierung mit dem allerdings nicht unumstrittenen Begriff *subsistit* aus.

2. Vorkonziliare katholische Theologie fragt im Hinblick auf die Nicht-katholiken lediglich, ob und wie einzelne außerhalb der katholischen Kir-

che stehende Menschen doch das Heil erlangen können. Das Konzil hingegen stellt in unmittelbarem Zusammenhang mit dem *subsistit* fest, dass auch „außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind“ (LG 8), die doch auch zum Heil führen.

Aus diesen fundamentalen ekklesiologischen Bestimmungen ergeben sich für die Ökumene weitere zwei Daten, hinter die es m.E. kein Zurück geben darf:

1. Auch in den nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften „verwirklicht“ sich nach katholischer Ekklesiologie die eine Kirche Jesu Christi, wie auch immer diese „Verwirklichungsgestalt“ näher bestimmt wird (hier muss der „Defectus“ von Ökumenismusdekret 22 ausgedeutet werden) und
2. durch diese Verwirklichung der einen Kirche Jesu Christi, sowohl in der katholischen Kirche wie auch in den anderen, ist es nicht nur erlaubt, sondern auch geboten, von einer schon gegebenen Einheit zu sprechen, welche als Grundlage besteht für das Ringen um die noch fehlende Einheit.

Dogmatische und ethische Inhalte

Neben dem beschriebenen Weg, der durch die Überwindung von Vorurteilen und dem Bau von Brücken im grundlegenden Bereich der Ekklesiologie zueinander geführt hat, muss nun auch nach den *dogmatischen und ethischen Inhalten* gefragt werden. Im Einzelnen wurde in den vorausgegangenen Referaten über die verschiedenen Dialoge schon manches angesprochen. Weiteres kann wohl noch in bevorstehenden Studien aufgewiesen werden. Eher global gesehen meine ich beobachtet zu haben, dass sich im freikirchlich-katholischen Dialog in gewisser Weise die frühe Geschichte der Genfer ökumenischen Bewegung wiederholt hat. Auf einen kurzen Nenner gebracht: „Glauben und Kirchenverfassung“ auf der einen Seite und andererseits „Praktisches Christentum“. Im Bereich dieses letzteren gibt es große und tatsächlich beglückende Übereinstimmungen. Es beginnt mit dem alltäglich gelebten Glauben in enger Einbindung in die Glaubensgemeinschaft: Gottesdienstbesuch, Gemeindeleben. Die „Nachfolge Christi“ ist in unseren beiden Kirchen ein Grundpostulat. Auch in der Spendenfreudigkeit sind wir uns näher als dem Landeskirchentum. In vielen grundlegenden ethischen Fragen wie Menschenwürde, Religionsfreiheit, Schutz des Lebens, Familie u.a.m. gibt es keine relevanten Unterschiede. In der Frage der sogenannten „guten Werke“ ist bei richtiger Verständigung die Nähe sehr groß.

In Sachen „Faith and Order“ sieht es anders aus. Hier sind die Unterschiede groß. Zwar berufen wir uns auf dieselbe Bibel, aber in der Auslegung liegen wir an manchen Punkten weit auseinander. Und zwar nicht primär in der Ekklesiologie, wie oft gesagt wird, nein, sondern zuerst einmal in der Verhältnisbestimmung von Wort und Sakrament im aktuellen

Heilshandeln Gottes. Im Hintergrund liegen hier die Unterschiede in den klassischen Fragen der Soteriologie. Konkret geht es um die Konsequenzen der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus für die Struktur der Heilsvermittlung in Raum und Zeit. Aus katholischer Sicht stellt sich hier die Frage, ob die Kirche, die Leib Christi ist, an dem wir Glieder sind, vom ganzen Christus lebt, nämlich von Wort und Tat Jesu Christi, oder nur vom Wort, wie es uns in der Bibel vorliegt? Aus unserer Sicht überspitzen die Freikirchen das „sola scriptura“ und das „solo verbo“ der Reformation in einer Weise, dass sich daraus anscheinend notgedrungen Defizite im Bereich des sakramentalen Gnadenwirkens Gottes ergeben. ¹⁵⁾

⚡ Vergewenärtigt man sich an dieser Stelle die althergebrachten freikirchlichen Bedenken gegenüber dem klassischen katholischen „sakramentalen“ Denken, Empfinden und Handeln, dann ergibt sich reichlich weiterer Gesprächsbedarf und zwar im Bereich des ganz Grundlegenden. Ein gutes Beispiel, wie ein solches Gespräch weitergeführt werden kann, sehe ich in dem erst kürzlich erfolgten Beitritt des Methodistischen Weltrates zur *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, die 1999 von der katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund verabschiedet worden war. Auf der Grundlage der festgestellten Hochschätzung der „guten Werke“ konnten hier gemeinsame dogmatische Formulierungen gefunden werden, die durchaus in den Horizont der Soteriologie projiziert werden können (vgl. hierzu die Studie des Deutschen ökumenischen Studienausschusses [DÖSTA] *Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog* (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr.78).

Wie kann Partnerschaft auf der Basis des Dargelegten weiter wachsen?

Grundlage der Partnerschaft muss in jedem Fall die Rezeption der Dialogergebnisse sein. Sie muss in den theologischen Lehranstalten unserer Kirchen stattfinden und zwar nicht nur in der Lehre, sondern auch in der Lehrentwicklung (Beteiligung von Lehrern der je anderen Kirche an der Lehre in der eigenen, Hospitieren von Doktoranden der je anderen Konfession usw.). Die Rezeption der Dialogergebnisse darf allerdings nicht ein rein intellektueller Vorgang bleiben. In den Gemeinden geschieht sie in der Form konkreter Begegnung. Die freikirchlich-katholische Partnerschaft kann in den Gemeinden vor Ort sicher an erster Stelle im Bereich des diakonisch-caritativen Handelns ausgebaut werden. Die theologische Grundlage hierfür ist sehr solide gegeben in den verschiedenen Dialogen, die wir in diesen Tagen studiert haben und zwar unter der Überschrift „Hochachtung der guten Werke“. Trotz der Grenzen, die durch bestehende Strukturen und Einbindungen in überörtliche Koordinaten gegeben sind, gibt es immer vor Ort genügend Einsatzmöglichkeiten, die uns als Christen oft einander näher bringen können als viele Worte. Und wenn dies für das christliche Handeln am Nächsten gilt, dann

gilt es noch vielmehr für das gemeinsame Gebet. Ich bin überzeugt, dass wir uns aus unseren jeweiligen Traditionen sehr viel zu geben haben und dass Anknüpfungspunkte genügend da sind. Vor zwei Jahren, anlässlich des 300. Todestages von Philipp Jakob Spener, habe ich in einem Leitartikel der *Theologischen Revue* versucht, die wesentlichen Elemente des Pietismus für katholisches Denken zu erschließen (ThRv, Jg. 101, 2005 Nr. 3, 179-188). Dabei ist mir wieder einmal deutlich geworden, dass es so viele historische und inhaltliche Parallelen zwischen der katholischen Frömmigkeitsgeschichte des 18. Jahrhunderts und dem Pietismus gibt (die teilweise bis heute nachweisbar sind), dass ich fragen musste, ob der sogenannte Pietismus tatsächlich eine rein reformatorische und nicht vielmehr eine konfessionsübergreifende Bewegung war, die auch heute noch konfessionsübergreifend wirksam sein kann, gerade im Zeitalter des aufgeklärten Rationalismus, aus dem wir noch lange nicht heraus sind.

Wer sich heute vergewissern will, welches die katholisch-freikirchlichen Parallelen sind, dem begegnen sie ohne langes Suchen am offenkundigsten in den Ordensgemeinschaften (Kongregationen), die im 18. und 19. Jahrhundert gegründet wurden. Vielleicht aber sogar noch lebensnäher in den *geistlichen Bewegungen und Gemeinschaften* der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Ich nenne nur die bekanntesten: Fokolare-Bewegung, Franziskanische (Laien-)Gemeinschaft, Geistliche Familie Charles des Foucauld, Missionarische Heilig-Geist-Gemeinschaft, Ehegruppen Equipe Notre Dame, Cursillo-Arbeitsgemeinschaft, Gemeinschaft des Heiligen Franz von Sales, Dominikanische Laiengemeinschaft, Gemeinschaft des Neokatechumenats, Katholische Charismatische Gemeinderneuerung und nicht zuletzt die Integrierte Gemeinde, denn es gibt noch weitere, die aber nicht alle in Deutschland vertreten sind.

Ein weiterer Bereich, in dem ich mir mehr freikirchlich-katholische Partnerschaft gut vorstellen kann, ist das weite Feld der Arbeit an und mit der Bibel. Einzelheiten brauche ich hier wohl nicht aufzuführen. Aber aus gegebenem Anlass sei mir der Gedanke erlaubt, dass sich die Freikirchen möglicherweise freier als landeskirchliche Protestanten fühlen, um gegebenenfalls mit uns über den Luthertext hinaus entschiedener zum Urtext in einer neuen Einheitsübersetzung durchzudringen (vgl. meine diesbezüglichen Ausführungen in der Festschrift für den Exegeten Franz Georg Untergaßmair: *G. Hotze, E. Spiegel*, Verantwortete Exegese. Vechtaer Beiträge zur Theologie Bd.13, Münster 2006).

Lassen Sie mich mit diesem für manche von Ihnen sicher befremdlichen Gedanken schließen. Halten Sie mir aber bitte zugute, dass noch vor 30 Jahren, oder auch noch weniger, Sie alle mehr als nur befremdet geschaut hätten, wenn man Ihnen das heutige gute freikirchlich-katholische Verhältnis prognostisch vorhergesagt hätte.

Nachträge

Diether Götz Lichdi

Mennoniten blicken zurück Schuldbekennnisse und Aufarbeitung der Vergangenheit nach 1945

1. Das Kriegsende¹

Das Kriegsende traf die Mennoniten in ganz unterschiedlichen Situationen. Die Gemeinden in Westpreußen bestanden bei Kriegsende nicht mehr. Die meisten Gemeindeglieder hatten sich nach dem 23. Januar 1945 auf die Flucht nach Westen begeben. Nur wenigen gelang es, ohne größere Aufenthalte über Weichsel und Oder zu kommen. Die Flüchtlingstrucks stauten sich an den zerstörten Brücken und in den verstopften Häfen. Unter großen Verlusten kamen viele nach Schleswig-Holstein und Dänemark und lebten dort bis nach 1950 teils im Familienverbund – meist ohne Vater –, teils als Einzelne in Lagern. Die ursprünglich intakten Gemeinden waren zerbrochen. Neue bildeten sich erst nach einiger Zeit. Etwa ein Zehntel der westpreußischen Mennoniten kam auf der Flucht und an deren Folgen ums Leben. Alle verloren Hab und Gut; die meisten auch ihren Beruf; ihre Zukunft war bis in die fünfziger Jahre ungewiss. Etwa 2/3 der Mennoniten innerhalb Deutschlands wurden von Flucht und Vertreibung betroffen.

Viele Gemeinden in West- und Norddeutschland erlitten durch den Bombenkrieg Verluste: einige Gemeindehäuser wurden zerstört und viele Familien selbst ausgebombt und evakuiert. Die Mennoniten hatten im selben Maße Opfer zu beklagen, wie sie auch in der jeweiligen Umgebung auftraten. Die Gemeinden versammelten sich wieder ab Herbst 1945.

In Süddeutschland wurden die Mennoniten kaum in Mitleidenschaft gezogen. Zwar waren einzelne Versammlungsplätze zerstört, doch konnte der gottesdienstliche Betrieb schon im Sommer 1945 wieder aufgenommen werden. Die Verluste an Menschen und Vermögen waren geringer als bei den anderen Gruppen.

Das Verhältnis der deutschen Mennoniten zu denen in den Niederlanden oder Frankreich war durch das Auftreten des deutschen Militärs

¹ *Diether Götz Lichdi*, Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart. Von der Täuferbewegung zur weltweiten Freikirche, Weisenheim am Sand 2004, 197 ff.

Diether Götz Lichdi, Mennoniten im Dritten Reich. Dokumentation und Deutung, Weierhof 1977, 159 f.

und durch ihr eigenes Verhalten während der deutschen Besatzung schwer beschädigt worden. Sie waren distanziert gewesen und hatten geschwisterlichen Beistand, wo er als geboten hätte angesehen werden können, nicht geleistet. Viele mennonitische Bauern und Handwerker waren Nutznießer der Besatzung gewesen, als sie Betriebe in Elsass-Lothringen und dem Warthegau zwischen 1940 und 1944 übernahmen. Sie hatten ihre Stimme nicht erhoben als französische Mennoniten als „Volksdeutsche“ zur Wehrmacht eingezogen wurden oder als holländische Mennonitenprediger in Konflikt mit der Besatzungsmacht gerieten und in Konzentrationslager verschleppt wurden.

2. Einschätzung von Krieg und Nachkriegszeit

Am 21.10.1945 kam die „pfälzisch-hessische Prediger Konferenz“ zum ersten Mal nach dem Kriege wieder zusammen. Dort führte der Weierhöfer Prediger Paul Schowalter in einer Rückschau anhand von 1.Petr 5,6 ff aus:

„All unser bitteres Erleben eines verlorenen Krieges weist uns in die Tiefe. Gott widersteht den Hoffärtigen, aber den Demütigen gibt er Gnade; demütig, aber nicht kleinmütig. Darum: alle eure Sorgen werft auf ihn. Viele Sorgen die uns bewegen.“²

In vorgeprägten „frommen“ Formeln wird das Ereignis reflektiert. Seine Dimension und seine Schrecken werden gewürdigt, aber der Eindruck vermittelt, als habe der Prediger eine Scheu, die Ursachen zu benennen und die Auswirkungen konkret zu beschreiben. Eine Beteiligung von Mennoniten wird nicht in den Blick genommen. Das Unheil ist etwas, bei dem der Zuhörer Zuschauer und nicht Betroffener ist.

Wenig später, am 7. Oktober 1945 predigte Paul Schowalter auf dem Weierhof über Mt 6,12:

„Manches, was uns in diesem Kriege begegnet ist, nicht allein in und bei unserem Volk, ist hässlich und gemein. Manches, was jetzt aus den Menschen hervorbricht, ist beschämend und erniedrigend. Stehen wir in dem allen rein und unangefochten da, berührt und bewegt uns das alles nicht, was da um uns und bei uns geschehen ist? ... Hätte unser Zeugnis nicht noch viel tapferer und kräftiger sein müssen? Sind wir nicht vor den Mächtigen der Erde dadurch unglaubwürdig geworden, dass die unter uns, die im Glauben nahe beieinander standen, nicht zusammen kommen konnten?“³

Nach Abschluss des Nürnberger Hauptprozesses gegen die Führungsgruppe des „Dritten Reiches“ nahm der Krefelder Prediger Dirk Cattepoel in einer Predigt zu Mt 26,20-22 Stellung zu dem Urteil:

² Protokollbuch der pfälzisch-hessischen Predigerkonferenz 1945, Mennonitische Forschungsstelle, Weierhof

³ Paul Schowalter, Predigt, Mennonitische Forschungsstelle Weierhof.

„Wir verstehen sehr viel von dem, was in den letzten zwölf Jahren über uns ergangen ist, und erkennen, dass es sich nicht einfach um einen wild gewordenen Bluttausch gehandelt hat, sondern um eine bestimmte Haltung aus einer ganz bestimmten Weltanschauung heraus. Und das Erstaunliche und Erschreckende ist, dass von dieser Weltanschauung theoretisch und praktisch in uns allen sehr, sehr viel steckt. ... Gott kann mit dem Teufel, Wahrheit mit der Lüge, Liebe mit dem Hass, Gutes mit Bösem vertauscht werden und es gilt als geistreich und lebensklug, wenn man sie so vertauscht. Hitler ist in solcher Auflösung ein besonders auffallendes und vor allem konsequentes Exemplar, in ihm tritt klar hervor, was solche Auflösung eigentlich bedeutet und wohin sie führt. Aber wir alle haben auch teil daran, wir sind alle Menschen dieser Welt und dieser Zeit, der eine mehr, der andere weniger, je nachdem wie er gebunden, geartet und beeinflusst ist ... Und das müssen wir ... sagen: Überall, wo in der Vergangenheit und heute ... bei uns Deutschen und bei anderen Völkern, von uns selbst und von anderen an die Macht des Hasses, der Gewalt, der Lüge, der Unvernunft geglaubt wird, ist Nationalsozialismus! Und so durfte jenes [Nürnberger] Urteil dort nur gesprochen werden als Buß- und Mahnruf an eine ganze Welt, von dem Geist zu lassen, der in den Verurteilten solch furchtbare Gestalt und Wirkung genommen hat“.⁴

Alle waren dankbar, dass der Krieg zu Ende war, viele litten aber noch jahrelang an den Kriegsfolgen. Die meisten empfanden den Ausgang des Krieges als Katastrophe, nur wenige sprachen da von Befreiung. Viele waren froh, dass sie mit dem Leben davon gekommen waren und versuchten mit ihren teilweise schwierigen Verhältnissen zurecht zu kommen. So schrieb der westpreußische Älteste Albert Bartel unter der Überschrift „Westfalenland soll Zuhause werden“:

„Da tobt der ungeheuerliche Krieg über deutsches Land und macht es schier zur Wüste. Da wird unzähligen Familien ihr Zuhause genommen, zerstört. Verzweifelt stehen sie bei einem kleinen Bündel, das ihre ganze Habe enthält. Da müssen Tausende und Abertausende auf die Flucht westwärts, nur immer fort, meist Frauen, Kinder und Greise. Die Männer fehlen...“⁵

Aus Sicht der Flüchtlinge und Ausgebombten gab es nach dem Krieg nur Verlierer. Jeder beklagte sein Los und nur wenige waren bereit, den Zusammenbruch als eine Folge des von Deutschland verursachten Krieges zu begreifen. Von den Verbrechen der deutschen Kriegsführung, von der fabrikmäßigen Ermordung der Juden war wenig bekannt. Das Wenige wollte man nicht verstehen, wies es als Propaganda der Siegermächte ab und/oder begann es mit den Gräueln der Sieger aufzurechnen. Die westpreußischen Mennoniten in den norddeutschen und dänischen Lagern sahen sich verlassen und im Stich gelassen. Infolge der englischen Zonengrenze war der Verkehr mit den Mennoniten in der französischen oder amerikanischen Zone schwierig.

⁴ Dirk Cattepoel, Der Judas ins uns, Mennonitisches Jahrbuch (?), 1948.

⁵ Albert Bartel, Westfalenland soll Zuhause werden, in: Christlicher Gemeindekalender 1955, 35.

Der ehemalige Älteste der westpreußischen Gemeinde Orlofffelder, Bruno Enns, der aus einem dänischen Flüchtlingslager nach Kanada gekommen war, schrieb 1949 seine Einschätzung über seine „Erfahrungen“ nieder:

„Meine Söhne waren keine Soldaten, die Lust und Freude am Töten hatten. Gott kann sie davor bewahrt haben, selbst Blut zu vergießen. Aber weil keine klare Stellung zur Wehrlosigkeit bestand ... war den Söhnen unseres Menno-Volkes der feste Boden entzogen und sie standen schutzlos den Verhältnissen gegenüber. Sind unsere Söhne nicht berechtigt, Anklage gegen uns [Väter] zu erheben? Hätte ich für meine Söhne nicht eine persönliche Stellung einnehmen und sie zu aktivem Widerstand auffordern sollen? Leider habe ich es nicht getan. Es hätte auch den sicheren Tod bedeutet.

Nach dem Bericht, dass seine beiden Söhne und ein Schulfreund gefallen waren, zog er die Schlussfolgerung:

„Sollten nur diese drei diese Glaubensstellung eingenommen haben? O nein, ich bin mir dessen bewusst, dass es viele waren ... Werden die vielen Söhne unseres Mennovolkes, die zum Teil unwissend den Weg in den Tod gegangen sind, in der Ewigkeit anklagend vor uns stehen, weil wir keine klare Entscheidung in der Stellung der Wehrlosigkeit eingenommen haben?“⁶

Dem Thema Wehrlosigkeit wird nach 1948 ein breiter Raum in den menonitischen Publikationen eingeräumt. Viele der Aufsätze von deutschen Autoren sind getragen von dem Bewusstsein des Versagens und von der Notwendigkeit, einen neuen Anfang machen zu müssen. Gefördert wurde diese Auseinandersetzung durch die zahlreichen Beiträge amerikanischer Mennoniten.

Bruno Ewert, bis zur Flucht Ältester der westpreußischen Gemeinde Heubuden, schilderte in einem amerikanischen Magazin die Entwicklung aus seiner Sicht:

„Wir entdeckten unseren großen Irrtum, als es zu spät war, nicht erst der Kriegsbruch, sondern schon vorher der Kampf gegen die Juden und die Christliche Kirche öffnete unsere Augen. Jetzt wurden Warnungen gegenüber diesem Trend nicht mehr beachtet und jede offene Kritik wurde durch die Drohung mit dem Konzentrationslager zum Schweigen gebracht. In den Jahren unmittelbar nach 1933 erkannten wir nicht, dass der Führer diktatorische Vollmachten hatte und dass eine neue Weltanschauung dem Volk eingetrichtert werden sollte.“⁷

⁶ B. Enns, Erfahrungen, in: Der Mennonit 09/10 1949, 69 u. GBl 6, 1950, 22.

⁷ Bruno Ewert, Four Centuries of Prussian Mennonites, in: Mennonite Life, April 1948, 10ff, zurückübers. aus dem Englischen, da ein deutsches Ms. nicht vorhanden ist.

Die mennonitischen Monats-Zeitungen⁸ berichteten ausführlich über die Entwicklung in den Flüchtlingslagern, den Bau von Siedlungen und den Schwierigkeiten der Nachkriegszeit. Nur wenig war von der Nazizeit die Rede, außer dass man Glauben gehalten habe, den gottesdienstlichen Betrieb – trotz Schwierigkeiten – durchgeführt und sich auch sonst nichts zu Schulden habe kommen lassen. Auch wird angesichts des vielfachen Leides die Frage nach der Theodizee erörtert,⁹ ohne dass die eigene Verwicklung in das Naziregime thematisiert wird. Das eigene Schicksal beherrschte alles Denken, sodass kein Platz für weiteres Nachdenken blieb. Die Entnazifizierungsverfahren, von denen auch Mennoniten betroffen waren, wurden nicht angesprochen.

3. Begegnungen anlässlich der Weltkonferenz in den USA

Die vierte Mennonitische Weltkonferenz (MWK) fand vom 3. bis 10. August 1948 (erstmals) in Nordamerika in Goshen/Indiana, und North Newton/Kansas, statt. Aus Europa nahmen auf Einladung und Kosten des Mennonite Central Committee (MCC) Teilnehmer aus Frankreich (3), Deutschland (5) und den Niederlanden (12) teil, ergänzt durch Besucher aus der Schweiz (2). Die europäischen Teilnehmer reisten zusammen auf einem Schiff nach Amerika und hatten so eine Woche Zeit, miteinander zu sprechen. An einem Abend setzten sich die Teilnehmer zu einer „Aussprachestunde“ zusammen. Dabei kam es zur Konfrontation zwischen niederländischen und deutschen Delegierten. Über diese Aussprache selbst, wie auch über andere mehr informelle Gespräche, gibt es keine Aufzeichnungen. Offensichtlich führten sie nicht zu einer Verständigung zwischen Niederländern und Deutschen. Das bestehende Klima lässt sich durch ein Zitat aus einer Predigt verdeutlichen. Der Krefelder Prediger Catepoel berichtet über eine Begegnung auf dem Schiff:

„Eines Abends sagte mir ein Holländer – es war sogar ein holländischer Mennonitenpfarrer: ‚Auch Sie waren deutscher Soldat! Auch Sie gehörten zu diesen Mördern und Plünderern!‘ Ich bin damals aufgestanden und weggegangen und habe mit dem Mann nicht mehr gesprochen.“¹⁰

⁸ (a) Der Mennonit Monatszeitschrift ab Januar 1948, gegründet vom Mennonite Central Committee, sollte der Verbindung der Flüchtlinge aus Westpreußen und Russland dienen;

(b) Gemeindeblatt der Mennoniten, erschien ab Januar 1948 zweimal monatlich und wandte sich an die süddeutschen Mennoniten;

(c) Christlicher Gemeindekalender, hg. Konferenz Süddeutscher Mennoniten, erscheint jährl.;

(d) Christlicher Gemeindekalender, hg. Konferenz Süddeutscher Mennoniten, erscheint jährl. seit 1890.

⁹ So neben anderen D. Catepoel, Schuld – Strafe – oder? in: GBl 17/18, 1948, 44 ff.

¹⁰ Blätter aus der Krefelder Mennonitengemeinde Nr. 35 v. 15.10.1949, aus einer Predigt zu Mat 6,1.

Ähnlich empört berichtet Christian Schnebele von den „hässlichen“ Vorwürfen der Niederländer während der „Aussprachestunde“:

„Mir war es, wie wenn ich auf die Anklagebank von Nürnberg gesetzt worden wäre. Welch eine Welle von Hass schlug mir entgegen. ... Jene Aussprachestunde hat mir gezeigt, wo der Vergeltungswille herrscht, da hat die Vergebung keinen Raum.“¹¹

Ein holländischer Teilnehmer, Jan P. Matthijssen, später Missionar in Indonesien, berichtete 20 Jahre später:

„Im Jahre 1948, als man dem Schrecken der Nazizeit noch viel näher stand, mussten die holländischen und die deutschen Delegationen zur Vierten Weltkonferenz notgedrungen die Reise dorthin auf demselben Schiff antreten. Man schwieg damals nicht. Man begegnete sich so offen, dass die Späne flogen. Andere nahmen es damals den Holländern wohl übel. Aber damals musste es sein.¹² Das Miteinander zwischen Franzosen, Schweizern und Deutschen schien während der Reise durch die Kriegsereignisse weniger belastet worden zu sein.“¹³

Über den Selbstmord einer Jüdin, die an Bord mitreiste, berichten Schnebele und Cattepoel durchaus unterschiedlich. Schnebele eher verallgemeinernd, metaphorisch:

„Wir gingen dann zur Ruhe, nicht ahnend, dass in einer späteren Nachtstunde, wohl an derselben Stelle, ein hoffnungsloses, verzweifertes Menschenkind, eine noch jüngere Frau, freiwillig über Bord ging und in den Fluten des Ozeans verschwand. Die täuschende, lockende Verderbenstiefe hatte ein Menschenleben ausgelöscht.“¹⁴

Cattepoel stellt dieselbe Geschichte informativer dar und bezieht sich selbst in den Zusammenhang ein:

„Aber auf der gleichen Fahrt sprang ... eine Frau über Bord, eine Jüdin, die ihre sämtlichen Familienangehörigen in den deutschen Konzentrationslagern verloren hatte. Und da habe ich mich als Deutscher am Schicksal dieser Frau wohl schuldig gefühlt – es war mir, als hätte nur ich allein Schuld an ihrem Tod. ... Aber in des Herzens Tiefe, da konnte ich nicht leugnen, da sagte etwas in mir: auch du trägst dein Teil daran! Als Deutscher trägst du dein Teil, dein Teil an unserer Schuld.“¹⁵

Gleich bei der ersten Sitzung der Konferenz am 4. August 1948 gab Cattepoel in seinem Bericht „Über Deutschland zwischen 1936-1948 und seine Zukunft“ folgende Erklärung ab:

¹¹ *Christian Schnebele*, 4. Weltkonferenz der Mennoniten, in: GBl 22/1948, 63. In seinem Bericht für Der Mennonit 11/12 1948, 98, erwähnt Schnebele diesen Vorgang nicht.

¹² *J. P. Matthijssen*, Ein Holländer antwortet Dr. Verhuis, in: Der Mennonit 12/1966.

¹³ Dies mag auf die verwandtschaftlichen und historisch engen Beziehungen unter den Nachkommen der „Schweizer Brüder“ zurückzuführen sein.

¹⁴ *C. Schnebele*, 4. Weltkonferenz der Mennoniten, in: GBl 23/1948, 67.

¹⁵ *Dirk Cattepoel*, Blätter aus der Krefelder Mennonitengemeinde v. 15.10.1949, Predigt zu Mat 6,12.

„In den Jahren seit 1945 ist viel über die Kollektivschuld des deutschen Volkes geredet worden. Unter Christen sollte es klar sein, dass es nur eine einzige Kollektivschuld gibt: die Kollektivschuld der Menschheit vor Gott. Aber als ein deutscher Christ möchte ich von ganzem Herzen bekennen, wie tief es uns belastet, dass so viel Leid, soviel Grausamkeit und so viel Zerstörung durch unsere Landsleute über andere gekommen sind. Ich möchte mich deshalb besonders an Euch wenden, liebe Brüder und Schwestern aus Holland und Frankreich: Seit 1940 widerfuhren Euren Völkern schreckliche Untaten durch Vertreter meines Volkes in einem Maße, dass unter menschlichen Gesichtspunkten eine Vergebung unmöglich scheint. Und doch bitte ich Euch um Christi willen: Vergebt uns und gewährt uns im Namen Christi einen neuen Anfang christlicher Brüderlichkeit; ... Aber ich will nicht versuchen, alles und jedes zu entschuldigen; am Ende ist jeder Deutsche am politischen Irrtum schuldig.“¹⁶

Es wird nicht deutlich, ob Cattepoel diese Erklärung im Namen und Auftrag der deutschen Konferenzen abgegeben oder sie mit den deutschen Teilnehmern abgestimmt hatte. Es hat den Anschein, als ob es sich um eine persönliche Erklärung gehandelt habe. Ein Jahr später sprach Cattepoel in einer Predigt davon, „er habe es als seine christliche und deutsche Pflicht gehalten ... die französischen und holländischen Teilnehmer im Namen Christi um Verzeihung zu bitten.“¹⁷

Bei der gleichen Gelegenheit sagte der westpreußische Diakon Gustav Reimer, der später nach Uruguay auswanderte, als er sich im Namen der Flüchtlinge für die erfahrene Hilfe bedankte:

„Ich bin mir bewusst, dass ich zu einem Volk gehöre, das während der letzten Jahre viel Not und Leid über seine Nachbarn gebracht hat. Und so frage ich: Wie können wir den Mut aufbringen, hier zu erscheinen und um Hilfe zu bitten? Von woher nehme ich die Kraft, diese Einladung anzunehmen und zu Euch zu sprechen? Ich möchte darauf folgende Antwort geben: Wir sind verurteilt worden, wir haben uns eines Gottesgerichts unterziehen müssen und Gott hat uns gerettet wie einen Brand aus dem Feuer. Deshalb sage ich mit dem Apostel Paulus: Was sollen wir dazu sagen? Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein! (Röm 8,31ff)“¹⁸

Es könnte heute behauptet werden, dass beide Erklärungen zu formal waren und dass sie abgegeben wurden, weil die Betreffenden meinten, so etwas werde anlässlich einer internationalen Konferenz erwartet; möglicherweise sahen sich beide Redner auch angesichts der zu diesem Zeitpunkt vielfältigen amerikanischen Hilfe dazu veranlasst. Beide Texte wurden in englischer Sprache veröffentlicht und von den deutschen Zeitschriften nicht aufgegriffen. Eine deutsche Übersetzung wurde in „Der

¹⁶ Fourth Mennonite World Conference, Proceedings August 3-10, 1948, Akron/Pennsylvania 1950, 14 ff, v. Vf. übers.

¹⁷ D. Cattepoel, Blätter aus der Krefelder Mennonitengemeinde v. 15.10.1949, Predigt zu Mat 6,12.

¹⁸ Fourth Mennonite World Conference, Proceedings August 3-10, 1948, Akron/Pennsylvania 1950, 140 f, v. Vf. übers.

Mennonit“ erst 1967¹⁹ wiedergegeben. Christian Schnebele erwähnt beide Erklärungen in seinem ausführlichen Bericht nicht. Ulrich Hege schrieb über die Ausführungen Cattepoels, dass er über „die Schicksale der deutschen Mennoniten“ gesprochen habe; die Schuldklärung wird nicht erwähnt; auch berichtet er nicht über die „Aussprachestunde“.²⁰

Das Thema von der Schuldverstrickung der Deutschen wurde nach 1950 auf mennonitischen Konferenzen und in den Blättern nicht behandelt. Die mennonitischen Zeitschriften, die seit Anfang 1948 erschienen, berichteten, wenn sie sich zeitgeschichtlichen Problemen zuwandten, von den Flüchtlingslagern, von der Zusammenführung der Familien, der Sammlung von Gemeinden oder vom Bau von Wohnsiedlungen. Der Betrachter hat den Eindruck, dass die Not und der Neuanfang nur wenig Zeit zum Nachdenken ließen. Aus heutiger Sicht würden wir es für richtig halten, dass nach den Gründen und Anlässen für die Katastrophen von Krieg und Holocaust, für die Entstehung von Ideologien und Weltanschauungsstaaten gefragt worden wäre. Es will scheinen, als ob die Überlebenden froh darüber waren, davon gekommen zu sein und dass sie – ohne Blick zurück – nur nach vorne schauen wollten.

4. Wiederentdeckung der Wehrlosigkeit

Nach 1950 vollzog sich ein Paradigmenwechsel im theologischen Denken der deutschen Mennoniten; pietistische (in Süddeutschland) und liberale (in Norddeutschland) Orientierungen traten zurück und wurden durch die Rückbesinnung auf das „Täuferische Leitbild“²¹ überlagert, das Nachfolge, Geschwisterlichkeit und die Ethik der Liebe und Wehrlosigkeit als wesentliche Schwerpunkte herausstellte.

Schon 1946 kamen amerikanische und kanadische Freiwillige des Mennonite Central Committee (MCC) „in the name of Christ“ ins zerstörte Deutschland, zuerst in die französische Zone und ab 1947 in die englische und amerikanische Zone. Sie verteilten Nahrungsmittel und Kleider und halfen als Pax-boys (sie waren überwiegend Zivildienstleistende) beim Bau von Siedlungen (Neuwied, Espelkamp, Bechterdissen, Wedel, Backnang). Amerikanische Prediger-Seminare entsandten Professoren, die das mennonitische Friedenszeugnis, das in den zurückliegenden Jahren verschüttet gewesen war, durch zeitnahe Argumen-

¹⁹ Schuldbekenntnisse deutscher Mennoniten auf der vierten mennonitischen Weltkonferenz 1948 in den USA, in: *Der Mennonit*, März 1967, 47. Im Organ des Verbandes deutscher Mennonitengemeinden, dem Gemeindeblatt der Mennoniten (GBI), Schriftleiter *Christian Schnebele*, wurden die Schuld-bekenntnisse weder erwähnt noch wiedergegeben.

²⁰ *Ulrich Hege*, Bericht über die Reise zur 4. Weltkonferenz, in: GBI Nr 1/1949, 2.

²¹ *Harold S. Bender*, *Anabaptist Vision*, Vortrag 1943, in: *Mennonite Quarterly Review*, April 1944.

tation unter Rückbesinnung auf das täuferische Erbe wieder belebten. Es dauerte vier Jahre, bis Mennoniten zur theologischen Reflexion nach dem Kriege wieder bereit waren. So kam es 1949 zur „Thomashöfer Entschlie-ßung“, die forderte:

„Angesichts der unsagbaren Leiden und dämonischen Auswirkungen des letzten Krieges halten [wir] es für eine besondere Aufgabe der Mennoniten, den Gedanken des Friedens und dessen praktische Verwirklichung ... zu fördern und ... zu vertreten.“²²

Die ergänzende „Heilbronner Erklärung“ von 1950 berief sich in ihrer Argumentation zusätzlich auf das „Wort Gottes“, den „Geist der Bergpredigt“ und den „Dienst am Nächsten“.²³ Das 1956 gegründete „Deutsche mennonitische Friedenskomitee (DMFK)“ vertiefte das theologische Nachdenken und warb unter der mennonitischen Jugend für das Friedenszeugnis.²⁴

5. Die Aufarbeitung der „braunen“ Vergangenheit durch die Söhne

Im November 1966 veröffentlichte der Leiter des Archives der niederländischen Mennoniten, Dr. Simon L. Verhuis, unter der Überschrift: „Mit brennender Sorge ...“²⁵ einen Aufsatz, der von einer Veröffentlichung ausging, in der festgestellt wurde, „die Mennoniten ... hätten das Prinzip der Wehrlosigkeit völlig aufgegeben.“²⁶ In diesem Zusammenhang fragte Verhuis: „Haben unsere deutschen Brüder hierauf schon einmal etwas geantwortet?“²⁷ Darauf reagierte Dr. Heinold Fast, damals stellvertretender Vorsitzender der Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden, in derselben Nummer mit dem Verweis auf Äußerungen deutscher Mennoniten und stellte fest:

„Dass damit das Thema bei uns die ihm gebührende Beachtung gefunden habe, soll damit aber keineswegs gesagt sein. Erstens sind die Vorgänge selber noch längst nicht geklärt ... Zweitens dauert es lange, bis das Bewusstsein vom geistlichen Bankrott des deutschen Mennonitentums zur Zeit des Dritten Reiches bis zum letzten deutschen Mennonit dringen wird.“²⁸

In der folgenden Nummer kommt der Holländer Jan P. Matthijssen den bedrängten deutschen Brüdern zur Hilfe:

²² Gemeindeblatt der Mennoniten (GBL) vom 15.09.1949, 70.

²³ GBL vom 15.11.1950, 87.

²⁴ *Diether Götz Liebdi*, Das Friedenszeugnis der deutschen Mennoniten im 20. Jahrhundert, in: 30 Jahre DMFK 1956-1986, Bammmental 1986.

²⁵ Beginn der deutschsprachigen Enzyklika von Papst Pius XI, 1938 über den Nationalsozialismus.

²⁶ *F. Zipfel*, Kirchenkampf in Deutschland 1933-1945, Berlin 1965.

²⁷ *S. L. Verhuis*, Mit brennender Sorge... – Eine besorgniserregende Seite unserer Bruderschaft, in: Der Mennonit, Nov. 1966, 165 f.

²⁸ *H. Fast*, Antwort an Dr. S. L. Verhuis, in: Der Mennonit, Nov. 1966, 165 f.

„Die deutschen Mennoniten haben wahrscheinlich nicht mehr und nicht weniger mitgemacht und sind deshalb nicht mehr und nicht weniger verantwortlich für alles, was geschehen ist, als die Deutschen im allgemeinen. ... Doch welchen Sinn hat es, jetzt darüber [über einzelne Verfehlungen] zu sprechen?“²⁹

In einer der folgenden Nummern veröffentlichte der Schriftleiter H.-J. Goertz die „Schuldbekennnisse“ erstmals in deutscher Sprache, was damals 1948 versäumt oder dem deutschen Leser nicht zugemutet worden war.³⁰ In derselben Nummer meldet sich Leserbriefschreiber Helmut Funk aus Wien zu Wort und mahnt unter der provozierenden Überschrift: „Wo ist unser Schuldbekennnis?“ offizielle Erklärungen der Konferenzen mit unbequemen Fragen an:

„Ich muss ... die älteren und verantwortlichen ... Brüder fragen: Hat das Kuratorium der Vereinigung ... irgendwann einmal sein Versagen bekannt? Hat man dem Verschulden Ausdruck gegeben, dass man aus der Sorge um den eigenen Fortbestand und aus Furcht vor Leiden eine loyale Haltung der Regierung des Dritten Reiches gegenüber eingenommen hat? Dass man einfach geschwiegen hat, wo Unrecht geschah? Hat man offen bekannt ..., dass man einer Verblendung verfallen war und keine klare Sicht der Dinge hatte?“³¹

Auch darauf reagiert wieder Heinold Fast aus Emden, diesmal mit einem Leserbrief:

„Ich glaube nicht, dass man ... die Schuld eines anderen bekennen kann. Wohl kann man die Folgen der Schuld anderer tragen ... Außerdem bestärkt es den, der das Schuldbekennnis fordert, in seiner Selbstgerechtigkeit... Viel wichtiger als ein Schuldbekennnis der Väter [ist] die Frage, wie es zu solcher Schuldverstrickung kommen konnte ... Wir sollten [die ältere Generation] nicht durch die Forderung von Schuldbekennnissen zur Selbstrechtfertigung verleiten.“³²

Die Gedanken über den Krieg und der damit verbundenen Verbrechen hatte mit dem Wirtschaftswunder in den fünfziger Jahren nachgelassen. Mit der Erinnerung wurde auch die Schuldfrage verdrängt. Das begann sich zu ändern als die Deutschen im Gefolge des Eichmann- (1961) und des Auschwitz-Prozesses (1963-65) mit dem Holocaust konfrontiert wurden und über ihre Verantwortung für das Naziregime und ihren Teil an der Schuld nachzudenken begannen.

Vor diesem Hintergrund erregte ein Aufsatz des ehemaligen Hamburger Predigers und Schriftleiters von „Der Mennonit“, Hans-Jürgen Goertz,³³

²⁹ J. P. Matthijssen, Ein Holländer antwortet Dr. Verhuis, in: Der Mennonit 12/1966.

³⁰ Schuldbekennnisse deutscher Mennoniten auf der vierten mennonitischen Weltkonferenz 1948 in den USA, in: Der Mennonit 3/1967, 47.

³¹ H. Funk, Wo ist unser Schuldbekennnis? In: Der Mennonit, 3/1967, 49.

³² H. Fast, Es gibt Schuldbekennnisse, in: Der Mennonit 3/1967, 48.

³³ H.-J. Goertz, Nationale Erhebung und religiöser Niedergang. Mißglückte Aneignung des täuferischen Leitbildes im Dritten Reich, in: H.-J. Goertz Hg, Umstrittenes Täufertum, Göttingen 1975.

erhebliches Aufsehen und viel Widerspruch vor allem bei der Kriegsgeneration. Goertz sprach im Blick auf die Mennoniten im Dritten Reich von „religiösem Niedergang“ und beklagte, dass die Mennoniten ihre überkommenen Grundsätze verlassen hätten, um ihre konfessionelle Existenz zu sichern. Zwei Jahre später, 1977, beschrieb der Verfasser dieses Aufsatzes – ausgehend von einer breiten Quellenbasis – die mennonitische Vergangenheit zwischen 1933 und 1945 im Blick auf den Nationalsozialismus und kam grundsätzlich zu einer ähnlichen Deutung, wenngleich er aufgrund der Quellenlage im Detail einzelne Vorgänge abweichend darstellte. Er resümierte weniger scharf:

„Das Dritte Reich wurde anfänglich von den meisten [Mennoniten] ... begrüßt und später einfach hingenommen. Man fühlte sich nicht zum Widerstand gerufen und war nicht zum Martyrium gerüstet.“³⁴

Ausführlich wurde geschildert, wie die Mennoniten ihre überkommene Überzeugung von der Wehrlosigkeit aufgaben:

„Zur Begründung des Wehrdienstes werden nicht nur staatsbürgerliche Überlegungen angeführt, sondern auch biblische ... Die Mennoniten konnten die Wehrlosigkeit des Christen in einer wehrhaften Zeit nicht [mehr] aus der Bibel erweisen.“³⁵

Die folgende, heftige Diskussion dauerte etwa anderthalb Jahre und wurde 1978 durch eine gemeinsame Erklärung der Kontrahenten zunächst abgeschlossen. Dort hieß es:

„Es soll in Zukunft nicht mehr von dem ‚religiösen Niedergang‘ der Mennoniten gesprochen werden; es soll auch nicht mehr behauptet werden, dass die Mennoniten ‚ihre Eigenart‘ d.h. ihren ursprünglichen reformatorischen und konfessionellen Ausdruck ‚bewahrt‘ hätten. Es wird richtig sein, den Weg der Mennoniten durch das Dritte Reich als eine schwere Identitätskrise zu beschreiben ... Einigkeit besteht unter uns hinsichtlich der geistlichen Ziele dieser historischen Rückfrage für die Gemeinden. Es geht uns darum, die Gemeinden auf Abhängigkeiten hinzuweisen, die sie – gewollt oder ungewollt – eingegangen sind und noch immer eingehen, so dass sie sich fragen müssen, ob ihr Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Herrn der Gemeinde dadurch beeinträchtigt wird.“³⁶

6. Späte Bemühungen um Brückenschlag und Versöhnung

Ab Anfang der 1970er Jahre warb der Pastor der Hamburger Mennonitengemeinde, Peter J. Foth,³⁷ im Rahmen der „Aktion Sühnezeichen“ hauptsächlich unter Jugendlichen für den Besuch des ehemaligen West-

³⁴ *Dietber Götz Lichdi*, Mennoniten im Dritten Reich. Dokumentation und Deutung, Weierhof/Pfalz 1977, 167.

³⁵ a.a.O., 168.

³⁶ *Dietber Götz Lichdi / Hans-Jürgen Goertz*, Gemeinsame Erklärung – Zur Kontroverse um die Mennoniten im Dritten Reich, in: *Gemeinde Unterwegs*, Nr. 12/1978, 140; *Mennonitische Blätter* (MBL) Nr. 12/1978, 189.

³⁷ Auskunft Elke Foth, Hamburg am 11.10.2005.

preußen. Sie beteiligten sich dort an einzelnen Wiederaufbauprojekten und suchten die Schreckensorte Polens auf. Der Charakter dieser Reisen, die anfänglich im Zeichen der Wiedergutmachung standen, änderte sich, als viele der ehemaligen Flüchtlinge wieder die alte Heimat sehen wollten. Am Anfang mag die Besichtigung der verlorenen Heimat schmerzliche Erinnerungen ausgelöst haben; daraus wurde dann Neugier und manchmal auch eine nostalgisch verklärte Sympathie. In einigen Fällen entwickelten sich freundschaftliche Beziehungen zu den bäuerlichen Nachfolgern. Die Gemeindehäuser werden heute vielfach von anderen Konfessionen genutzt. Die Friedhöfe waren in einem beklagenswerten Zustand. Sie wurden von niederländischen und deutschen Mennoniten zusammen mit polnischen Freiwilligen wieder hergerichtet und werden heute von polnischen Nachbarn betreut.

Als im Laufe der Jahre die Generation der „Parteigenossen“ und Kriegsteilnehmer immer weniger Auskunft geben konnte, wuchs Umfang und Zahl der Monografien zu einzelnen Themen, aber auch die Erinnerungs- und Gedenkliteratur sowie Beiträge im Fernsehen hielten das Interesse an der Vergangenheit und mit ihr Betroffenheit und Scham wach. Der Vorstand der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) K.d.ö.R. sah sich daher veranlasst, die nachstehende Erklärung abzugeben, die dann anlässlich der Mitglieder-Versammlung 1995 diskutiert wurde. Es zeigte sich dass der eindeutiger Text des Vorstands nicht mehrheitsfähig war. Er wurde deshalb in Teilen abgeändert, was sich an den Bruchstellen im Text noch nachvollziehen lässt. Die ursprünglich Fassung wurde nicht veröffentlicht.

Aus Anlass der 50. Wiederkehr der deutschen Kapitulation am 8. Mai 1945 verabschiedete die Mitgliederversammlung der AMG am 10.06.1995 in Karlsruhe folgende Erklärung:

„Am 8. Mai 1995 gedachten wir des Kriegsendes und besannen uns darauf, was dieses Datum heute für uns als Mennoniten in Deutschland bedeutet. Viele von uns haben damals diesen Wendepunkt als Katastrophe erlebt und erlitten. Im Rückblick erkennen wir, dass das Kriegsende trotz allen Leides, das wir erlitten haben, vor allem eine Befreiung von einem verbrecherischen Unrechtsregime bedeutete.

Die meisten Mennoniten in Deutschland sind, als Ergebnis einer langen Entwicklung, der Anfechtung des Nationalsozialismus erlegen, und sie gaben das Friedenszeugnis auf. Sie schätzten oft Verpflichtungen gegenüber dem eigenen Volk höher ein als die Verbindung zu unseren mennonitischen Geschwistern in den Niederlanden und im Elsass.

Die niederländischen Geschwister, die unter dem deutschen Besatzungsregime litten und zahlreiche Opfer zu beklagen hatten, konnten nicht einmal auf die Anteilnahme, geschweige denn auf die Hilfe der deutschen Mennoniten rechnen. In Lothringen oder im Warthegau übernahmen auch deutsche Mennoniten während der Kriegsjahre Höfe vertriebener Bauern. Mennoniten aller Berufe waren in das damalige System verstrickt, fast alle Mennoniten haben zu den national-

sozialistischen Verbrechen an Juden und vielen anderen geschwiegen. Auch diejenigen, die dem Nationalsozialismus kritisch gegenüber standen, sahen keinen Ausweg. Mit den Worten des Vaterunsers bitten wir um Vergebung.

Wir verstehen diese Beispiele nicht als eine nachträgliche Kritik. Wir glauben, dass der Blick in die Vergangenheit notwendig ist, um aus dieser Geschichte zu lernen. 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.

Für uns sind die Jahre nach dem Ende des Krieges und nach dem Elend der Vertreibung unverdient gute Jahre des Wiederaufbaus geworden. Wir haben erleben dürfen, dass im Kriege verfeindete Nachbarvölker zusammen gewachsen sind und sich heute mit Freundlichkeit und Achtung begegnen. Dafür sind wir dankbar. Aber vor dem Hintergrund der Vergangenheit beobachten wir das Zeitgeschehen und fühlen uns beschwert durch eine wachsende Fremdenfeindlichkeit und die zunehmende Gewaltbereitschaft.

Um diesen Herausforderungen angemessen zu begegnen, wollen wir uns an Gottes Wort aus dem Vermächtnis unserer täuferischen Väter und Mütter orientieren. Dabei möchten wir folgende Gesichtspunkte besonders betonen: – Bekenntnis in der Öffentlichkeit durch Mission und Friedenszeugnis; – Betonung der Geschwisterlichkeit über die Gottesdienstgemeinschaft und über das eigene Volk hinaus; – Bereitschaft, Fremde anzunehmen und niemand auszugrenzen; – einen verantwortlichen Lebensstil zur Bewahrung der Schöpfung.

„Die Gnade des Herrn ist's, dass wir nicht gar aus sind; seine Barmherzigkeit hat noch keine Ende.“ (Klgl 3,22)³⁸

Der Text wurde von der Mitgliederversammlung mit großer Mehrheit angenommen und veröffentlicht; er wurde gesondert den mennonitischen Konferenzen in den Niederlanden und in Frankreich mitgeteilt.

Die Erklärung beginnt bei der Einschätzung des Datums: zunächst als Leidensdatum und später auch als Tag der Befreiung. Es soll den Wandel in der Beurteilung deutlich machen, der auch im Zusammenhang mit der persönlichen Betroffenheit steht. Von diesem Datum aus geht der Blick zurück und in die Gegenwart, dann richtet er sich auf die Zukunft. Zunächst wird Reue über die damalige Haltung und über das Verhalten der Mennoniten formuliert, das dann durch Beispiele konkretisiert wird. Dem Schuldbekenntnis folgt die Bitte um Vergebung.

Die Mitglieder der AMG hatten offensichtlich die Befürchtung die Erklärung könne missverstanden werden. Deshalb betonten sie, dass die Beispiele nicht als nachträgliche Kritik verstanden werden sollten, gaben

³⁸ Mennonitisches Jahrbuch 1996, Hg. Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG).

Klaus Jakob Hoffmann

Zerstörung und Wiederaufbau Frankfurts

Die Bischöfliche Methodistenkirche 1944-46
im Spiegel der Aufzeichnungen von Paulus Scharpff

Einleitung

Quellenangaben und Methode der Darstellung

Die Hauptquellen zu diesem Referat¹ sind „Auszüge aus privaten Briefen der Jahre 1944 und 1945“ sowie ein „Superintendentenbericht“ aus dem Jahr 1946 von Dr. Paulus Scharpff (1885-1965). Sie wurden von seiner Tochter Dorothea Sackmann, Leiterin des Zentralarchivs der Evangelisch-methodistischen Kirche in Reutlingen, 1991 zusammengestellt unter dem Titel: „Erfahrungen im Dienstalltag eines Seminarlehrers, Gemeindepastors und Superintendenten der Methodistenkirche in Frankfurt am Main während der Monate des Kriegsendes und des Umsturzes.“ Diese Dokumentation umfasst 35 Manuskriptseiten und ist ein unveröffentlichtes Familiendokument. Die Briefe Scharpffs an seine aus Frankfurt evakuierte Familie, die stellenweise tagebuchartigen Charakter tragen, jedoch aus praktischen und zeitlichen Gründen sowie aus Furcht vor Zensur oft nur Kurzinformationen enthalten, müssen als zeitgeschichtliche Dokumente eingeordnet werden. D. Sackmann hat den Stoff in Auswahl wie folgt zusammengestellt: Teil 1 bietet Briefauszüge bzw. fast vollständige Briefwiedergaben, die der Kommunikation mit der ausgesiedelten Familie dienen. D. Sackmann merkt dazu an: „Persönliche Passagen sind bei der Auswahl weggelassen, die gefühlsmäßige Verarbeitung ist auf ein Minimum beschränkt“, jedoch in einem 2. Teil ebenfalls in Auszügen dokumentiert. In Teil 3 werden „einige Einzelheiten festgehalten, die speziell das Predigerseminar betreffen.“ Es schließt sich ein 4. Teil mit der Abschrift des Scharpffschen Superintendentenberichts an die erste Südwestdeutsche Nachkriegs-Jahreskonferenz der Methodistenkirche 1946 an, ergänzt um das wichtige Schulbekenntnis des Kirchenvorstandes vom Dezember 1945, an dem Scharpff mitgewirkt haben dürfte. Ergänzend werde ich für den unkundigen Zuhörer und Leser, wo immer notwendig, eigene Erläuterungen z.B. im Blick auf Lokalitäten, Personen oder Ereignisse hinzufügen. Sie stammen entweder aus meiner persönlichen Erinnerung bzw. Bekanntschaft, der niedergeschriebenen Biographie meines

¹ Der Vortrag wurde gehalten auf dem Symposium „Freikirchen in Deutschland 1945-49“ des Vereins für Freikirchenforschung vom 13.-15.10.2005 in Burbach-Holzhausen.

Vaters Gustav Hoffmann, oder dem Buch von Karl Heinz Voigt „Friedrich Wunderlich – ein Brückenbauer Gottes“.²

Biographische Hinweise: Wer war Dr. Paulus Scharpff?

Nur die Älteren oder ganz Alten kennen Paulus Scharpff noch. Am 23. September 1885 in Liestal / Schweiz als Sohn eines Methodistenpredigers geboren, verstarb er am 14. Februar 1965 in Frankfurt am Main. Er erlebte das deutsche Kaiserreich, die Weimarer Republik, das sogenannte „Dritte Reich“ des Nationalsozialismus und die Anfänge der demokratischen Bundesrepublik Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg.

1903 begann er in Erlangen mit dem Studium der Philologie und der evangelischen Theologie. Von 1907 bis 1910 studierte er in Marburg nur noch Theologie. Nach Promotion und Gemeindedienst war er im Ersten Weltkrieg Artillerie-Offizier und trug eine schwere Verwundung davon. 1921 wurde er als Seminarlehrer in das Predigerseminar der damaligen Bischöflichen Methodistenkirche in Frankfurt am Main berufen. Dort wohnte er auch mit seiner Familie (verheiratet seit 1922, vier Kinder), und mehreren Kollegen in einem stattlichen Lehrerwohnhaus, das neben dem Hauptgebäude des Seminars im Frankfurter Stadtteil Ginnheim errichtet war. Er beendete seine Lehrtätigkeit 1958 und verbrachte den Ruhestand in Frankfurt.

Im Blick auf Scharpffs reichhaltige Bibliographie ist vor allem seine Auswahl-Übersetzung der Tagebücher John Wesleys zu erwähnen, sodann sein 1964 erschienenes Werk „Geschichte der Evangelisation. Dreihundert Jahre Evangelisation in Deutschland, Großbritannien und den USA“.³ Dieses unübertroffene Standardwerk, das auch eine Übersetzung ins Englische erfuhr, machte ihn im gesamten Bereich der Evangelischen Allianz bekannt, der er ohnehin zeitlebens verbunden war, und zwar weit über den Frankfurter Raum hinaus.

Früh beeindruckt von der Heiligungsbewegung des 19. Jahrhunderts arbeitete Scharpff gemeinsam mit Robert Wilder und John Mott in der studentischen Missionsbewegung, hielt Verbindung zu zahlreichen Evangelisten der Gemeinschaftsbewegung, sowie auch zu den Gründern des Gnadauer Verbandes und der Deutschen Christlichen Studentenbewegung (DCSV). Er erlebte die walisische Erweckungsbewegung 1904/05, und war sowohl der Oxford-Gruppenbewegung als auch dem Christlichen Verein Junger Männer (CVJM) verbunden.⁴

² Stuttgart 1982, 89-120.

³ *Karl Heinz Voigt*, Friedrich Wunderlich – ein Brückenbauer Gottes, Gießen u. Basel 1964, ²1980.

⁴ Weiteres zu Biografie und Bibliografie bei: *K. H. Voigt*, Art. Scharpff, Paulus, in: *T. Bautz* (Hg.), Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 8, Herzberg 1994.

Während des Zweiten Weltkrieges waren Dr. Paulus Scharpff und der Direktor des Predigerseminars, Dr. J. W. Ernst Sommer, die einzigen verbliebenen Dozenten bei immer geringerer Studentenzahl. Zuletzt wurde nur noch der verwundete und nicht mehr kriegsverwendungsfähige Karl Heinz Grüneke betreut und unterrichtet. Bald jedoch wurden Scharpff neue Aufgaben zugeteilt. Nachdem mein Vater Gustav Hoffmann, Prediger der 1. Methodistengemeinde in Frankfurt am Main, der Zionskirche am Merianplatz, im April 1941 zum Wehrdienst eingezogen worden war, übernahm Scharpff die Leitung dieser Gemeinde als ihr Pastor. Fast gleichzeitig übernahm Sommer die Leitung der 2. Gemeinde, Eben-Ezer in der Ludwigstraße, nachdem der dortige Prediger, Karl Dahn, ebenfalls zur Wehrmacht eingezogen worden war.

Nachdem 1943 der Wiesbadener Superintendent Hermann Huxoll verstorben war, wurde Paulus Scharpff zusätzlich zum Superintendenten des Frankfurter Distriktes berufen, der das Rhein-Main Gebiet und Teile Südhessens umfasste. Diese dreifache Belastung war die Situation, die wir in den vorliegenden Briefen antreffen. Dazu kam, dass Scharpff zeitweise in den schweren Tagen der Bombardierung Frankfurts und der Einnahme der Stadt durch US-Truppen der einzige verfügbare freikirchliche Geistliche für Beerdigungen, Seelsorge und andere Amtshandlungen in vier Gemeinden war und insbesondere von der Evangelischen Gemeinschaft in Anspruch genommen wurde. Diese Belastungen führten Scharpff und auch Sommer immer wieder an den Rand der Depression, wie mir Scharpffs Tochter bestätigte. Ich selbst war zu dieser Zeit zuerst Luftwaffenhelfer und am Schluss des Krieges Soldat, wurde aber noch von Dr. Scharpff am 21.02.1943 mit Verspätung und in kriegsbedingter Abwesenheit meines Vaters in der Zionskirche eingesegnet. Damals ahnte ich nicht, dass ich schon im Herbst 1949 einer seiner Studenten werden sollte.

Textdokumente von Paulus Scharpff

Teil 1: Die Auswirkungen der verstärkten Luftangriffe auf das Leben der Gemeinden, der Familien und den Seminarbetrieb

Im Herbst 1943 veränderte sich die Taktik der alliierten Luftangriffe auf deutsche Großstädte. Die Engländer flogen jetzt nachts, die Amerikaner tagsüber. Nach den ersten verheerenden Luftangriffen auf Frankfurt im Oktober und November 1943, bei denen auch das Nachbargebäude der methodistischen Zionskirche am Merianplatz, für die Dr. Scharpff seit 1942 verantwortlich war, getroffen wurde und niederbrannte, wurden alle Schüler der Stadt samt ihren Lehrern evakuiert. Die Stadt wurde nach und nach von Kindern geräumt. Müttern, die auswärts Unterkunfts mög-

lichkeiten hatten, wurde der Umzug dorthin bei polizeilicher Abmeldung gestattet. Diese Möglichkeit nutzte auch Frau Scharpff mit ihren Kindern. Wir setzen in den vorliegenden Zeitzeugen-Berichten von Paulus Scharpff ein beim bis dahin schwersten Tagesangriff auf Frankfurt am 29. Januar 1944. Scharpff schreibt:

31.01.44

Die ersten großen Terrorangriffe am 4./5. Oktober, am 26. November und am 20. Dezember waren anscheinend nur Auftakt zu der furchterlichen Bombardierung am letzten Samstag vormittag 11-12 Uhr (29. Jan.). Zum ersten Mal wurden große Teile der Innenstadt getroffen. Noch zwei oder drei solche Bombenteppiche, und die Innenstadt ist erledigt. Aber auch die Vororte haben schlimme Verwüstungen, bis ganz in unsere Nähe. Wir in Ginnheim erlebten etwas Sonderbares: Gleich nach dem Abwurf der ersten Welle war die ganze Gegend eingenebelt und erschreckend finster ... Ich fürchtete Gas und holte die Maske. Doch hörte ich später, es sei Vernebelung gewesen. Vielleicht hatten wir deshalb hier keine Abwürfe von Bomben...

Am Merianplatz und Umgebung ist ein Greuel der Verwüstung nach diesem ersten Angriff auf die Stadt selbst. Das zu meiner Kirche gehörige Predigerhaus wurde durch eine Sprengbombe völlig zerstört. Nur weil der Keller mit Stützbalken gut abgesprießt war, hielt er den Druck der drei zusammenstürzenden Stockwerke aus. Drei Personen wurden leicht verletzt und konnten alle geborgen werden ... Die Kirche wurde anscheinend nur von einigen Sprengstücken getroffen. Freilich sind durch den Luftdruck alle Fenster und Türen kaputt, die Decke heruntergebrochen, und durch die Trümmer im Hof kann man kaum beikommen. Ob sie im Krieg noch einmal repariert werden kann, ist sehr fraglich, doch hoffe ich das für unseren kleinen Saal in absehbarer Zeit. Es wird mit viel Lauferei verbunden sein, stets über den Schutt und Dreck der Innenstadt.

In der Gemeinde gibt es bis jetzt zwei Tote, mehrere Verwundete, etwa 12 neu geschädigte Familien ... Ich weiß noch nicht genau, wieviele meiner Mitglieder total- oder teilgeschädigt sind. Im Predigerhaus allein drei Familien. Frau Prediger Hoffmann zog erst vor wenigen Wochen mit ihren zwei Söhnen nach Pirmasens. Nun haben sie hier ihren ganzen Hausrat verloren wie so viele andere. Auch unsere schöne Frauenklinik auf dem Mühlberg ist völlig zerstört.

Schwester K. wurde bei Volltreffer auf ihr Haus getötet. Ihr Mann und ihr 13jähriger Sohn sind vorerst bei Verwandten, die Tochter bei Familie S. ... Hotel Schweizerhof erledigt. Familie L. (Hotelier aus der Gemeinde) gerettet. ... Alle vom (Haupt-)Bahnhof wegführenden größeren Straßen stark verwüstet. Es seien fünf große Wellen des Angriffs gewesen ... Ich habe zu tun wie noch nie in meinem Leben. Die ausgebombten Familien müssen mühsam gesucht werden. Weil es in der Innenstadt auf lange Zeit keine Verkehrsmittel gibt, ist alles sehr mühsam und nur zu Fuß oder mit dem Fahrrad zu machen ... Sonntagschule und Religionsunterricht werden lange Zeit nicht gehalten werden können. Die Unterrichtsarbeit im Seminar habe ich noch zu tun, auch die Arbeit für den Distrikt ... Direktor Sommer, der einen schweren Unfall mit der Straßenbahn hatte, erholt sich nur langsam, ist noch verreist. Alle seine Amtshandlungen, besonders viele Beerdi-

gungen, muss ich übernehmen, und weil zur Zeit kein Prediger der Evangelischen Gemeinschaft erreichbar ist, muss ich auch ihnen helfen. Ihr Predigerhaus samt Saal zerstört, Prediger Plessmann auswärts. So war ich faktisch in den letzten Tagen einziger Prediger für Amtshandlungen von vier hiesigen Gemeinden ...

23.02.44

... Sonntag bis Dienstag etwa 13mal Alarm. Besonders die 6mal am Sonntag und die 4mal am Montag waren zermürend. Nachts im Keller, tags im Keller ... So ist die Frankfurter Stimmung. Alarmneurose ... Musste zu einem Besuch in der Flakkaserne in Hausen und war erschüttert, was dort alles passiert ist.

Frau F. wurde wunderbar bewahrt: Während sie mit ihrem Säugling auf dem Arm in den Keller eilte, sauste drei Meter vor ihr eine Bombe durchs Haus, bis in den Keller. Auf dem Parterre-Hausgang, wo sie stand, sprang jedoch der Zünder ab, sodass es zu keiner Explosion kam, sonst wäre das Haus samt Insassen zerstört worden...

Nun ist die Stadt tatsächlich leer von Kindern, allmählich auch die Innenstadt so ausgestorben, dass man die Leute auf der Straße zählen kann. Trotzdem gehe ich sonntags zweimal bis zum Merianplatz und Seckbach.

... Abends Unterredung mit dem Distrikts-Vorsteher der Evangelischen Gemeinschaft, Bruder Plessmann, wegen der Zusammenlegung der Gemeinden. Gottlob gutes Einvernehmen. Die Gemeinde MK [Methodistenkirche] Ludwigstrasse und EG [Evangelische Gemeinschaft] Güterplatz, die beide ausgebombt sind, kommen ab Sonntag zu gemeinsamen Gottesdiensten im Konfirmandensaal der Matthäuskirche [Ev. Landeskirche] zusammen.

19.03.44.

Gottlob wieder mal durch einen schweren Angriff unversehrt durchgekommen. ... Dieses Mal kriegte Ginnheim mehr ab. Wir bekamen eine ganze Ladung Brandbomben, Phosphor- und Stabbrandbomben. Das Zentrum von Ginnheim brannte lichterloh...

Im Seminar circa 100 Scheiben, bei uns in der Küche zwei. Ganz gnädig wurden wir bewahrt: Vor dem Seminareingang fanden wir gleich nachher eine nicht kreierte Phosphorbombe und eine gleich neben der großen Einfahrt im Acker ... In der Stadt sieht es trostloser aus als je ... Bethanien-Klinik nur wenig beschädigt. Vom Mühlberg-Krankenhaus die Reste weggebrannt, dort alle untergestellten Betten verbrannt...

Als ich zur 3-Uhr Versammlung nach dem Prüfling kam [Bethanien-Krankenhaus], war der untere Gang am Eingang voll von verwundeten Soldaten auf Bahren. Sie waren bei Louisa im Transportzug von einer Bombe getroffen worden. – Die Versammlung war sehr klein.

18.09.44

... Jetzt sind wir sozusagen Frontstadt: Erstens, weil wir wieder zwei schwere Angriffe hatten, zweitens weil die Front uns näher kam und dadurch die Flieger immer häufiger auftraten...

Die Verwüstungen in Frankfurt-West sind fürchterlich. Tote wurden „nur“ 476 in der Zeitung angegeben. Dagegen in Darmstadt, wo sie weniger Bunker haben, 2.986 Tote. Allerdings wurde in Frankfurt

auch ein Bunker getroffen, und es gab allein darin 200 Tote. Auch Ginnheim hatte einen der verlustreichsten Angriffe.

Es scheint neue Drohungen gegen Frankfurt zu geben, denn gestern fuhren Lautsprecherwagen durch die Straßen, die alle Frauen, Kinder und Nicht-Berufstätigen aufforderten, die Stadt zu verlassen. So herrscht wieder schlimme Kriegsstimmung, dazu so kaltes Wetter, dass wir frieren...

28.09.44

... Zwei schwere Angriffe suchten diese Woche die Stadt heim ... Unser Bäcker S. in Seckbach bekam Volltreffer, wohnt jetzt im Predigt-sälchen. ... Im Prüfling wurde unser Krankenhaus von einer Luftmine stark erschüttert, teilweise beschädigt. Die ganze Nacht hindurch wurden Verletzte gebracht ... Es ist ein Jammer ohne Grenzen. Etwa jede vierte Stunde flogen Geschwader in den letzten Tagen ein, weil ihre Basis [Frankreich] nun so nah ist. Wir leben wie in einer sturmumtobten Insel. ... Oft fallen Licht und Gas aus...

08.10.44

... Letzte Woche war ich von Samstag bis Montag unterwegs in Brombach zur Vierteljahreskonferenz und in Friedrichsdorf, um die Verlegung der Predigerzusammenkunft anlässlich des Bischofsbesuches mitzuteilen. ... Nur am Dienstag war ich zuhause, dann wieder von Mittwoch bis Freitag unterwegs ... Dabei die oft fast stündlichen Alarme...

... Inzwischen ist auch der Sonntag vorbei mit seinen vielen Ein-drücken, besonders der Bischofsbesuch. Morgens nahm der Weg zum Merianplatz eineinhalb Stunden in Anspruch wegen unterbrochener Straßenbahnverbindungen. Es kamen dann zur Versammlung kaum mehr Leute als sonst. Schon vor Beginn: Voralarm. Eigentlich hätte man deshalb keine Versammlung halten dürfen, doch hielten wir sie ohne zu singen. Nach einer kurzen Einleitung hielt Bischof Melle bis $\frac{3}{4}$ 11 Uhr seine Predigt. Dann meldete mir Bruder H., ein Bombengeschwader sei über Frankfurt gemeldet. Da bat ich den Bischof zu schließen. Das war gut, denn nach fünf Minuten kam Vollalarm und ein böses Schießen. Doch gab es nur einige Bomben in Sachsenhausen und in der Bahnhofsgegend.

Zum Mittagessen ging der Bischof mit mir nach Ginnheim. Mit manchen Unterbrechungen, zum Teil Fußmarsch, kamen wir nach 1 $\frac{1}{4}$ Stunden in Ginnheim an.

Auch die Nachmittagsversammlung begann mit Voralarm, war nur mäßig besucht. Nach der Predigt des Bischofs wurden die Brüder Ziemann, Emmerich und Schäfer (Wiesbaden) zu Diakonen ordiniert. Morgen, Montag Nachmittag, kommen nun einige Prediger mit dem Bischof zusammen...

27.11.44

... Unruhige Nacht mit Frontdonner wie noch nie, dass die Fenster klirrten. Am Tag auch wieder Alarm.

Übermorgen muss ich wieder verreisen, weil in Wetzlar der beste Laienprediger starb und bis Kassel/Hann.-Münden kein anderer Prediger für die Beerdigung erreichbar ist.

[Laut späterer Notiz dauerte die Reise nach Wetzlar von 5 Uhr morgens bis 21 Uhr!]

Eine Unmenge Korrespondenz für Distrikt und Gemeinde ist zu erledigen, dazu die häusliche Arbeit, der Unterricht für Grüneke und dazwischen die Alarme mit nicht endenden Schwärmen von Fliegern über uns...

04.12.44

... Nun sind die Vierteljahrskonferenzen in Marburg, Rothenbergen, Friedrichsdorf und Wiesbaden vorbei, die zwei Frankfurter und die Offenbacher stehen noch bevor, dann hoffe ich, eine Weile nicht reisen zu müssen. Dafür schreibe ich die Briefe an die Evakuierten, auch folgen noch die Distrikts- und Gemeindebriefe, dann die Vierteljahresabrechnung für den Distrikt (über 10.000 Reichsmark). Es gibt viel Mühe durch verschiedene Arten des Schickens, weil das Postscheckamt zerstört ist ... Mit den Ämtern gibt es viele Verhandlungen, jetzt wurden zwei Predigerwohnungen beschlagnahmt, die zur Zeit leerstehen...

12.12.44

... Mehrere Bombenteppiche, die furchterlich dröhnten. Südbahnhof, Sachsenhausen, Niederrad haben schlimme Verwüstungen ... Wir haben wieder keine Straßenbahn, kein Licht und immer noch kein Gas...

22.01.1945

... Die Verpflegung hier wird immer schwieriger. Frau Emmerich stand heute mit 100 bis 200 Personen vor der Metzgerei, um das Fett der letzten Zuteilungsperiode, die schon vierzehn Tage vergangen ist, zu bekommen. Sie bekamen es nicht, obwohl die Leute ab $\frac{3}{4}$ 7 Uhr morgens im tiefen Schnee anstanden. So hat man kein Fett und auch kaum noch Salz, nach dem ich seit Wochen vergeblich frage...

... Seit der Volkssturm eingezogen ist, kommt oft kein einziger Mann in die Versammlungen. Auch Herr Emmerich ist nun weg, dadurch habe ich auch noch die Gemeindegasse...

Trotz allem gibt es noch Allianzjugendversammlungen am Merianplatz ... Neulich von 24 Stunden nur vier alarmfrei...

Das Eintreffen der Amerikaner – Kritische Tage während der Besetzung

Scharpff denkt zunächst über die Frage nach, ob er die Stadt verlassen soll, um sich mit seiner Familie in Süddeutschland zu vereinigen.

24./29.03.45

Ich lebe wie im Traum und warte, was kommt ... Es geht eben doch mit der Besetzung, wenn sie kommt, ein ganz Neues auch für die Kirche an. Da muss ein Superintendent anwesend sei, schon der Behörde gegenüber ... So klein mein Distrikt auch ist, ich darf nicht fahnenflüchtig sein... Außerdem soll Bethanien in Frankfurt bleiben, das bedeutet ca. 150 meiner Mitglieder. Damit ist das Bleiben für mich entschieden ... Ich bin gespannt, wie die Lage im Kampf sich hier entwickelt. Letzte Mitteilung gestern Abend war, dass die Amerikaner südlich von Frankfurt durchgestossen und jetzt in der Nähe von Hana seien...

Die Passionswoche:

... In der Nacht zum Sonntag, 25.3., gab es um 24 Uhr Fliegeralarm, kurz darauf wurde die Bevölkerung über den Rundfunk aufgefordert,

die Stadt zu räumen, wegen Feinddrohungen, dass wir Todeszone sind, die ganz zerstört werden sollte. Von 1-3 Uhr Beratung mit Dir. Sommer und Schwester Eva [Diakonisse, Hausmutter des Seminars] , was zu tun sei. Telefonierte mit Prediger Diebel, Offenbach, der abreisebereit mit seiner Familie war. Kurz vor 3 Uhr sagte er, sie gingen doch nicht, weil die Mainbrücken schon gesprengt seien. Schließlich reiste er doch irgendwie ab.

... Am Sonntag hörte man Gerüchte vom Amerikaner in der Nähe. Weil er jeden Augenblick erwartet wurde, ging ich nicht zum Merianplatz, auch Bruder Elfner nicht [Direktor von Bethanien], den ich, weil näher, für den eventuellen Fall um seinen Dienst gebeten hatte. Es seien drei bis sechs Leute dort gewesen. ... Ich selbst trug Konserven u.a. in den Seminarkeller, richtete mich auf mehrtägigen Aufenthalt dort ein, doch war noch kein Schießen ... Deutsche Soldaten zogen in kleinen Gruppen vorbei, nordwärts, sagten, sie seien die Letzten...

Nach einem schweren Sonntag mit viel Bangigkeit vor dem Kommenden hatten wir gottlob eine ruhige Nacht. Schief aber im Keller, weil die ständigen Detonationen und Sprengungen mich oben nicht hätten schlafen lassen. Es wurden Brücken, Fabriken, Autobahnen gesprengt, oft unglaublich starke Detonationen. Dazu Frontdonner, sehr nah...

... Am Montag wurde Sachsenhausen besetzt und am Mittwoch Frankfurt selbst. Kämpfe gab es kaum. Zum Glück warfen sie so gut wie keine Truppen hierher, sodass der größte Teil der Stadt kampfflos genommen wurde. Nur wir in Ginnheim waren schlimm dran mit der schweren Flak, die in den Bodenkampf eingriff (Rohre auf Erdziele in Sachsenhausen gerichtet) und mit anderen hier aufgestellten Batterien. Wir bekamen deshalb mehr Antwort als andere ... So gab es am Dienstag, 27.3., nachmittags 14 Uhr einen Granaten- Volltreffer ins Seminar-Rückgebäude. Wir saßen neben der Küche bei Tisch, das Essen war vorbei, die meisten aufgestanden und weg. Da sackte Dir. Sommer in sich zusammen, ich hielt ihn und meinte, er stirbt in meinem Arm (Herzanfall). Schwester Eva holte eine Spritze. Im selben Augenblick gab es Granateneinschläge in der Nähe, Fensterklirren, man rechnete mit dem Letzten. Man holte aber noch die Bahre, trug Bruder Sommer in den Luftschutzkeller des Rückgebäudes. Kaum war er unten: Volltreffer, alles Staub. Eine Granate traf das Direktorzimmer und den darüber liegenden Wasorraum. Die Außenwand wurde herausgerissen, viel Schaden entstand ... In unserem Wohnhaus auch fast alle Fenster kaputt, denn eine Granate war im Rasen vor dem Haus eingeschlagen, eine andere im Fliederfeld hinter dem Haus.

... Nach einer weiteren Nacht im Keller ... Donnerstags vormittags das letzte Schießen. Gegen 9 Uhr zogen die Amis in langen Schützenlinien durch Ginnheim. Bald darauf Einquartierung: Ich musste räumen, nur ganz schnell einiges mitnehmen ..., konnte im Seminar unterkommen...

Beginn der Nachkriegszeit

Natürlich beendete der Einzug der US-Truppen in Frankfurt am Main nicht den Zweiten Weltkrieg auf dem deutschen Kriegsschauplatz. Das Kriegsende trat erst am 9. Mai 1945 um 0.01 Uhr ein. Aber für die Bürger

Frankfurts begann mit der Besetzung der Stadt faktisch die Nachkriegszeit. Und die hatte es in sich. Hören wir, was Paulus Scharpff seiner Familie zu berichten hatte. Wir befinden uns noch in der Karwoche 1945.

Es folgte ein trauriger Karfreitag, denn ich bekam keinen Passierschein zum Merianplatz. Am Ostersonntag früh sagte mir jedoch der baptistische Feldgeistliche, ich solle trotz des Verbots meinen Gottesdienst halten. Es war dann eine sehr schöne Versammlung, sodass ich gleich auch eine für Ostermontag ausgab. Nachmittags Gottesdienst in Seckbach...

Am Donnerstag (nach Ostern) endlich rückte die Einquartierung aus unserm Haus ab. Es sah überall fürchterlich aus. Vieles verdorben, gestohlen, aufgebrochen, ein Schuss in der Wohnzimmerdecke. Doch Kleider und Wäsche gerettet ... Ich blieb noch tagelang im Seminar wohnen, weil ich mich fühlte wie ein Vogel, in dessen Nest man eingegriffen hatte. Das Stimmungsbarometer in dieser Zeit war sehr tief, erst als ich dann wieder so vieles zu besorgen hatte, wurde es besser...

Gemeinde und Distrikt brauchen mich jetzt sehr. Wie ich mir dachte, gibt es grosse Versammlungen, wir denken schon an die Herstellung des großen Saales (der Zionskirche) und bereiten sie vor...

Für Sonntag, 8. April, wurde die erste Nachkriegs-Sonntagsschule bekannt gegeben. 18 Kinder kamen, am nächsten Sonntag 54, am dritten 70. Dies gibt viel Freude. Ich halte die Sonntagsschule selbst, mit drei Lehrern. Die Kinder saugen alles nur so ein, wissen kaum noch etwas von der Bibel. Inzwischen finden auch wieder Kinderstunden und Religionsunterricht statt, außerdem war ein großes Allianz-Jugendtreffen am Merianplatz, und bald ist ein Pfingst-Jugendtreffen im Seminar. Auch die Sonntagsversammlungen haben 180 bis 200 Besucher...

Viel Zeit beanspruchen die Verhandlungen mit den Regierungsstellen. Mittwoch 4. bis Freitag 6. April lief ich zu Fuß dreimal in die Stadt, um auf der Militärregierung wegen der Einquartierung, meinem Pass etc. vorstellig zu werden. Nachdem ich beim Bürgermeister und Town-Major gewesen war, wurde ich endlich am 7. April auch im Military Government vorgelassen. Inzwischen war ich schon 14 mal da, 4 mal auf dem Schweizer Konsulat. Zweimal auf der Wirtschaftskammer, einmal beim Polizeipräsidenten, noch mehrmals beim Bürgermeister und Town-Major. Eine Menge Arbeit, doch konnte ich gottlob einiges erreichen. Habe nun Pässe für mich und 11 Mitarbeiter. Mein eigener Pass wurde auf 60 Kilometer im Umkreis erweitert. Nun beginnen neue Aufgaben mit Bauamt, Presse etc....

In der Woche vom 23. bis 28. April gab es viel zu tun für die politischen Häftlinge. Herr W. [Gemeindevorwalter] und Herr B. [Nachbarschaft] saßen im Polizei-Gefängnis. Nach mehreren Eingaben bei verschiedenen Ämtern kam Herr W. frei...

Unter den Familiendokumenten, die ich hier auszugsweise präsentiere, befindet sich ein Brief vom 16.05.45, der einige Neuigkeiten enthält, trotz einzelner Doppelungen und Wiederholungen, die auch damit zusammenhängen, dass Scharpff in der Befürchtung, die Post könne womöglich

zu ihren Empfängern gar nicht durchkommen, manches absichtlich mehrfach schrieb.

Herr Wunderlich erschien vorgestern per Rad von Sachsen. Sein Trupp war in Pommern, er bekam Sonderurlaub wegen des Todes seiner Mutter beim Luftangriff in Dresden, konnte nicht mehr zu seiner Truppe und kam mit Entlassungsschein hier an. Er kann mir nun manches helfen.

„Herr Wunderlich“ ist der Dozent Dr. Friedrich Wunderlich, der spätere Direktor des Theologischen Seminars und in Nachfolge J. W. E. Sommers Bischof der Methodistenkirche. Die einzigartige Geschichte seiner Kriegserlebnisse und seiner wunderbaren Heimkehr per Fahrrad, nachdem er zuvor noch unter Einsatz seines Lebens die von der SS befohlene Sprengung der sächsischen Zschopau-Talbrücke verhindert hatte, erzählt ausführlich Karl Heinz Voigt in seiner oben bereits erwähnten Wunderlich-Biographie.

... Ich habe oft tagelang mit allen möglichen Büros und Regierungsstellen zu tun. Fuhr auch schon per Rad nach Offenbach und Friedrichsdorf. Hoffe, bald nach Wiesbaden zu kommen, wo seit Wochen kein Prediger war ... Das I.G.-Farben-Verwaltungsgebäude wird wohl der Sitz der Regierung in Deutschland ... Übrigens haben wir vom Schweizer Konsulat einen Schutzbrief für unsere Seminarhäuser, weil das Seminar unteilbares Eigentum der deutschen und schweizerischen Methodistenkirche ist. An unseren Türen hängt das Schweizerkreuz neben dem schwarzen Kirchenkreuz, das auch das kirchliche Gebäude bezeichnet und schützen soll. Vielleicht hätten wir unsere böse Einquartierung nicht gehabt, wenn wir es früher so bezeichnet hätten, doch in der Kampfwoche kam eines nach dem andern.

06.07.45.

Am Mittwoch gab es:

1. Besprechung mit Bruder Sommer, dem es besser geht und den ich zusammen mit den hiesigen Predigern bat, als stellvertretender Bischof zu dienen. Er kann nun auch einen Teil der Verhandlung mit der Militär-Regierung übernehmen.
2. Besprechung mit Prediger Steffen aus Danzig, der aus russischer Gefangenschaft hierher kam und wohl auf unserem Distrikt bleibt.
3. Besprechung mit Bruder Wunderlich, dass er die Bedienung der zweiten Gemeinde (Eben-Ezer, Frankfurt-Ludwigstraße) übernimmt. Er hat auch die Bau- und Gartenarbeiten im Seminar zu verwalten.
4. Besuch eines Mannes der Evangelischen Gemeinschaft in Evakuierungsfragen
5. Besuch von E. P., der aus Gefangenschaft zurückkam.
6. Besuch von Fr. M. in Berufsfragen, nach dem Tod Ihres Vaters vor 2 Wochen.
7. Zu Herrn D. (Geschäftsmann) gerufen. Er ist zu einem Jahr Zwangsarbeit verurteilt, weil noch Waffen bei ihm gefunden wurden. Ich soll Gnadengesuch einreichen.
8. Besuch bei W.
9. Abendbibelstunde am Merianplatz.

In diesem Stil es weiter. Im Schlussteil dieses Briefes finden wir noch einige wichtige Bemerkungen zur Gesamtlage Frankfurts.

Die Not steigert sich noch in vielen Beziehungen. Wieder sind viele Leute mit ihren Anliegen bei mir gewesen. Sie brauchen Hilfe, die viel Zeit erfordert ... Auch die Not der Kriegsheimkehrer ist groß, die ohne Arbeit sind. Die sozialen Probleme werden sich in einem Maße steigern, wie wir es wohl noch nie erlebt haben. Nur ganz wenige Betriebe dürfen arbeiten. Alles Material ist von den Besatzungsbehörden beschlagnahmt, deshalb habe ich auch sehr große Schwierigkeiten mit der Reparatur der Kirche...

Aus der Stadtverwaltung wurden 3449 PG [Parteigenossen] entlassen...

Die Ernährungslage ist wieder schlechter geworden ... Fenster habe ich noch keine ... Wir wollen unsere dunkle Zukunft Gott befehlen...

Teil 2: Stimmungsbild

Es folgen Zitate aus Briefen, die etwas andeuten vom ständigen Ringen ihres Schreibers um Gelassenheit im äußeren Chaos und vom Kampf gegen Depression und Verzweiflung, aber auch vom entschlossenen Festhalten Paulus Scharpffs an der Hoffnung.

Es ist schwer, in Gott ruhig zu bleiben – ich bin dankbar, dass ich es trotzdem konnte...

Alles dieses ist mir von Gott auferlegt als Kriegslast...

Ich ringe darum, alles gleichmäßig und im Glauben zu ertragen...

... weil die Zukunft so dunkel vor uns liegt, drückt mir alles oft unerträglich auf die Seele. Nur durch den Aufblick zu Gott werde ich nicht schwermütig. Ich bete viel um den Glauben, den Gott durch den lebendigen Christus wirkt...

Nach mehreren tragischen Todesfällen:

Ich komme mir vor, wie vom Tod umgeben ... aber gottlob darf man auch hier mit Gottes Kraft rechnen, die ER gibt, das Schwere zu ertragen...

Das Wort von G. Fock „Falle ich, so falle ich in Gottes Hand“ gilt auch für uns heute...

Ein furchtbares Gottesgericht geht zur Zeit über uns und über die Welt. Es wird offenbar, wohin die Menschen und Völker ohne Gott und ohne Christus kommen...

... Meine Predigten über die Offenbarung, die ich zur Zeit Sonntags halte (Februar 1945), machen mir schon in der Vorbereitung viel Freude, sind vielleicht die schönste Frucht meiner Einsamkeit. Ich hätte früher kaum gehofft, dass mir die Offenbarung noch so nahe kommen könnte. Hielt es fast für unmöglich, ihren rechten Sinn zu erkennen.

... Ansonsten fühle ich mich wieder als der Gefangene von Ginnheim: Wegen schlechter Verbindungen (der Weg mit dem Rad durch aufgeweichte Bombentrichter ist mühsam), bin ich viel zu Hause, erledige mehr Briefe als Hausbesuche ... zumal nur wenige Gemeindeglieder noch in Frankfurt sind...

Wir wollen alles mit Gottes Hilfe aushalten, bis er uns erlöst...

Ich will nicht nachlassen, darum zu bitten: „Mit einem freudigen Geist rüste mich aus...“

Merkwürdigerweise denke ich selten daran, dass mich die nächsten Tage der Kämpfe das Leben kosten könnten. Und wenn es so wäre, so bitte ich Gott um ein gnädiges Ende ... im Tun des erkennbaren Gotteswillens ...

Es ist ein eigenartiges Gefühl, wenn man so oft an seine Lieben schreibt und nicht weiß, ob die Briefe je ankommen. Ich mache täglich Versuche, Euch zu benachrichtigen – auf verschiedenen Wegen und durch verschiedene Personen, mit mehrmals ähnlichen Mitteilungen...

Wie würde ich mich freuen, von Euch zu hören, zu wissen, wie es mit der Front in Württemberg war und was ihr während der Besetzung erlebt habt...

Teil 3: Was sonst noch im Predigerseminar geschah

Diesem Teil, der im Scharpffschen Familiendokument zwei Seiten umfasst und vorwiegend die Lage des Seminars während des Krieges und in den ersten beiden Nachkriegsjahren schildert, entnehme ich nur solche Informationen, die sich bisher aus den zitierten Briefen und meinen Ergänzungen noch nicht ergeben haben.

Das Ehepaar Spörri (er war Schweizer Dozent) wohnte noch bis Ende Mai 1944 mit Paulus Scharpff im Lehrerwohnhaus des Seminars, kehrte aber dann endgültig in die Schweizer Heimat zurück. Im Nachbarhaus blieb Frau Wunderlich, deren Mann als Hauptmann an der Front war, mit vier Kindern unter 14 Jahren als einzige Kinderfamilie in der Gegend wohnen, nachdem ihre Versuche, private Evakuierungsunterkünfte zu finden, gescheitert waren.

Im Herbst 1944 wurde die Hausschwester Marie Austel ins Hamburger Mutterhaus zurückberufen und durch eine andere Diakonisse, Schwester Eva Zwer, ersetzt. Karl Heinz Grüneke setzte nach kurzem Gemeindedienst in Hamburg seine Studien am Seminar fort. Seine Braut war zu dieser Zeit als Flakhelferin in Norddeutschland eingezogen. Er brachte sie im Frühjahr 1945 mit ins Seminar. In den letzten Kriegstagen, am 24. März 1945, wurde die Hochzeit im Seminar gefeiert.

Der Haus- und Gartenmeister Hörner wurde trotz fortgeschrittenen Alters in den letzten Kriegsmonaten noch zum Volkssturm eingezogen, fehlte sehr bei den verzweifelten Versuchen, das große Haus und Anwesen immer wieder notdürftig instand zu setzen. Die schwere Arbeit des Heizens konnte jedoch durch Angehörige der Wehrmacht übernommen werden, die einen Teil des Seminars als „Zahnrevier“ der Flak seit 1942/43 besetzt hatten.

Es waren im allgemeinen gute Erfahrungen, die man mit den Ärzten und Patienten dieser Zahnstation machte. Auch verhinderte ihre Anwe-

senheit vermutlich weitere Beschlagnahmungen des Hauses, und für das Militär wurde manches Reparaturmaterial bewilligt.

Die Zwangsbelegung der Aula durch ein öffentliches Kino konnte abgewendet werden.

Lange blieben die Seminargebäude ... „von großen Zerstörungen gnädig verschont, selbst im Februar 1945, als es in Ginnheim stark brannte.“

Erst unmittelbar vor Kriegsende, als die Ginnheimer Flak die einmarschierenden Truppen beschoss und mit einem Gegenangriff von Granaten bedacht wurde, gab es, wie in den vorhergehenden Briefen beschrieben, im Lehrgebäude einen Granat- Volltreffer und schwere Schäden auch an der Aula. Bis Herbst 1945 musste um Material- und Arbeitsgenehmigungen gekämpft werden. Vermutlich wurde die Wiederherstellung erst im Hinblick auf das Mühlbergkrankenhaus möglich, das völlig zerstört worden war und ab Dezember 1945 für einige Jahre im Rückgebäude des Seminars untergebracht wurde. Dies bedeutete, dass der im November 1945 mit acht Kriegsheimkehrern wieder begonnene Seminarbetrieb auf engstem Raum im vorderen Teil des Gebäudes beschränkt bleiben musste.

Schließlich erweiterte sich die Seminarfamilie noch um die fliegergeschädigte Ebenezer-Gemeinde, die nun ihre Gottesdienste und Veranstaltungen im Speisesaal des Seminars, später in der wiederhergestellten Aula hielt.

Paulus Scharpff konnte bereits am 1. Januar 1946 die Leitung der Zions-Gemeinde an Prediger Paul Orlamünder übergeben, blieb aber neben seiner Seminartätigkeit noch bis 1949 verantwortlich für den Frankfurter Distrikt. In dieser Eigenschaft hatte er auch die ersten Hilfswerksaktionen vom Seminar aus zu organisieren, bevor das offizielle Hilfswerk der Methodistenkirche seine Tätigkeit aufnahm. Noch war der entbehrungsreiche Winter 1945/46 zu durchstehen, aber der Aufbau hatte begonnen.

Teil 4: Anhang

Schuldbekennntnis (Auszug)

Als Mitglied des Kirchenvorstandes gehörte Paulus Scharpff zu den Verfassern des Schuldbekennntnisses, das bei der ersten gemeinsamen Kirchenvorstandssitzung der Bischöflichen Methodistenkirche nach dem Krieg mit Vertretern des östlichen Deutschlands vom 5.-7. Dezember 1945 in Frankfurt am Main formuliert und veröffentlicht wurde:

„Im Blick auf die Verbrechen, die im Namen unseres Vokes begangen worden sind...:

In der von Gott gesetzten Solidarität mit unserem Volk, an dem wir mit der von Gott geschenkten Liebe hängen ... beugen wir uns mit unter diese Schuld und tun vor Gott Buße für alle Versäumnisse des

anhaltenden Gebets, des unerschrockenen Zeugnisses und der tätigen Liebe. Darum sind wir mit allem Ernst entschlossen, die von Gott über uns verhängten Leiden bereitwillig und geduldig zu ertragen...“

Superintendentenbericht (Auszug) von Paulus Scharpff an die 1. Nachkriegstagung der Südwestdeutschen Jährlichen Konferenz der Bischöflichen Methodistenkirche, 17. bis 19. Mai 1945 in Wiesbaden:

... Von den ehemaligen neun aktiven Gemeindepredigern aus den sieben Bezirken [des Frankfurter Raumes] dienten damals [im Jahr 1943] sechs bei der Wehrmacht, einer, Br. Konzels, war kurz vorher gefallen, Br. Huxoll lag schwer krank darnieder, und nur ein einziger, Br. Diebel aus Offenbach, stand noch im Gemeindedienst ... Durch Gottes gnädige Führung hatten schon vorher zwei pensionierte Prediger [Wobith und Kunde] und zwei Lehrer vom Predigerseminar [Scharpff und Sommer] die Aufsicht über vier von sechs verwaisten Bezirken übernehmen können...

Weiter berichtet Scharpff ausführlich über Zerstörungen an Kirchen und Gemeindehäusern, über die wechselvollen Aktivitäten der Gemeinden in Zerstreuung und Sammlung nach Kriegsende und weitere Verluste auf Grund von kriegsgefallenen Predigern. Dann kommt er darauf zu sprechen, wie die Gemeinden nach dem Krieg zu neuem Leben erwachten und geistlich wie zahlenmäßig wuchsen, nicht zuletzt durch die Integration von Ostflüchtlingen. Im letzten Abschnitt seines Berichts geht es ihm um „unsere Zielsetzung“. Hier versucht er sich zunächst an einer Deutung der geistlichen Lage aus biblisch-theologischen, philosophischen und historischen Einsichten heraus. Im Blickpunkt steht ihm die Evangelisation durch das „Christuszeugnis von Mensch zu Mensch“. Der Bericht mündet in eine emphatische Proklamation:

Wir brauchen heute den kämpferischen Geist eines Luther und eines Wesley, die heilige Leidenschaft eines Zinzendorf, der die große Passion hatte, Seelen zu retten. Unsere Zeit erfordert eine heilige Leidenschaft, die in den von Gott umgepflügten Boden den heiligen Samen austreut. „Das Himmelreich leidet Gewalt, und die Gewalt tun, die reißen es an sich.“ – „Das Himmelreich will erstürmt werden“ – „Das Himmelreich öffnet seine Tore nur einer Kirche, die Sturm läuft.“ Wir sind ja zu Gottes Handlangern berufen. Wie oft stand Gott allein am Werke und wartete vergeblich auf uns. Dass wir ihn doch ja nicht heute vergeblich auf uns warten lassen, das ist meine große Sorge. Denn das ist ja Gottes wunderliches Verfahren in der Geschichte, dass er ohne uns nichts vollbringen will.

Schlussbemerkung

Mit diesen Worten, die uns noch einmal in das Herz eines Lehrers und Evangelisten, eines Lastenträgers und Dieners Gottes in schwerer Zeit haben hineinschauen lassen, will ich diese Dokumentation schließen.

Die Briefe Scharpffs an seine Frau sind Berichte und Lebensäußerungen eines Mannes, der, als alles zusammenbrach, zusammenzuhalten

versuchte, was sich kaum noch zusammenhalten ließ, was aber nach der Wende 1945, im Anblick eines neuen Tages, Same und Kern zum Wiederaufbau christlicher Gemeinschaft und kirchlichen Lebens werden sollte. Paulus Scharpff war eine pädagogische Führernatur, die ihr Leben der Lehre und der praktischen Evangelisation gewidmet hatte. Nach 1945 bestätigten das allgemeine geistlich-erweckliche Aufblühen, die sich wieder füllenden Kirchen sowie die Bereitschaft zur Mitarbeit besonders der Jugend in ihrer Hingabe an Jesus Christus und ihrem Eifer, Gott zu ihrer Zeit zu dienen, dass das Wirken Paulus Scharpffs und anderer Leitungspersönlichkeiten, etwa Friedrich Wunderlichs, seine Frucht nicht verfehlt hatte.

Claus Bernet

The New Jerusalem in the 18th Century Among the Moravian Church and the Radical Pietists¹

Introduction

The eighteenth century in Germany was the century of millennial movements. At the beginning of the century August Hermann Francke established his compound in Halle (Duchy of Magdeburg, a province of Hohenzollern Brandenburg-Prussia) in which fervent Pietists were educated for missionary work to be extended to the entire known world. The goal was to convert the world and prepare it for the End of Time. Utopian thinking within a millennial context once again appeared in various pietistic groups, and central to such a utopia was the concept of a Heavenly Jerusalem on earth. In Catholicism, Lutheranism, and Calvinism notions of a Heavenly Jerusalem usually remained in the background, but not so for smaller religious communities who tended to expect a heaven on earth. They sought an inner path and a retreat into select meetings and worship circles, into hermitages and settlements away from the everyday world. Longing for this holy city actually led to several utopian settlements in 18th century Germany.

The Zionites at Ronsdorf and the Moravian Church at Herrnhag are excellent examples of how the notion of a Heavenly Jerusalem was turned into a moving force. In the smallest details, such as the geometric layout of a city or positioning the settlement on a hill, we can note the Biblical images which shaped an architecture intentionally modeled on residents' image of a Heavenly Jerusalem and a daily life strongly influenced by their understanding of the apocalypse. Other ideas which influenced these settlements have been researched to one extent or another, including comparisons with ideal cities, with residential cities of the Baroque, and even with the architecture of the American Shakers.² How-

¹ First published in the American church history magazine *The Covenant Quarterly*, 63, 4, 2005, 3-19.

² A bibliography of Moravian Church architecture was compiled by Peter Vogt, published in volume 51/52 of *UF (Unitas Fratrum)*, 2003, 111-114. Important studies include: *H. Beck*, *Die Herrnhuter. Baukultur im pietistischen Zeitalter des 18. Jahrhunderts*; in: *Kunst und Kirche*, L, 1987, 186-189; *Badisches Landesmuseum Karlsruhe* (Ed.): *Planstädte der Neuzeit vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*. Karlsruhe 1990, 348; *P. Vogt*, *The Shakers and the Moravians*; in:

ever, examination of the influence of the Heavenly Jerusalem on theology, arts, and spirituality among the Zionites' community and the Moravian Church remains a desiderata.

Ronsdorf

Ronsdorf was the most radical undertaking in bringing the Heavenly Jerusalem to life.³ Around the beginning of the 1720's a woman by the name of Anna vom Büchel (1698-1743) from the little town of Elberfeld began to preach about her revelations and visions.⁴ Rather quickly she was able to gather a firm following of both sexes, who in turn founded a Philadelphia Society according to the model of the English prophetess, Jane Leade. Among her followers was one Elias Eller (1690-1750), who was to win Büchel's heart. Eller became not only her closest follower but in a few years her husband. Even prior to their deciding to found a settlement, the central religious message of this pair lay in three ideas:

First, Anna vom Büchel was the medium through which the voice of God was transmitted. During worship-like sessions and love feasts Büchel ecstatically received messages which Eller promptly recorded and interpreted. No one but Elias Eller was allowed an interpretation. All her messages of prophesy were then published in the booklet, the Shepherd's

The Shaker Quarterly, XXI, 1993, 79-97; W. Murtagh, *Moravian Architecture and Town Planning*. Chapel Hill 1998; Landkreis Neuwied (Ed.), *Herrnhuter Architektur am Rhein und an der Wolga*, Koblenz 2000; L. Harasimowicz, *Architektur und Kunst*, in: *Glaubenswelt und Lebenswelten (Geschichte des Pietismus, IV)*, Göttingen 2004, 456-485. For Ronsdorf see: Ronsdorf. No. VI, 33 of the *Rheinischer Städteatlas*, Bonn 1980; and *Claus Bernet*, *Der lange Weg aus der Konfession in den radikalen Pietismus. Von Babel in das Himmlische Jerusalem – am Beispiel von Leonhard C. Sturm, Elias Eller und 'Chimonius'*, in: *F. v. Lieburg* (Ed.), *Confessionalism and Pietism. Religious Reform in Early Modern Europe and North America*, (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Beiheft LXVII) Mainz 2006.

³ The literature on Ronsdorf centers on two collections of older articles, both reprinted from *Klaus Goebel* (Ed.), *Von Eller bis Dürselen. Neue Beiträge zur Kirchen- und Stadtgeschichte von Wuppertal-Ronsdorf*, Bonn 1981, and: *In allem Betracht ein angenehmer Aufenthalt*, Köln 1994. Also from *Goebel* is a series of maps and drawings of Ronsdorf, including an excellent analysis of the founding process of Ronsdorf, published under the title "Ronsdorf" as no. VI, 33 of the *Rheinischer Städteatlas*, Bonn 1980. The rich source material I consulted in the Nordrhein-Westfälisches Hauptstaatsarchiv (NWH) and in the Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland (AEKR), both in Düsseldorf, has not yet been used for a historical dissertation on this radical pietist group.

⁴ For biography and bibliography about this prophetess see *Claus Bernet*, *Catharina vom Büchel*, in: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, XXII, 2003, 156-160. Still important is *M. Goebel*, *Die niederrheinische Reformierte Kirche und der Separatismus in Wittgenstein und am Niederrhein im 18. Jahrhundert*, Koblenz 1860 (Reprinted Basle 1992) and *T. Wotschke*, *Vom Tode der Zionsmutter Anna Eller 1743 in Ronsdorf*, in: *Monatshefte für rheinische Kirchengeschichte*, XXVII, 1933, 28-31.

Bag (from the story of David and Goliath in I Samuel 17). Fragments of the Shepherd's Bag can be found today in archives of the Protestant Church in Düsseldorf.⁵ Along with several Zionite and Antizionite tracts, these fragments have served as a main source of material for my research on Ronsdorf.⁶ Second, Anna vom Büchel and Elias Eller were considered the literal descendants of both Moses and Jesus Christ, and both felt called to initiate the End of Time.⁷ The couple perceived in themselves a special holiness. Although neither had a theological education, they organized biblical lectures, wrote religious tracts and discussed theological questions. Third, According to Eller and Büchel, by 1730 the apocalypse was in sight. When the world came to an end, only the pure would survive. The greater the piety, the greater the chance of survival.⁸

In this same year, however, there was no sign of the End. In Ireland a dreadful famine raged, Cherokee Indians in America formed a delegation to England, which was received by King George II, and yet nothing happened in Germany. Elberfeld remained quiet. The Philadelphia Society met weekly and held out to the end of the year. In vain they awaited an encounter with the New Jerusalem, some physical transformations, or at least a sign from God. One might expect that the millennial notion of a Heavenly Jerusalem was at its end, but on the contrary it was just beginning. After a time Anna vom Büchel and Elias Eller reappeared before the Society and announced that a new city was now to be built. Elberfeld, being a Babylon where no sign could be expected, was definitely the wrong place.⁹ The residents of Elberfeld were now to prepare for an Exodus. According to the couple, the End had in fact begun in 1730, even though it had not been perceived in Elberfeld. The time had been right but not the place. Only in a new Zion could one be sure of the End's blessings.

⁵ AEKR, A I, IV 33 (Acta Ronsdorfiana).

⁶ Several tracts from the Zionites have survived, among them a refutation of the Reformed Church by *Johann Bolckhauß*, Ronsdorfs gerechte Sache, wider den General-Synod, Düsseldorf 1757, and the numerous writings by *Peter Wülffing* (the theorist of the Zionites), *Der geistliche Hirten-Stab* (Düsseldorf 1735), *Ronsdorffs Göttliches ABC*, Ronsdorf, ca. 1750, and *Das jubilirende Ronsdorff*, Mülheim 1761. Antizionite tracts include the anonymously published *Nachricht von der schändlichen ellerischen Rotte...*; in: *Acta Historico-Ecclesiastica*, XIV, 84, 1751, 903-948, *Daniel Schleyermacher*, *Apologie*, Arnheim 1750, and two writings by *Johann Werner Knevels*, *Gräuel der Verwüstung an heiliger Stätte*, Frankfurt 1750, and *Geheimniß der Bosheit*, Marburg 1751.

⁷ *F. W. Krug*, *Kritische Geschichte der protestantisch-religiösen Schwärmerei*, Elberfeld 1851, 90; and *Bernet*, Büchel, 158.

⁸ *H. Corrodi*, *Kritische Geschichte des Chiliasmus*, III, 2, Frankfurt 1783, 338; *J. A. Engels*, *Versuch einer Geschichte der religiösen Schwärmerei im ehemaligen Herzogthum Berg* (Schwelm 1826), 5; *G. Maier*, *Die Johannesoffenbarung und die Kirche*, Tübingen 1981, 375.

⁹ *H. Klugkist Hesse*, *Die Ronsdorfer Gemeindegründung und das Wort Gottes*; in: *Klaus Goebel* (Ed.), *Von Eller bis Dürselen*, Bonn 1981, 14-25, 18.

Only there could the promise of the Bible and the prophecies of Frau Büchel take hold.

The overwhelming majority of the Philadelphia Society's members subscribed to this new gospel. Many sold their houses and left their work, and the economy suffered. Their futures were anything but certain. Their Heavenly Jerusalem at Ronsdorf, then, was to be erected remote from the main trade routes. It was situated on a hill, like the Heavenly City described in the Old Testament. Only later were they to realize that this location was not at all favorable to industry since it lacked a waterway, and wells could not be bored through the solid rock upon which it stood. Residents were nevertheless happy and pleased with the new city. By 1741 Ronsdorf had grown quickly to 400 residents living in 40 buildings. They managed to increase their number to 1,000 by 1743.¹⁰

The task at hand was to create a new social contract with progressive impacts. Ronsdorf was more open than Elberfeld. Drawing believers from all of northwest Germany, it enjoyed contact with Pietistic circles in England, the Netherlands, and Switzerland.¹¹ It was an unusual development of with the influence had become known far beyond its borders. At the same time, "Zion" or "New Jerusalem", as the settlement was then known, was no seat of freedom and tolerance. On the contrary, a chiliastic view of the community was required for residents, who were to remain firm in their convictions that Eller and Büchel were holy, that the End was near, and that Büchel was a prophetess with special powers. Those with differing ideas were not welcome in Ronsdorf. The holy couple mercilessly persecuted their critics until Eller's death in 1750. Anyone voicing opposition was not permitted into the compound, was not allowed to participate in worship services or public gatherings, was denied legal rights, and was socially ostracized.¹²

Only with the death of Eller in 1750 could the settlement's thinking begin to change, and the result was a split within the Zionites, with the majority following the chiliastic and millennialistic notions of a former Calvinistic pastor, Petrus Wülffing (1701-1776). Under his leadership the town of Ronsdorf was completely alienated from the Calvinist Church and had to form a new religious denomination, a most unusual occurrence in 18th century Germany. Other theologians who shared Eller's and Wülffing's radical ideas were the former theology student, Johann Kne-

¹⁰ *Klugkist Hesse*, *Gemeindegründung*, 1981, 18-20; *Goebel*, *Kirche*, III, 1992, 513.

¹¹ *Klugkist Hesse*, *Gemeindegründung*, 1981, 20.

¹² *H. W. Nieden*, *Die religiösen Bewegungen im 18. Jahrhundert und die evangelische Kirche in Westfalen und am Niederrhein*, Gütersloh 1910, 105; *Goebel*, *Kirche*, III, 1992, 514. According to AEKR, A I, IV b 29, 5 the Zionites compared the nearby Lutherans with the Canaanites of the Old Testament, who were besieged by the Israelites, re. by the followers of Eller; see AEKR, A I, IV b 29, 22.

vels, and pastor Daniel Schleyermacher (1697 – after 1765), the grandfather of the famous theologian Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834).¹³

Knevels had long been a dedicated Zionite and had had direct dealings with Eller and Büchel. His goal was to make a career for himself as a millennialistic preacher, but in 1745 he met with a bitter defeat in an election for the office of the settlement's minister.¹⁴ Although he did not receive a single vote from the elders (*Gemeindedeputierte*), it was not until five years later that he left the community in anger and grief. In exile he composed two very sharp criticisms that reveal the inner structure of the group and have become for us today an important source for understanding the Ronsdorf experiment.¹⁵ He was out to discredit the

¹³ For *Daniel Schleyermacher* see his biography in H.-P. Eberlein (Ed.), *Album ministrorum der Reformierten Gemeinde Elberfeld*, Bonn 2003, 78-81.

¹⁴ The records of the vote taken on May 17, 1745, have been edited by G. v. Norden, *Die Entstehung und Entwicklung der Kirchengemeinden und der Stadt Ronsdorf 1740-1840*; in: K. Goebel (Ed.), *Von Eller bis Dürselen*, Bonn 1981, 161-186, 163. Apparently Knevels withdrew from the Zionites in stages. The final break became public only in 1750; Norden, 99. Knevels wrote in the preface to his charge on December 24, 1750, that "for nearly four years (I) have known of the work of Satan in this sect." Accordingly the inner break with the Zionites occurred in 1746, but the external break did not happen until after the appearance of the approval by the theological faculty of Marburg University on November 28, 1750. The reason for Knevels remaining among the Zionites for years in spite of disbelief is as yet unknown.

¹⁵ Knevels' writings were the *Gräuel der Verwüstung* (published anonymously in Frankfurt 1750) and the polemic *Geheimniß der Bosheit* (Marburg 1751). In recent research into both the Zionites as well as Eller and Ronsdorf the writings of Knevels have not been viewed as authentic. Partly, modern researchers use the same wording, for example in sentencing, which was once used by Knevels. His accounts of the Ronsdorf years were immediately appealing and pertinent as well as emotional, but nevertheless maligned as "hostile devices" or "ugly efforts". Knevels' judgement and condemnations on these events would be simply old wives tales, according the opinion of E. Strutz, *Elias Eller. Der Gründer der Stadt Ronsdorf*; in: K. Goebel (Ed.), *Von Eller bis Dürselen*, Bonn 1981, 26-46, 31, 43, 44. Several accounts by Knevels are now recognized for various reasons as "lies", but there are insufficient criteria for discerning truth from untruth, or even from "lies".

Whereas the earlier literature uncritically assumed the sources were authentic, the latter local research on Ronsdorf has rejected them; for this see G. v. Norden, *Die Entstehung der reformierten Zionsgemeinde in Ronsdorf und die Stellung der Obrigkeit dazu*; in: K. Goebel (Ed.), *Von Eller bis Dürselen*, Bonn 1981, 98-123, 99/100. All articles in this edition tend in the same direction. One reason may have been the extent to which Eller was positively seen as a pre-industrial German founder of enterprise. The image of Eller as a chiliastic prophet is more difficult to accept. The two however are not necessarily contradictory. A very dedicated pre-industrial worker can indeed carry out chiliastic projects. Heinrich Corrodi, a sober and knowledgeable contemporary of Knevels, judged his writings thusly: "The resentment wielded over the Ronsdorf sect should in no manner detract from their reliability and truthfulness"; *Corrodi, Geschichte*, III, 2, 1783, 334. Modern historiography, which is bound to objectivity and neutrality, must submit to this assessment.

movement and insisted that millennialism not only led to heresy, promiscuity, and hypocrisy but also that, as a state within a state, Ronsdorf became a threat to the sovereignty of provincial rulers.

The case of Schleyermacher was different. Like Knevels he was a learned theologian for the community. As an ordained minister he represented the views of the movement, and believed its status was "chosen". Every Sunday he preached from the pulpit about the unique holiness of the Zionites, but during the week he was witness to their "unholy" behavior. He saw that many Zionites did not fast and had worldly pursuits. He noted that Catholics and Lutherans who were moving in wanted nothing to do with their talk of the End of Time and a Heavenly Jerusalem. Schleyermacher expressed his doubts to Eller, which put him immediately into a position of opposition. To defend himself Schleyermacher published tracts in which he outlined why he could no longer see Ronsdorf as a Heavenly Jerusalem. Counter tracts appeared, and he ran into serious trouble. Wülffing, one opponent, ordered his house to be plundered. Schleyermacher fled for his life to Holland where he continued his work of opposing Zionites. In the course of his writings we can see the evolution of his disillusionment: from uncritical acceptance of Ronsdorf as a holy city to his first stirrings of doubt, to an inner disagreement with the notion of the Heavenly Jerusalem, and, finally, to his public polemic.

These polemics of both Knevels and Schleyermacher, as well as the loss of their two best preachers, led to a crisis among the Zionites at Ronsdorf. This very vocal opposition could not be overcome. This criticism from within proved to be the actual beginning of the end. Büchel and Eller were both dead and gone, and their ineffective successor, Wülffing, was unable to give the Zionites a new vision. Slowly the idea of Ronsdorf as the Heavenly Jerusalem disappeared among the Zionites. By November 1765 the last of the Ronsdorfers had to renounce their belief that they were "chosen", and the Ronsdorf community was reaccepted in the Reformed Synod. The Zionites' writings were burned and the popular mood of the late 18th century was simply to forget them altogether. Even today Ronsdorf has an ambivalent attitude towards its own history.

Herrnhaag

The Moravian brothers and sisters, who already possessed a worldwide communications network, were naturally informed about the Ronsdorf experiment. At their synod conference at Marienborn in 1741 news of Ronsdorf reached them when in an anonymous report it was introduced as a "new sect". The prophesies of Anna vom Büchel and the work of Daniel Schleyermacher also appeared. Both were described objectively: "The Mother of Zion possesses a spirit which answers her. Pastor Schley-

ermacher in Elberfeld is a talented man in their midst.”¹⁶ The founding of Ronsdorf was compared with Herrnhag, a settlement of the Moravian Church in Hessa. The church historian, Heinrich Corrodi, went so far as to declare in 1783 an immediate influence on Ronsdorf: “He (Eller) was already 40 years old as he came upon the idea of founding a new sect similar to the Brüdergemeine (the example set by the Count Zinzendorf), which was so entirely independent on other churches that it formed a small governing body.”¹⁷ Contemporaries also took note of the similarities between the two experiments: as the Zionites had emerged from the Reformed Church, so had the Herrnhuter movement grown out of Lutheranism.¹⁸

How was it that another settlement was developed after the founding of Herrnhut in the Oberlausitz region of Saxony? In an edict of 20th March 1736 Zinzendorf was banned from entering Saxony due to conflicts between the Herrnhut settlement and the Catholic Habsburgs in Vienna.¹⁹ After this restriction Zinzendorf decided to retreat to the Wetterau region in Hessa, which had been known to him since his youth. From 1736 to 1741 he visited Wetterau yearly and was instrumental in Herrnhag’s development. Whether Ronsdorf exerted an influence on Herrnhag or the other way around has not been proved. It seems likely that both settlements emerged separately.²⁰ It is nevertheless clear that there was considerable common ground in the desire to build the Heavenly Jerusalem.

Originally Herrnhag had been intended to be a small settlement with exactly twelve buildings in its center. In a conference in June of 1738 Zinzendorf said the following about the establishment of the center for the settlement: “It is not the Savior’s intention that it (Herrnhag) should extend in a year and a day to twenty-four buildings. Rather every possible

¹⁶ Unitätsarchiv Herrnhut (UA), R. 2. A. 5, B1a, 28. Some revelations about the Zionite mother, such as, for example, “her soul is washed in the blood of the lamb and they shall live and not die” (AEKR) A I, IV b 33, 6, 6) are in form and content comparable to Zinzendorf’s language. Such an honoring of blood was prevalent at the time and not confined to the Zionites or the Moravian Church.

¹⁷ *Corrodi*, *Geschichte*, III, 2, 1783, 333.

¹⁸ *D. Schleyermacher*, *Apologie*, Arnheim 1750, 28, 30; likewise NWH, Jülich-Berg II, no. 1035 (Vol. IV), 165.

¹⁹ In 1735 David Nitschmann was ordained as the first Bishop of the Moravian Church, thus beginning a dispute over the sovereignty of the Moravian Church re. its conformity to the Lutheran Church, which questioned the Tübingsische Bedenken of 1733. This controversy was never resolved. For the abundant literature on this controversy see *T. Daniel*, *Nikolaus Ludwig von Zinzendorfs Beteiligung an den innerprotestantischen Einigungsbestrebungen des frühen 18. Jahrhunderts*, Marburg 2000, 439-490.

²⁰ This is the result of investigation in the Nordrhein-Westfälische State Archive and in the Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland (both Düsseldorf), in the Unitätsarchiv Herrnhut, and in the Moravian Archive (Bethlehem, Pennsylvania).

effort should be made to hold the number to twelve."²¹ Here Zinzendorf was referring to twelve as the twelve apostles of Jesus, who were symbolized in the plan of Herrnhag's houses. Each house was to represent an apostle and the entire settlement a salvation community. A well at the center was to symbolize Christ. In the Heavenly Jerusalem the well symbolizes Christ, as seen in Psalms 46:5 and Revelation 21:6. The well of Herrnhag was ornamented with a christological symbol, a sphere with a star atop which represented world rule. Ostensibly such emblems were to be found on other buildings of the Moravian Church settlements which "*represented Zinzendorf's theocratic thinking much more than any other religious symbol.*"²² By 1746 a bell was mounted on the fountain-house which summoned together the congregation, as Christ calls each one to the community.²³ By the time of the first expulsion of settlers in 1750 eleven of the twelve houses had been erected around the central square.²⁴

Construction proceeded quickly and soon some one thousand called souls from various religious persuasions lived in Herrnhag. Alongside many Reformed, former Separatists, theosophical followers of Gichtel, Inspired, Mennonites, Schwenckfeldians from Moravia, Methodists from England and Quietist Mystics all lived together. From the immediately surrounding area as well as from afar radical Pietists streamed in and turned Herrnhag within a few years into the most inter-religious Christian settlement of the early modern period in Europe.²⁵ The newcomers

²¹ Conferenz Marienborn, June 1738; UA, R. 2. A. 1. 3. B, 4.

²² H. Merian, Einführung in die Baugeschichte der Evangelischen Brüdergemeinen, in: M. Buijtenen / C. Dekke / H. Leeuwenberg (Ed.), Unitas Fratrum (Utrecht 1975), 465-482, 470/471.

²³ UA, R. 8. 6. 7, 1 (Account of Lyn).

²⁴ The surveyor C. G. Reuter designed the settlement with twelve buildings in order to maintain a parallel to the Heavenly Jerusalem, even though the twelfth house on the square had not yet been finished; Reuters Reiß-Büchlein, 1761, UA, TS, XIII, 8v; see also A. Richter, Die Siedlungen der Brüdergemeine in Europa, in: UF, LI/LII, 2003, 1-8, 7: "The three wings of the four sides of the square corresponded to the gates of the New Jerusalem." Although the settlement's center had not then been completed, the master plan was recognized in 1747 by a foreign visitor: "The arrangement of the houses composes a square with twelve entrances." UA, R. 8. 6. 7 (Account of Lyn).

²⁵ The international character of the settlement is only now in the initial stages of research. In some respects this was the world in microcosm. It drew residents from North America, the Caribbean, Guinea, Armenia, England, the Netherlands, Switzerland, Lorraine, Wales, Denmark, Norway, Sweden, Finland, Gotland, Greenland, the Baltic region, and from the Habsburg Empire; UA, R. 27. 295. 41. From the nearby Wetterau also arrived interested settlers, who ultimately strengthened its radical pietist elements. One example is Anna Margaretha Fischer (1699-1774), who was awakened from the pietist preacher Schäfer whom she followed to Büdingen. Among the Inspired there she converted and later met her husband to be, Johann Martin Fischer, with whom she entered the community at Herrnhag; UA, GN. 1774, Woche V, Teil I, 57-60.

no longer considered themselves Lutherans, Calvinists, or of any particular denomination, but rather members of a trans-confessional salvation community. After the demise of Herrnhag, Zinzendorf held the radical pietist fraction responsible for Herrnhag's having been seen as the Heavenly Jerusalem. According to him, the settlement "was a collection of apocalyptic dreamers from all corners of the Roman Empire, who didn't think about Christ but instead fixed their sights on a New Jerusalem ... who amused themselves with the condemnation of Babylon and thereby lost their senses to the point that they slowly ceased being decent, reasonable people."²⁶

According to the Herrnhuter example, a prayer rotation (*Stundenbeter*) was formed in the Wetterau, in which twenty-four people prayed around the clock for additional devout settlers and for God's protection of the settlement. On the one hand, the twenty-four participants enabled shifts on the hour, but on the other hand the establishment of the prayer rotation by twenty-four participants can be seen as a clear reference to the Apocalypse, which mentions twenty-four Elders praying and singing uninterruptedly before God's throne.²⁷ From 7th September 1744 to at least the end of 1745 there were four such prayer rotations at Herrnhag, each consisting of husbands, wives, single brothers and single sisters. It appears probable that towards the end of the Sifting Time a prayer rotation was arranged in which even both genders were called to participate.²⁸

The number of new settlers was such that there was no longer space available for those wanting to join, which brought on a selection process. Before candidates were permitted to settle, a petition had to be circulated. Such petitions became necessary as well for existing members of the Moravian Church who wanted to settle at Herrnhag.²⁹ The expressed notion often appeared in such petitions that the petitioner desired to save his or her soul on holy ground and therefore had chosen Herrnhag. A considerable number of candidates were actually rejected because their conversion was denied. Others were expelled subsequent to their joining

²⁶ UA, GN. B. 14. 1752, 2, Beil. 31, 06.07.1752.

²⁷ Revelation 4 and 7. Heinrich Bothe, who was an opponent of the Moravian Church and who had a detailed knowledge in this area, claimed the invention of the prayer rotation had been extracted from "the four animals who didn't sleep all day and night" of Revelations; *H. J. Bothe, Zuverlässige Beschreibung des nunmehr ganz entdeckten Herrenhutischen Ehe-Geheimnisses*, I, Berlin 1751, 40.

H.-J. Wollstadt, Geordnetes Dienen in der christlichen Gemeinde, Göttingen 1966, 230-231, on the other hand emphasized, according to Spangenberg, Isaiah 62,6-7, which read: "I have posted watchmen on your walls, O Jerusalem; they will never be silent day or night. You will call on the Lord, give yourselves no rest, and give him no rest till he establishes Jerusalem and makes her the praise of the earth."

²⁸ UA, R. 27. 291. 058; UA, R. 27. 292. 056; UA, R. 27. 292. 021.

²⁹ UA, R. 8. 6. 7; UA, R. 22. 76. 1.

the settlement as being unworthy or half-hearted. For still others it was necessary to repeat their petition as often as three times.³⁰ As was clearly the case in Ronsdorf, only a selected group of converted would be considered as chosen from God and fit for establishing the holy settlement.³¹

For those who did manage to be admitted, it has been documented from Moravian memoirs (*Lebensläufe*) that the years spent in Herrnhag amounted to a time of quiet, of retreat, and of fulfillment.³² For instance, Johann Michael Lauterbach (1716-1787) reported: "Just the first glimpse of this new settlement with houses built for a congregation of Jesus was very impressive for me."³³ And the Dutchman, Cornelis van Laer (1705-1774), who first partook in a communion at Herrnhag on 13th November 1746, reported: "Here was the true tie to the Savior and bridegroom of our souls ... and with our souls we were certainly more in the Heavenly Jerusalem than on earth."³⁴

Such enthusiastic portrayals were immediately discussed in written polemics by Herrnhut's opponents. Both during and following the Sifting Time the charge of Chiliasm was made with the claim: "that the adherents of the Moravian Church think of themselves as the 144,000 from Revelations of which John spoke. One can find this in their own writings."³⁵

³⁰ E. Sommer, *Serving Two Masters*, Lexington 2000, 16. This of course did not hold for children, who in spite of not having been converted or being guilty of bad conduct could nevertheless be admitted; UA, R. 22. 05. 37. A realistic account of this picture may be found in: A. P. Hecker, *Gespräch eines Evangelisch-Lutherischen Predigers...*, Berlin 1751, 8-11. Georg Heinrich Ritterberg in 1749 was admitted out of sympathy since they did not want to refuse a fatally ill person for a fourth time; UA, GN. A. 11. 1750, 4, Beil., 92. Ritterberg died in 1750 in Herrnhag. Whoever was fortunate enough to be taken into a service position in one of the few private families, could spend there the trial period for admission into the community in Herrnhag. Margarethe Gont, who lived in the settlement from 1747 managed to do this, but she was not admitted into the community until 1750, UA, GN. A. 20. 1751, 6. This was nevertheless an exception. Usually admission took no more than six months. Then it was one year until one could for the first time be permitted to partake in Communion, the very high point of life there, which was usually recorded in Moravian memoirs according to the exact date (year, month, day, and time).

³¹ In Herrnhag the Moravians mentioned already before the construction of the settlement their intention „to erect a new and enclosed separate village“, according to K.-P. Decker, „Gemeine des Lammes“ oder „Staat im Staate“? in: *Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung*, LII, 2001, 25-51, 31.

³² M. Gill, *Die Zeit der Brüdergemeine auf dem Herrnhag in der Wahrnehmung späterer Generationen*, (unpublished theological Examensarbeit) Herrnhut 2000, 17-19.

³³ UA, GN. 1787, Beil. XIII, 2, 923. Lauterbach became the mentor (Informator) for Christian Rensus von Zinzendorf.

³⁴ Archive of the community Zeist PA II R. 7. 8.

³⁵ J. P. Fresenius, *Bewährte Nachrichten von Herrnhutischen Sachen*, Frankfurt a. Main 1746, 620; C. Philorthodoxo, *Ungeheuchelte Theologische Unterredung...*, Jena 1746, 29. The charges stemmed from Zinzendorf's statement:

Here hymns such as “The One Hundred Forty-four Thousand” with the theme of Christ and the End-of-Time congregation, were taken as proof that the Moravian Church would indeed see itself as in this congregation.³⁶ According to the charge, the Moravian brothers and sisters erroneously believed that they dwelled in a Heavenly Jerusalem, the “spiritual abode”: “The community of the Moravian Church already lives in their eternal realm, in their own Heavenly Jerusalem next to the spiritual abode, which is revealed in our time. They no longer count themselves as part of the world.”³⁷

In a tract, the one-time member, A. P. Hecker, justified his decision to join the settlement Herrnhag on the grounds of the chiliastic promises their missionaries had made to him. “The Brothers boasted that, if I came to Herrnhag, I would find it much better than in Herrnhut and that I would find a blessed life and example of the Heavenly Jerusalem to come.”³⁸ The settlements of the Moravian Church were seen in anti-Moravian pamphlets as the place where the dawning of the Kingdom could be

“Christ and his Believers will reign one thousand years and rule on earth. This is the first resurrection, as it is written in Revelations Chapter 20”; Büdingische Sammlung, I, 1742, 70.

³⁶ Herrnhuter Gesangbuch 2177. Another frequently criticized hymn was no. 140 of the Herrnhuter Gesangbuch: “Take heart, oh ye devout” (Ermuntern euch, ihr Frommen). Stanza nine reads: “Here is the joyful city of Jerusalem where the saved do graze / Here is the mighty gate, here are the streets of gold / Here from the Wedding Feast shall come to dwell / that bride in this valley of roses”. An interesting indication of how hymns functioned as a means of reaching the Heavenly Jerusalem, may be inferred from the dedication by Zinzendorf to Friedrich III. of Sachsen-Gotha and his spouse Luise Dorothea: “And thus prays the princely pair, oh blessed community / Through this world to God’s own city / That city which Saint John did coming see / And whose new hymn the princely pair now sing / To which Kings treasures do bring / where God Almighty, the Temple, and the Lamb (do exist)”; Siegfrieds Bescheidene Beleuchtung... (1744), Widmungsgedicht, s.p.

The Marchesche Gesangbuch (1731) already contained this hymn as no. 309 (1731). First printed in the Evangelia Melodica (Bremen 1700), its composer was Lorenz Lorenzen. Worth noting is the manner in which *Ernst Cröger* wrote of the community of Herrnhag in 1853: “so are without doubt most of today’s Moravian singers gathered into the saved who saw John”; *E. W. Cröger*, Geschichte der erneuerten Brüderkirche, II, Gnadau 1853, 181.

³⁷ Allerneueste Herrnhuter-Anectota..., Frankfurt 1752, 135-136; *M. Peucker*, Blut auf unsre grünen Bändchen. Die Sichtungszeit in der Herrnhuter Brüdergemeine, in: UF, XXXIX/L, 2002, 41-94, 77. The Moravians used the word “dwelling” (Hütte) especially in relation to the physical human body. The apparent contradiction between spirit and body was dissolved in that way, that “dwelling” was used in the sense of home or “habitation of the spirit”. So they saw Heaven as a habitation of the spirit. In this eschatological sense Zinzendorf characterized on June 10, 1746, the “new heavenly body” as the “immortal habitation of the soul”; *Nikolaus Ludwig v. Zinzendorf*, Die an den Synodum der Brüder, in Zeyst vom 11. May bis den 21. Junii 1746 gehaltenene Reden, o.O. 1747, 383.

³⁸ *Hecker*, Gespräch, 1751, 2.

expected: "Here, so they believe, it will finally be that the Savior becomes visible, entering into their church, in their hall (*Saal*), and their *Betbaus* (houses of prayer) to commence with them a millennial reign."³⁹ The location of this reign was to be the City of God: "Therefore the Moravian Church is considered by its members as the Heavenly Jerusalem."⁴⁰

Such a chiliastic expectation was taken as a central feature of the Sifting Time. This notion was not merely a matter of another form of piety, but, according to the testimony of Brother Gottfried Clemens (1706-1776), was a new development within Moravian thinking about the Return of Christ that was expressed openly in meetings and religious worship.⁴¹ White clothing for the women's choirs was mentioned as early as 1744, and was quickly interpreted in terms of the Apocalypse. In the beginning only women with offices were designated to wear white, but soon it spread, especially on holy days, to the entire Choir.⁴²

At the zenith of the Sifting Time, the Brothers also used white liturgical wear, white gowns with red sashes, at their love feasts and other festivals. The first record of this situation is from May 2, 1748.⁴³ The white stood for the pure joy of belonging to the congregation of the End-of-Time.⁴⁴ The white gowns were to be reminiscent of Christ and the Saints in the Heavenly Jerusalem, as an eyewitness reported about a communion of 6th September 1748: The Brothers "don white gowns, as did those in the first church in the *octava alborum*, and with the red sashes they entered the hall, making to those assembled an unexpectedly impressive sight, reminiscent of the Revelation."⁴⁵ The festive entry of the Brothers

³⁹ *Hecker*, *Der Herrnhuter und ihres Bruders Ludwig Zinzendorf Freundlichkeit und Demuth*, Wittenberg 1752, 18. Likewise in *Herrnhuter-Anectota*, 1752, 26-27, one finds a similar accusation that chiliastic expectation would be hostile to the governing authorities.

⁴⁰ *J. Lange*, *Väterliche Warnung an die der Theologie ergebene Studirende Jugend*, Halle 1744, 295.

⁴¹ UA, GN. A. 474. 1836, 1, 265. Martin Dober especially refers to this in his account of the Sifting Time, in excerpts in *W. Bettermann*, *Theologie und Sprache bei Zinzendorf*, Gotha 1935, 62-63. This account has been referred to frequently as a documentation of events of the Sifting Time, but it was written in 1747, when the decisive events had not yet taken place. In addition Dober was an opponent of the conditions at Herrnhag, not its defender.

⁴² *G. Mettele*, *Der Entwurf des pietistischen Körpers*, in: *R. Lächle* (Ed.), *Das Echo Halles*, Tübingen 2001, 291-341, 306. When Elisabeth Stephan (1692-1748) lay on her deathbed, she wanted to wear only white clothing to share a communion in Herrnhag with her husband; UA, R. 22. 11. 21.

⁴³ UA Trägermappe III/28 („Weißer Talar“), letter by Dr. Träger to pastor G. Hasting, June 12, 1952. The dating (May 2, 1748) came from the manuscript of the book *Liturgik* by *W. Bettermann*, II, 303 (UA, S 242 / 2-2).

⁴⁴ *K. Plachte*, *Die Gestalt der Kirche nach Zinzendorf*, München 1938, 22; *S. Kallnik*, *Zur Geschichte und Gestaltung des Ortes Herrnhut als Widerspiegelung brüdergemeindlichen Selbstverständnisses*, (unpublished Diplomarbeit) Berlin 1999, 55-56.

⁴⁵ UA, JHD, 1748, according to *H.-W. Erbe*, *Herrnhag*, Hamburg 1988, 192.

into the meeting hall for the celebration of communion was an enthusiastic centerpiece of chiliastic ecstasy: "Many swore the Lamb of God (Christ) in person had entered the hall."⁴⁶ Some months after September 8, 1748, Zinzendorf reported that the Brothers and Sisters used these gowns "according to the model from the Apocalypse."⁴⁷ Zinzendorf, making *expressis verbis* reference to the Apocalypse, welcomed this development with these words: "These gowns at our communion are no theatrical display. Rather, they reflect both our future and what Ezechiel and John themselves saw."⁴⁸ The Apostle John was said to have seen the Heavenly Jerusalem.

In this sense it is appropriate to say that "in the Herrnhag Gemeine the distinction between the future and eternity is nearly about to be wiped away, and one is considered now to possess a heavenly joy."⁴⁹ The difference between expectation and fulfillment was no longer clear. Zinzendorf himself was able to minimize the division between the earthly and the heavenly, as he announced: "The chains about Jerusalem have been torn away."⁵⁰ On 6th June 1745 the verse Isaiah 33:20 was drawn as the Watchword (*Losung*) in Marienborn. The text read: "Thine eyes shall see Jerusalem, a quiet habitation, a tabernacle that shall not be taken

⁴⁶ UA, GN. A. 4. 1748, 2, Beil. XVIII, 316; see also *S Eberhard*, Kreuzes-Theologie, München 1937, 222. *Heinrich Bothe* writes of this communion: "Since they (used) twelve long silk gowns, eleven white and one red, which were to represent the Savior and the eleven Apostles"; *H. J. Bothe*, Zuverlässige Beschreibung des nunmehr ganz entdeckten Herrenhutischen Ehe-Geheimnisses, II, Berlin 1752, 11-12.

⁴⁷ According to *Erbe*, Herrnhag, 192.

⁴⁸ *Zinzendorf* on May 24, 1749, according to *Erbe*, Herrnhag, 194. In the Brethren's Chapel Zinzendorf declared on September 30, 1749: "The precursors of our gowns were indisputably the death robes of Christ, confirmed by visions in Revelation" (UA, R. 2. A. 26. 5. b).

⁴⁹ *H.-C. Hahn / H. Reichel* (Ed.), *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder*, Hamburg 1977, 163; similarly by *J. Reichel*, *Dichtungstheorie und Sprache bei Zinzendorf*, Berlin 1969, 14.

For the eschatology of this period see *Eberhard*, Kreuzes-Theologie, 218ff; and especially *Bettermann*, Theologie, 122 ff. A discussion of this position may be found in *M. Brückner*, Eschatologie bei Zinzendorf, (unpublished Systematik-Proseminar-Arbeit) 1988, 22-24.

For Zinzendorf's understanding of time see *P. Degbaye*, La Jérusalem d'en haut et la Jérusalem d'en bas dans la spiritualité de Zinzendorf, in: *H. Corbin* (Ed.), Jérusalem, la cité spirituelle, Paris 1976, 145-153, 150. Certain Brothers could perceive ecstatic episodes of the "accomplished congregation" around Christ in the Heavenly Jerusalem. Later such visions were dismissed as illnesses. So it was with Brother Jacob Friedrich Hesse, a close friend of Joachim Rubusch: "In his last feverish illness he drew upon much of the 'accomplished community' around Christ in his imaginations in which he often cried loudly and clearly in joy, calling in ecstasy 'Jacob Hesse is here, too'" (UA, R. 22. 03. a. 41).

⁵⁰ According to *Eberhard*, Kreuzes-Theologie, 220. Eberhard's quotation (Hs 22; 9.VII.1750 / Hs 23, 18.XI.1750) could not be found in the Moravian Archive at Herrnhut, as it was with other quotations of this book.

down.”⁵¹ Zinzendorf believed this text could be referred to the Wetterau and declared: “Although I am unable to claim in truth that Isaiah in this verse ... indeed thought of Marienborn ..., one can at least say with certainty that there will be holy occurrences everywhere and there will be those prophecies that existed in former times, and they will be as holy as once were.”⁵²

In the public sphere Zinzendorf stood in opposition to the *chiliasmus crassus*, which subscribed to the visible reign of Christ in the world. In fact, he betrayed another opinion that Christ would work less obviously, bringing his Kingdom into “isolated” areas of “wasteland” and thereby influence the world.⁵³ In the Dutch city of Zeist, Zinzendorf preached on May 25, 1747 that „assuming there will be one (Christ’s Kingdom on earth), I believe it will be a quiet Kingdom, one of Sabbatical Reign, and that the world may not be aware of.”⁵⁴ This pronouncement of a Thousand Year Reign as a “Quiet Kingdom” or, as Zinzendorf put it, a “Sabbatical Reign” was to be his position during the 1740th.⁵⁵ And so it was that one Brother Miller could announce the festival of the Single Sisters on May 4, 1749 with the words: “Our Sabbath has arrived.”⁵⁶ During the Sifting Time Zinzendorf often mentioned that Christ’s return would happen in *silentio* and *pleura*, which emphasized and explained the honouring of Christ’s wound over these years (*Seitenwundenverehrung*), which was interpreted as the eschatological sign of his return.⁵⁷ Both notions, i.e. a Sabbatical Kingdom and the *Seitenwundenverehrung*, are contained in the phrase “celebrating Sabbath in the little side hole”.⁵⁸

The apocalypse and the theme of a Heavenly Jerusalem were prominent features in the years of the Sifting Time. These ideas were expressed in the Watchwords, which were printed as early as 1736 (for the year 1737) in both Büdingen and Marienborn. Looking at all the Watchwords

⁵¹ UA, Hs. 5, 1.

⁵² UA, Hs. 5, 4-5.

⁵³ *Uttendörfer*, Zinzendorf, 278-279; *P. Vogt*, Die Seitenwunde Jesu Christi bei Zinzendorf, (unpublished term paper for the second examination in theology) Herrnhut 2003, Cap.3.3.5; in particular *Degbaye*, Jérusalem, 147, who speaks of the possession of God’s Reign among the Moravians. *Zinzendorf*, Synodum, 232.

⁵⁴ On May 12, 1748, Zinzendorf mentioned that disputes among residents were reconciled during a worship service on August 13, 1727, when “the Sabbath has begun”; *Wollstadt*, Dienen, 35.

⁵⁶ UA, R. 4. C. IV. 13a, compare with hymn no. 2334, 3 of the same title and the festival of the Single Brothers on May 2, 1748, when, before the brothers gowned in white entered the hall, one Brother Lieberkühl spoke twice: „Our Sabbath comes, you know for what we wait“; UA, GN. A. 4. 1748, 2, Beil. XVIII, 316.

⁵⁷ *Vogt*, Seitenwunde, Cap.3.3.5.

⁵⁸ UA, R. 4. B. Vb. 2, 6. For more on the wounds worship, see *Craig D. Atwood*, Community of the Cross. Moravian Piety in Colonial Bethlehem. State College Pennsylvania, Penn State Univ. Press, 2004.

from 1729 to 1750, one can see that quotations from Revelation were used with varying frequency. No verses from chapters 9, 16, and 18 of Revelation were used, and verses from chapters 8, 10, 11, 13, 15, 17 and 20 were used no more than three times. In contrast, chapters 21 and 22, in which the Heavenly Jerusalem is described, were used nineteen times (chapter 21 eleven times and chapter 22 eight times).⁵⁹ In terms of content all these verses convey images of Heaven on Earth. Series with a similar content were popular, as in the 38th week of the year 1746: "Here is indeed the House of God" (September 19), "My cities shall again flourish" (September 22), "Through you shall be built what for long was wilderness, and you shall be the foundation for eternity ... that man shall live there" (September 23). From the 26th of October to the 2nd of November 1749, the Brothers received their final inspirational mottos from Revelation. Among them were: "The temple shall be opened for the works of witnesses in Heaven" (October 26), "The Lord God Almighty is your temple" (October 29), and "Behold! The tabernacle of God is with man" (October 30), and "I am soon among you" (November 2).⁶⁰

The experiment of Herrnhag did not reach fruition. The split between settlers and the leadership arose over allegiance to the new Earl Gustav Friedrich von Ysenburg-Büdingen, who begrudged the Moravian Church its presence and demanded the residents repudiate Zinzendorf. With their refusal came the expulsion of the residents through the Edict of February 12, 1750. Within three years there ensued the last of the great religiously and politically occasioned waves of emigration in central Germany. The refugees from Herrnhag fled to the communities of Herrnhut, Neuwied, Zeist, and Niesky; others found a land of tolerance in Pennsylvania. Herrnhag was no longer seen as a Heavenly Jerusalem but rather a fallen Jerusalem. A travel diary from 1760 records: "We came through Herrnhag only to see a decrepit place inhabited by dark owls. The common hall looked to be still in good shape, but all other buildings, and especially the Sisters Choir House, were very reminiscent of the destruction of Jerusalem."⁶¹

⁵⁹ Losungen that were drawn more often than Chapter 21 and 22 of Revelations were the first Chapter (Greeting to the Seven Churches, 35 times), the second Chapter (Writings to the Seven Churches, 28 times), the third Chapter (*ibid.*, 36 times), the fifth Chapter (The Seven Seals, 16 times) and the nineteenth Chapter (Rejoicing in Heaven, 16 times).

⁶⁰ Series of watchwords with related verses and quotations were drawn before, as from November 5th, 1740 until December 8th, 1740, when, with exception of November 19-20 and December 4-5, each day a Losung was drawn from Revelation. In October 1740 a quotation from Revelation was drawn 14 times, in November again 14 times and in December 13 times. Thus daily life was influenced by the book of Revelation.

⁶¹ According to *Gill*, *Zeit*, 29. From time to time the verse "How deserted lies the city, once so full of people!" (Lamentations 1:1) was, instead of Jerusalem, now applied on Herrnhag; *Cröger*, *Geschichte*, II, 181.

Conclusion

A number of areas within this phenomenon of the Heavenly Jerusalem invite historians, theologians, and literary specialists to further research. In Ronsdorf and Herrnhaag the understanding of a Heavenly Jerusalem directly affected not only its clergy, but also the typical resident. It left its stamp on questions of art, of daily living, of writings and of architecture. While these notions may seem foreign to us today, they were once central to the utopian hopes. Ronsdorf and Herrnhaag had a surprising number of similarities. Both used a language of mysticism which contained many peculiarities. Each group emphasized the love feasts. Women played meaningful roles in both communities. Ronsdorf and Herrnhaag alike were strongly influenced by Radical Pietism. Even the physical features of the two settlements were much alike, of equal size, of having been set upon a high plateau, and of conforming to quadrilinear dimensions with communal buildings and an urban infrastructure. For residents in Ronsdorf and Herrnhaag, the Heavenly Jerusalem was not considered merely symbolic or allegorical. Rather, the settlement was to some extent indeed the actual Heavenly Jerusalem. In perhaps no other settlements of the 18th centuries can the comparison with a Heavenly Jerusalem be so clearly drawn.

Both Eller and Zinzendorf, along with Zinzendorf's son Christian Rhenatus, had charismatic personalities. As patriarchal leaders they knew how to rally followers and overcome resistance. These people were able skillfully to exploit the idea of a Heavenly Jerusalem in order to legitimize themselves and attract followers. The success of Herrnhaag and Ronsdorf lay in how they managed to respond to a longing for alternative societies or for a way of living not offered in conventional communities of the day. For many followers the idea of a Heavenly Jerusalem had a positive connotation, built on the expectations that inhabitants of these settlement would play a small role in the End of Time. The references to a Heavenly Jerusalem were enthusiastically welcomed by residents but sharply criticized in polemical writings. These raging polemics fulfilled the immediate aim of bringing down the Ronsdorf community, and, to some extent, had an impact on the end of Herrnhaag. Both anti-Zionite writings and anti-Zinzendorferiana shared a clear condemnation of Chiliasm.

Despite their similarities, there were significant differences between the two communities. In Ronsdorf the *chiliasmus crassus* dominated; the End of Time had already dawned, and Eller and Büchel were given extraordinary reverence and accepted as prophets while opponents were threatened with annihilation. Herrnhaag on the other hand, where the more cautious form of *chiliasmus subtilis* prevailed, reacted less aggressively towards its opponents. It extended less into the surrounding world than the Ronsdorf community.

One very important difference between the Zionites and the Moravian Church is that the former died out, the latter did not. Curiously enough, it was just the opposite for their settlements: Ronsdorf still exists; Herrnhag does not. The price for the historical survival of social communities has been the need to give up the radicalism of the founding days and become established. In the case of the Moravian Church this required evolving from a social-religious movement to a more conventional church, as other protestant denominations have done. It was necessary to relinquish the idea of the Heavenly Jerusalem, which had served as a force like other chiliastic or millennialistic elements of the Moravian Church throughout the early 18th century.

Olaf Wieland

Von einer „Sekte“ zur „Freikirche“? ¹

Klärungsversuche innerhalb der Neuapostolischen Kirche am Beispiel der Diskussion zur DDR-Geschichte

Als Mitglied der drittgrößten christlichen Konfession in Deutschland, der Neuapostolischen Kirche (NAK), werde ich oft nach Unterschieden zwischen der NAK und den Großkirchen befragt. Wer ist „die große Unbekannte“², die größte christliche Sondergemeinschaft mit ihren 375.000 Mitgliedern? Wer sind die freundlichen in Schwarz-Weiß gekleideten Gläubigen, die mittwochs und sonntags ihre Gottesdienste besuchen, in aller Stille in der Familie und im Bekanntenkreis missionieren und sich ihrer besonderen Erwählung so sicher sind? Wo liegen die Wurzeln der Neuapostolischen Kirche?

Der Apostel der Neuapostolischen Kirche Volker Kühnle charakterisierte in einer Rundfunksendung auf SWF 2 Kultur am 16.11.1993 kurz seine Kirche:

„Die Neuapostolische Kirche sieht sich als die Fortsetzung der von Jesus Christus gegründeten Urkirche. Wir wissen, dass die ersten Apostel, die damals von Jesus berufen wurden, bzw. auch die weiteren Apostel, z.B. Paulus, ihre Tätigkeit beenden mussten durch den Tod und nach unserem Glaubensverständnis war dann über viele Jahrhunderte die Wirksamkeit des Apostelamtes und damit verbunden die Spendung des Heiligen Geistes nicht mehr gegeben. Etwa 1820/25 haben dann in England, in Schottland und auch in Deutschland, im Donaumoos, wieder Bewegungen eingesetzt, die schließlich zur Wiederausgießung des Heiligen Geistes geführt haben und zur Wiedereinsetzung des Apostelamtes. Der Name ‚Neuapostolische Kirche‘ selbst wurde um 1860 dann geprägt.“

Der letzte Satz Kühnles bedarf einer Korrektur. Ab 1907 nannte man sich „Neuapostolische Gemeinde“. Bis 1938 kann man von der „Neuapostolischen Gemeinde“ als einem Verein sprechen, denn es existierten sieben neuapostolische Gemeinden als eingetragene Vereine, aufgeteilt in die Gebietskirchen Berlin, Braunschweig, Dortmund, Frankfurt a. M., Heilbronn, Königsberg und Leipzig. Daneben gab es eine Neuapostolische Kirchengemeinschaft e.V. in Düsseldorf und nur zwei sich nach Verfassung so benennende Neuapostolische Kirchen in Baden (Verfassung Freistaat Baden vom 19.06.1920) und in Hamburg (Verfassung für Hamburg vom 04.05.1925).

¹ ideaSpektrum 25/2006: „Von einer ‚Sekte‘ zur ‚Freikirche‘?“, 15.

² Ebd., „Neuapostolische Kirche: Die große Unbekannte“, Titelblatt.

Ungefähr zwölf Jahre später, am 25.06.2005, bekräftigte Apostel Volker Kühnle auf einer wissenschaftlichen Tagung den Exklusivanspruch der Neupostolischen Kirche, der besagt, dass „nur dort im eigentlichen Sinn Kirche ist, wo Apostel sind“³, und „nur jener nach neupostolischem Verständnis Apostel sein kann, der in der Einheit der Apostel mit dem Stammapostel steht“⁴.

Andreas Fincke von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen Berlin konkretisierte am 21.02.2007 im Deutschlandfunk in der „Studiozeit – Religion und Gesellschaft“ den Anspruch der neupostolischen Apostel:

„Diese Apostel sind eben nicht nur Amtsträger, sondern es wird schon gesagt, dass der Apostel über ein besonderes Amtsvermögen verfügt. Streng genommen kann auch nur der Apostel die Bibel auslegen und die Spendung des Heiligen Geistes, das ist das Zeichen der Versiegelung, das es bei der Neupostolischen Kirche gibt. Nach deren theologischem Verständnis findet man nur Gnade im Endgericht bei Gott, wenn man versiegelt ist.“⁵

Der Buchautor und ehemalige neupostolische Priester Siegfried Dannwolf stellte in der Sendung den Sachverhalt pointiert dar:

„Das Apostelamt wird immer bestehen, ist unverrückbar und heilsnotwendig. Ohne die Apostel ist alles nichts. Nur die Apostel können den Heiligen Geist spenden. Wer etwas anderes behauptet, stellt sich gegen den Willen Gottes. Nur Apostel können Sünden vergeben.“⁶

Dieses exklusive Selbstverständnis ist Ursache zahlreicher erbitterter innerkirchlicher Kämpfe und verhindert bis heute eine geschwisterliche Zusammenarbeit mit anderen Kirchen in der Ökumene. „Keine zweite Religionsgemeinschaft hat in rund 100 Jahren etwa 80 Abspaltungen hervorgebracht.“⁷ Die Zahl der Abspaltungen hat sich nach neuesten Erkenntnissen auf 125 erhöht.

Aktuelles Beispiel für den immer wieder aufflammenden Konflikt um die Heilsexklusivität der NAK sind die Vorgänge in der Gemeinde Hamburg-Blankenese, wo innerhalb von fünf Monaten nach zähen Verhand-

³ *Helmut Obst / Daniel Cyranka* (Hgg.), Was ist Kirche? Das Selbstverständnis apostolischer Kirchen und Gemeinschaften als Kirche Jesu Christi. Dokumentation eines Studientages der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg in Zusammenarbeit mit der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen im Freylinghausen-Saal der Franckeschen Stiftungen zu Halle, Halle 2005, 56.

⁴ Ebd., 59.

⁵ Zit. n. Ms. von *Thomas Klatt* zur Sendung am 21.02.2007 im Deutschlandfunk: „Zwischen Tradition und Öffnung. Ein Blick von außen auf die Neupostolische Kirche (NAK) in Deutschland“.

⁶ Vgl. *Siegfried Dannwolf*, Gottes verlorene Kinder. Ein Ex-Priester der Neupostolischen Kirche klagt an, Gütersloh 1996; s. auch *Helmut Obst*, Neupostolische Kirche – die exklusive Endzeitkirche? (Reihe Apologetische Themen, 8) Neukirchen-Vluyn 1996.

⁷ Ebd.

lungen im Jahr 2007 zwei Amtsträger das Amt freiwillig zurückgaben und drei Amtsträger von der Kirchenleitung ihres Amtes enthoben wurden.⁸

Massive Kritik der letzten Jahre aus den eigenen Reihen, Kirchenschließungen und -verkäufe (in Berlin zeitgleich 28 Gemeinden) sowie permanenter Mitgliederschwund zwangen die Kirchenleitung zu einem so genannten Öffnungsprozess und mehreren Reformankündigungen im Sinne einer Flucht nach vorn. Die Aufarbeitung der eigenen verdrängten Vergangenheit in den beiden Weltanschauungsdiktaturen befindet sich seit Jahren im Stadium der Bemühungen. Arbeitsergebnisse stehen bisher aus. Kritische Gemeindemitglieder des Gesprächskreises „Toleranz im Glauben“ haben sich mit der Rolle der NAK in der DDR beschäftigt. Eine entsprechende umfangreiche Forschungsarbeit soll publiziert werden. Am 18.07.2005 wurde zur Thematik mit dem federführenden Leiter der AG „Geschichte der NAK“, Apostel Walter Drave, ein Gespräch in der Kirchenverwaltung Hamburg-Eppendorf geführt, ohne nennenswerte Ergebnisse. Apostel Drave begründete die späte Bildung einer AG „Geschichte der NAK“ mit der Eschatologie der Neuapostolischen Kirche, der Hoffnung auf die nahe Wiederkunft Christi, und die eigene mangelnde Informationsbereitschaft mit persönlicher Überforderung. Die Inanspruchnahme von neutralen Historikern und die Einsichtnahme in die kircheninternen Archive der NAK für die Forschung werden abgelehnt. Im Gedächtnisprotokoll der Unterredung heißt es:

„Bruder Wieland: ‚Warum wurde erst zehn Jahre nach Öffnung der Archive ein Antrag auf Akteneinsicht bei der Birthler-Behörde gestellt?‘

Apostel Drave: ‚Ich möchte Ihre Frage so beantworten. Die Untersuchung historischer Fragen unserer Kirche ist sehr jung. Wir haben eine AG Geschichte erst seit 1999. Man hat sich kaum Gedanken über historische Fragen gemacht. Das liegt in der Struktur unserer Kirche. Wir sind doch Glaubensbrüder und darum beschäftigen wir uns mit dem Wiederkommen des Herrn. Man hat versucht, die Gemeinde darauf vorzubereiten und ein Zurückblicken auf historische Entwicklungen war nicht notwendig.“⁹

Schon Kurt Hutten brachte die Geschmeidigkeit der NAK im Umgang mit den deutschen Diktaturen auf den Punkt: „Es gibt kaum eine andere Religionsgemeinschaft in Deutschland, die so unangefochten in der wechselnden politischen Umwelt arbeiten und durch die Netze der totalitären Systeme schlüpfen konnte wie die neuapostolische.“¹⁰

Folgende Feststellungen treffen auf die Einstellung der neuapostolischen Kirchenleitung zur jeweiligen Obrigkeit zu: „Verehrung für König-

⁸ Andreas Fincke, Die Neuapostolische Kirche im Umbruch. Zwischen Wachstum und Reformstau, (EZW-Texte 146) 1999, 3.

⁹ www.apostolischekritiek.nl/nieuw_hamburger_gemeente_blanken.htm

¹⁰ Kurt Hutten, Seher, Grübler, Enthusiasten, Stuttgart ¹⁰1966, 640.

tum und Kaisertum“¹¹, „nationale Kriegsbegeisterung“¹², „nationalsozialistische Kriegsbegeisterung und Glaube an den Endsieg“¹³, „ausgesprochen gute Beziehungen zur Staatsmacht der DDR“¹⁴.

War die NAK politisch neutral, erfolgte die Politik der Anpassung und der Unterstützung des NS-Staates als Überlebensstrategie? Erhob die NAK ihre Stimme für Verfolgte? Gab es individuelles nonkonformes Verhalten einzelner neuapostolischer Mitglieder? Wurde die Loyalität zum DDR-Staat überzogen oder waren die Maßnahmen der neuapostolischen Kirchenleitung zum institutionellen Fortbestand der eigenen Gruppe absolut gerechtfertigt? Hat es die NAK versäumt, den Verletzungen göttlicher Gebote und Ordnungen zu widerstehen? Wenn ja, warum erfolgte bis heute kein Mitschuldbekenntnis, wie es beispielsweise 1984 vom Präsidenten des Bundes Ev.-Freikirchlicher Gemeinden auf einer Tagung der Baptisten Europas abgegeben wurde? Ist es berechtigt, die NAK mit den Worten Dietrich Bonhoeffers anzumahnen, der unmissverständlich sagte:

„Das freie Schuldbekenntnis ist ja nicht etwas, das man tun oder auch lassen könnte, sondern es ist der Durchbruch der Gestalt Jesu Christi in der Kirche, den die Kirche an sich geschehen lässt, oder sie hört auf, Kirche Christi zu sein. Wer das Schuldbekenntnis der Kirche erstickt oder verdirbt, der wird in hoffnungsloser Weise schuldig an Christus.“¹⁵

Auf eine Anfrage der EKD zum Verhältnis zwischen Sekten und staatlichen Stellen in der DDR antwortete am 21.05.1958 Kirchenrat Dr. Kurt Hutten aus Stuttgart u.a.:

„Zum Verhältnis zwischen Sekten und staatlichen Stellen: Unter den Sekten, die erlaubt sind, scheinen die Neuapostolischen sich besonders um ein gutes Verhältnis zum Staat zu bemühen. Sie setzen damit im Grund nur die Linie fort, die sie schon in der nationalsozialistischen Zeit von Anfang an eingehalten haben. Die Neuapostolischen dürften auch zahlenmäßig die stärkste Sektengruppe in der DDR sein.“¹⁶

Deutlicher wird Christine Elizabeth King:

„Die Unterstützung jedoch, die die NAK der nationalsozialistischen Regierung gewährte, war vorbehaltlos, intensiv und die praktische Umsetzung lange bestehender politischer Ansichten. Diese Gruppe hatte ihre Unterstützung schon zu einer Zeit angeboten, als die Nazis noch versuchten, eine politische Macht zu werden. Ihre positive Reaktion

¹¹ Christian Pietsch, Im Benehmen mit dem Staate. Kirche im Sozialismus 3/1986, 122.

¹² Obst, Neuapostolische Kirche, 45.

¹³ Ebd., 54.

¹⁴ Pietsch, 122.

¹⁵ Martin Greschat (Hg.), Die Schuld der Kirchen. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945, München 1982, 20-24.

¹⁶ Brief Hutten an die Evangelische Kirche in Deutschland vom 21.05.1958, Evangelisches Zentralarchiv Berlin.

auf die nationalsozialistische Regierung lässt sich am ehesten als aufrichtiger Ausdruck ihrer Pro-Nazi-Ansichten verstehen. ...

Daher unterstützte diese Sekte die Nazis nicht, weil sie überleben wollte oder aufgrund eines Kompromisses, den sie bewusst gemacht hatte, als die Partei schon an der Macht war, sondern aufgrund lange währender Sympathien, die einige ihrer Mitglieder längst durch ihre Arbeit für die Nazipartei hatten konkret werden lassen. Im März 1933 hieß die Kirche auf einer Konferenz in Potsdam den neuen Führer Deutschlands als ‚von Gott gesandt‘ willkommen.“¹⁷

NAK-Stammapostel Wilhelm Leber äußerte sich in einem Interview am 21.06.2006 im evangelischen Wochenmagazin „ideaSpektrum“: „Wir haben den Staat weder unterstützt noch Widerstand geleistet. Das unpolitische Handeln ist schon immer ein Kennzeichen der Neupostolischen Kirche gewesen.“¹⁸

Die NAK bezeichnet sich als politisch neutral. Der zehnte Glaubensartikel lautete während der NS-Zeit und auch in den 40 Jahren DDR: „Ich glaube, dass die Obrigkeit Gottes Dienerin ist uns zugute, und wer der Obrigkeit widerstrebt, der widerstrebt Gottes Ordnung, weil sie von Gott verordnet ist.“ In der Weimarer Republik wurde dieser Glaubensartikel einfach fallen gelassen und nach der Wiedervereinigung plötzlich umgeändert in den nun gültigen Wortlaut: „Ich glaube, dass ich der weltlichen Obrigkeit zum Gehorsam verpflichtet bin, soweit nicht göttliche Gesetze dem entgegenstehen.“

Im Zusammenhang mit der Verfolgung der Zeugen Jehovas bescheinigt Gerald Hacke in seiner Studie „Zeugen Jehovas in der DDR“ der NAK keine politische Neutralität: „Im Gegensatz zu Mormonen oder Neupostolischer Kirche, die die Loyalität zu Obrigkeiten schon im jeweiligen Credo festschrieben, hielten Zeugen Jehovas weiter an der politischen Neutralität fest.“¹⁹ Er erwähnt weiterhin „die schon fast sprichwörtliche hundertprozentige Wahlbeteiligung Neupostolischer Gemeinden“²⁰. Betrachtet man den Leidensweg der Zeugen Jehovas im NS-Staat und später in der DDR, so ist die Haltung der NAK gegenüber dieser religiösen Minderheit mehr als bedenklich:

„In verschiedenen Polizeiberichten (Sachsen-Anhalt) wird mitgeteilt, daß erkannte ehemalige Zeugen Jehovas aus den gottesdienstlichen Räumen verwiesen wurden und Mitteilungen an die Polizei erfolgten

¹⁷ *Christine Elizabeth King*, *The Nazi State and the New Religions: Five Case Studies in Non-Conformity*. (Studies in Religion and Society 4) New York/Toronto o.J. (1982), 121, 127.

¹⁸ „Von anderen Kirchen können wir viel lernen“, *IdeaSpektrum* 25/2006, 17.

¹⁹ *Gerald Hacke*, *Zeugen Jehovas in der DDR. Verfolgung und Verhalten einer religiösen Minderheit* (Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung: Berichte und Studien 24), Dresden 2000, 97.

²⁰ Ebd., 103.

sowie, daß der zuständige Apostel Oberländer entsprechende Anweisungen erlassen hätte.“²¹

Über Apostel Oberländer wird in einer „Analyse über die Tätigkeit der kleinen Religionsgemeinschaften ‚Neuapostolische Gemeinden‘ im Bezirk Halle/Saale“, die am 05.06.1964 durch die Kriminalpolizei Halle/Saale der Bezirksleitung der SED vorgelegt wurde, berichtet, dass er von 1943-1945 der NSDAP angehörte.

„Der Spiegel“ berichtete am 30.10.1995 in einem Artikel über die NAK: „Mindestens 13 Apostel und Bezirksapostel gehörten der NSDAP an, wie Akten des Document Center in Berlin belegen. Die braunen Apostel waren teilweise bis Mitte der achtziger Jahre weiter im Kirchendienst. Das Thema ist bis heute in der Sekte tabu.“²²

Die staatsbejahende Haltung der NAK in der DDR brachte ihr viele Vorteile wie z.B. die Befürwortung einer „Ausnahmebehandlung“ in der zeitweiligen Westberlin-Regelung. Bischof Pusch und Bezirksapostel Schmidt konnten die Westberliner Gemeinden, die nach dem Mauerbau noch einige Jahre zum Apostelbezirk Berlin-Brandenburg gehörten, weiter betreuen und für Amtshandlungen die Grenze passieren. 1965 wurde dann ein selbstständiger Apostelbezirk in Berlin-West eingerichtet. Bei Besuchen des Stammapostels in der DDR wurde großzügig Übertragungstechnik zur Verfügung gestellt. Bischof Wilhelm Pusch fungierte 1957 bis 1987 als Beauftragter der neuapostolischen Gebietskirchen in der DDR bei der Regierung der Deutschen Demokratischen Republik.

In einem Bericht des Bezirksverbandes Frankfurt/Oder der CDU wird die NAK positiv eingeschätzt: „Die größte Aufgeschlossenheit hinsichtlich der Politik unseres Staates finden wir bei den Amtsträgern und Gliedern der Neuapostolischen Kirche.“²³

1978/79 errichtete der DDR-Spezialhochbau mit Hilfe des Wachregiments „Feliks Dzierzynski“ am Berliner Münsterlandplatz in Rekordzeit eine repräsentative neue Kirche (Kapazität: 2500 Plätze), weil die Neuapostolische Kirche in der Normannenstraße in Berlin-Lichtenberg der Stasizentrale weichen musste. In einem persönlichen Brief an den Minister für Staatssicherheit Erich Mielke vom 30.10.1979 konnte der Bezirksapostel Wilhelm Pusch mit Freude mitteilen:

„Die Umsetzung unserer Kirche von der Normannenstraße nach der Münsterlandstraße ist im großen ganzen abgeschlossen. Es drängt

²¹ *Hubert Kirchner*, Die Freikirchen und Religionsgemeinschaften in der DDR in ihrer Zusammenarbeit in der AGCK und in ihrem Verhältnis zum SED-Staat (Materialien der Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“ [12. Wahlperiode des Deutschen Bundestages], hg. vom Deutschen Bundestag. Band VI/2: Rolle und Selbstverständnis der Kirchen in den verschiedenen Phasen der SED-Diktatur), Baden-Baden / Frankfurt a. M. 1995, 991.

²² „Extrem streng“, *Der Spiegel* v. 30.10.1995.

²³ Archiv für Christlich-Demokratische Politik der Konrad-Adenauer-Stiftung Sankt Augustin, VII-011 Nr. 1557.

mich, Ihnen, sehr geehrter Herr Minister, hierzu einige Zeilen zu schreiben. ...

Mit diesen kurzen Ausführungen zur Sache möchte ich Ihnen, sehr verehrter Minister, gern bestätigen, daß unsere Ersatzwünsche in vollem Maße und zu unserer Zufriedenheit erfüllt wurden.

Abschließend bedanke ich mich als der verantwortliche Bezirksleiter der ‚Neuapostolischen Kirche im Bezirk Berlin‘ und wünsche Ihnen gern persönliches Wohlergehen und für die staatspolitische wichtige Arbeit Ihres Ministeriums die Arbeitserfolge, die unserem Land und seiner fleißigen Bevölkerung die notwendige Ruhe und Sicherheit gewährleisten.“²⁴

Nach Veröffentlichung des Artikels „IM Apostel – Hochrangige Vertreter der Neuapostolischen Kirche waren Spitzel“ am 14.07.2004 in der Evangelischen Wochenzeitung für Berlin, Brandenburg und die schlesische Oberlausitz „Die Kirche“ hüllte sich die NAK-Kirchenleitung zur IM-Tätigkeit ihrer Amtsträger in Schweigen. Ein ausführlicher Offener Brief des Gesprächskreises „Toleranz im Glauben“ vom 15.03.2005²⁵ an den damaligen Stammapostel Richard Fehr blieb unbeantwortet.

Schon am 07.08.1994 wurde der Bezirksapostel Fritz Schröder in einer Rundfunksendung gefragt, ob es – wie in der evangelischen Kirche – eine Diskussion über eine Verstrickung der NAK mit dem Ministerium für Staatssicherheit gebe. Darauf antwortete der Berliner Bezirksapostel:

„Mir ist das nicht bekannt. Was in den Akten liegt, weiß ich nicht und ich muss mal sagen, wir haben, soweit ich das überblicken kann, damit keine Probleme. Sicherlich war ja alles so ein bisschen kontrolliert und in der DDR musste man sein Leben führen, um auch Kirche zu machen. Es hat Nachteile gegeben, aber unsere prinzipielle Einstellung, Kirche zu machen und des Glaubens zu leben, und die bei uns praktizierte wirkliche Trennung zwischen Staat und Kirche hat uns sehr geholfen.“²⁶

Wie mir der ehemalige Generalsekretär des Bundes-Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR Rolf Dammann am 01.12.2005 in einem persönlichem Gespräch mitteilte, war es üblich, dass der Staatssekretär für Kirchenfragen die kleineren Religionsgemeinschaften in zeitlichen Abständen zu Grundsatzgesprächen einlud. Dabei kam er mit Vertretern von Kirchen zusammen, zu denen sonst von staatlicher Seite kein Kontakt bestand. Dazu gehörten auch die Neuapostolische und die Johannische Kirche. Diese brachten vorbereitete Erklärungen mit, welche extrem einseitig dem Staat huldigten und deren Unterzeichnung von Dammann sowie auch Vertretern anderer Freikirchen abgelehnt wurde.

²⁴ Brief der Neuapostolischen Kirche im Bezirk Berlin an das Ministerium für Staatssicherheit, Herrn Minister Erich Mielke persönlich, vom 30.10.1979, MFS-VRD Nr. 7163.

²⁵ www.quo-vadis-nak.foreen-city.de

²⁶ Rundfunksendung des SFB „Im Namen des Apostels“, 07.08.1994.

Bei einem Treffen 1974 beim Stellvertreter des Staatssekretärs für Kirchenfragen, Fritz Flint, war die Neuapostolische Kirche zusammen mit sieben weiteren Religionsgemeinschaften vertreten. Bischof Simon überbrachte dabei eine Erklärung, in der es unter anderem heißt: „Es ist uns ... ein Herzensbedürfnis, für die DDR einzutreten.“²⁷

Zum 15. Jahrestag der DDR-Gründung waren die vier Bezirksapostel Oberländer, Rockstroh, Tiedt und Kortüm (IM „Kurt Sigmund“) und die Bischöfe Karnick, Pusch, Adam (IM „Willy“) und Ernst beim Staatssekretär für Kirchenfragen, Seigewasser, eingeladen. Es wurde „von der Führungsspitze der Kirche ein Schreiben übergeben, das nach offiziellem Sprachgebrauch in der DDR als ‚Willensbekundung‘ zu bezeichnen wäre. Wendungen wie zum Beispiel, ‚die edlen Wurzeln der humanistischen Ideale unseres Staates‘, geben dem Schreiben einen beinahe anbiederischen Tonfall“²⁸.

Sehr aufschlussreich sind neben diesen Erklärungen und Loyalitätsbekundungen der NAK zum DDR-Staat, welche Helmut Obst zufolge als Taktik zu bewerten sind, die konspirativen Gespräche des Leipziger Bezirksapostels Kurt Kortüm, der sich per Handschlag zur freiwilligen Zusammenarbeit als IM mit den Sicherheitsorganen der DDR verpflichtet hatte.

„Er versicherte, über Begegnungen dieser Art und dem dabei Besprochenen gegenüber Jedermann zu schweigen, da er sich immerhin bewußt sei, daß er ansonsten innerhalb seiner Kirche alles Vertrauen verlieren und sich unmöglich machen würde.“²⁹

Auch der Mecklenburger NAK-Bischof Willy Adam ist als IM „Willy“ aktenkundig. Über den Bezirksapostel Kortüm heißt es in einem Vorschlag zur Anwerbung eines inoffiziellen Mitarbeiters:

„So gibt er von sich, oft in Widersprüche zu geraten, weil ihn das Gesamtanliegen der DDR beeindruckt, er andererseits das nicht immer offen kundtun kann, weil angeblich seine Kirchenführung in Westdeutschland dann Schwierigkeiten mit den Behörden und den großen Kirchen hätte.

Er bringt auch seine volle Ablehnung der kapitalistischen Kultur und Lebensweise zum Ausdruck, wie er sie selbst bei seinen Dienstreisen zum Stammapostel in Westdeutschland und in der Schweiz kennenlernte.

Daraus ergibt sich für ihn die Schlußfolgerung, daß er die Jugendpolitik der DDR nur unterstützen könne, was er damit zu tun gedenkt, wenn die Jugendlichen seiner Kirche zur Ableistung des Wehrdienstes mit auf den Weg bekommen, ordentlich und vorbildlich zu dienen.“³⁰

²⁷ Pietsch, 123.

²⁸ Ebd., 122.

²⁹ Bericht über die durchgeführte Werbung, Kriminalpolizei Leipzig, 07.09.71, Kl, MfS BV Leipzig 1753/85, Band 1, 35.

³⁰ Ebd., 28: Vorschlag zur Anwerbung eines inoffiziellen Mitarbeiters, 10.06.71.

Auf die Stasiverstrickung hochrangiger Vertreter der Neuapostolischen Kirche wird in der angekündigten Forschungsarbeit differenziert eingegangen anhand vorliegender Treffberichte und unter Berücksichtigung der Erkenntnisse über die psychischen Aspekte der geheimen Zusammenarbeit.

Die Mitglieder des Hamburger Gesprächskreises „Toleranz im Glauben“ hoffen mit ihrer zeitgeschichtlichen Forschung zur NAK einen Beitrag leisten zu können für ein besseres Verständnis der christlichen Gemeinschaften untereinander.

Buchbesprechungen

Thomas Georg Klammt, A Systematic Theological Investigation of the Marks of the Pastor According to Temporary Baptist Theology in South African and German Contexts. Doctoral Thesis submitted for the degree of Doctor of Theology in the subject Systematic Theology at the University of South Africa, 2006

It is characteristic of the Congregationalist movement that inner-church structures, decision-making processes and the understanding of leadership may vary widely. Local congregations choose to form unions, conventions and fellowships with the understanding of interdependence of the local churches within these networks. But each congregation remains independent in their organizational affairs, calling and dismissing their staff persons, and, most important, interpreting the Scriptures and exercising their Christian faith.

Hence, it is impossible to define within the Baptist movement as one of the leading Congregationalist churches the *one* definition of the identity, role, position, responsibilities, and calling of a Baptist pastor.

Klammt attempts in his doctoral thesis to shed some light on the issue of multiple Baptist interpretations of the make-up of a pastor. And it is high time to raise the questions Klammt is asking. The traditional role of a Baptist pastor has been shaken in the past five decades not only by secularism and the scattering of previously closely knit Christian communities, but also by socio-political developments that have influenced theological thinking – feminist and liberation theology, globalization and the IT revolution, to name but a few. These developments have challenged congregations and ministers alike. Some new orientation is needed as to how we understand and exercise the responsibilities of a Baptist pastor in light of God's calling and human need.

Klammt's thesis is an ambitious attempt to describe the many facets of being a pastor, but without the traditional terminology which might easily polarize the debate and kill it from the start. Instead, he chooses descriptive pairs of terms to define the "Marks of the Pastor". The terms he looks at are as follows: Called & Gifted, Ordained & Trained, Leader & Servant, Preacher & Shepherd.

Restricting himself to literature and mostly to documents published (or used) by Baptists in South Africa and Germany, Klammt explains in detail how each pair of terms expresses a distinct understanding of Baptists about their pastors. He shows the limitations of these aspects and comes to the conclusion that these terms complement each other rather than being exclusive. Klammt examines two of the "Baptist Principles" in particular, the principle of "congregational church government" and the principle of the "priesthood of all believers" as they affect the under-

standing and role of a pastor. He scrutinizes these principles in regard to the make-up of a pastor, especially including the meaning of the pastor's "calling".

As with any thesis worth of serious consideration, Klammt's work raises more questions than he provides answers. His systematic attempt is noteworthy and helpful in showing the direction further research should take. It would have been of interest to the debate to explore several other questions, if Klammt did not have to limit his research to written documents.

Firstly, Klammt – a very gifted linguist – attempts to conduct his literature research in a language which is not his mother tongue, and with texts from South Africa which were (at least in part) not written in the mother tongue of the respective authors. This leaves room for misinterpretation of some very important nuances in the written but also the unspoken understandings of „pastor“ in the various cultures and contexts.

Further, if Klammt did not have to restrict his research to written documents, the important aspects of oral tradition especially in Africa would have been very valuable. In the South African context from which he is writing, literature is very limited especially within the non-Caucasian African community. Their tradition is mainly an oral one, and I suspect that a careful listening to the stories and verbal interpretations from African pastors and congregations would perhaps bring to the fore a somewhat different view. However, the often cited "Winter School of Theology" is a great place to record oral African tradition and at least this source serves as a reliable bridge into oral tradition.

One aspect helpful to further understand the South African situation would be to clearly distinguish between the different South African Baptist camps whose documents Klammt examines. In my view, the different Baptist groups in South African – for many years divided by racial lines – have been influenced over the years by very different Anglophone (and German) schools of thinking. While Klammt quotes the British excessively, he does not mention for example the distinct influence that Southern Baptist missionaries from the USA, with their particular American understanding of leadership, had on African Baptist Churches. These churches are still struggling today to free themselves from the American understanding of the role of a pastor impressed on them by these missionaries.

In terms of the German context, further debate could equally be stimulated by research beyond the literature available and by observation of the practical expressions of pastoral life in the local churches. Recent developments in organizational management for example have changed the expectations of local congregations towards their pastor. At the same time, pastors differ more and more in their own understanding of leadership in the church. More pastors now seem to emerge with a claim on

leadership authority that holds the power over the church, rather than submitting to the power of the whole congregation, which Klammt questions as the only legitimate way to adhere to the Baptist principle of the "priesthood of all believers". The question of pastoral leadership ties in with the phenomena of "emerging churches" and the broad issue of what the Christian landscape will look like anyway in the near future.

Obviously his limited research does not allow Klammt in this study to raise the question of sociological and particularly demographical aspects which determine the role of a pastor. It will be interesting to examine the vast difference between large and small congregations, between urban and rural situations, and the demand on pastors in the respective contexts.

As stated in the beginning, Klammt's thesis raises more questions indeed – a good thing for a paper which attempts to bring more clarity into a confusing topic and which aims to positively define "The Marks of the Pastor". I shall follow the debate emerging from this thesis with great interest.

Regina Claas

Klaus Jakob Hoffmann, Der Streit um die Taufe. Neues Licht auf eine alte Frage, erw. Auflage, (Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, VTR) Nürnberg 2006, 194 S., ISBN 3-937965-60-2, 17,95 €

Wie aktuell der Streit um die Wahrheit der Taufe ist, lässt sich daran ablesen, dass der Verfasser nicht weniger als etwa 100 theologische Autoren zitiert, die sich seit der Reformation bis in die Gegenwart zur Frage der Taufe geäußert haben. Hinzu kommen römisch-katholische, anglikanische, reformierte und freikirchliche Stimmen, sowie Hinweise auf einschlägige Artikel in circa 40 kirchlichen Lexika, Kommentaren, Wörterbüchern, Nachschlagewerken etc. von evangelischen Theologen höchsten Ranges. Dabei überwiegt die Zahl der akademischen Exegeten, die sich zur Frage der Kindertaufe kritisch bis ablehnend äußern, bei weitem die Stimmen von Kirchenleitungen und Stellungnahmen evangelischer Bischöfe, die trotz dieser geballten professoralen Kritik an der Kindertaufe festhalten.

„Taufe“ oder „Wiedertaufe“?

Klaus Jakob Hoffmann schreibt als evangelischer Theologe, der beinahe unversehens in den Streit um die Taufe hineingezogen worden ist. Er kennt die sakramentale Tauflehre der großen Volkskirchen, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch starke charismatische und pfingstkirchliche Strömungen aufgeschreckt worden sind, weil sich die

geistlich erweckten Kreise – in denen sich vorwiegend junge Christen sammeln – in der Regel zur so genannten „Erwachsenentaufe“ bekennen. Das führte dazu, dass sich immer wieder lutherische (weniger katholische) Christen „zum zweiten Mal taufen ließen“. Obwohl fast alle namhaften evangelischen Theologen zugeben (müssen), dass die Kindertaufe historisch im NT nicht nachzuweisen ist, polemisieren die Kirchenleitungen gegen die immer öfter an die Öffentlichkeit gelangende „baptistische“ Taufpraxis.

Wer sich taufen lässt, obwohl er als Kind in „seiner“ Kirche schon getauft worden ist, wird nach volkskirchlichem Verständnis auch heute noch ein „Wiedertäufer“. Das behaupten die Evangelischen Landesbischöfe unisono, und sogar die landeskirchlich orientierten Evangelikalen stimmen ihnen dabei zu. Damit gerät jeder, der dem Worte Gottes gehorcht und sich im Glauben taufen lässt, ins Visier einer tief eingefleischten Strafmentalität jener Kirche, die ihn getauft und zu ihrem Kirchenmitglied gemacht hat, als er noch ein Säugling war. Aus solchen Getauften aber rekrutierten sich „die Taufgesinnten der achtziger Jahre“, mit denen der Autor mehr als nur sympathisiert. Denn auch er hat sich aus tiefster Überzeugung „zum zweiten Mal“ taufen lassen. Dabei hatte er das Glück, dass er „nur“ sein Pfarramt samt allein Sicherheiten verloren hat.

Taufe – vor oder nach dem Glauben?

Hoffmann kennt nicht nur die Bibel, sondern natürlich auch die Theologie- und Dogmengeschichte „von der Pike“ auf. Er ist daher in der Lage, seine Leser auch wissenschaftlich ehrlich und korrekt zu informieren. Er will auch nicht die schon traditionelle akademische Diskussion über die Taufe in die Länge ziehen, sondern den Punkt aufzeigen, an dem sich in der frühen Kirche ein falsches Taufverständnis eingeschlichen und danach dogmengeschichtlich zu einer verhängnisvollen Irrlehre entwickelt hat.

Hoffmann zeichnet diesen Weg sorgfältig nach und überlässt es seinen Lesern, wie sie sich zu der vom NT völlig losgelösten Kindertaufe verhalten wollen. Er selbst bleibt bei dem reformatorischen „sola scriptura“ und lehnt die Beibehaltung der Kindertaufe grundsätzlich ab. Ihre historische und theologische Genese stehe in krassem Widerspruch zur Taufe des NT, so sein Fazit. Die biblische Reihenfolge von Predigt – Glauben – Taufe ist keine bloße Formsache, sondern immer an die ganz persönliche Hingabe eines Gläubigen an Gott gebunden. Der bloß äußerliche Vollzug der Taufe hat für einen Menschen keinerlei Heilsbedeutung. Bezogen auf den Säugling hat die rituelle Handlung bestenfalls den Charakter einer Kindersegnung.

Die Umdeutung der Taufe

War die Taufe ursprünglich die Antwort des Gläubigen auf das gehörte und geglaubte Evangelium, so bekam sie unter dem Einfluss des nordafrikanischen Juristen und Theologen Tertullian (um 200) die Bedeutung eines „Sakramentes“. (Bis dahin verstand man darunter den Fahneid der römischen Legionäre.) In der kirchlichen theologischen Sprache erhielt dieser dem biblischen Glauben völlig fremde Begriff aber zunehmend an Bedeutung. Jesus Christus, der Herr der Kirche, teile sich im Sakrament der Taufe selbst dem Säugling mit. Es komme dabei nur auf einen „gültigen“ Vollzug eines vorgeschriebenen Ritus an. Durch ihn vollziehe sich schon bei der Kindertaufe die geistliche Wiedergeburt. Die Kirche könne sich mit ihrem Glauben für das unmündige Kind vor Gott verwenden und dürfe damit rechnen, dass Gott beim Vollzug der Taufe dem Säugling den Glauben (der Kirche) „einflöße“.

Die frühe Kirche konnte natürlich sich selbst und ihre Kritiker damit beruhigen, dass einem Menschen das Heil Gottes sowieso aus Gnaden geschenkt werde. Die Taufe sei dieses „Angebot“ Gottes an den Menschen. Das klingt bestechend richtig, ist aber eine Umkehrung der klaren Gnadenordnung Gottes, wonach sein Heil nicht durch den Vollzug eines Ritus, sondern durch die Predigt des Evangeliums den Menschen angeboten wird. Nur wer das Evangelium glaubt, soll sich taufen lassen.

Hätten die ersten Apostel den Taufbefehl so verstanden wie die kirchlichen Theologen, so hätten sie schon damals alle Menschen – inklusive aller Babys – „kraft ihres Amtes“ taufen können. Aber der „Glaube“ an ein Sakrament wäre ihnen vermutlich als purer heidnischer „Zauber“ erschienen. Denn auch im ganzen AT ist ein vom Glauben losgelöstes Handeln Gottes an einem Menschen völlig unbekannt. (Das Argument mit der Beschneidung ist für jeden Vergleich mit der Taufe des NT untauglich.)

Zwar hat schon Luther, und nach ihm die meisten gewissenhaften reformatorischen Kirchenlehrer, ausdrücklich betont, dass dem Vollzug der Kindertaufe eine sorgfältige christliche Unterweisung in Familie und Schule folgen müsse (Katechismus). Sonst habe die Taufe „nur mit Wasser“ keine automatische Wirkung auf den Menschen. Doch in der Praxis ist die Taufe von Säuglingen im Volksglauben zu einem bloßen „Initiationsritus“ verkümmert, der lediglich die Zugehörigkeit zu einem kulturellen und gesellschaftlichen System („christliches Abendland“) markiert. Auch die zur Rechtfertigung der Kindertaufe unter dem Einfluss des Pietismus in den Evangelischen Kirchen eingeführte Konfirmation hat den „großen Haufen falscher Christen“ – den Luther lieber dem Papst überlassen wollte! – nicht zu lebendigen wiedergeborenen Christen werden lassen.

Zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch starke charismatische und pfingstkirchliche Strömungen aufgeschreckt worden sind, weil sich die

Nebenaspekte im Streit um die Taufe

Klaus Jakob Hoffmann schreibt im Zusammenhang mit der strittigen Tauffrage ein ganzes Kapitel über Luthers Schlingerkurs zwischen Ablehnung und Verteidigung der Kindertaufe. Dort findet der Leser eine Fülle von Belegstellen, die die Frage zulassen, ob Luther in der Tauffrage ein „Kompromissler“ war. Er lässt unter anderen auch den bekannt kritischen *Søren Kierkegaard* zum Zeugen gegen die Lehre und Praxis der Kirchen auftreten, die ihrerseits jede Kritik an ihren unbiblichen Dogmen (auch auf die Taufe bezogen) als eine schlimme Gotteslästerung betrachteten und sie immer schon mit subtilen Verfolgungsmaßnahmen ahndeten. Dieser schwerblütige aber absolut wahrhaftige Theologe und Philosoph wurde bekanntlich durch seine Leiden an der Kirche psychisch regelrecht aufgerieben.

Hoffmann lässt auch den als kompromisslos schriftgebundenen Theologen geltenden *Dietrich Bonhoeffer* zu Worte kommen, den wahrscheinlich populärsten „evangelischen Märtyrer“ des 20. Jahrhunderts. Auch der hat bemerkenswert massive Kritik an der Kindertaufe und einer dadurch bedingten fruchtlosen Kirchlichkeit geübt – und niemand kann sagen, was Bonhoeffer in der evangelischen Kirche im Blick auf die biblische Taufe später noch alles bewegt haben würde, wenn er das Naziregime überlebt hätte.

Ein weiteres Kapitel widmet Hoffmann der „Protestantischen Ikonographie“, womit der Einfluss des spätmittelalterlichen „Allroundmannes“ *Lucas Cranach* auf das kirchliche Leben und die kirchliche Lehre interpretiert wird. Dieser weltbekannte Maler und Freund Martin Luthers hat viele Themen der kirchlichen Lehre bildhaft dargestellt und damit nach der Bilderstürmerei fanatischer Protestanten wieder die Kunst der Malerei in den protestantischen Kirchen Einzug halten lassen. Im Besonderen hat er mit seinem Gemälde „Jesus segnet die Kinder“ die Lehre von der Kindertaufe unterstützt und deren Ritus in den Augen des Kirchenvolkes als eine selbstverständliche christliche Segenshandlung erscheinen lassen. Hoffmann macht in diesem Zusammenhang zehn evangelische theologische Lehrer namhaft, die sich seitdem in irgendeiner Weise an der Verfestigung der Kindertaufe als „Fachleute“ beteiligt haben, obwohl sie dafür im NT keine Belege vorgefunden hatten. Diesen Balanceakt zwischen der Taufe im NT und der Taufe in den Volkskirchen beschreibt der Autor ebenfalls sehr kompetent.

Der unbekannte Tauf-Reformator

Selbstverständlich behandelt Hoffmann auch die Täuferbewegung des 16. Jahrhunderts, die in der offiziellen Geschichte der reformatorischen Kirchen absichtlich fast nur in Verbindung mit der Gestalt des *Thomas Müntzer* zur Sprache gebracht wird. Dieser in der Tat aufrührerische reli-

göse Wirrkopf, hat das berechtigte Anliegen des „linken Flügels der Reformation“ (die Taufgesinnten) auf tragische Weise langfristig verdächtig gemacht. Die „Wiedertäufer“ waren demnach nur „vom Satan verblendete“ Chaoten.

Von dem „unbekannten Tauf-Reformator“ *Balthasar Hubmaier* ist indessen an den evangelischen Theologischen Hochschulen nur wenig bekannt. Diesen hochbegabten Theologen, „der zuerst auf der Seite *Ecks*, dann auf der Seite *Luthers* und *Zwinglis* stand, schließlich in den Reihen der Täufer zu finden war und am Ende, ganz allein dastehend, als ein dem Wort gehorsamer Christ in den Märtyrertod ging“, stellt der Autor mit bewegenden Worten vor.

Hubmaier war etwa gleichen Alters wie Luther, war katholischer Priester und Theologieprofessor und bald danach Rektor der Universität in Regensburg. Er hatte eine ganz besondere Rednergabe, mischte sich in die öffentliche Diskussion um Martin Luther ein – und wurde als redlicher Christ in den unruhigen Sog seiner Zeit hineingezogen. Wie er später zum „gotteslästerlichen Wiedertäufer“ geworden ist, der ständig gejagt und auf der Flucht war, bis ihn die damalige katholische Kirche wegen seiner Überzeugung von der biblischen Taufe in Wien bei lebendigem Leibe verbrennen ließ, wird dem Leser eindrücklich vor die Augen gestellt. Unfassbar bleibt, dass Luther und andere Reformatoren die blutige Verfolgung der Täufer gutgeheißen haben.

Dieses aufschlussreiche Kapitel sollten auf jeden Fall alle Baptisten und Taufgesinnten unserer Zeit besonders aufmerksam lesen. Weil sie in der Regel nur noch ihren biologischen Nachwuchs „richtig“ taufen und die Mitglieder anderer Kirchen eher in Ruhe lassen, kommen sie im neu entfachten Streit um die Taufe seit den achtziger Jahren des 20. Jh. eigentlich glimpflich davon. Aber Hoffmanns Buch könnte ihre Herzen zu neuer Glut erwärmen, damit der tausendfache Märtyrertod ihrer „wiedertäuferischen“ theologischen Ahnen nicht umsonst gewesen wäre. Freilich hat der heutige Baptismus seine Wurzeln nicht in der alten Täuferbewegung, doch ihr Anliegen ist das gleiche wie bei Hubmaier. Sein kompromissloser Glaube könnte im „neuen“ Streit um die Taufe manchen vom Heiligen Geist bewirkten Impuls zu einem expliziten Zeugnis für die Glaubenstaufe erwecken.

„Der brüchige Rohrstab“

Hoffmann steigt in das vielleicht wichtigste Thema seines Buches mit einem Begriff der biblischen Bildsprache ein, als wollte er nur die wirklich bibelfesten Leser neugierig machen. Jedenfalls greift er auf eine im AT (2.Kön. 18,20 ff) berichtete Situation zurück, in der sich der israelitische König Hiskia auf die Ägypter als Bundesgenossen verlassen wollte und der König von Assyrien ihm sagen ließ: „Siehe, verlässt du dich auf diesen zerbrochenen Rohrstab, auf Ägypten, der jedem, der sich darauf

stützt, in die Hand dringen und sie durchbohren wird?“ Der Autor hätte dieses wichtige Kapitel sicher auch aktueller und trotzdem zutreffend betiteln können. Denn es ist wie ein Dreh- und Angelpunkt in der Theologiegeschichte, was er mit dem „brüchigen Rohrstock“ klarzumachen versucht.

Er lässt „Neues Licht auf eine alte Frage“ – wie der Untertitel seines Buches ansagt – ganz aktuell aufleuchten, indem er noch einmal namhafte evangelische Theologen in der Tauffrage immer in der gleichen Stoßrichtung zitiert. Es handelt sich auffallend oft um die Professoren *Karl* und *Markus Barth* (Vater und Sohn), doch auch um andere prominente theologische Lehrer. Sie geben alle einerseits zu, dass die Kindertaufe im NT nicht vorkommt, aber sie plädieren andererseits dafür, dass sie in den Kirchen weiterhin beibehalten werden solle.

So stützen sich die Fachtheologen also auf einen „Rohrstab“, der brüchig ist und ihnen keinen Halt geben, sondern sie in ihrem Ansehen auf Dauer nur beschädigen kann. Hoffmann lässt durchaus Verständnis für die damit verbundene innere Tragik der Betroffenen erkennen. Es ist an dieser Stelle nicht möglich, die vielen Namen und Zitate zu benennen, die Hoffmann unter die Lupe der biblischen Texte nimmt. Man sollte dieses Kapitel aber auf keinen Fall – etwa wegen seiner etwas rätselhaften Überschrift – nur flüchtig überschlagen oder gar auslassen. Dazu ist es zu wichtig.

Die „beilige Kub“ bleibt im Stall.

So kommt es also, dass die evangelischen Kirchen trotzdem an der Kindertaufe – die gerne als „Säuglingsbesprengung“ kritisiert wird – unnachgiebig festhalten. Sie tun es seit Luthers und Zwinglis Zeiten durch historische Rückschlüsse und theologische „Konklusionen“, d.h. Schlussfolgerungen, die nicht in der Bibel stehen. Manche lassen sich unter gewissen Umständen theologisch leidlich guten Gewissens vertreten. Luther beispielsweise hat sich damit beholfen, dass er lehrte: Was in der Bibel nicht ausdrücklich verboten ist, das sei erlaubt. Also könne die Kirche die biblisch nicht verbotene Kindertaufe weiterhin ausüben. Zwingli, der sich in der Abendmahlsfrage nicht mit Luther einigen konnte, vertrat die Überzeugung, dass alles, was in der Bibel ausdrücklich *geboten* sei, als verbindliche Lehre zu gelten habe. Deshalb war er am Anfang ganz entschieden für die biblische Taufe durch Untertauchen. Am Ende entschied auch er sich dafür, dass die (reformierte) Kirche die Kindertaufe beibehalten solle.

Hoffmann macht sich die Mühe, Luthers sprichwörtliches Schwanken in der Tauffrage so fair wie möglich darzustellen. Dieser habe sich selbst gefragt und danach andere in seinem Sinne belehrt: Da die Kindertaufe schon seit so vielen Jahrhunderten von der (katholischen und orthodoxen) Kirche ausgeübt würde, müsse sie wohl von Gott zum mindesten

als gültig „anerkannt“ worden sein. Christus habe nämlich den Heiligen Geist auch den vielen Christen geschenkt, die „nur“ als Kinder getauft waren. Sonst hätte es seit der Konstantinschen Gründung der Reichskirche ja überhaupt keine Christen mehr gegeben. Doch die Kirche habe seither, so Luther, trotz aller ihrer Mängel, immer nach der Verheißung, dass „die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen“ können, lebendige Christen hervorgebracht. Demnach sei die Kindertaufe für den Herrn Jesus „gut genug“ gewesen, und *dürfe* nicht nur, sondern *müsse* sogar beibehalten werden.

Diese Entscheidung Luthers, die er in seinem „Großen Katechismus“ (für die Pfarrer) mit deutlichem Bemühen zu rechtfertigen und mit ernsthaften Verantwortlichkeiten der Pfarrer, der Eltern und der Taufpaten abzusichern versucht, wurde schließlich als Dogma festgeschrieben. Damit hat sich die Kindertaufe sowohl in der Theologie als auch in der Praxis der reformatorischen Kirchen gegen die biblische Taufe durchgesetzt. Dabei haben sich die meisten evangelischen Theologie-Professoren ganz individuell und von den Umständen diktiert in einen peinlichen Konflikt verwickelt. Fast jeder hat rein akademisch die richtige Exegese der Tauftexte betrieben, gleichzeitig aber „die heilige Kuh“ (Kindertaufe) sozusagen im Stall stehen lassen. Es drängt sich einem natürlich der nahe liegende Gedanke auf, dass sie diese Kuh deshalb nicht „schlachten“ wollten, weil sie von ihrer Milch gelebt haben.

Hört der Streit um die Taufe jemals auf?

Klaus Jakob Hoffmann legt zum besseren Verständnis der biblischen Taufe dar, dass sie es mit der Heiligung des ganzen Lebens zu tun hat, von der Bekehrung des Sünders *vor* seiner Taufe angefangen, in ständigem Ernstnehmen des Mitgekreuzigt- und Mitgestorbenseins mit Christus nach Römer 6, in täglicher Hingabe an Gott mit Leib und Leben. Geradezu minutiös arbeitet er den von den Kirchen als Rechtfertigung der Kindertaufe oft bemühten Text aus Tit 3,4-8 ab, den die großen Kirchen – losgelöst von jeglichem Kontext – zusammen mit Joh 3,3-5 zu Gunsten der Kindertaufe als geistliche Wiedergeburt verstehen zu dürfen glauben. Bei dieser Frage wird Hoffmann allerdings kompromisslos deutlich. Er lehnt die sakramentale Taufe rundweg ab und zeigt, wohin diese „menschliche“ Lehre auch bei den Lutheranern geführt hat: Zum Verlust ihrer missionarischen Kraft und gleichzeitig zur faktischen Bedeutungslosigkeit in unserer Gesellschaft.

Der bereits gewürdigte *Balthasar Hubmaier* kommt noch einmal zur Sprache. Er war ein dem Martin Luther in jeder Hinsicht mindestens ebenbürtiger Theologe und Lehrer, der für die biblische Taufe auf dem Scheiterhaufen endete. Seine Frau wurde drei Tage später in der Donau ertränkt. Tausende Männer und Frauen wurden seit der Reformation vertrieben, eingekerkert, enthauptet, ertränkt oder aufgehängt, nur weil sie

Gott gehorsam waren und sich so taufen ließen, wie es im Worte Gottes klar geschrieben steht. Die Inkonsequenz der noch im katholischen Denken verhafteten Reformatoren in der Tauffrage hat die evangelischen Kirchen einem Geist des Irrtums verfallen lassen. Spätestens als die Scheiterhaufen für die Taufgesinnten auch von evangelischen Kirchenführern gutgeheißen wurden, hätten ihnen die Augen aufgehen können, wenn sie das Wort Gottes wirklich ernstgenommen hätten.

Hoffmann lässt die Antwort offen, was in den Evangelischen Kirchen vielleicht passiert wäre, wenn ihre besten Lehrer in der Tauffrage das Sagen bekommen hätten. Es ehrt den Autor, dass er die nahe liegende Vermutung nicht ins Feld führt, nämlich, dass die großen „Volkskirchen“ längst kaputt gegangen wären, wenn sie nicht an der Kindertaufe festgehalten hätten. Ob dieser Umstand als so „antichristlich“ zu bewerten ist, wie Luther es einst in anderen als der Tauffrage mit der katholischen Papstkirche getan hat, kommt in diesem Buch nicht zur Sprache. Ob Klaus Jakob Hoffmann die traditionellen Kirchentümer trotz ihrer unbiblischen Strukturen unter der gnädigen Zulassung Gottes stehen lassen kann, lässt er – wie alle seriösen Kritiker der Kirchen – ebenfalls offen. Doch sein Buch ist von solcher Brisanz, dass es eigentlich an allen kirchlichen Hochschulen und Predigerseminaren – auch und gerade an den volksskirchlichen – als ein wichtiges Dokument in den „Streit um die Taufe“ als wesentliches Element im „Streit um die Taufe“ einfließen sollte.

Eine abschließende Bemerkung zu dem guten und dynamischen Buch: Es ist schade, dass es kein Register der zitierten Autoren und auch keine überschaubare Bibliographie der so sorgfältig durchforsteten Fachliteratur enthält. Das macht eine wissenschaftliche Auswertung der bestehend exakten exegetischen Befunde und der maßvollen theologischen Folgerungen des Autors manchmal schwer auffindbar, wenn man als Leser einen wichtigen Namen oder ein Zitat in den Fußnoten noch einmal nachlesen möchte.

Ludwig David Eisenlöffel

Uwe Swarat / Johannes Oeldemann / Dagmar Heller (Hgg.), Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog, im Auftrag des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses, (Otto Lembeck) Frankfurt 2006, 382 S.

Er wolle dem Papst die Füße küssen, sagte Luther einmal, wenn dieser die Rechtfertigung anerkenne. Er ging aber davon aus, dass man in dieser Frage auf ewig geschieden sei. Unter dieser Voraussetzung erschien es geschichtsträchtig, dass am Reformationstag 1999 in Augsburg Vertreter

des Lutherischen Weltbundes (LWB) und des vatikanischen Einheitsrates die „Gemeinsame Offizielle Feststellung“ unterschrieben, mit der beide Seiten die 1997 veröffentlichte „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (= GER) „in ihrer Gesamtheit“ bestätigten. Mit Hilfe der Methode eines „differenzierten Konsenses“, d.h. einer Übereinstimmung, die nicht total sein muss, sondern in Teilen durchaus unterschiedliche, konfessionsspezifische Interpretationen zulässt, wurden wesentliche Lehrverurteilungen des Reformationsjahrhunderts zwischen der römisch-katholischen Kirche und den lutherischen Kirchen für gegenstandslos erklärt. Die Abweichungen, so wurde festgestellt, betrafen Akzentverschiebungen, die aber im Licht des „Konsenses in Grundwahrheiten“ für tragbar erklärt wurden, also keine kirchentrennende Wirkung mehr haben.

Für die sog. „Jubelökumeniker“ war die Erklärung ein lang ersehnter Durchbruch, für ca. 250 evangelische Theologieprofessorinnen und Theologieprofessoren in Deutschland (das sind nicht „etliche“ wie Nr. 14 sagt) ein Verlust des lutherischen Propriums. Inzwischen ist es überraschend ruhig um die Erklärung geworden, auch wenn im Juli 2006 der Weltrat methodistischer Kirchen sich die GER zu Eigen gemacht hat. Dazu hat unser Mitglied Karl Heinz Voigt eine Erläuterung verfasst.¹

Der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (= DÖSTA), also die theologische Studienkommission der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen, hat zwischen 2002 und 2005 eine Studie erarbeitet, die 2006 vorgelegt wurde. Er hat die Lehre von der Rechtfertigung zum Ausgang genommen und sodann die Botschaft von Heil und Erlösung zur explizieren versucht. Die Veröffentlichung schließt formal an bisherige Studien des DÖSTA an: Im ersten Teil wird die von allen Mitgliedern getragene Studie vorgestellt, die den Titel trägt „Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog. Studie des DÖSTA zur Rechtfertigungslehre“ (S. 13-54). In einem zweiten umfassenden Teil werden Referate bzw. Vorstudien einzelner Mitglieder des Ausschusses abgedruckt, die aus einer je konfessionellen Perspektive Licht auf das behandelte Thema werfen. Die Studien werden von ihren Verfassern, also nicht vom Ausschuss insgesamt, verantwortet. Es lohnt sich aber, alle Verfasser und die Titel aufzuführen, weil so die ganze Bandbreite der in dem Buch gebotenen Voten deutlich wird:

Harald Wagner (Professor für katholische Theologie an der Uni Münster), Der Dialogprozess zur ‚Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre‘ und die weitere Diskussion in der römisch-katholischen Kirche;

¹ Konsens in der Rechtfertigungslehre. Nach Lutheranern und Katholiken jetzt auch Methodisten im Boot, in: MdKI 57, 2006, 109-111.

- Ulrike Link-Wieczorek* (Professorin für ev. Theologie an der Uni Oldenburg), Auf keinen Fall ein Heilsprozess? Überlegungen zur kritischen lutherischen Rezeption der ‚Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre‘ in Deutschland;
- Werner Klän* (Professor an der Theologischen Hochschule der SELK), Einig in der Rechtfertigungslehre? Anfragen an die ‚Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre‘ aus konkordienlutherischer Sicht;
- Michael Weinrich* (Professor für ev. Theologie an der Uni Bochum), Die Ökumene in der Rechtfertigungslehre in evangelisch-reformierter Perspektive;
- Fernando Enns* (Inhaber der Stiftungsdozentur und Leiter der Arbeitsstelle „Theologie der Friedenskirchen“ an der Uni Hamburg), Das Rechtfertigungsgeschehen in der Interpretation der Mennoniten;
- Uwe Swarat* (Dozent für systematische Theologie an der Fachhochschule Elstal des BEFG), Das baptistische Verständnis von Rechtfertigung und die ‚Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre‘ von Lutheranern und Katholiken;
- Michael Weyer* (em. Dozent am Theologischen Seminar der EmK in Reutlingen), Rechtfertigung multilateral diskutiert – Eine evangelisch-methodistische Sicht;
- Günter Eßer* (Professor für altkatholische Theologie an der Uni Bonn), Alt-Katholische Theologie und Rechtfertigung;
- Viorel Mehedintu* (Erzpriester der rumänisch-orthodoxen Kirche), Die orthodoxe Erlösungslehre;
- Wolfgang A. Bienert* (em. Professor für Kirchengeschichte an der Uni Marburg), Rechtfertigung im Dialog der Evangelischen Kirche in Deutschland mit Orthodoxen Kirchen;
- Johannes Oeldemann* (Direktor am Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn), Soteriologische Aspekte in den ökumenischen Dialogen der Orthodoxen Kirchen;
- Frank-Lothar Hossfeld* (Professor für Alttestamentliche Wissenschaft an der katholischen Fakultät der Uni Bonn), Alttestamentliche Bemerkungen zum Thema Rechtfertigung;
- Thomas Söding* (Professor für Biblische Theologie am katholisch-theologischen Seminar der Uni Wuppertal), Rettung durch Rechtfertigung. Die exegetische Diskussion der paulinischen Soteriologie im Kontext der Ökumene;
- Dorothea Sattler* (Professorin für katholische Theologie an der Uni Münster), Ist ein Mensch trotz seines Lebens in Sünde gerecht(fertigt)? – Schwierigkeiten und Möglichkeiten der Verkündigung der Rechtfertigungsbotschaft.

Die DÖSTA-Studie selbst bietet nach einer Einleitung ein erstes Kapitel über die Vorgeschichte und Diskussion der Gemeinsamen Erklärung

(Nr. 7-18). Im zweiten Kapitel werden „Rechtfertigung und Erlösung im Verständnis anderer christlicher Traditionen“ dargelegt (Nr. 19-29). Keine der im Studienausschuss vertretenen Traditionen „verstehet die guten Werke als Bedingung für die Rechtfertigung“. Allerdings bevorzugen einige Traditionen eine andere Terminologie wie z.B. Erlösung oder Versöhnung (Nr. 28). Daher schlägt der Ausschuss vor, „durch offizielle, konfessionell multilaterale Gespräche auf Weltebene eine noch umfassendere gemeinsame Erklärung zu dem Themenkomplex der Rechtfertigung des Menschen zu erarbeiten“ (Nr. 29). Im umfangreichen dritten Kapitel wird „Die ‚Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre‘ aus der Sicht anderer christlicher Traditionen“ vorgestellt (Nr. 30-74). Es zeigt sich, dass der „Konsens in Grundwahrheiten“ der Rechtfertigungslehre von anderen Traditionen geteilt werden kann (Nr. 33) und dass man die Methode des differenzierten Konsenses als fruchtbar beurteilt (Nr. 42). Dennoch gibt es auch andere Akzente, weil die Soteriologie sich nicht nur durch die Rechtfertigungsterminologie fassen lässt (Nr. 44 f.). Zudem wird gefragt, warum gerade die Rechtfertigungslehre „unverzichtbares Kriterium“ für Lehre und Praxis der Kirche ist (Nr. 46), wie man von „Mitwirkung“ und „Passivität“ des Menschen bei der Rechtfertigung sprechen kann (Nr. 48-52), ob Rechtfertigung sowohl forensisch („gerecht sprechen“ wie vor Gericht) als auch effektiv ist (Nr. 53-57) und wie der Mensch gleichzeitig „gerecht“ und „Sünder“ sein kann (Nr. 58-62).

Ergänzende Themen aus anderen Traditionen betreffenden a) die Theosis aus orthodoxer Sicht, b) Glaube, Taufe und Rechtfertigung aus baptistischer und mennonitischer Sicht, c) Rechtfertigung und Gemeinschaft aus mennonitischer, altkatholischer und orthodoxer Sicht; d) Rettung im Endgericht aus atlutherischer Sicht und e) der gesamtbiblische, also auch alttestamentliche Bezug der Rechtfertigung aus reformierter Sicht.

Das vierte Kapitel gibt „das biblische Zeugnis von der Rechtfertigung und Erlösung als gemeinsame Quelle und Norm“ wieder (Nr. 75-96). Die bisherigen konfessionellen Sichtweisen werden in diesem Abschnitt mit dem gesamtbiblischen Zeugnis kritisch konfrontiert. Es zeigt sich, dass die Sache der Rechtfertigungslehre nicht in deren Sprache ausgedrückt zu werden braucht, dass sie aber darin ein besonderes Profil gewinnt (Nr. 92). Jesu „bedingungslose Zuwendungen zu den Menschen wirbt um deren freies und verantwortungsvolles Eingehen auf seine Worte und Taten“ (Nr. 94). Ziel könnte sein, „die Charakteristika der verschiedenen christlichen Traditionen – von der orthodoxen Theosis-Lehre über die methodistische Theologie der Heiligung bis hin zur reformierten Bundestheologie – in eine ökumenische Soteriologie zu integrieren“ (Nr. 96).

Der letzte Teil der Studie beschäftigt sich mit Möglichkeiten zur Vermittlung der Botschaft von der Rechtfertigung heute (Nr. 97-117). Damit greift der Studienausschuss etwas auf, was in der Gemeinsamen

Erklärung zur Rechtfertigungslehre als Desiderat offen gelassen wurde. Dass diese Vermittlung schwierig ist, erklärt sich nicht nur aus unterschiedlichen Kontexten, sondern aus radikal gewandelter Sicht von Gott, Welt und Mensch. Alle Traditionen beziehen sich indes auf den geschichtlichen Ort des Christusereignisses, wo „die abgründige Sündigkeit der Menschen sowie das unverdiente Erbarmen Gottes offenbar werden“ (Nr. 106). Es werden dann Möglichkeiten aufgezeigt, wie heute die Rechtfertigung in ihrer individuellen und sozialen Dimension als Verantwortung vor Gott, Befreiung vom Zwang der Selbstrechtfertigung, Verhaltensänderung, Befreiung von der Macht der Sünde, Hoffnung auf Gerechtigkeit, Versöhnung von Tätern und Opfern, Überwindung des Leistungsdrucks und Anerkennung der Person unabhängig von ihrem Handeln, Begründung der Menschenwürde, Trost in der Erfahrung von Leid und schließlich Motivation zu persönlichem Engagement vermittelt werden kann. Auch wenn dieser Teil sich an vielen Stellen zu glatt liest und Allgemeinplätze enthält, so ist die Studie dennoch eine überzeugende multilaterale Antwort auf die durch die bilaterale Gemeinsame Erklärung hervorgerufene ökumenische Situation. Von daher wird man auch um so angeregt die oben erwähnten Referate und Studien lesen. Das Buch sei allen ökumenische Interessierten nachhaltig empfohlen.

Erich Geldbach

Ludwig David Eisenlöffel, Freikirchliche Pfingstbewegung in Deutschland. Innenansichten 1945-1985, Kirche – Konfession – Religion Bd. 50, (V & R unipress) Göttingen 2006, 444 S.

Das Buch zeichnet sich dadurch aus, dass es eine Innenansicht bietet. Der Vf. stellt Entwicklungen in der deutschen Pfingstbewegung aus der Perspektive eines Betroffenen dar, weil er in dem dargestellten Zeitraum selbst aktiv tätig war. Viele Jahre war er Leiter der Bibelschule bzw. des Theologischen Seminars „Beröa“ in Erzhausen bei Darmstadt und Geschäftsführer des „Forums Freikirchlicher Pfingstgemeinden“, dessen Gründung auf seine Initiative zurückgeht. Unter seiner Leitung vollzog die „Arbeitsgemeinschaft der Christengemeinden in Deutschland“ (ACD; seit 1982: „Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden“ = BFP) eine vorsichtige Öffnung gegenüber der deutschen Ökumene in Gestalt der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK). Eisenlöffel schied 1984 aus dem BFP aus, als er sich zum Scheitern seiner Ehe bekannte (S. 353, Anm. 395). Er wohnt heute in Schliersee, wo er in der örtlichen Kirchengemeinde aktiv ist. In unserem Verein hat er referiert und Andachten gehalten, so dass er nicht wenigen Vereinsmitgliedern persönlich bekannt ist.

Eisenlöffel hat die Geschichte der ACD aufzuarbeiten versucht und dazu nicht nur im Archiv des BFP bisher unerschlossene Quellen herangezogen; er lässt auch seine eigenen Erinnerungen und Erfahrungen in die Darstellung einfließen, so dass er als unmittelbar Betroffener und als Zeitzeuge schreibt. Sein Ausscheiden aus dem BFP dürfte nicht ohne innere Auseinandersetzungen und Verletzungen vor sich gegangen sein. Dennoch ist seine Beurteilung insgesamt zurückhaltend. Es ist überhaupt kein Feldzug gegen die Pfingstbewegung, sondern ein mit großer Sympathie für deren Anliegen verfasstes Buch. Dennoch dürften seine Wertungen und Interpretationen nicht überall in der deutschen Pfingstbewegung ein ungeteiltes Echo finden.

Die Pfingstbewegung in den unterschiedlichen Ausprägungen gibt es erst seit 100 Jahren. Sie hat aber in dieser kurzen Zeit weltweit mehr Anhänger gewinnen können als alle reformatorischen und nachreformatorischen Kirchen zusammengenommen. Über diese Tatsache kann man nur staunen, auch wenn diese Entwicklung hierzulande wenig zur Kenntnis genommen wird. Neuerdings gibt es allerdings durch Forschungen und Projekte unter der Leitung von Professor Michael Bergunder an der Uni Heidelberg Bewegung. Traditionell aber waren in Deutschland die Weichen von Anfang an auf Ablehnung gestellt. Sowohl die landeskirchliche Gemeinschaftsbewegung als auch die Evangelische Allianz stellten sich in der „Berliner Erklärung“ von 1909 den pfingstlichen Einflüssen vehement entgegen. Diese Abwehrhaltung wurde bis in die jüngste Vergangenheit durchgehalten. Pfingstler waren in Deutschland zu einer Getto-Existenz verdammt.

Eisenlöffel unterteilt die deutsche Pfingstbewegung in zwei Gruppen: Einmal der „Mülheimer Gemeinschaftsverband“ (heute: „Mülheimer Verband Freikirchlich-Evangelischer Gemeinden GmbH“), dessen ursprünglicher Name seine Herkunft aus der Gemeinschaftsbewegung zeigte. Zum anderen die „freien Pfingstler“, die sich in kleinen unabhängigen Gruppierungen um eine prägende Gestalt sammelten. Von daher erklärt sich, dass zahlreiche Namen genannt werden. Die Jahre unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg waren für die „freien Pfingstler“ entscheidend, weil es darum gehen musste, viele Flüchtlinge in (neue) Gemeinden zu sammeln und weil die Suche nach Einheit unter den Pfingstgläubigen zu betreiben war; denn die kirchlichen Hilfswerke in Schweden und den USA wollten ein einheitliches Gegenüber. Außerdem traten nach 1945 neue freie Pfingstler auf, von denen Hermann Zaiss (1889-1958) und Paul Mink (1903-1982) wohl die bekanntesten waren, die in das Bestreben nach Einheit einbezogen werden mussten. Der Teil A ist daher dem Thema gewidmet, wie die verstreuten Pfingstgläubigen sich fanden. Ein Leitmotiv dabei war eine lebhaftere Naherwartung. Auf die Wiederkunft Jesu wollte man sich gemeinsam vorbereiten.

Damit greift der Studienausschuss erst auf, was in der Gemeinsamen

1948 wurde in Stuttgart eine „vorläufige“ Arbeitsgemeinschaft gegründet. Aber ausgerechnet bei der Frage der Geisttaufe kam es zwischen „Mülheim“ und den „Freien“ zu Differenzen. Die Mülheimer hielten daran fest, dass es Geisttaufe auch ohne Zungenrede geben könne (vgl. S. 59-63). Daher kam es zu keiner Vereinigung. Die „Freien“ gingen ihre eigenen verschlungenen Wege zur Bildung einer eigenständigen Pfingstkirche. Eisenlöffel beschreibt detailliert, wie das „Fundament“ für das neue Haus gelegt wurde (Teil B der Arbeit) und wie die ACD wuchs (Teil C). Aus der vorläufigen Arbeitsgemeinschaft vom Oktober 1948 wurde schrittweise die ACD, die 1954 als e.V. eine Rechtsperson bildete, nachdem es 1951 zu einer entscheidenden Konferenz gekommen war. Hier wurden die Weichen für eine freikirchliche Pfingstgemeinschaft gelegt, die schließlich 1982 als BFP eine Körperschaft des öffentlichen Rechts wurde. Auf besonderes Interesse dürfte ein Exkurs stoßen, der leitenden („dienenden“) Frauen gewidmet ist (S. 79-84). Schon 1956 kam es zur Ordination einer Frau.

Naturgemäß ist ein Theologisches Seminar eine zentrale, identitäts-schaffende Einrichtung eines Gemeindebundes. Mit „Beröa“ war es nicht anders. Mit Hilfe der amerikanischen „Assemblies of God“ wurde 1954 ein Gelände in Erzhausen erworben und das Seminar erbaut. Außerdem wirkten für die Organisation der ACD konsolidierend eine gemeinsame Außenmission, ein eigener Verlag sowie eine Druckerei. Auf Jahre hinaus prägend für das Profil der ACD wurden die Konferenzen. Die Bibelschule bzw. das Seminar verfolgte das Ziel, geistliche Persönlichkeiten als „Reichsgottesarbeiter“ auszubilden. Großes Gewicht fiel auf die geistliche Integrität der zu berufenden Lehrer. Der Vf. selbst wurde 1960 berufen. Erstaunlich ist die Liste von Gastlehrern aus unterschiedlichen Kirchen des In- und Auslandes, die unterrichtet haben und also das Vertrauen der ACD genossen. Das signalisiert eine ökumenische Offenheit. Auch lässt sich eine stete Internationalisierung der Studierendenschaft beobachten, und erstaunlich früh begann man damit, auch Frauen auszubilden (S. 125 f; vgl. auch 156 ff). Seit 1980 befindet sich in Erzhausen auch die Zentrale des BFP.

Die „Konferenzen“ sind im pfingstlichen Sprachgebrauch mit einer Synode oder einer Kirchenleitung vergleichbar, hierin dem Methodismus ähnlich. Eisenlöffel hat die Protokolle dieser Konferenzen, immerhin bis 1984/75 an der Zahl, ausgewertet. Es ging um Klärung wichtiger Lehrfragen. Das Spektrum ist sehr breit, so dass der Verfasser die behandelten Fragen in die Themenbereiche „biblische Theologie“, „praktische Theologie“, „Moraltheologie“, „ökumenische Theologie“, „Missionstheologie“ und „Adiaphora“ zusammenfasst. Die Konferenzen bilden einen Spiegel der theologischen und praktischen Probleme, die Gemeinden und ihre Leiter bewegten. So bietet diese Übersicht Einblicke in das Gemeindeleben und die theologischen Grundlagen der freikirchlichen Pfingstler

oder was sich als theologische Basis für Entscheidungen im Konsensverfahren herausbildete. In diesem Teil C werden auch die Arbeitszweige der ACD beschrieben, die das Leben der einzelnen Gläubigen und der Gemeinden bestimmten.

Von 1974 bis 1984 kam es zu Annäherungen der ACD an die anderen Kirchen. Diese schwierigen Bewegungen beschreibt der Verfasser in fünf Abschnitten, die indes keine zeitliche Abfolge bedeuten, weil sich viele Überschneidungen ergaben, sondern die sich auf fünf Dialogpartner der ACD konzentrieren. Diese waren: die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK), die Deutsche Evangelische Allianz, die Innerkirchliche Charismatische Erneuerungsbewegung, das Forum Freikirchlicher Pfingstgemeinden und die Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF). Eisenlöffel beschreibt auch die ersten Kontakte zum Ökumenischen Rat der Kirchen 1962 in der Schweiz, bei denen Walter Hollenweger eine bedeutende Vermittlerrolle spielte und wo es am Rande auch zu einer Begegnung zwischen Martin Niemöller (damals einer der Präsidenten des ÖRK) und den deutschen Vertretern kam.

Der ökumenische Lernprozess, in den der Vf. geriet, ist erstaunlich. Von einem Skeptiker der ökumenischen Bewegung wurde er zum „Beauftragten für zwischenkirchliche Beziehungen“ der ACD (S. 237). Als der methodistische Bischof Dr. C. E. Sommer den Vorsitz der ACK innehatte, wurden die pfingstkirchlichen Bedenken gegenüber der ACK weitgehend zerstreut, so dass 1975 die ACD als Gastmitglied in die ACK aufgenommen wurde. Innerhalb der ACD galt Eisenlöffel etlichen als „Kompromissler“ (S. 242), und als Gemeinden mit dem Austritt aus der ACD drohten, sah die Leitung keine andere Möglichkeit als den Rückzug. Auf einer Herbstkonferenz wurde ohne Diskussion der Austritt aus der ACK mit der absoluten Mehrheit der Stimmen zum Jahresende 1984 beschlossen. Was waren die Gründe? Nach Eisenlöffel war es einmal ein traditionelles und durch die Naherwartung genährtes Misstrauen gegen die ökumenische Bewegung, ferner ein geringer Informationsstand und nicht zuletzt die anti-ökumenische Propaganda einiger selbst ernannter Propheten, die in allen Freikirchen vor einer „Welteinheitskirche“ warnten und damit alte Vorurteile bedienten.

Die ACD bat 1976 offiziell die Deutsche Evangelische Allianz um ein Gespräch (Brief S. 252 f), was noch im gleichen Jahr erfolgte. Das Verhältnis zueinander erwies sich wegen der dezidiert anti-pfingstlichen Position des Gnadauer Verbandes als schwierig, auch wenn den ersten Kontaktgesprächen im Frühjahr und Herbst 1977 weitere Dialoge folgten. Die ACD hatte ihr Vorgehen mit den „Mülheimern“ abgesprochen. Besonders der Problembereich Wiedergeburt und Geistestaufe erwies sich als strittig. Nach 1980 kam es zu keinen weiteren Gesprächen, weil inzwischen das „Forum Freikirchlicher Pfingstgemeinden“ (FFP) entstanden war, des-

sen Mitglieder „nur noch gemeinsam handeln wollten“ (S. 272), und weil die charismatische Bewegung neue Fronten schuf.

Mit der charismatischen Bewegung in den traditionellen Volks- und Freikirchen kam es zu einem ersten Gespräch auf Schloss Craheim im April 1975. Es folgten viele Gespräche und Studientagungen mit wechselnden Gesprächspartnern auf beiden Seiten (S. 281-319). Verschiedene Gründe, nicht zuletzt das Auseinanderfallen der innerkirchlichen charismatischen Bewegung, ließen die Gespräche, die von zunehmend gegenseitigem Respekt, aber auch von Enttäuschungen geprägt waren, 1984 an ein Ende kommen.

Die Entstehung des FFP ist Gegenstand des nächsten Abschnitts. Hier zählt der Vf. neben den fünf Pfingstkirchen (Mülheim, Elim, Gemeinde Gottes, Apostolische Kirche-Urchristliche Mission und Volksmission unterschiedener Christen) viele Gemeinden und freie Werke im Umfeld der Pfingstbewegung auf. Die Frage nach der Einheit der Pfingstbewegung wurde nachhaltig von der charismatischen Bewegung gestellt. Eisenlöffel wurde 1978 beauftragt, „Gedanken zu einem Kooperationsforum der Pfingstgruppen“ vorzulegen. Im März 1979 wurde dann das FFP offiziell gegründet. Für den Betrachter ist es sehr erstaunlich, wie wenig sich die Pfingstler untereinander kannten, so dass es zunächst Tagungen zum gegenseitigen Kennenlernen geben musste. Überhaupt war die Zielrichtung der Arbeit nach innen gerichtet (vgl. die Zusammenstellung der Themen S. 339-341). Im FFP gab es nach dem vom Vf. bearbeiteten Zeitraum insofern Verschiebungen, als der Mülheimer Verband austrat und mehrere kleine Werke (Jugend-, Missions- und Sozialwerk Altensteig, Freikirchliches evangelisches Gemeindegewerk, Pfingstgemeinde der Sinti und Roma) Mitglieder wurden.

Durch die Kontakte innerhalb der ACK und durch die Gespräche mit der charismatischen Bewegung trafen Pfingstler mit Delegierten der Freikirchen zusammen, so dass sich die Frage einer Mitglied- oder Gastmitgliedschaft in der VEF wie von selbst stellte. „Mülheim“ erhielt 1981 den Gaststatus. Eisenlöffel referiert ausführlich die Ergebnisse einer Studientagung für FFP und VEF vom November 1979. Das liest sich wie eine kleine Konfessionskunde, weil bei dieser Gelegenheit pfingstkirchliche Pastoren und Leiter mit Leben und Lehrern der anderen Freikirchen konfrontiert wurden. Andererseits äußerten die Pfingstler Wünsche an die evangelischen Freikirchen: keine polemischen Beurteilungen und negative Verallgemeinerungen, sondern barmherzige Begegnungen, gute Kommunikation, gegenseitige Korrekturen und Anerkennung der Pfingstgemeinden als Teile des Leibes Jesu. Die VEF hat in der Ära nach Eisenlöffel den Anträgen der Mülheimer und des BFP stattgegeben und sie schrittweise zu Vollmitgliedern gemacht. Außerdem ist die Gemeinde Gottes als Gast vertreten.

In seinem als „unsentimental“ bezeichneten Schlusswort stellt der Verfasser fest, dass die Pfingstbewegung von Gott ist, dass sie weltweit in 100 Jahren rasant gewachsen ist und dass gerade deshalb die Pfingstler jeder Überheblichkeit entsagen sollten. Für ökumenisch richtungsweisend hält er es, auf den Begriff „Sekte“ zur Beschreibung zu verzichten, die persönliche Verbindung zu Jesus Christus in den Mittelpunkt zu stellen, das Nicaeno-Constantinopolitanum (das er mit dem Apostolicum verwechselt Anm. 396, vgl. auch S. 399) anzuerkennen, die anderen Kirchen als „Verwandte“ anzusehen, alle Konfessionen als Notbehelfe auf dem Weg des Christentums durch die Geschichte einzustufen, statt ihre Einzigartigkeit zu betonen. Es muss zuerst um das Haus Gottes und nicht um die je eigenen Baugerüste gehen.

Ist es ein Zufall, dass in der vom Bensheimer Konfessionskundlichen Institut herausgegebenen Reihe „Kirche – Konfession – Religion“ ausgerechnet Eisenlöffels Buch als Band 50, also eine Art Jubiläumsband, herausgekommen ist? Vielleicht ist das ein bescheidenes Anzeichen, dass die Getto-Existenz aufzuhören beginnt.

Bei einem so umfangreichen Werk schleichen sich auch Fehler ein. Auf einige sei aufmerksam gemacht. Es stimmt nicht, was S. 52 zu lesen ist, dass 1935 „alle Freikirchen durch die NS-Obrigkeit zur Mitgliedschaft im ‚Bund Evangelischer Freikirchlicher Gemeinden‘ (Baptisten) angehalten oder verboten“ wurden. Das Jahr und das Faktum stimmen nicht. Eine solche Maßnahme hat es nie gegeben. Außerdem gab es 1935 noch keinen BE(vangelisch!)FG. Den gab es auch noch nicht, als die Elim-Gemeinden unter das Dach des Bundes der Baptistengemeinden schlüpfen (S. 49). Der Name ist im übrigen Anlass zu Verwechslungen mit dem Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFeG vs. BEFG, z.B. S. 361; 371). Die S. 205 erwähnte „Bruderhilfe“ war die des BEFG. S. 365 und Anm. 400 steht zu lesen, „linker Flügel der Reformation“ sei „Titel einer Beschreibung der Täuferbewegung von Heiner Fast, Verlag und Jahrgang unbekannt.“ Der Ausdruck „linker Flügel der Reformation“ wurde durch den Lutherforscher und Quäker Roland Bainton populär gemacht und von Heinold (nicht Heiner) Fast für seine Textsammlung als Titel gewählt. Das Buch erschien 1962 im Carl Schünemann Verlag Bremen als Band IV der Reihe „Klassiker des Protestantismus“. Landeskirchen sind nicht, wie S. 356 zu lesen ist, „wegen fehlender Bischofsämter auf Antrag Luthers von den jeweiligen Landesherrn regiert worden“. Miroslav Volf stand in Heidelberg (nicht Göttingen) zur Berufung an (S. 131). Schließlich sind die im Buch immer wieder auftretenden Bemerkungen zu der deutschen Universitätstheologie zu undifferenziert.

Reinhard Hempelmann von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Berlin, ebenfalls Mitglied unseres Vereins, hat ein recht umfangreiches Vorwort geschrieben, in dem er die Pfingst-

bewegung in den Rahmen der geschichtlichen Entwicklung des Christentums einzeichnet.

Eisenlöffels Buch ist ein unverzichtbares Werk zum Verständnis der bestimmt nicht leicht zu verstehenden Pfingstbewegung in Deutschland. Die Verzahnungen mit der ökumenischen Bewegung, aber auch die oft klein kariert anmutenden Argumente auf Seiten der Pfingstler zeigen etwas von einem besonderen Frömmigkeitsmilieu oder sogar von unterschiedlichen Milieus, aber auch von einem Lernprozess, der an etlichen Stellen erstaunlich ist. Es gibt eben zur ökumenischen Bewegung keine Alternative, wenn man seinen eignen Standort kennt und in das ökumenische Gespräch einbringen kann.

Erich Geldbach

Peter F. Penner (Hg.), **Ethnic Churches in Europe**. A Baptist Response, (Neufeld Verlag) Schwarzenfeld 2006, 255 S.

Nicht erst seit der politischen Wende, aber durch sie verstärkt, strömen „Fremde“ in europäische Länder, oder innerhalb Europas kommt es zu Wanderbewegungen, zumeist von Ost nach West. Das stellt christliche Gemeinden vor neue Herausforderungen. Was geschieht z.B., wenn sich eine „ethnische“ Gemeinde derselben Denomination neben einer „einheimischen“ organisiert? Wie nimmt man sich gegenseitig wahr?

Die Sekretäre für Heimatmission der in der Europäisch Baptistischen Föderation (EBF) zusammengeschlossenen Bünde trafen sich im Juni 2006 auf dem Campus des Internationalen Baptistischen Theologischen Seminars in Prag, um sich über die durch Migration entstehenden Fragen auszutauschen. Die bei der Tagung gehaltenen Referate in englischer Sprache sind in dem vorliegenden Band zusammengefasst. Sowohl der Präsident als auch der Generalsekretär der EBF nahmen an der Tagung teil, was die Wichtigkeit der Fragestellung unterstreicht.

Das Buch umfasst drei eher theoretisch ausgerichtete Teile und einen vierten Teil, in dem aus unterschiedlichen Ländern (z.B. Deutschland, Großbritannien, Ungarn, Italien, Elfenbeinküste als afrikanischer „Außenperspektive“, Norwegen, Portugal, Frankreich und der Tschechischen Republik) Erfahrungen und Einsichten zusammengetragen werden. Die Vielfalt der Länder spiegelt die Reichweite und die vielleicht auch noch immer ungenutzten Möglichkeiten der EBF wider. Auch werden Fehler aufgezeigt, die von verschiedenen Bündnen gemacht wurden, um eine „Integration“ zu ermöglichen. Wie aber unterschiedliche theologische Traditionen, Gottesdienstformen und Frömmigkeitsstile als Bereicherungen und nicht als Belastungen und Gründe für Spaltungen zu verarbeiten sind, kann man anhand der Fallbeispiele lernen. Hervorzuheben

ist im ersten Teil die gründliche Studie von Paul Weller, Professor für Soziologie an der University of Derby, der sich mit Wesen und Rolle ethnischer Minderheiten in den europäischen Gesellschaften beschäftigt (S. 17-63). Biblische Aspekte tragen Michael Kisskalt, der das Fach Mission und Diakonie am baptistischen Seminar in Elstal vertritt, sowie der Herausgeber Peter Penner zusammen (S. 67-109). Beide beschäftigen sich auch mit den Fragen, die in der zweiten Generation in der Mission (Penner, S. 113-133) bzw. in MigrantInnen-Kirchen auftreten (Kisskalt, Cross-cultural Learning, S. 134-152).

Es ist ein anregendes und spannendes Buch, das mitten in eine Diskussion führt, die noch Jahre anhalten wird und die auch andere (Frei)Kirchen beschäftigt.

Erich Geldbach

Stefanie Theis, Religiosität von Russlanddeutschen, Praktische Theologie heute Bd. 73, (Kohlhammer Verlag) Stuttgart 2006, 260 S.

Die Autorin war als Referentin zum Symposium unseres Vereins im Frühjahr nach Willingen eingeladen, musste aber wegen einer Krankheit kurzfristig absagen. Was sie vortragen wollte, zumindest teilweise, kann man jetzt in ihrem Buch nachlesen. Der Titel ist durchaus doppeldeutig zu verstehen. Russlanddeutsche sind Menschen, die in der früheren Sowjetunion und in einigen Nachfolgestaaten eine, wie sie meinen, deutsche Identität aufrechterhalten haben. Das war schwer genug, weil Deutsche mehr als andere Ethnien in der Sowjetunion einem enormen Druck zur Anpassung ausgesetzt waren. Durch Sprache, klassische Literatur, Volksmusik, Volkstanz sowie ein Brauchtum, zu dem die Vf.n auch die überkommene Religion zählt, wurde das „Deutsche“ in der Fremde bewahrt und zu einem „Mythos“ gesteigert, der viele, als sich die Möglichkeit eröffnete, „in die Heimat“ drängte. Die Realität der deutschen Gesellschaft erwies aber diese selbst konstruierte „Heimat“ als herbe Täuschung. Die Heimat ist wieder die Fremde. Russlanddeutsche waren in der Sowjetunion „Deutsche“ und müssen jetzt erleben, dass sie in Deutschland als „Russen“ gelten, und in beiden Fällen sind die Bezeichnungen keineswegs positiv gemeint. Mit „Religiosität“ sind vielfältige religiöse Phänomene („gelebte Religion“) gemeint, die über drei Generationen (Erlebnis-Generation der Deportationen und des Zweiten Weltkriegs, deren Kinder und Enkel) reichen. Die Vf.n hat narrative Interviews geführt und zwei Fallanalysen in ihre Studie eingebaut.

Dass es Unterschiede der Generationen im religiösen Verhalten nach der „Rückkehr“ in die „Heimat“ geben würde, stand zu erwarten. Für die „Erlebnis-Generation“ war und ist die Religion wichtiger als für die mitt-

lere Generation, weil diese mit den Integrationsproblemen (Arbeit, Wohnung, Anerkennung) beschäftigt ist und vielleicht nach religiöser Neuorientierung sucht. Für die Jugendlichen ist ein deutliches Nachlassen religiöser Bindungen festzustellen, so dass es zu Traditionsabbrüchen kommt. Hier sind aber deutliche Unterschiede der konfessionellen Herkunft festzustellen.

Die einzelnen Teile des Buches erwecken mitunter den Eindruck des Inkongruenten. Es drängt sich auch der Eindruck auf, dass einiges zu großflächig formuliert ist und dass viele interessante Theorien und Modelle referiert werden, die aber nur teilweise Licht auf die behandelten Phänomene werfen. Nicht immer lässt sich beim Lesen entscheiden, von welcher religiösen Gruppe die Rede ist, obwohl sich die Vf.n auf die Lutheraner beschränken will. Das liegt aber wohl auch an dem Verwischen von konfessionellen Grenzen unter der „deutschen“ Bevölkerung.

Das Buch bietet ein komplexes Bild der russlanddeutschen Religiosität und lässt verständlich erscheinen, wieso hierzulande Kirchen (und Freikirchen) beim Versuch der Integrationshilfen vor großen Herausforderungen standen und stehen. Die sich ergebenden Fragen für die praktische Theologie werden aufgezeigt.

Erich Geldbach

Walter Klaiber / Wolfgang Thönissen (Hgg.), **Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht**, Paderborn und Stuttgart 2005, 245 S.

Nachdem beide Herausgeber, der inzwischen im Ruhestand befindliche Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche, Walter Klaiber, und der Leitende Direktor des katholischen Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik in Paderborn, Wolfgang Thönissen, im Jahre 2003 einen Band über die Rechtfertigung veröffentlicht haben, folgte 2005 ein Band über die Taufe. Beide Bände präsentieren Referate, die auf Tagungen von Vertretern des genannten Instituts und der unterschiedlichen Freikirchen gehalten wurden. Bei dem Gespräch über die Taufe waren neben den beiden Herausgebern (Klaiber: „Glaube und Taufe in exegetischer Sicht“; Thönissen: „Tauftheologie und Taufpraxis. Theologische Begründungen und pastorale Bedeutung der Erwachsenen- und der Kindertaufe“) beteiligt: Peter Lüning, Paderborn (r.k.), „Taufe als Initiation. Umkehr, Bekenntnis, Wiedergeburt, Eingliederung“, André Heinze, Elstal, „Glaube und Taufe als Initiation. Exegetische Anmerkungen aus baptistischer Sicht“, Burkhard Neumann, Paderborn (r.k.), „Die Taufe als Sakrament“, Johannes Demandt, früher Dozent in Ewersbach, jetzt Pastor in Düssel-

dorf (BFeG), „Gott und Mensch im Akt der Taufe“, Manfred Marquardt, Reutlingen (EmK), „Taufpraxis, religiöse Sozialisation und Kirchengliederschaft in der EmK“, Volker Spangenberg, Elstal, „Religiöse Sozialisation, Taufpraxis und Gemeindemitgliedschaft. Kinder und Heranwachsende in baptistischen Gemeinden“, Peter Vogt, „Taufe als Tor zu neuem Leben – Initiation wohin? Das Taufverständnis der Herrnhuter Brüdergemeine“, Johannes Oeldemann, Paderborn (r.k.), „Ökumenische Konvergenz im Taufverständnis? Das Lima-Papier über die Taufe und seine Bewertung von freikirchlicher und katholischer Sicht“, Klaus Peter Voß, Frankfurt (BFeG) „Biblische Besinnung zu Apg 8,26-40“, Michael Hardt, Paderorn (r.k.), „Pastorale Reflexionen zu Mk 10,13-16“ und schließlich und sehr verdienstvoll die Zusammenfassung von Roland Gebauer, Reutlingen (EmK) „Konvergenzen und Divergenzen im Taufverständnis. Erträge und Perspektiven“.

Wie die Titel der Referate anzeigen, hat sich die Gesprächsrunde eingehend mit dem Thema Taufe auseinandergesetzt. Es werden biblische Befunde ebenso zur Sprache gebracht, wie strenge systematische Überlegungen, Ergebnisse ökumenischer Dialoge sowie praktische Grundfragen. Im Vorwort sagen die Herausgeber, dass es zu den „überraschenden Einsichten solcher Gespräche“ gehört, in der Frage der Tauftheologie eine „weitgehende Verständigung“ erzielen zu können, während in der Taufpraxis nach wie vor die Differenzen bleiben. Diese laufen nicht entlang der Linie römisch-katholisch auf der einen und freikirchlich auf der anderen Seite, weil innerhalb der Freikirchen die Sicht der EmK und der Herrnhuter Brüdergemeine abweichend ist von der etwa des BEFG oder der BFeG. Aber auch so darf man keine Fronten aufbauen, weil es innerhalb der jeweiligen „Lager“ unterschiedliche Meinungen geben kann.

Im Mittelpunkt der hier dokumentierten Gesprächsrunde standen die Fragen nach dem Verhältnis von Glauben und Taufe sowie das Verständnis, wie ein Mensch Christ wird und Christ bleibt, im Mittelpunkt. Dass jedoch die Tauftheorie weniger Schwierigkeiten bereitet als die Praxis muss zum Nachdenken bringen und ergibt sich auch nicht zwingend aus den Referaten, wenn man z.B. an die Frage der Erbsünde denkt. Dennoch sollte man meinen, dass die Praxis auf einer Theorie beruht und dass die Theorie nicht lediglich zur Unterfütterung der Praxis dient. Schon bei der Frage der Quellen, auf die man sich in den unterschiedlichen Kirchen für Theorie und Praxis beruft, gibt es Abweichungen. Was ist eine „schriftgemäße“ Tauftheologie und -praxis und inwieweit darf die Tradition, die ja vor allem zur Universalisierung der Praxis der Taufe von Neugeborenen geführt hat, Verbindlichkeit beanspruchen? Ferner: Ist Taufe frühester Beginn eines Initiationsprozesses des Christwerdens (z.B. Säuglingstaufe als Zuspruch der göttlichen Gnade) oder steht zu Beginn die Verkündigung mit der persönlichen Antwort des Glaubens? Wann

endet der Initiationsprozess und was vermittelt die Taufe? Dass Taufe und Glauben zusammengehören, steht für alle außer Frage, aber das Wie ist durchaus umstritten.

Will man sich schnell einen Eindruck von der Gesprächsrunde verschaffen, kann der Leser bei der hilfreichen Zusammenfassung von Roland Gebauer beginnen und sich dann in die unterschiedlichen Aspekte anhand der Referate einlesen. Spannende Lektüre erwartet Leserinnen und Leser in jedem Fall, sofern sie an der Tauffrage Interesse zeigen.

Erich Geldbach

Martin H. Jung, Pietismus, (Fischer Kompakt, Fischer Taschenbuch Verlag) Frankfurt a. M. 2005, 128 S., ISBN 3-596-16130-4, 8,90 €

Die Bände der Reihe ‚Fischer Kompakt‘ wollen in allgemein verständlicher Weise ein breites Publikum mit geisteswissenschaftlichen Themenstellungen vertraut machen. Der vorliegende Band über den Pietismus stammt aus der Feder des Osnabrücker Professors für Historische Theologie Martin H. Jung, der bereits mit zahlreichen Publikationen zum Pietismus und zur neueren Kirchengeschichte hervorgetreten ist.

In Anlehnung an die Vorgaben der Reihe gliedert sich das Buch in drei Teile: Im „Grundriss“ (S. 3-48) wird eine kompakte Gesamtdarstellung des Themas versucht, in den sich anschließenden „Vertiefungen“ (S. 49-118) werden Einzelaspekte und zentrale Personen näher beleuchtet, und im „Anhang“ (S. 119-128) werden in einem Glossar zentrale Begriffe erklärt und Literaturhinweise gegeben. Außerdem finden sich dort auch eine Zeittafel und ein Personenregister.

Der „Grundriss“ führt zunächst in die Problematik des Pietismusbegriffs im Spannungsfeld von „Schimpfwort, Bewegung, Epoche“ (S. 3 ff) ein. Jung optiert dafür, den Pietismus vor allem als soziale Bewegung mit zahlreichen Wirkungen zu begreifen, genauer als die bedeutendste „Erneuerungs- und Frömmigkeitsbewegung im kontinentaleuropäischen Protestantismus“ (S. 3). Eng verwandt sei er mit dem früher entstandenen Puritanismus. Als zentrale Gestalt nennt Jung in der Schilderung der Anfänge zwar Spener, weist aber darauf hin, dass der Pietismus durchaus an mehreren Orten, von unterschiedlichen Personen getragen, aufgebrochen sei.

Die zentralen Anliegen des Pietismus werden anhand der Pia Desideria Speners erläutert – ein „klassischer“ Zugang, der natürlich in gewissem Sinne einseitig ist, aber doch das Entscheidende zur Sprache bringt.

In der Darstellung der einzelnen Stationen des Pietismus orientiert sich Jung an den geografischen Räumen, in denen die zentralen Gestalten des historischen Pietismus wirkten und kommt so zu der Abfolge

Frankfurt und Leipzig, Halle, Herrnhut, Württemberg, Ruhr, Rhein und Wupper und reformierte Schweiz. Gerade letzterer Aspekt geht in anderen Darstellungen manchmal unter. Hilfreich sind die optischen Hervorhebungen zentraler Namen und Themen mit entsprechenden Verweisen auf den zweiten Teil der „Vertiefungen“.

In ekklesiologischer Hinsicht sieht Jung bei den sich in eigenen Gemeinschaften sammelnden radikalen Pietisten Ansätze zum Freikirchentum, was als eigene Kategorie in diesem Zusammenhang aber noch als Anachronismus wahrgenommen wird und aufgrund der äußeren Gegebenheiten nicht hätte verwirklicht werden können. Auch die Herrnhuter sieht er „auf dem Weg, eine neue Kirche, eine Freikirche zu gründen. Doch dieser Schritt wurde nicht vollzogen“ (S. 24).

Dass Jung den Pietismus nicht nur als Bewegung, sondern auch als kirchenhistorische Epoche begreift, wird im weiteren Verlauf deutlich. Er setzt in diesem Sinne das Ende des klassischen Pietismus um das Jahr 1780 an. Entsprechend beschreibt er am Ende des „Grundrisses“ „Fernwirkungen und Nachgeschichte“ (S. 36 ff). Bereits in die Epoche des Pietismus fällt dabei der Einfluss der Herrnhuter auf den sich formierenden Methodismus, den Jung – vielleicht etwas zu pointiert – als „Kind des Pietismus“ (S. 36) apostrophiert. Die Erweckungs-, Gemeinschafts- und Heiligungsbewegungen des 19. Jahrhunderts beschreibt Jung als weitere Wirkungen des Pietismus, in deren Verlängerung auch die Heilungs- und Pfingstbewegungen des 20. Jahrhunderts stünden. Bei der damit verbundenen Frage, inwieweit auch gegenwärtige Phänomene als „Pietismus“ zu bezeichnen seien, plädiert Jung dafür, unter Pietismus „im eigentlichen und strengen Sinn ... eine Erscheinung des 17. und 18. Jahrhunderts“ (S. 45) zu verstehen, teilweise – bei entsprechend engen regionalen oder phänomenologischen Kontinuitäten – aber auch Erscheinungen des 19. Jahrhunderts. Gleichwohl kann auch Jung bei gegenwärtigen Phänomenen von „Pietismus“ sprechen. Seine Positionierung bezüglich der Enge oder Weite des Pietismusbegriffs bleibt auch bei den sich anschließenden forschungsgeschichtlichen Ausführungen etwas in der Schwebe.

In den „Vertiefungen“ kommen sowohl einzelne Personen als auch zentrale Themen ausführlicher zur Sprache. Die gut gelungenen Personenartikel zu Spener, Francke, Zinzendorf, Bengel, Petersen, Nitschmann, Teerstegen und von Buttlar schließen jeweils mit einem Hinweis auf die Zugänglichkeit der jeweiligen Werke bzw. den Stand der editorischen Arbeit.

Die systematisch orientierten Kapitel über theologische Topoi des Pietismus und seine Verortung in den geistesgeschichtlichen Auseinandersetzungen seiner Zeit geben einen guten Überblick über zentrale Elemente pietistischer Theologie. Sie brechen stereotype Vorfestlegungen dahingehend auf, dass z.B. Übereinstimmungen zwischen Pietismus

und Aufklärung oder Differenzen zwischen pietistischem und reformatorischem Schriftverständnis aufgezeigt werden.

Der Anhang ist knapp, enthält aber hilfreiche Informationen.

Insgesamt ist der Band als Erstinformation über das Phänomen des „Pietismus“ eine empfehlenswerte Lektüre. Auf knappem Raum erhält man einen hervorragend lesbaren und Entwicklungslinien gut aufzeigenden Überblick. Mehr kann und will das Buch nicht leisten. Die Gestaltung des Bandes irritiert zunächst durch fehlende Titelei, erweist sich aber bei der weiteren Lektüre als ansprechend bebildert und übersichtlich strukturiert.

Thomas Hahn-Bruckart

Mark A. Noll, *The Rise of Evangelicalism.* The Age of Edwards, Whitefield and the Wesleys, A History of Evangelicalism. People, Movements and Ideas in the English-Speaking World 1, (Inter-Varsity Press) Downers Grove 2003, 330 S., ISBN 0-8308-2581-9, ca. 20,- €

Dieses Buch des renommierten amerikanischen Kirchenhistorikers Mark A. Noll eröffnet eine auf fünf Bände angelegte Reihe zur Geschichte des *Evangelicalism* von den Anfängen bis zur Gegenwart. Die Reihe bezieht sich auf den englischsprachigen Kulturraum (weshalb im Folgenden auch der englische Begriff *Evangelicalism* dem meines Erachtens nicht bedeutungsgleichen „eingedeutschten“ Wort *Evangelikalismus* vorgezogen wird). Eine in solcher Weise ausführliche und von einer einheitlichen Konzeption getragene Darstellung ist sehr zu begrüßen – zumal, wenn die weiteren Bände der Reihe aus der Feder anderer Autoren der Qualität dieses ersten Bandes gleichkommen sollten. Methodisch will sich die Reihe soweit wie möglich auf Primärquellen stützen, aber ihrem Genus als synthetischer Interpretation gemäß auch Sekundärliteratur breit berücksichtigen.

Noll wird diesem Anspruch in vorbildlicher und anregender Weise gerecht. Ziel seines Buches ist, eine zusammenhängende und die internationalen Verbindungen berücksichtigende Darstellung der Ursprünge, der Entwicklung und der raschen Diversifizierung der *evangelical movements* innerhalb der ersten beiden Generationen ihrer Entstehung zu geben. Neben der bisher nur unzureichend untersuchten sowohl transatlantischen als auch innereuropäischen Vernetzung sollen auch bisher eher marginalisierte Aspekte wie die Bedeutung von Afroamerikanern, Frauen und Laien zur Sprache kommen.

Die Definition des Begriffs *evangelical*, die Noll vornimmt und die auch für die folgenden Bände grundlegend sein soll, geht zunächst von der Beobachtung aus, dass die im 16. Jahrhundert übliche synonyme

Verwendung von *Protestant* und *evangelical* eine Verschiebung erfuhr, deren spezifische Differenz langfristig an Entwicklungen des 18. Jahrhunderts auf den britischen Inseln geknüpft ist. Der Begriff bezeichnet in dieser historischen Perspektive "a set of convictions, practices, habits and oppositions" (S. 17), die phänomenologisch dem nahe stehen, was für Kontinentaleuropa mit „Pietismus“ bezeichnet wird. Zu deren materialer Bestimmung greift er auf die von David Bebbington extrahierten Hauptbestandteile zurück: "conversion, the Bible, activism, crucicentrism" (S. 19). Den historischen Beginn des *Evangelicalism* verortet Noll in verschiedenen miteinander verbundenen Erneuerungsbewegungen, die im mittleren Drittel des 18. Jahrhunderts in England, Wales, Schottland, Irland und den britischen Kolonien in Nordamerika aufbrachen. Das Phänomen des *Evangelicalism* wird von Noll also recht weit gefasst, gewinnt im Laufe der Darstellung aber an Schärfe.

Die Untersuchung dieser *evangelical movements* nimmt Noll unter zwei komplementären historiografischen Gesichtspunkten vor. Zum einen sind die äußeren entstehungsgeschichtlichen Zusammenhänge (wie die Vernetzung von Individuen und religiösen Gesellschaften oder die Verbreitung bestimmter Bücher) zu beachten und zum anderen die Ausgestaltung grundlegender Überzeugungen und Anschauungen in ihrem Verhältnis zueinander.

Die neun Kapitel des Buches folgen insgesamt einem chronologischen Aufriss, werden aber von systematisch orientierten Kapiteln ergänzt. Die chronologische Untergliederung ergibt sich bei Noll wie folgt: 1734-1738 "Revival" (Kap. 3), 1738-1745 "Revival, Fragmentation, Consolidation" (Kap. 4), 1745-1770 "Development" (Kap. 6) und 1770-1795 "Diversification" (Kap. 7). Zuvor wird in Kap. 1 und 2 aber nach den historischen Rahmenbedingungen und nach Vorgängerbewegungen gefragt. Dabei treten vor allem der Puritanismus im Kontext eines international vernetzten Calvinismus, der kontinentale Pietismus, den Noll besonders betont, und bestimmte Elemente anglikanisch-hochkirchlicher Frömmigkeit (vor allem *Primitivism* und *Voluntary Societies*) als zentrale Impulsgeber hervor.

In der weiteren Darstellung gelingt es Noll, multiperspektivisch sowohl an regionalen Aufbrüchen als auch an tragenden Einzelpersonen orientiert die Vielfalt der *evangelical movements* in Nordamerika und auf den britischen Inseln deutlich zu machen, ohne sich in Unübersichtlichkeit zu verlieren. Die im Titel genannten Protagonisten Edwards, Whitefield und die Wesleys erweisen sich in ihren Wirkungen als die tragenden Hauptstränge der Darstellung. Es kommen aber auch weniger prominente Gestalten und mit diesen drei Hauptpersonen nur in loser Verbindung stehende Aufbrüche zur Sprache. Noll rezipiert dabei eine Fülle von Einzelstudien und lässt so auch den Stand der aktuellen Forschung für den Leser transparent werden. Es entsteht dabei das differenzierte Gesamt-

bild eines Geflechtes von Bewegungen, die zum einen durch persönliche Verbindungen, zum anderen durch inhaltlich zentrale Schnittmengen und die Teilhabe an ähnlich gelagerten Frömmigkeitserfahrungen das Phänomen des *Evangelicalism* – bei allen theologischen Differenzen, vor allem zwischen „Calvinisten“ und „Arminianern“ – konstituieren und konturieren. „The longing for revival“ (S. 137) erweist sich dabei als zentrales *movens*.

Mark A. Noll hat mit diesem Buch eine kluge, ausgewogene und anregende Studie vorgelegt.

Thomas Hahn-Bruckart

Peter F. Penner (Hg.). **Theological Education as Mission**, Occasional Publications of the E.B.F./I.B.T.S., Prag, (Neufeld Verlag) Schwarzenfeld, 2005.

Diese Publikation veröffentlicht die anlässlich der Konferenz vom 1.-5. Februar 2005 am Internationalen Baptistischen Seminar in Prag (CZ) gehaltenen Vorträge zum Thema „Theologische Ausbildung als Mission – Mission in der theologischen Ausbildung“. Dieser Band bietet insgesamt neunzehn Artikel zu dieser Thematik und spricht damit ein besonderes Publikum an, welches in Verbindung mit der theologischen Ausbildung in Zentral- und Osteuropa tätig ist. Jedoch sprengen auch einige Beiträge diesen Rahmen indem sie theologische Ausbildung insgesamt reflektieren. Die Referenten kommen ausschließlich aus dem evangelikalen freikirchlichen Bereich und sind überwiegend in der theologischen Ausbildung in einem interkulturellen Zusammenhang tätig.

Die Bandbreite der angebotenen Artikel ist recht groß. Nach einer kurzen Einführung des Herausgebers (P. Penner) in Kap. 1, bietet eine erste Gruppe von Referaten Grundsatzbeiträge zur theologischen Ausbildung an: Kap. 2: Ein Plädoyer für eine neue Konzeption des theologischen Kurrikulums (Kirk); Kap. 3: Die Berücksichtigung der missionarischen Front (Schenk); Kap. 4: Die Beziehungen zwischen der Mission, der theologischen Ausbildung und der Ökumene (Oxley); Kap. 7: Mission und theologische Ausbildung in Abhängigkeit von der Theologie (Elmer); Kap. 8: Theologische Ausbildung und kultureller Kontext (Enns); Kap. 9: Das Angebot an theologischer Ausbildung im 21. Jahrhundert (Cannell); Kap. 10: Ein Plädoyer für ganzheitliches Verständnis der theologischen Ausbildung (Pilli); Kap. 11: Der Anspruch an Kontextualisierung, Glaubhaftigkeit und Relevanz in der theologischen Ausbildung (Parushev); Kap. 13: Überlegungen über missionarische Ausbildung und westliche Missionare (Sawatzky); Kap. 16: Die Anforderungen in der Leitung einer Theologischen Ausbildungsstätte im heutigen Mitteleuropa (Jones);

Kap. 17: Leitlinien zum Aufbau einer Bibliothek in theologischen Ausbildungsstätten in Osteuropa (K. Penner).

Eine zweite Gruppe von Beiträgen ist stärker kontextuell orientiert. So findet der Leser unterschiedliche Fallbeispiele bzw. -studien hauptsächlich aus dem Osteuropäischen Raum: Kap. 5: Eine orthodoxe Sicht von missiologischer Ausbildung (Feodorov); Kap. 6: Eine koreanische Perspektive missiologischer Ausbildung (Cho); Kap. 12: Theologische Ausbildung im litauischen Baptismus (Andronoviene); Kap. 14: eine Bilanz der in Verbindung mit der Oradea Erklärung (1994) entstandenen EEST/CEETE Bewegung (Penner); Kap. 15: Die Gründung einer privaten litauischen protestantischen Hochschule, „Lithuanian Christian College“ (Dinteman); Kap. 18: Missiologische Herausforderungen in der evangelikalen theologischen Ausbildung in Polen (Kowalewski); Kap. 19: Leitlinien für die theologische Ausbildung in der ehemaligen UdSSR (P. Penner).

Der Band schließt mit einem alphabetischen Personen- und Sachverzeichnis, welches ein Nachschlagen und einen schnellen Zugang ermöglicht. Dies ist besonders wichtig, weil das Inhaltsverzeichnis nur die einzelnen Artikel auflistet. Der Anmerkungsteil nach jedem Beitrag bietet meistens weiterführende Literatur zum Thema, manchmal sogar eine ausführlichere Bibliographie. Als Konferenzteilnehmer ist sich der Rezensent über den unterschiedlichen Hintergrund der Referenten besonders bewusst geworden. Erfahrene, langjährige Missionare mit mehr oder weniger Erfahrung in Osteuropa, welche hauptsächlich als theologische Ausbilder tätig sind, vermischten sich mit jüngeren, vor Ort tätigen, Lehrkräften. Dies führt zu einem Reichtum der mitgeteilten Erfahrungen und Beobachtungen über einen nach dem Fall des eisernen Vorhangs sich rasch verändernden mittel- und osteuropäischen gesellschaftlichen Kontext. Der wichtigste und für theologische Dozenten wohl interessanteste Beitrag (S. 15-38) ist von Andrew Kirk, einem britischen Theologen, der angibt weltweit als theologischer Dozent Erfahrung gesammelt zu haben und auf über vierzig Dienstjahre zurückzublicken. Ausgehend von dieser langjährigen Praxis, entwirft er ein eher unkonventionelles, an der *missio Dei* orientiertes, theologisches Kurrikulum. Die Wichtigkeit einer intensiven Beschäftigung mit dem theologischen Kurrikulum und der Verankerung in der religiösen Erfahrung hatte schon Schleiermacher erkannt. Kirk geht von der Prämisse aus, dass der Lernprozess die ganze Person des Studierenden mit einbezieht. Damit meint er, es soll auf die Förderung von theologischem Verstehen und die Aneignung von besonderen Fertigkeiten innerhalb der Lerngemeinschaft Wert gelegt werden. Er unterscheidet vier Phasen im Studienverlauf: 1. die Erforschung des Kontexts; 2. die Frage nach der Aufgabe der Kirche; 3. die kritische Integration: Was heißt Kirche bauen in einem bestimmten Kontext? 4. methodologische Fragen: ein systematischer Zugang zu den Disziplinen der Theologie. Schließlich reflektiert der Autor die Prämissen und Prinzipien der

theologischen Ausbildung und liefert eine kritische Betrachtung der westlichen Vorgehensweise.

In einer **ersten Phase** soll der Theologiestudent sich mit seinem Kontext, d.h. den gesammelten Erfahrungen und Kenntnissen befassen. Er wird angeleitet Bilanz zu ziehen, den ekklesialen Zusammenhang bewusster wahrzunehmen und zu reflektieren. Das Ziel ist die eigene Prägung deutlicher zu erkennen und einordnen zu können. Die Möglichkeit soll angeboten werden einen Persönlichkeitstest durchzuführen. Eine Einführung in die Methoden der sozialen Analyse und kulturelle Studien schärfen den Blick für das gesellschaftliche Umfeld. Die didaktischen Methoden umfassen in dieser propädeutischen Halbjahres-Phase weniger Vorlesungen und mehr Praktika mit Supervision und Gruppengespräche.

Die zweite Phase enthält ein einjähriges Grundstudium mit Schwerpunkten in den Bibelwissenschaften, Kirchengeschichte und Missiologie. Der vermittelte Überblick soll dem Ziel gerecht werden eine Integration dieser drei Disziplinen anzubieten, *Das Studium der Bibelwissenschaften* verzichtet auf die traditionellen Einleitungswissenschaften und fokussiert auf die Inhalte der Schrift auf der Grundlage einer „Kanonischen Lektüre“. *Die alttestamentliche Bibelkunde* befasst sich hauptsächlich mit der Geschichte Israels (die fünf grundlegenden Zeitepochen: Ruf Abrahams, der Exodus, die Gesetzgebung, die Monarchie, das Exil und die Wiederherstellung). *Die neutestamentliche Bibelkunde*, ausgerichtet vom hermeneutischen Ansatz der Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen, umfasst folgende Themenschwerpunkte: Jesus und das Reich Gottes, Jüngerschaft, stellvertretendes Leiden, Auferstehung und neues Leben, Urgemeinde im hellenistisch-römischen Reich, das Wirken des Geistes, das Wachstum der Kirche, die Vielfalt der Dienste, Verfolgung, Christologie in ihrem Kontext. *Der Kirchengeschichtsunterricht* fokussiert auf die Gründungs- und Aufbruchszeiten des Christentums: die frühen Apologeten, die Entstehung und Konsolidierung des Christentums, die Evangelisierung Europas, Afrikas und Asiens, Renaissance und Reformation, Aufklärung und Kampf für religiöse Toleranz, das Heranwachsen der Demokratie, Atheismus und Säkularismus, die Geburt der modernen Missionsbewegungen, der Kolonialismus, die Kirchen der Dritten Welt, der Rückgang des Christentums im Westen, Kirche und Marxismus. *Die Missiologie* untersucht den Prozess der Lehr- und Bekenntnisbildung von den frühesten Glaubensbekenntnissen bis zu den heutigen Antworten auf die Herausforderungen der wachsenden Säkularisierung und der Weltreligionen. Besondere Aufmerksamkeit soll der Inkulturation des christlichen Glaubens geschenkt werden. Diese zweite Phase folgt der traditionellen Hochschulpädagogik: Vorlesungen und Seminare, begleitet von Selbststudium, persönlicher Forschung und Vorträgen. Es wird die Möglichkeit angeboten, Schwerpunkte im Studium zu setzen.

Die dritte Phase (drei Monate) dient dem Zweck der Konsolidierung durch die Integration der zwei ersten Phasen der theologischen Ausbildung. Es gilt, eine Zwischenbilanz zu erstellen mit einem doppelten Ziel: 1. den Auftrag der Kirche an Hand von theologischer Reflektion in einem bestimmten Kontext zu untersuchen; 2. die sich ergebenden weiteren Fragen, die es gilt, in der nächsten Phase zu untersuchen, fest zu legen. Der Student soll seine persönlichen Beobachtungen und Analysen aus Phase 1 mit den Ergebnissen des Studiums in Phase 2 vergleichen können. Die angewandte Didaktik schließt interdisziplinäre Seminare und Gespräche in Kleingruppen ein.

Die vierte Phase (15 Monate) dient der Vertiefung. Es gilt die aus der Konfrontation von Praxis (Phase 1) und Theorie (Phase 2) entstandenen Fragen aufzuarbeiten. Die Theologiestudenten werden an diesem Punkt systematischer mit dem methodologischen Anliegen konfrontiert, z.B. Auslegungsprinzipien, hermeneutische Ansätze, philosophische Prämissen, der Gebrauch von kulturellen und geschichtlichen Analogien, die kritische Bewertung von Geschichtsprozessen, die Benutzung von Informationen aus den Sozialwissenschaften, die Heranziehung von Fallstudien, ethische Theorien. Der Lernprozess umfasst sowohl Reflektion aus der eigenen Erfahrung, wie auch Lernen auf der Grundlage von Fachwissen. Das Ziel der theologischen Ausbildung ist, vorbereitet zu werden für die Praxis im eigenen kirchlichen und kulturellen Kontext. Es werden Fragen der persönlichen und sozialen Ethik, der pastoralen Seelsorge, der persönlichen Spiritualität, des kulturellen Kontexts und der Gemeindeerneuerung erörtert. Der zu behandelnde Kurrikuluminhalt soll in dieser vierten Phase von den Dozenten im Dialog mit den Studierenden festgelegt werden.

Der vierten Phase schließt sich eine persönliche Forschungsarbeit (sechs Monate) an. Jeder Student wird eine eigene Forschung zu einem missiologischen Thema/Projekt durchführen. Es wird erwartet, dass die zur Untersuchung vorgelegte Thematik/Projekt aus dem Blickpunkt der Bibelwissenschaften, der systematischen, der historischen und praktischen Theologie beleuchtet wird. Somit ist ein persönlicher Beitrag gewährleistet, der die Fähigkeit demonstriert, Praxis und Theorie zu integrieren und zu reflektieren.

Zum Schluss unterstreicht Andrew Kirk besonders, dass das zusammengestellte Kurrikulum flexibel bleiben muss. Selbst die Dauer der Studienphasen kann verändert werden! Diese neuartige Konzeption des theologischen Kurrikulums ist getragen von der Überzeugung des Autors, dass die traditionelle westliche Methodik theologischer Arbeit „nicht mehr angepasst ist an die spirituellen, intellektuellen und sozialen Umbrüche unserer Zeit“. Sie ist überschattet von einer kulturell bedingten, rationalistisch und historisch orientierten Denkweise. Kirk übt scharfe Kritik an diesem Tatbestand und spricht von der „Gefangenschaft der

westlichen Theologie“. Die wachsende Wahrnehmung des Christentums in der Drittwelt und ihrer Andersartigkeit, meint er mit Recht, hat gezeigt, dass theologisches Arbeiten auch anders geschehen kann, viel stärker kontextuell und an der Praxis orientiert. Die Drittwelt hinterfragt das Credo der westlichen Arbeitsweise der Theologie, z.B. die Objektivität bzw. Wertneutralität theologischer Erkenntnis, Theologie als reservierte Domäne einer theologisch geschulten Elite, die Trennung von Theorie und Praxis, die Spezialisierung der theologischen Studien, die Professionalisierung der Theologie in einen „Berufsverband der Theologen“, der alles kontrolliert. Mit Recht fordert Kirk auch eine stärkere Integration des Theologiestudiums mit den Gesellschaftswissenschaften, da das Christentum den Anspruch erhebt die gesellschaftliche Wirklichkeit zu verändern. Ist dies in den westlichen Ländern noch der Fall? Wie viel Einfluss haben noch die Kirchen auf die Gesellschaft?

Die Neuartigkeit von Kirks vorgeschlagenem theologischen Kurrikulum liegt in seinem Ansatz: der missionarische Auftrag der Kirche wird zum Startpunkt der theologischen Reflektion gemacht. Somit ist die praktisch-theologische Ausrichtung der theologischen Ausbildung erkannt und wird zum leitenden Faktor im Aufbau des Kurrikulums gemacht. Es gilt, Fachpraktiker für das Berufsleben auszubilden. Das Anliegen ist im Rahmen der Fachhochschulen, dessen Ziel es ist, für die berufliche Praxis auszubilden, wohl bekannt. Selbst Theologen, welche in den Gemeindedienst eintreten, werden zugeben, dass letztendlich die Praxis des Pastorenberufs maßgeblich ist. Umstritten bleibt die Frage wie groß der theoretische Unterbau beim Theologiestudium sein muss. An dieser Stelle schlägt Kirk einen radikalen Wechsel vor: die theologische Praxis hat Vorrang und bestimmt den kurrikularen Aufbau. Die freikirchlichen theologischen Seminare sind bestens mit diesem Anliegen einer Praxis verbundenen theologischen Ausbildung vertraut.

Diese Sammlung von Beiträgen ist zu allererst an die in der freikirchlichen Tradition stehenden Theologen gerichtet. Er ist allen zu empfehlen, die in diesen Kreisen in der theologischen Ausbildung tätig sind. Kirks Beitrag wird wahrscheinlich ein wohlwollendes Echo unter ihnen finden.

Hubert Jurgensen

Tim Lind / Pakisa K. Tshimika, Teilen, was wir sind und haben. Als Kirche weltweit geben und empfangen, (Neufeld Verlag) Schwarzenfeld 2006, 141 S., ISBN 10:3-937896-27-9, € 11,90

Die Mennonitische Weltkonferenz¹, die in Straßburg ihr Büro hat, richtete im Jahre 1997 eine Arbeitsgruppe mit der Aufgabe „Gaben teilen“ (gift

¹ In der Mennonitischen Weltkonferenz (MWK) arbeiten etwa 200 Konferenzen aus 72 Ländern rund um den Globus zusammen.. Die MWK hat keine kirchen-

sharing program) ein. Weil ihr das Thema ein besonders Anliegen ist, stand auch die 14. Versammlung der MWK 2003 in Bulawayo, Simbabwe, unter dem Motto: „Gaben teilen in Freude und Leid“.

Der Austausch von Gaben ist der Weg, dem sich die MWK verschrieben hat, um starke und wirkungsvolle Beziehungen innerhalb der weltweiten, vielgliedrigen Familie der Mennoniten zu schaffen. Er geht davon aus, dass solche Beziehungen aufgebaut werden, damit jeder auf die Bedürfnisse des anderen reagieren kann, durch das Teilen der Gaben, die Gott den Gemeinden und den Einzelnen anvertraut hat.

Mit der Durchführung des Programms wurde der Sozialmediziner Pakisa K. Tshimika aus dem Kongo und der Nordamerikaner Tim Lind, der als Sozialarbeiter in einer Mission im Kongo Erfahrungen sammeln konnte, beauftragt. Ihren Auftrag und ihre ersten Erfahrungen beschreiben sie in einem Buch unter dem Titel „Sharing gifts in the Global Family of Faith: One Church's Experiment“, das der noch junge, aber erfolgreiche Neufeld-Verlag, Schwarzenfeld, 2006 unter dem Titel „Teilen, was wir sind und haben. Als Kirche weltweit geben und empfangen“ herausgebracht hat. Die englische und die deutsche Ausgabe wurden in Zusammenarbeit mit der Mennonitischen Weltkonferenz veröffentlicht.

Der Bericht ist als Aufruf konzipiert und verfolgt drei Ziele. (1) das Bewusstsein der Mennoniten und ihrer Konferenzen hinsichtlich ihrer Gaben und Aufgaben zu aktivieren und sie zu ermuntern, Beziehungen zu anderen Gliedern und Konferenzen in der weltweiten Geschwisterschaft aufzunehmen; (2) die Gaben und Bedürfnisse in der eigenen Gemeinde herauszufinden und in den Dienst der anderen Gemeindeglieder vor Ort zu stellen und (3) zu lernen, die Gaben in der lokalen Gemeinde über den engeren (regionalen oder nationalen) Rahmen hinaus mit anderen zu teilen und auch deren Gaben zu gebrauchen.

Das Buch ist in sieben, etwa gleich lange Kapitel, sowie einen Anhang mit Handreichungen für das Gemeindeggespräch eingeteilt. Es ist flüssig geschrieben (und übersetzt) und übersichtlich aufgebaut; es verfolgt einen ganzheitlichen Ansatz und ist nicht mit allzu abstrakten Überlegungen bestückt. Die Verfasser schildern dabei ihre persönlichen Erfahrungen in den vergangenen Jahren, in denen sie das „Gaben-teilen-Programm“ in Seminaren und Gemeindeveranstaltungen vorgestellt haben. Sie greifen dabei auf viele Erzählungen aus AT und NT zurück, die ihre Anliegen illustrieren und so lebendig machen sollen. Die Autoren sind offensichtlich in die Schule der narrativen Theologie gegangen, wie sie in Nordamerika gepflegt wird. Es kümmert sie nicht, dass dabei der zeitliche

leitende Funktion. Sie unterhält ein Netzwerk an Informationen und Kontakten, initiiert Programme von allgemeinem Interesse und organisiert Zusammenkünfte aller Art und Gesprächsmöglichkeiten, propagiert die Zusammenarbeit der Konferenzen, außerdem ermöglicht sie theologische Studien, Schulungsprogramme und Veröffentlichungen (Global Mennonite History u.a.).

und kulturelle Abstand mehr oder weniger harmonisiert wird. Die Lektüre ist anregend und kann von Gemeindemitarbeitern und Gemeindegliedern gleichermaßen mit Gewinn gelesen werden. Das Thema regt zum Nachdenken an, auch weil es eingefahrene Vorurteile sichtbar macht. Das gilt vor allem für die Leser in Europa und Nordamerika.

Das „Gaben-teilen-Programm“ geht davon aus, dass Gott jeden Einzelnen und jede Gemeinde mit Gaben ausgestattet hat. Dabei spielt es keine Rolle, welcher Art diese Gaben sind, und ob sie von Einzelnen oder Gemeinden kommen: Gaben können überall gebraucht werden und zu jeder Zeit gegeben werden. Das Teilen ist allgemein und umfassend zu verstehen, entsprechend dem Maß, das Gott an ganz unterschiedlichen Gaben seinen Menschen überall in der Welt anvertraut hat. Im Idealfall können die Christen in den nordamerikanisch-westeuropäischen Industriestaaten mit ihren Glaubensgeschwistern in der südlichen Hemisphäre finanzielle Mittel und organisatorisches Können teilen, während die Geschwister in den jungen Gemeinden die müde gewordenen Christen im Norden mit ihrer Begeisterung und ihrer Einsatzfreude unterstützen könnten. Dabei spielen nicht nur Güter aller Art eine Rolle, sondern vor allem auch die Anteilnahme von Mensch zu Mensch. Das Buch beschreibt den mühsamen Weg, einen solchen Gabentausch in die Wege zu leiten. Wichtig ist die zu Grunde liegende Einstellung, die nicht mehr paternalistisch geprägt sein sollte. Geben und Nehmen ist unter Christen normal und findet – ungeachtet von Rassen und Klassen, von Herkunft und Bildung – unter Gleichen, unter Geschwistern statt. Der Geber sieht sich in der Verantwortung für den Empfänger und der Nehmende weiß, dass auch er anderen helfen kann – jeder mit der Gabe, die er empfangen hat, und jeder kann die Gabe bekommen, die er gerade braucht.

Gaben werden freiwillig ohne Erwartung eines Ausgleichs gegeben; sie setzen Geber und Empfänger in eine Verhältnis zueinander und ermöglichen die Aufnahme von Beziehungen. Gaben sind unterschiedlich. Sie können auf die Beseitigung von Mängeln zielen oder auf Ermutigung in einer Not, auf Bekräftigung des Glaubens oder Stärkung der Hoffnung. Geben hat nichts mit dem Ausgleich von Forderungen zu tun, dass einer dem anderen etwas schuldig sei. Eine Gabe ist etwas, was der Geber ohne Bedingungen oder Voraussetzungen loslässt. Gaben zielen aber darauf ab, dass Bedürfnisse beim anderen und bei einem selbst erkannt werden. Gaben sind Aufgaben, die genutzt werden sollen, damit sie nicht verkommen. Gott will, dass wir sie gebrauchen als einen Teil unserer Begabung, damit sie nicht verkümmern, wie Körperteile, die nicht ihrer Funktion entsprechend ständig genutzt werden. Aufgabe des Programms ist es, die Gaben der Einzelnen und der Gemeinden zu fördern, weil Gott sie gebrauchen will.

Geben und Nehmen wird als geschwisterlicher Austausch von Gottes guten Gaben und Begabungen verstanden. Es kommt deshalb auf den

Aufbau von Beziehungen und nachbarlichen Verhältnissen an. Diese sollen zunächst unter Glaubensgeschwistern eingeübt werden. Bei der Konzeption von der Teilung der Gaben geht es nicht um die einseitige Verteilung von meist materiellen Almosen an Bedürftige, sondern um ein wechselseitiges Teilen von Gaben, die einer hat und die der andere braucht, doch so, dass der Austausch auf gleicher Augenhöhe, doch ohne Aufrechnung und in Liebe stattfindet. Teilen ist Geben und Empfangen je nach dem Maß der Bedürfnisse und der noch zu schaffenden oder schon vorhandenen Bedürfnisse. Das Teilen von Gaben beruht auf Gegenseitigkeit; es wird zur üblichen Spende, wenn das Gleichgewicht des Austausches ins Rutschen kommt, sei es weil die Beziehungen nicht gepflegt werden oder das einer der Partner seine Zielvorstellungen wechselt. Wie in einer Ehe müssen die persönlichen und gemeindlichen Verhältnisse gepflegt werden.

Gaben und Bedürfnisse stehen in einem wechselseitigen und reziproken Verhältnis zu einander, sie sind auf Austausch und Ergänzung angelegt. Beide sind gleich wichtig, denn ohne Bedürfnisse kann es eben so wenig zum Teilen kommen wie ohne Gaben. Beide bedingen einander; sie müssen in der Praxis in Verbindung zueinander gebracht werden, damit sie ausgetauscht werden können. Es kommt zuerst darauf an, ein neues Bewusstsein für das Geben und das Nehmen zu schaffen. Bei den Gaben ist zwar auch an Geld gedacht, aber im Vordergrund stehen die Beziehungen zueinander und das Handeln miteinander. Es geht vor allem um das Engagement, um den geschwisterlichen Austausch. „Geld sollte, wie andere Gaben auch, verwendet werden, um Beziehungen aufzubauen, die wiederum Gaben freisetzen und fördern.“ (S. 103) Die Verfasser benutzen dafür immer wieder das Bild von der Familie; sie schildern, wie eine solche „Gabengemeinschaft“ (das Teilen von Gaben) gelernt und geübt wird und machen dazu interessante Vorschläge.

Am Anfang des Programms fand eine Bestandsaufnahme in vielen Gemeinden und Konferenzen statt. Danach wurden einzelne Austausch-Projekte ins Leben gerufen, in Seminaren vorgestellt und die Schwierigkeit erörtert. Angesichts der mennonitischen Vielfalt und Unterschiedlichkeit ein schwieriges und zeitraubendes Unternehmen.

Das Programm wird theologisch in doppelter Weise begründet; einmal aufgrund der Schöpfungstheologie und zum anderen mit Hilfe der Ekklesiologie.

Zur ekklesiologischen Begründung, die – typisch täuferisch – an erster Stelle steht, wird die Metapher vom Leib und seinen Gliedern des Apostels Paulus aus 1.Kor 12 herangezogen. Alle Gaben, materielle wie immaterielle, kommen von Gott und haben ihren je eigenen Beziehungswert. Sie haben unterschiedliche Aufgaben und Funktionen und sie gelten allen Aspekten der menschlichen Existenz. Gott ist der Geber aller Gaben; er gab sie freiwillig und ohne Erwartung, dass ihm vergolten werde, aber

er gab sie dem Menschen als Aufgabe, sich mit anderen in Beziehung zu setzen, nicht sich auf sich selbst zurückzuziehen, sondern das Erhaltene zu zeigen und zu teilen. So wie ein Körper nur gedeihen kann, wenn auch das kleinste Glied funktionsfähig ist, so kann der Christ nur dann im Glauben stehen, wenn er seine Gaben mit anderen teilt. Auch schwache Glieder werden gebraucht und haben Gaben, die andere brauchen können. Das „Gaben-teilen“ Programm will dazu aufrufen, die sozialen Fähigkeiten zu mobilisieren, aus sich heraus zu gehen und sich nicht mit sich selbst zufrieden zu geben. Beim Austausch von Gaben geht es nur vordergründig um materielle Güter, viel wichtiger aber ist die Aufnahme von Beziehungen, um das Erkennen von Bedürfnissen bei anderen, um das Antworten auf entdeckte Anliegen. Gaben suchen ihre Entsprechung, so wie Bedürfnisse auf Befriedigung angelegt sind.

„Dieser Meinungs-austausch verhalf uns zu einem neuen Verständnis von Gaben und Bedürfnissen; einem, das wir schon früher hätten erkennen sollen. Bedürfnisse sind nicht das Gegenteil von Gaben, sondern die beiden sind viel enger miteinander verknüpft. Warum brauchen die Hungrigen Nahrung und die Kranken Heilung? Vielleicht, damit die Gaben, mit denen Gott sie beschenkt hat, gefördert und dann wiederum eingesetzt werden können. Wir könnten sagen, dass Gaben andere Gaben ‚brauchen‘, damit sie ihrerseits gegeben werden können. Was wir Bedürfnisse nennen, kann man dann als einen Einladungsruf einer Gabe sehen, die eingesperrt ist und nicht freigesetzt und gegeben werden kann.“ (36) Das paulinische Bild vom Leib und seinen Gliedern soll verdeutlichen, dass es beim Teilen um die Beziehung zum anderen geht. Auf dem Weg zum Teilen der Gaben sind Kontakte und Verbindungen wichtig, um Netzwerke aufzubauen und Freundschaften einzuüben. Dabei werden die Globalisierung der Beziehungen und Verantwortlichkeiten in den Blick genommen und dazu ermutigt, Beziehungsgeflechte aufzubauen und Brücken zu bauen, um den Austausch von Gaben und Bedürfnissen zu ermöglichen.

Die Vorstellung vom Leib und seinen Gliedern wird mit dem Begriff „Familie“ gleichgesetzt. Dabei ist nicht der familienkirchliche Charakter gemeint, der die „alten“ Mennoniten schweizerdeutscher und westpreussischer Abkunft bis etwa zum 2. Weltkrieg charakterisierte, wo man die einzelnen aufgrund ihrer Namen ihrem Herkommen zuordnen konnte und wo jedes Treffen mit der Erörterung von verwandtschaftlichen Beziehungen begonnen wurde. Familie wird vielmehr als Vorbild für die Gemeinschaft der Glaubenden in aller Welt verstanden. Familie steht für gemeinsame Werte und für die gegenseitige Verantwortung, aber auch für die Möglichkeit, miteinander in Verbindung zu treten und Brücken zwischen Kulturen zu bauen. In einer Familie fällt das Teilen leichter, weil sie eine Vergangenheit hat und natürliche Anknüpfungspunkte bietet.

Ob nun die Familie die angemessene Vorstellung ist oder eine theologische Engführung, mag dahingestellt bleiben. Das Bild prägt sich jedenfalls eher ein als der abstrakte, theologisch belastete Begriff des Leibes Christi und eignet sich deshalb für Werbung und Schulung besser.

Der zweite Begründungsstrang wird in der Schöpfungstheologie nach Gen 1,27-29, Gen 12,1-3 und den Schöpfungspsalmen (8, 19, 29, 33) verankert. Die Autoren gehen von der Voraussetzung aus, dass die Wirklichkeit der Welt Ausdruck der gefallenen Schöpfung ist. Es sei nicht Gottes Wille, dass viele Menschen hungern und andere krank werden, weil sie zu viel und falsch essen. Die überall zu beobachtenden Ungleichgewichte fordern von den Begabten auf einen Ausgleich hinzuarbeiten. Die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott drängt zur Mitmenschlichkeit. So wie Gott sein Bild mit den Menschen geteilt hat, sollen sie ihre jeweiligen Gaben miteinander teilen und nicht für sich selbst behalten. Gottes Schöpfung ist für alle da und nicht nur für ein paar Glückliche. Alle Gaben kommen von Gott und Gott will, dass Gaben wechselseitig geteilt werden nach dem Maß, das einem jedem zuteil wurde.

„Gottes Vorstellung von Gaben [bedeutet] eher teilen als geben ... Welchen anderen Zweck könnte es für Gaben geben, als dass man sie teilt? ... Können wir uns einen Menschen mit einer wunderschönen Stimme vorstellen, der nicht für andere singt? Können wir uns einen Baum oder eine Pflanze denken, die sich weigert, den Vögeln und Tieren Sauerstoff und Früchte zu geben. Stellen Sie sich eine Mutter vor, die einem Kind Milch und Liebe verweigert ... Wenn Gaben nicht eingesetzt, nicht gegeben, nicht geteilt werden, kann keiner von uns überleben und Gottes Universum kann nicht funktionieren ... Gott hat uns mit Gaben beschenkt, damit wir sie teilen...“ (S. 56)

Gott hat die Menschen unterschiedlich begabt, deshalb kann nicht jeder alles geben. Beim Teilen der Gaben kommt es zur Gemeinschaft und zur partnerschaftliche Zusammenarbeit. Ziel des Teilens ist, dass (1) jeder hat, was er braucht, nämlich die „Fülle“ (Eph 1,23, Ps 23,5) und das „volle Genüge“ (2.Kor 9,8); (2) die Herstellung der Gemeinschaft; und (3) die Einheit des Leibes Christi.

Das sich daraus ableitende Konzept der Ethik hat nichts mehr zu tun mit dem „Almosen“, der Gabe, die aus Erbarmen gegeben wird, wie sie bei Juden und Moslems üblich ist. Es scheint mir wegen seiner auf Gemeinschaft, Kommunikation und Gegenseitigkeit drängenden Elemente ein neuer Ansatz in der Theologie der Diakonie zu sein. Es geht vor allem nicht um das Geben, damit wiedergegeben werde, sozusagen um den Ausgleich zwischen Leistung und Lohn, sondern um ein Teilen, das sich an den Bedürfnissen des anderen orientiert, ohne auf Vergeltung zu hoffen. Deshalb ist das Teilen freiwilliges, absichtsloses Geben ohne Hintergedanken.

er gab sie freiwillig und ohne Erwartung, dass ihm vergolten werde; aber

Bei den praktischen Hinweisen werden auch die zahlreichen Hindernisse für das Teilen von Gaben angesprochen. Nach Auffassung der Autoren gehören dazu: (1) die wirtschaftlichen und sozialen Unterschiede; (2) die organisatorischen und strukturellen Defizite in weiten Bereichen; (3) die fehlende Vision für das Teilen in der weltweiten Familie; (4) eine vielfach zentralisierte Entscheidungsfindung auf Konferenzebene; (5) die Angst vor den Unterschieden in Kultur und Volkszugehörigkeit, in der Herkunft und im theologischen Denken, in den Größenordnungen und den Bedürfnissen; (6) Egoismus und Selbstherrlichkeit Einzelner; (7) Müdigkeit bei der Pflege von Beziehungen; (8) die Entfernungen und die damit verbundenen Probleme. Unterschiede können belasten und verhindern, aber auch anspornen und befruchten.

Diese Probleme werden ausführlich besprochen in der Hoffnung, dass sie am Ende doch überwunden werden oder doch hintangestellt werden können. Alles komme darauf an, dass der Einzelne, dass die Gemeinden die Gaben entdecken, die ihnen geschenkt worden sind und sich dann bereit machen lassen, diese auch zu teilen. Es ginge aber nicht nur darum, die eigenen Gaben zu entdecken, sondern sich auch darüber Rechenschaft zu geben, welche Bedürfnisse eine(r) habe, was einem fehlt. Keine(r) habe nur Gaben und keine(r) habe nur Bedürfnisse.

Trotz der vielen Einsichten, die das Buch vermittelt, muss kritisiert werden, dass die Autoren Daten zur weltwirtschaftlichen Lage machen, deren Quellen sie nicht belegen, die in ihrer tendenziösen Absicht leicht erkennbar sind. Die daran geknüpften Behauptungen sind allzu pauschal und manchmal ärgerlich.

Ich hätte mir außerdem gewünscht, dass zu den im Vordergrund stehenden Begründungen noch mehr die an der Nachfolge-Ethik orientierte Christologie der Synoptiker herangezogen worden wäre und mehr Beispiele aus der Kirchengeschichte (Martin von Tours u.v.a.) oder der jüngsten Vergangenheit, die dies hätten illustrieren können.

Diether Götz Lichdi

Friedrich Wilhelm Graf, Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart, (C. H. Beck) München 2006, 127 S., 7,90 €

Der Münchener Systematische Theologe Friedrich Wilhelm Graf legt diesen Entwurf vor, der auch für den nichtkirchlichen Leser formuliert ist. Die Sprache ist modern, manchmal vielleicht zu extrem (mehrmals mehr ökonomisch als theologisch „Religionsmarkt“!), die Bemühung um konfessionelle Weite überzeugend. Trotz ökumenischen Fortschritts ist aus deutscher Perspektive noch selten genug der „Protestantismus“ unter den sechs „Konfessionsfamilien“ der Lutheraner, Reformierten, Anglika-

ner, Baptisten, Methodisten und Pfingstler (Kap. 3) erfasst. Vorher wird schon die Frage aufgeworfen „Was ist protestantisch“ (Kap. 1). Danach folgt die weltweite Ausbreitung des Protestantischen (Kap. 2). Kernthema ist freilich die Entfaltung des Themenfeldes „Protestantismus und Kultur“ (Kap. 4). Es schließt sich die vielsagende Frage nach der „Zukunft *des Protestantischen*“ (Kap. 5) an.

In konfessionskundlicher Hinsicht fällt auf, wie über „Lutheraner“ in den historischen Bezügen des 16. Jahrhunderts gehandelt wird, die „Anglikaner“ dagegen weitaus mehr auf gegenwärtige Probleme fixiert gesehen werden. Ob man die „Baptisten“ als „Konfessionsfamilie“ bezeichnen kann, ist die Frage. Vielleicht wäre die Überschrift „Täufer“ unverfänglicher gewesen, denn er handelt nicht nur von Baptisten. Mennoniten und frühere Täufer liegen ebenfalls im Blickfeld. Eigenartig mutet es an, wenn Graf davon ausgeht, Täufer seien seit 1529 (Speyerer Reichstag) nur einer „stille[n] Verfolgung“ ausgesetzt gewesen. Das mennonitische Märtyrerbuch weist mehr als 3.000 Namen von Männern und Frauen aus. Der sachkundige Leser wird auch zum Abschnitt „Methodisten“ Anfragen haben. Wer gerade John Wesley einen „gefühlbetonten Predigtstil“ zumisst, kann keine seiner vielen gedruckten Predigten gelesen haben, sondern scheint aus der Konserve der Vorurteile des 19. Jahrhunderts zu leben. John Wesleys Predigten sind ausgesprochen sachlich, stringent, theologisch zielstrebig und setzen auf die rationale Zustimmung des Lesers. Auch die Notiz über das Kirche-Sein der Methodisten mutet von einem Autor, der in einer EKD lebt, die keine Kirche ist, aber der – weltweit gesehen – wirklich einige Kleinstkirchen z.B. in Bremen bzw. Lippe angehören, eigenartig an. Graf notiert über die methodistische Kirche: „Genaugenommen handelt es sich jedoch nicht um eine Kirche, sondern – dem ... denominationalen Assoziationstyp entsprechend – um ein breit differenziertes Spektrum regionaler methodistischer Kirchen und Bewegungen.“ Das kirchliche System eines konziliar orientierten Connexionalismus als weltweiter verbindlicher Gemeinschaft unter einer gemeinsamen Verfassung und Ordnung ist deutschen, national begrenzten und an vergangenen Landesgrenzen orientierten Kirchenvorstellungen noch fremd.

Korrigiert werden sollte in einer späteren Auflage auch, dass sich 1951 ein *World Methodist Council* gebildet habe. Richtig ist, dass 1881 die *Ökumenische Methodistische Konferenz* gegründet wurde, die aus Rücksicht auf den 1948 gebildeten ÖRK ihren Namen 1951 entsprechend änderte. Natürlich gehört auch, anders als moniert, die *Iglesia Metodista Pentecostal de Chile* dieser Weltkonferenz an. Im Kapitel über die „Pfingstler“ werden neben einigen historischen Hinweisen Deutungsmuster dieses neuzeitlichen Phänomens angeboten. Insgesamt wird der Weltprotestantismus aus begrenzt deutscher Perspektive dargestellt, wenngleich die weltweite Ausbreitung im 2. Kapitel erfasst wurde. Die plurale

Entwicklung ist eben ein protestantisches Phänomen, das nicht mehr an deutschen Rahmenbedingungen zu messen ist. Für Graf steht auf der Suche nach dem Wesen des Protestantischen stärker die in der Reformation gewonnene Freiheit im Zentrum. Das hängt freilich damit zusammen, dass er in der Gegenüberstellung mit dem Katholizismus formuliert. Gegenüber den nichtstaatlichen Minderheiten war der freiheitliche Protestantismus vernichtend unterdrückend. Der kontinentale Protestantismus setzte in ungezählten Fällen – stärker als die Staatsmächte – die dort in Bildung begriffenen Freikirchen erheblichem Druck und langanhaltender Diskriminierung aus. Die Religionsfreiheit, für die manche Freikirchen gekämpft haben, wurde in den früheren Staatskirchen im eigenen Land erst im 20. Jahrhundert als Aufgabe angenommen, sieht man von einzelnen Ausnahmen ab.

Aber darin liegt ein Grundproblem dieser gerafften Darstellung. Durch ihre Gegenüberstellung zum Katholizismus, die der Begriff des Protestantischen der Sache nach nahe legt, ist von vorneherein die Frage aufzuwerfen, ob diese Perspektive am Anfang des 21. Jahrhunderts in einer globalen Welt noch Bestand haben kann. Der „Religionmarkt“ – um einen nicht gerade sympathischen Begriff mit ökonomischen Assoziationen von F. W. Graf auszunehmen – ist eben nicht mehr dual. Außer Katholiken und einer Vielzahl protestantischer Kirchen und Gemeindebünden leben wir heute mit immer mehr Orthodoxen in Nachbarschaft, ganz abgesehen von der Menge der nichtchristlich-religiösen Gruppen. Es wäre wünschenswert, das Wesen und die Zukunft des Protestantischen in einem weiter gefassten Bezugsrahmen zu definieren. Das ekklesiologische Selbstverständnis von Professor Graf lässt es nicht zu, die vielen früher einmal Getauften, aber den Kirchen Entlaufenen besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Die frühen Methodisten haben weder in einer „falschen Lehre“ noch in einer kirchlichen Institution ihr Gegenüber gesehen. Sie formulierten ihr Selbstverständnis im Hinblick auf den Menschen ohne Gottesbezug, ohne Glauben und ohne Gemeinde. Diese Herausforderung ist enorm gewachsen und es ist zu fragen, ob das Wesen des Protestantismus immer noch im Gegenüber zu Christen anderen Bekenntnisses entfaltet werden kann, die längst aus der Begegnung mit dem Protestantismus gelernt haben und seit vielen Jahrhunderten in einem Prozess der Veränderung stehen, sich sogar in einer Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung festgelegt haben. Vielleicht ist anstelle eines zu simplen zweiseitigen Gegenüber heute über die Rolle des pluralen Protestantismus gemeinsam mit den Katholiken gegenüber einer Welt nachzudenken, die keinen Gottesbezug in der Europäischen Verfassung will und die entschlossen ist, in ihrer individuellen Freiheit ohne Gott zu leben.

Das ungemein anregende Buch, aus deutscher Perspektive nicht gerade im ökumenischen Horizont anderer Entwicklungen geschrieben, gibt Impulse zu einer Weiterführung.

Karl Heinz Voigt

Richard P. Heitzenrater, John Wesley und der frühe Methodismus, (übersetzt aus dem Amerikanischen, mit 24 Abbildungen und Karten, Paperback) Edition Ruprecht 2007, 394 S., 24,90 €

Professor Dr. Richard P. Heitzenrater von der Duke University in Durham/USA gilt als ausgewiesener Kenner des frühen Methodismus. Er legt eine Studie vor, deren deutscher Titel den entscheidenden Akzent seiner Publikation nicht auf Anhieb zu erkennen gibt. Heitzenrater verfolgt das Ziel, die Person John Wesleys (1703-1791) und seine Bedeutung für die Entstehung und Ausbreitung des Methodismus in das zwischenmenschliche Geflecht seiner vielen Beziehungen zu stellen. Durch seine Detailkenntnisse vermag Professor Heitzenrater ein Bild zu zeichnen, in dem der autoritäre John Wesley eine überraschende Bereitschaft und Fähigkeit zeigt, viele verschiedene Impulse von einzelnen Personen oder Gruppen aufzunehmen. Genau diese Art von Interaktion ist mit dem ursprünglichen Titel *Wesley and the People Called Methodists* intendiert.

Die Anlage der Studie folgt chronologisch der Entwicklung des Methodismus im 18. Jahrhundert, nachdem zuerst die Wurzeln und Vorbedingungen im „christlichen Erbe Englands“ freigelegt werden (Kap. 1, 17-52). Es wird das Aufkommen des Methodismus in den Jahren 1725-1739 geschildert (Kap. 2, 53-120), das von der Suche nach dem Weg und der Entwicklung eines theologischen Selbstverständnisses geprägt ist. Daran schließt sich die entscheidende Zeit der beginnenden Erweckung an, die mit der Suche nach entsprechenden Strukturen verbunden ist (Kap. 3, S. 121-178). Eine *Missionsbewegung* im eigenen Land ist eben mehr als eine *Gemeinschaftsbewegung* und etwas anderes als eine *Protestbewegung*. Dafür gab es keine Vorbilder und es scheint, als habe genau darin die Chance, aber auch die Gefahr gelegen. Die aus ganz unterschiedlichen Anstößen sich entwickelnde Gestalt eines Verbundsystems von Gemeinschaften, das organisch zu einer Art einfachen Society-Konziliarismus wächst, wird in der Konsolidierung der Bewegung in den Jahren 1744-1758 sichtbar (Kap. 4, 179-238). Die Gestaltung von Regeln, die Schaffung von Ordnungen, die Ausbildung der Nichttheologen, Fragen von Leitung und Einheit rücken zwangsläufig ins Blickfeld. Es folgt eine erste Reifezeit, die Heitzenrater in den Jahren 1758-1775 ansetzt. Sie ist von theologischen Debatten innerhalb der Gemeinschaft nicht verschont und muss einige Mühe aufwenden, die dynamische und erstarkende Bewe-

gung in der Gemeinschaft der abweisenden Anglikanischen Kirche zu halten (Kap. 5, 239-308). Im Schlusskapitel über die Jahre 1775-1791 (dem Todesjahr John Wesleys) geht es um „Spannungen und Veränderungen“, wozu auch die autonome Kirchenbildung – allerdings unter den neuen politischen Bedingungen in den USA – kommt (Kap. 6, 309-363).

Heitzenrater zeigt den organischen und nicht immer leichten Prozess der Entstehung einer neuen Kirche. Ihre Bildung war nicht geplant, sondern die Aktivitäten der Leitung wandten sich deutlich gegen eine Neuformierung. Im Methodismus wird das Bild einer Kirchenwerdung vor Augen geführt, die nicht durch ein Schisma oder aufgrund von Lehrstreitigkeiten entstand, sondern unter dem ausschließlichen Vorzeichen von Mission und zwar von Mission innerhalb des sog. *Christlichen Abendlands*. John Wesley zeigte in seiner Theologie und den sich bildenden Gemeinschaftsstrukturen, dass Mission als Evangelisation einerseits auch unter Getauften notwendig ist und dass sie als Bewegung andererseits unter anderen strukturellen Bedingungen lebt, als eine territorial organisierte und an feste Grenzen gebundene Kirche. Es gibt bisher keine Untersuchung über die Beziehung zwischen einer überregional missionierenden Gemeinschaft mit dem System der reisenden Prediger einerseits und der verantwortlichen Mitarbeit von Laien in Verkündigung und Seelsorge andererseits. Eine Untersuchung über die Bedeutung der Sesshaftwerdung und damit „Verörtlichung“ der Hauptamtlichen wäre gerade in dieser Zeit des Umbruchs und der zunehmenden Migration von hoher Aktualität.

Das anregende Buch, in den USA 1995 veröffentlicht, danach in sechs Sprachen übersetzt, hat viel zu lange auf eine Übersetzung ins Deutsche warten müssen. Es füllt im ökumenischen Zeitalter eine Lücke in der deutschen Literatur aus, da hierzulande immer noch die alten polemisch-orientierten Vorurteile in vielen Köpfen von klugen und einfachen Leuten herumspuken. Leider hat das Lektorat nicht so sorgfältig gearbeitet, wie es diesem Werk zu wünschen gewesen wäre. Das wird durch die Beigabe einer ganzen Anzahl von historischen Stichen und Übersichtstafeln ausgeglichen. Man kann dieser Arbeit nur die größte Verbreitung wünschen.

Karl Heinz Voigt

Martin Hirzel, Lebensgeschichte als Verkündigung. Johann Heinrich Jung-Stilling – Ami Bost – Johann Arnold Kanne. (AGP Bd. 33) Göttingen 1998, 241 S., 54,00 €

Dem Autor geht es um die Frage: Können Autobiografien zur Verkündigung werden oder wenigstens einen Beitrag dazu leisten? Und wenn ja: Was sind dazu die Voraussetzungen? Martin Hirzel geht in dieser Disser-

tation seine Fragen in drei sehr unterschiedlich strukturierten Werken an: (1) Johann Heinrich Jung-Stillings (1740-1817) Lebensgeschichte, die er den Stationen seines Lebens folgend jeweils direkt verfasst hat. Er wollte aktuell weitergeben, wie er Gottes Handeln kürzlich erfahren hat und interpretierte es entsprechend. (2) Ami Bost (1790-1874) schrieb als eine einflussreiche und mitgestaltende Persönlichkeit der Genfer Erweckung im Rückblick seine Erfahrungen auf und gab der zeitgeschichtlichen Darstellung eine gezielte inhaltliche Note. (3) Der Schriftsteller Johann Arnold Kanne (1773-1824) veröffentlichte eine Sammlungen von Biografien, denen er seine Autobiografie gleichsam als zeichenhafte Interpretationshilfe beigab. Jung-Stillings einzelne und von einer interessierten Leserschaft erwartete jeweils neue Selbstdarstellung war in seinem vielseitigen und interessanten Leben durchgehend geprägt von seinem Vorsehungsglauben, der ihm seine Lebensperspektive gab. Kanne, der 1814 eine Erweckung oder Bekehrung erlebt hatte, die seinem Leben eine völlig neue Richtung gab, stellte in seiner eigenen und den anderen von ihm veröffentlichten Biografien die Bedeutung von Wiedergeburt und Bekehrung heraus.

Verkündigungsgehalt bekommen nach der Studie Hirzels die Lebensgeschichten, wenn der Leser (früher auch teilweise der Hörer) die Fragmentarität des eigenen Lebens erkennt und über das biografisch dargestellte Vorbild auf den Weg der Identifizierung selber beginnt, nach Gott zu fragen und Vertrauen in ihn zu fassen. Die fremde Lebensgeschichte – manche Freikirchler würden vielleicht sagen „Das Zeugnis eines Lebens“ – wird zur Herausforderung Gottes an das eigene Leben. Gerade am Beispiel Johann Arnold Kannes wird deutlich, wie viele Wege Gott zu einem Ziel hat. Das heißt auch: wie offen die Glieder einzelner Gemeinden einem vielfältigen Handeln Gottes vertrauen dürfen. Es kann für die einzelnen Denominationen und Konfessionen hilfreich sein, Gottes Vielfalt und Weite nicht mit dem Bild über ihr eigenes Proprium einzuschränken. Es gibt für Gottes erneuerndes Handeln keine Methode und keinen Weg, den man nur abschreiten müsste. Was Martin Hirzel im Blick auf „Lebensgeschichte als Verkündigung“ nach wissenschaftlicher Bemühung vorgestellt hat, erleben Freikirchler in der Praxis ihrer Gemeindegarbeit in ganz unterschiedlicher Weise, wenn innerhalb ihrer Theologie der Raum des Erlebens und Erfahrens nicht verdächtigt wird. Diese Studie kann durchaus unser Interesse finden.

Karl Heinz Voigt

„Ihr Ende schaut an...“. Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts, Harald Schultze / Andreas Kurschat (Hgg.) unter Mitarbeit von Claudia Bendick, (Evangelische Verlagsanstalt) Leipzig, 2006, 768 Seiten, ISBN 3-374-02370-3, 48,00 €

Diese Dokumentation und sorgfältige theologische Einführung in die Frage nach dem Ort und Raum, die die evangelischen Kirchen ihren Märtyrern beimessen, wurde vom Rat der EKD erbeten und von der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte (EvAKiZ) erarbeitet. Vorweg ist lobend zu erwähnen, dass der Rahmen für die Erfassung geografisch weit gespannt ist und keinesfalls an konfessionellen Grenzen der EKD-Gliedkirchen endet. Die große Zahl von 482 knappen Biogrammen, fast alle mit Bildern versehen, umfassen das Deutsche Reich (208), das Russische Reich/Baltikum (49), die Sowjetunion (189), die Sowjetisch Besetzte Zone (SBZ)/DDR (24), das Östliche Mittel- und Südeuropa (10) und schließlich Lateinamerika (2). Es wird hier bereits erkennbar, dass die Erfassung sich nicht etwa auf die NS-Zeit und das Deutsche Reich beschränkt, sondern das gesamte 20. Jahrhundert umfasst, ohne Vollständigkeit anstreben zu wollen oder zu können. Neben Lutheranern, Reformierten und Unierten sind besonders in den östlichen Nachbarländern Mennoniten, Adventisten und Baptisten erfasst. Die einführenden Begleittexte machen eindrucksvoll deutlich, dass es im Kampf um den Tod oder in der Ergebenheit in denselben keine konfessionelle Frage mehr gibt. Ebenso deutlich wird, dass die kirchliche Sozialisation und das konfessionelle Selbstverständnis auf dem Weg ins Martyrium nicht ohne Bedeutung waren.

In knappen, aber hilfreichen Klärungen erfolgt für den Band die theologische Grundlegung. Harald Schultze, einer der Herausgeber, stellt das Projekt „im ökumenischen Kontext“ vor (19-32). Andreas Kurschat, der andere Herausgeber, erklärt dem Benutzer die Voraussetzungen und Prinzipien der Dokumentation, wie sie für diesen Band im Blick auf die Martyrien des 20. Jahrhunderts grundlegend waren (33-48). Wolf-Dieter Hauschild stellt das Verständnis heutigen evangelischen Märtyrertums zur theologischen Klärung in den größeren historischen Rahmen. Schriftprinzip, Bekenntnisschriften und die Stimmen Luthers und Calvins werden einbezogen (49-69). Dabei kommt der Münsteraner Professor nach drei wesentlichen Aspekten zur Definition zu dem Ergebnis: „Märtyrer/Märtyrerinnen werden in der Kirche *besonders geehrt*, aber nicht wie Jesus Christus verehrt. Ihr Schicksal bleibt im *Gedenken der Kirche (memoria)* präsent als Zeugnis der Gnade Gottes, als Vorbild des Glaubens und als Erinnerung an die Verpflichtung aller Christenmenschen...“ (69). Professor Christoph Strohm (Universität Bochum) untersucht „Die Bedeutung von Kirche, Religion und christlichem Glauben im Umkreis der Attentäter des 20. Juli 1944“ (97-114). Norbert Haase, Stiftung sächsische

Gedenkstätten, Dresden, trägt einen Beitrag zum Sonderfall der Kriegsdienstverweigerer und Deserteure aus protestantischem Glauben bei (115-125). Die besondere Situation evangelischer Märtyrer im Baltikum (1905-1920) bearbeitet Professor Siegfried Hermle von der Universität Köln (127-144). Zur Problematik des Märtyrertums ethnischer Deutscher in Russland steuert Gerd Stricker, Glaube in der 2. Welt, einen Beitrag bei (145-170). Gertraud Grünzinger (Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte, München) lenkt die Aufmerksamkeit auf „Volkstums-kämpfe und Krieg in Polen“ (171-192) und ergänzt ihren Beitrag mit einer Konfessionskarte für die Zeit 1918-1939 (193 f). Einen klärenden Beitrag zur Frage „Christen jüdischer Herkunft – Glaubenszeugen?“ leistet die Wuppertaler Historikerin Sigrid Lekebusch (195-204). Professorin Gury Schneider-Ludorff (Augustana Hochschule Neuendettelsau) problematisiert das Kriterium des Todes für die Auswahl der in dem Band erfassten Glaubenszeugen (205-214) und erinnert mit einigen aktuellen Beispielen an die „Confessors“ als Leidenszeugen. Darin wird noch einmal die Schwierigkeit eindeutiger Kriterien erkennbar.

In der Freikirchenforschung verdient der Beitrag des Adventisten Daniel Heinz, dem Direktor des Historischen Archivs der Sieben-Tags-Adventisten in Friedensau bei Magdeburg, unter dem Titel „Dem Gebot und Gewissen verpflichtet: Freikirchliche Märtyrer“ besondere Beachtung, weil die Palette der ökumenisch aufgeworfenen Fragen zur Märtyrerforschung bisher in den einzelnen Freikirchen wenig Resonanz gefunden hat. Die Fragen verdienen durchaus Beachtung. Wenn man z.B. bedenkt, dass es einige Freikirchen-Gesangbücher gibt (oder gab?), die auf jede Autorenangabe aus Frömmigkeitserwägungen verzichten, fragt man sich, ob solche Einstellungen die historische Reflexion insgesamt beeinflussen? Daniel Heinz sieht in dem Gedenken der Märtyrer eine „ökumenische Verpflichtung“ und begrüßt die Aufnahme einer nicht geringen Zahl von Freikirchlern mit dem Schwerpunkt Osteuropa in die vorliegende Sammlung von Biogrammen. Sodann setzt er sich mit den Spezifika der Märtyrer aus den Freikirchen auseinander. Dabei stößt er unwillkürlich auf die „Definitionsproblematik“ des Begriffs „Freikirchen“. Das scheint ein bleibendes Problem, weil im gesellschaftlichen und weitgehend auch kirchlichen Bewusstsein der Begriff „Freikirchen“ dazu dient, kurzerhand alle Minderheitenkirchen zusammenzufassen. Selbst Heinz schließt in seiner historischen Überlegung die englischen Dissenter oder Nonkonformisten auch die Methodisten ein, die sich aber gerade nicht „gegen die anglikanische Staatskirche abzugrenzen“ suchten, wie der Begriff Dissenter von ihm erklärt wird. Auch die von Heinz aufgeworfene These, „Das Verhältnis der Freikirchen zu Staat und Politik ist von Distanz geprägt“, wird so allgemein nicht von allen freikirchlichen Denominationen geteilt. Gerade der freikirchliche Beitrag macht für das Thema Märtyrer deutlich, wie unterschiedlich die Erfahrungen sind. Man

denke nur an die bittere Erinnerung der Mennoniten in der Reformationszeit und die daraus entwickelte „Martyrerkultur“, an die Betonung eschatologischer Fragen im mehrschichtigen Adventismus und an die leidensscheuen erwecklichen Freikirchen, besonders die Methodisten. Die freikirchliche Spannweite spiegelt sich im Beitrag von Daniel Heinz erkennbar wieder. Man wird ihm zustimmen wollen, wenn er schreibt: „Es bleibt zu hoffen, dass die Beschäftigung mit den ‚vergessenen Märtyrern‘ der Freikirchen Anstoß sein wird, für eine längst fällige Rezeption in den freikirchlichen Gemeinden ‚vor Ort‘“ (95).

Im Grunde kann man eine so eindrucksvolle und die Glaubenskraft anfragende beispielhafte Dokumentation nicht rezensieren. Ich kann nur staunen über den Freimut jener Frauen und Männer, die – um noch einmal Hauschildts Definition aufzunehmen – „im Gedenken der Kirche präsent als Zeugnis der Gnade Gottes, als Vorbild des Glaubens und als Erinnerung an die Verpflichtung aller Christenmenschen“ das „Gedächtnis“ im biblischen Sinn unter uns gegenwärtig halten. – Es gibt freikirchliche Gemeinden, in denen nach landeskirchlichem Vorbild eine Gedenktafel für die Gefallenen der Weltkriege angebracht wurde. Diese Gemeinden sind einem Trend der Zeit gefolgt. Sie haben sich in die staatskirchliche Tradition gestellt und freiwillig nachvollzogen, was eine wohl zuerst 1813 erlassene Verordnung des preußischen Staates, Gedenktafeln für die in den Kriegen „im Kampf für König und Vaterland“ Gefallenen in den Kirchengebäuden anzubringen. Solche im kriegstheologischen Staatsverständnis angebrachten Tafeln könnten Gemeinden durch Märtyrertafeln ersetzen. Des Lebens und Sterbens von Bruder und Schwestern zu gedenken, die ein besonderes Zeugnis des Glaubens für das kommende Reich Gottes geworden sind, kann für die Lebenden eine Mahnung zu Freimut und Entschiedenheit in der Nachfolge Christi sein.

Es bleibt in unserem Jahrbuch zu erwähnen, dass außer Daniel Heinz aus dem Einzugsfeld unseres Vereins Reinhard Assmann (Baptist), Johannes Dyck (Mennonit), Jakob Janzen (Mennonit), August Jung (Freie evangelische Gemeinde), Andreas Liese (Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden), Hans-Volker Sadlack (Baptist) und Andrea Strübind (Baptistin) Beiträge beigesteuert haben.

Karl Heinz Voigt

Hans Krech / Mattias Kleiminger (Hgg.), **Handbuch Religiöse Gemeinschaften und Weltanschauungen**, mit CD-ROM, (Gütersloher Verlags-haus, 6. überarb. u. erg. Auflage) Gütersloh 2006, 1168 S., 88,00 €

Das Handbuch ist in mehrfacher Hinsicht aufschlussreich. Zuerst bietet es einen wohl kaum sonst erreichten Überblick über das vielfältige reli-

giöse Leben in Deutschland. Folgt man der Anlage des Werkes, so werden Informationen geboten zu elf Freikirchen (Brüdergemeinden [Brüderbewegung], Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden/Baptisten, Bund Freier evangelischer Gemeinden, Evangelisch-methodistische Kirche, Gemeinden Christi/Churches of Christ, Heilsarmee, Kirche des Nazareners, Mennoniten, Religiöse Gesellschaft der Freunde/Quäker, Weltweite Kirche Gottes und mit grafisch gekennzeichnete kleiner Distanz: Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten, 57-191), weiter zu vier Pfingstlich-charismatischen Bewegungen und dieser Gruppe zuzurechnenden unabhängigen Gemeinden (193-258), zu zehn christlichen Sekten (259-408), zu wiederum 10 weiteren Gruppen, die als Neuoffenbarer, Neuoffenbarungsbewegungen und Neureligionen (409-558) bezeichnet werden, zu acht esoterischen und neugnostischen Weltanschauungen und Bewegungen (559-754), zu 14 religiösen Gruppen und Strömungen aus Asien (755-988) und schließlich zu vier Anbietern von Lebenshilfe und Psychoorganisationen (989-1063). Traditionell werden den Darstellungen der verschiedenen Kirchen, Vereinigungen und Gruppen Quellen- und Literaturhinweise, aber vor allem je eine Stellungnahme und entsprechende Ratschläge aus lutherischer Sicht beigegeben. Jede der genannten Kategorien ist mit einer knappen Einleitung versehen. Zu 17 weiteren Vereinigungen und Organisationen sind frühere, jetzt weitergeführte Informationen auf der beigegebenen CD-ROM verfügbar.

Von höchster Bedeutung ist freilich nach dem erläuternden Vorwort (21-27) und einer knappen Hilfestellung zum seelsorgerlichen Gespräch (33-41) die Selbstdarstellung der Evangelisch-lutherischen Kirche (42-56). Mit dieser Darstellung liegt damit sozusagen eine autorisierte Zusammenfassung des Selbstverständnisses vor, dass im wahrsten Sinne des Wortes „Maß gebend“ ist, um eben daran die anderen „Religiösen Gemeinschaften und Weltanschauungen“ (auch Freikirchen) zu messen und zu bewerten. Folgt man dieser Spur, dann fällt zunächst auf, wie wenig die Ökumenische Bewegung in dieser Selbstdarstellung Einfluss gewinnen konnte. Nicht nur, dass Spuren der Diskussion des sog. Lima-Papiers über Taufe, Eucharistie und Amt kaum aufzufinden sind, sondern, dass es kaum eine selbstkritische Betrachtung gibt. Das nötigt natürlich zu der im Vorwort über den Glauben angesprochenen personalen, dialogischen Wahrheit, die sich in „Bewegung auf die Wahrheit hin“ befindet, weiter nachzusinnen. Die Spannung zwischen der Berufung auf die statischen Bekenntnisschriften und dieser dynamischen Bewegung ist nicht ganz leicht aufzulösen. Der Rezensent muss der Versuchung widerstehen, die Debatte an dieser Stelle zu führen. Aber wenn das wirklich so gemeint ist, wie es in der Feststellung zur Lehre heißt, dass „Luther die *gläubigen Christen* in die Dogmen-Auslegung hinein[nimmt]“, dann eröffnen sich hier freilich in der Einschränkung „gläubige Christen“ einige Fragen an

das traditionelle Selbstverständnis, das innerhalb des letzten Jahrzehnts wiederholt als „Priestertum *aller Getauften*“ (!) dargestellt wurde.

In greifbaren Einzelheiten deuten sich Fortschritte in der Selbstdarstellung an. So ist z.B. aus den überall ins Blickfeld tretenden kirchlichen „Wiedereintrittsstellen“ in der vorliegenden Veröffentlichung die „Wiederaufnahmestelle“ geworden. Damit wird dem unberechtigten Vereinscharakter, der mit dem *Beitritt* verbunden sein muss, gewehrt und – wie bei der Taufe – handelt theologisch konsequent die Kirche. Aber die Sprachregulierung ist nur ein erster Schritt. Es bleiben Fragen offen, wenn es beim bürokratischen Eintritt nicht um den bereits von Luther so benannten „gläubigen Christen“ geht, sondern um zweckgerichtete Maßnahmen, um Pate zu werden, sich kirchlich trauen zu lassen oder einen Arbeitsplatz zu erhalten. Die niedrige Schwelle kann auch in einer Volkskirche nicht das einzige Argument bleiben.

Einen eingeführten Buchtitel ändert man nicht gerne. Trotzdem hätte es zur Klarheit verholphen, die Positionierung und den Umfang durch zwei Begriffe zu erweitern. *Lutherisches Handbuch – Freikirchen, Religiöse Gemeinschaften und Weltanschauungen* wäre sachgerecht und klar gewesen. Die zu begrüßende Fülle der Informationen ist für jeden Nutzer in Kirche und Öffentlichkeit eine große Hilfe. Die Festlegung der einzelnen Kategorien und Gruppen ist sicher immer wieder von schwierigen Grenzenscheidungen bestimmt. Damit gehe ich auf die Anlage des Handbuchs ein. Ich hätte als Nutzer gerne auch eine Stellungnahme mit Ratschlägen zur *Römisch-katholischen Kirche* gehabt. Was die Autoren bewogen hat, darauf zu verzichten, kann sich jeder Nutzer selber ausmalen. Immerhin muss man davon ausgehen, dass die größte Anzahl der Konfessionswechsel zwischen den beiden größten Kirche stattfindet. Eine Stellungnahme zur *Selbständigen Evangelischen Lutheranen Kirche* (SELK) sucht man ebenfalls vergeblich. Dabei ist doch die theologische und kirchenrechtliche Differenz zwischen der VELKD und der SELK größer, als zwischen der VELKD und den Kirchen, die mit ihr Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft geschlossen haben (*Evangelisch-methodistische Kirche*) oder der offiziell gewährten gegenseitigen gastweisen Zulassung zum Abendmahl (Mennoniten und sogar *Bistum der Altkatholischen Kirche*). Weiter werden die *Herrnhuter Brüdergemeinen* in der sechsten Auflage immer noch vermisst. Natürlich wäre dem konfessionskundlich Interessierten auch hilfreich gewesen, bei der klaren konfessionellen Grundlegung des Werkes zu erfahren, wie aus dieser Sicht heute die *Reformierten* und *Unierten* gesehen werden. Probleme hatte die Arbeitsgruppe mit der Bewertung der *Siebenten-Tags-Adventisten*, die Wort und Sakrament in der Versammlung der Gläubigen verkündigen und feiern. Die deutschen Lutheraner sind ihnen gegenüber kritischer, als eine Arbeitsgruppe des *Lutherischen Weltbunds* (LWB). Dagegen finden sich die *Quäker* (*Religiöse Gesellschaft der Freunde*) ganz selbstver-

ständiglich unter der Rubrik „Freikirchen“. Die Quäker selber sind eine hoch angesehene und wertgeschätzte *Religiöse Gemeinschaft* oder in der Selbstbezeichnung ‚Gesellschaft‘ *ohne Sakramente*, ohne die altkirchlichen Bekenntnisse, ohne Mitglied- oder Gastmitgliedschaft in der ACK, wo sie aus eigener Überzeugung lediglich den Status eines „Beobachters“ einzunehmen sich entschlossen haben. Nach freikirchlichem Verständnis muss man bei aller internationaler Wertschätzung davon ausgehen, dass die „Quäker“ keine (Frei-)Kirche sind, weil sie auf wesentliche Kennzeichen verzichten.

In einem so umfangreichen Werk kann es nicht ohne punktuelle Korrektur- oder Verbesserungsvorschläge gehen. Z.B. ist auf S. 161 aus dem geschätzten lutherischen Bischof Hans Heinrich Harms ein gewisser Herms geworden, der den Quäker-Band in einer Reihe herausgegeben hat. Im Zusammenhang der methodistischen Kirche fehlt in der Liste „Theologie“ leider das wichtige Buch von Theodor Runyon, *Die neue Schöpfung. John Wesleys Theologie heute* (Göttingen 2005). Ähnlich wäre es wünschenswert gewesen, im Blick auf den methodistisch/römisch-katholischen Dialog über die erfassten Dokumente von 1971, 1976 und 1981 in dem 1. Band *Dokumente wachsender Übereinstimmung* (DwÜ) auch die späteren Ergebnisse in den Bänden 2 (1985) und 3 (1991, 1995 u. 2000) zu erfassen.

Die Arbeit mit der vorliegenden 6. Auflage zeigt, welchen Weg die Lutheraner in Deutschland seit dem Erscheinen der beiden ersten überschaubaren Lose-Blatt-Sammlungen in den Ordnern von 1966 – in denen übrigens die Quäker bereits unter den „Freikirchen“ erscheinen – bis heute gegangen sind. Der neue Band zeigt aber auch, in welchem Maße sich Globalisierung, Migration und Reiselust in religiöser Hinsicht innerhalb der früher so abgeschlossenen Territorialkirchen auswirken. Die im Vorwort mit Hinweis auf Karl R. Poppers beschworene „offene Gesellschaft“ zeigt ihre Wirkungen in beidem: dem Wandel der traditionellen Mehrheitskirchen und dem Ausufern des Religiösen, so dass man – schweren Herzens – geradezu von einem „religiösen Markt“ (F. W. Graf) sprechen kann. Das Lutherische Handbuch schlägt für den, der sich informieren will, eine Bresche. Für die für diese Veröffentlichung notwendigen Studien und für die erstklassige Ausführung der Herausgabe des Werkes gilt den Mitarbeitern und dem Verlag Dank.

Karl Heinz Voigt

Frank Lüdke, Diakonische Evangelisation. Die Anfänge des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbands 1899-1933, (Kohlhammer Verlag, Konfession und Gesellschaft, Bd. 28) Stuttgart 2003, 304 S., 30,00 €

Da Evangelisation ein ausgesprochenes Wortgeschehen ist, mutet der Titel dem Leser zunächst einiges zu. Bei der Lektüre dieser Dissertation erschließt sich jedoch der Titel mehr und mehr durch die Einführung in eine konsequent evangelistisch ausgerichtete Diakonie-Gemeinschaft. Sie hatte mit ihrer theologischen Eigenart in früheren Untersuchungen zur Geschichte der Gemeinschaftsbewegung nicht die spezielle Beachtung gefunden, die das eigenwillige Profil und die späte Geschichte dieses Zweiges erfordert.

Frank Lüdke, Dozent beim Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverband (DGD) in Marburg, stellt die historische und theologische Eigenart dieses diakonisch-missionarischen Werkes in sechs Kapiteln vor, denen einige Grundinformationen vorangestellt sind (11-24) und denen ein knappes Fazit mit Ausblick (274-281) folgt. Im „historischen Kontext“ legt er den Grund für die Gesamtsituation des spät aufkommenden Diakoniewerkes mit Hinweisen auf die methodistische Vorgeschichte im Westpreußischen Vandsburg und die Verbindung zur internationalen Heiligungsbewegung (25-71). Daran schließt sich die Entstehung und Entwicklung des DGD in den ersten drei Jahrzehnten an (72-123), gefolgt von einem Überblick über dessen in- und ausländischen Arbeitszweige (124-148). Die ungewöhnliche theologische Tradition und die eigenständige, reichsweite Entwicklung, als die Mehrzahl der landeskirchlichen diakonischen Einrichtungen mindestens schon in der zweiten Generation vor neuen Fragen standen und als das Aufkommen der Pfingstbewegung innerhalb des Gnadauer Verbandes ganz unterschiedliche Konfliktfelder schuf, werden hier in vier Bereichen aufgearbeitet (149-207). Wegen der theologischen Eigenwilligkeit ist die Übersicht über die Theologie des DGD äußerst hilfreich und wichtig (208-256). Schließlich werden die gewonnenen Einsichten in das Gesamtbild des Verbands eingeordnet.

Es wird in dieser Studie auf ganz unterschiedliche Weise deutlich, welche ungewöhnliche Rolle der DGD innerhalb des Gnadauer Verbandes gespielt hat. Legten die Gnadauer sonst großen Wert darauf, als sog. „Neupietismus“ fast ausschließlich aus deutschen Quellen gespeist zu sein, zieht es sich wie ein roter Faden durch diese Arbeit, dass der DGD eben gerade kein Neu-Pietismus ist, sondern durch den Methodismus, die Heiligungsbewegung und weitere angelsächsische Impulse geprägt wurde. Freilich liegt in diesem Neuland, das der Autor betritt, auch die Herausforderung zur Weiterarbeit. Der Methodismus und die Heiligungsbewegung sind deutlicher zu differenzieren. Das Verständnis von Heiligung („Seelenpflege“) war im Methodismus längst nicht so individualistisch und so verinnerlichend, wie Lüdke es in der DGD-Praxis sieht.

Heiligung war nicht nur innerhalb des Methodismus, sondern auch noch in der amerikanischen Heiligungsbewegung geradezu sozial engagiert.

Die zentrale Führergestalt des DGD wird in den verschiedensten Facetten erkennbar: ein frommer Stratege, ein gewiefter Kirchenpolitiker, ein zukunftsorientierter Visionär, ein geschickter Leiter. Alles in allem war er ein charismatisch begabter Führer, der sich nicht scheute, biblisch-theologische Einsichten für seine höher gesteckten Ziele, Bekehrung und Heiligung, zu funktionalisieren. Nur so kann man den Titel des Buches „Diakonische Evangelisation“ verstehen, dass es eben nicht um Diakonie im Sinne eines geheiligten Lebens geht, sondern die dienende Hinwendung zum Menschen, zu einer Methode, an ihn mit evangelistischen Absichten „heranzukommen.“ Es ist überraschend, dass manche theologischen Eigensinnigkeiten, die kaum noch als schriftgemäß bezeichnet werden können, nicht deutlicher hinterfragt werden, sondern kurzerhand angelsächsischem Einfluss zugeschoben werden. Dabei spielt gerade in solchen eigenartigen theologischen Positionierungen Otto Stockmayer eine zentrale Rolle. Lüdke formuliert: „Die spezifische Identität des DGD ergab sich ... aus der starken Prägung der ostdeutschen Gemeinschaften durch die angloamerikanische Heiligungsbewegung über die Vermittlung Otto Stockmayers, wodurch im Vandsburger Werk unter den Bekehrten die Subunterscheidung *geheiligt – nur bekehrt* eingeführt wurde.“ (261) Um die Frage zu klären, ob Stockmayer wirklich als Vermittler der amerikanischen Heiligungsbewegung angesehen werden kann, sind noch weitere Vorarbeiten zur Theologie Stockmayers wünschenswert. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist, dass Stefan Holthaus in seiner Arbeit über *Heil – Heilung – Heiligung* (Gießen 2005) neben den nach Deutschland wirkenden Einfluss der Heiligungsbewegung einen entgegengesetzten Strom der Heilungsbewegung in die angelsächsische Welt ausgemacht haben will, in dem wiederum Stockmayer eine zentrale Rolle spielt.

Lüdkes Buch und die Interpretation des DGD sowie dessen Führergestalt Theophil Krawielitzki ist ein hilfreicher Beitrag zur Erforschung der Frömmigkeitsbewegung am Anfang des 20. Jahrhunderts, der auch in den Freikirchen nicht nur Beachtung, sondern auch klärende Weiterführung verdient, damit die unselige Gleichsetzung von Freikirchen und Gemeinschaftsbewegung nicht noch weiter zementiert wird.

Für die weitere Freikirchenforschung wird in der Arbeit von Lüdke der Hintergrund deutlich, warum Pfarrer Karl Gustav Schürmann (1870-1947) als Vorsitzender des EC sich zeitweise dem sich bildenden VEF-Zweig der Jugendarbeit angeschlossen hat, aus dessen Namen darum der Begriff „Freikirchen“ verschwinden musste. Auch die Gespräche Krawielitzkis, mit denen er eine Annäherung zu den Methodisten und den Baptisten während der Naziherrschaft suchte, erklären sich von selber.

Karl Heinz Voigt

Thomas Mozer, Begeistert Gott feiern. Liturgie verstehen und gestalten, (Edition Ruprecht) Göttingen / Stuttgart 2005, 222 S., 24,90 €

Wer das Buch von Thomas Mozer liest, der spürt von Seite zu Seite: hier schreibt einer, der selber Gott begeistert feiert. Das Buch ist nicht aus einem theoretischen Gottesdienstentwurf entstanden, in dem einer, der am Schreibtisch sitzt, anderen seine Theorie verkaufen will. Es ist das Buch eines Gemeindepastors einer ganz normalen freikirchlichen Gemeindearbeit mit verschiedenen Predigtorten im Süden Deutschlands, der selber Sonntag für Sonntag Prediger und Gottesdienstgestalter ist und gleichzeitig Frauen und Männer aus ganz unterschiedlichen Berufen auf den Kanzeln seines Arbeitsfeldes einsetzt. Sein überzeugendes Motto lautet: „Selig bist du, wenn du weißt, was du tust.“ (Handschrift D zu Lukas 6,5). Basis seiner Darlegungen ist die Gestalt des Gottesdienstes in der Evangelisch-methodistischen Kirche. Das muss keineswegs das Interesse an dem Buch begrenzen, denn viele der Erwägungen, Informationen und Anregungen können für jeden, der Gottesdienste begeistert feiern will, anregend sein.

In fünf Kapiteln vermittelt Mozer seine Einsichten und Erfahrungen. Er behandelt (1) die Zeit der Feiern (Sonntag und Kirchenjahr), (2) die Räume für die Feier (Gottesdiensträume, Zeichen, Symbole), (3) richtet die Aufmerksamkeit auf die feiernden Personen (Gemeinde und Mitwirkende beim Gottesdienst als Gläubige des allgemeinen „Priestertums“), (4) erklärt den Aufbau des methodistischen Gottesdienstes und (5) entfaltet seine einzelnen Elemente in ihrer Bedeutung. In einem sechsten Kapitel werden Anregungen und Materialien zum liturgischen Lernen in der Gemeinde bereitgestellt.

Vielleicht ist manchem Theologen das Buch nicht akademisch genug. Dafür hat es den Vorteil, dass es jeder normale Christ verstehen kann und seine Gedanken nachvollziehen kann. Jeder, der es für sich liest, kann ja dem Motto folgen: „Selig bist du, wenn du weißt, was du tust.“ Es sagt nämlich: Es wird vom Autor nicht erwartet, nachzumachen, was hier entworfen wird, sondern kreativ weiterzuentwickeln, wozu der Leser angeregt werden soll. Ich hätte Lust, dieses Buch Kapitel für Kapitel mit einer Gruppe, die an der Gestaltung von Gottesdiensten interessiert ist, gemeinsam zu lesen und zu diskutieren. Dann würde ich gerne noch ein weiteres Kapitel anhängen: Die geistliche Verantwortung des oder der Predigenden, egal ob Pastor oder Laie. Es könnte die Überschrift tragen: Was heißt es heute: „Botschafter an Christi Statt“ zu sein und auch die Frage nach Menschenworten und Gotteswirken zu bedenken? Das könnte helfen, der gegenwärtigen Gefahr zu steuern, alles durch die richtige Anwendung der richtigen Methode zur richtigen Zeit selber bewirken zu wollen. Das Buch ist davon frei und Thomas Mozer versucht

nicht, „Rezepte“ und „die richtige Masche“ anzubieten, sondern was er will, ist geistlich geerdet. Ich empfehle den Praktikern dieses Buch gerne.

Karl Heinz Voigt

Ulrich Bister / Stephan Holthaus, Friedrich Wilhelm Baedeker. Leben und Werk eines Russlandmissionars. Biografischer Abriss und Briefkorrespondenz, Hammerbrücke 2006, 120 S., 7,95 €

Ein hundred Jahre nach dem Tod von Friedrich Wilhelm Baedeker (1823-1906) gedenken Ulrich Bister und Stephan Holthaus dieses im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts einflussreichen international tätigen Evangelisten. Sein Vorbild schien nicht der für die Massenevangelisationen maßgebende Dwight L. Moody gewesen zu sein, sondern eher die weniger öffentlichkeitsorientierte Art englischer darbyistisch orientierter „offener Brüder“. Dabei mischte sich seine Spiritualität mit Elementen der Heiligungsbewegung. Dies schienen gute Voraussetzungen für den Laien Baedeker zu sein, gerade in adeligen und aristokratischen Kreisen Russlands die erweckliche Botschaft im Umfeld eines orthodoxen Christentums auszubreiten. In der biografischen Skizze zeichnet Holthaus insbesondere diesen Aspekt des internationalen Wirkens Baedekers nach, ohne die Gefängnisbesuche und die Sorgen um die Menschen an den Rändern der Gesellschaft aus dem Blick zu verlieren. Holthaus verwendet für diese knappe Darstellung (7-35) fast ausschließlich ältere Sekundärliteratur. Dadurch kommt der Aspekt seines zwischenkirchlichen Wirkens unter den Freikirchen in Deutschland kaum zum Tragen. An dieser Stelle eröffnen 35 Briefe (37-120) aus den Jahren 1875-1905 neue Einsichten. Es handelt sich um persönliche Schreiben, die entweder an Toni von Blücher („Mein vielteures Tony“), der in der Berliner Heiligungsbewegung erfassten späteren Gründerin einer unabhängigen Gemeinde – mit späterer Bibelschule –, und um eine Anzahl von Briefen an den baptistischen Missionsinspektor Karl Mascher, der mit Toni von Blüchers Bibelschule verbunden war. Die Briefe wurden von Ulrich Bister ediert und besonders im Hinblick auf die erwähnten Personen mit erklärenden Anmerkungen versehen.

Man wünschte sich weitere solcher Kurzbiografien und die Chance, in Verbindung damit neue Quellen für weiterführende Studien zu erschließen.

Karl Heinz Voigt

Karl Heinz Voigt

Karl Christian Thust, Bibliografie über die Lieder des Evangelischen Gesangbuchs, (Vandenhoeck & Ruprecht) Göttingen 2006, 493 S., 98,00 €.

Erst wer sich in dieses nüchterne Buch mit vielen Daten, Abkürzungen und Kürzeln vertieft, kann zu dem überraschenden Schluss kommen: Hier schlägt mir die gebündelte Liebe eines hochinteressierten Kantors zu seinem Beruf und insbesondere zu seinem Gesangbuch entgegen.

Die Inhalte der 535 Lieder des Evangelischen Gesangbuchs (EG) werden hier wie durch einen bibliografischen Schlüssel in vielfältiger Weise zugänglich gemacht. Das ist nicht nur für den landeskirchlichen Hymnologen interessant, denn die singende Gemeinde war schon immer ökumenisch. Es wird nicht übertrieben sein, wenn mehr als $\frac{3}{4}$ der Lieder in freikirchlichen Gesangbüchern aus überwiegend landeskirchlicher Tradition stammen und dass im EG auch eine Anzahl Lieder auftauchen, die von freikirchlichen Autoren stammen.

Der Autor des Buches, Dr. theol. Karl Christian Thust, ist Kantor und Pfarrer, der jetzt im Ruhestand arbeitet. Er hat in der vorgelegten Bibliografie 22.500 ökumenisch und interdisziplinär ausgerichtete Literaturhinweise von vielen Fundorten – landeskirchlichen wie freikirchlichen – im Laufe seines Lebens zusammengetragen, später ergänzt und schließlich systematisch geordnet. Der Benutzer wird über die Gattungen und über die Vielfalt der Hinweise, die sich dem Forschenden erschließen, erstaunt sein. Freilich ist der Rahmen auf das EG beschränkt. Die dort erfassten Lieder sind nach bestimmten theologischen, inhaltlichen und musikalischen Kriterien geordnet. Das Erweckungslied des 19. Jahrhunderts spielt keine Rolle. Aber auch moderne Texte aus der weltweiten Kirche sind nur sparsam in das Gesangbuch aufgenommen und darum auch entsprechend wenig in der Bibliografie vertreten. Damit ist keine Kritik an dem vorliegenden Werk verbunden, denn es musste eine Begrenzung erfolgen. Aber es tritt noch einmal deutlich zutage, wie wenige Lieder aus dem reichen angelsächsischen Liedgut in das EG aufgenommen wurden. Selbst aus dem skandinavischen Luthertum findet man im EmK-Gesangbuch mehr Lieder als im EG. Auch aus Lateinamerika, von wo in den letzten Jahrzehnten so viele theologische Impulse ausgegangen sind, ist wenig zu finden. Oder gar afrikanische Lieder, über die Auslandsreisende so oft begeistert sind und die manche Gemeindeveranstaltungen bereichern, haben wenig Beachtung gefunden. So tritt auf dem Umweg über diesen für jeden Forscher unverzichtbaren „Schlüssel“ plötzlich noch deutlicher in Erscheinung, wie weit sich der Prozess der weltweiten Ökumenisierung des Gemeindelebens nach dem Motto *weltweit denken – lokal handeln* sich in das zentrale Buch der Kirche hinein durchgesetzt hat. Das sind notwendigerweise Gedanken, die dem

kritischen Zeitgenossen kommen, wenn er die endlose Einklage des gemeinsamen Abendmahls hört oder liest.

Zurück zur Bibliografie. Dieses Werk, das in seiner Anlage und dem reichhaltigen Inhalt einmalig ist und keinen Vergleich zu scheuen braucht, ist für jeden Hymnologen unverzichtbar. Dank an den Autor und an den Verlag.

Karl Heinz Voigt

Christian Möller / Christoph Schwebel / Christoph Markschieß / Klaus von Zedtwitz (Hgg.), **Wegbereiter der Ökumene im 20. Jahrhundert.** (Vandenhoeck & Ruprecht) Göttingen 2005, 378 S., 29,90 €

18 kompetente Autoren haben aufschlussreiche Beiträge über 19 Personen geschrieben. Jeder Beitrag ist in sich abgeschlossen und vermittelt trotz der Konzentration viele Einsichten. Der Blick wird auf acht landeskirchliche, sieben römisch-katholische, zwei methodistische und je eine anglikanische und orthodoxe Persönlichkeit gerichtet. Alle haben für die eine Kirche Christi gewirkt und jeder hat es auf seine ganz eigene Weise getan. Die Partnerschaft zwischen dem Landeskirchler Bonhoeffer und dem Anglikaner Bell zeigt z.B. völlig andere Aspekte als die Entwicklung der theologische Erfassung dieser Fragen durch Karl Rahner. Insgesamt zeigen die Beiträge aus dem Bereich der römisch-katholischen Kirche, wie bedeutend das 2. Vatikanische Konzil war. Dagegen sind Nathan Söderblom und Adolf Deissmann, natürlich Villem Visser't Hooft, auch die Methodisten D. T. Niles und Philipp Potter als Architekten und Baumeister der Ökumene „im engeren Sinn“ zu sehen, weil sie auf der Baustelle der „Bewegung“ persönlich aktiv waren.

Die Auswahl von Personen für eine solche Publikation wird sich nicht immer mit der Erwartung der Leser decken. Ich hätte mir z.B. gewünscht, dass Männer der innerdeutschen Ökumene, die für einige Freikirchen sehr viel bedeuten und die sich von Anfang an ökumenisch engagiert haben, einen Platz gefunden hätten. Bischof John L. Nuelsen, der natürlich im Kontakt mit Söderblom und Deissmann stand, der in Stockholm 1925 eine der drei Hauptpredigten an den Sonntagen hielt und sich in Deutschland für den Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen ökumenisch engagiert hat, als man in diesem Land noch als „vaterlandslos und unwahrhaftig“ (302) angesehen wurde. Auch der Beitrag von Bischof J. W. Ernst Sommer zum Zustandekommen der deutschen Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen, als noch keine Katholiken diese Entwicklung ahnen konnten, wäre interessant gewesen. Gerade damit kein falsches Bild einer hoffnungsvoll ökumenischen Kirche entsteht, hätte ich mir gewünscht, den wohl ersten großen Ökumeniker, der auch die innerdeutsche Ökumene vorantreiben wollte, in diesem Band zu finden: Friedrich Sigmund-Schultze und seinen englischen Quäkerpartner Joseph Allan

Baker. Beide bereiteten die berühmten Friedensfahrten vor und organisierten den Friedensdienst durch den Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen. Damals hatten sie noch erhebliche Probleme mit den Kirchen. Vielleicht gibt es einen zweiten Band, der andere Akzente setzt. Trotzdem wiederhole ich: Alle Beiträge sind, jeder auf eine andere Art, instruktiv. Den Herausgebern kann man gratulieren, dass sie Autoren mit so großer Liebe zur Ökumene und mit soviel Verständnis in der Sache gewinnen konnten.

Die „Wegbereiter“ sind jeweils mit einem Bild und einigen biographischen Hinweisen vorgestellt. Am Ende wird fast immer auf weitere Literatur verwiesen.

Einige falschen Daten wären in einer Neuauflage zu korrigieren: S. 327 Anm. 33: Der *Kirchentag* fand nicht 1916, sondern 1961 statt. S. 294: Bonhoeffer war nicht 1933-1945 als Pfarrer in London tätig, sondern von 1933-1935. S. 306: Die Weltkonferenz *Praktisches Christentum* fand nicht 1926, sondern 1925 in Stockholm statt.

Karl Heinz Voigt

Jens Bulisch, Evangelische Presse in der DDR. „Die Zeichen der Zeit“ (1947-1990), EKZG, Bd. 43, (Vandenhoeck & Ruprecht) Göttingen 2006, 496 S., 79,90 €

Die vorliegende Dissertation nimmt die kirchliche Monatsschrift *Zeichen der Zeit* als Gerüst, um bei Entwicklung, Profil und den wechselnden Mitarbeitern aufzuzeigen, unter welchen Rahmenbedingungen die kirchliche Pressearbeit erfolgen musste. Die *Zeichen der Zeit*, die – um ihrer Hilfen zur Predigtvorbereitung willen auch von freikirchlichen Pastoren gelesen wurde – erschien in kirchlicher Verantwortung. Und darin unterschied sie sich von anderen Publikation wie dem *Evangelischen Pfarrerbblatt* (1959-1972) und dem auch an Kiosken erhältlichen *Standpunkt* (seit 1973). Diese firmierten zwar „evangelisch“, wurden aber wie andere Organe von halbstaatlichen Organisationen oder Parteien nicht der Zensur unterworfen.

Die Arbeit hat eine ganze Anzahl Themen bearbeitet, die auch für die weitere Erforschung der freikirchlichen Pressearbeit in der DDR hilfreich sein können. Einige betreffen inhaltlichen Problemstellungen durch Verordnungen (190 ff), staatlicher Einflussnahme (235 ff), Zensurpolitik (272 ff), die Rolle des Presseamtes. Andere geben Einblick in sehr praktische, aber nichtsdestoweniger existenzielle Fragen wie z.B. Papierbereitstellung (90 ff), Eingriffe (119 ff) und Probleme der Veröffentlichung von kirchlichen Stellungnahmen (z.B. 287 ff).

Insofern kann die Arbeit eine Hilfe für die (weitere) Erforschung der Presse- und Literaturarbeit der Freikirchen in der DDR sein. Einige die

Freikirchen interessierende Aspekte sind in die vorliegende Studie eingeflossen. Folgt man den sieben Hinweisen auf den Namen von Günter Lorenz (1921-2005), dann kann man an diesen wenigen Informationen die innere Spannung, die ungeheuren Herausforderungen, Verpflichtungen und Enttäuschungen eines Journalisten erahnen. Der Baptist Lorenz – übrigens ein bemerkenswertes ökumenisches Phänomen gerade in dieser Position! – war von 1958-1990 Chefredakteur der *Evangelischen Nachrichtenagentur Ost*, später DDR (*ena*) und gleichzeitig Schriftleiter für *Wort und Werk*, dem Nachrichtenblatt des BEFG in der DDR. In dem Kapitel *Staatliche Einflussnahmen auf die kirchliche Presse seit Beginn der 1960er Jahre* (235 ff) werden auch freikirchliche Zeitschriften kurz erwähnt, auffälligerweise *Wort und Werk* nicht. – Zunächst sind grundsätzliche Entwicklungen dargestellt bis hin zu den als *Nachrichtenblätter* jeweils einzeln genehmigten Gemeindebriefen, die neben den Monatsprüchen und -liedern lediglich Veranstaltungshinweise enthalten durften. Die Lizenzierung der Zeitschrift *Friede sei mit Euch* der damaligen Ev. Gemeinschaft (Aufl. 7.500, 14tägig, 4 S.) hat Schriftwechsel ausgelöst. Der Bezirk Rostock weigerte sich, eine vom Berliner Presseamt befürwortete Lizenz wegen des Alters des Chefredakteurs Reinhard Joop (*1891) zu erteilen. Grund: es wurden Artikel veröffentlicht, „die dem Stand der gesellschaftlichen Entwicklung widersprachen“. Die Lizenz wurde schließlich auf die Person Joop begrenzt. Nach der Vereinigung mit der Methodistenkirche 1968 erfolgte aufgrund einer Bitte an den Staatssekretär für Kirchenfragen durch Pastor Gerhard Rögner (247, Anm. 80 ausgewiesen mit *Gotthold Zwinger* (?)) eine Zusammenlegung mit der *Friedensglocke* der Methodistenkirche und eine Erhöhung der Auflage derselben auf 10.000 Exemplare. Außerdem waren *Glaube und Dienst* (Aufl. 1.650, siebenmal jährlich, 8 S.) und die Zeitschrift *Herrnhut* (Aufl. 2.000, monatl., 6 S.) zunächst nicht lizenziert. Bis Ende Dezember 1961 konnte die Kinderzeitschrift „Samenkörner“ in 3.000 Exemplaren aus Witten eingeführt werden. Nachdem das ab 1962 nicht mehr erlaubt war, hat Prediger Walter Böhme (1891-1972) als Bundesvorsteher einen Antrag auf die Herausgabe einer Kinderzeitung in der DDR gestellt. Das Ministerium für Kultur hat jedoch den Druck von Kinder- und Jugendliteratur nicht genehmigt. (Böhme wird fälschlicherweise als Prediger der *Landeskirchlichen Gemeinschaft* bezeichnet, 246 f). Leider hat der Autor die Studie von *Lothar Beaupain, Eine Freikirche sucht ihren Weg* über den BFeG in der DDR nicht berücksichtigt, die umfassend über *Die Literaturarbeit* (375-411) aus der kirchlichen Perspektive Auskunft gibt. Der „Leitfaden“ von *Reinhard Assmann, Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR*, ist zu spät erschienen, um von Jens Bulisch herangezogen werden zu können. Von Reinhard Joop, dessen Vorname und Lebensdaten nicht ermittelt wurden (470), liegt eine unveröffentlichte Autobiografie vor. Diese Schluss Hinweise zeigen, dass es

noch längst nicht allen Forschern gelingt, den Zugang zu freikirchlichen Informationen zu erschließen, was die Arbeit unseres Vereins um so dringlicher erscheinen lässt. Das umfassende Werk ist in mehrfacher Hinsicht äußerst nützlich und kann helfen, die Freikirchenforschung in diesem Bereich zu intensivieren.

Karl Heinz Voigt

Reinhard Frieling, Im Glauben eins – in Kirchen getrennt? Visionen einer realistischen Ökumene, BH 106, (Vandenhoeck & Ruprecht) Göttingen 2006, 310 S., 29,90 €

Der Autor als Mitgestalter der Charta Oecumenica und Verfasser des viel zitierten Buches *Der Weg des ökumenischen Gedankens* (1992) ist ein ausgewiesener Kenner dieser Materie, der sich mit den Grundlagen und Entwicklungen der Ökumene auseinandersetzt und selber an deren Gestaltung mitarbeitet. In drei umfangreichen, zielgerichteten Kapiteln nimmt Frieling den Leser mit auf den Weg. Er wird von folgenden, aus evangelischer Sicht realistischen Hoffnungen begleitet: 1. mehr evangelische Einheit (17-62), 2. mehr evangelisch-katholische Gemeinschaft (64-173) und 3. mehr konziliare Ökumene (174-227), um schließlich vorsichtig und fragend den Blick auf zwei Perspektiven zu eröffnen: (1) Steht die Ökumene vor einem Paradigmenwechsel? (228-255) und (2) Neue Hoffnung für die Ökumene durch die Charta Oecumenica (256-280).

Alle Bereiche wären wert, hier diskutiert zu werden. Ein aus der Sicht des ökumenischen Pragmatikers Frieling besonders dringendes Projekt ist eine „Europäische Evangelische Synode“ (31-38). Sie ist notwendig wegen der besonderen europäischen Lage der Christenheit insgesamt und der territorialen Urgestalt des hiesigen Protestantismus. Dieser hat aber die Geschichte Europas maßgeblich mit geprägt und hat im Vergleich mit dem Katholizismus – verhältnismäßig unorganisiert – wenig Chancen, sich in die Umgestaltung der Gesellschaft hineinzubegeben. Die Frage ist: Was werden die Nationalismen der jeweiligen Kirchen zulassen? Wie weit werden sie Kraft haben, Eigenes loszulassen, um dem Ganzen einen Dienst tun zu können? Wie weit kann konfessionell das nachvollzogen werden, was im kirchlichen Alltag längst geschehen ist: eine realistische Einschätzung der jeweils eigenen Konfession? Es ist wohlthuend, dass Frieling Positionen nennt und dadurch den Dialog ermöglicht. Wie weit sein Denkraum und seine pragmatischen Überlegungen reichen, kann man an der Bibliografie sehen, die Frielings Wirken im Anhang, gleichsam als freundliche Beigabe zu seinem 70. Geburtstag, zu finden ist. Sie weist 23 Bücher und 563 Aufsätze aus.

Ein für den Weg der Kirchen in Zukunft anregendes und empfehlenswertes Buch, weil es Möglichkeiten und Grenzen aus evangelischer Sicht benennt.

Karl Heinz Voigt

Gebhardt Redlin, *Betrogene Jugend*. Autobiographie, Bd. 1, Selbstverlag 2004, 217 S.; **Heimkehr in ein geteiltes Land**. Autobiographie, Bd. 2, Selbstverlag 2005, 207 S. (zu beziehen über: blessings 4 you, Versandbuchhandlung, Motorstraße 36, 70499 Stuttgart – www.blessings4you.de).

Was wir uns für die Bewahrung von „Geschichte im Detail“ oft wünschen, hat Gebhardt Redlin den Interessierten geschenkt: Er hat seine Erinnerungen und Erfahrungen lebendig und akzentuiert aufgeschrieben. Das hat er als bewusster Christ getan, der 1924 im pommerschen Gollnow geboren und in Stettin aufgewachsen ist. Er war nicht nur von 1956 bis 1961 Orchestermittglied und von 1961 bis 1990 Geschäftsführer der Nordwestdeutschen Philharmonie, Autor von Büchern wie „Die Welt der Musik des Bernard Shaw“ und von musikalischen Titeln wie „Forte, aber bitte leise“, sondern als Sohn methodistischer Eltern ein lebenslanger Mitarbeiter in der Gemeinde. Gerade dieser Aspekt ist für die Freikirchenforschung von Interesse. Wie sah religiöse Sozialisation in einer methodistischen Familie zur Zeit der Weimarer Republik und des „Dritten Reiches“ aus? Gebhardt Redlin hat seine Erfahrungen, nicht nur aus Kindheit und Jugend, festgehalten. Manches kleinkarierte Bild wird deutlich korrigiert.

Karl Heinz Voigt

Astrid von Schlachta, *Die Hutterer zwischen Tirol und Amerika*. Eine Reise durch die Jahrhunderte, (Universitätsverlag Wagner) Innsbruck 2006, 240 Seiten.

Schon vor Erscheinen ihrer Doktorarbeit „Hutterische Konfession und Tradition (1587-1619)“ hat Astrid von Schlachta mehrere Artikel über die Hutterer veröffentlicht. Durch mehrfache Besuche – auch auf längere Zeit – in Nordamerika auf verschiedenen Bruderhöfen sowie intensivem schriftlichem Kontakt mit Huttererforschern hat die Autorin sich ein umfangreiches Wissen und wissenschaftlich fundierte Kenntnisse der Hutterischen Geschichte, Theologie und Lebensweise angeeignet.

Dadurch, dass die Autorin sozusagen in Tirol „an der Quelle sitzt“, hat sie einen Vorsprung gegenüber vielen anderen Forschern gehabt. Schon

bei einer Tagung für Huttererforscher auf dem Weierhof 1999 hat sie ihre Arbeit vorgetragen und auch über ihre Dissertation berichtet. Später entstand der Wunsch, ein kleineres Handbuch der Geschichte der Hutterer nicht nur für Europäer, sondern auch für die Hutterer selbst zu schreiben. Dies ist nun in ihrem 240seitigen Buch „Die Hutterer zwischen Tirol und Amerika“ geschehen. Erfreulicherweise und dem nicht einfachen Thema angemessen ist diese Veröffentlichung in deutscher Sprache verfasst, zumal da das meiste, das über Hutterer heute erscheint, nur auf Englisch zur Verfügung steht.

Das Büchlein gibt einen guten Überblick über die Entstehung der Hutterischen Gemeinden, ihre Entwicklung in Mähren bis hin zu ihrem Niedergang in der Slowakei. Sehr gut ist auch die Weiterführung und Rettung der Hutterischen Gemeinschaft durch den Anschluss der Kärntner Protestanten Mitte des 18. Jahrhunderts dargestellt. Zu Recht weist die Autorin auf die Wichtigkeit dieses Zuzugs der kärntnerischen sog. Krypto-Protestanten hin, durch die die Weiterführung der Hutterischen Glaubensgemeinschaft gesichert wurde.

Ein interessantes Kapitel handelt von den Bezeichnungen „Hutterer“ und „Habaner“. Auch heute noch sind die Hutterischen Brüder in östlichen Ländern meist als Habaner bekannt. So findet sich dieser Name z.B. bei ihren erhaltenen keramischen Produkten, die stets als Habanerkeramik bezeichnet werden und als wohlgehütete Schätze in fast allen östlichen Museen ausgestellt sind.

Ein wichtiger Teil des „Reiseführers“ umfasst die Schilderung der Bruderschaft in Russland zwischen 1776 und 1874. Für die heutigen Hutterer ist diese Zeit eigentlich der wichtigste Teil ihrer Geschichte, denn damals wurden die Hutterer zum ersten Mal in verschiedene „Leut-Gruppen“ (Schmiedleute, Dariusleute und Lehrerleute) aufgeteilt. Es ist auch hier in Russland gewesen, wo die Gütergemeinschaft, die 1818 aufgegeben worden war, um das Jahr 1859 erneuert wurde. Damit legte man den Grundstock für die heutige Hutterische Gemeinschaft in Nordamerika.

Es war auch in Russland, wo ein engerer Kontakt zu den Mennoniten geknüpft wurde, eine Verbindung, die für das Überleben der Hutterer gerade in den ersten Jahren in Amerika ab 1874 von großer Bedeutung war. Der größte Teil der aus Russland ausgewanderten Hutterer, die zwischen 1874 und 1877 nach Amerika gekommen waren, bildeten die „Prairieleute“, die sich nicht in Bruderhöfen, sondern auf der „Prairie“ als einzelne Farmer ansiedelten. Diese Leute, die in Mennonitengemeinden organisiert sind, sprechen heute noch den Hutterischen Dialekt.

Aufschlussreich sind die kurzen, aber bedeutsamen Zeugnisse junger Hutterer aus dem 21. Jahrhundert. In diesem Kapitel erzählen junge Menschen von ihrem Glauben und ihren Überzeugungen, vom Leben in Gütergemeinschaft. In vielerlei Hinsicht sind diese Zeugnisse auch mit denen der Altväter aus dem 16. Jahrhundert vergleichbar. Dies ist ein

schönes Beispiel von der Lebendigkeit des Hutterischen Glaubens im 21. Jahrhundert.

Insgesamt sind interessante und ausdrucksvolle Fotos aus früherer und neuerer Zeit im Buch enthalten. Leider ist auf Seite 149 das untere Foto falsch bezeichnet, denn es handelt sich hier nicht um das Küchengebäude, das im Hintergrund zu sehen ist, sondern um das große Wohnhaus, das bereits 1875 auf dem Bon-Homme-Bruderhof gebaut wurde. Dieses Wohnhaus war die erste Behausung für ca. 12 Familien, wurde aber im Laufe der Zeit mehrfach umgebaut. Jacob Waldner, der als Junge auf Seite 152 abgebildet ist, starb als einer der ältesten Prediger der Schmiedleute in Nordamerika fast hundertjährig im Januar 2007.

Der Autorin ist für ihre zusammenfassende und klare Darstellung Dank auszusprechen. Der Text ist leicht verständlich geschrieben und bringt dem Leser das Wesentliche aus Geschichte und Gegenwart nahe. Wer nicht nur die bewegte und vielfältige Geschichte der Hutterer kennenlernen, sondern auch etwas über die heutige Lebensweise und den Glauben der Hutterer wissen möchte, dem wird dieses Buch eine große Bereicherung sein. Astrid von Schlachta hat uns mit diesem Werk wirklich eine lehrreiche „Reise durch die Jahrhunderte“, wie es im Titel steht, beschert.

Gary J. Waltner

Holger Bauknecht, Das Recht der Baptisten in Deutschland. Die Strukturen des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, K.d.ö.R., zum Zeitpunkt der Verfassungsreform 2005, (Baptismus-Studien, Bd. 9, J. G. Oncken Verlag) Kassel 2006, 224 S., ISBN 10: 3-87939-211-0 und ISBN 13: 978-3-87939-211-7

Seit ihrer Gründung schaffen freikirchliche Bünde mit einer kongregationalistischen Verfassung innerorganisatorisches Recht. Offensichtlich besteht ein Bedarf an Regelungen in diesen relativ großen Gemeinschaften von Menschen, auch wenn sie eines Geistes sind. Nicht zu übersehen ist ebenso die umfangreiche staatliche Rechtsetzung auf verschiedenen Gebieten, die auf den Rahmen der Verfassung und Detailregelungen einer Freikirche einwirkt. Die damit verbundenen strukturellen Schwierigkeiten einer als „Bund“ verfassten evangelischen Freikirche werden exemplarisch am „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R.“ (BEFG) deutlich, der sich aus rund 90 % Baptisten- und 5 % Brüdergemeinden sowie einer wachsenden Zahl russlanddeutscher „Evangeliumschröten-Baptisten“-Gemeinden zusammensetzt.

Insofern greift der Titel des oben angezeigten Buches nicht nur ein bemerkenswertes Thema auf, weil er den Begriff „Recht“ verwendet. Für

manches Freikirchenmitglied ist dies noch schwierig mit dem Selbstverständnis vereinbar und gewöhnungsbedürftig. Hierauf weist der Vorsitzende der Verfassungskommission des BEFG, Heinz Szobries, in seinem Geleitwort zum Buch von Bauknecht hin (IX).

Die Monografie von Holger Bauknecht ist die Veröffentlichung seiner Dissertation für den Fachbereich Rechtswissenschaft der Universität Trier aus dem Jahr 2005. Sie wurde um einige Aspekte des Verfassungsumbruchs des BEFG bis zum Frühjahr 2006 ergänzt. Nach einer Einleitung über die Einordnung, das Bekenntnis, die Institutionen und die Geschichte der Baptisten geht das Buch mit über 80 Seiten am ausführlichsten auf die Normen und die Organisationsstruktur des Bundes ein: Leitungsorgane, Geschäftsführung, Rechtsvertretung, Haushalt, Werke bzw. selbstständige Einrichtungen, Pastorinnen und Pastoren, Rechtsschutz und die besondere „Arbeitsgemeinschaft der Brüdergemeinden“ (AGB) im BEFG. Danach widmet sich der Verfasser unter der Kapitelüberschrift „Recht der Gemeinden“ auf mehr als 30 Seiten der inneren Verfassung der Bundesgemeinden und ihrem Verhältnis zum Bund. Er diskutiert die Frage der Selbstständigkeit der Mitgliedsgemeinden. Der folgende Anhang mit über 70 Seiten ist eine Sammlung von Rechtsnormen mit Verfassungscharakter und reicht bis zur Musterwahlordnung für Gemeinden.

Aus der Analyse des Rechts des BEFG in diesem Buch sollen einige kritische Aspekte der gegenwärtigen Lage hervorgehoben werden.

Nicht nur für den juristisch qualifizierten Autor ist es schon erstaunlich, wie selbst bei der Reform der Bundesverfassung nach der schweren Krise des BEFG in den Jahren 2001 und 2002 am tradierten Verschränkungsprinzip festgehalten wurde. Bauknecht sieht den Grund im Bundesrat, dem übergroßen obersten Organ des BEFG mit über 600 Abgeordneten. Dort sei das Vertrauen der Ehrenamtlichen durch geringes Selbstbewusstsein gegenüber den Hauptamtlichen geprägt (38 f). Kontrolle und Transparenz der Entscheidungsprozesse der Organe und Geschäftsführung des BEFG könnten nach seiner Ansicht weiter verbessert werden. So diskutiert Bauknecht kritisch die Mehrfachmitgliedschaften von Entscheidungsträgern in ausführenden und beschließenden Organen und Funktionen. Aber auch die grundsätzlichen Vorbehalte einer Finanzberichterstattung der Gemeinden gegenüber der Leitung des BEFG, die verzweigten selbstständigen Einrichtungen und die teilintegrierte AGB verhindern Effizienz und Transparenz. Hier findet Bauknecht deutliche Worte: „Auch stellt sich die Frage, ob ein derart freier, ja unkontrollierter Umgang mit den Finanzen der unteren Ebenen einer Religionsgemeinschaft gut ansteht, die als Körperschaft des öffentlichen Rechts verfasst ist“ (82).

Diskussionswürdig findet er auch die wachsende eigenständige Rolle der Bundesgeschäftsführung und des Amtes des Generalsekretärs bzw.

der Generalsekretärin. Das Verhältnis zwischen dem Präsidium und der Bundesgeschäftsführung bezeichnet er als schwierig (61 ff). Bauknecht formuliert einen Gedanken, dem viele innerhalb des BEFG vehement widersprechen werden: „Möglicherweise ist die gelegentlich geforderte ‚Verkirklichung‘ ein saurer Apfel, in den eine Freikirche in der Größe des BEFG beißen muss, um einerseits handlungsfähig zu bleiben und sich andererseits nicht der Willkür einiger weniger Funktionäre ohne wirksame Kontrolle auszuliefern“ (66). Bekräftigt wird diese These beim wirksamen Rechtsschutz für Arbeitsverhältnisse, wenn geltendes Arbeitsrecht durch interne Schlichtung ersetzt wird. Bezüglich der Rechtmäßigkeit dieses Vorgehens hegt Bauknecht grundsätzliche Zweifel (105).

Offenbar unstrittig ist in weiten Kreisen, dass der Status des ordinierten Personals im BEFG nicht hinreichend geklärt ist (91). Beim Pastorenrecht hebt Bauknecht dessen Zwitterhaftigkeit hervor. Hier wird im innerorganisatorischen Recht ein kaum fassbares kirchenrechtliches Treueverhältnis der über 600 Pastorinnen und Pastoren zum BEFG kreiert, das unabgestimmt zu ihren Arbeitsverhältnissen mit ihren Anstellungsgemeinden steht (93 f).

Der Autor problematisiert auch die vielen Bundesgemeinden, die bloß an den Körperschaftsrechten des Bundes teilhaben und „mangels eigener Rechtspersönlichkeit unfähig sind, eigene rechtsgeschäftliche Verpflichtungen einzugehen“, aber „mit ihren Vermögensmassen Teil der Vermögensmasse des BEFG“ sind, die bei finanziellen Ausfällen des Bundes zum Ausgleich herangezogen werden können (126 f). Eher theoretisch ist wohl die ungeklärte Frage nach der juristischen Fortexistenz einer solchen Gemeinde nach ihrem Austritt aus dem Bund (119). Diese Gemeinde könnte sich z.B. in einen „eingetragenen Verein“ nach BGB umwandeln oder einer anderen Freikirche beitreten.

Die zusammengestellte Liste problemhaltiger Gegenstände des Rechts steht im Rahmen eines freundlich-konstruktiven Tenors der Studie Bauknechts. Auch kann der Autor die Selbstständigkeit einer Mitgliedsgemeinde gegenüber der Leitung und Geschäftsführung des Bundes nachweisen, die das baptistische Gemeindeverständnis bekräftigt. Hierzu gehören der große Gestaltungsspielraum bei der theologischen Einstellung der Gemeinde, der Aufnahme neuer Gemeindeglieder und der Ausgestaltung der Gemeindegliederung sowie die eigenständige Wahl einer Pastorin oder eines Pastors im Hauptamt und die Aufstellung des Gemeindehaushaltes.

Für diese Feststellung bleibt der Autor im Wesentlichen bei der Analyse der Normen nach der Verfassungsreform des BEFG stehen. Interessant wird es aber erst, wenn konkrete Fälle die normierten Beziehungen zwischen der Leitung des BEFG und den Mitgliedsgemeinden auf die Praxisprobe stellen.

Das knappe „Fazit“ des Autors (141) ist etwas unbefriedigend, weil es nicht den „Roten Faden“ und die Erkenntnisse des Buches ausreichend widerspiegelt, wie es bei einer Zusammenfassung üblich ist. Es bestätigt nur die bekannte Ekklesiologie der Freikirche aus der juristischen Perspektive. In seiner Beschreibung des Bestehenden enthält sich der Autor hier einer kritischen Bewertung. Und warum fehlen hier konkrete, vielleicht thesenartig formulierte, Anregungen für eine Fortentwicklung des Rechts? Dazu finden sich bei Bauknecht im Hauptteil seiner Arbeit mehrere Ansätze.

So bleibt das Buch ein Kommentar zu Normen, die größtenteils im Anhang dokumentiert werden. Es verschafft einerseits eine Orientierung für Gemeindeleitungen, die Pastorenschaft und Mitglieder der Organe des Bundes und der Landesverbände und spricht andererseits für Fachvertreter und Interessierte des Staatskirchenrechts wesentliche Aspekte der kongregationalistischen Verfassung einer Freikirche an.

Lothar Weiß

Neue Veröffentlichungen zur niederländischen Kirchengeschichte. Eine Sammelbesprechung:

Joris van Eijnatten / Fred van Lieburg, **Nederlandse Religiegeschiedenis**, (Verlag Verloren) Hilversum, Niederlande 2005, 2. Auflage 2006, 400 S., ISBN 90-6550-786-8, ISBN 90-6550-928-3, 29,00 €

George Harinck / Wim Berkelaar / Lodewijk G. M. Winkeler (Redaktion), **Christelijke Encyclopedie**, (Verlag Kok) Kampen, Niederlande, 2005, Bd. 1-3 (je rund 700 S.), ISBN 90-435-0350-9, 299,00 €

Herman J. Selderhuis (Redaktion), **Handboek Nederlandse Kerkgeschiedenis**, (Verlag Kok) Kampen, Niederlande 2006, 950 S., ISBN 90-435-0926-4, 60,50 €

Auf dem ersten Blick erschließt sich nicht jedem die Relevanz von Grundkenntnissen der niederländischen Kirchengeschichte. Jedoch gibt es eine Vielzahl von beiderseitigen Einflussnahmen zwischen Deutschland und den Niederlanden einschließlich dem heutigen Belgien auf die Geschichte der christlichen Kirchen. Im Westen Deutschlands sind wesentliche Ereignisse der Reformation nur durch Initiativen von Niederländern erklärbar. Hierzu gehören das Täuferreich in Münster (Westfalen) und die Entstehung mehrerer reformierter Gemeinden entlang des Rheins. Die Beziehungen der Evangelisch-reformierten Kirche in Deutschland zur niederländischen Kirche gleicher Konfession sind traditionell eng. Der deutsche Pietismus unterhielt ständige Kontakte mit niederländischen Gleichgesinnten. Außerdem sei noch auf die Möglichkeit

vergleichender Studien zur Wirkungsgeschichte der christlichen Kirchen und Bekenntnisse in Staat, Politik, Gesellschaft und Kultur hingewiesen.

Insofern lohnt sich nicht nur ein Blick in die niederländischen Fachzeitschriften, sondern auch in Monografien zur Geschichte der niederländischen Kirchen. Motivierend könnten zwei Handbücher und ein dreibändiges Lexikon sein, die in den letzten beiden Jahren in den Niederlanden erschienen sind. Sie wurden von Hochschullehrern und Mitarbeitern von Forschungseinrichtungen verschiedener geisteswissenschaftlicher Fachgebiete erstellt. Bei allen drei Publikationen ist sowohl in der Anlage als auch in der Zusammensetzung der Herausgeber- und Verfasserschaft der starke Trend zu ökumenischen und interreligiösen Gemeinschaftsprojekten erkennbar. Sie richten ihr Augenmerk auch auf das gesellschaftliche und kulturelle Umfeld des Christentums und seine Entwicklung im 19. und 20. Jahrhundert. Ihre Herausgeber wollen sich nicht nur an Fachleute wenden, sondern darüber hinaus an einen größeren Kreis von Interessierten mit mittleren und höheren Bildungsabschlüssen.

In Kurzkomentaren wird nun auf die beiden Veröffentlichungen mit ihren ersten Auflagen aus dem Jahr 2005 eingegangen, um dann das 2006 erschienene Handbuch vorzustellen, das wohl das interessanteste Werk für die Freikirchenforschung ist.

Joris van Eijnatten und Fred van Lieburg verfassten als Leiter des Forschungsinstituts für niederländische Religionsgeschichte an der Freien Universität Amsterdam die „Nederlandse Religiegeschiedenis“. Auf ungefähr 400 Seiten mit Beilagen und Illustrationen wird ein Überblick über die allgemeine Geschichte von Christentum, Judentum und Islam einschließlich der sogenannten „postmodernen Formen der Religiosität“ vermittelt.

Die Darstellung des Buches beginnt mit den Ursprüngen des Christentums unter der Perspektive „Smeltkroes van Religiositeit“ (Schmelztiegel der Religiosität) für die Zeit bis 1000. Auch die zeitlichen Abgrenzungen und Überschriften der übrigen Kapitel verdeutlichen, dass tradierte Einteilungen in historische Epochen in der Realität keineswegs zwingende Einschnitte waren.

Die beiden Autoren legen auf die gesellschaftlichen Aspekte Wert. Sie verweisen darauf, dass die niederländische Gesellschaft, entgegen dem landläufigen Eindruck, nie geschlossen calvinistisch gewesen ist. Ihre These wird u.a. durch die Einbeziehung des niederländischsprachigen katholischen Flanderns in Belgien verstärkt. Für sie ist vielmehr die Vielzahl von religiösen Überzeugungen und Ausdrucksformen typisch in Vergangenheit und Gegenwart dieses Raumes. Der säkulare Trend zum Pluralismus der Lebensanschauungen bestärkt sie in ihrer Grundeinstellung.

In der Nachfolge des Lexikons „Christelijke Encyclopedie“, das in zwei Auflagen 1925-1929 und 1956-1961 herausgegeben wurde, erschien im Jahr 2005 ein in jeder Hinsicht neu konzipiertes Werk. Das dreibändige Lexikon, darauf legen Verlag und Redaktion wert, hat wenig mit den früheren dieses Titels gemein. Die drei Mitglieder der Redaktion waren keine Theologen, sondern akademische Historiker. Mehr als 3.000 Stichworte, die von über 250 Mitarbeitern erläutert werden, erschließen die Geschichte der Kirchen, Konfessionen und Religionen vor allem aus der Perspektive der Kulturgeschichte. Viele Abbildungen und kurze Artikel, die namentlich gekennzeichnet sind, liefern rasche Informationen. Aber manchmal wird es entschieden zu knapp und einfach. Allzu offensichtlich war man um das Erreichen des ausdrücklich formulierten Zieles bemüht, den mittleren Zeitungsleser (wer ist das?) anzusprechen. Während man beispielsweise dem Kirchenvater Augustin noch einen einigermaßen ausreichenden Platz zugestand, wird einer der bedeutendsten deutschen Theologen der EKD nach dem Zweiten Weltkrieg, der Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Martin Niemöller, unzureichend porträtiert. In seinen bedeutenden Rollen findet er keine Erwähnung. Nur seine Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen wird festgestellt. War dies die einzige Eigenschaft, die ihn in diese Enzyklopädie beförderte? Ob sich der Verlag der Qualität dieses Beitrages bewusst war, als er ihn als Muster in seinen Werbeprospekt aufnahm? Bedauerlich ist, dass wegen des Umfangs dieses dreiteiligen Werkes früher berücksichtigte Stichworte zur Bibelkunde gestrichen wurden. Viele bunte Bilder und die gesamte Gestaltung verstärken den Eindruck zusätzlich, dass das ganze Werk populärwissenschaftlich „modernisiert“ worden ist. Da kommen Zweifel auf, ob der Spagat zwischen Wissenschaftlichkeit und Popularität der Darstellung gelungen ist. Immerhin ermöglicht ein Personenregister Recherchen quer zu den Stichworten.

Da ist die dritte Publikation zur Geschichte des Christentums in niederländischer Sprache wesentlich solider und im Umfang bescheidener.

Das durch die Redaktion des – unserem Verein zugehörigen – Kirchenhistorikers Herman J. Selderhuis zusammengestellte „Handboek Nederlandse Kerkgeschiedenis“ setzt die Reihe neuerer niederländischer Veröffentlichungen zur Religions- und Kirchengeschichte fort. Ein Kreis von evangelischen und katholischen Hochschullehrern und Wissenschaftlern der theologischen Fakultäten und Forschungszentren in den Niederlanden hat durch größere Aufsätze zu diesem Buch beigetragen. Die Monografie erhielt schon bei ihrer öffentlichen Vorstellung im Frühjahr 2006 in den Niederlanden den Status eines Standardwerkes. Dort wurde sie vorgestellt als ökumenische Nachfolgerin des hervorragenden Werkes von

Otto Jan de Jong „Nederlandse Kerkgeschiedenis“, das seit 1972 in mehreren Auflagen erschienen war.

Zweifellos hat das Handbuch in seiner ganzen Anlage die Eigenschaften eines guten Lehrbuches zur Einführung in das komplexe historische Geschehen des Christentums in den Niederlanden. Es sind nicht nur die äußerlichen Merkmale wie ein solider fester Einband und eine entsprechende Papierqualität, die dieses Urteil rechtfertigen. Die Darstellung der niederländischen Kirchengeschichte setzt am Beginn des Mittelalters ein. 16. und 17. Jahrhundert werden auf insgesamt 280 Seiten präsentiert.

Das Täufertum findet im Rahmen dieses breit angelegten Überblickswerkes Beachtung entsprechend seiner quantitativen und theologischen Bedeutung. Für das 16. Jahrhundert werden ihm und seinen Persönlichkeiten rund acht Seiten mit zwei Porträts und drei Auszügen aus theologischen Quellen gewidmet (242-250). Für die Mitte des 17. Jahrhunderts wird der Anteil der Taufgesinnten auf 3 % der Bevölkerung geschätzt, was rund 60.000 entsprach. Ihre regionalen Schwerpunkte lagen in Friesland und in Haarlem (398 f). Mehrfach berücksichtigt der Band die grenzüberschreitende religiöse Entwicklung. Für das Wirken der Herrnhuter sowie die guten Verbindungen niederländischer und deutscher pietistischer Gruppen einschließlich Gerhard Tersteegens fand man die treffende Überschrift „Piëtismus over grenzen heen“ (Pietismus über Grenzen hinaus) (555). Die Entwicklung der Konfessionen wird in den Zusammenhängen von Politik, Staat, Gesellschaft und Kultur gesehen. Hier seien die Konfessionalisierung der niederländischen Gesellschaft unter dem Stichwort „Verzuiling“, aber auch der gegenläufige Prozess seit der Mitte der 1960er Jahre hervorgehoben. Dem 19. und 20. Jahrhundert wird in diesem Buch mit 121 bzw. 189 Seiten größere Aufmerksamkeit geschenkt. Am Schluss des Werks ergreift noch einmal sein Herausgeber Selderhuis in einem Epilog das Wort.

Fast originell wirkt die erstaunlich sture Gliederungsübersicht nach dem Titelblatt, die die Geschichte ausschließlich nach Jahrhunderten vom Mittelalter bis zum 20. Jahrhundert ordnet, und zwar ohne Rücksicht auf historisch definierte Epochen. Sie vermittelt einen falschen und negativen Eindruck von dem, was folgt. Schon das anschließende Inhaltsverzeichnis von 16 Seiten lässt keine Wünsche nach Übersichtlichkeit und Ausführlichkeit offen und erfüllt die Funktion eines systematischen Registers. Übersichtlichkeit wird auch dadurch erreicht, dass jedes größere Kapitel mit einer Chronik im Umfang von zwei Seiten eingeleitet wird.

Didaktische Überlegungen haben sich offensichtlich positiv auf die Gestaltung des Handbuches ausgewirkt. Dies gilt insbesondere für die Auswahl von Abbildungen historischer Persönlichkeiten, Karten und Gegenständen sowie den Abdruck von Auszügen relevanter Texte und Tabellen zum Thema. Bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang z.B. die Grafik über die Entwicklung der protestantischen Kirchen in den

Niederlanden seit 1816 (694) und die Tabelle über die Entwicklung der Anteile der Konfessionen zwischen 1889 und 1990 (875). Die Tabelle veranschaulicht in ganzen Zahlen ohne Dezimalstellen, dass bei einer relativen Stabilität der übrigen christlichen Konfessionen der Anteil der Niederlande Hervormde Kerk von 49 auf 17 % sank. Im Gegenzug vervielfachte sich der Anteil der Konfessionslosen in rund einhundert Jahren von 2 auf 38 %. Dem didaktischen Konzept für diese Monografie fiel der Nachweis von Quellen in Fußnoten zum Opfer, zumal er den ohnehin schon erheblichen Umfang des Buches stark vergrößert hätte. Jeder Abschnitt der Darstellung wird aber mit einer beachtenswerten Liste von weiterführender Literatur abgeschlossen, die nicht nur in den Niederlanden, sondern auch in Deutschland, Großbritannien und Frankreich erschienen ist. Die umfassenden Register der erwähnten Personen und Orte des In- und Auslandes sind für deutsche Kirchenhistoriker eine Hilfe, zumal hier Deutschland reichlich vertreten ist. Grundkenntnisse der niederländischen Sprache und ein Taschenwörterbuch vorausgesetzt, ist das Buch in einer gut verständlichen Sprache verfasst.

Obwohl dieses Buch ein Aufsatzsammelband ist, wirkt es nicht – im Unterschied zu manchem Werk dieser Art – aus einzelnen Stücken zusammengesetzt. Es ist gerade seine Geschlossenheit der Darstellung in Text, Illustrationen und Literaturhinweisen, die beeindruckt. Sie ist das sichtbare Ergebnis der Redaktion. Das Handbuch ist durch seine Konzeption eine insgesamt gelungene Überblicksdarstellung und Einführung in die Kirchengeschichte des nordwestlichen Nachbarn Deutschlands, in der man gerne liest.

Lothar Weiß

Uwe Heimowski, Die Heilsarmee. Practical Religion – gelebter Glaube, (Neufeld Verlag) Schwarzenfeld 2006, 220 S., ISBN 3-937896-29-5 und 978-3-937896-29-8, 19,90 €

The Salvation Army. International Headquarters (Hg.), **The Salvation Army Year Book 2006.** (Centennial edition 1906-2006), Norwich, Great Britain 2005, 364 S., ISBN 0-85412-743-7, 8,00 €

Die Heilsarmee gehört zu den profiliertesten kirchlichen Gemeinschaften in Deutschland, obwohl sie in 48 Gemeinden („Korps“) nur rund 2000 Mitglieder („Heilssoldaten“) und Freunde, die die Heilsarmee als ihre Kirche ansehen, zusammenfasst. Die in 111 Ländern weltweit aktive Organisation konzentriert ihre Arbeit auf soziale und missionarische Projekte und beschäftigt über 26.000 ordinierte „Offiziere“ und 107.000 Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. Ein besonderer Schwerpunkt der Arbeit der Heilsarmee liegt in den angelsächsischen Ländern und den ehe-

maligen britischen Kolonien. Ihre Uniformen sind weit sichtbare Signale der Unterscheidung und Botschaft auf Straßen und Plätzen, in diakonischen Einrichtungen aller Art für Bedürftige am Rande der Gesellschaft und in der Mission. Das sozialfürsorgliche Engagement der Heilsarmee findet in Gesellschaft und Politik große Anerkennung, auch wenn mancher ihr Auftreten am Beginn des 21. Jahrhunderts als exotisch empfindet. Es wird eben immer noch deutlich, dass die Heilsarmee ungebrochen in der Tradition der Heiligungsbewegung des 19. Jahrhunderts steht, aus der heraus sie einst von William Booth und seiner Frau Catherine in London gegründet worden ist.

In diesem Zusammenhang entsteht bei manchem Beobachter der religiösen Szene ein Bedürfnis nach übersichtlichen Sacherklärungen in einem Buch. Auf dieses Bedürfnis geht Uwe Heimowski mit seinem Buch „Die Heilsarmee. Practical Religion – gelebter Glaube“ ein. Er ist selbst seit 1992 Mitglied der Heilsarmee.

Nach einem biografischen Abriss über William Booth beginnt der Autor die Darstellung der Heilsarmee mit ihrem Erscheinungsbild durch die Öffentlichkeitsarbeit, den Namen, die Uniform und das Gebäude. In einem gesonderten Kapitel im Umfang von zwölf Seiten geht der Autor auf die Symbole ein. Es folgen Ausführungen zu den Versammlungen und Riten, zur Verfassung und Ausbildung der Heilsarmee sowie zur „Feldarbeit“ und „Sozialarbeit“. Ungewöhnlich ist die Platzierung des Kapitels „Die Lehre“ am Schluss des Werkes, die wahrscheinlich didaktischen Überlegungen für die Gestaltung der Gliederung entspringt. Die „Zusammenfassenden Gedanken“ am Schluss des Buches formulieren noch einmal grundsätzliche Aspekte der Heilsarmee.

Der Autor schreibt mit einem wohlwollenden Blick auf diese einzigartige Ausprägung der Heiligungsbewegung. Dies hindert ihn jedoch nicht daran, ein paar typische Phänomene der Heilsarmee zu hinterfragen. Hierzu zählt die starke Praxis- und Erlebnisorientierung ihres Glaubensverständnisses und -lebens, welche zu einer problematischen inhaltlichen Verkürzung der Theologie und Ekklesiologie dieses Mitglieds der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) führt. Zur „Kinderweihe“ merkt er kritisch an: „Wenn die Weihe keine Taufe ist, was ist sie dann?“ (80) Und in logischer Konsequenz stellt er bezüglich der „Einreihung“ fest: „Ungeklärt bleibt der ökumenische Gehalt dieses Taufverständnisses, vor allem die Frage, wie die Kindertaufe theologisch beurteilt und ökumenisch bewertet wird... Auch muss man fragen, warum ein Taufverständnis analog der Glaubenstaufe inhaltlich vertreten wird, aber der äußere Vollzug nicht ebenfalls eingeführt wird. Hier ist deutlicher Klärungsbedarf innerhalb der HA selbst erkennbar.“ (86) Ähnlich sieht die Situation beim Abendmahl aus. Ob die hier offen zu Tage tretende inhärente Problematik der Heilsarmee für ihre Fähigkeit zu einem zwi-

schenkirchlichen theologischen Dialog nützlich ist, darf bezweifelt werden. Ansonsten steht die pragmatische ökumenische Einstellung der Heilsarmee, vor allem in der Diakonie, außer Frage.

Auch die Frage nach der Gesetzlichkeit und dem Hang zum Perfektionismus wirft Heimowski auf, obwohl die Rechtfertigung allein aus Glauben gelehrt wird. In einer Gabenprojektion auf die Mitarbeiterschaft der Heilsarmee sieht er die Gefahr einer permanenten Überforderung und stellt fest, dass aus diesem Grunde viele Offiziere aus der Heilsarmee ausgetreten seien. Hierauf hat man durch einen gabengemäßen Einsatz und größere Intervalle zwischen den Versetzungen reagiert (75 f).

Typisch für die Heilsarmee ist eben nicht die Eigenschaft einer – wie auch immer definierten – klassischen Kirche, sondern, wie Heimowski herausstellt: Bekehrung, Heiligung, Freude, Leidenschaft für praktische Hilfe, Internationalismus und Nonsakramentalismus einschließlich der konsequenten Ausrichtung auf die Evangelisation der Nichtchristen und der am Rande der bürgerlichen Gesellschaft stehenden Menschen unter Betonung einer schlichten „practical religion“ und Zurückstellung einer reflektierenden Theologie, um möglichst keine Konfessionsbarrieren für Bekehrungen zu errichten (202 ff). Damit hat man durchaus missionarisch Erfolg. Man muss außerdem berücksichtigen, dass die Mitglieder der Heilsarmee die Freiheit haben, Taufe und Abendmahl in anderen Kirchen zu empfangen. Insofern konkretisiert die theologische und ekklesiologische Situation der Heilsarmee im Spektrum der Freikirchen den Willen ihres Gründers William Booth: „Wir sind von Anfang an durch den Entschluss, keine Kirche zu sein, in diese Stellung geführt worden“ (Zitat aus Heimowski, 45, Anm. 47).

Neben diesen eher theoretisch wirkenden Unklarheiten, mit denen man sich in der Praxis der Gemeinden arrangiert hat, gibt es für die Heilsarmee in Deutschland handfeste Nachwuchsprobleme. Das deutsche Territorium, seit 2005 um Litauen erweitert, kann schon seit Jahren nur noch bestehen, weil unter den Offizieren mehr als 25 % Ausländer sind (150).

An der Darstellung des Buchinhalts erkennt man die didaktische Begabung des Autors, der laut Buchdeckel „gelernter Pädagoge und Pastor einer Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde in Gera“ ist. Er versteht es, durch eine geschickte Strukturierung des Inhalts das Wesentliche angenehm und flüssig lesbar zu präsentieren. Hier ist die durchgehende Gliederung der Kapitel in die Unterabschnitte „Theologie“ der Heilsarmee und „Würdigung“ durch den Autor hervorzuheben. Sie entfalten, in einem Zug quer zu den Kapiteln gelesen, ihren eigenen Informationswert. Interessenten spezieller Vertiefungen bietet der Autor umfangreiche Anmerkungen am Schluss jedes Kapitels an. Durch diesen Kunstgriff wird auch dem Bedürfnis des Nachfragers nach raschen Informationen über das Erscheinungsbild und die Ausrichtung der Heilsarmee

Rechnung getragen. Einige eindruckliche Abbildungen unterstützen die Darstellung wie z.B. Nr. 5 „An der Bußbank“ (64). Da ist die Verwendung des schweizerischen „Red Shields“ ohne den Namensbestandteil „Die“ eine nebensächliche, aber auffallende Ungeschicklichkeit, zumal die Erläuterung des Namens der Heilsarmee den bestimmten Artikel gut begründet hervorhebt (31 f). Bedauerlich ist, dass Übersichten, grafische Darstellungen und Statistiken über die Entwicklung der Mitglieder, die Gemeinden und die räumliche Gliederung der Heilsarmee im deutschsprachigen Raum sowie Personal- und Ortsregister fehlen, jedoch eine allgemein wenig aussagekräftige Namensliste der Generale und Generalinnen der Heilsarmee in das Buch aufgenommen wurde (130). Für die Geschichte der Heilsarmee-Gemeinden in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg bleibt dadurch eine Lücke.

Das Literatur- und Quellenverzeichnis ist ungünstig in „Quellen“ (offizielle Periodika, internes gedrucktes Schriftgut, Veröffentlichungen des Gründerehepaars Booth und „Allgemeines“ [was ist das?]) und „Sekundärliteratur“ (Biografien, Lexikonartikel, Aufsätze, „Allgemeines“) gegliedert worden. Es bietet einen Überblick über weiterführende Informationsmöglichkeiten, der über den Kreis wissenschaftlicher Literatur weit hinausreicht.

Die Heilsarmee selbst fühlt sich offenbar durch dieses Buch angemessen dargestellt, denn in ihrem deutschen Hauptquartier in Köln wird es als neue lesenswerte Lektüre empfohlen.

Zusammenfassend kann man dem Mentor des Autors, Prof. Dr. Helmut Obst, folgen: „Es handelt sich also nicht nur um ein Buch über die Heilsarmee, sondern auch um ein Buch für die Heilsarmee, welches tiefgründige Fragen stellt“ (11).

Quasi ein Pendant zu Heimowskis Buch ist das „The Salvation Army Year Book 2006“, das 100 Jahre nach dem ersten Erscheinen des Jahrbuches als offizielles Periodikum vom Hauptquartier der Heilsarmee in einer englischsprachigen Jubiläumsausgabe herausgegeben wurde. Die Überschrift des Artikels „Who's Who, What's What and Prayer Guide“ bringt das inhaltliche Konzept des Jahrbuches auf den Punkt (3). Unter „Facts and Figures“ werden Kurzartikel über das Selbstverständnis, die Geschichte und die Glaubensgrundsätze der Heilsarmee, ihre Gründer, Generale und Generalinnen, Auszeichnungen, Publikationen und besonderen Ereignisse geboten, die von einer Statistik ihres internationalen Wirkens sowie einem hilfreichen Glossar spezieller Begriffe der Heilsarmee ergänzt werden. Es folgen Schemata der Institutionen und des Personals mit einer Organisationsgrafik. Bemerkenswert sind auch die Berichte über Aktivitäten der Heilsarmee in den Ländern („Territories“, „Commands“) mit Statistiken, Verzeichnissen der Institutionen und Verantwortlichen. Die Arbeit der Heilsarmee wird durch Abbildungen veranschaulicht. Eine übersichtliche Gliederung des Jahrbuchs erlaubt einen

raschen Zugriff auf das Gesuchte. Die Präzision der Statistik der Heilsarmee, durch die wohl für ihre Arbeit geworben werden soll, ist beeindruckend. Man staunt, wie bis auf die letzte Ziffer genau Zahlenangaben gemacht werden können. Formal auffallend ist die kleine Schriftgröße, um das Nachschlagewerk nicht ausufern zu lassen. Normalerweise für Fußnoten verwendet, wird sie hier für den laufenden Text eingesetzt. Aber es geht noch kleiner, wie die Heilsarmee bei den Einleitungen zu den Territorien, Statistiken und Personalangaben beweist. Durch sie wird sich der Leser der Grenze seiner Lesefähigkeit bewusst.

Wer sich über die weltweite Dimension der Arbeit der Heilsarmee informieren will, kommt an diesem jährlich aktualisierten kompakten Nachschlagewerk nicht vorbei.

Lothar Weiß

Christian Eyselein, Rußlanddeutsche Aussiedler verstehen. Praktisch-theologische Zugänge, (Evangelische Verlagsanstalt) Leipzig 2006, 488 S., ISBN 3-374-02379-7, 58,00 €

Seit 1987 konnte eine große Anzahl Russlanddeutscher durch die neu gewonnene Reisefreiheit im Zuge der „Perestroika“ in der Sowjetunion und des Zusammenbruchs der kommunistischen Herrschaft in das Herkunftsland ihrer Vorfahren auswandern. Mit fast 400.000 russlanddeutschen Aussiedlern innerhalb eines Jahres erreichte die Zuwanderung 1990 ihren Höhepunkt. Mittlerweile leben rund 2,3 Millionen Aussiedler aus dem Gebiet der ehemaligen Sowjetunion in Deutschland. Ein großer Teil von ihnen wanderte nach Deutschland aus in der Annahme, ohne Diskriminierungen als Deutsche endlich wieder unter Deutschen leben zu können. Mit ihnen reisten auch Russen nach Deutschland ein.

Das im Vergleich zum allgemeinen Asylrecht wesentlich erleichterte Zuwanderungs- und Bleiberecht für diese „Aussiedler“ vermittelte ihnen den Eindruck, im vergrößerten Deutschland als Deutsche mit ihrer spezifischen Tradition und Erfahrung von der einheimischen Gesellschaft akzeptiert zu sein. Zugleich spielten wirtschaftliche und soziale Motive für die Migration Russlanddeutscher von Anfang an eine große Rolle. Diese Gruppe der Immigranten war aber, entgegen landläufiger Annahme, keineswegs homogen. Die Zuwanderung dieser Menschen stieß auf eine oberflächliche Politik, die die konkreten Integrationsprobleme russlanddeutscher Zuwanderer weitgehend ignorieren wollte, und auf eine unvorbereitete Gesellschaft, die mit hoher Arbeitslosigkeit und der Desintegration von ausländischen Immigranten beschäftigt war.

Für diese komplexe Problematik sind immer noch handlungsorientierte Erklärungs- und Lösungsansätze gefragt, wenn sie auf systematischer wissenschaftlicher Forschungsarbeit fußen. Insofern greift der Verfasser

mit dem Titel seines Werkes ein zweifellos aktuelles und problembeladenes Phänomen der pastoralen Arbeit in den Kirchengemeinden auf. Er wurde selbst angeregt durch seine Gemeindefahrungen mit Russlanddeutschen im Dienst der Evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern. Seine Monografie ist das Resultat einer Habilitationsschrift an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau in Bayern. Sein Fokus ist deshalb vor allem auf die Situation der lutherischen Landeskirche gerichtet. Andere Konfessionen und Denominationen, einschließlich der freikirchlichen, spielen in diesem Zusammenhang eine geringere Rolle. Die Grundlage seiner Erkenntnisse wird vor allem von der Auswertung vorhandener Veröffentlichungen getragen. Das Literaturverzeichnis kann als umfassende Bibliografie zum Thema bezüglich der evangelischen Landeskirchen verstanden werden. Eigene empirische Forschungsergebnisse spielen hier keine Rolle.

Der Autor beschreibt zunächst die Entwicklung der Zuwanderung von Aussiedlern nach Deutschland seit 1950. Anschließend analysiert er die Soziografie der zugewanderten Russlanddeutschen. Hier ist insbesondere zu bemerken, dass die zuwandernden Russlanddeutschen im Durchschnitt wesentlich jünger sind als die einheimische Bevölkerung, was sich in überproportionalen Anteilen Russlanddeutscher in Schulklassen und Konfirmandengruppen ausdrückt.

Der Autor geht auf die Lage der Aussiedler und die Gemeindepraxis im Umgang mit ihnen ein. Für die Problematisierung seines Anliegens zieht er die Lage in den landeskirchlichen Dekanaten Passau, Regensburg und Ingolstadt heran. Es wird deutlich, mit wie viel Aufwand in verschiedenen Maßnahmen sich kirchliche Einrichtungen um die Integration der russlanddeutschen Zuwanderer bemühen. Das Gesamtergebnis dieser Bemühungen ist jedoch ambivalent. In den Gemeinden macht sich Frustration breit. Es wird beobachtet, wie sich Russlanddeutsche in ihre Familien und in ihr Milieu zurückziehen. Mit Recht wird festgestellt, dass die typisch deutschen Erscheinungen eines bürokratisierten und professionalisierten Glaubens- und Gemeindelebens gerade bei dieser Gruppe von Immigranten auf massive Vorbehalte stoßen, weil sie eine solche Organisations- und Kommunikationsweise im Zusammenhang mit Repressionen während der kommunistischen Herrschaft erfahren haben. Sie steht auch in scharfem Kontrast zu den bisherigen Erfahrungen von persönlicher Nähe in den Gemeinden in ihren Herkunftsländern. Vor diesem Hintergrund der Phänomene will der Autor nun einen Beitrag zu einer „Verstehenslehre“ leisten (16). Seine Hypothese ist, dass die Zuwanderung Russlanddeutscher der „vorläufige Endpunkt einer teilweise über mehrere Jahrhunderte andauernden Suche nach Beheimatung“ ist (18).

Im Umfang von über 190 Seiten räumt Eyselein den mit Abstand größten Teil seines Werkes der Geschichte und Herkunft der Russland-

deutschen in allen Facetten ein. Hier liegt die Stärke des Autors. In dieser historisch begründeten Unterschiedlichkeit der Deutschen aus den Ländern der ehemaligen Sowjetunion im Gegensatz zu den hiesigen westlich orientierten Einheimischen sieht er einen entscheidenden Faktor für ihre Integrationsschwierigkeiten. Es ist vor allem die äußere Anpassung und innere Selbstabgrenzung in Familiennetzwerken, um die ethnische und religiöse Integrität gegenüber der Mehrheitsgesellschaft unter einem atheistischen und autoritären Regime, insbesondere unter Stalin, mit Erfassung, Deportation, Diskriminierung und Verstreuung zu wahren. Das Volkstum verband sich mit der Konfession im Unterschied zur russischen Orthodoxie. Die russlanddeutschen Gemeinden an der Wolga wurden seit dem Ende des 19. Jahrhunderts von der Brüderbewegung beeinflusst. In Südrussland spielte der Stundismus eine Rolle. Diese Russlanddeutschen erfuhren hier eine intensive geistliche Gemeinschaft. Die überörtliche Zusammenarbeit der verstreuten Einzelgemeinden fand auf der Basis der Brüderbewegung statt. Das traf offenbar auch für die lutherischen Gemeinden zu. Sie verstärkte die Unabhängigkeitstendenzen der Gemeinden durch ihre kirchen- und amtskritische Haltung. Die Gemeinden begannen sich auf der Grundlage des allgemeinen Priestertums der Gläubigen geistlich selbst zu versorgen. Dies geschah sowohl für die Gottesdienste und Bibelstunden als auch für die Kasualien. Frauen übernahmen nach ihrer Ordination vielfach die geistliche Verantwortung. Nahezu selbstverständlich war die innerfamiliäre Taufpraxis durch die Großmütter. Eine Besonderheit war ferner der von den Bauern finanzierte „Küsterlehrer“, der ein vielseitig eingesetzter Mitarbeiter der Gemeinde war, der Schüler unterrichtete, den Pfarrer vertrat sowie Kantoren- und Küsteraufgaben wahrnahm. Eyselein kommt zum Schluss: „Gerade dieses theologisch durchaus kritisch befragbare Laientum in den Gemeinden sollte es später einmal sein, das zur Überlebensform der Kirchen in Rußland wurde“ (160). Und: „Das kulturprotestantische Staatskirchentum und das ordinierte Amt verschwanden allerdings so gut wie vollständig“ (183). In diesem Zusammenhang nimmt er eine spürbare Distanz zu den Versuchen der deutschen lutherischen Kirchenleitungen und Missionswerke ein, wieder eine bischöflich verfasste lutherische Landeskirche in den Nachfolgestaaten der ehemaligen Sowjetunion zu etablieren. Ob diese Kirchenverfassung besser ist als die bisherige Organisation lutherischer Gemeinden in der osteuropäischen Diaspora, ist fraglich.

Unter der Überschrift „Abschied von der Hoffnung: Ankommen in Deutschland“ analysiert Eyselein umfassend die Situation der Russlanddeutschen in ihrer neuen Heimat. Sprachprobleme, ein völlig anderes Verhältnis des Individuums zu Gemeinschaft und Staat als das gewohnte und die nicht adäquat verwertbaren beruflichen Qualifikationen und Erfahrungen erweisen sich als hohe Hürden für die Integration dieser

Bevölkerungsgruppe mit deutschem Pass in die westdeutsche Gesellschaft. Frustrationen und Sozialisierungsprobleme der „neuen“ Deutschen sind entsprechend weit verbreitet. Problematisiert werden die Rechtslage, die hiesigen Medien, die Heimatsuche in der Fremde, die Wohnverhältnisse, Bildungs- und Arbeitschancen, Kultur im neuen Kontext einschließlich Sprache und Werte sowie die „fremde“ westdeutsche Kirche unter besonderer Berücksichtigung der schwierigen Lage der zugewanderten Kinder und Jugendlichen. Für viele jüngere Russlanddeutsche ist Russisch zur Muttersprache geworden. Deutsch gilt als Großmuttersprache oder ist nur noch Drittsprache in Dialektform. Binationale Ehen überwiegen heute. Verslossenheit und Konformität, Aggression und Maßstabsverlust bei einer gleichzeitigen Verunsicherung der Eltern könnten nach seiner Einschätzung zu einer Bildungskatastrophe unter russlanddeutschen Jugendlichen führen. Die daraus entstehende Identitätskrise russlanddeutscher Jugendlicher führt zur Selbstbezeichnung „Russe“. Dies hat Generationenkonflikte zur Folge. Vor diesem Hintergrund neigen russlanddeutsche Zuwanderer dann leicht dazu, sich aus der westdeutschen Gesellschaft in den Familienverband zurückzuziehen oder in ein „russlanddeutsches“ Milieu überzuwechseln. Die Mehrheit der Russlanddeutschen hat nach einem Jahr Aufenthalt in Deutschland keinen Kontakt zu Einheimischen, eine „Tendenz zu schwer aufbrechbaren Ghettoisierungen“ (372). Die jungen Russlanddeutschen im Blick formuliert Eyselein Symptome einer Parallelgesellschaft: „Fremdsein als Zustand: Kommt die Jugend an in Deutschland?“ (386-413)

Für die Segregation der Russlanddeutschen in der westlichen Gesellschaft ist die mittlerweile erreichte dauerhafte Etablierung eigener Medien signifikant. Bedauerlich ist, dass Eyselein keine konkreten Beispiele für die verfestigte Segregation russlanddeutscher Christen erwähnt wie u.a. die mennonitischen Zusammenschlüsse von Gemeinden parallel zu den westdeutschen. Eine weitere Ausprägung dieser Segregation ist die Entstehung von Gemeinden „quer“ zu den Grenzlinien westdeutscher Kirchen und Gemeinden. Jedoch ist dieses Phänomen kein einzigartiges unter den Immigranten in Deutschland. Was aber die russlanddeutsche Zuwanderung zu einer speziellen im Vergleich zu anderen macht, ist das Selbstverständnis und der Status der Migranten als Deutsche, die aber in Deutschland als Fremde erlebt und behandelt werden.

Der Autor schreibt seine Darstellung durchgehend aus einer sehr verständnisvollen Haltung zugunsten der Russlanddeutschen. Insofern erfüllt er auch die Vorgabe des Buchtitels „Rußlanddeutsche Aussiedler verstehen“. Diese Position ist jedoch mit Risiken behaftet und provoziert Gegenfragen wie z.B.: Müssen die von der Bundesregierung eingeführten obligatorischen Sprachtests bei einer Einwanderung nach Deutschland nur negativ gesehen werden oder kann man sie nicht auch als eine – vielleicht unbeholfene – Maßnahme betrachten, um ein Mindestmaß an

Integrationsfähigkeit sowohl der Immigranten als auch der Gesellschaft sicherzustellen? Und bedeutet Verständnis für die Mitmenschen automatisch den Verzicht auf konstruktive Kritik und Anforderungen?

Die mit fast 490 Seiten ziemlich umfängliche Darstellung des Themas hätte kompakter sein können. Manche Argumente wie z.B. zu den Erwartungshaltungen der Immigranten, zur Lage der Jugendlichen, zum ambivalenten Verhältnis zwischen Russlanddeutschen und „Einheimischen“ sowie zur Gefahr der Ghettoisierung wiederholen sich.

Am Schluss seines Werkes bietet Eyslein – unter dem Zitat des 121. Psalms „Woher kommt mir Hilfe?“ – nach einer prägnanten Gegenüberstellung der Zustände der Landeskirche hier und des russlanddeutschen Gemeindelebens dort sein Konzept für ein integrierendes Miteinander von neuen russlanddeutschen Gemeindegliedern und Einheimischen in den Gemeinden an (434-441). Es ist von einem sichtlich großen Respekt gegenüber der Glaubenshaltung und Frömmigkeitskultur der russlanddeutschen Immigranten geprägt. In den russlanddeutschen Versammlungen in brüdergemeindlicher Tradition unter der Leitung von Brüdern entdeckt er einen beachtenswerten Ausdruck von Eigenständigkeit. Am Beispiel der Gottesdienste sieht er durch die Russlanddeutschen eine erheblich erweiterte Pluralität des Gemeindelebens. Er will ihre Tradition für eine integrative Arbeit der lutherischen Gemeinden in Deutschland fruchtbar machen: das freie und persönliche Gebet, die freie Verkündigung, die kritische Distanz zu gewohnten liturgischen Formularen, ein um russlanddeutsche Lieder erweitertes Gemeinderepertoire, die Integration authentischer Glaubenszeugnisse Russlanddeutscher, die Praxis spezifischer Rituale bei Kasualien, ein zweisprachiger Predigtmodus und die Vorbereitung von Jugendgottesdiensten in russischer Sprache. Ein zentraler Punkt ist hier die Taufe. In der Zusammenarbeit mit separaten russlanddeutschen Gemeinden empfiehlt er den landeskirchlichen Gemeinden gegenseitige Besuche und Absprachen sowie die Überlassung von kirchlichen Räumen für das gemeinsame Ziel, möglichst viele Unerreichte zu gewinnen.

Aus dem speziellen Blickwinkel der Freikirchen ist das Buch, trotz seiner auf die lutherische Landeskirche verengten Perspektive, durchaus nützlich. Es macht deutlich, dass die Zuwanderung Russlanddeutscher als Faktor des Gemeindeaufbaus in den westdeutschen Gemeinden eine stärkere Beachtung als bisher finden muss. Für diese Forderung spricht auch die deutliche Segregation Russlanddeutscher mit mennonitischem, brüderlichem und baptistischem Hintergrund in ethnisch geprägten Gemeinden und Gemeindebünden. Es müssen sich also nicht nur die neuen Gemeindeglieder an die hiesigen Gemeinden anpassen, sondern auch die aufnehmenden Gemeinden an diese Gemeindeglieder. Insofern trifft auch die Schlussbemerkung des Autors als Fazit und Appell seiner Monografie an die Kirchen und Gemeinden zu: „Nur im Modus des gemein-

samen Auf-dem-Weg-Seins wird Begegnung und Miteinander auf Augenhöhe gelingen“ (447).

Lothar Weiß

Gordon Fee, Der Geist Gottes und die Gemeinde, (Ernst Franz Verlag / Leuchter-Edition) Metzingen / Erzhausen 2005, 276 S.

Der pfingstkirchliche Theologe Gordon Fee legt mit „Der Geist Gottes und die Gemeinde – Eine Einladung, Paulus ganz neu zu lesen“ eine neutestamentliche Monografie über die paulinische Pneumatologie vor. Es handelt sich um eine allgemein verständliche Bündelung seiner umfangreichen Untersuchung „God’s Empowering Presence“ (Peabody, MA 1994). Berücksichtigt wird vorwiegend englischsprachige Literatur. Dem beabsichtigten Leserkreis entsprechend ist das Buch gut lesbar und flüssig übersetzt. Der Umstand, dass Fee sein Buch mit Gebet und Zitierung eines pfingstlichen Erweckungsliedes schließt, sollte aber nicht verdecken, dass man eine solide exegetische Studie auf hohem Niveau vor sich hat.

Das Ziel von Fees Studie ist es, die Irrelevanz der Kirche in der westlichen Kultur zu überwinden, ferner Ungleichgewichte in gegenwärtiger Lehre über den Heiligen Geist neu auszubalancieren (11). Konsequenterweise betont er, dass der Heilige Geist bei Paulus ein erfahrbares Phänomen war (125 ff, 129). Es geht Fee darum, solche Erfahrungswirklichkeit wiederzugewinnen.

Dazu schreitet Fee in 15 Kapiteln einen Weg ab, der mit der Frage beginnt, inwieweit man den Heiligen Geist als Zentrum paulinischer Theologie betrachten kann. Fee bestimmt dieses Zentrum christologisch, hält aber in jedem einzelnen Aspekt die Pneumatologie als Verstehensschlüssel für notwendig. Nach einem Blick auf Gottes Gegenwart im AT (Kapitel 2) fragt Fee dann nach der Personhaftigkeit des Geistes (3) und dem trinitarischen Bezug (4), um dann den Endzeitcharakter der Geistgabe zu betonen (5). Das Wirken des Geistes auch am einzelnen Christen verortet Fee im Rahmen der Gemeinde (6-8), ebenso wie er die Gemeinde als Bezugsrahmen für die paulinische Ethik ansieht (9). Untersuchungen über die Frucht des Geistes (10) und Römer 7 (11) runden die ethische Untersuchung ab. Geisterfahrung und Schwachheit schließen sich nicht aus (12). Nach dem geistgeleiteten Gottesdienst (13) fragt Fee dann nach den einzelnen Charismen (14), um abschließend einen Ausblick für die Gemeinde Jesu in der postmodernen Welt zu geben (15).

Buchtitel, Aufbau und Akzentsetzung könnten den Eindruck vermitteln, als behandle Fee vorwiegend das Wirken des Geistes in der Kirche.

Er bringt zwar auch Aspekte individueller Geisterfahrung zur Sprache (41 f, 46, 113 ff, 159 ff), betont aber z.B. gerade für die Ethik im Leben des Christen, dass sie nur aus christlicher Gemeinschaft heraus gestaltet werden kann (144). Auch die Charismen sind nicht der individuellen christlichen Existenz, sondern dem Gottesdienst zuzuordnen (223 f). Andere pneumatologische Darstellungen setzen die Akzente hier anders und widmen der individuellen Geisterfahrung mehr Aufmerksamkeit (z.B. Hendrikus Berkhof¹, Hans-Joachim Kraus²).

Textgrundlage von Fees Untersuchung ist das Corpus Paulinum, nicht der Paulus der Apostelgeschichte. Zum Corpus Paulinum zählt Fee auch den 2.Thess, Kol, Eph und die Pastoralbriefe. Das wird die Rezeption seiner Studie in der deutschsprachigen Theologie vielleicht erschweren. Genaues Hinsehen zeigt aber, dass sich das paulinische Bild zu einzelnen Fragen meist nicht verschiebt, wenn man mehr als 1.Thess, Kor, Gal, Röm, Phil und Phm für paulinisch hält. Beim Stichwort „Wiedergeburt durch den Heiligen Geist“ z.B. muss man über Paulus mehr sagen, wenn man Tit 3,5 hinzunimmt. Dennoch zeigt Fee ein gutes Gespür für die theologischen Gewichte, wenn er dann klarstellt, dass „dieses Bild [sc. Wiedergeburt] für Paulus keine tragende Rolle spielt“ (136). Weil Fee die Aussagen der einzelnen Paulusschriften nicht vorschnell harmonisiert, ist seine Studie transparent und rezipierbar auch für diejenigen Leser, welche die in ihrer paulinischen Autorschaft bestrittenen Briefe für eine Paulustheologie nicht heranziehen.

Als nicht-pfingstkirchlicher Leser ist man gespannt auf mögliche pfingst-theologische Spezifika. Probebohrungen bei der Frage einer zweiten Segnung als notwendige Stufe auf dem Heilsweg, bei der Glossolie und bei der Heiligung bzw. Ethik ergeben ein sehr ausgewogenes Ergebnis ohne konfessionelle Schlagseite. Der Empfang des Heiligen Geistes gehört nach Fee an den Beginn des Glaubenslebens und sollte nicht bezweifelt werden, auch wenn er sich eher unscheinbar und nicht spürbar erfahrbar gestaltete (139). Der Normalfall ist freilich, dass man den Geist deutlich, auch als Kraft, erfahren kann, und diese Dimension kann man durchaus als Geistestaufe neu betonen, ist die Krafterfahrung doch „Herzstück paulinischen Verständnisses von Geist und christlichem Leben“ (275). Dass das mit einem klar definierbaren Zeitpunkt in der persönlichen Glaubensgeschichte verbunden sein müsse, lehnt Fee allerdings ab (ebd.).

¹ *Hendrikus Berkhof*, Theologie des Heiligen Geistes. Neukirchener Studienbücher 7, Neukirchen-Vluyn ²1988, Kap. III: „Der Geist und die Kirche“, Kap. IV: „Der Geist und der Einzelne“.

² *Hans-Joachim Kraus*, Heiliger Geist. Gottes befreiende Gegenwart. München 1986, Kap. IV: „Die Kirche: Wohnung des Geistes“, Kap. V: „Leben in der Kraft des Geistes“.

Diese Auffassung ähnelt z.B. der des baptistischen Theologen Siegfried Liebschner.¹

Weil die Charismen dem Gottesdienst zugeordnet werden müssen, kann allein von daher die Glossolie für Fee kein Erweis individueller geistlicher Existenz sein. Fee fragt gar nicht nach der Notwendigkeit dieser Gabe für jeden Christen, betont vielmehr, dass sich keine ekstatische Erfahrung damit verbinde (205 f, 231). Auf eine exakte Definition der Charismen des Weisheits- und Erkenntniswortes verzichtet Fee (anders als es hierzulande häufig in Äußerungen aus den Reihen der charismatischen Bewegung zu hören ist). Fee trägt damit der Knappheit und Unschärfe der entsprechenden paulinischen Äußerungen sachgemäß Rechnung. Allenfalls unter diesem Vorbehalt könnte man sich exegetisch an die Gaben der Erkenntnis und der Weisheit anzunähern versuchen.²

„Wahrhaft christliche Ethik [kann] nur durch die Befähigung durch den Geist funktionieren“ (151). Fee betont konsequent, dass erneuertes Verhalten aufgrund der Gabe des Heiligen Geistes wirklich möglich ist. Ein Hin- und Herschwanke zwischen altem und neuem Mensch ist nicht im paulinischen Sinne. Der Kampf von Röm 7 ist ein Rückblick auf das Leben unter dem Gesetz und keine Beschreibung christlicher Existenz (187 ff) – eine Sicht, die z.B. von Peter Stuhlmacher exegetisch geteilt³ und auch von Siegfried Liebschner nachdrücklich betont wird⁴. Das führt Fee aber nicht zu einem Vollkommenheitsideal oder zu rigoristischer Heiligungsvorstellung. Das Ergebnis des Geistempfangs ist „keineswegs sofortige göttliche Perfektion, sondern eine göttliche ‚Infektion‘“ (159). Der eschatologische Vorbehalt des „Noch-nicht“ bleibt in Geltung (192). In diesem Zusammenhang zeigen sich die Auswirkungen von Fees konsequent pneumatologischem Ansatz: Indem die Erlösung durch Christus durch den Aspekt des Heiligen Geistes ergänzt wird, ergibt sich ein effektives, nicht nur forensisches Verständnis der Rechtfertigung (137). Auch die Frage nach dem Stellenwert des atl. Gesetzes ist sachgemäß durch den Geist zu beantworten, der – nach Gal 5 – „für Paulus das tatsächliche Ende der Thora markiert“ (149).

¹ Vgl. Siegfried Liebschner, Die Wirklichkeit des Heiligen Geistes, in: *ders.*, Dem neuen Menschen eine Chance geben. Baptistische Beiträge zu einer Theologie des Heiligen Geistes, hg. von Uwe Swarat, (Baptismus-Studien 10) Kassel 2006, 22 f.

² Vgl. Ulrich Wendel, Weisheit und Verständigung. Zur Frage nach einem Charisma der Weisheit im Neuen Testament, in: Hannelore Eisenhofer-Halim (Hg.), Wandel zwischen den Welten. Festschrift für Johannes Laube. Frankfurt a. M. u. a. 2003, 817-835; wiederabgedruckt in ThGespr 28 (2004), 3-18. Zur Frage der Erkenntnisgabe ebd. 14.

³ Peter Stuhlmacher, Der Brief an die Römer. NTD 6, Göttingen 1989, 106 ff.

⁴ Siegfried Liebschner, Die Bedeutung des Heiligen Geistes für die Ethik, in: *ders.* Dem neuen Menschen eine Chance geben, 131-133. Zum Ganzen vgl. auch *ders.*, Neue Moral durch die Herrschaft Gottes, 148 f, 150-152.

Fees Untersuchung ist eine inhaltlich gelungene, umfassende Darstellung des Themas und methodisch ein ansprechendes Beispiel, wie man solide Theologie und tiefgreifende Exegese verbinden kann mit verständlicher Darbietung und Relevanz für gegenwärtige Fragestellungen. Die konfessionelle Herkunft tritt zugunsten der Sache in den Hintergrund, so dass das Buch gut als überaus nützliches Kompendium paulinischer Pneumatologie und auch als ein anregender Zugang zu paulinischer Theologie überhaupt gebraucht werden kann. Die einzelnen Ergebnisse von Fee sind wohlbegründet und zumeist stichhaltig. Unter dem Eindruck seines Aufrisses ist es nur noch schwer nachvollziehbar, wie andere Darstellungen paulinischer Theologie dem Heiligen Geist nur wenige Abschnitte eigens widmen können.

Kritische Rückfragen beziehen sich nicht aufs Ganze, sondern sind am Rande zu vermerken. Wunderlich erscheint, dass Fee, obwohl er auf den Realcharakter der Erfahrung des neuen Menschen so viel Wert legt und Röm 7 der vorchristlichen Vergangenheit zuordnet, das inhaltsstarke Kapitel Röm 8 so gut wie gar nicht eigens auslegt. Wenn ihn auch die Mahnung Karl Barths nicht inhaltlich, sondern nur formal trifft, Röm. 7 dürfe dem Theologen weder offen noch heimlich vertrauter, wichtiger und lieber sein als Röm. 8,¹ so hätte eine Auswertung von Röm 8 noch kräftigeren Akzent auf das individuelle Geistwirken legen können und so der – nicht bei Fee, aber bei vielen anderen Paulusexegeten gegebenen – Tendenz wehren können, Pneumatologie der Ekklesiologie unterzuordnen oder gar jene in dieser aufgehen zu lassen. Rückfragen erscheinen mir ferner angebracht an Fees Verständnis der Wassertaufe (von Gläubigen), die doch bei Paulus mehr ist als nur menschliche Antwort auf Gottes vorausgegangenes Handeln und bei Paulus wohl doch mit dem Wirken des Geistes zu tun hat (vgl. 115). Auch scheint mir die „Familie Gottes“ als ekklesiologisches Bild bei Paulus (106) nicht gleichen Ranges mit den anderen Bildern (Fee nennt Tempel und Leib) zu sein (Fee legt Nachdruck auf die Mündigkeit der Sohnschaft [107], aber das bezieht sich ja vertikal auf die Beziehung zum Vater und nicht, wie das Wort „Familie“ assoziieren lässt, horizontal auf die Beziehungen untereinander). Schließlich wäre es besser, den nicht zu bestreitenden Gemeindebezug der Charismen nicht zuzuspitzen auf einen konsequent gottesdienstlichen Bezug. Die Gnadengaben der Hilfeleistung oder der Evangelisation z.B. sind doch auch außerhalb eines Gottesdienstes zu praktizieren.

Ungeachtet dessen ist Fees Studie dem Gegenstand sehr angemessen. Dies auch im eingangs erwähnten Umstand, dass das Buch eben mit einem Gebet schließt. Recht verstanden ist das nicht etwa Einfluss pfingstkirchlicher Frömmigkeit auf eine wissenschaftliche Untersuchung,

¹ *Karl Barth*, Einführung in die evangelische Theologie, hier zit. nach Berlin 1966, 98.

sondern Fee macht nur das explizit, was nach Karl Barth wenigstens implizit notwendiges Kennzeichen rechter Theologie ist.¹

Ulrich Wendel

W. Haubeck / W. Heinrichs / M. Schröder, **Lebenszeichen**. Die Tagebücher Hermann Heinrich Grafes in Auszügen. Wuppertal und Witten 2004

Zur Gründung und Geschichte der Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland gehört ein Mann, der aus der Ahnengalerie bedeutender Gestalten dieser Gemeinden herausragt. Sein Name lautet: Hermann Heinrich Grafe. Seine Biografie stellt ein beredtes Beispiel für das geschichtliche Handeln Gottes im Leben eines Menschen dar. Gott hat mit ihm und durch ihn Geschichte gemacht. Sie ist im Weltmaßstab gesehen keine große Geschichte gewesen, aber immerhin der Beginn einer evangelischen Freikirche auf deutschem Boden, die mit der Gründung der Doppelgemeinde Elberfeld und Barmen vor mehr als 150 Jahren ihren Anfang nahm.

Grafe wurde am 3. Februar 1818 in Palsterkamp bei Bad Rothenfelde im Süden Osnabrücks in einer Mühle geboren. Sein Lebensweg sah zunächst nicht danach aus, eine solche Rolle zu übernehmen. In seiner Bekehrung zu Jesus Christus erkannte Grafe Gottes gnädiges Handeln, das er in einem seiner acht Tagebücher, die er mit dem Begriff „Lebenszeichen“ betitelte, so interpretierte:

„Nicht woher wir kommen, sondern wohin wir gehen, ist die große Frage unseres Lebens... Ich habe den Schlüssel zu meinem ganzen Leben gefunden, weil ich Christus gefunden habe, der mir mein Leben aufschließt, indem er sich selbst mir aufschließt und mir zeigt, wie er selbst mein Leben ist und ich ohne ihn tot bin... Ein Heil ohne Bedingung heilt auch unbedingt, wenn ich nur daran glaube! Dies ist die einzige Bedingung, welche sich meinem Herzen als notwendig aufdrückt, damit ich auch glauben kann, daß ich unbedingt selig werde um Christi und nicht um meines Glaubens willen.“²

Die Zitierung dieser Tagebucheintragung ist deshalb angebracht, weil an ihnen die tief greifende Bekehrung Grafes und der durch und durch reformatorische und evangelische Ansatz seines Glaubens und seiner theologischen Entdeckungen deutlich wird. Von seiner Bekehrung an hatte Grafe einen klaren Blick für das Heil, das Gott ganz und gar aus

¹ Vgl. ebd. 168 f; „Rechte Theologie wird, indem sie bedenkt, daß Gott nur als handelndes und sprechendes Subjekt ihr Objekt sein kann, implizit und indirekt notwendig Prosligion, Susprium und also *Gebet* sein. Alle liturgischen Bewegungen in der Kirche kommen zu spät, wenn nicht gerade ihre Theologie von ihrem Ansatz her liturgische Bewegung ist, in Proskynese ins Werk gesetzt wird.“ (ebd. 169, Hervorhebung im Original).

² W. Hermes, Hermann Heinrich Grafe und seine Zeit, Witten 1933, 42-44.

freier Gnade heraus schenkt. Diese Erkenntnis der freien Gnade Gottes hat Grafes Leben bestimmt und bildete dann auch das Leitmotiv für seine späteren Initiativen zur Gründung der Freien evangelischen Gemeinde.

Des öfteren waren Pläne gefasst worden, die acht Tagebücher Grafes zu veröffentlichen. Sie waren zeitweilig verschollen und der aufschlussreiche dritte Band der Jahre 1854/55 ist nach wie vor nicht wieder aufgetaucht. Nun liegen mit dem im Jahr 2004 im Brockhaus und Bundesverlag erschienenen Band „Lebenszeichen“ Auszüge aus den sieben vorhandenen Tagebüchern vor. Die Herausgeber Wilfried Haubeck, Wolfgang Heinrichs und Michael Schröder haben die Auswahl nach Kriterien vorgenommen, die sowohl das Gemeinde- und Kirchenverständnis Grafes wie auch die vielen mehr aphoristisch geprägten Sätze persönlicher Frömmigkeit berücksichtigen. Dabei werden Grafes autodidaktisch erworbenen Kenntnisse des Denkens seiner Zeit deutlich, wie auch seine Auseinandersetzungen mit Grundfragen der Theologie und Philosophie. Vor die Textauszüge, die chronologisch der Abfassung der Tagebücher folgen, setzten die Herausgeber neben einer Einführung einen dreizehnseitigen Beitrag von Wolfgang Heinrichs über „Hermann Heinrich Grafe und seine Zeit“.

Zu Beginn seiner Tagebucheintragen im November 1851 notierte Grafe, der als Kaufmann einen gut gehenden Textilbetrieb führte, seinen geplanten Tagesablauf, der bezeichnend ist, aber ungewöhnlich erscheint:

- | | |
|-----------------------|---|
| 5 – 8 Uhr Morgens: | Bibelstudien, einschließlich die griechische und hebräische Sprache |
| 8 – 8.30 | Frühstück und in der Familie |
| 8.30 – 12.30 Mittags: | Geschäft |
| 12.30 – 2 Uhr | Mittagessen und in der Familie |
| 2 – 4 Uhr | Lektüre, einschließlich die lateinische, französische und englische Sprache |
| 4 – 7 Uhr Abends: | Geschäft (und Privatcorrespondenz etc.) |
| 7 – 9 | Abendessen und in der Familie |
| 9 – 10 Uhr | Selbststudien, als Einzelgedanken, in Form eines Tagebuchs |
| Sonntags: | freie evangelische Tätigkeit“ |

Grafe überschrieb seine Tagebücher mit dem programmatischen Satz: „*Lebenszeichen oder Selbststudien in Form eines Tagesbuches*“ und verwies auf 2.Kor. 5,10. Als Zweck seiner Selbststudien nannte der 33-Jährige „*die Selbstübung meines Geistes zur Selbsterkenntnis und Selbstentwicklung*“. Grafe blieb aber bei einer theoretischen Selbsterkenntnis nicht stehen. Er wollte mehr:

„Wie ich in den frühen Morgenstunden, vor Beginn des eigentlichen Tages und meiner Berufsarbeit, die Bibelstudien zur objektiven Erkenntnis des wahren göttlichen Heils für mich in Christo Jesu zu treiben mir vorgestellt habe, so wünsche ich abends, nach vollbrachter Tagesarbeit, reflektierend über mich selbst, mir Rechenschaft zu geben

über das, was ich subjektiv vor Gott, durch seinen Heiligen Geist, als wirkliches eigenes Lebenseigentum in Gütern des ewigen Heils empfangen habe.“

Tatsächlich bieten die Tagebücher Zeichen seines inneren Lebens, seiner theologischen, philosophischen und psychologischen Gedanken, Entwürfe, Wünsche und Hoffnungen. Oft zeigen sie die dichterischen und lyrischen Qualitäten Grafes und seine Fähigkeit, mit Wörtern und Wortspielereien umzugehen. Vor allem sind sie Zeichen seines außergewöhnlich aktiven Glaubenslebens und seiner massiven inneren Kämpfe, die er durchstehen musste. Er kämpfte um Glaubensgewissheit, um Klarheit in der Gemeindefrage. Oft kämpfte er mit seinen charakterlichen Eigenarten und um Heiligung. Manchmal führten diese inneren Auseinandersetzungen zu tiefen depressiven Verstimmungen. Grafe sah die Versuchungen, die am Wegesrand lagen: Verwechslung von subjektivem und objektivem Ich, die Gefahr, in ein vorgegebenes System zu geraten und damit die Freiheit und Offenheit zu verlieren, die Selbstgefälligkeit und sogar Selbstsucht. Unter Berücksichtigung des durch den Sündenfall verursachten Zwiespalts im Menschen selbst, wollte Grafe sich selbst erfassen, sich selbst untersuchen, sich selbst durchdringen, sich selbst erkennen und sich nehmen, wie er ist. Er meinte: „Es sollen meine Selbststudien vor allem eine ernste Selbstprüfung sein, die als eine wichtige Kritik des Ichs der Ausgangspunkt nicht nur des Erkennens meiner selbst, sondern meines Erkennens überhaupt sein muß.“ Die Tagebücher entsprachen sowohl in ihrer Gefühlswelt als auch in der Sprache und Thematik der damaligen Zeit und der barocken pietistischen Tradition.

Die zentrale Aufgabe, der Grafe sich stellte und die sein Lebenswerk wurde, die Bildung einer Gemeinde von Glaubenden, vertraute er nach der Rückkehr von einer Reise in die Schweiz, am 1.12.1853, seinem Tagebuch an:

„... der Gesamteindruck ... hat bei mir die Überzeugung bestärkt, daß die rechte Independenten-Gemeinschaft meinem persönlichen Bedürfnis am meisten entspricht, und es ist deshalb bei mir auch der Wunsch aufs Neue rege geworden, eine Gemeine, wie z.B die Lyoner es ist, auch hier in Elberfeld zustande zu bringen. Nur bewahre mich der Herr vor allem Machen einer Gemeine! ... Wenn ich nur zwei wirklich independente entschlossene Brüder hier wüßte, würde ich kein Bedenken tragen, mich morgen mit denselben zu einer Gemeine, dem Anfang nach, zu verbinden.“

Am 22. November 1854 war es dann endlich soweit. Mit fünf Gleichgesinnten gründete er die erste Freie evangelische Gemeinde auf deutschem Boden, die ihr Vorbild in den Eglises libres évangéliques der französischen Schweiz und der Stadt Bern (Carl von Rodt) genommen hatte. Ein Jahr später bekannte Grafe in seinem Tagebuch: „In der Heilslehre bin ich reformiert, in der Gemeindeverfassung independent und im Leben ein Pietist.“ (Tb IV, 6.11.1855)

Bibliographie 2005/2006 zur Geschichte der Freikirchen (mit Nachträgen)

Unter Mitarbeit von Claus Bernet, Gerrit Jan Beuker, Gerhard Bially, Helmut Fenske, Thomas Hahn-Burckart, Daniel Heinz, Ines Pieper, Christoph Raedel und 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 | Doopsgesinde Bijdragen |
| DGb | Der Grenzbote. Organ für die Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen |
| DtPfrBl | Deutsches Pfarrerblatt |
| DWÜ | Dokumente wachsender Übereinstimmung |
| 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 Agentur: Ökumenische Information |
| KZG | Kirchliche Zeitgeschichte |
| LuThK | Lutherische Theologie und Kirche, Oberursel |
| MDEZW | Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Stuttgart |
| MdKI | Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, Arbeitswerk der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bensheim |
| MGBI | Mennonitische Geschichtsblätter, hg. vom Mennonitischen Geschichtsverein |
| MethH | Methodist History |
| MH | Mennonitica Helvetica |
| MJ | Mennonitisches Jahrbuch, Krefeld |
| MQR | Mennonite Quarterly Review |
| MSEMK | Mitteilungen der Studiengemeinschaft in der Evangelisch-Methodistischen Kirche, s. jetzt: EmK Geschichte |

ÖR	Ökumenische Rundschau
PuN	Pietismus und Neuzeit
Quäker	Quäker. Zeitschrift der deutschen Freunde
QR	Quarterly Review. A Scholarly Journal for Reflection on Ministry
ThBeitr	Theologische Beiträge
ThG	Theologisches Gespräch. Freikirchliche Beiträge zur Theologie, Elstal
ThFPr	Theologie für die Praxis
SA	Souvenance Anabaptiste
UnFr	Unitas Fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine
US	Una Sancta
WTJ	Wesleyan Theological Journal
ZThG	Zeitschrift für Theologie und Gemeinde, Neckarsteinach

A. Bibliographien

1. Bibliographie 2004 zur Geschichte der Freikirchen (mit Nachträgen). – In: FF 15, 2005/6, S. 452-491
2. Pietismus-Bibliographie, bearbeitet von Udo Sträter, Veronika Albrecht-Birkner und Christian Soboth. – In: PuN 31, 2005, S. 287-310
3. Pietismus-Bibliographie, bearbeitet von Udo Sträter, Veronika Albrecht-Birkner und Christian Soboth. – In: PuN 32, 2006, S. 325-356

B. Übergreifende Darstellungen und Sammelwerke

Selbstständige Veröffentlichungen

4. Brock, Peter: Against the Draft. Essays on Conscientious Objection From the Radical Reformation to the Second World War, Toronto-Buffalo-London 2006, 462 S.
5. Geldbach, Erich: Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung (Bensheimer Hefte 70), 2. völlig neu bearbeitete Aufl., Göttingen (V & R) 2005, 356 S.
6. Interdisziplinäre Pietismusforschungen. Beiträge zum Ersten Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2001, hg. von Udo Sträter, Halle 2005, 2 Bde, 968 S. (Hallesche Forschungen 17)
7. Lehmann, Hartmut (Hg.): Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten, Göttingen 2005, 208 S. (Bausteine zu einer Europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung, Bd. 6)
8. Moeller, Bernd (Hg.): Deutsche Biographische Enzyklopädie der Theologie und der Kirchen (DBETH) unter Mitarbeit von B. Jahn, 2 Bde, München 2005, 1785 S.

9. Walicord, Sacha: Staat und Kirche in Österreich: gesellschaftliche und rechtspolitische Aspekte und Problemlagen am Beispiel nicht anerkannter evangelischer Freikirchen in Österreich, Hamburg 2005, 266 S.
10. Zimmerling, Peter (Hg.): Evangelische Seelsorgerinnen: Biographische Skizzen, Texte und Programme, Göttingen 2005, 350 S.

Aufsätze, Artikel

11. Demandt, Johannes: Freikirchen. – In: E. Starke (Hg.): Christsein konkret. 50 wichtige Themen von kompetenten und prominenten Autorinnen und Autoren erklärt, Neukirchen-Vluyn 2005, S. 45-48.
12. Germann, Michael: Art. Freikirchen. – In: Evangelisches Staatslexikon, Stuttgart 2006, S. 652-655
13. Obst, Helmut: Was ist die Kirche? Das Selbstverständnis von Konfessions- und Freikirchen und seine ökumenischen Konsequenzen. – In: Was ist die Kirche? Halle 2005, S. 76-84

C. Übergreifende Sachthemen

Selbstständige Veröffentlichungen

14. Haubeck, Wilfrid, Wolfgang Heinrichs und Michael Schröder (Hgg.): Einheit in Christus. Anspruch, Wirklichkeit und Perspektiven, Witten 2004, 134 S. (Theologisch Impulse 9)
15. Herrmann, Christian: Wahrheit und Erfahrung – Themenbuch zur Systematischen Theologie. Bd. 3: Heiliger Geist, Kirche, Sakramente, Neuschöpfung, Wuppertal 2006, 480 S.
16. Klaiber, Walter / Thönissen, Wolfgang (Hgg.): Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn / Stuttgart 2005, 245 S.
17. „Rechtmäßig Krieg führen“ oder „sich widersetzen“? Die Ökumenische Dekade zur Überwindung von Gewalt und Artikel 16 der Confessio Augustana: Texte eines Studenttags der Ev. Arbeitsgemeinschaft zur Betreuung der Kriegsdienstverweigerer (Bremen) mit Delegierten aus 13 Landeskirchen der EKD sowie Delegierten der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden, der Vereinigung Ev. Freikirchen und des Internationalen Versöhnungsbundes, Augsburg, 11./12. November 2005, Frankfurt 2005, 50 S.

Aufsätze, Artikel

18. Demandt, Johannes: Gott und Mensch im Akt der Taufe. – In: W. Klaiber u. W. Thönissen (Hg.): Glaube und Taufe (wie Nr. 16), S. 91-112.

19. Demandt, Johannes: Eine Brücke bauen. Zum Verhältnis von Glaube, Taufe, Gemeindezugehörigkeit und Abendmahl bei Kindern und Jugendlichen. – In: ThG 2005, Beiheft 7 Kinder und Jugendliche in der Gemeinde, Kassel/Witten, S. 19-43.
20. Demandt, Johannes: Umkehr zum Leben. In: Chr. Herrmann (Hg.): Wahrheit und Erfahrung – Themenbuch zur Systematischen Theologie, Bd. 2.: Christologie, Anthropologie, Erlösung, Heiligung; (STM 13), Wuppertal 2005, S. 220-236.
21. Geldbach, Erich: Religion, mit der kein Staat zu machen ist. Eine Nachlese zu den Wahlen 2004 in den USA. – In: ZThG 10, 2005, S. 23-43
22. Geldbach, Erich: Kann es in Deutschland überhaupt Religionsfreiheit geben?“. – In: ZThG 10, 2005, 193-215
23. Geldbach, Erich: Kann es ein ‚religiöses Existenzminimum‘ geben? – In: E. Geldbach, M. Wehrstedt, D. Lütz (Hgg.), Religions-Freiheit. Festschrift zum 200. Geburtstag von Julius Köbner, Berlin (WDL-Verlag) 2006, 247-264
24. Geldbach, Erich: Nachwirkungen des Hohenlieds im Pietismus am Beispiel Gottfried Arnolds und des Reichsgrafen von Zinzendorf. – In: ZThG 11, 2006, 57-88
25. Heinrichs, Wolfgang E.: „Heilsbringer und Verderber“. Freikirchliche Ansichten über Juden zu Beginn des 20. und im 19. Jahrhundert. – In: FF 15 (2005/06), S. 18-44
26. Heinz, Daniel: Dem Gebot und Gewissen verpflichtet: Freikirchliche Märtyrer. – In: Harald Schultze / Andreas Kurschat (Hg.), „Ihr Ende schaut an ...“ Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts, Leipzig 2006, S. 83-96
27. Vogt, Peter: ‚Philadelphia‘ – Inhalt, Verbreitung und Einfluss eines radikal-pietistischen Schlüsselbegriffs. – In: Interdisziplinäre Pietismusforschungen (s. Nr. 6), S. 837-848

D. Einzelne Freikirchen

Evangelisch-Altreformierte Kirche

Selbstständige Veröffentlichungen

28. Beuker, Gerrit Jan: Gemeinde unter dem Kreuz. Altreformierte in Emden 1856 – 2003, Emden 2006, 204 S.
Enthält die Chronik der Ev.-altref. Gemeinde Emden, deren frühe Beziehungen zu den Niederlanden und Querbeziehungen zu den Baptisten und zu freien Predigern in den Jahren ab etwa 1845.

Aufsätze Artikel

29. Arends, Albert Arends: Vor 60 Jahren: Ende des 3. Reiches. – In: *Der Grenzbote* Jg. 115 (2005), S. 11, 19, 27, 36 und 42
Der Verf. stellt darin die altreformierten Erlebnisse und Ereignisse dieser Zeit dar.
30. Beuker, Gerrit Jan: Leben und Wirken des altreformierten Uelsener Pastors Berend Hindrik Lankamp (1901-1971). – In: Studiengesellschaft für Emsländische Regionalgeschichte, *Emsländische Geschichte*, Bd. 12, Haselünne 2005, S. 250 – 289
Der Artikel beschreibt mit dem Leben dieses führenden Altreformierten insbesondere dessen Geschichte zwischen den beiden Weltkriegen. Von 1923 bis 1960 immer engere Bindung der Altreformierten an die Niederlande und die altreformierte Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg.
31. Gerrit Jan Beuker, Die Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen. – In: *Reformierte Akzente* 9 (Glauben lernen), hg. im Auftrag des Moderaments des Reformierten Bundes von Matthias Freudenberg, Gesine van Kloeden-Freudenberg, Georg Plasger, Wuppertal: foedus 2006, S. 9-25
Enthält eine Darstellung von Geschichte und Gegenwart der Ev.-altreformierten Kirche in Niedersachsen.

Evangelische Brüder-Unität*Bibliographien*

32. Mai, Claudia und Gudrun Meyer: Bibliographische Übersicht der Neuerscheinungen über die Brüdergemeinde. – In: *UnFr* 57/58, 2006, S. 209-222

Selbstständige Veröffentlichungen

33. Boytler, Jorgen: Christiansfeld. Das Leben und die Häuser, hg. von Det Danske Ideselskab, St'borg 2005, 199 S. (dänisch, englisch und deutsch)
34. Brecht, Martin und Paul Peucker (Hg.): *Neue Aspekte der Zinzen-dorf-Forschung*, Göttingen 2006, 293 S. (Die darin enthaltenen Aufsätze werden unter den Verfassern aufgeführt.)
35. Crews, C. Daniel: *This we most certainly believe: Thoughts on Moravian Theology*, Winston, Salem 2005, 52 S.
36. Findeisen, Peter: *Von Barby nach Gnadau. Architektur der Herrnhuter an der Elbe*, Halle 2005, 143 S., zahlreiche Abb.
Der Band wurde von dem Denkmalpfleger des Landesamtes für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen Anhalts herausgegeben und dokumentiert die bauliche Entwicklung Gnadaus
37. Graf, Matthias: *Herrnhuter in Hessen. Der Herrnhag in der Graf-schaft Büdingen*, Frankfurt/ Berlin 2006, 241 S.

38. Günther, Walther, Werner Kuetgens und Liesel Christoph (Hg.): Königsfeld einst und jetzt. 1806-2006, Königsfeld 2005, 72 S.
39. Hahn, Hans Christoph: Das Bild Zinzendorfs nach seinem Tode. – In: Neues Aspekte, S. 256-271
40. Ito, Toshio: Graf und Gräfin von Zinzendorf, Suwa 2006, 295 S. (japanisch)
41. Menzel, Gerd: Die Dienerzeiten der Prediger in den europäischen Brüdergemeinden und einigen Sozietäten von Beginn bis etwa zur Mitte des 20. Jahrhunderts, Neugersdorf 2005, 41 S. (PC-Ausdruck)
42. Meussling, Hieronymus und Beate Wendel, Die Zinzendorfschule Gnadau, Gnadau 2006, 24 S.
43. Schatull, Nicole: Die Liturgie in der Herrnhuter Brüdergemeine Zinzendorfs, Tübingen 2005, 263 S.
44. Schneider, Hans (Hg.): Nikolaus Ludwig von Zinzendorfs Sonderbare Gespräche („Der Passagier“). Nachdruck der 2., verb. Auflage, Altona 1739, Leipzig 2005, 155 S. (Kleine Texte des Pietismus 9)
45. Schiewe, Helmut: Ansiedlung der Brüdergemeine in Neudietendorf. Zusammengestellt anlässlich des 225jährigen Jubiläums 1968, neu hg. von Klaus Biedermann, Neudietendorf 2005, 15 S.
46. Teigeler, Otto: Die Herrnhuter in Russland. Ziel, Umfang und Ertrag ihrer Aktivitäten. Göttingen 2006, 726 S. (AGP 51)
47. Vogt, Peter (Hg.): Der erste Betsaal der Brüdergemeine Niesky 1756-1875, Herrnhut 2006, 16 S.
48. Wellenreuther, Katrin: Der Pädagoge Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf und seine Wirkung auf Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Mannheim 2006. Hochschulschrift Mannheim

Aufsätze Artikel

49. Augustin, Stephan: Das Naturalienkabinett in Barby – Anfänge des naturkundlichen und völkerkundlichen Sammelns in der Herrnhuter Brüdergemeine. – In: UF 55/56 (2005), S. 1-16
50. Becker, Ludwig: Die Pflege der Naturwissenschaften in der Herrnhuter Brüdergemeine. – In: UF 55/56 (2005), S. 17-51
51. Becchi, Egle: Paradigmatische Autobiografien aus pädagogischer Sicht. – In: UF 57/58 (2006), S. 1-16
52. Brecht, Martin: Zinzendorf in der Sicht seiner kirchlichen und theologischen Kritiker. – In: Neue Aspekte (wie Nr. 34), S. 207-228
53. Busch, Eberhard: „Hochverehrter Graf, nicht so stürmisch!“ Karl Barths Stellung zu Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. – In: Neue Aspekte (wie Nr. 34), S. 239-255
54. Cassese, Michele: Herkunft der Herzensreligion von Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. – In: Nr. 6, S. 178-199

55. Daniel, Thilo: „Weil derer allhier immer mehr werden“. Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und der Pietismus in Dresden. – In: *Neue Aspekte*, S. 37-63
56. Doerfel, Marianne: Die brüderischen Schulen in Neuwied. – In: *UF 57/58* (2006), S. 81-168
57. Dose, Kai: Zinzendorfs Übersetzung des Hebräerbriefes 1737. Ein wiederentdeckter unbekannter Druck. – In: *UF 55/56* (2005), S. 63-92
58. Exalto, John und Jan-Kees Karels: Füchse im Weinberg. Herrnhuter und Reformierte in den Niederlanden 1734-1754. – In: *UF 55/56* (2005), S. 93-110
59. Faull, Katherine: ‚Girls Talk‘ – das „Sprechen“ von Kindern. Herrnhutische Seelsorge an den Großen Mädchen im 18. Jahrhundert – In: *UF 57/58* (2006), S. 183-196
60. Filschke, Katrin und Undine Bensch: Wir wollen es wagen. Die Gründung einer Zinzendorfschule im Ursprungsort Herrnhut. – In: *UF 57/58* (2006), S. 197-207
61. Gärtner, Burkhard: Bemerkungen zum Umgang mit den Losungen als Wort Gottes. – In: *ITD 2*, S. 34-41
62. Klink, Cornelia: Mehrsprachigkeit im Unterricht der Herrnhuter Schulen in den Missionsgebieten. – In: *UF 57/58* (2006), S. 57-80
63. Lost, Christine: Die Pädagogik der Lebensläufe. – In: *UF 57/58* (2006), S. 17-36
64. Mai, Claudia: Das Theologische Seminar der Brüder-Unität in Barby 1754-1789. – In: *UF 55/56* (2005), S. 111-124
65. Meyer, Dietrich: Die Brüdergemeinde als Theokratie und ihr Verhältnis zum Staat. – In: *Nr. 6*, S. 279-286
66. Meyer, Dietrich: Zu Zinzendorfs Gegenwartsbedeutung. – In: *Neue Aspekte* (wie Nr. 34), S. 272-286
67. Peucker, Paul: Kreuzbilder und Wundenmalerei – Form und Funktion der Malerei in der Herrnhuter Brüdergemeinde um 1750. – In: *UF 55/56* (2005), S. 125-174
68. Podmore, Colin: Zinzendorf in Westminster. – In: *UF 55/56* (2005), S. 53-62
69. Raabe, Paul: Goethe und Zinzendorf. Einige biographische Bemerkungen. – In: *Neue Aspekte* (wie Nr. 34), S. 229-238
70. Rackwitz, Werner: Der Soldatenkönig und der Prediger der Herzensreligion. Der Briefwechsel zwischen Friedrich Wilhelm I. und dem Grafen Zinzendorf. – In: *Mitteilungen des Vereins für die Geschichte Berlins*, Jg. 102 (2006), S. 309-322

71. Rackwitz, Werner: Über das Verhältnis der Unitas Fratrum zur Musik Händels im 18. und beginnenden 19. Jahrhundert. – In: Händel Jahrbuch, Jg. 51, Kassel 2005, S. 317-355
72. Schmid, Pia: Die Entdeckung der Kindheit sub specie religionis. Kindheitsbild und Kindererziehung in der Herrnhuter Brüdergemeine des 18. Jahrhunderts. – In: UF 57/58 (2006), S. 37-56
73. Schneider, Hans: „Philadelphische Brüder mit einem lutherischen Maul und mährischen Rock“. Zu Zinzendorfs Kirchenverständnis. – In: Neue Aspekte (wie Nr. 34), S. 11-36
74. Schrader, Hans-Jürgen: Zinzendorf als Poet. – In: Neue Aspekte (wie Nr. 34), S. 134-162
75. Schiewe, Helmut: Schulderkenntnis und innere Besinnung in der Herrnhuter Brüdergemeine 1945-1947. – In: FF Nr. 15 (2005/06), S. 211-221
76. Sterik, Edita: Die böhmischen Emigranten und Zinzendorf, – In: Neue Aspekte (wie Nr. 34), S. 97-114
77. Talonen, Jouko: Zinzendorf-konferenssi Latviassa 2000 [Zinzendorf-konferenz in Lettland 2000]. – In: Suomen kirkohistoriallisen seuran vuosikirja [Jahrbuch der Finnischen Gesellschaft für Kirchengeschichte] 91 (2002), S. 321-326
78. Vogt, Peter: „Ohne Kopf und Ungescheid“. Vernunfts- und bildungsfeindliche Tendenzen bei Zinzendorf. – In: UF 57/58 (2006), S. 169-182
79. Weigelt, Horst: Zinzendorf und die Schwenckfelder. – In: Neue Aspekte (wie Nr. 34), S. 64-96
80. Weigelt, Horst: Das Elternhaus von Novalis und die Herrnhuter Brüdergemeine. Ein Beitrag zu den pietistischen Elternhäusern deutscher Dichter. – In: Nr. 6, S. 493-508
81. Wessel, Carola: „Es ist also des Heilands sein Predigtstuhl so weit und groß als die ganze Welt“. Zinzendorfs Überlegungen zur Mission. – In: Neue Aspekte (wie Nr. 34), S. 163-173

Evangelisch Freikirchliche Gemeinden (Baptisten)

Selbstständige Veröffentlichungen

82. Bauknecht, Holger: Das Recht der Baptisten in Deutschland. Die Strukturen des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, K.d.ö.R., zum Zeitpunkt der Verfassungsreform 2005 (= Baptismus-Studien 9), Kassel 2006, 224 S.
83. Geldbach, Erich / Wehrstedt, Markus; Lütz, Dietmar (Hgg.): Religions-Freiheit. Festschrift zum 200. Geburtstag von Julius Köbner, Berlin 2006, 390 S.

84. Graf-Stuhlhofer, Franz (Hg.): Frisches Wasser auf dürres Land. Festschrift zum 50-jährigen Bestehen des Bundes der Baptistengemeinden in Österreich (= Baptismus-Studien 7), Kassel 2005, 221 S. Umfasst neben der Geschichte des Bundes und seiner Arbeitsbereiche auch die Geschichte der einzelnen österreichischen Baptistengemeinden.
85. Kallweit, Arno: Schleswigs Baptistenchronik im Spiegel deutsch-dänischer Geschichte unter Verwendung handschriftlicher biographischer Erinnerungen des Mitbegründers der Baptistengemeinde Schleswigs Claus Peters, Berlin 2006, 266 S.
86. Liebschner, Siegfried: Dem neuen Menschen eine Chance geben. Baptistische Beiträge zu einer Theologie des Heiligen Geistes (= Baptismus-Studien 10), Kassel 2006, 251 S.
87. Popkes, Wiard: Abendmahl und Gemeinde. Das Abendmahl in biblisch-theologischer Sicht und in evangelisch-freikirchlicher Praxis, ND Kassel 2006, 121 S.
88. Hoffnung für Altenburg – 125 Jahre Gemeinde Altenburg, Altenburg 2006, 78 S.
89. Pierard, Richard V. (Hg.): Baptists together in Christ 1905-2005. A Hundred-Year History of the Baptist World Alliance, Falls Church 2005, 358 S.
90. Prescher, Dietrich: Gemeinde in der Welt – eine Zeitgeschichte. Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Berlin-Neukölln 1905-2005, Berlin 2005, 42 S.
91. Festschrift zum 100jährigen Jubiläum der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde (Baptisten) Berlin-Neukölln, Berlin 2005, 43 S.
92. Heller, Friedrich Paul: Lederhosen, Dutt und Giftgas. Die Hintergründe der Colonia Dignidad, Stuttgart 2006, 136 S.
93. EFG Güstrow (Baptisten) 1996-2006, Güstrow 2006, 19 S.
94. Mit Jesus unterwegs. 100 Jahre Baptisten in Herne, Herne 2005, 100 S.
95. Festschrift 100 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Hamburg-Wandsbek 1906-2006. Hamburg 2006, 116 S.
96. Wie Wind und Weite und wie ein Zuhause. 1956-2006 Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Heide. Festschrift zum 50jährigen Gemeindejubiläum, Heide 2006, 40 S.
97. Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 100 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Kreuzkirche-Hückeswagen, Hückeswagen 2005, 52 S.
98. 100 Jahre Baptisten in Leverkusen. Christen im Wandel der Zeit, Leverkusen 2006, 116 S.
99. Mit Wurzeln in die Zukunft. 125 Jahre Baptisten in Leipzig 1818-2006, Leipzig 2006, 95 S.

100. Festschrift 20 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde [Lübeck-] Eichholz. Lübeck 2006, 16 S.
101. Schulze, Dietmar: Baptisten in Nordostindien. Eine Mitgliederstudie. (= Baptismus-Studien 11), Kassel 2006, 299 S.
102. Festschrift 125 Jahre Theologisches Seminar. (ThG 2005, Beiheft 6), 88 S.
103. Die großen Taten Gottes erzählen... 125 Jahre Baptistengemeinde Wiesbaden 1880-2005, Wiesbaden 2005, 64 S.
104. 100 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Witten 1906-2006, Witten 2006, 116 S.

Aufsätze, Artikel

105. Balders, Günter: ... zusammen in Jesu Namen, um dich zu loben, o Herr. Ein Überblick über neue Gesangbücher von vier Freikirchen. – In: US 2005, Heft 1, S. 55-70
106. Balders, Günter: Lobt in seinem Heiligtume den, der große Wunder tut. Julius Köbner als Herausgeber der „Glaubensstimme“ und als Liederdichter. – In: Geldbach, Religions-Freiheit (= Nr. 83), S. 65-92.
107. Briggs, John H.Y.: Baptists and the Ecumenical Movement. – In: Journal of European Baptists Studies 2005, Heft 1, S. 11-17
108. Dammann, Uwe: Wie kommt der Himmel zur Erde? Brauchen unsere Gemeinden und unser Bund eine neue Bewegung des „social gospel“? In: Die Gemeinde 2006, Nr. 10, S. 12 f.
Über die Aktualität des baptistischen Theologen Walter Rauschenbach (1861-1918)
109. Ebert, Ingrid: Geschichte Forster Baptisten im 19. Jahrhundert. Mit einem Schneider fing alles an. – In: Museumsverein der Stadt Forst (Hg): Forster Jahrbuch für Geschichte und Heimatkunde 2006, S. 188-206
110. Fornaçon, Erik: 1954: Gretchen Remmler besucht Deutschland. Liebesgaben aus Amerika. – In: Die Gemeinde 2006, Nr. 26, S. 8 f.
111. Geisser, Christiane: Zum Mindestalter von Täuflingen. Mündigkeit braucht Zeit. – In: ThG 2005, Beiheft 7, S. 47 f.
112. Geldbach, Erich: Erfolgreiche Machtübernahme. Der Baptistische Weltbund ist gespalten. – In: HerKorr 59, 2005, 153-156
113. Geldbach, Erich: The Years of Anxiety and World War II. – In: Richard V. Pierard (ed.), Baptists Together in Christ 1905-2005. A Hundred-Year History of the Baptist World Alliance, Samford University Press 2005, 74-99.

114. Geldbach, Erich: Jesus Christus – lebendiges Wasser. Baptistischer Weltbund feierte vom 27. bis 31. Juli sein 100jähriges Jubiläum in Birmingham/England. – In: MdKI 56, 2005, 89-92.
115. Geldbach, Erich: Julius Köbner's Contribution to Baptist Identity. – In: Ian M. Randall, Toivo Pilli, Anthony R. Cross (Hgg.), Baptist Identities. International Studies from the Seventeenth to the Twentieth Centuries (= Studies in Baptist History and Thought vol. 19), Milton Keynes 2006, 63-76
116. Giebel, Astrid: Glaube, der in der Liebe tätig ist. Diakonie im deutschen Baptismus (Otto Imhof). – In: ThG 2006, Heft 2, S. 83 f.
117. Gollau, Sieghard: Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden. Die Baptisten. – In: Löttsch, Martin; Liß-Walther, Joachim (Hg.): Christentum zwischen Nord- und Ostsee. Eine kleine ökumenische Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins. Bremen 2004, S. 115 f.
118. Großmann, Siegfried: Baptisten und Katholiken im Gespräch. – In: ThG 2005, Beiheft 8, S. 39-46
119. Großmann, Siegfried: Der prophetische Dienst der Kirche in der Gesellschaft. – In: ThG 2006, Heft 1, S. 21-40
120. Jarosz, Katarzyna: Baptist Mission in Poland in the 19th Century an Example of Contextualisation. – In: Journal of European Baptist Studies. Vol. 6, January 2006, Nr. 2, S. 32-44
Untersuchung der (in der ersten Phase von Deutschland ausgehenden) Ausbreitung des Baptismus in Polen aus missiologischer Sicht.
121. Jelten, Margarete: Verwandtschaftlich leben. Die Bedeutung verwandtschaftlicher Beziehungen bei der Entstehung der Baptisten. – In: Die Gemeinde 2005, Heft 10, S. 6 f.
122. Kelbert, Holger: Prediger, Dichter und Krisenmanager. Julius Johann Wilhelm Köbner zum 200. Geburtstag. – In: Die Gemeinde 2006, Nr. 14, S. 12 f.
123. Kißkalt, Michael: Immigrant Churches in the German Baptist Union. A Report. – In: Penner, Peter (Hg.): Ethnic Churches – a Baptist Response, Prag 2006
124. Pierard, Richard V.: Germany and the Baptist Expansion in Nineteenth-Century in Europe. – In: Bebbington, David (Hg.): The Gospel in the World. International Baptist Studies. Carlisle 2002, S. 189-208
125. Rust, Heinrich Christian: Zum Mindestalter von Täuflingen. Warum nicht schon gläubige Kinder taufen? – In: ThG 2005, Beiheft 7, S. 45 f.
126. Spangenberg, Volker: Religiöse Sozialisation, Taufpraxis und Gemeindemitgliedschaft. Kinder und Heranwachsende in baptistischen Gemeinden. – In: Klaiber, Walter / Thökissen, Wolfgang (Hgg.):

- Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht. Paderborn / Stuttgart 2005, S. 155-171
127. Spangenberg, Volker: Gibt es eine baptistische Minimalliturgie? Freikirchliche Liturgie – Widerspruch in sich selbst oder Notwendigkeit? – In: Die Gemeinde 2005, Heft 27, S. 6-7
128. Stiegler, Stefan: Das Reich Gottes und die Weltreiche. Eine Bibelarbeit zu Daniel 7. – In: ThG 2006, Heft 1, S. 3 f.
129. Strübind, Kim: Baptistische Unbotmäßigkeit als notwendiges ökumenisches Ärgernis. Ist eine Veränderung in der Tauffrage möglich? – In: ZThG 10, 2005, S. 86-97
130. Strübind, Kim: Dem Baptismus einen „Spiegel“ vorhalten. Zehn Jahre Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik (GFTP). – In: ZThG 10, 2005, S. 9-22
131. Strübind, Kim: Flasche leer? Flasche her! Die schöne neue Bundeswelt als Dauerkrise. – In: ZThG 11, 2006, S. 17-27
132. Swarat, Uwe: Die Dialoge zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation und der Leuenberger Kirchengemeinschaft. – In: ThG 2005, Beiheft 8, S. 80-97
133. Swarat, Uwe: Abendmahl – Gabe Gottes und Danksagung der Beschenkten. Eine baptistische Ansicht. – In: ThG 29, 2005, Heft 4, S. 131-148
134. Swarat, Uwe: Zum Mindestalter von Täuflingen. Ein freies und mündiges Bekenntnis vor der Taufe. – In: ThG 2005, Beiheft 7, S. 58 f.
135. Swarat, Uwe: Systematische Theologie. – In: Festschrift 125 Jahre Theologisches Seminar, ThG 2005, Beiheft 6, S. 36-39
136. Swarat, Uwe: Ein freies und mündiges Bekenntnis vor der Taufe. Systematisch-theologische Anmerkungen zum Taufalter. – In: ThG 2005, Beiheft 7, S. 58-61
137. Swarat, Uwe: Ist die Taufe ein Sakrament? – In: Theologie für die Praxis 31, 2005, Heft 1-2, S. 81-91
138. Swarat, Uwe: Ein weiterer Schritt aufeinander zu. Die Gespräche zwischen Europas Baptisten und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa. – In: Die Gemeinde 2006, Nr. 24, 6 f.
139. Swarat, Uwe: Das Geschenk der Liebe weitergeben. Papst Benedikt XVI. zur christlichen Diakonie. – In: Die Gemeinde 2006, Heft 6-7, S. 10 f.
140. Swarat, Uwe: Einführung. – In: Liebschner, Siegfried: Dem neuen Menschen eine Chance geben. Baptistische Beiträge zu einer Theologie des Heiligen Geistes (= Baptismus-Studien 10), Kassel 2006, S. 5-18
141. Swarat, Uwe: Das baptistische Verständnis von Rechtfertigung und die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ von Luthera-

- ner und Katholiken. – In: Swarat, Uwe u.a. (Hgg.): Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Frankfurt am Main 2006, 177-197.
142. Szobries, Heinz: Auf der Suche nach Schuldbewusstsein und Schuldbekennnissen. Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) und seine Bewältigung der NS-Zeit. – In: FF 2005/06, Nr. 15, Münster 2006, S. 272-304
143. Toom, Tarmo: Können wir uns der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre anschließen? Baptisten über Rechtfertigung. – In: ThG 2005, Beiheft 8, S. 58-79
Versuch einer Antwort auf Grund der Darstellung der Rechtfertigungslehre in baptistischen Bekenntnissen des 17. Jahrhunderts.
144. Wieser, Friedrich Emanuel: Aspekte einer baptistischen Ekklesiologie. Unter besonderer Beachtung der Frage von Taufe und Kirchenzugehörigkeit. – In: ZThG 10 2005, S. 99-110

Evangelisch-Methodistische Kirche

Bibliographien

145. Raedel, Christoph: Methodistica 2003. – In: EmK Geschichte 26.1 (2005), 57-63
146. Raedel, Christoph: Evangelisch-methodistische Kirche. – In: FF 15 (2005/2006), 462-469

Selbstständige Veröffentlichungen

147. Ade, Hans: Laie in der EmK. Gedanken, Erinnerungen, Anregungen. Stuttgart (Selbstverlag) 2005
148. Altunian, Bedros / Altunian, Samuel: Die auferstandene Kirche. EMK in Bulgarien 1859-2005, Ort und Jahr?
149. Frieden braucht Gerechtigkeit. Friedenswort der EmK. Mit einem Vorwort von Bischöfin Rosemarie Wenner, Stuttgart 2005 [EmK Forum 29]
150. Gräsle, Paul (Hg.): Carl Ordnung. Christliches Zeugnis in politisch wechselhaften Zeiten. – Artikel, Predigten, Aufsätze von Carl Ordnung und persönliche Worte von Freunden und Weggefährten, o.O. [Stuttgart], o.J. [2003]
151. Das heilige Geheimnis. Zum Verständnis des Abendmahls in der United Methodist Church. Mit einem Vorwort von Bischof Dr. Walter Klaiber, Stuttgart 2005 [EmK Forum 31]
152. Klaiber, Walter: Bibel – Kirche – Ökumene. Festschrift für Walter Klaiber zum 65. Geburtstag, Stuttgart 2005 [emk-Studien 7]
153. Klaiber, Walter: Salz der Erde – Licht der Welt. Botschaft des Bischofs Dr. Walter Klaiber an die Tagung der Zentralkonferenz der

- Evangelisch-methodistischen Kirche, Februar 2005, Stuttgart 2005 [Emk Forum 28].
154. Klaiber, Walter / Thönissen, Wolfgang (Hg.): Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn/Stuttgart 2005, 245 S.
155. Melle, F. H. Otto: Fußspuren Gottes in meinem Leben. Lebenserinnerungen 1875-1936 (Fragment). Hrsg. von Klaus Schneider, Rübgarten (Selbstverlag) 2005, 545 S.
156. Rogal, Samuel J.: A Daily Calendar of John Wesley's Evangelical Travels in Georgia, the British Isles, Holland, and Germany, 3 Bde., Lewiston 2003 [Studies in the History of Missions 23]
157. Runyon, Theodor: Die neue Schöpfung. John Wesleys Theologie heute. Aus dem Amerikanischen übersetzt und ergänzt von Manfred Marquardt, Göttingen 2005, 268 S.
158. Schmidt, Herbert: Evangelisch-methodistische Kirche im Frankenthal. 1905-2005. 100 Jahre Methodistengemeinden Naila und Selbitz Selbitz (Privatdruck) 2005
159. Schweizer, Urs (Hg.): Mit dem Feuer der ersten Liebe und dem tiefen, stillen Wasser des bewährten Glaubens. Festschrift zum Jubiläum 50 Jahre Zentralkonferenz von Mittel- und Südeuropa der Evangelisch-methodistischen Kirche, Zürich 2005
160. Streiff, Patrick (Hg.): Der europäische Methodismus um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Referate der historischen Konferenz der EmK in Europa vom 10. bis 15. August 2004 in Tallinn, Estland, Stuttgart 2005 [EmK-Geschichte. Monographien 52]
161. Theilen, Uta: Gender, Race, Power and Religion. Women in the Methodist Church of Southern Africa in Post-apartheid Society, Frankfurt a. Main [u.a.]: Lang, 2005 [Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 136]
162. Voigt, Karl Heinz: Schuld und Versagen der Freikirchen in „Dritten Reich“. Aufarbeitungsprozesse seit 1945. Einführung und Dokumentation, Frankfurt 2005
163. Voigt, Ulrike: Hildegard Grams. Ein Leben für Indien, Stuttgart 2005
164. Wainwright, Geoffrey: „Mögen auch zwei miteinander wandeln, sie seien denn eins untereinander?“ Fortschritte zwischen Methodisten und Katholiken auf dem Weg zur Einheit, Stuttgart 2005 [Emk Forum 30]
165. Wesley, John: Natürliche Arzneien zur Heilung der meisten Krankheiten (Primitive Physic, deutsch). Übers. Von N. Janke nach der 20. Aufl. 1791, Pähl 2005

Aufsätze, Artikel

166. Björklund, Leif-Göte: Die Ausbreitung des Methodismus in Finnland an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. – In: Streiff, Methodismus (wie Nr. 160), S. 53-60
167. Borgen, Peder: Der Methodismus und die Anfänge der Pfingstbewegung in Norwegen. Eine auf Thomas Ball Barrett konzentrierte Studie mit einem kurzen Hinweis auf Erik Andersen Nordquelle. – In: Streiff, Methodismus (wie Nr. 160), S. 236-257
168. Brose, Martin E.: Charles Wesleys Gedicht „Der ringende Jakob“ (Wrestling Jacob). – In: EmK Geschichte 26.2 (2005), S. 45-60
169. Cataldo, Chet: Georg Durdis. – In: Streiff, Methodismus (wie Nr. 160), S. 87-90
170. Eschmann, Holger. Methodistisches Erbe als ökumenischer Impuls. – In: Grenzen überschreiten. Berichte – Informationen – Denkanstöße, hrsg. im Auftrag der Gemeinschaft St. Michael [Christsein miteinander, Heft 3], o.O. 2005, S. 31-44
171. Eschmann, Holger: Zur gegenwärtigen Diskussion über Taufe und Kirchengliedschaft in der Evangelisch-methodistischen Kirche. – In: ThG 29 (2005), S. 149-156
172. Frei, Ueli: Der Methodismus in Bulgarien an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. – In: Streiff, Methodismus (wie Nr. 160), S. 43-52
173. Gebauer, Roland: Konvergenzen und Divergenzen im Taufverständnis. Erträge und Perspektiven. – In: Klaiber / Thönissen (wie Nr. 16), S. 225-239
174. Härtner, Achim: Megatrends that Challenge an Evangelizing Church. – In: W. Stephen Gunter / Elaine Robinson (Hg.), Considering the Great Commission. Evangelism and Mission in the Wesleyan Spirit, Nashville 2005, S. 71-93
175. Hahn-Bruckart, Thomas: „Sie wollen nun“. Der Weg bischöflich-methodistischer Laien in die General- und Jährlichen Konferenzen und überbezirkliche Liantätigkeit im deutschen Kirchenzweig an der Wende zum 20. Jahrhundert. – In: EmK Geschichte 26.1 (2005) 28-49 und 26.2 (2005), S. 5-28
176. Hand, Hartmut: Was ist eigentlich „methodistisch“ am neuen Gesangbuch der EmK? In: EmK Geschichte 26.1 (2005), S. 17-27
177. Hand, Hartmut: „Zum Lob befreit“. Das neue Gesangbuch der Evangelisch-methodistischen Kirche. – In: US 60 (2005), S. 71-80
178. Hirschfeld, Ekkehard: Ernst Ferdinand Ströter (1846-1922). Ein Forschungsbericht. – In: Streiff, Methodismus, S. 139-150
179. Hirschfeld, Ekkehard: Ernst Ferdinand Ströter (1846-1922) und seine Israeltheologie. – In: FF 15 (2005/06), S. 53-71

180. Hoffmann, Klaus Jakob: Zerstörung und Wiederaufbau. Frankfurts Bischöfliche Methodistenkirche 1944-1946 im Spiegel der Aufzeichnungen von Paulus Scharpff. – In: FF 15 (2005/06), S. 167-178
181. Klaiber, Walter: Freikirchliche Tauftraditionen – ökumenisch herausgefordert. – In: Sakramente ökumenisch feiern. Vorüberlegungen für die Erfüllung einer Hoffnung. Festschrift für Theodor Schneider, hrsg. von Dorothea Sattler und Gunther Wenz, Mainz 2005, S. 147-166
182. Klaiber, Walter: „Option für die Ökumene nicht verhandelbar“. Offenheit für andere Kirchen ist methodistisches Kennzeichen. Interview zum Dialog zwischen Katholiken und Methodisten – durch Karl Heinz Voigt. – In: KNA-ÖKI, Nr. 8, 22. 02. 2005, S. 3-6
183. Klaiber, Walter: Vom Nutzen methodistischer Theologie. – In: ThFPr 31 (2005), S. 5-16
184. Klaiber, Walter: Zur aktuellen sozialen Lage in Deutschland. Ein Wort der Evangelisch-methodistischen Kirche. – In: MdKI 56 (2005), S. 35-37
185. Lakatos, Judit: Spiritualität in der ungarischen methodistischen Presse (1910-1920). – In: Streiff, Methodismus (wie Nr. 160), S. 33-41
186. Lawson, David J.: Ist die Evangelisch-methodistische Kirche noch eine globale Kirche? In: EmK Geschichte 26.1 (2005), S. 50-52
187. Marquardt, Manfred: Bleibende Aufgaben für die Ökumene aus freikirchlicher Sicht. – In: Wolfgang Thönissen (Hg): „Unitatis Redintegratio“. 40 Jahre Ökumenismus-Dekret – Erbe und Auftrag, Paderborn / Frankfurt am. Main 2005, S. 223-237
188. Marquardt, Manfred: Die Gemeinde und die Gnadenmittel. – In: Systematisch Praktisch. Festschrift für Reiner Preul, hrsg. von W. Härle / B.-M. Haese / K. Hansen / E. Herms, Marburg 2005, S. 189-198
189. Marquardt, Manfred: Taufpraxis, religiöse Sozialisation und Kirchengliedschaft in der Evangelisch-methodistischen Kirche. – In: Klaiber / Thönissen (wie Nr. 16), S. 135-153
190. Mednis, Gita: Die methodistische Bewegung in Lettland vor dem Ersten Weltkrieg. – In: Streiff, Methodismus (wie Nr. 160), S. 67-86
191. Minor, Rüdiger: Russland und die Ukraine – geschichtliche Erinnerungen und heutige Entwicklung. – In: Streiff, Methodismus (wie Nr. 160), S. 97-104
192. Nausner, Helmut: „Das Verständnis füreinander wächst“. Interview über den Dialog zwischen Katholiken und Methodisten durch Karl Heinz Voigt. – In: KNA-ÖKI, Nr. 4, 25. 1. 2005, S. 20-22

193. Nordby, Lars-Erik: Die Entstehung der Bethanieninstitutionen in Norwegen von 1897-1920. – In: Streiff, Methodismus (wie Nr. 160), S. 200-206
194. O'Malley, J. Steven: Die Evangelische Gemeinschaft an der Wegscheide: Von einer deutsch-amerikanischen Erweckungsbewegung zu einer ökumenischen Weltgemeinschaft (1891-1921). – In: Streiff, Methodismus (wie Nr. 160), S. 127-138
195. Raedel, Christoph: Der Methodismus und das Aufkommen der Pfingstbewegung in Deutschland. – In: Streiff, Methodismus (wie Nr. 160), S. 207-235
196. Raedel, Christoph: „Secret Things belong to God“. Zur Geschichte und Rezeption der mysteriösen Vorkommnisse im Wesley-Pfarrhaus (1716/17). – In: Michael Bergunder / Daniel Cyranka (Hg.), Esoterik und Christentum. Religionsgeschichtliche und theologische Perspektiven. Helmut Obst zum 65. Geburtstag, Leipzig 2005, S. 30-57
197. Renders, Helmut: „Die Welt als Kirchspiel?“ – Die Wahrnehmung sozialer und gesellschaftlicher Verantwortung im mitteleuropäischen Methodismus um die Jahrhundertwende. – In: Streiff, Methodismus (wie Nr. 160), S. 151-178
198. Schneeberger, Vilém: Anfänge der methodistischen Arbeit in der Tschechoslowakei. In: Streiff, Methodismus (wie Nr. 160), S. 91-96
199. Schuler, Ulrike: Gründung freikirchlicher Vereinigungen in England, Deutschland und den USA. – In: Streiff, Methodismus (wie Nr. 160), S. 105-126
200. Schwarz, Karl: MK + Lk = EmK. Eine geheimnisvolle kultusrechtliche Gleichung. – In: Österreichisches Archiv für Recht und Religion 52 (2005), S. 124-140
201. Schweizer, Urs: 50. Jahresjubiläum der Zentralkonferenz Mittel- und Süd-Europa. – In: EmK Geschichte 26.2 (2005), S. 38-44
202. Straub, Hans: Johannes Schempp d.J. Denker und Lehrer auf dem Boden der Heiligen Schrift. – In: EmK Geschichte 26.1 (2005), S. 5-16
203. Streiff, Patrick: Der europäische Methodismus um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert: Eine Einführung. – In: Streiff, Methodismus (wie Nr. 160), S. 11-31
204. Streiff, Patrick: Ist die Evangelisch-methodistische Kirche noch eine globale Kirche? In: EmK Geschichte 26.1 (2005), S. 52-56
205. Streiff, Patrick: Is The United Methodist Church a Global Church Yet? In: QR 25/1 (2005), S. 83, 86-88
206. Tamm, Priit: Die methodistische Mission in Estland an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. – In: Streiff, Methodismus (wie Nr. 160), S. 61-66

207. Thaarup, Jörgen: Der Methodismus und die Pfingstbewegung in Dänemark. In: Streiff, Methodismus (wie Nr. 160), S. 259-266
208. Thaarup, Jörgen: Soziale Verantwortung: Die Central Mission in Kopenhagen. – In: Streiff, Methodismus (wie Nr. 160), S. 179-187
209. Tripp, David: Methodism: one people in all the world. – In: Ecclesiology 2 (2006), S. 257-363
210. Voigt, Karl Heinz: Auswirkungen internationaler Kirchenstrukturen im Umbruch nach 1945. Die Methodisten in ihren Beziehungen zu Militärregierungen und Grenzverschiebungen. – In: FF 15 (2005/06), S. 182-210
211. Voigt, Karl Heinz: Kinderliteratur im methodistischen Traktathaus. Kinderbücher, Liederbücher, Kinderzeitung und Kindertraktate im 19. Jahrhundert. – In: FF 15 (2005/06), S. 369-386
212. Voigt, Karl Heinz: „Das Problem löst sich im Gehen.“ Fast 40 Jahre ständiger Dialog zwischen Katholiken und Methodisten. – In: KNA-ÖKI, Nr. 49, v. 06.12.2005, 13 f
213. Voigt, Karl Heinz: „Unterwegs zu einer Heilung der Erinnerung.“ Katholiken und Mennoniten im weltweiten Dialog. – In: MdKI 56 (2005), S. 12-13
214. Voigt, Karl Heinz: Joseph Allen Baker. – In: BBKL, 24 (2005), S. 169-177
215. Voigt, Karl Heinz: Gottfried Wilhelm Lehmann. – In: BBKL, 24 (2005), S. 998-1011
216. Voigt, Karl Heinz: Carl Theodor Ninck. – In: BBKL, 24 (2005), S. 1121-1132
217. Voigt, Karl Heinz: George Scott. – In: BBKL, 24 (2005), S. 1316-1326
218. Voigt, Karl Heinz: Friedrich Siegmund-Schultze. – In: BBKL, 24 (2005), S. 1349-1366
219. Voigt, Karl Heinz: Heinrich Vietheer. – In: BBKL, 24 (2005), S. 1487-1492
220. Voigt, Karl Heinz: Theodor Christlieb. – In: BBKL, 25 (2005), S. 144-170
221. Voigt, Karl Heinz: Michael J. Kramer (Cramer). – In: BBKL, 25 (2005), S. 185-190
222. Voigt, Karl Heinz: J. H. K. F. Liebhart. – In: BBKL, 25 (2005), S. 839-845
223. Voigt, Karl Heinz: Thomas A. Morris. – In: BBKL, 25 (2005), S. 977-980
224. Voigt, Karl Heinz: Johann G. Steinlen. – In: BBKL, 25(2005), S. 1341-1344

225. Voigt, Karl Heinz: Raymond Wade. – In: BBKL, 25(2005), S. 1435-1439
226. Voigt, Ulrike: Gertrud Steawen. – In: BBKL, 24 (2005), S. 1404-1411
227. Wainwright, Geoffrey: „Unitatis Redintegratio“ aus protestantischer Sicht. – In: Catholica 59/3 (2005), S. 189-203
228. Wetzell, Michael: Die Errichtung der ersten Methodistenkirche Sachsens in Schwarzenberg 1883 und ihre Bedeutung für das Erzgebirge. – In: EmK Geschichte 26.2 (2005), S. 29-37
229. Ziegler, Ulrich: Beruf Diakonisse – Motive und Rahmenbedingungen. – In: Streiff, Methodismus (wie Nr. 160), S. 189-199

Freie evangelische Gemeinden

Selbstständige Veröffentlichungen

230. Beupain, Helmut/Müller, Berthold: 1904-2004. 100 Jahre Freie evangelische Gemeinden Frankenberg, Allendorf, Burgwald, Frankenberg 2005
231. 150 Jahre Freie evangelische Gemeinde Wuppertal-Barmen, Wuppertal 2004
232. Jung, August: Israel Johannes Rubanowitsch. Judenchrist – Evangelist – KZ-Opfer (Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden 5, 2), Witten 2005
233. Lebendige FeG-Geschichte. Historische Dokumente zur Entwicklung der Freien evangelischen Gemeinden (CD-ROM), Witten 2005
234. Pötz, Gustav Adolf: Kein Baum ohne Wurzeln. 95 Jahre Freie evangelische Gemeinde Herborm, Herborm 2005
235. Strauch, Peter: Typisch FeG! Freie evangelische Gemeinden unterwegs, Witten 2. überarb. Aufl. 2005

Aufsätze, Artikel

236. Demandt, Johannes: Gott und Mensch im Akt der Taufe. – In: Klai-ber/Thönissen (wie Anm. 16), S. 91-112
237. Demandt, Johannes: Jungen Menschen eine Brücke bauen. Zum Verhältnis von Glaube, Taufe, Gemeindezugehörigkeit und Abendmahl bei Kindern und Jugendlichen. – In: ThG Beiheft 7, 2005, S. 19-43
238. Ritter, Heinz-Adolf: Die Schuldfrage nach dem Zweiten Weltkrieg im Bund Freier evangelischer Gemeinden (BfeG). – In: FF 15 (2005/06), S. 258-272
239. Schnepfer, Arndt: Auf Gottes Baustellen. Johannes Hummel. – In: Ch 112/1, 2005, S. 46-47

240. Schnepfer, Arndt: Deutschland missionieren! Ernst-Wilhelm Erdlenbruch. – In: Ch 112/2, 2005, S. 56-58
241. Schnepfer, Arndt: Eine geduldige Ungeduld. Ernst Schwedes. – In: Ch 112/12, 2005, S. 26-27
242. Schröder, Michael: „Wir haben gesündigt“. Zur Schuldfrage im Bund Freier evangelischer Gemeinden nach dem 2. Weltkrieg. – In: Ch 112/5, 2005, S. 12-14
243. Weyel, Hartmut: Einzelgemeinde und Gesamtgemeinde. Neutestamentliche und systematische Aspekte der Beziehung zwischen Gemeinde und Gemeindebund. – In: ThG 27, 2003, S. 13-19
244. Weyel, Hartmut: Friedensethik zwischen „gerechtem Krieg“ und „gerechtem Frieden“. – In: FF 13, 2003, S. 226-241
245. Weyel, Hartmut: Evangelisch und frei. – In: 150 Jahre Freie evangelische Gemeinde Wuppertal-Barmen, Wuppertal 2004, S. 14-27
246. Weyel, Hartmut: Lebensweg und Lebenszeichen eines Gemeindegründers. Hermann Heinrich Grafe (1818-1869). – In: 150 Jahre Freie evangelische Gemeinde Wuppertal-Barmen, Wuppertal 2004, S. 28-39
247. Weyel, Hartmut: Lehrer und Prediger des Wortes Gottes. Friedrich Heinrich Neviandt (1827-1901). – In: 150 Jahre Freie evangelische Gemeinde Wuppertal-Barmen, Wuppertal 2004, S. 40-43
248. Weyel, Hartmut: Zwischen Zeitgeist und zeitgemäß. Gemeinde Jesu Christi damals und heute. – In: 150 Jahre Freie evangelische Gemeinde Wuppertal-Barmen, Wuppertal 2004, S. 118-123
249. Weyel, Hartmut: „Leben im Geist der Schrift“. Konrad Bussemer (1874-1944). In: Ch 112/2, 2005, S. 26-28
250. Weyel, Hartmut: Ein Prediger der Gnade Gottes. Werner Schnepfer (1903-1945). – In: Ch 112/5, 2005, S. 45-47
251. Weyel, Hartmut: Der Evangelist des Hessenlandes. Gustav Klein (1855-1946). – In: Ch 112/8, 2005, S. 56-59
252. Weyel, Hartmut: Der Evangelist des Niederrheins. Gottfried Hermann Hengstenberg (1830-1893). – In: Ch 112/10, 2005, S. 46-49

Nachtrag

- Weyel, Hartmut: Im Wesentlichen eins, im Unwesentlichen frei. Carl von Rodt (1805-1861). In: Christsein Heute Nr. 5/2006, S. 46-49
- Weyel, Hartmut: Ein Licht auf dem Weg. Adam Klumb (1832-1906), der blinde Evangelist des Hunsrücks. In: Ch Nr. 6/2006, S. 59-60
- Weyel, Hartmut: "Dass es KZ gab, wusste jeder". Freie evangelische Gemeinden und die so genannte ‚Judenfrage‘ im Dritten Reich. In: Ch Nr. 8/2006, S. 16-19

- Weyel, Hartmut: Ein Christ und Kaufmann macht Geschichte. August Rudersdorf (1867-1931). In: Ch Nr. 10/2006, S. 48-50
- Weyel, Hartmut: Der FeG-Pionier für Berlin. Engelhard Ostermoor (1865-1931). In: Ch 11/2006, S. 48-50
- Weyel, Hartmut: Amboss, Kanzel und Druckerpresse. Friedrich Fries (1856-1926). In: Ch 12/2006, S. 26-29
- Weyel, Hartmut: Prediger und Diakonissenvater. Robert Kaiser (1862-1936). In: Ch 1/2007, S. 46-49

Mennoniten

Selbstständige Veröffentlichungen

253. Bergen, Jakob: So lebten wir in Russland, Lage: Logos Verlag, 2005, 190 S.
254. Friesen, Abraham: In Defense of Privilege: Russian Mennonites and the State Before and During World War I, Winnipeg: Kindred Press, 2006, 520 S.
255. Glück, Theodor: Gemeinden in friedentiftender Christusbachfolge. Bd. I: Gottes Friede auf Erden in Täufer- und Mennonitengemeinden Europas, Bd. II: Urchristliche Glaubensbekundung. Kraichgauer Täufer und Süddeutscher Mennoniten in Familie, Beruf, Gemeinde und Umwelt, Detmold, Lichzeichen Verlag, 2006, 384 S., 416 S.
256. Häge, Birgit Kerstin: Das Kurfürstentum Pfalz und sein Umgang mit Mennoniten, Juden und anderen religiösen Minderheiten, Weierhof, Mennonitische Forschungsstelle, 2006, 135 S.
257. Hildebrandt, Gerhard: Die Mennoniten in der Ukraine und im Gebiet Orenburg. Dokumente aus Archiven in Kiev und Orenburg, Göttingen: Göttinger Arbeitskreis 2006, 191 S.
258. Hüberr, Helmut T.: Mennonite Estates in Imperial Russia, Winnipeg: Springfield Publishers, 2005, 415 S.
259. Kasdorf, Julia: Fixing Tradition: Joseph W. Yoder, Amish American, Telford (Pennsylvania): Pandora 2005, 280 S.
260. Koop, Karl: Confessions of Faith in the Anabaptist Tradition 1527-1660, Kitchener: Pandora Press 2006, 366 S.
261. Krabill, James R., Shenk, David W. und Stutzman, Linford (Hsg.): Anabaptists Meeting Muslims: A Calling for Presence in the Way of Christ, Scottsdale (Pennsylvania): Herald Press 2005, 566 S.
262. Kroeker, Wally: An Introduction to the Russian Mennonites, Intercourse (Pennsylvania): Good Books 2005, 122 S.
263. Mennonitengemeinde Bechterdissen: Von Gott beschenkt, um Segen zu sein: 50 Jahre, Lage: Logos Verlag, 2006, 183 S.

264. Mennonitengemeinde Norden: 450 Jahre Mennoniten in Norden (1556-2006) Festschrift zum Jubiläum 16. - 18. Juni 2006, Norden 2006, 28 S.
265. Meyers, Thomas J. und Nolt, Steven M.: An Amish Patchwork: Indiana's Old Orders in the Modern World, Bloomington (Indiana): University Press 2005, 208 S.
266. Roth, John D.: Beliefs: Mennonite Faith and Practice, Scottsdale (Pennsylvania): Herald Press 2005, 170 S.
267. Sawatzky, Rodney J.: History and Ideology: American Mennonite History Definition Through History, Kitchener (Ontario): Pandora Press 2005, 216 S.
268. Schapansky, Henry: Mennonite Migrations (and the Old Colony), Rosenort (Manitoba): Country Graphics and Printing 2006, 813 S.
269. Teichrib, Abram: Der Weg zur Heimat: Erinnerungen meiner Mutter, Detmold: PeWe-Media 2005, 287 S.
270. Urry, James: Nur Heilige. Mennoniten in Russland 1789-1889, Steinbach (Manitoba): Crossway Publications 2005, 356 S. (Übersetzung von Elisabeth L. Wiens aus dem Englischen)
271. Veraguth, Paul: Sag mir wo die Blumen sind. Das Anliegen der Wiedertaufe, Winterthur: Schleife-Verlag 2005, 119 S.
272. Verband deutscher Mennonitengemeinden: Aufbrechen ... Mennonitische Gemeinden im Verband seit 150 Jahren, Wolnzach: Medienhaus Kastner 2005, 122 S.
273. Weaver-Zercher, David: Writing the Amish: The Worlds of John A. Hostetler, University Park (Pennsylvania): Penn State University Press 2005, 351 S.
274. Wiebe, Abraham und Anna: Susanowo – damit es nicht vergessen wird, Diepholz: Druckhaus Breyer 2005, 237 S.

Aufsätze, Artikel

275. Baecher, Robert: Le Domaine de Schoppenwihr et les Anabaptistes. Contribution a l'histoire des Anabaptistes des environs de Colmar au XVIIIe Siecle. – In: SA 25, 2006, S. 16-42
276. Baecher, Robert: Baron de Custine et les Dietwiller. – In: SA 24, 2005, S. 85-93
277. Bailey-Dick, Matthew: The Kitchenhood of all Believers: A Journey into the Discourse of Mennonite Cookbooks. – In: MQR 79, 2005, S. 153-178
278. Berry, Lee Roy Jr.: Mennonites, African-Americans, the U.S. Constitution and the Problem of Assimilation.- In MQR 80, 2006, S. 337-370

279. Blaauw, A.: Over de Waterlands-doopsgezinde schilder Abraham de Verwer van Burchstraete; over zijn vrouw Barbara van Sillevoirt, en iets over zijn vroegste werken. – In: DB 31, 2005, S. 75-91
280. Born, Daniel: From Cross to Cross-Stich: The Ascendancy of the Quilt. – In: MQR 79, 2005, S. 179-190
281. Bruhl, Viktor: Das religiöse Leben der Deutschen in Sibirien in der Nachkriegszeit (1946-2000). – In: HB (Heimatbuch Landsmannschaft der Deutschen aus Russland) 2006, S. 37-57
282. Buckwalter, Stephen E.: Toleranz im 16. Jahrhundert. – In: MJ 105, 2006, S. 16-21
283. Bush, Perry: „If God were a Capitalist, the Mennonites would be his Favorite People“: Economics, Mennonites and Reflections on the Recent Literature. – In: JMS 23, 2005, S. 77-90
284. Driedger, Burkhard: Mennoniten aus West- und Ostpreußen in Pfalz-Rheinessen zwischen 1945 und 1960. – In: MGBI 63, 2006, S. 189-203
285. Dueck, Irma Fast: The Performance of Worship and the Ordering of Our Lives: Liturgy and Ethics in the Mennonite Tradition. – In: MQR 79, 2005, S. 51-67
286. Dueck, Jonathan: Worship Wars, World Music, and Menno-Nots: Recent Studies in Mennonite Music. – In: JMS 23, 2005, S. 123-136
287. Enns, Fernando: Friedenskirchliche Theologie aus einer pluralen Tradition. – In: MGBI 63, 2006, S. 133-145
288. Enns, Fernando: Mennonites: A Peace Church in Conversation. – In: CGR 23, Fall 2005, S. 4-21
289. Friesen, Duane K.: Auf dem Weg zu einer Theologie der Kultur. – In: MGBI 63, 2006, S. 97-110
290. Friesen, Uwe: Martin W. Friesen: Ein Leben im Dienste der Gemeinschaft. – In: JGKMP 6, 2005, S. 53-89
291. Goosen, Rachel Waltner: North American Mennonite Peacemakers and Their History. – In: JMS 23, 2005, S. 91-99
292. Grant, Hugh und Rosenstock, Michael: Do Mennonites Earn Less than Other Canadians? The Role of Religion in the Determination of Income. – In: JMS 24, 2006, S. 73-92
293. Grimsrud, Ted: Anabaptism for the Twenty-First Century. – In: MQR 80, 2006, S. 371-390
294. Guenther, Bruce L.: Evangelicalism in Mennonite Historiography: The Decline of Anabaptism or a Path Towards Dynamic Ecumenism. – In: JMS 24, 2006, S. 35-53
295. Guenther, Titus: Ältester Martin C. Friesen (1889-1968): A Man of Vision for Paraguay's Mennogemeinde. – In: JMS 23, 2005, S. 185-212

296. Gueth, Francis: Frederic Kirschleger, l'Anabaptiste Jacob Steiner, et la Ferme du Lauchen. – In: SA 25, 2006, S. 43-49
297. Habegger Martin, Luann: The 30th Anniversary of the M(ennonite) C(entral) C(ommittee) Women's Concerns Committee. – In: CGR 23, Winter 2005, S. 51-54
298. Hege, Jean: Le Moulin de Walschbronn et la Famille von Huben. – In: SA 24, 2005, S. 110-115
299. Hege, Jean: Les Mennonites du Pays de Bitsche. – In: SA 25, 2006, S. 69-78
300. Heisey, M. J.: „Mennonite Religion was a Family Religion“: A History. – In: JMS 23, 2005, S. 9-22
301. Heisey, Nancy R.: Pilgrimage, place and people: a history of the locations of Mennonite World Conference Assemblies 1925-2003. – In: Church History 75 (2006), S. 849-879
302. Hertzler, Hans Adolf: Bilder in einer mennonitischen Kirche. – In: MJ 104, 2005, S. 78-81
303. Hertzler, Hans Adolf: Wehrhafte Friedensbringer. Eine Predigt von Dirk Cattepoel aus dem Jahr 1949. – In: MGBI 62, 2005, S. 145-162
304. Homan, Gerlof D.: Een doopsgesinde gemeente in oorlogstijd: Zid-Limburg, Heerlen. – In: DB 31, 2005, S. 263-276
305. Hostetler, Ann: Bringing Experience to Consciousness: Reflections on Mennonite Literature, 2004. – In: JMS 23, 2005, S. 137-150
306. Isaak-Mans, Susanne: Vom Nebeneinander zum Miteinander. Die evangelische Mennonitengemeinde im Konzert der christlichen Kirchen in Neuwied/Rhein. – In: MJ 105, 2006, S. 102-105
307. Janzen, Rod: The Hutterites and the Bruderhof: The Relationship between an Old Order Religious Society and a Twentieth-Century Communal Group. – In: MQR 79, 2005, S. 505-544
308. Kauenhoven Janzen, Reinhold: „To Help US Think of God“, Iconic Versus Anti-Iconic Mennonite Celebrations of Christmas and Easter in Kansas. – In: MQR 79, 2005, S. 207-229
309. Kaufman, Gordon D.: Mennonitische Friedenstheologie in einer religiös pluralistischen Welt. – In: MGBI 63, 2005, S. 111-132
310. Klassen, Peter J.: Ein sicherer Hafen in unruhigen Zeiten. Zur frühen Geschichte der westpreußischen Mennoniten. – In: MGBI 62, 2005, S. 115-132
311. Klassen, Peter J.: When Ceasar Looks Like Good: Mennonite Peace Theology in a Militaristic Society. – In: JMS 24, 2006, S. 9-34
312. Kniss, Fred: Conflict and the Telling of North American Mennonite History. – In: JMS 23, 2005, S. 101-110

313. Koffel, Christine; Koffel, Jean-Claude; und Klotz, Manuel: Les Anabaptistes dans les Autres Villages de la Chatellenie de Fribourg. – In: SA 24, 2005, S. 94-102
314. Kümpers-Greve, Annelie und Rauert, Matthias H.: Die Elbmennoniten im Hamburg des 17. Jahrhunderts. Vor 400 Jahren schloss der Hamburger Rat den ersten Vertrag mit der „Niederländischen Nation“. – In: MGBI 62, 2005, S. 77-114
315. Lambour, Ruud: De alchemistische wereld van Galenus Abrahamsz (1622-1706). – In: DB 31, 2005, S. 93-168
316. Lambour, Ruud: De iconografie van doctor Galenus A brahamsz (1622-1706). – In: DB 31, 2005, S. 169-182
317. Lapp, John: „A New Future Requires a New Past“: The Global Mennonite History Project. – In: JMS 23, 2005, S. 165-178
318. Legenhausen, Muhammad: Reflections on Revelation and Authority Among Shi'ites and Mennonites. – In: CGR 24, Winter 2006, S. 32-44
319. Letkemann, Peter: Molochna – 2004: Mennonites and Their Neighbors (1804-2004): An International Conference, Zaporizhzhia, Ukraine, June 2-5, 2004. – In: MQR 79, 2005, S. 109-119
320. Lichdi, Diether Götz: Mennoniten blicken zurück. Schuldbekennnisse und Aufarbeitung der Vergangenheit nach 1945. – In: FF 15 (2005/06), S. 242-257
321. Loewen, Royden: The Quiet on the Land: The Environment in Mennonite Historiography. – In: JMS 23 2005, S. 151-164
322. Marr, Lucille: A Lonely Outpost: The Mennonite Maison de l'Amitié of Montreal, 1973-2006. – In: JMS 24, 2006, S. 149-167
323. Marr, Lucille: The History of Mennonite Central Committee: Developing a Genre. – In: JMS 23, 2005, S. 47-58
324. Martin, Chad: Visual Images as Text? Toward a Mennonite Theology of the Arts. – In: CGR 23, Fall 2005, S. 33-39
325. Martinez, Juan: Toward a Latino/a Mennonite History. – In: JMS 23, 2005, S. 37-45
326. Naas, Françoise: Travailler sur l'Anabaptisme: Problemes et Methodes. – In: SA 25, 2006, S. 56-61
327. Neufeld, Alfred: Eine mennonitische Theologie der Identität und der Toleranz? – In: MJ 105, 2006, S. 59-63
328. Neufeld, Alfred: Mennonitische Frömmigkeit in einer globalen Welt. – In MJ 104, 2005, S. 27-31
329. Neufeld, Alfred: Nikolai Siemens: Ein Wanderer zwischen Welten. – In: JGKMP 6, 2005, S. 91-111
330. Nisly, Paul W.: Community and Formerly-Amish Professionals: An Introductory Survey and Reflective Study. – In: MQR 80, 2006, S. 61-82

331. Nkala, Barbara: A Reflection from Africa: The Challenge of Writing Church History. – In: JMS 23, 2005, S. 179-184
332. Nolt, Steven M.: Mennonite Identity and the Writing on the „New Giving“ since 1945. – In: JMS 23, 2005, S. 59-76
333. Nussbaumer, André: Pierre Kennel: Le Refractaire (1886-1945) un Prophete qui crie dans le Desert. – In: SA 25, 2006, S. 62-68
334. Ratzlaff, Gerhard: Jakob Kroeker: Evangelist, Schriftsteller und Theologe. – In: JGKMP 6, 2005, S. 33-51
335. Ratzlaff, Gerhard: Katharina Ratzlaff Epp (1902-1984): Eine Frau, die diente und segnete. – In: JGKMP 6, 2005, S. 131-159
336. Reimer, A. James: Späte Moderne und Christliche Theologie. – In: MGBI 63, 2006, S. 73-95
337. Roessingh, Carel und Plasil, Tanja: From Collective Body to Individual Mind: Religious Change in an Old Colony Mennonite Community in Belize. – In: JMS 24, 2006, S. 55-72
338. Sawatzky, Tamara A.: The Dutch Windmill as an Icon of Russian Mennonite Heritage. – In: MQR 79, 2005, S. 191-206
339. Schowalter, Jochen: Der Nachlass Christian Neffs in der Forschungsstelle auf dem Weierhof. – In: MGBI 62, 2005, S. 163-170
340. Smucker, Jannecken: Destination Amish Quilt Country: The Consumption of Quilts in Lancaster County, Pennsylvania. – In: MQR 80, 2006, S. 185-206
341. Snyder Belousek, Darrin W.: Toward a Consistent Ethic of Life in the Peace Tradition Perspective. A Critical-Constructive Response to the Mennonite Church USA Statement on Abortion. – In: MQR 79, 2005, S. 439-480
342. Sprunger, Keith L.: Franz Houttuyn, Amsterdams boekverkoper; preken, uitgeven en de doopsgezinde Verlichting. – In: DB 31, 2005, S. 183-204
343. Staples, John R.: Die Bedeutung des Krimkrieges, der Bauernbefreiung und der Landlosenkrise für die Mennoniten an der Molotschna. – In: MGBI 62, 2005, S. 133-144
344. Stobbe, Stephanie Phetsamay: Cross-Cultural Experiences of Laotian Refugees and Mennonite Sponsors in British Columbia and Manitoba. – In: JMS 24, 2006, S. 111-128
345. Stuckey Levine, Neil Ann: La Bible Eymann Ranconte: – In SA 24, 2005, S. 784
346. Stuve, Willem: Herrie om een huis; de huiskopertwist kritisch bekeken. – In: DB 31, 2005, S. 33-74
347. Thiessen, Bernhard: Jesus Christus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit (Hebräer 13,8). Otto Schowalter als Predigtschreiber. – In: MGBI 63, 2006, S. 173-187

348. Ummel, Michel: Samuel Henri Geiser (1884-1973) – Historien et collectionneur de la première heure. – In MH 28/29, 2005/2006, S. 7-46
349. Schlachta, Astrid von: „Mit Religions Streitigkeiten wollen wir uns nicht befassen“. Begriffe und Konzepte im herrnhutisch-hutterischen Verhältnis. – In: MGBI 62, 2005, S. 51-76
350. Warkentin, Jakob: Benjamin Heinrich Unruh: Lehrer, Forscher, Staatsmann. – In: JGKMP 6, 2005, S. 9-32
351. Warkentin, Peter Derksen: Elektriker, Flüchtlingsbetreuer, Oberschulze. – In: JGKMP 6, 2005, S. 113-130
352. Wenger, Mark R.: The Origins and Development of Anointing Among Ninetheenth-Century Mennonites. – In: MQR 79, 2005, S. 19-50
353. Werner, Hans: Peoplehoods of the Past: Mennonites and the Ethnic Boundary. – In: JMS 23, 2005, S. 23-55
354. Wiebe, Christoph: Vom Scheitern eines 500jährigen Experiments. Miriam Toews' Roman „Ein komplizierter Akt der Liebe“. – In: MGBI 63, 2006, S. 153-172
355. Yoder, Nate: Mennonite Scholars and Mennonite Fundamentalism. – In: JMS 23, 2005, S. 111-122

Quäker

Selbstständige Veröffentlichungen

356. Fuchs, Emil: George Fox. Seine Botschaft, sein Wesen und sein Leben nach seinen eigenen Denkwürdigkeiten dargestellt. Mit einer Einleitung von Claus Bernet hg. von der Religiösen Gesellschaft der Freunde (Quäker), (Bad Pymont) 2006
357. Bernet, Claus: Deutsche Quäkerbibliographie. Vollständiges Schriftenverzeichnis des deutschen Quäkertums von den Anfängen um 1660 bis zur „Religiösen Gesellschaft der Freunde (Quäker) e.V.“, Nordhausen 2006
358. Pinthus, Eva: „Schüttet das Kind nicht mit dem Bade aus“. Story – Gemeinschaft – Herausforderung für die Religiöse Gesellschaft der Freunde, Bad Pymont 2005 (Richard-L. Cary-Vorlesung 2005)
359. Faust, Giesela: Nimm auf, was dir Gott vor die Tür gelegt hat, Bad Pymont 2006 (Richard-L. Cary-Vorlesung 2006)
360. Resch Synnestvedt, Alice: Over the Highest Mountains. A Memoir of Unexpected Heroism During World War II., Pasadena 2005
361. Wollasch, Hans-Josef: Gertrud Luckner, „Botschafterin der Menschlichkeit“, Freiburg i. Br. 2005
362. Gray, John: Friends Relief Service. A Personal Account of Working in Goslar, Germany, in 1945 and Kozenice, Poland, in 1946, o.O. 2006

363. Linsel, Anne: Weltentwürfe – Die Bühnenbildnerin Hanna Jordan, Essen 2006
Enthält einen Abschnitt zum Quäkerverständnis von H. Jordan.

Aufsätze, Artikel

364. Bernet, Claus: Ein unbekannter Brief von George Fox in deutscher Sprache an die Hamburger Bürger aus dem Jahre 1679. – In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 58, 1, 2006, S. 62-66
365. Bernet, Claus: Wer war der erste Quäker in Berlin? In: Quäker. Zeitschrift der deutschen Freunde, LXXIX, 5, 2005, S. 229-231, 251
366. Bernet, Claus: Über das ewige Leben. Eine Quäkerpredigt in Pymont im Jahr 1800. – In: Quäker, LXXX, 3, 2006, S. 113-116
367. Bernet, Claus: Die Gründung von Friedensthal 1792: Ein heterodoxes Siedlungsunternehmen im konfessionellen Umfeld. – In: Konfessionelle Kulturen in Westfalen. Hg. von Barbara Stambolis, Münster 2006, S. 117-141 (Westfälische Forschungen, LVI)
368. Bernet, Claus: Corder Catchpool (1883-1952): A Life Between England and Germany. – In: The Journal of the Friends Historical Society, 61, 1, 2006, S. 58-66
369. Bernet, Claus: Das „rest home“ in Falkenstein (Historische Orte des Quäkertums, 5). – In: Quäker, 80, 1, 2006, S. 37-38
370. Bernet, Claus: Der Frankfurter Saalhof (Historische Orte des Quäkertums, 4). – In: Quäker, 79, 4, 2005, S. 193-195
371. Bernet, Claus: Das Quäkerhaus in Bad Pymont (Historische Orte des Quäkertums, 3). – In: Quäker, 79, 2, 2005, S. 88-90
372. Bernet, Claus: Jerusalemvorstellungen in radikalpietistischen und radikalpuritanischen Siedlungen Nordamerikas. – In: American Studies/Amerikastudien, LI, 2, 2006, S. 141-166
373. Bernet, Claus: Gilbert MacMaster (1869-1967): Der Organisator der Quäkerspeisung. – In: Forum Pazifismus. Zeitschrift für Theorie und Praxis der Gewaltfreiheit, II, 10, 2006, S. 38-39
374. Bernet, Claus: Ein deutscher Quäker macht sich auf nach Australien: Wilhelm Rasche (1829-1890). – In: Quäker, LXXX, 5, 2006, S. 245-247
375. Bernet, Claus: Das Quäkerbüro Berlin (Historische Orte des Quäkertums, 6). – In: Quäker, LXXX, 5, 2006, S. 217-219
376. Bernet, Claus: Quaker Missionaries in Holland and North Germany in the Late Seventeenth Century: Ames, Caton and Furlly. – In: Quaker History. The Bulletin of Friends Historical Association, 95, 2, 2006, S. 1-18
377. Bernet, Claus: Sydney Dawson Bailey (1916-1995). – In: BBKL, XXIV, 2005, S. 155-169

378. Bernet, Claus: Corder Catchpool (1883-1952). – In: BBKL, XXIV, 2005, S. 423-432
379. Bernet, Claus: Pierre Ceresole (1879-1945). – In: BBKL, XXIV, 2005, S. 423-432
380. Bernet, Claus: Samuel Fisher (1605-1665). – In: BBKL, XXIV, 2005, S. 618-826
381. Bernet, Claus: Franciscus Mercurius van Helmont (1614-1699). – In: BBKL, XXV, 2005, S. 586-597
382. Bernet, Claus: Rice Jones (gest. 1693). – In: BBKL, XXIV, 2005, S. 917-918
383. Bernet, Claus: Heinz Röhr (1931-2005). – In: BBKL, XXVI, 2006, S. 1261-1273
384. Bernet, Claus: Abegg, Elisabeth (1882-1974). – In: BBKL, XXVI, 2006, S. 1-3
385. Bernet, Claus: Hans Albrecht (1876-1956). – In: BBKL, XXVI, 2006, S. 7-15
386. Bernet, Claus: William Ames (gest. 1662). – In: BBKL, XXVI, 2006, S. 15-25
387. Bernet, Claus: Heinrich Becker (1891-1971). – In: BBKL, XXVI, 2006, S. 131-135
388. Bernet, Claus: William Caton (1636-1665). – In: BBKL, XXVI, 2006, S. 224-234
389. Bernet, Claus: Stephen Crisp (1628-1692). – In: BBKL, XXVI, 2006, S. 248-264
390. Bernet, Claus: Benjamin Furly (1636-1714). – In: BBKL, XXVI, 2006, S. 342-352
391. Bernet, Claus: Eva Hermann (1900-1997). – In: BBKL, XXVI, 2006, S. 694-696
392. Bernet, Claus: Magda Kelber (1908-1987). – In: BBKL, XXVI, 2006, S. 751-764
393. Bernet, Claus: Margarethe Lachmund (1896-1985). – In: BBKL, XXVI, 2006, S. 829-840
394. Bernet, Claus: Fritz Legatis (1889-1956). – In: BBKL, XXVI, 2006, S. 867-868
395. Bernet, Claus: Alfons Paquet (1881-1944). – In: BBKL, XXVI, 2006, S. 1049-1114
396. Bernet, Claus: Heinz Röhr (1931-2005). – In: BBKL, XXVI, 2006, S. 1261-1273
397. Bernet, Claus: Elisabeth Rotten (1882-1964). – In: BBKL, XXVI, 2006, S. 1283-1310

398. Bernet, Claus: Gerhard von Schulze-Gävernitz (1864-1943). – In: BBKL, XXVI, 2006, S. 1366-1371
399. Brandt, Susanne: Wie eine Tür zu einer anderen Wirklichkeit. Von Literatur als „Überlebensmittel“ für Häftlinge in Lagern und Gefängnissen des NS-Regimes und die Hilfsleistungen der Quäker. – In: Quäker, LXXX, 2, 2006, S. 91-93
400. Hessayon, Ariel: Jacob Boehme and the Early Quakers. – In: The Journal of the Friends Historical Society, LX, 3, 2005, S. 191-223
401. Juterczenka, Sünne: Von Amsterdam bis Danzig. Kommunikative Netze der europäischen Quäkermission im 17. und frühen 18. Jh. – In: Atlantic Understandings, Hamburg 2006, S. 139-158
402. Nieuwerth, Kees; Renken, Fritz: A Plea for Freedom of Religion: William Penn and Friends in Emden. – In: The Journal of the Friends Historical Society, 61, 1, 2006, S. 45-50
403. Rautenstrauch, Günther: Der Quacker Marcus Schwaner – Zittaus verstoßener Sohn. – In: Oberlausitzer Heimatblätter. Quellenforschung, Historisches, Bibliographisches und Biographisches aus der Oberlausitz, V, 2005, S. 2-14
404. Voigt, Karl Heinz: Joseph Allen Baker (1852-1918). – In: BBKL, XXIV, 2005, S. 168-177

Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche

Selbstständige Veröffentlichungen

405. Die Evangelisch-Lutherische Immanuelsgemeinde (SELK) in Stuttgart. 50 Jahre Verkündigung. Kirchweih-Jubiläum am Sonntag Kantate, 4. April 2005, Stuttgart 2005, 79 S.
406. Festschrift zum 125-jährigen Jubiläum der St. Paulsgemeinde Allendorf/Ulm, Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, hg. v. Michael Junker, Allendorf 2005, 34 S.
407. Gottes Wort in der Zeit: verstehen – verkündigen – verbreiten (FS Volker Stolle), hg. v. Christoph Barnbrock und Werner Klän, Münster 2005, IV, 609 S.
408. Kemler, Herbert: Gott mehr gehorchen als den Menschen. Christlicher Glaube zwischen Restauration und Revolution – dargestellt an der kurhessischen Renitenz, Gießen [u.a.] 2005, 192 S. (Kirchengeschichtliche Monographien 13)
409. Klän, Werner: Kirchengemeinschaft und Abendmahlszulassung. Texte aus der Geschichte der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) und ihrer Vorgängerkirchen, Oberursel 2005, 75 S. (Oberurseler Hefte 44)
410. Das Naemi-Wilke-Stift in Guben. Eine Stiftung zwischen Tradition und Moderne, hg. v. Stefan Süß und Gottfried Hain, Berlin 2005,

164 S. (Einzelveröffentlichung der Brandenburgischen Historischen Kommission e.V.)

Aufsätze, Artikel

411. Behrens, Achim: Aspekte des Schriftgebrauchs der Lutherischen Bekenntnisschriften. Anmerkungen zum Verhältnis von Bekenntnis und Exegese / Achim Behrens. – In: LuThK 29 (2005), S. 107-121
412. Fenske, Wolfgang: „Und mit seinem Geiste“. Erwägungen zum Eigenrecht liturgischer Texte am Beispiel eines eigentümlichen Responsums in der Meßliturgie der Breslauer Lutheraner (um 1835). – In: LuThK 29 (2005), S. 122-128
413. Grünhagen, Andrea: Die Vorgängerkirchen der SELK in der Zeit von 1945-1955 im Spiegel ihrer Kirchenzeitungen. – In: FF 15 (2005/06), S. 155-166
414. Klän, Werner: Aspekte lutherischer Identität. Eine konfessionelle Sicht. – In: Gottes Wort in der Zeit: verstehen – verkündigen – verbreiten (FS Volker Stolle), hg. v. Christoph Barnbrock und Werner Klän, Münster 2005, S. 323-338

Siebenten-Tags-Adventisten

Selbstständige Veröffentlichungen

415. Chapman, Muriel: Mission of Love. A Century of Seventh-day Adventist Nursing, o.O. 2000, 504 S.
416. Willis, Richard J. B.: The Kellogg Imperative. John Harvey Kellogg's Unique Contribution to Healthful Living, Grantham, England 2003, 110 S.
Populäre Darstellung der Beiträge des amerikanischen Arztes J. H. Kellogg zu einer ganzheitlichen Lebensstilmedizin.
417. Greenleaf, Floyd: In Passion for the World. A History of Seventh-day Adventist Education, Nampa, Idaho 2005, 560 S.
Umfangreiche Studie zur Entstehung und Entwicklung des weltweiten adventistischen Schulsystems mit besonderer Berücksichtigung der höheren Schulen und Universitäten. Nach der römisch-katholischen Kirche unterhalten STA das größte konfessionelle Schulwerk.
418. Owusu-Mensa, Kofi: Ghana Seventh-day Adventism: A History, Accra, Ghana 2005, 416 S.
Adventistische Missionsgeschichte Ghanas, die anfänglich sehr stark von Missionaren aus Großbritannien geprägt wurde.
419. The Impossible Dream: Railway to the Moon, Loma Linda, California 2005, 240 S.
Ein Rückblick auf die 100-jährige Geschichte der adventistischen Loma Linda Universität, eine der führenden medizinischen Hochschulen der USA. J. H. Kellogg, der Gründer des Battle Creek Sanatoriums in Michigan, stand in Konkurrenz zur kalifornischen Schwestereinrichtung. Sein Ausspruch,

- dass es unmöglich sei, eine Hochschule in Loma Linda einzurichten, so wie es unmöglich ist, mit dem Zug zum Mond zu fahren, wurde zum geflügelten Wort.
420. Erdélyi, László: *Egy ember az embertelenségben*, Budapest 2005, 84 S.
Würdigung des adventistischen Judenretters László Michnay, der in Budapest zwischen 1943 und 1945 über 50 Personen vor dem Holocaust bewahrte.
421. Collins, Norma J.: *Heartwarming Stories of Adventist Pioneers*, Hagerstown, Maryland 2005, 176 S.
422. Böttcher, Manfred: *Gratwanderungen einer Freikirche im totalitären Regime. Die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in der DDR, 1945-1990*, Frankfurt/M. 2006, 219 S.
423. Wiklander, Gösta: *De kallade honom Baba Duniyary, 'Landsfader'*, Stockholm 2006, 219 S.
Lebensgeschichte des adventistischen Missionars Ruben Bergström (1899-1981) aus Schweden, der im nördlichen Kamerun Pionierarbeit leistete.
- Aufsätze, Artikel*
424. Burt, Merlin D.: *History of Seventh-day Adventist Views on the Trinity*. – In: *Journal of the Adventist Theological Society (JATS)* 17, 2006, S. 125-139
425. Hartlapp, Johannes: *Der Umgang mit der NS-Vergangenheit in den deutschen Adventgemeinden*. – In: *FF* 15, 2005/06, S. 324-352
426. Heinz, Daniel: *Treu bis in den Tod. Friedensauer Studenten als Märtyrer*. – In: *Rosette*, Nr. 20, August 2004, S. 3-4
427. *Erklärung der Siebenten-Tags-Adventisten in Deutschland und Österreich zum 60. Jahrestag der Beendigung des Zweiten Weltkriegs am 8. Mai 1945*. – In: *Adventecho*, Mai 2005, S. 31
428. Heinz, Daniel: *Adventisten und Nationalsozialismus. Trauma einer Generation*. – In: *Adventecho*, Mai 2005, S. 32-34
429. Heinz, Daniel: *Kollektives Gedächtnis der Gemeinde. 25 Jahre Historisches Archiv der Siebenten-Tags-Adventisten in Europa*. – In: *Adventecho*, Juli-August 2005, S. 29-30
430. Heinz, Daniel: *100 Jahre Adventgemeinde in Brandenburg. Ein Rückblick*. – In: *Heimatkundliche Blätter. Zeitschrift des Arbeitskreises Stadtgeschichte im Brandenburgischen Kulturbund e. V.*, Dezember 2005, S. 12-15
431. Heinz, Daniel: *Eine protestantische Freikirche stellt sich vor: Die Adventgemeinde in Eisenhüttenstadt*. – In: *Heimatkalender Eisenhüttenstadt und Umgebung*, 23. Jahrgang, 2005 (Sonderausgabe/Festschrift zur 750-Jahr-Feier von Fürstenberg/Oder), S. 166-168

432. Heinz, Daniel: The Concept of „Chistoye gosudarstvo“ and Antimilitarism: V. A. Shelkov and the „True and Free Seventh-day Adventists“ in the Soviet Union. – In: Daniel Heinz / Denis A. Sdvizhkov (Hg.), *Postiženie ideala: Iz istorii mirotvorčestva i intelligencii. Sbornik pamjati T. A. Pavlovoj / The Quest for Ideal: Essays on the History of Peace-Making and the Intelligentsia*. In Memoriam Tatiana A. Pavlova, Moskau 2005, S. 26-36
433. Heinz, Daniel: Gemeinde unter dem Kreuz. Das Vermächtnis adventistischer Märtyrer. – In: *Adventecho*, Oktober 2006, S. 25-28
434. Heinz, Daniel: Christusbekenner unter Halbmond, Sowjetstern und Hakenkreuz. Adventistische Märtyrerschicksale im 20. Jahrhundert. – In: *Adventecho*, November 2006, S. 23-26.
435. Heinz, Daniel: Der Friedensauer Student Georg Samuel Löbsack (1893-1936) – Wo ist Heimat? – In: *Rosette*, Nr. 27, Dezember 2006, S. 3
436. Herrberger, Marcus: Konsequente Weigerung in den Reihen der Siebenten-Tags-Adventisten, Reformationsbewegung. – In: Marcus Herrberger (Hg.), *Denn es steht geschrieben: „Du sollst nicht töten!“ Die Verfolgung religiöser Kriegsdienstverweigerer unter dem NS-Regime mit besonderer Berücksichtigung der Zeugen Jehovas (1939-1945)*, Wien 2005, S. 41-51
437. Pfandl, Gerhard: The Doctrine of the Trinity Among Seventh-day Adventists. – In: *Journal of the Adventist Theological Society (JATS)* 17, 2006, S. 160-179

Täuferturn

Selbstständige Veröffentlichungen

438. Biesecker-Mast, Gerald: *Separation and the Sword in Anabaptist Persuasion: Radical Confessional Rhetoric from Schleithem to Dordrecht*, Telford (Pennsylvania): Cascadia Publishing 2006, 312 S.
439. Leu, Urs: *Die Forschauer-Bibeln und die Täufer*, Herborn: Sepher Verlag, 2005, 139 S.
440. Weaver, J. Denny: *Becoming Anabaptist: The Origin and Significance of Sixteenth-Century Anabaptism*, Scottsdale (Pennsylvania): Herald Press 2005, 273 S.

Aufsätze, Artikel

441. Baecher, Robert: L'Alsacien Claus Klinger de Zimmerbach, Martyr Anabaptiste (1589 – 1622) ou „Dieu les Jugera en son Temps“. – In: *SA* 24, 2005, S. 11-68
442. Finger, Thomas: Wie könnte eine Theologie aus dem Geist des Täuferturns heute aussehen? – In: *MGBI* 63, 2006, S. 27-50

443. Goertz, Hans-Jürgen: Zwischen Historie und Theologie – oder: Muss die revisionistische Täuferforschung schon ersetzt werden? – In: MGBI 63, 2006, S. 9-26
444. Jecker, Hanspeter und Löffler, Heinrich: „Wie dem schädlichen Übel der Täufferey zu remedieren sey“. Zwei Briefe des Pfarrers Johann Rudolf Salchli von Eggiwil im Emmental (1693f.). Transkription, Übersetzung und Erläuterung. – In: MH 28/29, 2005/2006, S. 89-46
445. Jecker, Hanspeter: John Howard Yoder's Contribution to Research on Anabaptist History. – In: CGR 24, Spring 2006, S. 50-58
446. Kobelt-Groch, Marion: In Münster sind die Täufer los. Jürgen Kehrer's Roman „Wilsberg und die Wiedertäufer“. – In: MGBI 63, 2006, S. 147-151
447. Leu, Urs: Die Froschauer-Bibeln und die Täufer. Die Geschichte einer jahrhundertalten Freundschaft. – In: MH 28/29, 2005/2006, S. 47-88
448. Packull, Werner: Circumstances Surrounding the Confession of Swiss Brethren in Hesse, 1578. – In: MQR 80, 2006, S. 249-260
449. Penner, Sydney: Swiss Anabaptists and the Miraculous. – In: MQR 80, 2006, S. 207-228
450. Richert, Johann: Täuferisches Profil im Bund Taufgesinnter Gemeinden. – In: MJ 104, 2005, S. 51-57
451. Rothkegel, Martin: Andreas Fischer: Neue Forschungen zur Biographie eines bekannten Unbekannten. – In: JGPrÖ 121, 2005, S. 325-341
452. Rothkegel, Martin: Benes Optát, „On Baptism and the Lord's Supper: An Utraquist Reformer's Opinion of Pilgram Marpeck's „Ver-mahnung“. – In: MQR 79, 2005, S. 359-381
453. Schmidt, Joel: The Challenge of Menno Simons' Symbolic View of the Lord's Supper. – In: CGR 24, Fall 2006, S. 6-26
454. Schubert, Anselm: Der Traum vom Tag des Herrn: Die „Träumer von Uttenreuth“ und das apokalyptische Täufer-tum. – In: ARG 97, 2006, S. 106-136
455. Seiling, Jonathan: „Solae (Quae?) Scripturae“: Anabaptists and the Apocrypha. – In: MQR 80, 2006, S. 5-31
456. Seiling, Jonathan: Ludwig Hätzer's „Preface“ to „Baruch, Susanna“ and „Bel and the Dragon“: Introduction and Translation. – In: MQR 80, 2006, S. 35-42
457. Shank, David A.: A Dutch „Anabaptist“ Among the Powers. – In: MQR 80, 2006, S. 415-433
458. Shank, David A.: Karel van Mander's Mennonite Roots in Flanders. – In: MQR 79, 2005, S. 231-249

459. Shantz, Douglas H.: David Joris, pietistische heilige: het beroep op Joris' geschriften door Christian Hoburg, Gottfried Arnold en Johann Wilhlem Petersen. – In: DB 31, 2005, S. 11-31
460. Snyder, C. Arnold: Doing History with Theological Ethics in Mind: John Howard Yoder as Historian of Anabaptism. – In: CGR 24, Spring 2006, S. 3-32
461. Snyder, C. Arnold: The Birth and Evolution of Swiss Anabaptism, 1520-1530. – In: MQR 80, 2006, S. 501-645
462. Snyder, C. Arnold: Was the Bread Only Bread and the Wine Only Wine? Sacramental Theology in Five Anabaptist Hymns. – In: CGR 24, Fall 2006, S. 26-44
463. Sprunger, Kdeith L.: Printing „Not So Necessary“: Dutch Anabaptists and the Telling of Martyr Stories. – In MQR 80, 2006, S. 149-182
464. Tice, Adam M. L.: Singing Shapes Communion: The Progression of Eucharistic Theology in 19th Century Mennonite Hymnals. – In: CGR 24, Fall 2006, S. 45-64
465. Todt, Sabine: „Vnd das es ist die warheyt bloß“ -Wissensdiskurse in der frühen Reformation. Der Drucker Peter Schöffner und die Täufer in Worms.- In: MGBI 62, 2005, S. 21-50
466. Weaver, J. Denny: In der „Geschichte Jesu“ leben. – In: MGBI 63, 2006, S. 51-72
467. Zorzin, Alejandro: Ludwig Hätzers „Kreuzgang“ (12528/29): Ein Zeugnis täuferischer Bildpropaganda. – In: ARG 97, 2006, S. 137-164

E. Verwandte Strömungen, Werke und Gruppen

Pfingstbewegung und Charismatische Erneuerung

Selbstständige Veröffentlichungen

468. Aschoff, Friedrich u. Toaspern, Paul: Die Gabe des Heiligen Geistes, Hamburg 2005, 144 S.
Theologische Orientierung und seelsorgerliche Hilfestellung zur Praxis der Geistesgaben im Gemeindealltag von den beiden „Vätern“ der Geistlichen Gemeinde-Erneuerung in West- und Ostdeutschland. Mit Beispielen für den gesunden Gebrauch und Missbrauch der einzelnen Gaben.
469. Bergunder, Michael u. Haustein, Jörg (Hrsg.): Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland, Frankfurt a. Main 2006, 207 S.
Prof. Dr. Burgunder (Universität Heidelberg) und sein Assistent J. Haustein (früher Jugendleiter in der Elim-Gemeinde Leipzig) waren Gastgeber der Gründungstagung des „Interdisziplinären Arbeitskreises Pfingstbewegung“ im Juni 2004 unter obigem Thema. Hier nun die Referate in schriftlicher Form.

470. Hamon, Bill: Der Tag der Heiligen, Rinteln 2005, 430 S.
Hamon beleuchtet die verschiedenen „Wiederherstellungsbewegungen“ des Hl. Geistes in der Kirchengeschichte. Eine der letzten Bewegungen, die laut Hamon noch aussteht, ist „der Tag der Heiligen“. Das Buch ist geprägt von den Ergebnissen intensiven Bibelstudiums, Beispielen und persönlichen Offenbarungen des Autors.
471. Dowgiewicz, Mike u. Sue: Zeiten der Wiederherstellung. Fundamente für ein authentisches Christsein, Bruchsal 2005, 318 S.
Ausgehend von den Prämissen, „der Einfluss des hebräischen Denkens auf die Gemeinde ging verloren“, „die griechische Philosophie dominiert“ und „die Leitungshierarchie in der Gemeinde basiert auf der Organisationsstruktur des antiken Rom“, ermutigen die Autoren, dem Vorbild der Urchristen zu folgen, die täglich die Schriften untersuchten, um Gemeindelehre und -praxis daran zu messen (Apg 17,11).
472. Eisenlöffel, Ludwig David: Freikirchliche Pfingstbewegung in Deutschland, Göttingen 2006, 444 S.
Diese Publikation, der eine Dissertation des Autors zugrunde liegt, betrachtet in einem Zeitfenster von 40 Jahren (1945–1985) die Entwicklungsgeschichte der deutschen Pfingstbewegung und leistet damit einen Beitrag zur konfessionskundlichen, historischen und religionswissenschaftlichen Erforschung der Pfingstbewegung.
473. Evangelisches Missionswerk (Hg.): Von der heilenden Kraft des Glaubens. Ein Arbeitsheft für Gemeinden und Gruppen, Hamburg 2005, 78 S.
Dieses Arbeitsheft enthält folgende Beiträge: Die Sehnsucht nach Heilung (Klaus Schäfer), Heilung – eine wesentliche Dimension des christlichen Glaubens (Beate Jakob), Heilungsversprechen in Kirche und Gesundheitswesen (Peter Bartmann), Leben religiöse Menschen länger und gesünder? (Christoph Benn), Heilung in Mission und Ökumene (Dietrich Werner), Die Sehnsucht nach Heilung (Frank Kürschner-Pelkmann), „Die Guttat zu ölen“ (Bernhard Storek), Gottesdienst mit Salbung und Segnung (Donata Dörfel) u.a.
474. Forster, Martin und Hanspeter Jecker (Hg.): Faszination Heiliger Geist. Herausforderungen charismatischer Frömmigkeit. Mit Beiträgen von N. Blough, B. Ott, H. C. Rust, L. Schweitzer, P. Zimmerling u.a., Schwarzenfeld/Metzingen 2005, 190 S.
Vgl. dazu die Rezensionen in FF 15 (2005/06), S. 390-393 und Charisma 133 (2005), S. 27 f.
475. Gemeinhardt, Alexander F. (Hg.): Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung (Bensheimer Hefte 103), Göttingen 2005
476. Greiner, Elfriede: Von Krehwinkel bis Jerusalem. Bd. 1: Elfriedes Grenzen (245 S.); Bd. 2: Elfriedes Mission (212 S.), Norderstedt 2006
Biographie der „Gemeinde Gottes“-Missionarin Elfriede Greiner.
477. Hayward, Chris: Gottes reinigender Strom. Befreiung in der Ortsgemeinde, Grasbrunn 2005, 183 S.
Unter dem Namen „Cleansing Stream“ (dt.: reinigender Strom) ist seit den 90er Jahren ein Jüngerschaftskonzept bekannt geworden, das dazu dient,

- geistliche Altlasten aus dem persönlichen Leben zu entfernen und durch Umkehr und Befreiung in ein Leben wachsender Christusähnlichkeit hinfzuführen.
478. Rick Joyner: *Der Apostolische Dienst*, Winterthur 2005, 190 S.
Joyners Überzeugung: Gott ist heute weltweit dabei, den apostolischen Dienst als Dreh- u. Angelpunkt aller anderen Dienste in der Gemeinde wieder aufzurichten. Was er darunter versteht, erläutert er in dieser Neuerscheinung.
479. Ling, Gottlob: *Gottes Wege in meinem Leben*, Maulbronn 2006, 259 S.
Biographie des langjährigen Vorsitzenden der Freikirche „Volksmission entschiedener Christen“ (1978–1996) und Vizepräsident des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden (nach der Fusionierung der „Volksmission“ mit dem BFP, KdöR).
480. Mankel, Thomas und Angelika: „Was er euch sagt, das tut!“ Handbuch für Seelsorge, die am Wort bleibt. Solingen 2006, 236 S.
Entstanden in Verbindung mit dem charismatischen Zentrum „Schleife“ in Winterthur, Schweiz (Ltg. Pfr. i.R. Gerry Keller).
481. Mulinde, John: *Transformiere mit Gott Deine Welt*, Solingen 2005, 153 S.
Ausgehend von der Transformation Ugandas als Fallstudie legt Mulinde bewährte Prinzipien dar, die zum Gebet inspirieren. Referenzpunkt seiner Ausführungen ist stets 2. Chr. 7,14 – für Mulinde *der* Schlüssel, wie Gottes „Erlösungsabsichten“ mit einem Land/Volk erfüllt werden.
482. Ouweneel, J. Willem: *Heilt die Kranken!* Lüdenscheid 2005, 390 S.
Der bislang vorwiegend in evangelikalen Kreisen bekannte Professor für Theologie und Philosophie setzt sich in dieser Veröffentlichung dezidiert mit dem Themenkomplex „Heilung“ auseinander. Dabei verschweigt er nicht den persönlichen Paradigmenwechsel vom Kritiker pfingstlich-charismatischer Heilungspraxis zum Befürworter des biblischen Heilungsauftrags.
483. Reithmeier (Hg.), Lorenz: *Religiöser Missbrauch. Ursachen – Auswirkungen – Heilung*, Hamburg 2006, 143 S.
Neben einer ausführlichen Definition von religiösem Missbrauch und praktischen Beispielen gibt der Reader Aufschluss über Auswirkungen, Folgen und mögliche Wege der Heilung. Der Herausgeber ist Geschäftsführer der Geistlichen Gemeinde-Erneuerung in der evangelischen Kirche.
484. Stier, Sylvia: *Unser Weg. Das Buch. Von Lüdenscheid ans Ende der Welt*, Lüdenscheid 2006, 116 S.
Die Geschichte der Freien Christlichen Jugendgemeinschaft (FCJG), Lüdenscheid (bekannt durch ihren Leiter Walter Heidenreich), von den Anfängen bis heute – geprägt von Pioniergeist, außergewöhnlichem Mut und dem Wunsch, nicht Menschen, sondern Gott zu gefallen.

Aufsätze, Artikel

485. Bially, Gerhard: *Azusa Street – In: Charisma 137* (Düsseldorf 2006), S. 20 f.
Reflexionen anlässlich der 100-Jahr-Feier der Azusa-Street-Erweckung, die auch als Wiege der Pfingstbewegung bezeichnet wird. Siehe dazu auch die

- nachgedruckte Predigt von William J. Seymour vom September 1907: „An jemanden, der nach dem Heiligen Geist trachtet“ – In: inSpirit, 3/2005, S. 10–12
486. Bially, Gerhard: Die parallele Wiederherstellung. Gottes endzeitliches Wirken an Israel und der Gemeinde. – In: Charisma 136 (Düsseldorf 2006), S. 24 f.
Der Herausgeber der ältesten charismatischen Zeitschrift in Deutschland legt hier sein grundsätzliches Verständnis der parallelen Restauration des irdischen Israels und der neutestamentlichen Gemeinde dar.
487. Bially, Gerhard: Die Ukraine im Aufbruch. Christen des Landes nutzen Krise als Chance. – In: Charisma 132 (Düsseldorf 2005), S. 4-7
Nach einer Reise in die Ukraine im Februar 2005 berichtet der Autor von den Auswirkungen der „Orangen Revolution“, bei der die Kiewer Christen und besonders die als „God’s Embassy“ bekannt gewordene größte charismatische Gemeinde Europas mit ihrem nigerianischen Pastor Sunday Adela-ja eine bedeutende Rolle einnahmen.
488. Bially, Gerhard: 30 Jahre Glaubenszentrum – In: Charisma 133 (Düsseldorf 2005), S. 9-11
Die Geschichte des deutschen Zweiges der Bibelschule „Christ for all Nations“, Dallas/Texas (gegründet v. Gordon Lindsay) – die ersten 12 Jahre in Wolfenbüttel, die Folgejahre in Bad Gandersheim.
489. Bially, Gerhard: Was glauben Charismatiker eigentlich? – In: Charisma 138 (Düsseldorf 2006), S. 4-7
Unter christologischem Ansatz (J. Chr.: Erlöser, Befreier, Arzt u. Täufer im Hl. Geist) werden Gemeinsamkeiten mit und Unterschiede zu traditionellen christlichen Strömungen aufgezeigt (Vortrag auf einer von der Ökumenischen Centrale Frankfurt einberufenen Konsultation zwischen ACK-Kirchen und pfingstl.-charismat. Bewegungen, Bonn, 4.-5.9.06).
490. Bially, G., R. u. S.: Kühne Leiterschaft. Joyce Meyers erster offizieller Dienst in Deutschland. – In: Charisma 134 (Düsseldorf 2005), S. 4-8
Die zur Zeit wohl bekannteste pfingstlich-charismatische Predigerin (weltweit auf ca. 1.000 Fernseh- bzw. Radiosendern) wurde vom Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP) eingeladen, um primär zu ihren Pastoren und deren Ehefrauen sowie sonstigen Leitern zu sprechen, s. auch Gaby Wentland, Eine Premiere: Joyce Meyer in Deutschland. – In: come, 4/05, S. 10 f.
491. Braun, Rolf-Dieter: Die Jesus-Revolution. – In: come, Nr. 02/06 (Lüdenscheid 2006), S. 36 f.
Ein Bericht über die „Jesus Revolution“-Bewegung in Norwegen, die durch ihre evangelistischen Aktionen jedes Jahr Zehntausende mit dem Evangelium erreicht.
492. „Das neue Leben.“ Charisma-Exklusiv-Interview mit Helmut Bauer. – In: Charisma 134 (Düsseldorf 2005), S. 28 f.
Kritische Fragen an den Gründer und Leiter der Wort+Geist-Bewegung in Röhrnbach (Bayerischer Wald) bzgl. der von ihnen vertretenen Lehrmeinungen.
493. „Die ideale Gemeinde gibt es nicht“. – In: inSpirit (Zeitschrift für geisterfülltes Christsein), Nr.2 , Urbach 2005, S. 4-8

- Reinhold Ulonska (ehemaliger Präses des BFP) im Gespräch mit inSpirit-Chefredakteur Heinrich Scherz und Frank Simon über die Leitung von Gemeinden.
494. Ellßel, I. / Fraas, W. / Schlepfer, M.: Als Pfingstbewegung prägen. Gottes Wort zeitgemäß vermitteln. – In: Wort und Geist (Zeitschrift pfingstlicher Gemeinden), 03/05 (Erzhausen 2005), S.12 f.
Ellßel, Präses des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP), Fraas, 1. Vorsitzender der Volksmission entschiedener Christen und Schlepfer, Präsident der SPM (Schweizerische Pfingstmission) nehmen dazu Stellung, wie die Pfingstbewegung im Zeitalter des Pluralismus prägend sein kann.
495. Erweckung ist möglich. – In: come, Nr. 02/05 (Lüdenscheid 2005), S. 38-41
Interview mit Pastor Dr. Wolfhard Margies, einem einflussreichen Buchautor und Gastprediger innerhalb der charismatischen Erneuerung in Deutschland. Margies ist Mitbegründer und väterliche Leitfigur des D-Netztes (Gemeindenetzwerk der neuen, freien, charismatischen Gemeinden in Deutschland).
496. Fichtenbauer, Johannes: Die messianisch-jüdische Bewegung – In: GGE deutschland, Hamburg 2005, S. 4-7
Gemeint sind hiermit die circa 300.000 an Jesus gläubigen (meist evangelikal-charismatischen) Juden; ergänzende Beiträge in dieser Ausgabe: Eitan Shishkoff, Haifa (S. 2), Dieter Keucher, Chemnitz (S. 3), Norbert Abt, Gau-Algesheim (S.7).
497. Gail, Nadja: icf – International Christian Fellowship wird 10 Jahre alt. – In: Charisma 138 (Düsseldorf 2006), S. 14-16
Interview mit dem Hauptpastor der icf-zürich und Mitgründer der modernen und stark gewachsenen Gemeindebewegung.
498. „Geistliche Aufbrüche“ (Titelthema) – In: Wort und Geist (Zeitschrift pfingstlicher Gemeinden), 11/06 (Erzhausen 2006), S. 1-9
Mit Beiträgen von Dr. theol. Urs Schmid zur Frage, in wieweit wir Erweckung vorbereiten und beeinflussen können (Charles Finney) oder Gottes Souveränität entscheidend ist (Calvin) und Dr. Roland Werner „Christen brauchen Pioniergeist“.
499. Gemeinhardt, Alexander F. (Hg.): Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung (Bensheimer Hefte 103), Göttingen 2005, 171 S.
In dem dreiteiligen Taschenbuch (1. Teil: wie o.g. Titel; 2. Teil: Die Pfingstbewegung im weltweiten Kontext; 3. Teil: Die Pfingstbewegung als ökumenischer Partner) kommen zehn Autoren zu Wort, darunter Reinhard Hempelmann, Michael Plathow und Dirk Spornhauer
500. Goerdt, Dieter u. Bially, Gerhard: 30 Jahre Jesus-Haus Düsseldorf. – In: Charisma 136 (Düsseldorf 2006), S. 12 f.
Werdegang und Ausrichtung dieses weit über die Grenzen Deutschlands hinaus bekannt gewordenen charismatischen Zentrums, von dem die wenigsten wissen, dass es zum BFP gehört.
501. Gumbel, Nicky u. Pippa: Das Erfolgsgeheimnis der Alpha-Kurse: Der Heilige Geist! – In: come, Nr. 03/05 (Lüdenscheid 2005), S. 54-56

- Der anglikanische Geistliche Nicky Gumbel und seine Frau Pippa reflektieren im Gespräch mit GGE-Geschäftsführer Lorenz Reithmeier und Come-Redakteurin Katja Lehmann die Entwicklung des in vielen Konfessionen erfolgreich eingesetzten Alpha-Kurses während der letzten 12 Jahre.
502. Heilpraktikergesetz kollidiert nicht mehr mit Heilungsgebet. – In: Charisma 131 (Düsseldorf 2005), S. 18
Zwei Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts im März und Juni 2004 haben eine eindeutige Abgrenzung zwischen ärztlicher/heilkundlicher Hilfe und der Krankensalbung/dem Segnungsgebet unter Handauflegung vorgenommen, so dass z.B. pfingstl.-charismatische Gruppen durch ihren Heilungsdienst nicht mehr mit dem noch aus der Nazizeit stammenden Heilpraktikergesetz in Konflikt geraten.
503. Herrmann, Siegfried: Der Stoff aus dem Erweckung wächst. – In: Charisma 132 (Düsseldorf 2005), S. 22 f.
Dr. Herrmann geht auf die Mülheimer Erweckung im Jahre 1905 ein und führt dazu in der Folgeausgabe von „Charisma“ (133, S. 22) ein Interview mit Präses Ekkehart Vetter, Mülheim.
504. Huhn, Carsten: Ein Hoffnungszeichen in der „Welthauptstadt des Atheismus“. – In: idea Spektrum, Nr. 39 (Wetzlar 2006), S. 22 f.
In einem „Gemeindeporträt“ wird die landeskirchliche Apostel-Petrus-Gemeinde in Berlin vorgestellt. Dazu Superintendent E. Gutjahr: „Die Gemeinde ist nicht in der Landeskirche verwurzelt, sondern in der charismatischen Bewegung.“ Siehe dazu auch „Gemeindeaufbau ist die vordringliche Aufgabe unserer Zeit. Ein Besuch bei Apostel Petrus in Berlin“ in: GGE deutschland, 22/06, S. 2-5.
505. Ising, Dieter: Ausgießung des Heiligen Geistes erwartet. – In: Charisma 134 (Düsseldorf 2005), S. 35
Zum 200. Geburtstag von Johann Christoph Blumhardt, der von manchen als ein Vorläufer der heutigen charismatischen Bewegung gesehen wird, gewährt der Autor einen Einblick in dessen Leben.
506. „Juden und Christen, Israel und die Gemeinde – das christliche Verhältnis zu Israel und den Juden.“ – In: come, Nr. 02/05 (Lüdenscheid 2005), S. 60-63
Dr. Christoph Häselbarth (Josua-Dienst, Strittmatt), Martin Bühlmann (Leiter der Vineyard-Bewegung in D-A-CH) und Wolfram Kopfermann (Gründer/Leiter der Anskar Kirche) beantworten Fragen, die im Vorfeld des 1. gemeinsamen Israel-Kongresses mehrerer (primär evangelikal-charismatischer) Gemeinde-Bewegungen und Israel-Werke entstanden.
507. Matthia, Günther J.: In Berlin brach das Joch. Versöhnung zwischen Afrika und Europa. – In: Charisma 135 (Düsseldorf 2005), S. 4-7
Am 18./19. Nov. 05 versammelten sich pfingstlich-charismatische Geistliche aus Afrika und Europa, um zur Versöhnung der beiden Kontinente beizutragen (u.a. durch die „Aufarbeitung“ der im Zusammenhang mit der „Kongoakte“ entstandenen Schuld, die als Grundlage für die Aufteilung Afrikas in Kolonien gedient hatte).
508. Muntean, Adina: Von Krehwinkel bis Jerusalem. Elfriede Greiner erzählt aus ihrem Leben und von ihren Grenzen. – In: inSpirit (Zeitschrift für geisterfülltes Christsein), Nr.3, Urbach 2006, S. 2-6

- Der Artikel bezieht sich auf die in zwei Bänden herausgegebene Biographie der „Gemeinde Gottes“-Missionarin Elfriede Greiner.
509. Muzyychuk, Larysa, u.a.: Gott in Spanien (Titelthema). – In: Charisma 137 (Düsseldorf 2006), S. 4-8
Entwicklung und Stand neuer geistlicher (pfingstlich-charismatischer) Bewegungen in Spanien (mit Interview u. Adressangabe charismatischer Gemeinden in Ferienorten).
510. Neumann, Karl-Heinz: 100 Jahre unter der Gnadenhand Gottes. Pastor Hermann Dunst. – In: Wort und Geist (Zeitschrift pfingstlicher Gemeinden), 06/06 (Erzhausen 2006), S. 14
Kurzporträt von P. Dunst, einem Mann der Anfangszeit der deutschen Pfingstbewegung. 70 Jahre im vollzeitlichen Dienst, betreute er noch bis ins Jahr 2004 eine Gemeinde in Minden, s. auch „Sechzehn Fragen an Hermann Dunst“ in: Wort u. Geist 12/06, S. 10.
511. Pinke, Rudi: Kreis Charismatischer Leiter in Deutschland. Nationales Beziehungs-Netzwerk mit Pionier-Touch. – In: come, Nr. 01/05 (Lüdenscheid 2005), S. 12.
Vorstellung des Kreises Charismatischer Leiter in Deutschland. Die Mitglieder werden persönlich in den Kreis berufen und treffen sich einmal jährlich zum Gebet, Austausch, Anbetung und Beurteilung nationaler und internationaler geistlicher Entwicklungen. Jedes Mitglied nimmt einen nationalen oder internationalen Dienst wahr.
512. Sachsen im Aufwind. – In: come, Nr. 01/05 (Lüdenscheid 2005), S. 36-39
Charismatischen Aufbruch in der ev.-luth. „Andreaskirche“, Leipzig (Thomas u. Eva Piehler); vom Hauskreis zum „Christlichen Glaubenszentrum Lichtenstein“ (Gert Kriedemann); die Geschichte des „Vogtländischen Leiterkreises“ (Gunther Geipel u. Herbert Lang); Gebetsaufbruch in der „Lutherkirche“, Chemnitz (Dieter Keucher).
513. Scherz, Heinrich: Wie Gott Argentinien Erweckung schenkte. Tommy Hicks und die Heilungsgottesdienste von Buenos Aires. – In: inSpirit (Zeitschrift für geisterfülltes Christsein), Nr. 1, Urbach 2006, S. 14-16
Mit einer Reminiszenz an Tommy Hicks Deutschlandbesuch 1958 (Evan-gelisation auf dem Killesberg, Stuttgart, und Besuch des Bibelseminars der „Gemeinde Gottes“, damals in Rudersberg-Krehwinkel – mit Fotos).
514. Schlegel, Jan; Gail, Nadja: Neue Wege gehen – Mission und die Bestimmung Deutschlands. – In: Charisma 131 (Düsseldorf 2005), S. 4-9
Jan Schlegel beschreibt, wie Jugend mit einer Mission (JMEM) das Wasserschloss in Herrnhut erwerben und mit neuem Leben füllen konnte. N. Gail geht auf die „geistliche Bestimmung Deutschlands“ ein.
515. Schmidgall, Paul: Die deutsche Pfingstbewegung. – In: inSpirit (Zeitschrift für geisterfülltes Christsein), Nr. 4, Urbach 2006, S. 6 f.
Schmidgall thematisiert den Beginn der Pfingstbewegung in Deutschland. Von den vier vorgestellten Optionen favorisiert er das Jahr 1907, das von der deutschen und ausländischen Presse, von Beteiligten und Betroffenen und von der Sekundärliteratur de facto als terminus a quo angenommen wurde.

516. Schmidt, Manfred und Ursula: Gott im Hörenden Gebet begegnen. – In: *Come*, Nr. 02/05 (Lüdenscheid 2005), S. 42-44
Das evangelische Theologenehepaar Schmidt (Christliches Zentrum Nürnberg) hat sich auf das Hörende Gebet – auch prophetisches Gebet genannt – spezialisiert. Im CZN bietet ein Team geschulter Mitarbeiter/innen dies für Mitglieder und Außenstehende an. Obiger Artikel enthält Information und Leitlinien.
517. Themenheft Europa. – Wort und Geist (Zeitschrift pfingstlicher Gemeinden), 03/05 (Erzhausen 2005)
Mit Beiträgen von Jakob Zopfi, viele Jahre Vorsitzender der European Pentecostal Fellowship, und BFP-Präses Ingolf Ellßel, der 2001 dieses Amt übernahm.
518. Wenk, Matthias: Pneumatologische Ansätze in der gegenwärtigen pfingstlichen Theologie. – In: *Theologische Zeitschrift* 62 (2006), S. 530-549
519. Willi, Stefan: Die Ankunft der Pfingstler in der westdeutschen Gesellschaft. Fragen der Zeit und ihre Widerspiegelung in pfingstlichen Periodika in der Zeit von 1948 bis 1951. – In: *FF* 15 (2005/06), S. 222-240
520. Witzmann, Jean-Pierre: Was ein Einzelner bewirken kann – In: *Voice*, 4/2006 (Schlossau 2006), S. 31-33
1983 lernte ein Madagasse namens Jeannot in Ost-Berlin die „Full Gospel Business Men's Fellowship International“ kennen. Heute ist er nationaler Präsident der Vereinigung in Madagaskar. Mehr als 20 Ortsgruppen sind besonders durch die Unterstützung der deutschen „Christen im Beruf“ entstanden.
521. Wössner, Peter: Freikirchen in Deutschland: Stiefkinder oder dritter Flügel der Reformation. – In: *come*, Nr. 01/06 (Lüdenscheid 2006), S. 36 f.
Wössner skizziert die Entwicklung der Freikirchen und zeigt ihre Stellung in der christlichen Welt auf. Trotz Wachstumsraten (im Gegensatz zu den Landeskirchen) sind sie in den Medien nur marginal vertreten, oft sogar verzerrt dargestellt. Deshalb ruft Wössner zur Einheit und zum Schulterschluss auf

Sonstige

522. Freitag, Michael: „Zauberhafte Jugendkirchen“. Über die Relevanz von Jugendkirchen im Spektrum evangelischer Freikirchen und Landeskirchen. – In: *Innovation Jugendkirche* 2006, S. 23-29
523. Heinz, Daniel: Waldenserdenkmal enthüllt. – In: *Adventecho*, April 2005, S. 37
524. Jordy, Gerhard: Die Brüderbewegung in Deutschland 1945-1949. Umdenken und Umstrukturierung. – In: *FF* 15 (2005/06), S. 128-154

525. Noth, Isabelle: Ekstatischer Pietismus. Die Inspirationsgemeinden und ihre Prophetin Ursula Meyer (1682-1743), Göttingen 2005, 382 S.
526. Schnepfer, Arndt: Die „geschlossenen Brüder“ öffnen sich. Über den Umbruch der darbytischen Kreise in Deutschland. – In: Ch 112/1, 2005, S. 27-29
527. Thiemelhoff, Europa – Wort und Geist (Zeitschrift für christliche Theologie und Kirche, 2005)
528. Witzmann, Jean Pierre: Was ein Flötenlehrer bewirkt kann – In: Voice, 4/2006 (Schlossau 2006), S. 24-25
529. Witzmann, Jean Pierre: Was ein Flötenlehrer bewirkt kann – In: Voice, 4/2006 (Schlossau 2006), S. 24-25
530. Witzmann, Jean Pierre: Was ein Flötenlehrer bewirkt kann – In: Voice, 4/2006 (Schlossau 2006), S. 24-25
531. Pinke, Rudi: Kreis Charismatischer Leiter in Deutschland – In: Zeitschrift für christliche Theologie und Kirche, 2005, S. 27-29
532. Witzmann, Jean Pierre: Was ein Flötenlehrer bewirkt kann – In: Voice, 4/2006 (Schlossau 2006), S. 24-25
533. Scherz, Heinrich: Wie Gott Argentinien erweckt hat – In: Zeitschrift für christliche Theologie und Kirche, 2005, S. 27-29
534. Schlegel, Jan; Gail, Nadja: Neue Wege gehen – Mission und die Be-
535. Freitz, Michael: „Zwischenräume“ – In: Zeitschrift für christliche Theologie und Kirche, 2005, S. 27-29
536. Gail, Nadja: „Zwischenräume“ – In: Zeitschrift für christliche Theologie und Kirche, 2005, S. 27-29
537. Heinz, Daniel: Waldenbucher – In: Adventschlo, April 2005, S. 27-29
538. Gail, Nadja: „Zwischenräume“ – In: Zeitschrift für christliche Theologie und Kirche, 2005, S. 27-29
539. Gail, Nadja: „Zwischenräume“ – In: Zeitschrift für christliche Theologie und Kirche, 2005, S. 27-29
540. Gail, Nadja: „Zwischenräume“ – In: Zeitschrift für christliche Theologie und Kirche, 2005, S. 27-29
541. Gail, Nadja: „Zwischenräume“ – In: Zeitschrift für christliche Theologie und Kirche, 2005, S. 27-29
542. Gail, Nadja: „Zwischenräume“ – In: Zeitschrift für christliche Theologie und Kirche, 2005, S. 27-29
543. Gail, Nadja: „Zwischenräume“ – In: Zeitschrift für christliche Theologie und Kirche, 2005, S. 27-29
544. Gail, Nadja: „Zwischenräume“ – In: Zeitschrift für christliche Theologie und Kirche, 2005, S. 27-29
545. Gail, Nadja: „Zwischenräume“ – In: Zeitschrift für christliche Theologie und Kirche, 2005, S. 27-29
546. Gail, Nadja: „Zwischenräume“ – In: Zeitschrift für christliche Theologie und Kirche, 2005, S. 27-29
547. Gail, Nadja: „Zwischenräume“ – In: Zeitschrift für christliche Theologie und Kirche, 2005, S. 27-29
548. Gail, Nadja: „Zwischenräume“ – In: Zeitschrift für christliche Theologie und Kirche, 2005, S. 27-29
549. Gail, Nadja: „Zwischenräume“ – In: Zeitschrift für christliche Theologie und Kirche, 2005, S. 27-29
550. Gail, Nadja: „Zwischenräume“ – In: Zeitschrift für christliche Theologie und Kirche, 2005, S. 27-29

Vereinsmitteilungen

Der Verein für Freikirchenforschung e.V. wurde 1990 unter dem Namen „Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie“ (VEfGT) auf Initiative von Prof. Dr. Robert C. Walton an der Ev.-theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster gegründet und versteht sich als internationale Forschungsgemeinschaft, in der Fach- und Laienhistoriker bzw. -theologen aus 28 verschiedenen Denominationen zusammenarbeiten. Gegenwärtig hat der Verein 191 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 Freiexemplar des vorliegenden Jahrbuches zukommen zu lassen, da viele Hochschulbibliotheken aufgrund ihrer angespannten Haushaltslage 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 2007/08 sind bislang folgende Veranstaltungen geplant:

- Arbeitstagung 2007:
„Freikirchen als Außenseiter. Ihr Verhältnis zu Staaten und Kirchen im Deutschland des 19. Jahrhunderts“ (Teil 2)
 Termin: 11.-13.10.2007
 Ort: Tagungs- und Freizeitzentrum Niedenstein
 34305 Niedenstein bei Kassel

- Symposium 2008:
„Das Erbe weitergeben. Freikirchliche Konzepte zur Übermittlung von Glauben und Identität“
 Termin: 06.-08.03.2008
 Ort: Theologische Hochschule Friedensau
 39291 Friedensau bei Magdeburg

Die Herbsttagung 2008 wird sich mit dem Jubiläum **„Hundert Jahre Pfingstbewegung in Deutschland“** befassen. Ort und Termin der Tagung stehen noch nicht fest.

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@freikirchenforschung.de oder
info@freikirchenforschung.de

Bankverbindung des Vereins:

Sparkasse Münsterland-Ost (BLZ 400 50150), Kto. 19901
 IBAN: DE 94 4005 0150 000 019901; SWIFT (BIC) [welade.imst](http://www.welade.imst)

