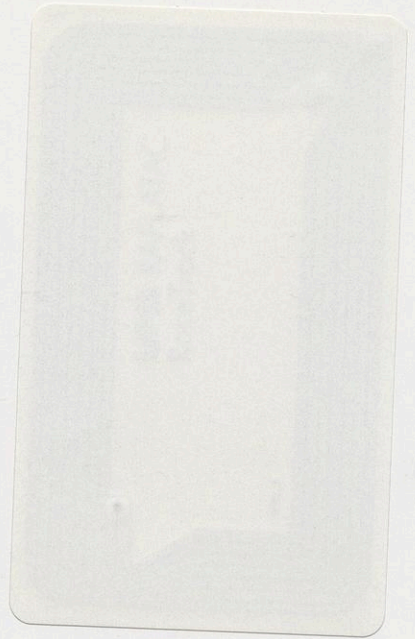
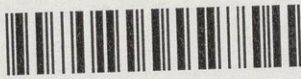




N12<524552843 021



ubTÜBINGEN



Inhaltsverzeichnis

Material 8

Wachstums/Leben dieses Jahrbuches 11

FREIKIRCHEN FORSCHUNG

2009

Nr. 18

Christoph Bräcke

Kommunikation mit der christlichen Tradition 12

Wachstum aus der Didaktik des christlichen Religionsunterrichts 12

Christoph Bräcke

Wie Jugendlichen glauben und leben lernen 12

Wachstum und Herausforderungen freikirchlicher Arbeit mit 12

Jugendlichen im Licht der Jugendberufsassistenz 12

Wachstum, Dargestellt am Beispiel des kirchlichen Unterrichts 12

Wachstum der Evangelisch-methodistischen Kirche 30

Wachstum der Evangelisch-methodistischen Kirche 30

Wachstum der Evangelisch-methodistischen Kirche 30

Wachstum der Evangelisch-methodistischen Kirche 30

Wachstum der Evangelisch-methodistischen Kirche 30

Wachstum der Evangelisch-methodistischen Kirche 30

Wachstum der Evangelisch-methodistischen Kirche 30

Wachstum der Evangelisch-methodistischen Kirche 30

Wachstum der Evangelisch-methodistischen Kirche 30

Wachstum der Evangelisch-methodistischen Kirche 30

Wachstum der Evangelisch-methodistischen Kirche 30

Wachstum der Evangelisch-methodistischen Kirche 30

Wachstum der Evangelisch-methodistischen Kirche 30

Wachstum der Evangelisch-methodistischen Kirche 30

Wachstum der Evangelisch-methodistischen Kirche 30

Wachstum der Evangelisch-methodistischen Kirche 30

Wachstum der Evangelisch-methodistischen Kirche 30

Wachstum der Evangelisch-methodistischen Kirche 30

Wachstum der Evangelisch-methodistischen Kirche 30

Wachstum der Evangelisch-methodistischen Kirche 30

Wachstum der Evangelisch-methodistischen Kirche 30

Wachstum der Evangelisch-methodistischen Kirche 30

Wachstum der Evangelisch-methodistischen Kirche 30

Wachstum der Evangelisch-methodistischen Kirche 30

Wachstum der Evangelisch-methodistischen Kirche 30

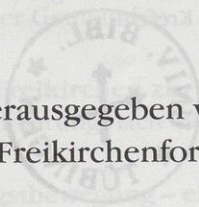
Wachstum der Evangelisch-methodistischen Kirche 30

Wachstum der Evangelisch-methodistischen Kirche 30

Wachstum der Evangelisch-methodistischen Kirche 30

Herausgegeben vom

Verein für Freikirchenforschung e. V.



ISBN 3-93-1109-10-1

130

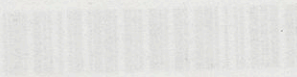
136

Freikirchen- forschung

2005

Nr. 18

N12<524552843 021



© 2009

Verlag des Vereins für Freikirchenforschung, Münster/Westf.

Redaktion: Reimer Dietze, Peter Muttersbach, Astrid Nachtigall

Umschlaggestaltung und Logo: be-sign.net, Bernd Scheurer, Erzhausen

Satz und Layout: Peter Muttersbach, Schöningen

Druck: Stünings Medien GmbH, Krefeld

ISBN 3-934109-10-1



ZA 8655-18

Inhaltsverzeichnis

Editorial	8
Mitarbeiter/innen dieses Jahrbuches	11

Das Erbe weitergeben

Freikirchliche Konzepte zur Übermittlung von Glauben und Identität Symposium vom 06. bis 07.03.2008 in Friedensau

Michael Fricke

Kommunikation mit der christlichen Tradition

Impulse aus der Didaktik des schulischen Religionsunterrichts	12
---	----

Achim Härtner

Mit Jugendlichen glauben und leben lernen

Chancen und Herausforderungen freikirchlicher Arbeit mit Jugendlichen im Licht der Erkenntnisse gegenwärtiger Jugendforschung. Dargestellt am Beispiel des Kirchlichen Unterrichts in der Evangelisch-methodistischen Kirche.	30
--	----

Peter-Johannes Athmann

Freikirchen als „Nachwuchskirchen“	51
---	----

Ulf Beiderbeck

Tradition im Baptismus – Versuch: Gemeindeunterricht	60
---	----

Unterwegs zur „Einheit der Kinder Gottes“?

Freikirchliche Allianzen, Unionen und Bünde

Arbeitstagung vom 14. bis 15.11.2008 in Weltersbach

Karl Heinz Voigt

„Eins sein, damit die Welt glaube...“

Methodistische Kirchenunion von 1968 – weltweit und freiwillig	66
--	----

Andreas Liese

Weder Baptisten noch Brüder: Die Entstehung des Bundes

Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden	102
---	-----

Gilberto da Silva

Der Weg lutherischer Freikirchen zur SELK

Annäherung und Konsolidierung nach 1945	130
---	-----

Ludwig David Eisenlöffel

Die Freikirchliche Pfingstbewegung – ein Phänomen?	146
---	-----

Erich Geldbach

Gottes Bundesrepublik

Die Bedeutung der Föderaltheologie für Kirche und Gesellschaft 157

Karl Heinz Voigt

Freikirchen als Vorboten der Ökumene in Deutschland 166

**Freikirchliche Perspektiven:
Forschungsberichte und Aufsätze**

Stefan Höschele

Gaststatus als Modell von Ökumenizität?

Siebenten-Tags-Adventisten und die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland – Hintergründe, Entwicklungen und Einsichten 188

Karl Heinz Voigt

„Wir werden nicht darum herum kommen...“

Vorgeschichte und Anfänge der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) 205

Detlef Lieberth

Die Apostolische Gemeinschaft

Geschichte, Identität, Wandlungsprozesse 239

Lothar Weiß / Vjatcheslav Dreier

Pluralisierung, Migration und Segregation

Ein Beitrag der rheinischen Landesgeschichte zur Freikirchenforschung 247

Olaf Wieland

In der Stille den Glaubensweg gehen

Die Neuapostolische Kirche in der DDR 265

Buchbesprechungen

Peter R. Müller, *Columbans Revolution. Wie irische Mönche Mitteleuropa mit dem Evangelium erreichten – und was wir von ihnen lernen können.* Schwarzenfeld 2008 (Dieter Bahr) 281

Otto Teigeler, *Die Herrnhuter in Russland. Ziel, Umfang und Ertrag ihrer Aktivitäten.* Göttingen 2006 (Frank Fornaçon) 282

Theodor Glück, Gemeinden in friedensstiftender Christusbachfolge, in zwei Teilen dargestellt von Theodor Glück und Mitarbeitern.

Erster Teil: Gottes Friede auf Erden in Täufer- und Mennonitengemeinden Europas, Mit Ursprung, Werdegang und Auftrag dieser urchristlich gesinnten, weltweit missionierenden Glaubensgemeinschaft, Lage ²2006

Zweiter Teil: Urchristliche Glaubensbekundung Kraigauer Täufer und Süddeutscher Mennoniten in Familie, Beruf, Gemeinde und Umwelt, Unter Martyrium und Duldung leidensbereite Auseinandersetzungen mit missbrauchter Kirchen- und Staatsgewalt und mit irreführenden Geistesmächten der Welt in fünf Jahrhunderten, Lage 2006 (Frank Fornaçon) 284

Marcus Meier, Die Schwarzenauer Neutäufer. Genese einer Gemeindebildung zwischen Pietismus und Taufertum. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus Bd. 53, Göttingen 2008

(Erich Geldbach) 285

Michael Bergunder / Jörg Haustein (Hg.), Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland, Frankfurt 2006 (Erich Geldbach) 286

Fernando Enns (Hg.), Heilung der Erinnerungen – befreit zur gemeinsamen Zukunft. Mennoniten im Dialog. Berichte und Texte ökumenischer Gespräche auf nationaler und internationaler Ebene, Frankfurt/Paderborn 2008 (Erich Geldbach) 288

Christian Lange / Clemens Leonbard / Ralph Olbrich (Hg.), Die Taufe. Einführung in Geschichte und Praxis, Darmstadt 2008 (Erich Geldbach) 289

Lothar Weiß, Freikirchen am Beginn des 21. Jahrhunderts. Geschichtlicher Atlas der Rheinlande Beiheft IX / 6, Bonn 2008

(Erich Geldbach) 290

Siegfried Großmann, Experiment Craheim. Erfahrungen aus den Gründerjahren des Lebenszentrums für die Einheit der Christen in Schloß Craheim, Clausthal-Zellerfeld 2008, 60 S.

(Erich Geldbach) 292

Wilfrid Haubeck / Wolfgang Heinrichs (Hg.), Pastorinnen – Aspekte zu einem aktuellen Thema, Theologische Impulse 17, Witten 2008 (Christian Krumm) 294

Martin Haas (Hg.), Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Dritter Band Aargau – Bern – Solothurn (QGTS III), Zürich 2008 (Diether Götz Lichdi) 299

<i>Lothar Elsner / Ulrich Jabreiß</i> (Hg.), Das Soziale Bekenntnis der Evangelisch-methodistischen Kirche. Geschichte – aktuelle Bedeutung – Impulse für die Gemeinde, Göttingen 2008 (Christoph Raedel)	303
<i>Gabriela Wąs</i> , Kaspar von Schwenckfeld. Myśl i działalność do 1534 roku [Denken und Wirken bis zum Jahr 1534], Wrocław 2005 (Martin Rothkegel)	305
<i>Sünne Juterczenka</i> , Über Gott und die Welt. Endzeitvisionen, Reformdebatten und die europäische Quäkermission in der Frühen Neuzeit, Göttingen 2008 (Martin Rothkegel)	308
<i>Caroline Gritschke</i> , „Via Media“. Spiritualistische Lebenswelten und Konfessionalisierung. Das süddeutsche Schwenckfeldertum im 16. und 17. Jahrhundert, Colloquia Augustana 22, Berlin 2006 (Martin Rothkegel)	311
<i>Manfred Marquardt</i> , Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys. Reutlinger Theologische Studien Bd. 3, Göttingen 2007 (Karl Heinz Voigt)	314
<i>Andreas Baumann</i> , Der Orient für Christus. Johannes Lepsius. Biographie und Missiologie. Kirchengeschichtliche Monografien Bd. 15, Gießen / Basel 2007 (Karl Heinz Voigt)	316
<i>Jörg Ernesti</i> , Ökumene im Dritten Reich. Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. LXVII. Hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn 2007 (Karl Heinz Voigt)	318
<i>Klaus Fitschen</i> , Protestantische Minderheitenkirchen in Europa im 19. und 20. Jahrhundert. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen IV/4, Leipzig, 2008 (Karl Heinz Voigt)	320
Ökumenischer Rat der Kirchen in Österreich, Begegnung und Inspiration. 50 Jahre Ökumene in Österreich, Wien / Graz / Klagenfurt 2008 (Karl Heinz Voigt)	322
<i>Heike Springhart</i> , Aufbrüche zu neuen Ufern. Der Beitrag von Religion und Kirche für Demokratisierung und Reeducation im Westen Deutschlands nach 1945, Leipzig 2008 (Karl Heinz Voigt)	323
<i>Heinz-Elmar Tenorth</i> u. a. (Hg.), Friedrich Siegmund-Schultze (1885-1969). Ein Leben für Kirche, Wissenschaft und soziale Arbeit, Konfession und Gesellschaft – Beiträge zur Zeitgeschichte, Stuttgart 2007 (Karl Heinz Voigt)	326

Wolfgang Thönissen (Hg.), Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde. Im Auftrag des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik, Freiburg 2007 (Karl Heinz Voigt) 327

Hans-Christian Diedrich, „Wohin sollen wir gehen...“. Der Weg der Christen durch die sowjetische Religionsverfolgung. Eine russische Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts in ökumenischer Perspektive, Erlangen 2007 (Lothar Weiß) 331

Alfred Neufeld, Was wir gemeinsam glauben. Täuferisch-mennonitische Überzeugungen, Schwarzenfeld 2008 (Lothar Weiß) 333

Martin Friedrich, Kirche. Ökumenische Studienhefte 14, zugl. Bensheimer Hefte 108, hg. vom Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes, Göttingen 2008 (Lothar Weiß) 334

Anton Grabner-Haider, Das Laienchristentum. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Darmstadt 2007 (Lothar Weiß) 339

Sammelbesprechung (Lothar Weiß) 342

Katharina Kunter / Jens Holger Schjørring (Hg.), Die Kirchen und das Erbe des Kommunismus. Die Zeit nach 1989 – Zäsur, Vergangenheitsbewältigung und Neubeginn. Fallstudien aus Mittel- und Osteuropa und Bestandsaufnahme aus der Ökumene, Erlangen 2007

Joachim Willems, Lutheraner und lutherische Gemeinden in Russland. Eine empirische Studie über Religion im postsowjetischen Kontext, Erlangen 2005

Dennis Bachmann u. a.

Bibliographie zur Geschichte der Freikirchen 346

Vereinsmitteilungen 379

Editorial

Der Bestand von Gemeinschaften, zumal von Gemeinschaften, die sich einer bestimmten Überzeugung und Lebensweise verpflichtet fühlen, hängt wesentlich von der Leistungsfähigkeit ihrer Überlieferungsstrukturen ab. Es ist von jeher das von den evangelischen Freikirchen besonders betonte Anliegen, das Evangelium von Jesus Christus in einer solchen Weise weiterzugeben, dass Glaube geweckt, gestärkt und gelebt wird. Weil aber auch Freikirchen nicht davor gefeit sind, mehr die Asche zu bewahren als die Flamme weiterzutragen, stellte sich der Verein für Freikirchenforschung auf seinem Frühjahrsymposium 2008 dem Thema: *Das Erbe weitergeben. Freikirchliche Konzepte zur Übermittlung von Glauben und Identität*. In seinem Grundlagenreferat gibt *Michael Fricke* Impulse aus der Didaktik des schulischen Religionsunterrichts weiter. Als zentral stellt sich seines Erachtens die Herausforderung dar, gemeinsam mit den Kindern und Jugendlichen eine Theologie zu entwickeln, die deren Fragen aufnimmt, bedenkt und es auch aushält, nicht immer gleich fertige Antworten präsentieren zu können.

Achim Härtner erläutert, vor dem Hintergrund eigener Erfahrungen in der Entwicklung gemeindepädagogischer Materialien, Chancen und Herausforderungen freikirchlicher Arbeit mit Jugendlichen. Er eröffnet in seinem Beitrag soziologische und entwicklungspsychologische Perspektiven, die, wie gezeigt wird, für die Weiterentwicklung katechetischer Entwürfe fruchtbar gemacht werden können. Am Beispiel des Kirchlichen Unterrichts der Evangelisch-methodistischen Kirche zeigt Härtner auf, wie Tradition und Situation, also das Evangelium einerseits und die postmoderne Erfahrung und Sichtweise junger Menschen andererseits in einen kritisch-konstruktiven Dialog gebracht werden können.

Peter-Johannes Athmann nimmt die Frage der geistlichen Unterweisung in der Perspektive der täuferischen Freikirchen in den Blick. Er weist darum hin, dass Kinder in Gemeinden dieser Tradition einerseits im Sinne der Fürsorge um den Nachwuchs der Gemeinde im Blick sind, andererseits theologisch als noch nicht im vollen Sinne zur Gemeinde dazugehörig betrachtet werden. Sein Beitrag erläutert auch, wie das neueste Material für den baptistischen Gemeindeunterricht mit dieser Grundspannung umgeht.

Die Überlegungen zum baptistischen Gemeindeunterricht werden von Ulf Beiderbeck weitergeführt, der exemplarisch aufzeigt, dass es nach baptistischem Selbstverständnis in letzter Konsequenz

nicht um die Weitergabe von Überlieferungsbeständen, sondern um die gewinnende Einladung zum lebendigen persönlichen Glauben geht.

Der zweite Teil dieses Jahrbuchs bietet die Beiträge der Arbeitstagung des Vereins, die unter dem Titel *Unterwegs zur „Einheit der Kinder Gottes“*. *Freikirchliche Allianzen, Unionen und Bünde* stand. *Karl Heinz Voigt* entwirrt in seinem Vortrag zunächst die verschiedenen Traditionslinien des Methodismus, bevor er auf deren Einsatz für die Sache der Evangelischen Allianz eingeht und den Weg der Vereinigung zur Evangelisch-methodistischen Kirche beschreibt. Im abschließenden Teil blickt Voigt aus dem Abstand von vierzig Jahren zurück und zieht ein – durchaus kritisches – Fazit eines Prozesses, mit dem sich Hoffnungen auf Erneuerung und Aufbruch verbanden.

In die Zeit des Dritten Reiches führt der Beitrag von *Andreas Liese*, der die Hintergründe und wichtigsten Etappen der Entstehung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden vorstellt. Die detaillierte Darstellung dieses Prozesses lässt die Schwierigkeit erkennen, scharf zwischen pragmatischen, allgemeinpolitischen und theologischen Gründe unterscheiden zu wollen.

Die Zeit nach dem Neuanfangs von 1945 ist der historische Rahmen des Vortrags von *Gilberto da Silva*, der den Weg lutherischer Freikirchen zur Bildung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) untersucht. Er verweist darauf, dass die Situation in der Nachkriegszeit den Wunsch nach einer stärkeren Zusammenarbeit der lutherischen Freikirchen in Deutschland intensivierte, dieser Prozess der Annäherung untereinander jedoch mit einer Distanzierung von den Landeskirchen einherging. Gesonderte Beachtung wird im Rückblick auch der Entwicklung in Ost und West geschenkt.

Den Bereich der Pfingstkirchen im Kontext kirchlicher Einheitsbestrebungen untersucht *Ludwig David Eisenlöffel*. Die besondere Herausforderung lag hier nach dem Krieg darin, die vielen eigenständig und unabhängig voneinander arbeitenden Initiativen und Unternehmungen stärker zusammenzuführen. Trotz Stolpersteinen auf dem Weg konnte sich die Pfingstbewegung zu einer festen Größe im evangelikalen Spektrum der Christenheit in Deutschland entwickeln.

Die Bedeutung der Föederaltheologie und des sie tragenden Bundesverständnisses scheint in den Beiträgen von *Erich Geldbach* und *Karl Heinz Voigt* auf. Geldbach arbeitet heraus, dass der Bundesgedanke historisch mehrere Deutungsebenen aufweist, während Voigt

die Idee des Bundes als eine der Leitideen für das Einigungsstreben von Christen benennt, das im 19. Jahrhundert zur Entstehung der Evangelischen Allianz führte, deren Weg in den wichtigsten Etappen er nachzeichnet.

Der dritte Teil des Jahrbuchs enthält Forschungsberichte und weitere Aufsätze. Besonders hinweisen möchte ich auf das Referat von *Detlef Liebert*. In seinem Beitrag stellt er die Apostolische Gemeinschaft in Geschichte und Gegenwart vor und führt in Prozesse geistlichen und theologischen Ringens ein, die die Apostolische Gemeinschaft zu einer neuen Identität und einer ökumenischen Offenheit geführt hat, die erfreut und dankbar werden lässt.

Die Rezensionen wichtiger Neuerscheinungen erlauben Orientierung und Anregung im weiten Feld freikirchenrelevanter Publikationen. Hinzuweisen ist schließlich auf die umfangreiche Freikirchenbibliographie, für deren Zusammenstellung allen hier ungenannt Beteiligten, insbesondere aber Herrn Dennis Bachmann zu danken ist. Dieser Dank gilt ferner und in ebenso herzlicher Weise dem Redaktionskreis des Freikirchenjahrbuches um Astrid Nachtigall und Peter Muttersbach.

Christoph Raedel

Mitarbeiter/innen dieses Jahrbuches

Peter-Johannes **Athmann** M.A., Äußere Sulzbacher Str. 44, 90491 Nürnberg
 Dennis **Bachmann**, Johannes-R.-Becher-Str. 51, 39128 Magdeburg
 Pastor i. R. Dieter **Bahr**, Dianastr. 24, 54669 Bollendorf
 Dr. Ulf **Beiderbeck**, Gertrud-Bäumer-Str. 37, 44534 Lünen
 Vjatcheslav **Dreier**, Industriestr. 6-8, 64390 Erzhausen
 Ludwig David **Eisenlöffel** PhD, Karl-Haider-Str. 16 E, 83727 Schliersee
 Pastor Frank **Fornaçon**, Am Gewende 34, 34292 Ahnatal
 Prof. Dr. Michael **Fricke**, Eichenweg 21, 97084 Würzburg
 Prof. Dr. Erich **Geldbach**, Vogelsbergstr. 8, 35043 Marburg
 Prof. Achim **Härtner** M.A., Aaraustr. 46, 72762 Reutlingen
 Stefan **Höschele** PhD, An der Ihle 2 b, 39291 Friedensau
 Pastor Christian **Krumm**, Watterweg 2, 34454 Bad Arolsen
 Diether Götz **Lichdi**, Schwaigerner Str. 16, 74080 Heilbronn
 Apostel Detlef **Lieberth**, Christophstr. 14, 50259 Pulheim
 Dr. Andreas **Liese**, Leineweg 14, 38659 Bielefeld
 Dozent Dr. Christoph **Raedel**, Julie-von-Kästner-Str. 4, 34131 Kassel
 Prof. Dr. Martin **Rothkegel**, Bismarckstr. 40, 10627 Berlin
 Prof. Dr. Gilberto **da Silva**, Altkönigstr. 150, 61440 Oberursel
 Pastor i. R. Karl Heinz **Voigt**, Toulser Str. 1 C, 28211 Bremen
 Dr. Lothar **Weiß**, Burgstr. 16 a, 50226 Frechen
 Olaf **Wieland**, Kieler Str. 23, 21465 Reinbeck

Das Erbe weitergeben

Freikirchliche Konzepte zur Übermittlung von Glauben und Identität

Symposium vom 06. bis 07.03.2008 in Friedensau

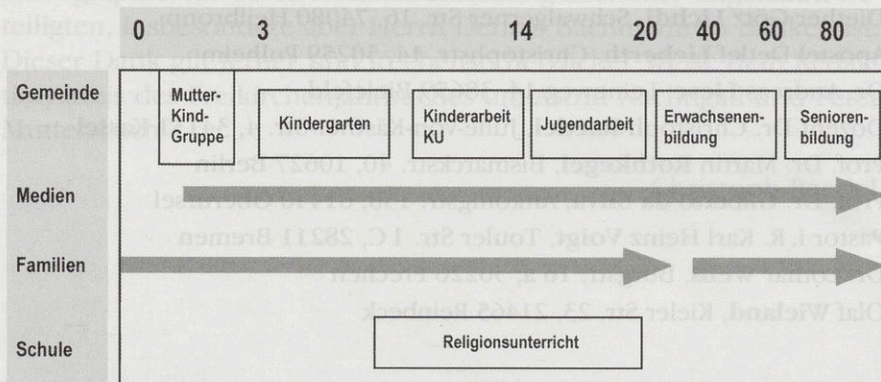
Michael Fricke

Kommunikation mit der christlichen Tradition

(1) Impulse aus der Didaktik des schulischen Religionsunterrichts¹

1. Was ist Religionspädagogik?

Religionspädagogik ist eine Disziplin innerhalb der Theologie, die sich auf alle religiösen Bildungsprozesse einer Person in ihrer lebensgeschichtlichen Entwicklung bezieht.



Das Schaubild zeigt die verschiedenen Handlungsfelder der Religionspädagogik: Gemeinde, Medien, Familie und Schule. Dabei kommt der Familie eine primäre Bedeutung zu. Die Schule deckt einen vergleichsweise kleinen Ausschnitt von 6 bis 18 Jahren ab. Dagegen ist die Gemeinde der Ort, an dem eine lebenslange Begleitung stattfindet. Die Entwicklung des Glaubens und die Aufgaben der Religionspädagogik erstrecken sich vom Kindes- bis zum Seniorenalter. Nicht zu übersehen ist, dass auch in Medien religiöse Formen, Fragen und Inhalte begegnen. Das Spektrum von Qualität und Gestalt ist hier nahezu beliebig weit. Ich kann einem Fernsehgottesdienst beiwohnen, einen Film wie „Bruce Allmächtig“ oder „Dogma“ ansehen oder religiöse Motive in der Werbung auf mich wirken lassen. Zu den Medien müssten wir im weitesten Sinn auch die Kultur rechnen, die ein Land prägt und praktisch alle Bevölkerungsteile erreicht: Glockenge-

¹ Vortrag auf dem Symposium des Vereins für Freikirchenforschung „Das Erbe weitergeben. Freikirchliche Konzepte zur Übermittlung von Glauben und Identität“ am 08.03.2008 in Friedensau

läut höre ich, auch wenn ich religionslos bin, Weihnachten wird gefeiert, auch wenn ich Muslim oder Zeuge Jehovas bin, und mich nicht daran beteilige.

Unsere Tagung hat das religiöse Lernen und Fragen von Kindern und Jugendlichen zum Gegenstand. Während ich mich an der Universität mit dem *schulischen Religionsunterricht* und der *Ausbildung von Religionslehrern* befasse, ist hier der religionspädagogische Kontext vor allem durch die Sonntagsschule und die kirchliche Kinder- und Jugendarbeit geprägt. So sind wir in unterschiedlichen Kontexten zu Hause, aber manchmal kann die Begegnung mit einem völlig anderen Kontext reizvoll sein, weil man gerade dadurch neue Erkenntnisse über den eigenen gewinnt.

2. Wahrnehmungen der Lebenswelt

Erich Geldbach schreibt im Januar 2008 im Rundbrief des Vereins für Freikirchenforschung:

„Ist die ‚religiöse‘ Frage noch etwas, das die nachfolgende Generation so berührt, dass sie die Eltern- oder gar Großelterngeneration befragt? Erwartet sie von diesen Generationen überhaupt Antworten, oder hat sich die Religion heute bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen so verflüchtigt, dass es sich für sie nicht mehr zu lohnen scheint, überhaupt danach zu fragen? Allenthalben beherrscht das Wort ‚Krise‘ die Situationsbeschreibung – auch auf dem Gebiet von Kindergottesdienst bzw. Sonntagsschularbeit, obgleich immer mehr hervorragendes Material dafür erarbeitet wird. ... Die religiöse ‚Welle‘ rollt an den Kirchen und Freikirchen vorbei. Die Menschen suchen ihre Antworten woanders oder setzen sich aus mancherlei Versatzstücken ihre ganz eigene Patchwork-Religion zusammen.“²

Zwei Aspekte an Erich Geldbachs Votum erscheinen mir besonders wichtig: Wir Christen nehmen die Abwendung der Menschen von den traditionellen religiösen Angeboten als *Krise* des christlichen Glaubens wahr. Gleichzeitig beobachten wir, dass die Menschen sich ihre eigene Religion jenseits der Kirche „basteln“. In einem größeren Zusammenhang gesprochen, haben wir es mit Merkmalen der „Postmoderne“ zu tun.³ Zentrale Stichworte der Postmoderne sind: Pluralität, Autonomie und Individualisierung. Sie können sich auf Religion und Weltanschauung beziehen, auf die Lebensgestaltung, auf Freizeit- und Konsumverhalten ebenso wie auf die individuelle Ethik. Gleichzeitig wird dieser Pluralismus von dem Gefühl der Verunsicherung begleitet und der permanenten Anforderung, Ent-

² http://www.freikirchenforschung.de/resources/aktuell/VFF_08_01.pdf (v. 01.03.2008).

³ Die Rede von der „Postmoderne“ ist seit den 1980er Jahren populär geworden. Sie ist keine Epoche „nach“ der Moderne, sondern ein selbstreflexiver Blick auf die moderne Gesellschaft. „Wir leben noch in der Moderne, aber wir tun es genau in dem Maße, in dem wir ‚Postmodernes‘ realisieren.“ (W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin ⁶2002, 6). Postmodernes Denken erklärt das Ende von einheitsstiftenden „Meta-Erzählungen“ (Lyotard), erteilt den Wahrheitsansprüchen großer Systeme sowie dem Primat der Rationalität eine Absage und sieht die Moderne von einer großen Heterogenität, ja von einer „radikalen Pluralität“ geprägt (Welsch, 4).

scheidungen treffen zu müssen. P. Berger nennt das den „Zwang zur Häresie“.⁴

Blicken wir auf die kirchliche „Enttraditionalisierung“ als Merkmal der Postmoderne. Das Institut für Demoskopie Allensbach befragte im Jahr 2005 746 Deutsche ab 16 Jahren. Das Ergebnis ist: „Die junge Generation hat sich, bis auf eine ganz kleine Minderheit von insgesamt sieben Prozent, von der Tradition der Bibellektüre verabschiedet“.⁵ Von den über 60-jährigen Deutschen lesen 19 Prozent häufig oder hin und wieder in der Heiligen Schrift. Bei den 45- bis 59-jährigen tun dies 18 Prozent, bei den 30- bis 44-jährigen acht Prozent und bei den 16- bis 29-jährigen sieben Prozent.“⁶ Freilich deckt diese Untersuchung nur einen kleinen Ausschnitt ab, nämlich die Frage nach der Lektüre des Einzelnen. Die Beschäftigung mit der Bibel im Kontext von Kirche oder Religionsunterricht kommt dabei nicht in den Blick. Zu ihrem Ziel kommt die Bibel jedoch erst, wenn sich der Einzelne mit anderen gemeinsam um das Wort Gottes versammelt.

„Enttraditionalisierung“ heißt nun nicht nur, dass Menschen gegenüber den etablierten *religiösen* Überlieferungen und deren Repräsentanten indifferent sind, sondern sich grundsätzlich vom Modus abwenden, nach dem Überlieferten zu fragen. Tradition wird nicht per se als etwas Positives und Wertvolles gesehen, sondern bestenfalls funktional beurteilt, d. h. unter dem Aspekt, inwiefern sie mir persönlich von Nutzen sein könnte.

Gleichzeitig, und das ist das Charakteristikum der Postmoderne, nehmen wir seit einiger Zeit eine gegenläufige Tendenz wahr. Uns wird in Deutschland durch den Islam auf neue Weise eine *traditionsverpflichtete Kultur* vor Augen geführt. Menschen sind zu unseren Nachbarn geworden, die in einer klar definierten Tradition mit religiösen und ethischen Vorgaben leben. Dazu gehören etwa das regelmäßige mehrmalige und öffentlich wirksame Gebet sowie die Enthaltung von Alkohol oder das gemeinsame Fasten im Ramadan. Die Autonomie ist offenkundig nicht so wichtig wie das Bewusstsein und der Wunsch der Einbindung in eine große Gemeinschaft, in der man seinen Platz gefunden hat.

Die Postmoderne ist in sich also äußerst facettenreich. Wir finden Autonomie gegenüber Traditionen ebenso wie traditionsverpflichtete Positionalität. Es ist nur natürlich, dass die Beurteilung dieser Phänomene im Fluss ist. Dies zeigt etwa die Äußerung von Jürgen Habermas zur Frage der Religionen. Er hat jüngst die Bedeutung der religiösen Tradition hervorgehoben,

⁴ Vgl. P. Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg 1992.

⁵ Geschichten aus der Bibel. Allensbacher Berichte 2005/Nr. 20, Allensbacher Archiv, IfD-Umfrage 7074, [http://www.ifd-allensbach.de/\(01.05.2008\)](http://www.ifd-allensbach.de/(01.05.2008)).

⁶ Vgl. ebd. Das Institut fragte auch nach der Bibelkenntnis der Deutschen. Geschichten wie die vom verlorenen Sohn seien nur bei einem Drittel der Jugendlichen bekannt. Anders die Weihnachtsgeschichte, weil sie jährlich auch denen in Erinnerung gerufen wird, die dem Glauben fern stehen. Die Geschichte von der Geburt Jesu in Bethlehem ist im Durchschnitt 88 Prozent aller Deutschen bekannt. Bei den jungen Leuten zwischen 16 und 29 Jahren sind es 85 Prozent.

obwohl er sich selbst inhaltlich nie auf sie bezogen, sie zuvor eher kritisch dargestellt und analysiert hat. Seine Entdeckung ist, dass die Religionsgemeinschaften der Gesellschaft etwas zu bieten haben.

„Im Gegensatz zur ethischen Enthaltensamkeit eines nachmetaphysischen Denkens ... sind in heiligen Schriften und religiösen Überlieferungen Intuitionen von Verfehlung und Erlösung, vom rettenden Ausgang aus einem als heillos erfahrenen Leben artikuliert, über Jahrtausende hinweg subtil ausbuchstabiert und hermeneutisch wach gehalten worden. Deshalb kann im Gemeindeleben der Religionsgemeinschaften ... etwas intakt bleiben, was andernorts verloren gegangen ist...“⁷

Es geht um besondere, unverwechselbare Inhalte, also die Intuitionen von Verfehlung und Erlösung, und um die Kunst des Wachhaltens und Pflegens über Jahrtausende hinweg. Die Kultur des Übersetzens und Aktualisierens von alten Ahnungen und Vorstellungen ins Heute ist etwas, von dem die „nachmetaphysische“ postmoderne Gesellschaft, wie Habermas sagt, lernen kann, auch und gerade im Hinblick auf die wichtigen Fragen des zukünftigen Zusammenlebens auf unserem Planeten.

Deswegen möchte ich dazu animieren, nicht nur auf die Krise zu blicken, sondern mit Selbstbewusstsein zu sagen: Das, was wir hier tun, das Wachhalten und Pflegen der Heiligen Überlieferungen ist etwas Kostbares und Unverwechselbares, etwas, das eine Grundlage ist, von der andere profitieren können. In der Disziplin des Ausbuchstabierens und Lebendighaltens bieten wir der Gesellschaft („der Welt“) etwas, was sie sich selbst nicht geben kann.

3. Von der Aneignung zur Vermittlung: Kommunikation mit der christlichen Tradition

„Das Erbe weitergeben. Konzepte zur Übermittlung von Glauben und Identität“ lautet das Thema dieser Tagung. Was können wir tun, um darin erfolgreich zu sein? Welche Mittel stehen uns dafür zu Verfügung? Was sagen die Konzepte der Universität im Bereich der Religionspädagogik zu dieser Frage?

Man kann nach der „Übermittlung“ fragen, und in der Vergangenheit war das immer die zentrale Frage. Von welchen Voraussetzungen aber geht diese Frage aus? Ich nenne hier zwei: 1. Es gibt eine Sache, die weitergegeben werden kann und 2. Didaktik ist die Kunstlehre dieser Vermittlung. Wir betrachten diese beiden Voraussetzungen näher:

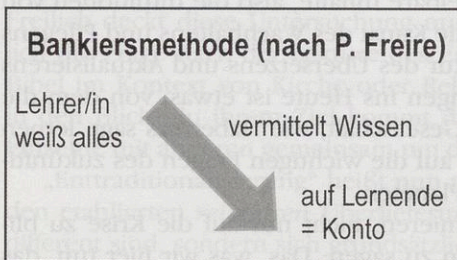
3.1 „Es gibt eine Sache, die weitergegeben werden kann.“

a) Die „Sache“ ist so, wie wir Erwachsene sie verstehen: Es bedarf keiner weiteren Begründung, dass wir die „Sache“ so weitergeben, wie sie sich aus un-

⁷ J. Habermas, Stellungnahme zu „Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“, in: Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern, hg. v. der Katholischen Akademie in Bayern, München, Jg. 34 (1/2004), 2-4, hier 3.

serer Perspektive darstellt. *Wir* haben die Übersicht und die Expertise. *Wir* wissen, wie ein Bibeltext zu verstehen ist und leiten zum richtigen Verständnis an. „Glaubensvermittlung im herkömmlichen Sinn konzentrierte sich fast ausschließlich auf die möglichst effektive Weitergabe eines theologisch reflektierten Erwachsenenglaubens“, notiert die katholische Religionspädagogin Mirjam Schambeck.⁸

b) Wir können die Sache *weitergeben* wie ein Paket oder wie eine Bank-einlage in die Bank einzahlen, dort ist sie dann sicher. Paulo Freire hat schon in den 1970er Jahren diese Art von Pädagogik als „Bankiersmethode“



bezeichnet und kritisch in Frage gestellt.⁹ Denn der Lernende ist hier nur passives Objekt. Er hat keine Freiheit, sich zum Lerngegenstand zu verhalten. Im traditionellen Religionsunterricht war immer klar, dass der Schüler den Vorgaben am Ende kognitiv und affektiv zustimmen sollte. So heißt

es in einem einflussreichen Unterrichtswerk der 1960er Jahre, dem „Guten Hirten“, im Kapitel über das Gebet: „Gott ist mein Vater, ich bin sein Kind. Ich darf zu ihm laufen, wie ein Kind zu seinem Vater springt; ich darf mit ihm reden, wie ein Kind mit seiner Mutter redet. Gott will, dass ich zu ihm komme. Gott will, dass ich mit ihm rede. Gott will, dass ich zu ihm bete. Wenn ich bete, eile ich in Gottes Arme. Wenn ich bete, nimmt mich Gott in sein Herz.“¹⁰

3.2 „Didaktik ist die Kunstlehre dieser Vermittlung.“

Lehren heißt weitergeben. Didaktik ist die Kunstlehre der Vermittlung. Man braucht nur die richtige Methode, um die Sache interessant zu gestalten. „Das Was ist klar, nur das Wie nicht.“ So ist zum Beispiel aus christlicher Sicht klar, dass Gott wie ein Vater ist. Diese Einsicht ist also weiterzugeben. Nun wird aber nicht bedacht, dass die Klarheit aber nur eine vermeintliche ist, denn die Information „Gott ist wie ein Vater“ bleibt ja nicht unverändert, wenn sie beim Adressaten ankommt. Sie passt sich gemäß den Verstehensvoraussetzungen der Kinder und Jugendlichen an, die diese

⁸ M. Schambeck, Wie Kinder glauben und theologisieren. Religionspädagogische Konsequenzen aus den theologischen Konstruktionen von Kindern, in: M. Bahr u. a. (Hg.), Subjektwerdung und religiöses Lernen. Für eine Religionspädagogik, die den Menschen ernst nimmt (FS G. Hilger) München 2005, 18-28, hier 18.

⁹ Vgl. P. Freire, Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit, mit einer Einführung von E. Lange, Reinbek 1985, 57-70.

¹⁰ J. Erb, Der gute Hirte, Karlsruhe 1964, 13, zitiert aus: G. Büttner / V.-J. Dieterich, Religion als Unterricht. Ein Kompendium, Göttingen 2004, 167.

Botschaft hören. Das kann zu ganz verschiedenen Konsequenzen führen, vielleicht gerade zur Ablehnung dieser theologischen Aussage *wegen* einer Assoziation mit dem leiblichen Vater (s. Abb.).¹¹

In der allgemeinen Pädagogik und in neueren Lehrplänen ist ein Bewusstsein dafür gewachsen, dass es in der Schule nicht überwiegend



um das Lehren als „Wissenstransport“ gehen kann.

„Beim Lernen spielt die Eigenaktivität der Schüler eine entscheidende Rolle. Aufbauend auf bisherige Erfahrungen entwickeln sie eigene, subjektiv stimmige Vorstellungen, die durch weiteres Lernen objektiviert werden. Die Kinder lernen, indem sie neue und bereits vorhandene Informationen und Handlungsmuster miteinander verknüpfen ... Lehren ist in einem solchen Verständnis in erster Linie nicht der Transport von Kenntnissen, Fertigkeiten, Problemlösungen und Werthaltungen, sondern soll Lernen anstoßen und begleiten.“¹²

So sprechen wir auch in der schulischen Religionspädagogik von einer Schwerpunktverlagerung weg von der Didaktik der „Vermittlung“ theologischer „Wahrheiten“ hin zu einer „Hermeneutik der Aneignung“ (Goßmann). Wir fragen nicht mehr: „Wie vermitteln wir Schülern religiöse Inhalte?“, sondern: „Wie kommen die Schüler zum religiösen Lernen bzw. zum Glauben?“ Die Arbeit der Aneignung liegt bei den Schülern selbst. Die Lehrkraft hat die Aufgabe, diesen Prozess der Aneignung zu ermöglichen, indem sie entsprechende Lernarrangements zur Verfügung stellt. Dem Pädagogen Hartmut von Hentig zufolge erfordert das Konzept der Aneignung eine „Mathetik“¹³, die Kunst, die wirksames Lernen ermöglicht: „... eine gute Mathetik schließt eine gute Didaktik nicht aus ..., schränkt aber deren Wichtigkeit ein“. Der „Lehrer“ bleibt notwendig, wirkt aber in einer anderen Funktion: Er stellt die Ideen, die Sachen, die Probleme, die Aufgaben bereit und die Lerngelegenheit her; er hilft, lobt, leistet Widerstand, zeigt, „was man können kann.“¹⁴

Der Gedanke der Aneignung mündet in den Begriff der Kommunikation, der mehrfach von Bedeutung gesättigt ist. Es lassen sich Bezüge zur Praktischen Theologie herstellen, etwa zu Ernst Lange, der in den 60er Jahren den Begriff für die Theologie wirkmächtig erschlossen hat. Kommunikation ist „das Medium, in dem Christus seine Herrschaft ausübt“; die

¹¹ Abbildung aus: H.-P. Eggers, Abschied vom Stundenzettel?, in: H. Mendl (Hg.), Konstruktivistische Religionspädagogik. Ein Arbeitsbuch, Münster 2005, 63-82, hier 65.

¹² Lehrplan für die Grundschule in Bayern, hg. v. Bayerischen Staatsministerium für Unterricht und Kultus, (KWMBL I So.-Nr. 1/2000) München 2000, 9.

¹³ Das Wort leitet sich vom gr. *mathetes*, Schüler, Jünger ab.

¹⁴ H. v. Hentig, Glaube. Fluchten aus der Aufklärung, Düsseldorf 1992, 106 f.

Urkirche war nach Apg 2,42 ff. „eine Gruppe von Menschen in uneingeschränkter Kommunikation“¹⁵. Deshalb trage die heutige Kirche Verantwortung für die Kommunikation der Glaubenden. „Wir sprechen von Kommunikation des Evangeliums und nicht von ‚Verkündigung‘ oder gar ‚Predigt‘, weil der Begriff das prinzipiell Dialogische des gemeinten Vorgangs akzentuiert.“¹⁶ Lange betonte, dass man sich nicht damit begnügen kann, verfestigte Formen vergangener Glaubenserfahrungen zur Sprache zu bringen. Man müsse neue Wege der Aktualisierung und „Einwanderung“ in die Alltagswelt der Menschen finden. Dies gelänge nur über Gemeinschaft und die Gestaltung von Beziehungen im gottesdienstlichen, diakonischen und missionarischen Kontext (vgl. das Projekt der „Ladenkirche“ in Berlin-Spandau).

Daneben sind Einsichten aus Verhaltenswissenschaft und Psychologie von Bedeutung. Denken wir etwa an Paul Watzlawicks Untersuchungen über die „Menschliche Kommunikation“¹⁷, in der Gesetzmäßigkeiten und Störungen der Kommunikation erörtert werden (z. B. kann man nicht nicht miteinander kommunizieren), oder auch an die Erkenntnisse der Gruppentheorie und der Themenzentrierten Interaktion, die darstellen, wie zentral Kommunikation für Lernprozesse in Gruppen ist.¹⁸

Drittens sind die Impulse der Pädagogik der Kommunikation von Klaus Schaller wichtig, der schon in den 1960er Jahren herausstellte, dass die Bildungstheoretische Didaktik zu sehr den Einzelnen im Blick hatte und nicht sah, dass menschliche Existenz sich erst durch die Kommunikation mit dem anderen konstituiert (vgl. Martin Bubers „Ich und Du“).¹⁹

Der Begriff „Kommunikation mit der christlichen Tradition“ im Titel meines Vortrages stammt aus der bayerischen Religionspädagogik für den Religionsunterricht. In den „Leitlinien für den Evangelischen Religionsunterricht in Bayern“ hat sich seit über 30 Jahren eine Formulierung durchgesetzt: „Der Evangelische Religionsunterricht hat im Fächerkanon der Schule die Aufgabe, der *Kommunikation* der Schülerinnen und Schüler mit der christlichen Tradition in der gegenwärtigen Welt zu dienen.“²⁰ Es geht

¹⁵ E. Lange, Chancen des Alltags. Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart, Stuttgart 1965, 111.

¹⁶ E. Lange, Aus der „Bilanz 65“, in: ders., Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg. von R. Schloz in Zusammenhang mit A. Butenuth, München / Gelnhausen 1981, Edition Ernst Lange Bd 2, 63-160, hier 101.

¹⁷ P. Watzlawick u. a., Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien (engl. Orig. 1967), Bern u. a. 1985.

¹⁸ Vgl. B. Langmaack / M. Braune-Krickau, Wie die Gruppe laufen lernt. Anregungen zum Planen und Leiten von Gruppen, Weinheim 2000, 8 und C. Cohn, Von der Psychoanalyse zur themenzentrierten Interaktion. Von der Behandlung einzelner zu einer Pädagogik für alle, Stuttgart 2004.

¹⁹ Vgl. K. Schaller, Pädagogik der Kommunikation. Annäherungen, Erprobungen, Sankt Augustin 1987.

²⁰ [http://www.bayern-evangelisch.de/web/download/synode_2004_leitlinien_ev_religionsunterricht\(1\).pdf](http://www.bayern-evangelisch.de/web/download/synode_2004_leitlinien_ev_religionsunterricht(1).pdf). (01.05.08).

nicht um ein ‚Schlucken‘, passives Aufnehmen, widerspruchsloses Nachsprechen, sondern um einen lebendigen und dialogischen Vorgang. Kommunikation bedeutet Dialog, es bedeutet zuhören, aber auch eigene Fragen stellen, annehmen, aber auch zurückweisen, zustimmen, aber auch kritisieren. Es ist kein Selbstgespräch des Schülers mit sich oder ein Gespräch des Schülers mit dem Lehrer, sondern ein Gespräch mit der christlichen Tradition, den Lebensäußerungen der Kirche vergangener oder gegenwärtiger Form und Prägung.²¹

Konsequenzen einer Didaktik der Kommunikation sind:

- mit den Kindern und Jugendlichen gemeinsam Fragender zu sein
- einen lebendigen Dialog zu pflegen, in dem Kinder und Jugendliche annehmen und zurückweisen, zustimmen und kritisieren dürfen
- Inhalte sachlich angemessen und kindgemäß elementarisieren zu können
- als Lehrkraft den inhaltlichen Vorsprung zu nutzen, die Kinder auf die Spur der eigenständigen Auseinandersetzung zu bringen
- den „Vorsprung“ der Kinder (vgl. Mk 10,15) nicht zu ignorieren, ihnen jedoch Imagination weckende und Reflexion herausfordernde Wege anzubieten
- die Ausdrucksformen der Kinder wahrzunehmen
- über die eigenen Auffassungen Auskunft geben zu können
- Leerstellen aushalten zu können und den Erfolg in dem zu sehen, was wir uns vor Augen gebracht haben und was uns bewegt hat.²²

4. Religion im Lebenslauf von Kindern und Jugendlichen

Jede religiöse Biografie verläuft anders. Dennoch gibt es unter Gläubigen auch Überschneidungen, immer wiederkehrende Elemente, vielleicht typische Entwicklungslinien. In der Religionspädagogik hat man eine Reihe von Modellen über die religiöse Entwicklung im Lebenslauf entworfen. Eines stammt von dem katholischen Religionspädagogen Lothar Kuld und nennt sich „Konstruktionen des Unsichtbaren“²³. Es baut sich um das Stichwort der „Unsichtbarkeit Gottes“ auf. Damit ist gemeint: Wir reden von Gott, aber wir können Gott nicht sehen. „Religion hat mit dem Unsicht-

²¹ Ich sehe hier eine Ähnlichkeit in der Konzeption zur freikirchlichen Religionspädagogik, so etwa das mehrbändige Werk zur Kinder- und Jugendarbeit des GJW: „IT'S UP TO YOU – AUF DICH KOMMT ES AN! Auf die Kinder und Jugendlichen kommt es an. Sie gestalten ihr Programm. Auf Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter kommt es an. Sie begleiten, fördern und ermutigen Kinder und Jugendliche. Auf Jesus Christus kommt es an, Gottes Sohn, den Fachmann für gelingendes Leben.“

²² Vgl. R. Oberthür, „... andere Fächer erklärt ja der Lehrer, Religion erklären wir selbst“, in: M. Bahr u. a. (Hg.), *Subjektwerdung und religiöses Lernen. Für eine Religionspädagogik, die den Menschen ernst nimmt* (FS G. Hilger), München 2005, 203-217, hier 216.

²³ Vgl. L. Kuld, *Das Entscheidende ist unsichtbar. Wie Kinder und Jugendliche Religion verstehen*, München 2001, 79-84.

baren zu tun. Der Kern der Religion ist unsichtbar. Ihre Symbole vergegenwärtigen und verbergen zugleich, worauf sie verweisen: das Unsichtbare.“²⁴ Wie entwickelt sich nun das Verhältnis des Menschen zum Unsichtbaren im Laufe seiner biografischen Entwicklung?

4.1 Kleinkindalter

Wenn Erwachsene Auskunft über ihre frühesten Erfahrungen mit Religion geben, erwähnen sie meist keine Inhalte, sondern Räume, Stimmen, Gesten und Rituale. Diese haben für sie eine Bedeutung gehabt. Der Mensch ist Piaget zufolge ein Sinn schaffendes Wesen. Ein Weltbild entsteht, indem ein Kind Bedeutungen erschafft. Gegenstände können Bedeutungsträger werden. Sie bedeuten etwas, lösen etwas aus, beruhigen oder versetzen in Angst. Sie schaffen Geborgenheit.²⁵ Kleinkinder nehmen einen Bettzipfel oder ein Schmusetier als Begleiter in den Schlaf. Es gibt keinen „Ersatz“ dafür. Die Gegenstände helfen dem Kind, Trennung auszuhalten. Sie sind Symbole der Einheit zwischen Kind und Mutter bzw. Vater. Der englische Arzt Donald Woods Winnicott hat die Stofftiere und Bettzipfel als „Übergangsobjekte“ (*transitional objects*) bezeichnet.²⁶ Es sind Gegenstände, die mit einer Funktion aufgeladen sind. Sie repräsentieren das Abwesende, das nicht Verfügbare. Sie zeigen, was nicht da ist. Die Trennung von den Eltern wird überbrückt durch ein Symbol-Spiel, das vom Kind ausgehen muss. Es wählt den Gegenstand selbst und macht ihn zu seinem Übergangsobjekt. In dieser Zeit lernt das Kind zu symbolisieren. Es entdeckt Symbole für Wärme, Geborgenheit, Schutz.²⁷ Damit werden die Grundlagen für eine spätere Gottesvorstellung geschaffen.

4.2 Kindheit (Kindergarten, Grundschulzeit)

Das kindliche Weltbild entsteht. Kinder beginnen, sich den Sinn der Welt in Geschichten zu erschließen. Sie nehmen die Realwelt als Material für ihre Symbolwelt. Der Himmel ist oben und die Erde unten. Das Sichtbare ist auf der Erde, und am Himmel, soweit man sehen kann. Was darüber hinaus ist, ist der Ort des Unsichtbaren. „Gott ist im Himmel“ meint: Man kann ihn nicht sehen. James W. Fowler hat diese Entwicklungsstufe „mythisch“ genannt: „Oben“ ist Gott, „unten“ die Menschen; Gott trägt anthropomorphe Züge.²⁸

Was passiert am Ende der Kindheit? Das zeigt ein Interview mit Lea (5. Klasse, Aachen): „Ich glaube nicht, dass Gott im Himmel ... ist, weil das erste Mal ..., als ich geflogen bin, da glaubte ich noch, dass die Engel auf

²⁴ Kuld, 7.

²⁵ Vgl. Kuld, 17 f.

²⁶ D. W. Winnicott, *Playing and Reality*, (orig. 1971) London (Routledge) 1991.

²⁷ Vgl. Kuld, 19-24.

²⁸ J. Fowler, *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*, Gütersloh 2000, 151-167.

den Wolken sitzen. Und als auch keine saßen, da habe ich auch nicht geglaubt, dass der im Himmel ist.“²⁹ Kuld sagt, es handle sich um einen Übergang, die Entmaterialisierung Gottes. Gott ist „wie ein Geist“. Damit kommt es zu einer Auflösung anthropomorpher Gottesvorstellungen. Die Gestalt verliert ihre menschliche Kontur, bleibt aber als Gestalt schemenhaft erkennbar.³⁰

4.3 Ende der Kindheit

Aber auch diese Gottesvorstellung wird aufgegeben, sobald die Heranwachsenden am Ende der Kindheit Geschichten als Geschichten und Symbole als Symbole „durchschauen“. Sie stellen sich gleichsam neben die Geschichten und denken über ihren Wortsinn hinaus. „Religion ist jetzt eine erzählte Wirklichkeit, ‚bloß eine Geschichte‘, und Gott ist ‚bloß eine Sage‘.“³¹ Es ist eine Wirklichkeit im Kopf. Dieser Wirklichkeitscharakter ist prekär, er wirft das Kind hin und her zwischen naivem Festhalten und kognitiven Abgründen.³² Manchmal denkt das Kind es glaubt, und dann wieder nicht. Wo hat Gott seinen Ort? Er wandert vom Himmel in das Herz, vgl. den zweiten Teil des Interviews mit Lea: „... Ich glaube, dass Gott einfach in unserem Herzen ist. Ja, halt bei denen, die ihm sein Herz aufmachen ... ich glaube, dass er so klein sein kann, dass er auch bei uns reinpasst in das Herz, egal wie groß das ist.“³³

4.4 Jugendalter

Entsprechend ihrer kognitiven Fähigkeiten sind Jugendliche in der Lage, „mehrere Perspektiven gleichzeitig miteinander zu verbinden. Sie entwickeln ein mehrdimensionales Verstehen von Wirklichkeit. Sie können Bild und Bedeutung auseinander halten und in Beziehung setzen. Aber sie misstrauen dem Wirklichkeitsgehalt des ‚bloß‘ Symbolischen.“³⁴ Daneben nehmen sie auch den Blick der anderen Jugendlichen intensiv wahr. Sie wollen den Blick oder die Meinung der anderen integrieren. Ich bin, wie ich denke, dass andere mich sehen, oder gerne hätte, dass andere mich sehen. Diese Spiegelungen sind zu spüren, es kribbelt, das hat auch mit der Entdeckung der Liebe zu tun. „Wirklich ist das, was ich im Körper, im Bauch, im Herzen, im Kopf fühle.“³⁵ Eine 16-Jährige erzählt:

„Für mich ist Gott keine Person. Früher dachte ich, Gott wäre so ein alter Herr mit Bart, grauhaarig mit einem weißen Gewand. Er war für mich sehr weise und gütig ... Als ich dann älter wurde, konnte ich, vor allem um mei-

²⁹ U. Anold u. a. (Hg.), Was Kinder glauben. 24 Gespräche über Gott und die Welt, Stuttgart 1997, 89 f.

³⁰ Vgl. Kuld, 81 f.

³¹ Kuld, 82.

³² Vgl. Kuld, 82.

³³ Arnold, 89 f.

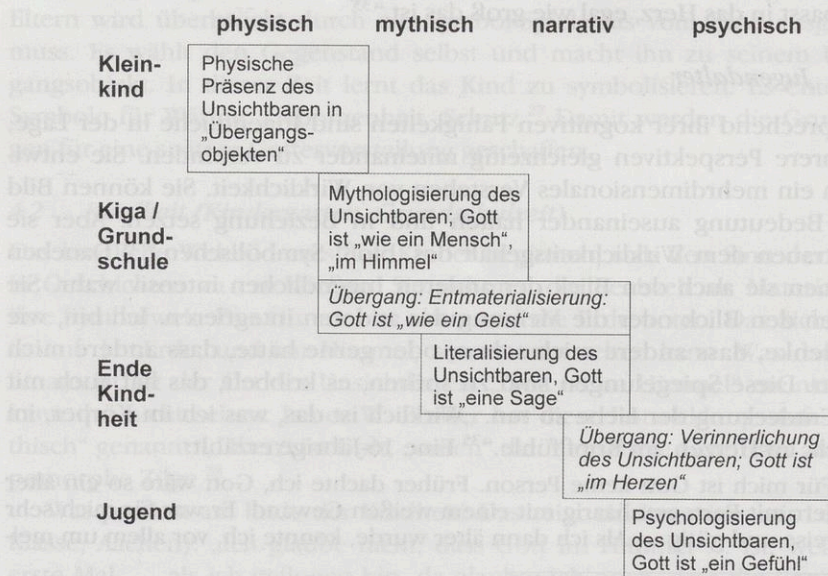
³⁴ Kuld, 82.

³⁵ Ebd., 83.

ne Konfirmandenzeit herum, so gut wie gar nichts mit Gott anfangen. Die alte Vorstellung ist nicht mehr gültig, aber man hat auch noch keine neue. Das ist es auch, was mich an dem Alter, in dem man konfirmiert wird, so stört. Man hat genug damit zu tun, mit sich und seiner Umwelt klar zu kommen und hat für Gott gar keinen Platz ... Heute ist Gott für mich vielmehr ein Gefühl. Gott ist für mich in der Liebe, die ich anderen Menschen gegenüber empfinde und auch in der Liebe, die mir entgegengebracht wird. Das ist mir erst in letzter Zeit klar geworden. Ich habe gelernt, Liebe, wirkliche und starke Liebe zu empfinden ... Liebe, die auch einer noch so großen Distanz und unterschiedlichen Lebensgewohnheiten standhält. In der Liebe ist für mich Gott.³⁶

Als Kind hatte diese Jugendliche ganz konkrete Vorstellungen von Gott. Er war ein guter, lieber Mensch. Diese konkret-physische Vorstellung verflüchtigt sich mit dem Ende der Kindheit. In der Pubertät ist die Jugendliche voll und ganz mit sich beschäftigt. Gott hat „keinen Platz“ in ihrem Leben. Er wird nicht geleugnet, aber er spielt keine Rolle. Heute ist Gott für sie ein Gefühl. Symbol der Gotteserfahrung ist die Liebe. Gott ist in der Liebe und in der Liebe ist Gott.

Wir fassen zusammen: Gottesvorstellungen können sich vom Physischen über das Mythische und das Narrative zum Psychischen wandeln, vgl. die schematische Darstellung nach Kuld.³⁷



³⁶ Zitiert in K. E. Nipkow, Religion in Kindheit und Jugendalter. Forschungsperspektiven und -Ergebnisse unter religionspädagogischen Interessen, in: G. Hilger/G. Reilly (Hg.), Religionsunterricht im Abseits. Das Spannungsfeld Jugend – Schule – Religion. München 1993, 183-223, hier 219 f.

³⁷ Kuld, 80.

Vorstellungen vom Unsichtbaren entwickeln sich und sie lösen sich am Ende der Kindheit spektakulär auf, sodass dort, wo bisher Gott war, zunächst einmal gar nichts mehr ist, bis die Wendung nach innen gefunden ist. Diese Entwicklung ist eine dramatische Reise. Gott wird immer neu „erfunden“. Ansätze werden durchgespielt und verworfen, bis eine Vorstellung entsteht, mit der der Einzelne leben kann. Bilanzieren wir die Aussagekraft und Leistungsfähigkeit dieses Entwicklungsmodells:

- Es gibt nicht die Wirklichkeit wieder, sondern zeichnet sie auf bestimmte Weise.
- Es hilft uns zu verstehen, an welchen Punkten und Fragen Kinder und Jugendliche stehen.
- Es gibt uns eine Orientierung, wo wir in der Praxis im Hinblick auf Themen und Wege religiöser Bildung ansetzen können.
- Ein Modell muss sich immer an der realen Interaktion mit den realen Kindern und Jugendlichen messen lassen (s. u. 5.).

5. Mit Kindern und Jugendlichen christliche Tradition und die Bibel entdecken

Der angesprochene Paradigmenwechsel von der Vermittlung zur Aneignung wird besonders in der „Kindertheologie“ deutlich. Sie hat sich mittlerweile in Deutschland in einer beeindruckenden Weise etabliert und ist konzeptionell und empirisch auf gefestigtem Boden, wenn auch einige Fragen noch offen sind und der weiteren Bearbeitung harren.³⁸

Wir können die „Kindertheologie“ mit Friedrich Schweitzer folgendermaßen differenzieren: *Theologie von Kindern, mit Kindern und für Kinder*. Ich konzentriere mich auf die ersten beiden.

5.1 Theologie „von Kindern“

Damit sind Äußerungen zum Thema Gott oder Bibel gemeint, die über das Verständnis und die Reflexion der Kinder Aufschluss geben. Wir begegnen ihnen in empirischen Untersuchungen, aber auch im Religionsunterricht selbst. Als Forscher/in bzw. Lehrkraft gilt es, aufmerksame und interessierte, offene und sensible Gesprächspartner/in zu sein, um die Äußerungen in ihrem Eigen-Sinn wahrnehmen zu können. In meinen eigenen empirischen Untersuchungen zur Rezeption biblischer Texte durch Kinder habe ich oft mit dem Impuls begonnen: „Wenn du drei Fragen stellen dürftest...“ Schülerfragen sind deswegen so eminent wichtig, weil sie zeigen, worüber Kinder nachdenken und wie sie nachdenken. Jedes Kind, jeder Jugendliche setzt einen anderen Schwerpunkt bei der Aneignung des Textes. Darüber geben uns die Schülerfragen Auskunft. Gleichzeitig leisten sie einen unverzichtbaren Beitrag zur Erschließung des Bibeltextes und berei-

³⁸ Zum Ganzen vgl. M. Fricke, *Von Gott reden im Religionsunterricht*, Göttingen 2007, 180-194.

chern die Lerngruppe.³⁹ Ein dritter Gesichtspunkt, den die Lehrkraft deutlich machen sollte, ist, dass es keine „falschen“ Fragen gibt. Dies kann gerade eine Ermunterung für diejenigen Schüler sein, die aus Angst davor, falsche *Antworten* zu geben, im Unterricht stumm bleiben.

Ein Beispiel, wie Schülerfragen völlig *neue Aspekte* eines Bibeltextes hervorbringen können, habe ich in einer Untersuchung mit einer 3. Klasse erlebt. Es ging um die Erzählung in Gen 27, wo Jakob mit Hilfe seiner Mutter Rebekka seinen Bruder Esau durch betrügerische Weise um den Erstgeburtssegen des Vaters bringt. Ein Schüler sagte: „Also, ich habe eine Frage, wenn die Rebekka dem Jakob das Gewand von Esau anzieht, dann mögen sich die Rebekka und der Isaak ja gar nicht.“ Die Frage nach der Beziehung der Eltern zueinander wird in keinem exegetischen Kommentar gestellt. Für Kinder aber ist sie aus nachvollziehbaren Gründen elementar wichtig. Hier zeigt sich, dass die Kinderfragen auch die Exegese der Erwachsenen bereichern können!

Im Unterricht ist es wichtig, solche Fragen zu nutzen. Man kann nachfragen und verweilen: „Wie meinst du das? Kannst du uns sagen, wie du auf die Frage gekommen bist?“

Eine Schülerin der 4. Klasse (S 1) fragte zur Schöpfungserzählung aus Gen 1: „Warum wurde es immer so, wenn Gott es sagte?“

Ich fragte zurück: „Wie meinst du das?“

Schülerin 1: „Gott ist doch kein, kein ... kein Gott, kein Herrscher über die Welt. So ist es.“

Wie sich auf mein Nachfragen hin zeigt, verbirgt sich hinter der Schülerfrage die Überzeugung, dass Gott, anders als er in Gen 1 es tut („Es werde Licht und es ward Licht“), nicht auf einen Befehl hin etwas erschaffen kann, weil er „kein Herrscher über die Welt“ ist. Diese klare Position ruft die Gegenrede einer zweiten Schülerin hervor:

S 2: „Also, ich würd sagen, Gott *ist* der Herrscher, weil wer könnte sonst noch auf der Welt hier alles erschaffen, und also ist er der Herrscher über der ganzen Welt.

S 1: (verneinend) „A-aa. Jeder Mensch kann doch für sich selber bestimmen...“⁴⁰

Nun nimmt das Gespräch eine neue Richtung. S 1 löst den Herrschaftsgedanken aus dem ursprünglichen Kontext der Schöpfung und bezieht ihn auf eine ganz andere Ebene, nämlich auf die der Selbstbestimmung des Menschen – ein Aspekt, der in der „Exegese der Erwachsenen“ nicht vorkommt, aber ein Thema ausdrückt, das für Kinder wichtig ist: Die Frage,

³⁹ Sie sind mehr als der Weg zur Antwort, sie sind bereits Ausdruck von Wissen und stellen die alten Antworten möglicherweise in Frage: „Wer fragt, weiß schon etwas.“ (Oberthür, Kinder fragen nach Leid und Gott. Lernen mit der Bibel im Religionsunterricht, München 1998, 9 und 22).

⁴⁰ M. Fricke, „Schwierige“ Bibeltexte im Religionsunterricht. Theoretische und empirische Elemente einer alttestamentlichen Bibeldidaktik für die Primarstufe, Göttingen 2005, 373 ff.

wie viel man selbst bestimmen darf und wer im Alltagsleben über einen bestimmt. Auch hier sehen wir, dass die Lesart der Kinder nicht nur den Modus der Rezeption transparent macht, sondern ein ernstzunehmender Beitrag zur Auslegung dieses Textes in der Moderne ist.

5.2 Theologie „mit Kindern“

Mit diesem Begriff ist die unterrichtliche Gestaltung „theologischen Fragens und Antwortens gemeinsam mit den Kindern“ gemeint (Schweitzer). Die Lehrkraft hat hier die Rolle der stimulierenden Gesprächspartnerin. Ein klassischer Weg ist etwa, Kinder und Jugendliche zunächst exemplarisch mit Strukturmerkmalen, Bildern und Sprache von Psalmen oder Gleichnissen vertraut zu machen und sie dann zu ermuntern, eigene Texte dieser Gattung zu schreiben. So behandelte ich in einer vereinfachten Form Psalm 69 als Beispiel für einen Klagepsalm und Psalm 104 als Beispiel für einen Lobpsalm und bat die Schüler am Ende der sechsständigen Einheit, einen eigenen „Psalm“ zu verfassen.⁴¹ Der Psalm eines Schülers aus der 2. Klasse lautete:

Gott, ich lobe dich.
 Du hast die schönsten Geschöpfe der Welt erschaffen.
 Ich mag es, wenn die Antilopen durch die Gräser sausen.
 Und es ist spannend, wenn der Tiger durch den Dschungel streift.
 Und ich finde es cool, wie der Löwe regiert.
 Und das mächtigste Tier fehlt noch.
 Nein, der Blauwal ist gar nicht das mächtigste Tier,
 es ist der Dinosaurier!
 Es ist das mächtigste Tier aller Zeiten,
 dafür lobe ich dich, Gott!
 (Joey, Psalm 1992)

Es ist erstaunlich, wie der Schüler seine innere Welt zum Ausdruck bringt und gleichzeitig dabei die religiöse Sprache der Bibel verwendet! In der Methode ähnlich ist ein Beispiel aus einem Schulpraktikum. In der 3./4. Klasse behandeln die Studierenden die Gleichnisse vom Verlorenen Sohn (Lukas 15), den Arbeitern im Weinberg (Matthäus 20) und dem Senfkorn (Markus 4). Schließlich sollen sich die Kinder an einem eigenen Gleichnis versuchen und den Satz „Mit dem Reich Gottes ist es wie mit...“ in Einzelarbeit selbst fortführen.

„Mit dem Reich Gottes ist es wie mit Wärme von einem Freund, der mich umarmt...“

„Mit dem Reich Gottes ist es wie mit zwei Brüdern. Wenn der eine Bruder was angestellt hat, dann (kann) ihm der andere Bruder verzeihen...“⁴²

⁴¹ M. Fricke, Kinder entdecken und schreiben Psalmen. Unterrichtsbeispiel für die Grundschule, in: SPEC-TRUM, Zeitschrift der Gemeinschaft Evangelischer Erzieher in Bayern, 52. Jg. 3/2002, 14-18.

⁴² Fricke, Von Gott reden im Religionsunterricht, Göttingen 2007, 189 f.

Auch hier ist beeindruckend, wie sehr sich die Kinder um eine Nähe zu den biblischen Inhalten und der biblischen Poesie bemühen und gleichzeitig ihre eigenen Welten und Bilder zum Ausdruck bringen, die durch die biblischen Gleichnisse angeregt werden.

Theologie „mit Kindern“ heißt also gemeinsam mit den Kindern im Gespräch sein, Denkwege beschreiten und Sackgassen erkennen, die biblische Botschaft durch sich hindurch gehen lassen und in eigenen Worten ausdrücken.

Darf aber jeder Schüler die Bibel so auslegen wie er will? Gibt es keine Grenzen der Interpretation?⁴³ Auslegung muss sich an den Text zurückbinden. Der Text ist Gegen-Stand. Er löst sich nicht in der Rezeption auf, sondern bleibt erkennbarer Bezugspunkt und Anlass der Auseinandersetzung. An ihm sind die Auslegungen und Aktualisierungen zu messen. Hier kommt die Bedeutung der Exegese und der Hermeneutik als wissenschaftliche Bezugsgröße ins Spiel. Es geht darum, den historischen Sinn des Textes zu erheben, aber gleichzeitig im Bewusstsein zu halten, dass ein Text polyvalent ist.

5.3 *Theologie von und mit Jugendlichen*

Warum gibt es bis jetzt nicht gleichermaßen eine „Theologie von und mit Jugendlichen“? Jugendliche durchleben einen vielfältigen hormonellen und hirnpfysiologischen Prozess der Transformation.⁴⁴ Sie nehmen die Welt anders wahr als Erwachsene. Sie haben mit spezifischen Aufgaben zu tun: mit Trennungen und Bindungen, dem Aufbau der eigenen psychosexuellen Identität und einem eigenen Wertesystem.⁴⁵

Religion wird „unsichtbar“: Der Himmel wird entzaubert, dort ist Gott nicht mehr. Die Naivität des Kinderglaubens geht verloren. Biblische Zeugnisse werden als „Geschichten“ gesehen, die wahr sein können, aber vielleicht „nur“ erfunden sind. Und oftmals widersprechen sie dem eigenen Weltbild oder den eigenen Erfahrungen. Zum anderen: Mit der Entdeckung der eigenen Intimsphäre wächst auch die Hemmung, mit Erwachsenen über Persönliches zu reden, besonders mit Autoritätspersonen. So steigt auch die Scham, über die eigene Religion zu sprechen. Schließlich kommt erschwerend hinzu, dass viele Geschichten den Jugendlichen schon aus der Grundschule bekannt sind. „Das hatten wir schon“, heißt es dann.

⁴³ Vgl. U. Eco, *Die Grenzen der Interpretation*, München 1992, 22: „Zu sagen, dass ein Text potentiell unendlich sei, bedeutet nicht, dass *jeder* Interpretationsakt gerechtfertigt ist. Selbst der radikalste Dekonstruktivist akzeptiert die Vorstellung, dass es Interpretationen gibt, die völlig unannehmbar sind. Das bedeutet, dass der interpretierte Text seinen Interpreten Zwänge auferlegt. Die Grenzen der Interpretation fallen zusammen mit den Rechten des Textes...“

⁴⁴ S. *Herculano-Houzel* spricht von der „Baustelle Gehirn“ (Kindheit ade, in: *Gehirn & Geist* 5/2006, 45-48).

⁴⁵ Vgl. G. *Klosinski*, *Pubertät heute. Lebenssituationen, Konflikte, Herausforderungen*, München 2004.

Wie kann hier eine Bibeldidaktik für Jugendliche aussehen? Zwei Linien erscheinen mir besonders geeignet:

a) Der Bruch mit der Kinderwelt lässt sich in Analogie sehen zum Bruch der Aufklärung. Die Moderne blickt auf Bibeltexte anders als es das Mittelalter tat, hinterfragt sie kritisch, rezipiert sie verfremdend und provozierend, dekonstruiert und zerstört sie. Dieser spezifische Blick begegnet uns etwa in der zeitgenössischen darstellenden Kunst und der Literatur (z. B. Ernst Jandl, Bertolt Brecht).⁴⁶ Der katholische Bibeldidaktiker Franz W. Niehl und andere haben vielfältige Vorschläge unterbreitet,⁴⁷ wie sich Jugendliche durch verfremdende Rezeptionen biblischer Motive an die Texte annähern und an ihnen reiben können. Ein Bild von Max Beckmann („Christus und die Ehebrecherin“) oder eine Erzählung von Franz Kafka („Die Heimkehr“) können dazu dienen, dass die Wirkungsgeschichte der Bibel zum Einstieg in eine Kommunikation der Jugendlichen mit der Bibel wird.

b) Während dieser erste Weg überwiegend kognitiv orientiert ist, setzt der zweite an einem anderen Punkt an. Jugendliche entdecken die Welt der Gefühle. Biblische Texte lassen sich – und das ist ihr großes Potenzial – eben nicht nur kognitiv erschließen, sondern auch über das taktil-kinästhetische und emotionale Erleben. Der Ansatz des sog. „Bewegten Religionsunterrichts“ von Elisabeth Buck versucht dies aufzugreifen.⁴⁸ Dieses Konzept verbindet Erkenntnisse der Reformpädagogik (Lernen mit dem Körper) und Sonderpädagogik⁴⁹ mit Wegen des Lernens über die Sinnes- und Körpererfahrung. Ein Beispiel ist das Bewegungsspiel.⁵⁰

Was ist darunter im Zusammenhang mit Bibeldidaktik zu verstehen? Ein Beispiel etwa zum Wachstum und zur Entwicklung der urchristlichen Gemeinde ist: Der Raum ist freigeräumt von Tischen und Stühlen. Drei Schüler werden gebeten, einen Kreis zu bilden. Nun erhalten vier weitere die Aufgabe, einmal langsam um diesen Kreis zu gehen, und nach einer Umrundung, Teil des Kreises zu werden. Dabei wird nicht gesprochen. Der alte Kreis muss sich öffnen, die neuen Mitglieder verändern die Umrisse des Kreises. Ein neuer Kreis ist entstanden und die Beziehungen darin richten sich neu aus. Nun kommen noch zwei weitere Schüler, umrunden den Kreis und gliedern sich ein. Bei der Reflexion sprechen die Schüler

⁴⁶ Vgl. den Johannesprolog in der Version von E. Jandl: *bim banfang war das wort/hund das wort war bei / gott bund gott war das wort bund das wort bist fleisch / geworden bund hat hunter huns gewohnt* (Fortschreitende Räude, 1957).

⁴⁷ Vgl. F. W. Niehl, *Bibel verstehen*, München 2006, sowie G. Miller/ders., *Von Babel und Emmaus. Biblische Texte spannend ausgelegt*, München 1993 und: *Von Batseba – und anderen Geschichten. Biblische Texte spannend ausgelegt*, München 1996.

⁴⁸ Vgl. E. Buck, *Bewegter Religionsunterricht*, Göttingen 2004.

⁴⁹ Vgl. W. Radigk, *Kognitive Entwicklung und zerebrale Dysfunktion*, Dortmund 1990.

⁵⁰ Buck verortet das Bewegungsspiel in der Dynamik des christlichen Glaubens, zum einen in der Inkarnation Gottes und zum anderen in der Lebens-Wende der Menschen, denen Gott begegnet (vgl. Mk 1,15).

darüber, was sie wahrgenommen haben. So äußern die ersten drei, es war wie eine „Störung“, als da vier hinzukamen. Die letzten beiden sagten, es war ein langer Weg, und sie waren sich nicht sicher, ob sich eine Lücke auf-tun würde. Auf dieser Erfahrungsbasis ist es nun leichter für die Schüler, sich neutestamentlichen Texten anzunähern, bei denen es um Wachstum und Konflikte in den Gemeinden geht. Buck zufolge „hat das Konzept des Bewegten Religionsunterrichts Auswirkungen auf die intellektuelle Qualität des theologischen Denkens der Schüler/innen im Unterricht. Sie sehen sich in den Spielräumen des Bewegten Religionsunterrichts veranlasst, aufgrund der Erfahrungen am eigenen Leib existenzielle religiöse Fragen neu zu stellen.“⁵¹ Soweit zwei Wege einer Bibeldidaktik für Jugendliche.

6. Epilog

Ich schließe mit einem praktischen und anschaulichen Beispiel: den „Perlen des Glaubens“. Martin Lönnebo, ehemaliger schwedischer (evangelischer) Bischof, hat das Perlenband während eines Aufenthaltes in Griechenland entworfen. Als er mit den religiösen Gebrauchsgegenständen der orthodoxen Christen in Berührung kam (z. B. Perlenketten, Ikonen), wurde ihm klar, dass evangelische Christen keine derartigen Hilfsmittel zum Beten haben. So kam ihm die Idee, einen „Rettungsring für die Seele“ aus Perlen zu gestalten. Jede der 18 Perlen hat eine besondere Bedeutung, wirft Fragen auf und lädt zu einem Gebet ein. Die Perlen des Glaubens sind eine Anleitung zur Stille und Meditation, der man einzeln oder in einer Gruppe (Schulklasse) folgen kann. Ihre Abfolge ist eine Art „Liturgie“.

Ich stelle die Perlenkette deswegen vor, weil in ihr wichtige Themen und Fragen des christlichen Glaubens auftauchen und das Armband eine praktische, kreative und geistliche Zusammenfassung christlicher Rede von Gott ist.⁵²



Was spricht im Hinblick auf Kinder und Jugendliche für den Einsatz dieser „Perlen des Glaubens“? In dem man die Perlen in die Hand nimmt, kommt man ihren Inhalten näher. Vielen Menschen sind die traditionellen

⁵¹ E. Buck, Religionsunterricht in Bewegung. Sekundarstufe I, Göttingen 2005, 11.

⁵² Vgl. Mit den Perlen des Glaubens leben, hg. v. Amt für Öffentlichkeit der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche, Kiel 2005, 11 (auch zugänglich über <http://perlen-des-glaubens.de/>).

Redeweisen über Gott fremd geworden. Mit dem Perlenband wird das eigene Reden über Gott und den Glauben angeregt, ohne dass die Übereinstimmung mit festgelegten Formeln gefordert wird. Das Band kann überall und jederzeit getragen werden und einen Impuls zu Gebet und Meditation geben. Die Perlen regen an, miteinander ins Gespräch zu kommen. Im Austausch über die Perlen wird Glaube, der eigene Weg zu Gott, spürbar.⁵³ Eine fruchtbare Methode ist, Kinder, Jugendliche oder auch Erwachsene zunächst zu bitten, die eigenen Einfälle zu Stichworten wie „Stille, Wüste, Liebe, Geheimnis, Liebe, Gott“ usw. zu notieren. Nach der Beschäftigung mit den Bedeutungen der Perlen des Glaubens, wie sie Bischof Lönnebo konzipiert hat, können die Teilnehmer der Gruppe ihre eigenen Erkenntnisse – in poetisch gebundener Form des Elfchens⁵⁴ – formulieren. Hier einige Beispiele von „Aneignungen“ aus einem Seminar mit Studierenden für das Lehramt Religion:

Gott	Taufe	Geheimnis –
groß, mächtig	Eltern – Paten	noch unbekannt,
wie die Perle	Wasser des Lebens	von Gott geplant.
im Armband an	Aufnahme in Gottes	ich lasse mich
meiner	Gemeinschaft	überraschen!
Hand	Glaube	Sicherheit
Auferstehung	Liebe	Gott
Neues beginnt	wir beide	ich glaube
am Morgen	Partner Freunde Familie	ich vertraue dir
danach	bedingungsloses Vertrauen,	du bist mein Hirte
der Tod ist besiegt	Ehrlichkeit, Zusammenhalt	Danke
„Halleluja!“	glücklich	

Das wichtigste religionsdidaktische Prinzip ist, die *Kommunikation der Kinder und Jugendlichen* mit der christlichen Tradition zu ermöglichen. Nicht die Lehrkraft legt den Sinn des Bibeltexts und der Glaubensthemen von vornherein fest, sondern sie begibt sich mit den Schülern in den Prozess einer gemeinsamen und dialogischen Auslegung. Religion und Bibel zu unterrichten heißt vor allen anderen Dingen, sie *mit* Kindern und Jugendlichen *zu teilen*.

⁵³ Vgl. Fricke, Von Gott reden im Religionsunterricht, Göttingen 2007, 209 ff.

⁵⁴ Ein Elfchen ist eine in der Pädagogik verbreitete, ein Thema kreativ aufschließende, gebundene poetische Form aus elf Wörtern, in der die Wortanzahl je Zeile ansteigt, um in der letzten Zeile, einer Art Pointe, auf ein Wort zurückzugehen (1 – 2 – 3 – 4 – 1).

Achim Härtner

Mit Jugendlichen glauben und leben lernen

- 1 Chancen und Herausforderungen freikirchlicher Arbeit mit Jugendlichen im Licht der Erkenntnisse gegenwärtiger Jugendforschung, Dargestellt am Beispiel des Kirchlichen Unterrichts in der Evangelisch-methodistischen Kirche¹

Dieser Beitrag hat zwei inhaltliche Schwerpunkte. Zuerst werden einige Charakteristika des Jugendalters heute und daraus abzuleitende spezifische Herausforderungen freikirchlicher Arbeit mit Jugendlichen vorgestellt. Im Anschluss daran wird am Beispiel des Kirchlichen Unterrichts, der sich in der Regel an 12- bis 15-jährige richtet, aufgezeigt, wie in der Evangelisch-methodistischen Kirche versucht wird, jungen Menschen unter heutigen Gegebenheiten das biblisch-christliche respektive methodistisch-freikirchliche Erbe weiterzugeben.

1. Charakterisierung des Jugendalters heute

Die Charakterisierung des Jugendalters erfolgt in einer sozialwissenschaftlichen, einer entwicklungspsychologischen und einer religionspsychologischen Sichtweise.

1.1 Soziologische Perspektive:

Jugend früher und heute – von der Übergangsphase zur eigenständigen Lebensphase

So lange es Menschen auf dieser Erde gibt, gibt es auch junge Leute, über die sich die Erwachsenen Gedanken machen und Urteile bilden. Eine einschlägige Beschreibung der „heutigen Jugend“ wird dem griechischen Philosophen Sokrates zugeschrieben: „Sie scheinen das Wohlleben zu lieben, haben schlechte Manieren und verachten die Autorität, sind Erwachsenen gegenüber respektlos und verbringen ihre Zeit damit, herumzulungern und miteinander zu plaudern. Sie widersprechen ihren Eltern, nehmen Gespräch und Gesellschaft für sich allein in Anspruch, essen gierig und tyrannisieren ihre Lehrer.“²

Hier ist freilich nicht von „Jugend“ im modernen Sinne die Rede, sondern von Heranwachsenden an der Schwelle zum Erwachsenwerden, die

¹ Erweiterter Vortrag beim Symposium des Vereins für Freikirchenforschung, gehalten am 7. März 2008 an der Theologischen Hochschule Friedensau (ThHF). Der Vortragscharakter wurde beibehalten.

² Zitiert bei *Marianne Arlt*, Pubertät ist, wenn die Eltern schwierig werden, Freiburg/Basel 1997, 143.

von der Elterngeneration darum kritisch beäugt werden, weil sie sich noch nicht so verhalten, wie man es späterhin erwartet. Die Jugend als eine mehr oder weniger klar umrissene Phase im menschlichen Lebenslauf ist etwas, das es kulturgeschichtlich noch gar nicht so lange gibt. Sie ist in Europa erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts in der bürgerlichen Gesellschaft entstanden und wurde damals als eine Ausbildungszeit verstanden, die der Vorbereitung der heranwachsenden Generation (vorrangig den männlichen Jugendlichen) für das Leben als Bürger dienen sollte.³ Diese Ausbildungszeit, die dem Erwerb von Wissen und Fertigkeiten einerseits und der Ausbildung der Persönlichkeit andererseits gewidmet war, stellte für den mitteleuropäischen Raum ein Novum dar. Diese privilegierte und mit wenigen Jahren auch kurze Übergangsphase zwischen Kindheit und Erwachsenenwelt war durch die beiden Pole „nicht mehr“ und „noch nicht“ gekennzeichnet.⁴ Im Unterschied hierzu sind heute drei grundsätzliche Veränderungen festzustellen: Das Jugendalter ist als *eigenständige* Lebensphase, und zwar für *alle* Heranwachsenden innerhalb dieser *langen*, differenziert zu betrachtenden Altersspanne zwischen zirka 11 und 27 Jahren anzusehen. Dass es unter diesen Bedingungen „die Jugend“ nicht gibt und nicht geben kann, leuchtet unmittelbar ein. Der Jugendforscher Richard Münchmeier bringt es in der Zusammenfassung der 12. Shell-Jugendstudie auf den Punkt: Die heutige Jugend ist „jung – und ansonsten ganz verschieden“.⁵ Daher bilden sich unter dem gemeinsamen Dach des Jugendalters eine Vielzahl und Vielfalt ähnlicher, aber auch kontrastierender Jugend(sub)kulturen und Szenen aus, in denen die Heranwachsenden vor allem in ihrer Freizeit mit Gleichaltrigen zusammen sind. Diese zunehmend individualitätsbezogenen Gleichaltrigengruppen (*peer-groups*) bilden einen Sozialraum für jugendspezifische, ausdrücklich nicht von der Erwachsenenwelt initiierte und kontrollierte Interessen und Handlungen. Die Verbindlichkeitsstrukturen differieren dabei zwischen spontanen Grüppchen, über Cliquen bis zu Jugendgruppen und -banden mit festen Zugehörigkeitsregeln.⁶

Junge Menschen wachsen auf im Spannungsfeld unterschiedlichster Einflüsse. Die Adoleszenz ist zu einer „Zeit der vielen Stimmen“ geworden, in der Orientierung Not tut. Neben Elternhaus, Schule und Gleichaltrigen-

³ Philippe Ariès vertritt die Auffassung, dass die Menschen noch im 18. Jahrhundert keine Vorstellung von einem Jugendalter im heutigen Sinne hatten; in: *Geschichte der Kindheit*, München/Wien 1975. Für ein modernes Verständnis des Jugendalters war insbesondere Jean-Jaques Rousseau impulsgebend. In seinem „*Émile*“ (1762) spricht er von der Adoleszenz als einer „zweiten Geburt“ des Menschen.

⁴ Zur Altersspanne im Jugendalter (Fremd- und Selbsteinschätzung) vgl. Rainer K. Silbereisen et al. (Hg.), *Jungsein in Deutschland. Jugendliche und junge Erwachsene zwischen 1990 und 1996*, Opladen 1996, 147 f. und Klaus Hurrelmann, *Lebensphase Jugend. Eine Einführung in die sozialwissenschaftliche Jugendforschung*, Weinheim 2005, 13-25.

⁵ Jugendwerk der Deutschen Shell (Hg.), *Jugend '97*, Opladen 1997, 379.

⁶ Zu Funktionen und Formen der Gleichaltrigengruppen (*peer-groups*) vgl. Klaus Hurrelmann, 126-143. Zu jugendkulturellen Stilen und Szenen vgl. Wilfried Ferchhoff, *Jugend an der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert*, 21999, 121-149.

gruppe können vor allem die elektronischen Medien⁷ als „Miterzieher“ namhaft gemacht werden.⁸ Das Heranwachsen der jungen Generation ist gekennzeichnet durch zwei entgegengesetzte Grundimpulse: Da ist einerseits ein Zugewinn an individueller Gestaltungsfreiheit (Bildungswege, Freizeitgestaltung, Gruppenzugehörigkeiten) andererseits besteht eine anhaltende wirtschaftliche und soziale Abhängigkeit von der Primärsozialisation (Elternhaus, Schule, Ausbildungsplatz, Freundschaften unter Gleichaltrigen). Folgende veränderte Bedingungen prägen die Adoleszenz heute:

a) Zunächst fallen einige demoskopische Veränderungen ins Auge. Heranwachsende sind „Mangelware“: Deutschland hatte zur Jahrtausendwende den geringsten Anteil junger Menschen unter 20 Jahren weltweit. Bei einer Gesamtbevölkerung von 82,2 Millionen Menschen beträgt der Anteil an Kindern und Jugendlichen (6 bis 19 Jahre) derzeit 12,11 Millionen.⁹ Mehr als jeder dritte Privathaushalt in Deutschland ist ein Single-Haushalt (35 %, in Großstädten 44 %), über 11 Millionen Haushalte sind kinderlos.¹⁰ Eine zunehmende Zahl von Kindern und Jugendlichen wachsen nicht in „Kernfamilien“ (Ehepaare mit mindestens einem Kind), sondern in postfamiliaren Beziehungsgefügen auf (*blended families*) und bleiben häufig ohne Geschwister. Der Titel einer österreichischen Studie bringt die Entwicklung auf den Punkt: „New Family: Elternreiche Kinder, nicht kinderreiche Eltern sind die Zukunft“.¹¹

b) Weitere Veränderungen sind hinsichtlich der Dauer des Jugendalters anzuzeigen. Das Entwickeln von Eigenständigkeit und Selbstverantwortung setzt heute – wie die Pubertät im Allgemeinen – früher ein.¹² Wie aus heiterem Himmel heraus beginnen bereits Zehn- oder Elfjährige damit, ihr

⁷ Besondere Bedeutung haben im Fernsehen die Musiksender wie „Viva“ oder „MTV“, zunehmend aber auch Videochannels wie „Youtube“ und „Myspace“. Hierzu *Hans-Georg Ziebertz*: „Gewissermaßen als Gegensatz zum Individualisierungstrend in der Gesellschaft zeigen sich neue Standardisierungen – die Musiksender erfüllen in diesem Sinn eine uniformierende Funktion. Wer sich an die vermittelten Codes hält, wird erkannt und erkennt andere Gleichgesinnte. Die Funktion von Peers ist inzwischen virtuell zu haben.“ *Ders.*, Gesellschaft und Öffentlichkeit, in: *Friedrich Schweitzer* et al. (Hg.), Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik, Gütersloh 2005, 215.

⁸ *Wilfried Ferchhoff* spricht unter anderem von „Schul- und Bildungsjugend“ (183-194), von „Kaufkraft- und Konsumjugend“ (205-208) und „Multi-Media-Jugend“ (227-238).

⁹ Zu den statistischen Daten vgl. Statistisches Bundesamt/Bundeszentrale für politische Bildung, Datenreport 2008 (www.destatis.de).

¹⁰ Vgl. *Stefan Hradil*, Die „Single-Gesellschaft“, München 1995.

¹¹ *Ursula Ott / Matthias Pape*, „New Family“. Elternreiche Kinder, nicht kinderreiche Eltern sind die Zukunft, Wien 2003.

¹² Seit Mitte des 19. Jahrhunderts hat sich der statistische Mittelwert des Menarchealters in Deutschland von 16,7 auf heute zirka 11 Jahre vorverlagert. Die eigentliche Pubertät schrumpft im Laufe dieser Entwicklung auf wenige Monate zusammen. Vgl. die internationale Übersicht in: *Rolf Oerter / Leo Montada* (Hgg.), Entwicklungspsychologie, Weinheim 2002, 280, Abb. 7.

Zimmer umzugestalten (Kindersachen raus!) und im Rahmen der Möglichkeiten neu und vor allem „cool“ einzurichten. Hiermit wird deutlich von den Verhaltensweisen der Kindheit Abschied genommen. Am anderen Ende der Jugendzeit wird das Übernehmen von Verantwortung häufig lange aufgeschoben: finanzielle, berufliche, wohnungsmäßige Selbstständigkeit gehen nicht automatisch miteinander einher. Nicht selten kommt es in enger Bindung an die Herkunftsfamilie zum „Hotel-Mama-Syndrom“, zur Entwicklung von „Berufsjuvenilen“, die sich weigern, erwachsen zu werden und auf eigenen Beinen zu stehen.¹³

c) Die nächste Veränderung betrifft die Einschätzung der Adoleszenz seitens Erwachsener und Jugendlicher. Von Erwachsenen werden häufig *Jugend und Krise*¹⁴ in einem Atemzug genannt, wird das Problemhafte des Jugendalters hervorgehoben. Dazu besteht angesichts des rasanten gesellschaftlichen Wandels einiger Anlass.¹⁵ Die 15. Shell-Jugendstudie (2006) belegt, dass 69 % der befragten Jugendlichen Angst vor Nichtbekommen beziehungsweise Verlust des Arbeitsplatzes haben. Sie betont angesichts der beruflichen Zukunftsunsicherheit die Bedeutung von Bildung – und relativiert dies gleich wieder: „Trotz aller Leistungsanstrengungen können sie keiner garantiert sicheren Zukunft entgegensehen.“¹⁶ Nun, drohende oder bestehende Jugendarbeitslosigkeit, hohe Erwartungen an die heranwachsende Generation bezüglich Ausbildung, Flexibilität und Bereitschaft zur Mitgestaltung könnten zu einer pessimistischen Sicht der Zukunft führen. Neuere Befragungen unter Jugendlichen indes haben ergeben, dass viele junge Leute mit sich und ihrer Welt ausgesprochen zufrieden und im Einklang sind: „Viele Jugendliche machen ihre Selbstfindung geräuschlos mit sich selbst aus – und das ohne negative Folgen oder Defizite.“¹⁷ Dies gilt vornehmlich für Jugendliche aus relativ gesicherten Verhältnissen und für solche mit guten Zukunftschancen. Bei Jugendlichen aus benachteiligten Verhältnissen und solchen mit schwächeren Zukunftschancen wird häufiger eine tief greifende Verunsicherung wahrgenommen, die maßgeblich durch die zunehmend angespannte wirtschaftliche Gesamtsituation¹⁸ und

¹³ Ein sprechendes Bild für das definitive Ende der Jugendzeit findet der Schriftsteller *Martin Suter* in seinem jüngsten Roman „Der letzte Weynfeldt“ (Zürich 2008, 70): „Da saßen sie, seine jüngeren Freunde, ganz in ihr Gespräch vertieft. Alle nahe dem Vierzigsten und alle in schlecht verhohlener Panik vor diesem verhängnisvollen Geburtstag, an dem auch die zweite Verlängerung ihrer Jugend abgepiffen werden würde.“

¹⁴ *Erik H. Erikson*, *Jugend und Krise*. Die Psychodynamik im sozialen Wandel, Frankfurt a. Main 2003.

¹⁵ Vgl. *Klaus Hurrelmann*, 116 ff.

¹⁶ *Shell Deutschland Holding* (Hg.), *Jugend 2006*. Eine pragmatische Generation unter Druck, Frankfurt a. Main 2006, 17.

¹⁷ *Harald Willenbrock*, Warum sie so seltsam sind, in: *GEO* 09/2005, Themenheft Pubertät, 155.

¹⁸ Laut dem von Bundesfamilienministerium im Frühjahr 2008 vorgelegten „Reichtums- und Armutsbericht“ ist jedes 6. Kind beziehungsweise jeder 6. Jugendliche (!)

die Lage auf dem Arbeitsmarkt bestimmt ist, wobei auch hier eine überraschend positive Weltsicht mit pragmatischer Ausrichtung konstatiert werden kann.¹⁹

d) Auch das Verhältnis zwischen den Generationen hat sich gewandelt, die Grenzen zwischen ihnen sind unkenntlich geworden. Traditionell ist das Verhältnis zwischen Eltern und Jugendlichen als spannungsreich, ja als „Generationenkonflikt“ beschrieben worden. Eines der Hauptergebnisse der 13. Shell-Jugendstudie (2000) ist jedoch, dass es – seit es Untersuchungen dazu gibt – wohl keine Jugendgeneration gegeben hat, die offenbar so gut mit ihrem Eltern zurecht kommt wie die heutige.²⁰ Dies zunächst erfreuliche Ergebnis wirkt bei näherem Hinsehen ambivalent. Ein partnerschaftlicher Erziehungsstil, der meint, ohne Grenzsetzungen und notwendige Konflikte um verbindliche Werte auskommen zu können, führt dazu, dass Erziehung zur reinen „Verhandlungssache“ wird. Erzieherinnen und Lehrer können ein Lied davon singen, dass in manchen Elternhäusern erhebliche Erziehungsunlust besteht, und die Erziehungsaufgaben mit erschreckender Selbstverständlichkeit an Kindergarten und Schule delegiert werden. Die Folge einer „Symbiose“ zwischen Eltern(teilen) und Kindern sind häufig psychische Entwicklungsstörungen, die das Erwachsenwerden (beispielsweise einen produktiven Umgang mit Frustrationen) erschweren.²¹ Auf ihrer Suche nach Lebenssinn und -orientierung werden Heranwachsende bei der Generation ihrer Eltern nicht immer fündig. Hinsichtlich ihrer Problemlösekompetenz sind angesichts der bestehenden Weltwirklichkeit ernsthafte Zweifel angebracht, die bestehenden Unsicherheiten und Brüche im Leben der erwachsenen Vorbilder bleiben nicht ohne Auswirkung auf die nachwachsende Generation. Man muss sich nicht wundern, wenn Jugendliche sich fragen, welchen Sinn es hat, erwachsen zu werden, viele Erwachsene benehmen sich schließlich nicht anders als große Kinder. Von einer um sich greifenden Infantilisierung der Erwachsenenwelt zu reden ist nicht übertrieben – ein Blick in die Fernsehprogramme genügt. Auch die in der öffentlichen Diskussion zu Tage tretenden moralischen Standards mancher Entscheidungsträger aus Wirtschaft, Politik und Unterhaltungsindustrie werfen ein zweifelhaftes Licht auf die derzeitige Erwachsenengeneration, was Jugendlichen nicht verborgen bleibt. Diese

armutsgefährdet und daher auch in der Gefahr, eine „bildungsferne“ Lebenslaufbahn vor sich zu haben.

¹⁹ Die 15. Shell-Jugendstudie (2006) weist einen Mittelwert von 50 % der Jugendlichen mit optimistischer Zukunftseinstellung aus (15 und 96 ff.). 53 % aller Befragten geben an, mit ihrer derzeitigen Lebenssituation zufrieden zu sein (99).

²⁰ Jugendwerk der Deutschen Shell (Hg.), Jugend 2000. 13. Shell-Jugendstudie, Band 1, Opladen 2000, 23-93. Die 15. Shell-Jugendstudie (2006) spricht gar von 90 % der Jugendlichen, die mit ihren Eltern „gut klar kommen“ (17).

²¹ Vgl. Michael Winterhoff, Die Abschaffung der Kindheit. Warum unsere Kinder zu Tyrannen werden, Gütersloh 2008, sowie ders., Tyrannen müssen nicht sein. Warum Erziehung allein nicht reicht – Auswege, Gütersloh 2008.

Beispiele zeigen: Im Verhältnis zwischen Jugendlichen und Erwachsenen generell ist es zu einem signifikanten Wandel gekommen. Der Jugendforscher Klaus Hurrelmann sagte in einem Interview auf die Frage hin: Hat die Jugend spezifische Merkmale und damit auch Funktionen verloren? „Ja, das hat sie. Das Jugendalter beginnt besonders früh und endet immer später, es geht fließend in das Erwachsenenalter über. Die Jugend ist keine Übergangsphase mehr, sondern ein Lebensabschnitt eigenen Wertes, der 15, 20 Jahre dauern kann.“²² Der Erziehungswissenschaftler Peter Struck erklärt: „Das Zusammenwachsen der Generationen ist ein Problem. Traditionell gab es drei Generationen: Kinder, Jugend und Erwachsene. Heute haben sich alle drei ausgerechnet die unausgegorene Pubertät zum Ideal erkoren.“²³ Insbesondere im Zusammenhang mit gewaltbereiten und gewalttätigen Jugendlichen wird deutlich, dass Jugendlichen die für die Adoleszenz notwendige Abgrenzung gegenüber der Erwachsenenwelt immer schwieriger gemacht wird. Die Unterschiede, was Kinder und Jugendliche „schon dürfen“ und was allein der Erwachsenenwelt vorbehalten bleibt, werden zunehmend geringer. Peter Struck warnt angesichts dieser Entwicklung: „Das zwingt Jugendliche, die ein eigenes jugendspezifisches Lebensgefühl brauchen, in immer abartigere Nischen.“²⁴ So kann die zunehmende Brutalisierung eines Teiles der heutigen Jugendlichen neben prägenden Einflüssen der Frühsozialisation auch in der mangelhaften Aufmerksamkeit und Auseinandersetzungsbereitschaft seitens der Erwachsenengeneration begründet liegen. Wichtig für unser Thema ist daher: Für die Prägung und Einbindung in sinnvolle soziale Zusammenhänge hatte die kirchliche Arbeit mit Kindern und Jugendlichen traditionell einen hohen und wichtigen Stellenwert – und diesen hat sie bis heute, insbesondere im Bereich der Ausbildung von Werten und Zukunftsvorstellungen.

1.2 Entwicklungspsychologische Perspektive:

*Identitätsbildung als bleibendes Zentralthema des Jugendalters – unter dem Vorzeichen der Postmoderne*²⁵

Die klassischen *Entwicklungsaufgaben* (Robert J. Havighurst, Eva und Michael Dreher), oder wie man heute besser sagen sollte *Entwicklungsschwerpunkte*, bleiben auch in postmodernen Zeiten im Wesentlichen gültig. Als Beispiele hierfür können die in einer empirischen Befragung ersten drei genannten Punkte (von insgesamt zehn) gelten: „Peer. Einen Freundeskreis aufbauen, d. h. zu Altersgenossen beiderlei Geschlechts neue, tiefere Beziehungen herstellen“, „Beziehung. Engere Beziehungen zu einem

²² Ministerium für Kultus, Jugend und Sport in Baden-Württemberg (Hg.), Magazin Schule 9/2003, 61.

²³ Focus Nr. 8/2005, 125.

²⁴ Ebd.

²⁵ Zum umstrittenen Begriff der Postmoderne vgl. Jean-François Lyotard, Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, hg. v. Peter Engelmann, Wien ³1994; Wolfgang Iser, Unsere postmoderne Moderne, Berlin ³1997, bes. 1-43.

Freund bzw. einer Freundin aufnehmen“ und „Beruf. Sich über Ausbildung und Beruf Gedanken machen: Überlegen, was man werden will und was man dafür können bzw. lernen muss“.²⁶

Wie wir gesehen haben, ist das Jugendalter auch unter heutigen Bedingungen eine Phase vielfältiger Umbrüche. Dabei sind die Verpflichtungen der Erwachsenenwelt noch weitgehend aufgeschoben. In der Entwicklungspsychologie spricht man im Anschluss an Erik H. Erikson von einem *psychosozialen Moratorium*²⁷. Allerdings folgt auf das Jugendalter im engeren Sinne (14-18 Jahre) heute – im Unterschied zu vor rund 50 Jahren – nicht das Erwachsenenalter mit dessen Verantwortungen und Freiheiten, sondern die Postadoleszenz (junges Erwachsenenalter), eine wiederum zumeist längere Zeit persönlicher, beruflicher und sozialer Weiterentwicklung.²⁸ Auch das mittlere Erwachsenenalter, das sich an die Postadoleszenz anschließt und das traditionell als Entwicklungszielbereich der Adoleszenz gelten konnte, hat längst jene Stabilität eingebüßt, die es früher auszeichnete. Beruf, geografischer Lebensmittelpunkt, Lebenspartnerschaft, soziale und gemeindliche Anbindung stehen heute im Plural und werden mehr und mehr zu Variablen innerhalb der jeweiligen individuellen Lebensgeschichte. Die seit zwei Jahrzehnten andauernde Massenarbeitslosigkeit hat auch die Jugendphase als eine Vorbereitungsphase auf das spätere Erwerbsleben fragwürdig werden lassen. Viel früher und nachhaltiger müssen junge Menschen heute Verantwortung für ihre Bildungsbiografie und – höchst unsichere – Erwerbslaufbahn übernehmen, was sowohl sie als auch ihre Eltern überfordern kann.²⁹ Folgt man der Grundthese des Jugendforschers Wilfried Ferchhoff, dann produziert „die individualisierte Gesellschaft ... Zuwächse und Ansprüche (Autonomie, Freiheit, Selbstentfaltung, Sinnerfüllung, Gerechtigkeit) und erschwert gleichzeitig ihre Verwirklichung.“³⁰ Der Jugendforscher Klaus Hurrelmann geht noch einen Schritt weiter, wenn er feststellt: „Jugendliche zahlen den ‚Preis‘ für die weitgehend freie Wählbarkeit und Optionalität von Bildungslaufbahnen, die ihnen heute angeboten wird, in Gestalt von biografischer Risikobelastung.“³¹

Das Jugendalter ist für die Ausbildung einer Persönlichkeit heute nach wie vor bedeutsam, bildet aber nicht mehr den Dreh- und Angelpunkt des Lebenszyklus, als den er bisher angesehen wurde. Von daher kann heute

²⁶ Vgl. Rolf Oerter / Eva Dreher, Jugendalter, in: Rolf Oerter / Leo Montada, Entwicklungspsychologie, Weinheim 2002, 258-273, bes. 270-273. Dort auch Angaben zu empirisch erhobenen Veränderungen der Selbsteinschätzungen Jugendlicher beiderlei Geschlechts zwischen 1985 und 1997.

²⁷ Erik H. Erikson, Der vollständige Lebenszyklus. Frankfurt a. Main 1988, 152 ff.

²⁸ Vgl. Friedrich Schweitzer, Postmoderner Lebenszyklus und Religion. Eine Herausforderung für Kirche und Theologie, Gütersloh 2003; zu den veränderten Bedingungen des Aufwachsens in der Postmoderne siehe 59-90; zur „vernachlässigten Lebenszeit“ der Postadoleszenz 91-113.

²⁹ Vgl. Klaus Hurrelmann, 117 ff.

³⁰ Wilfried Ferchhoff, 10.

³¹ Klaus Hurrelmann, 118.

von Jugendlichen nicht mehr erwartet werden, dass sie im Laufe der zweiten Lebensdekade eine stabile Identität entwickeln, die dann im weiteren Lebenslauf gelebt wird.³² Stattdessen ist Identitätsbildung ein lebenslanger Prozess geworden, mit der Aufgabe, sich in einer immer komplexer werdenden Welt zurecht zu finden und sich in wechselnden Kontexten als – wenigstens relativ – mit sich selbst im Einklang zu erleben. Für Jugendliche bedeutet das, zwischen Realbild und Idealbild vom eigenen Sein zu unterscheiden und sich konstruktiv mit konkurrierenden Angeboten der Lebensorientierung und Sinngebung auseinandersetzen zu lernen. Postmoderne Identitätstheorien sehen den Umgang mit der faktischen Pluralität heutiger Lebensmöglichkeiten als die wohl größte Herausforderung für die Identitätsbildung an. Sie sprechen dem entsprechend von „Patchwork-Identitäten“, die sich als „plurales Selbst“ (Thomas Luckmann, Heiner Keupp)³³ oder auch „balancierendes Selbst“ (Lothar Krappmann)³⁴ in der anhaltenden Auseinandersetzung zwischen Individuum und Mitwelt bilden und wandeln. Das Konzept einer „narrativen Identität“ (Anthony Giddens)³⁵ hingegen hält an der Bedeutung von Konsistenz und Kontinuität fest, die der Einzelne durch stets erneuerte Selbsterzählungen herstellt.

Identitätsbildung hat freilich stets auch überindividuelle Aspekte wie etwa soziale Rollen und damit verbunden die Anerkennung des individuellen Selbst in der zwischenmenschlichen Interaktion. Von daher spricht Friedrich Schweitzer – im Anschluss an feministische Kritik an Identitätstheorien, die vornehmlich das individuelle Selbst im Blick haben – vom „Selbst in Beziehungen“.³⁶ Im Hinblick auf die genannten postmodernen Identitätstheorien kommt er zu folgender Einschätzung:

„Es ist wichtig, sich klar zu machen, dass das plurale Selbst ähnlich wie das ‚Selbst in Beziehungen‘ dabei nicht einfach als eine Realität im gegenwärtigen Leben angesehen wird. Die Rede vom pluralen Selbst drückt ebenso eine veränderte Art der Interpretation und Bewertung des Selbst aus. Anders gesagt soll der Hinweis auf das plurale Selbst die Person von unterdrückterischen Erwartungen kultureller und persönlicher Integration befreien, die mit dem Modell des in sich geschlossenen Selbst und der stabilen Identität ... in Verbindung gebracht werden. ... Zumindest in dieser Perspektive soll die postmoderne Erfahrung eines pluralen Selbst als späte Einsicht in die

³² Was mit „Identität“ genau gemeint ist, ist fraglich und umstritten. Im Anschluss an Erikson wird darunter zumeist ein „Sich-Selbst-gleich-Sein“ des individuellen Selbst verstanden, das auch von der Um- und Mitwelt geprägt wird (soziale Seite der Selbstwerdung). Vgl. Friedrich Schweitzer, Die Suche nach eigenem Glauben, Gütersloh 1998, 57 ff sowie Rolf Oerter / Eva Dreher, 290-302.

³³ Thomas Luckmann, Bemerkungen zur Gesellschaftsstruktur, Bewusstseinsformen und Religion in der modernen Gesellschaft, in: Burkart Lutz (Hg.), Soziologie und gesellschaftliche Entwicklung. Verhandlungen des 22. Deutschen Soziologentages in Dortmund 1984, Frankfurt a. Main / New York, 1985, 475-484; Heiner Keupp, Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Reinbek 1999.

³⁴ Lothar Krappmann, Soziologische Dimension der Identität, Stuttgart 1969.

³⁵ Anthony Giddens, Modernity and Self-Identity. Self & Society in the Late Modern Age, Bristol 1991.

³⁶ Friedrich Schweitzer, Postmoderner Lebenszyklus, 72 f.

Tatsache begrüßt werden, dass das moderne Selbst nicht bloß überholt ist, sondern dass es auch nie mit den tatsächlichen Bedürfnissen der meisten Menschen übereinstimmte“.³⁷

Die Annahme Erik H. Eriksons, der (heranwachsende) Mensch sei für eine gelingende Identitätsbildung „ideologiebedürftig“, hat m. E. auch unter postmodernem Vorzeichen Gültigkeit. Die Suche nach Sinn, nach erstrebenswerten Zielen und übergeordneten Werten ist gerade in einer Zeit wichtig, in der nichts beständiger zu sein scheint als der Wandel. An dieser Stelle können Religion und Glauben mit ihren „bedeutsamen Erzählungen“ (Erikson) neu ihre bleibende Bedeutung erweisen, insofern sie dazu bereit sind, offen und flexibel auf die Herausforderungen postmoderner Adoleszenz einzugehen. Eine christliche Tradition, die darum bemüht ist, ihr historisches Erbe an die heranwachsende Generation weiter zu geben, wird nach „Berührungsflächen“ zwischen heutiger Lebenswelt und lebendigen Ausdrucksformen ihres Glaubens suchen wollen und müssen. Die Identitätsbildung junger Menschen ist eine Aufgabe, die von unterschiedlichen Seiten her – also auch von der Gemeinde – Unterstützung verdient und braucht. Dabei ist es eine Grundvoraussetzung, die Fragmentarität heutiger Identitäten (Henning Luther)³⁸ zu akzeptieren, jedoch nicht zu idealisieren. Die Botschaft von einem Gott, der in den Veränderungsprozessen des Lebens heilvoll mitgeht und die Erfahrung von Menschen in der Gemeinde, die solche Wegprozesse begleitend mitgehen, werden jungen und nicht mehr so jungen Menschen helfen können, ihr Leben mit allen Umwegen und Brüchen der Führung Gottes anzuvertrauen, der verlässlich zugesagt hat „Ich bin da!“ (Ex 3,14).

1.3 Religionspsychologische Perspektive:

*Postmoderne Religiosität Jugendlicher als Herausforderung für Theologie und Kirche.*³⁹

Nach einer Studie des Allensbacher Instituts für Demoskopie (2006) interessieren sich mittlerweile 21 % der befragten Jugendlichen „sehr“ oder „ziemlich“ für religiöse Fragen. 1994 waren es lediglich 12 %.⁴⁰ Religion und Kirche sind dezidiert wieder Themen von Jugendlichen, und wer sich als religiös bezeichnet, braucht sich nicht mehr zu schämen wie noch vor rund 10 bis 15 Jahren. Dennoch ist die Jugend für die Mehrzahl heutiger Jugendlicher eine Zeit ohne *prägenden* Kontakt zur Religion. Für viele Jugendliche gilt verstärkt das, was sie an ihren erwachsenen Vorbildern able-

³⁷ Ebd., 74.

³⁸ Henning Luther, Identität und Fragment, in: ders.: Religion im Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 160-182.

³⁹ Auf eine eingehende Auswertung des Kapitels „Jugend und Religiosität“ (Thomas Genesicke) aus der 15. Shell-Jugendstudie wird an dieser Stelle verzichtet; sie geschieht im Beitrag von Johannes Hartlapp im vorliegenden Band.

⁴⁰ Vgl. 15. Shell-Jugendstudie, 203.

sen: Die Vielzahl religiöser und parareligiöser Angebote wird mehr oder weniger interessiert wahrgenommen. Manches wird erwogen und Einzelnes ausprobiert, auf etwas Verbindliches (wie beispielsweise die freiwillige Mitgliedschaft und Mitarbeit in einer Gemeinde) lässt man sich aber lieber nicht ein. In der empirischen Jugendforschung wurde Religiosität und Kirchlichkeit über lange Zeit in eins gesetzt.⁴¹ Wer jedoch nur nach Gottesdienstbesuch und Teilnahme an einer Jugendgruppe fragt, kann kein umfassendes Bild dessen erhalten, was Jugendliche heute im Blick auf die religiöse Frage umtreibt. Karl Ernst Nipkow spricht im Zusammenhang mit der Feststellung, dass die Religiosität Jugendlicher heute ganz andere als kirchliche Wege geht, von einer „Vergleichsgültigung der historischen Religionen“⁴²; dazu sind wohl auch die historischen Freikirchen zu zählen.

In Sachen Religion im Allgemeinen und Gottesvorstellungen im Besonderen herrscht – laut empirischer Umfragen – bei jungen Leuten eine Sprachlosigkeit vor, die als Hinweis auf die Notwendigkeit religiöser Bildung und Traditionsweitergabe aufgefasst werden kann, ja muss. Hans Schmid fasst das Ergebnis einer Interview-Serie mit Berufsschul-Jugendlichen bezüglich ihres Glaubensverständnisses so zusammen: „Es ist ein schwer auszudrückender ‚Irgendwie-Gott‘, zu dem in einem ‚Irgendwie-Glauben‘ eine Beziehung aufgenommen wird.“⁴³ Wenn Jugendliche von ihrer „Spiritualität“ sprechen, werden häufig Bruchstücke historischer Religionen aufgegriffen und ohne Berührungsängste mit eigenen Vorstellungen verbunden. Zu dieser Art des Umgangs mit religiösen Traditionen schreibt Friedrich Schweitzer: „Viele Jugendlichen gehen mit religiösen Traditionen selektiv um und wählen für sich einzelne Elemente aus einer Tradition aus, ohne sich um den inneren Zusammenhang oder gar die Würde dieser Tradition weiter zu kümmern.“ Das Verhältnis von kirchlicher Lehre und individuellem Glauben ansprechend fährt er fort:

„Häufig zeigt sich ..., dass Jugendliche die Lehre von Theologie oder Kirche, ... nur sehr zögerlich oder auch gar nicht für sich übernehmen. Viele Jugendliche sprechen von ihrem Glauben, indem sie hervorheben, dass es ihr eigener Glaube sei, der sich vom Glauben der Kirche unterscheide.“⁴⁴

⁴¹ Forschungsüberblick: Karl Ernst Nipkow, Jugendliche und junge Erwachsene vor der religiösen Frage, in: Gunther Klosinski (Hg.), Religion als Chance oder Risiko, Bern u. a. 1994, 113 f. Neuere religionssoziologische Untersuchungen gehen wesentlich differenzierter zu Werke. Vgl. bspw.: Bertelsmann-Stiftung (Hg.), Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007; leider beginnt diese Befragung altersmäßig „erst“ bei 18-Jährigen.

⁴² Nipkow, 116.

⁴³ Hans Schmid, Religiosität der Schüler im Religionsunterricht. Empirischer Zugang und religionspädagogische Konsequenzen für die Berufsschule, Bad Heilbrunn 1989, 201. Zitat bei Friedrich Schweitzer, Die Suche nach eigenem Glauben, 37. Dort im Folgenden eine Zusammenstellung von zehn Aspekten zum „Gottesglauben im Spiegel individueller Religion“ (37-40).

⁴⁴ Beide Zitate bei Friedrich Schweitzer, Postmoderner Lebenszyklus, 76.

Vorgegebenen Wahrheitsansprüchen begegnen viele Jugendliche skeptisch, manche kapitulieren angesichts der Pluralität und Unübersichtlichkeit konkurrierender Sinnansprüche. Die einschlägigen Untersuchungen machen deutlich, dass Religion und Glaube für Jugendliche entscheidend im lebensweltlichen Kontext erschlossen werden – oder eben nicht. Insbesondere gilt dies für Situationen, in denen das Leben in einer scheinbaren „Alles-ist-möglich-Welt“ plötzlich brüchig und fragwürdig wird. In Grenzsituationen brechen auch bei heutigen Jugendlichen die Grundfragen des Lebens und Glaubens auf: Woher kommen wir? Wohin gehen wir? Was kommt nach dem Tod? Überhaupt scheint die Frageform ein Grundkennzeichen heutiger Religiosität von Jugendlichen zu sein. Offene Fragen sind keine schlechte Voraussetzung für ein Gespräch zwischen den Generationen. Uns Erwachsene muss die Frage bewegen: Wer wird ihnen antworten?

Die Angebote kirchlicher Jugendarbeit erreichten in den vergangenen 50 Jahren relativ konstant ca. 8 bis 10 % einer Alterskohorte. Wer mit Verantwortlichen aus diesem Bereich spricht, wird neben Lust auch Frust aus der Begegnung mit den jungen Leuten zu hören bekommen. Erwartungen seitens der Kirche werden enttäuscht, wenn etwa aufwändig geplante und durchgeführte Aktionen nicht die gewünschte Resonanz finden. Unverbindlichkeit, Spaßorientierung und Desinteresse seitens der Jugendlichen können eine gruppenorientierte oder offene Jugendarbeit ebenso wie die Unterweisung im Kirchlichen Unterricht zur Geduldsprobe für die Leitenden machen. Deutlich wird hier, dass die Frage der *Passung* oder *Ungleichzeitigkeit* von kirchlichen Angeboten und der Lebenswelt heutiger Kinder und Jugendlichen nicht nur auf der formalen Ebene besprochen werden darf, etwa hinsichtlich der Gestaltung von Jugendräumen, von angemessenen Gruppen- und Bildungsangeboten sowie jugendgemäßen Gottesdiensten, so bedeutsam diese äußerlichen Aspekte in der Praxis zweifellos sind. Die Frage einer gelingenden Kommunikation des Evangeliums – um nichts weniger geht es – ist vor allem inhaltlich-theologisch herausfordernd. Wer die eigene religiöse Tradition lebendig und annehmbar an die nächste Generation weitergeben möchte, wird nicht umhin kommen, die vertrauten Inhalte neu mit den jungen Menschen zu diskutieren, und zwar ergebnisoffen und erwartungsvoll. Im Anschluss an Friedrich Schweitzer, der an dieser Stelle „nicht weniger als eine neue Weise des Theologietreibens“ einfordert, bleibt zu fragen:⁴⁵

- Die Theologie hat sich über lange Zeit der Erforschung der biblischen Botschaft, ihrer Quellen, Tradition und Geschichte zugewandt. Wird sie mit ähnlicher Sorgfalt die Lebenswelt junger Menschen erfassen und reflektieren, denen doch die Botschaft der Bibel heute gilt?
- Werden wir uns in Theologie und Kirche der Mühe unterziehen, im Sinne einer korrelativen Bezogenheit Tradition und Situation (hier: die

⁴⁵ Zum Ganzen vgl. Friedrich Schweitzer, ebd., 83-85.

- postmoderne Erfahrung und Sichtweise junger Menschen) in einen wechselseitigen, kritisch-konstruktiven Dialog zu bringen, ohne dessen Ergebnisse bereits vorab zu kennen?⁴⁶
- Die 14. Shell-Jugendstudie (2002) spricht von der Jugend als einer „Generation von Egotaktikern“. Soviel daran richtig sein mag, so wird dabei übersehen, dass überraschend viele Jugendlichen sich „postmateriellen Werten“ zuwenden und sich an sozialen Projekten beteiligen.⁴⁷ Werden wir in Theologie und Kirche die – aus Erwachsenensicht nicht immer unproblematischen – ethischen Standards von Heranwachsenden auch positiv zu würdigen lernen?
 - Die drängenden Zukunftsprobleme, die mit den Schattenseiten einer neoliberalen Globalisierung von Wirtschaft und Politik zusammenhängen, sind jungen Menschen durchaus bewusst. Vom Vertrauen Jugendlicher in die Problemlösekompetenz der Erwachsenengeneration war oben bereits die Rede, noch nicht aber davon, dass hier ein weites Aufgabenfeld für Theologie und Kirche vor uns liegt. Wird es uns gelingen, biblische Sozialutopien und Modelle gelingenden Lebens aus dem reichen Erfahrungsschatz der christlichen Tradition wieder neu ins Gespräch zu bringen, so dass junge Menschen sich im Lichte der Rede von dem Gott, der „einen neuen Himmel und eine neue Erde“ schaffen wird (Offb. 21,1-5), dazu motivieren lassen, über den eigenen Augenblicksvorteil hinaus zu einer verantwortlichen Lebensgestaltung zu finden?

Die faktische Bedeutung christlicher Angebote im Leben der meisten Jugendlichen unseres Landes wird als beiläufig und eher gering einzuschätzen sein, die Institution Kirche wird überwiegend kritisch gesehen. Allerdings: Nach der 15. Shell-Jugendstudie (2006) geben insgesamt 69 % an, sie fänden es gut, „dass es die Kirche gibt“. Thomas Gensicke resümiert daraufhin:

„Die Kirche als Institution kann also insgesamt auf das prinzipielle Wohlwollen vieler Jugendlicher bauen, insbesondere bei den Jugendlichen, die an einen persönlichen Gott glauben. Dieses Wohlwollen erstreckt sich auch auf die Gruppen der kirchenfern Gläubigen und auf die Glaubensunsicheren, vermischt sich in diesen Gruppen jedoch stärker mit Kritik“.⁴⁸

Für die – zumeist christlich sozialisierten – Jugendlichen in unseren freikirchlichen Gemeinden wird dieses prinzipielle Wohlwollen noch verstärkt

⁴⁶ Die sogenannte „Kinder-“, bzw. „Jugendtheologie“ nimmt dieses Anliegen derzeit am konsequentesten auf. Vgl. hierzu einführend Friedrich Schweitzer, Was ist und wozu Kindertheologie?, in: JaBuKi 2, 9-18 und beispielhaft Michael Fricke, Von Gott reden im Religionsunterricht, Göttingen 2007.

⁴⁷ Vgl. Lothar Kuld / Stefan Gönnbeimer, Compassion – sozialverpflichtetes Lernen und Handeln (Modellprojekt Compassion, Großversuch 1996-98), Stuttgart / Berlin / Köln 2000; Lothar Kuld, Mitleid lernen: der Modellversuch „Compassion“, ein Praxis- und Unterrichtsprojekt sozialverpflichteten Lernens, in: RU 27. Jg. 1997, H. 2, 56-60.

⁴⁸ 15. Shell-Jugendstudie, 217-218.

gelten, und dies sollte als Chance begriffen werden. Aber auch „unsere“ Jugendlichen werden von allen Seiten umworben und beeinflusst. Wir können nicht von einer Selbstverständlichkeit ihres Hineinwachsens in die angestammte Gemeinde und Glaubenstradition ausgehen, auch wenn die Bindungs- und Prägekraft bei den Freikirchen erkennbar stärker ausgeprägt ist als bei den Großkirchen.⁴⁹ Ein bewusstes und offenes Mühen seitens der Gemeinden und Kirchen ist erforderlich und meiner Erfahrung nach durchaus aussichtsreich. Letzteres gilt insbesondere dann, wenn jungen Leuten der Freiraum zum Ausprobieren und Sammeln von Erfahrungen in unterschiedlichen Gemeindekontexten gewährt wird und nicht ein „Gemeindeegoismus“ vorherrschend ist, der sie in vorgezeichnete Bahnen zwingen will.

Jugendliche sind, ob sie es zugeben oder nicht, immer auch auf der Suche nach Vor- und Leitbildern. Sie haben, auch wenn sie es mitunter unter einer „rauen Schale“ verbergen, ein feines Gespür für etwas Echtes und Erstrebenswertes. Sie beobachten viel genauer, als Erwachsene mithin meinen, sind lernfähig, aber auch leicht beeinflussbar. In der Weitergabe religiöser Traditionen spielen Personen eine entscheidende Rolle. Das war nie anders und gilt doch heute stärker denn je. Mit dem viel beklagten Einflussverlust der „traditionellen Religionsanbieter“ mit institutionellem Hintergrund steigt die Bedeutung der Menschen, die als glaubhafte und verlässliche Zeugen Jesu Christi wirken und akzeptiert sind. Dies gilt für Einzelpersonen wie für Gemeinden als ganze. Freikirchliche Gemeinden, die in der Regel in ihrer Größe überschaubar sind und flexibel agieren können, mögen hier vermutlich einen „Wettbewerbsvorteil“ gegenüber Gemeinden mit großem strukturellen Überbau haben.⁵⁰ Aber auch sie müssen sich fragen: Gibt es bei uns Frauen und Männer, zu denen Jugendliche „aufblicken“ können und (leise oder laut) sagen „so ähnlich möchte ich einmal werden“? Der in der postmodernen *Multioptionengesellschaft* (Peter Gross)⁵¹ geltende kategorische Imperativ „Wähle dein Leben!“ kommt unserem freikirchlichen Ansatz von Gemeindearbeit durchaus entgegen. Angesichts der „transzendenten Obdachlosigkeit“ (György Lukács) weiter Teile der Jugend heute können unsere Gemeinden Räume geistlich geprägter Gemeinschaft⁵²

⁴⁹ Vgl. Hans-Martin Niethammer, Kirchenmitgliedschaft in der Freikirche, Göttingen 1995 und Birgit Marchlowitz, Freikirchlicher Gemeindeaufbau, Berlin/New York 1995.

⁵⁰ Vgl. Achim Härtner/Holger Eschmann, Aspekte und Perspektiven des Gemeindeaufbaus aus freikirchlicher Sicht, in: Holger Eschmann/Jürgen Moltmann/Ulrike Schuler (Hgg.), Freikirche – Landeskirche. Historische Alternative – Gemeinsame Zukunft? Neukirchen-Vluyn 2008, 79-97.

⁵¹ Peter Gross, Die Multioptionengesellschaft, Frankfurt a. Main 1994.

⁵² Dietmar Lütz bezeichnet die Gemeinschaft der Glaubenden als „Fundamentalsakrament“ der Freikirchen: „Gemäß dem Wort Jesu, ‚wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen‘, konstituiert sich der Leib Christi für die Freikirchen überall dort, wo Glaubende sich im Namen Jesu zusammenfinden. Die Realpräsenz Christi, die aus dieser Verheißung geglaubt wird, ist freikirchlicherseits konstitutiv für das Kirchesein...“ Ders., Volkskirche oder Freikirche? Plädoyer für das „System Freikirche“, in: Una Sancta 59 (2004), 216-224, hier 221.

bieten, in denen junge Leute die nötige Geborgenheit und Verlässlichkeit und zugleich die gebotene Offenheit und Freiheit erfahren, welche auf den Gott der Bibel hinweisen, der beständig und aufmerksam mitgeht auf dem Weg in eine zwar unbekannte, durch Gottes Verheißung aber nicht ungewisse Zukunft.

2. Zukunft braucht Herkunft – freikirchliche Unterweisung in der Altersstufe 7./8. Klasse am Beispiel der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland

Wer wie die Beiträger dieses Symposium nach *freikirchlichen Konzeptionen zur Übermittlung von Glaube und Identität* fragt, lässt sich von der Überzeugung leiten: „Zukunft braucht Herkunft“⁵³. Dabei gibt es in jeder freikirchlichen Tradition unterschiedliche „Gefäße“ der Arbeit mit Kindern und Jugendlichen, in denen dieses Anliegen verfolgt wird. Gemeinsam ist den meisten Freikirchen ein eigenständiges Äquivalent zum evangelisch-volksskirchlichen Konfirmandenunterricht in der Jahrgangsstufe 7./8. Klasse.⁵⁴ In der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland hat sich hierfür der Begriff „Kirchlicher Unterricht“ (KU) durchgesetzt.⁵⁵ Er bezeichnet eine in der Regel zweijährige Unterweisung, die von den Pastorinnen und Pastoren auf Gemeindebezirksebene im Rahmen des „Erziehungsauftrags der Kirche“⁵⁶ verantwortet wird. Der Kirchliche Unterricht endet mit einer Entlassfeier („Einsegnung“), die erfahrungsgemäß für die Jugendlichen und ihre Familien von großer persönlicher Bedeutung ist, jedoch keine kirchenrechtliche Bedeutung im Sinne eines religiösen Eides (*confirmatio*) besitzt.⁵⁷ Mit dem Abschluss des Kirchlichen Unterrichts wird deutlich, dass

⁵³ Odo Marquard, Ende des Schicksals? In: *Ders.*, Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, 78.

⁵⁴ Beispiele sind im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) der *Gemeindeunterricht*, im Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFEG) der *Biblische Unterricht*, in der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK) der *Kirchliche Unterricht*. Durch eine relativ große Nähe dieser Arbeitsformen zum Konfirmandenunterricht (vergleichbare Altersstufe, Unterrichtsmaterialien, Erwartungshorizonte etc.) ist nicht immer leicht ersichtlich, worin genau die freikirchliche Alternative besteht. Das Profil dieser gemeindepädagogischen Arbeitsformen zu schärfen, ist vor allem im Interesse der betroffenen Jugendlichen, die in den meisten Fällen (etwa im schulischen Klassenverband) in einer Minderheitssituation mit anhaltendem Erklärungsbedarf stehen.

⁵⁵ In der Ostdeutschen Jährlichen Konferenz wird die Bezeichnung „Kirchlicher Unterricht“ traditionsgemäß für die Unterweisung in den Jahrgangsstufen 1. bis 6. Klasse verwendet, „Katechetischer Unterricht“ für diejenige in den Jahrgangsstufen 7./8. Klasse.

⁵⁶ Verfassung, Lehre und Ordnung (VLO) der Evangelisch-methodistischen Kirche. Auf Beschluss der Zentralkonferenz in Deutschland. Ausgabe 2005, Frankfurt a. Main, 2006, Anhang VI.6: Ordnung für den Kirchlichen Unterricht, Abs. 1.3 (188).

⁵⁷ Für den evangelisch-landeskirchlichen Bereich stellt *Schweizer* fest: „Die Konfirmation wird nicht mehr als Gelegenheit dazu angesehen, die Entscheidung für einen das ganze Leben lang gültigen Glauben zu bekommen.“ In: *Ders.*, Postmoderner Le-

die Gemeinde ihr bei der Taufe von Kindern gegebenes Versprechen eingelöst hat, diese im christlichen Glauben zu unterweisen. Die Aufnahme in die volle Kirchengliedschaft erfolgt in der Regel zu einem späteren Zeitpunkt; das Absolvieren des Kirchlichen Unterrichts ist dafür keine Voraussetzung.⁵⁸ Er ist ein Angebot der Gemeinde, das von der Mehrzahl der betreffenden Jugendlichen wahrgenommen wird. Die prinzipielle Freiwilligkeit der Teilnahme erhöht die Wahrscheinlichkeit einer intrinsischen Motivation zum KU.

Der Sinn einer Glaubensunterweisung für 12- bis 15-Jährige ist seit geraumer Zeit wiederholt bestritten worden, und das mit guten, wenn auch nicht zwingenden Gründen.⁵⁹ In der evangelisch-landeskirchlichen Praxis haben sich Alternativversuche (wie ein vorgezogener KU für 9- bis 10-Jährige mit späterer Weiterführung für 15- bis 16-Jährige)⁶⁰ seither nicht umfassend durchsetzen können, vermutlich weil der Bedarf eines *Übergangsritus* am Beginn der Adoleszenz in der Gesellschaft offenbar auch dann fortbesteht, wenn – wie wir oben sahen – von einem lebensgeschichtlichen Übergang keine Rede mehr sein kann. Das gemeindepädagogische Kernargument für einen Kirchlichen Unterricht in den „schwierigen Jahren“ ist m. E. allein in den *Suchbewegungen* der Jugendlichen selbst zu finden. Der 16-jährige Autor Benjamin Lebert bietet in seinem viel beachteten autobiografischen Roman *Crazy* gleichsam eine Innenansicht des Jugendalters.⁶¹ Hören wir hinein in das Gespräch dreier gleichaltriger Jungen:

„Und wie ist das Leben?“, fragt Kugli. „Anspruchsvoll“, antwortet Felix. Ein großes Grinsen macht die Runde. „Sind wir auch anspruchsvoll?“ will Janosch wissen. „Das weiß ich nicht“, erwidert Felix. „Ich glaube, wir befinden uns gerade in der Phase, in der wir noch den Faden finden müssen. Und wenn wir den Faden gefunden haben, sind wir auch anspruchsvoll.“ „Das verstehe ich nicht“, bemerkt Florian entrüstet. „Was sind wir denn, bevor wir anspruchsvoll sind?“ „Vorher sind wir, so glaube ich, Fadensuchende. Die ganze Jugend ist ein einziges großes Fadensuchen.“⁶²

benszyklus, 81; dort auch Verweise auf weitere Literaturbelege zur gegenwärtigen Diskussion um die Reform von Konfirmandenunterricht und zum heutigen Verständnis der Konfirmation.

⁵⁸ Sie kann jedoch auch in ein- und demselben Gottesdienst vollzogen werden, wie beispielsweise in der United Methodist Church (UMC) Nordamerikas weithin üblich. In diesem Falle kann von einer Bestätigung des Taufbundes (confirmation) gesprochen werden. Zum Verhältnis von Taufe und Aufnahme in die Kirchengliedschaft vgl. Walter Klaiber / Manfred Marquardt, *Gelebte Gnade. Grundriß einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche*, Stuttgart 1993, 323-328.

⁵⁹ Vgl. Gottfried Adam, Art. Konfirmation / Konfirmandenunterricht, in: LexRP, *Neukirchen-Vluyn* 2001, Bd. 1, 1086-1091; vgl. auch Klaus Wegenast, Konfirmandenunterricht und Konfirmation, in: Gottfried Adam / Rainer Lachmann (Hg.): *Gemeindepädagogisches Kompendium*, Göttingen ²1994, 314-352.

⁶⁰ Vgl. Michael Meyer-Blanck (Hg.), *Zwischenbilanz Hoyaer Modell*, Hannover 1993.

⁶¹ Benjamin Lebert, *Crazy*, Köln ²⁸2000. Der Roman wurde im Jahr nach seinem Erscheinen in 23 Sprachen übersetzt und in Deutschland verfilmt.

⁶² Ebd., 65.

Der Kirchliche Unterricht in der Evangelisch-methodistischen Kirche möchte jungen Leuten helfen beim Fadensuchen und -finden, so dass sie, wie im Untertitel der aktuellen Arbeitshilfe „Unterwegs ins Leben“ vermerkt, lernen eigene *Standpunkte zu bestimmen*, dass sie im Gespräch miteinander und mit der Bibel *Orientierung gewinnen* und schließlich *Wege beginnen* und diese zuversichtlich weiter gehen hinein in ihr Leben, das unter der Verheißung der bleibenden Treue Gottes steht.⁶³

3. Unterwegs ins Leben – Arbeitshilfe für den Kirchlichen Unterricht (Jahrgangsstufe 7./8. Klasse) in der Evangelisch-methodistischen Kirche

3.1 Zur Konzeption des neuen Lehrplans (2000) und der Arbeitshilfe (2006)⁶⁴

In der Ordnung für den Kirchlichen Unterricht in der Evangelisch-methodistischen Kirche heißt es:

- „Die christliche Unterweisung der ihr anvertrauten Kinder und Jugendlichen ist Aufgabe jeder Gemeinde und der ganzen Kirche. Sie geschieht in verschiedenen Veranstaltungen, besonders aber im Kirchlichen Unterricht. Ziel ist es,
- die jungen Menschen in ihrer Persönlichkeitsentwicklung und Urteilsfähigkeit zu fördern und sie damit zu einer Entscheidung für Christus anzuleiten,
- die jungen Menschen mit der Botschaft der Bibel und den anderen Grundlagen des christlichen Glaubens bekannt zu machen,
- den jungen Menschen die Bedeutung des christlichen Glaubens in der Welt erkennbar und erfahrbar werden zu lassen,
- sie in die Eigenart und Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche einzuführen,
- sie die Gemeinde als feiernde, dienende und missionierende Gemeinschaft unter ihrem Herrn Jesus Christus erleben zu lassen,
- die Eltern in der christlichen Erziehung ihrer Kinder zu unterstützen.“⁶⁵

⁶³ Unterwegs ins Leben. Standpunkte beginnen – Orientierung gewinnen – Wege beginnen, Arbeitshilfe für den Kirchlichen Unterricht (7./8.Klasse) in der Evangelisch-methodistischen Kirche. Im Auftrag des Kirchenvorstandes der EmK hg. v. Achim Härtner, Arbeitsordner mit 480 Textseiten, 26 Farbfolien für Overheadprojektor, 1 Multi-Media CD-ROM, 20 Aufkleber für die KU-Ordner der Jugendlichen. Internetanbindung mit moderiertem KU-Forum unter dem Portal www.emk.de, Medienwerk der EmK, Frankfurt a. Main 2006.

⁶⁴ Die folgenden Erläuterungen geschehen auf Grundlage der Einführung des Verfassers in das Unterrichtswerk „Unterwegs ins Leben“, E 1-7.

⁶⁵ Verfassung, Lehre und Ordnung der Evangelisch-methodistischen Kirche, Ausgabe 2005, Frankfurt a. Main 2006, 188. Hier zitiert in einer aktualisierten Fassung aus: Achim Härtner, Unterwegs ins Leben, Anhang 5 (A 13), Abs. 1.1.

Hinsichtlich der Ziele wurden gegenüber der bisherigen Ordnung für den Kirchlichen Unterricht zwei neue, wesentliche Akzente gesetzt. Zum einen soll der KU konsequent von den Jugendlichen her entwickelt und auf sie hin ausgerichtet sein – (erster Spiegelstrich), zum anderen wurde – entgegen dem gesellschaftlichen Trend zur Privatisierung des Religiösen – der immanente Weltbezug des christlichen Glaubens betont (dritter Spiegelstrich).

Die Inhalte des Kirchlichen Unterrichts sind durch einen Lehrplan umrissen, der von der Zentralkonferenz (2000) zur Erprobung freigegeben wurde.⁶⁶ Mit der Vorgabe eines verbindlichen Lehrplans verbindet sich die Tendenz, den KU als „geschlossenes“ Curriculum zu verstehen. Diesem Eindruck will die Arbeitshilfe „Unterwegs ins Leben“ entgegen wirken. Je nach Gruppe und Situation können inhaltliche Schwerpunkte gesetzt und Themen, die von den Jugendlichen eingebracht werden, in den Stoffverteilungsplan integriert werden. In der Erstellung der Entwürfe wurde auf Ganzheitlichkeit und Methodenvielfalt Wert gelegt, so dass Kreativität begünstigt wird und die Eigenständigkeit der Einzelnen wie auch der Zusammenhalt der Gruppe gleichermaßen gefördert werden.⁶⁷

Mit der Beibehaltung des traditionellen Terminus „Kirchlicher Unterricht“ hat sich die Zentralkonferenz dafür ausgesprochen, dass KU Unterricht sein darf und soll.⁶⁸ Unterricht ist nicht mit Langeweile und Fremdbestimmung gleichzusetzen, die mit sturer Wissensvermittlung einher gehen, Kirchlicher Unterricht zielt auf Freude am gemeinsamen Arbeiten und Spielen, Lernen und Feiern. Mit der Bestimmung des KU als Unterricht ist freilich auch gesagt, dass es sich dabei nicht um eine vorwiegend spaßorientierte Veranstaltung (im Sinne einer Freizeitaktivität) handelt, sondern dass im KU Informationen, Einsichten und Werte vermittelt und vertieft werden sollen, die uns als Kirche wichtig sind. Dies bedeutet in der Praxis, dass auf klassische Unterrichtsformen wie Textanalysen, Sachdiskussionen und das Memorieren von Lernstoff nicht verzichtet wird.

Generell folgt die Konzeption der Arbeitshilfe weniger einer Didaktik des Einverständnisses, eher einer Didaktik der Kommunikation⁶⁹. Die Stundenentwürfe zielen nicht auf vorschnelle Zustimmung zu „fertigen“ Inhalten, sondern auf eine persönliche Auseinandersetzung der Jugendlichen mit zentralen Themen christlicher Theologie und Glaubenspraxis, welche im geschützten Rahmen der KU-Gruppe und in aufmerksamer Begleitung durch die Unterrichtenden geschieht. Das Erbe weitergeben bedeutet somit: Im ergebnisoffenen Gespräch

⁶⁶ Vgl. Härtner, *Unterwegs ins Leben. Einführung und Lehrplan*.

⁶⁷ Jeder Stundenentwurf enthält Vorschläge zu „didaktischen Alternativen“ und „Erweiterungsmöglichkeiten“.

⁶⁸ Im evangelisch-landeskirchlichen Bereich hat sich in jüngerer Zeit die Bezeichnung „Konfirmandenarbeit“ durchgesetzt, um die Vernetzung mit weiteren gemeindepädagogischen Arbeitsfeldern anzuzeigen. Vgl. hierzu *Friedrich Schweitzer*, *Religionspädagogik*, LPT Bd. 1, Gütersloh 2006, 239-244.

⁶⁹ Vgl. *Dieter Baacke*, *Kommunikation und Kompetenz. Grundlegung einer Didaktik der Kommunikation und ihrer Medien*, München 1975.

sollen traditionelle Inhalte auf ihre Tragfähigkeit hin befragt und in neuer Weise persönlich angeeignet werden, ganz im Sinne John Wesleys: *Denken und denken lassen*.⁷⁰

3.2 Die Umsetzung des Lehrplans in Stundenentwürfe für den KU

Die maßgeblichen Ziele und Inhalte des Lehrplans wurden umgesetzt in 74 Unterrichtsentwürfe, unterteilt in acht *Leitbegriffe* (d. h. Themenstränge) und auf jeweils vier *Lernbereiche* (d. h. Bezugsfelder) hin konkretisiert. Dies soll im Folgenden erläutert werden.

Der Lehrplan ist durchweg thematisch angelegt, wobei tragende Bibeltexte zu Grunde liegen. Zur Verdeutlichung des theologischen und unterrichtspraktischen Zusammenhangs der Stundenthemen dienen die acht *Leitbegriffe*, welche als Ausdruck christlicher Grundwerte zu verstehen sind:

1. *Befreiung*: Wir entdecken Gott als den, der sein Volk erwählt und in die Freiheit führt.
2. *Lebensordnung*: Wir begreifen die biblischen Gebote als Freiheitsangebote Gottes.
3. *Frieden*: Wir erkennen Jesus Christus als die endgültige Offenbarung Gottes, der uns hinein nimmt in seinen umfassenden Shalom.
4. *Liebe*: Wir entdecken die Liebe als Sinn und Grund der Gebote und des ganzen Lebens.
5. *Schöpfung*: Wir bedenken das Zeugnis der Bibel von Gott als dem Schöpfer, Erhalter und Herrn der Welt.
6. *Überlieferung*: Wir entdecken, dass die Geschichte der Bibel auch zu unserer Geschichte gehört.
7. *Nachfolge*: Wir erkennen im Reich Gottes, das Jesus verkündigt und gelebt hat, die Orientierung für unser Leben.
8. *Zukunft*: Wir bedenken das Zeugnis der Bibel von Gott als dem Richter und Vollender der Welt.

Die konkrete Umsetzung der mit den Leitbegriffen und dazugehörigen Leitmotiven verbundenen Inhalte geschieht in vier *Lernbereichen*, die jeweils einen anderen inhaltlichen Bezugspunkt beziehungsweise eine andere Fokussierung des Themas bezeichnen.

1. *Individuum*: Weil Gott mein Leben hält, kann ich zu mir selber stehen. So wird Leben in Freiheit möglich.
Alle Stundenentwürfe setzen bei der Lebenswelt der Jugendlichen an. Ihre Erfahrungen und Fragen werden aufgenommen. Die einführenden Stunden zu jedem Leitbegriff sollen zum „Fadensuchen“ anregen und nicht gleich Lösungen und Antworten anbieten. Insgesamt zielen die Stun-

⁷⁰ John Wesley, Die Kennzeichen eines Methodisten (1742), bearbeitet und mit einem Vorwort versehen von Manfred Marquardt. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche 11, Stuttgart 1981, 8.

den in diesem Lernbereich auf eine in Gottes Liebe und Annahme wurzelnde Selbstannahme und die Gewissheit, dass Gott in den Veränderungen des eigenen Lebens mitgeht.

2. *Bibel*: Weil Gott sich uns offenbart, haben wir Orientierung im Leben.

Hier kann das Bild des Fadensuchens im Hinblick auf eine Sinn- und Wertorientierung verwendet werden: Wir sind als Christen davon überzeugt, dass uns die Bibel, wenn wir sie erwartungsvoll lesen, gültige Antworten auf alte und neue Fragen des Lebens gibt. Wenngleich alle Stundenentwürfe thematisch angelegt sind, bilden doch in der Mehrzahl der Entwürfe ein oder mehrere biblische Texte die Gesprächsgrundlage. Da eine solide Bibelkenntnis – bis hinein in unsere Gemeinden – immer seltener anzutreffen ist, werden jeweils themenbezogene Bibelworte vorgeschlagen, die „auswendig“ gelernt werden können, um später „inwendig“ abrufbar zu sein. Auf diese Weise soll ein biblisches Basiswissen erarbeitet und zugleich „Lust auf mehr“ im eigenständigen Bibelstudium geweckt werden.

3. *Gesellschaft*: Weil Gott zu uns kommt, werden wir zu einem verantwortlichen Leben in der Gemeinschaft seiner Geschöpfe befreit.

Christlicher Glaube betrifft nicht nur Herz und Verstand, sondern hat auch Hand und Fuß, ist „Glaube, der in der Liebe tätig ist“ (Gal 5,6). In der methodistischen Theologie sind Weltbezug und „soziale Heiligung“ (John Wesley) wichtige Grundanliegen. Daher führen die Stundenentwürfe dieses Lernbereichs in eine Auseinandersetzung mit Fragen des menschlichen Zusammenlebens in einer globalisierten Welt hinein. Den Jugendlichen soll deutlich werden, dass Christsein nicht individualistisch missverstanden werden darf, sondern stets eine soziale und gesellschaftliche Dimension einschließt.

4. *Kirche*: Weil Gott seine Kirche liebt, wird sie seinen Auftrag annehmen und Gottes Liebe in der Welt weitergeben.

In den Stunden zu diesem Lernbereich wird der Lebensraum Gemeinde beziehungsweise Kirche (mit zentralen Themen wie Taufe, Abendmahl, Mission) ins Blickfeld gerückt. Geschichte, Eigenart und Auftrag der Evangelisch-methodistischen Kirche werden thematisiert. Methodistische Akzente werden natürlich nicht nur in diesem Lernbereich gesetzt, sondern an vielen Stellen der Arbeitshilfe. Dabei zielen die Stunden sowohl auf die *Beheimatung* der Jugendlichen in der der Evangelisch-methodistischen Kirche als auch auf eine geistliche Weite⁷¹ und Pluralitätsfähigkeit, die vom ökumenischen Grundgedanken der „Einheit in ver-

⁷¹ Im Sinne von John Wesleys Verständnis eines „catholic spirit“: „Ist dein Herz aufrichtig gegen mich wie mein Herz?“ Ich stelle keine weitere Frage. Ist dem so, dann gib mir deine Hand! Lasst uns nicht um bloßer Meinungen und Worte das Werk Gottes zerstören. Liebst du Gott und dienst du ihm? Das genügt. Ich reiche dir die Hand der Gemeinschaft.“ Aus: *John Wesley, Die Kennzeichen eines Methodisten* (1742), bearb. v. M. Marquardt, 13.

söhnter Verschiedenheit“ getragen ist. Der Grundton der Stundenentwürfe liegt auf der Ermutigung und Einladung zur Mitwirkung in Gemeinde, Kirche und Öffentlichkeit. Die Abschlussstunden zu den Leitbegriffen sind als Zusammenfassungen konzipiert; einige haben dabei bewusst den Charakter einer Feier, um das gemeinsam Erarbeitete nochmals auf einer geistlichen Ebene zu vertiefen.

3.3 Die Durchführung der Stundenentwürfe in verschiedenen Organisationsformen

Die Durchführung des Kirchlichen Unterrichts wird in den Gemeinden, auf den Bezirken und in den Regionen unterschiedlich gehandhabt. Manche KU-Gruppen treffen sich wöchentlich (Einzelstunde) oder vierzehntäglich (Doppelstunde), in anderen werden monatliche KU-Tage oder KU-Wochenenden als Blockunterricht durchgeführt. Bewährt hat es sich, wenn Gemeinden und Bezirke sich regional zusammentun, um in der Vorbereitung und Durchführung des Unterrichts effektiver zu arbeiten. Gute Erfahrungen werden aus Gemeinden berichtet, die den KU in enger Verzahnung mit einem eher freizeitorientierten „Teeniekreis“-Angebot durchführen.

Unter den gegebenen Bedingungen wird man für jeden Jahrgang neu überlegen müssen, wie der KU sinnvoll durchgeführt werden kann. Der gesellschaftliche Trend zur Ganztagsschule verschärft die Schwierigkeit weiter, auch nur einen für alle Beteiligten passenden Unterrichtstermin zu finden. Seit der Einführung des achtjährigen Gymnasiums (G 8) sind die betroffenen Schülerinnen und Schüler zeitlich und kräftemäßig stark belastet. Hier stehen die Gemeinden vor neuen Herausforderungen, wie mit dem Anliegen des KU so umgegangen wird, dass auch für diese jungen Menschen eine angemessene Form kirchlicher Unterweisung gefunden werden kann. An dieser Stelle kann nur für Flexibilität, Kreativität und Mut zum Ausprobieren plädiert werden.

Ein besonderes Anliegen, das die Arbeitshilfe „Unterwegs ins Leben“ – im Kontrast zur allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklung – verfolgt, ist die Förderung des generationenübergreifenden Gesprächs. An vielen Stellen zeigen die Stundenentwürfe Möglichkeiten eines Generationen verbindenden Lernens und Feierns in der Gemeinde auf. Damit soll zum einen verhindert werden, dass der KU in eine Art Isolation gerät, zum anderen soll der Gemeinde als Ganzer wie auch der KU-Gruppe ein Bewusstsein der wechselseitigen Zusammengehörigkeit vermittelt werden. Dieses Anliegen kann noch verstärkt realisiert werden, wenn der KU von einem Team aus Haupt- und Ehrenamtlichen gemeinsam geleitet wird und wenn im Jahreslauf immer wieder Arbeitsergebnisse aus dem KU in die „Gemeinde-öffentlichkeit“ getragen werden (Gottesdienst, Gemeindebrief, Wochenendfreizeit etc.).

3.4 Zusammenfassung und Ausblick

Ohne Zweifel ist der Kirchliche Unterricht auch im Licht gegenwärtiger Erkenntnisse der Jugendforschung ein gemeindepädagogisches Arbeitsfeld, in dem die Weitergabe des jüdisch-christlichen Erbes im Allgemeinen und des methodistisch-freikirchlichen Erbes im Speziellen an Jugendliche geschehen kann und geschieht. Die Reichweite des KU darf allerdings nicht überschätzt werden, da die Jugendlichen, wie oben beschrieben, zeitgleich einer Vielzahl unterschiedlichster Herausforderungen und Einflüsse ausgesetzt sind. „Flankierende Maßnahmen“ wie Angebote von Teenager- und Jugendgruppen, vor allem aber zwischenmenschliche Beziehungen über die Generationen hinweg können das Anliegen des KU vertiefen und festigen.

Die ersten Erfahrungen in der praktischen Arbeit mit dem neuen Lehrplan und der dazugehörigen Arbeitshilfe für den KU sind den Rückmeldungen gemäß überwiegend erfreulich. Begrüßt worden sind unter anderem der deutliche Bezug zur Lebenswelt der Jugendlichen sowie die inhaltliche und methodische Vielfalt der Unterrichtsentwürfe. Probleme sind aufgetreten angesichts der großen Stofffülle von Lehrplan und Kursmaterial. Jüngere Teilnehmerinnen und Teilnehmer, und solche, die weniger Freude am Nachdenken und Lesen haben, tun sich bisweilen schwer mit dem intellektuellen Anspruch mancher Fragestellungen und Arbeitsmittel. Die Einrichtung des moderierten KU-Internetforums, das dem Erfahrungsaustausch der Unterrichtenden und der Weiterentwicklung des Kursmaterials (*semper reformanda!*) dienen soll, wurde zwar vielfach gut geheißen, in der Praxis hingegen wurden die darin bestehenden Möglichkeiten noch nicht einmal ansatzweise ausgeschöpft. Die Zukunft wird zeigen müssen, welcher Weg der aussichtsreichste ist, das Unterrichtsmaterial, ein „Gefäß“ zur Weitergabe des methodistischen Erbes (und letzten Endes dieses Erbe selbst!), aktuell zu halten.

„Mit Jugendlichen glauben und leben lernen“ ist dieser Beitrag über-
schrieben. Die 14. Shell-Jugendstudie (2002) belegt erneut, was seit Generationen gilt: Die Lebenszuversicht junger Menschen ist überall dort besonders ausgeprägt, wo sie erfahren, dass die Erwachsenen ihnen etwas Gutes zutrauen.⁷² Dies gilt m. E. auch im Zusammenhang mit der Aufgabe, das Erbe der evangelischen Freikirchen wach und lebendig zu halten. Was wir sind und haben, können wir nur dann an die nachwachsende Generation weitergeben, wenn wir ihr nicht mit einer „Hermeneutik des Verdachts“ sondern mit wohlwollendem Zutrauen begegnen. Jugendliche haben ein großes Potenzial an Ideen und Begabungen, die auch für die Kirche der Zukunft wichtig sind. Ihre Lebendigkeit, Direktheit und Spontaneität werden uns zweifellos herausfordern, genauso aber auch bereichern. Unsere freikirchliche Identität ist nur dann lebendig, wenn sie, im kritischen Bewusstsein der eigenen Herkunft wurzelnd, erfahrbar gelebt wird – auch im Miteinander der Generationen.

⁷² Vgl. 14. Shell-Jugendstudie, 86 ff.

Peter-Johannes Athmann

Freikirchen als „Nachwuchskirche“

1. Einführung

Der Begriff „Nachwuchskirche“ hat in aller Regel einen negativen Beigeschmack. Als Nachwuchskirchen gelten vor allem die sogenannten Volkskirchen, in denen – so das Zerrbild – der Nachwuchs von Anfang an für die eigene Kirche vereinnahmt wird; ob er später einen persönlichen Bezug zu dem entwickelt, was in dieser Kirche gelehrt und gelebt wird, ist zweitrangig.

Vor diesem düsteren Hintergrund malen Freikirchen in leuchtenden Farben die nach eigenem Zeugnis biblische Gemeinde: Die Gemeinde besteht nur aus solchen, die sich für Jesus „entschieden“ haben und sich aus Dankbarkeit für die Errettung mit „glühender Retterliebe“ dafür einsetzen, dass noch mehr Menschen gerettet werden. Die Gemeinde besteht demnach aus bewusst glaubenden, mündig getauften¹ und in der Gemeindearbeit engagierten Jugendlichen und Erwachsenen.

Von daher zeigt sich gerade in den Freikirchen täuferischer Tradition ein ambivalenter Umgang mit dem eigenen Nachwuchs: Einerseits spielen Kinder in der Praxis des Gemeindelebens eine wichtige Rolle (Sonntagschule/Kindergottesdienst, Jungschar, Gemeindeunterricht etc.), andererseits sind sie aber nicht offiziell Teil der Gemeinde, weil sie in der Regel eben noch nicht getauft sind und daher nicht im Vollsinn dazu gehören *dürfen*.

Daraus ergeben sich einige Probleme, die ich im Folgenden vor allem in Bezug auf meine eigene Freikirche, den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG), reflektieren möchte.

2. Problemanzeige

Für viele Kinder zur Gemeinde gehörender Eltern („Gemeindekinder“) trifft sicher folgende Beobachtung zu: Sie *gehören* zwar selbst nicht zur Gemeinde, weil sie noch nicht getauft sind, aber sie würden auf die Frage, ob sie an Jesus Christus glauben, selbstverständlich mit „Ja“ antworten. Sie beten in Familie und Sonntagschule eifrig mit; Gott als guter Hirte, der „alle Kinder lieb“ hat, ist ihnen vertraut und gibt ihnen Halt. In der Schule – vor allem im Religionsunterricht – bekennen sie sich oft freimütiger und gesprächsbereiter zum Glauben als so mancher getaufter Erwachsener. Daraus ergeben sich einige Problemfelder.

¹ Dies trifft nicht für die Evangelisch-methodistische Kirche zu, die sowohl die Säuglingstaufe als auch die Mündigentaufe praktiziert.

2.1 Problemfelder:

1. Ab wann gehören diese Kinder zum Leib Christi? Angenommen, sie werden (z. B. aufgrund einer entsprechenden Auslegung des „Kinderevan-geliums“) als Glieder am Leib Christi betrachtet: Wie lange gilt das? Bis zum Alter von 6, 14, 18, 21, 25 oder 27 Jahren?
2. Angenommen, der Glaube der Gemeindekinder wird ernst genommen: Ab welchem Alter werden dann ihre Taufmeldungen ernst genommen? Ab 5 Jahren wie bei den *Southern Baptists* (s. u.)? Ab 14, weil sie dann laut Gesetz in den meisten² Bundesländern religionsmündig sind?
3. In den Freikirchen, die die Glaubenstaufe zur Voraussetzung für eine Mitgliedschaft machen, dürfen ungetaufte aber gläubige Menschen auch am Abendmahl teilnehmen.
Dürfen dies auch ungetaufte aber gläubige Gemeindekinder? Und wenn ja, ab welchem Alter?
4. Was für Konsequenzen hat die offizielle Konfessionslosigkeit ungetaufter Gemeindekinder gegenüber Dritten, z. B. gegenüber der Schule?
5. Wird der Weg von Gemeindekindern in die volle Gemeindegliedschaft in der freikirchlichen Religionspädagogik irgendwo reflektiert?
Wird ein Unterschied gemacht zwischen denen, bei denen das Christ-Werden sich als radikale Lebenswende vollzieht, und denen, die in das Erbe der Väter und Mütter im Glauben hineinwachsen, aber irgendwann vor der Herausforderung stehen, sich diesen Glauben im Wort-sinn zu eigen zu machen?

Eine vollständige Antwort auf diese Fragen würde den Rahmen dieses Referates sprengen, aber einige mögliche Grundlinien möchte ich im Folgenden aufzeigen.

2.2 Zur Diskussion um das rechte Taufalter

Wenn sich ein Sonntagsschulkind taufen lassen will, wird es in der Regel getröstet. Das Taufalter ist zwar nicht festgelegt, aber für viele Eltern und Pastoren ist es wichtig, dass die Pubertät zumindest in Sichtweite ist. Dafür gibt es keine theologische Begründung, denn „geistliche Mündigkeit wird im auf Christus bezogenen Glauben erreicht, der keine Möglichkeit des natürlichen Menschen und seiner Entwicklung zu einer reifen Persönlichkeit ist, sondern aus dem Wort der Verkündigung kommt“ (Eduard Schütz)³.

Allenfalls ließe sich behaupten, dass eine „Entscheidung für Jesus“ erst dann möglich sei, wenn bestimmte kognitive Fähigkeiten ausreichend ausgebildet sind. Insofern eine solche Entscheidung gemeinhin als Entschei-

² Nach dem nach wie vor gültigen Gesetz über die religiöse Kindererziehung von 1921 ist ein Kind nach Vollendung des 14. Lebensjahres religionsmündig. Dies gilt in allen Bundesländern außer in Bayern und im Saarland; hier beginnt die Religionsmündigkeit laut Landesverfassung erst mit 18 Jahren (vgl. *Campenhausen*, Staatskirchenrecht, München 3/1996, S.243).

³ Vgl. E. Schütz, Thesen zum Thema: Glaube und Taufe, Blickpunkt Gemeinde 4/81, 2-9.

derung für die Nachfolge Jesu verstanden wird, wäre zu bedenken, ob eine solch gravierende Selbstverpflichtung nicht mindestens so viel Mündigkeit voraussetzt wie die Eheschließung oder der Erwerb des Führerscheins. Trifft dies zu, dann wären die Volljährigkeit (18 Jahre), die volle Strafmündigkeit (21 Jahre) oder das Mindestalter für den unbeschränkten Führerschein der Klasse A (25 Jahre) wesentlich geeignetere Lebensalterstufen als das Erreichen der Pubertät.

In Baptistenkirchen, die soziologisch gesehen eher volkskirchliche Strukturen aufweisen wie die *Southern Baptists* in den USA, ist allerdings eine gegenläufige Entwicklung zu beobachten: Schon 5-Jährige werden getauft, und das ist keine Ausnahme.⁴ Würden wir amerikanische Baptisten, die in einem so zarten Alter getauft wurden, in unsere deutschen Gemeinden aufnehmen? Wenn ja: Wie zart müsste denn das Alter sein, damit wir sie guten Gewissens nicht mehr aufnehmen müssen? Mit welcher Begründung verweigern wir unseren eigenen 5-Jährigen dann noch die Taufe? Wenn nein: Erwarten wir dann allen Ernstes, dass diese Baptisten, die sich selbst aufgrund der Tradition ihrer Kirche selbstverständlich als gläubig getauft verstehen, sich erneut taufen lassen, um Mitglied einer deutschen Gemeinde werden zu können?

2.3 Zum Umgang mit ungetauften Gemeindekindern

Wie schon gesagt, bieten freikirchliche Gemeinden für Kinder und Jugendliche – unabhängig von deren Mitgliedschaftsstatus – vielfältige Angebote. Sie sollen dazu dienen, dass der angesprochene Personenkreis einen Zugang zum Glauben findet bzw. in den Glauben und das Gemeindeleben hineinwächst. Diese Angebote sind Ausdruck der Verantwortung, die die Gemeinde nicht nur gegenüber ihren Gliedern hat, sondern auch gegenüber dem eigenen Nachwuchs. Die „Rechenschaft vom Glauben“ des BEFG betont in Teil I („Gemeinde“) Abschnitt 2 („Verkündigung und Unterweisung“):

„Die Sendung der Gemeinde in die Welt findet ihre Zuspitzung in der öffentlichen Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus an alle Menschen und in der biblischen Unterweisung ihrer Glieder und der Kinder ... Die Unterweisung der Kinder und Jugendlichen ist eine besondere Aufgabe der christlichen Gemeinde, die vor ihrem Herrn die Verantwortung dafür trägt, dass die junge Generation zum Glauben an Jesus Christus und zum Leben in seiner Nachfolge ermutigt wird.“

Daraus wird deutlich: Auch für Kinder, die offiziell nicht Teil der Gemeinde sind, hat die Gemeinde Verantwortung *coram Deo*. Die in den Gemeinden des BEFG verwendeten religionspädagogischen Materialien erwecken aber z. T. den Eindruck, als gehörten die Kinder doch irgendwie zur Gemeinde – allerdings ohne dieses besonders zu reflektieren. Mal kommen sie

⁴ Vgl. Geldbach, „Amerikas letzte und einzige Hoffnung“. Die Southern Baptist Convention – Geschichte und Gegenwart, in: ZThG 7 (2002), 34-63, 51.

de facto als Glieder am Leib Christi vor, mal als solche, deren Bekehrung noch aussteht. Fromm gesprochen: Gemeindliches Handeln an Kindern hat mal Bekehrung, mal Nachfolge zum Ziel, ohne dass dies unterschieden oder überhaupt thematisiert wird. Diese These werde ich im Folgenden am Beispiel des sogenannten „Gemeindeunterrichts“ oder „Biblischen Unterrichts“ zu belegen versuchen.

2.4 Gemeindeunterricht / Biblischer Unterricht

Der *Gemeindeunterricht* bzw. *Biblische Unterricht* ist eine Form freikirchlicher Gemeindekatechese mit langer Tradition, die sich an Teenager zwischen 12 und 14 Jahren richtet. Ziel des Gemeindeunterrichts ist außer der Vermittlung von Kenntnissen über Bibel, Gemeindeleben und die eigene freikirchliche Historie die Vorbereitung einer „Entscheidung“ für den Glauben an Jesus Christus, die sich bei den Baptisten traditionell in einer „Taufmeldung“ des Jugendlichen äußert. Der Respekt vor der je eigenen Gewissensentscheidung ist jedoch so hoch, dass der Gemeindeunterricht nicht auf einen institutionalisierten Bekenntnisakt abzielt wie etwa der Konfirmation, sondern mit einem eigenständigen – inhaltlich bewusst wenig „aufgeladenen“ – Akt endet, der sogenannten „Entlassung aus dem Gemeindeunterricht“. Die findet heute oft im Rahmen eines normalen Sonntagsgottesdienstes statt und ist darin in der Regel nur ein Element von vielen.⁵

Der Gemeindeunterricht wird meist von den Ortspastoren gehalten, die dafür z. T. eigenes Material verwenden, aber auch auf die Angebote der freikirchlichen Verlage zurückgreifen. Der Oncken-Verlag des BEFG hat vor einigen Jahren eine neue Materialsammlung mit dem Titel „Mit Kopf, Herz und Hand“ herausgegeben (Oncken/Kassel 1999-2003). Noch weithin in Gebrauch ist deren Vorläufer, das ebenfalls im Oncken-Verlag erschienene Buch „Einsteigen – ankommen“ (Oncken/Kassel, 3. Auflage 1989).

Über die Begründung, Zielrichtung und Qualität dieser Materialien ist damit natürlich noch nichts ausgesagt. Die spezielle Situation freikirchlicher Kinder bietet darüber hinaus einige Probleme, die in der Literatur m. E. nicht genügend beachtet werden.

Durch die z. T. sehr langen *Anfahrtswege* vom Wohnort zum Gemeindezentrum – viele Gemeinden haben einen Einzugsbereich von 50 km und mehr – wird die Ausbildung einer Gruppenidentität häufig erschwert. Die Kinder und Jugendlichen sehen ihre Altersgenossen aus der Gemeinde nur ein- bis zweimal pro Woche, während sie ihre primären Beziehungen in der Schule und am Wohnort leben.

⁵ Zur Diskussion um die theologische Bedeutung des Gemeindeunterrichts und der Entlassungsfeier, die ja nicht zufällig zu der Zeit im Leben der Teilnehmer stattfindet, in der die Klassenkameraden konfirmiert bzw. gefirmt werden, vgl. *Ulf Beiderbeck*, *Frei und geborgen. Die Geschichte des Gemeindeunterrichts im deutschen Baptismus*, Oncken/Kassel 2003.

Die Teilnahme freikirchlicher Schülerinnen und Schüler am *schulischen Religionsunterricht* hängt gelegentlich davon ab, wie die Jugendlichen bzw. deren Eltern die theologische und spirituelle Position des Religionslehrers bzw. der Religionslehrerin bewerten. Besonders, wenn letztere sich dem Vorwurf ausgesetzt sehen, ihren Unterricht zu „bibelkritisch“ oder zu „liberal“ zu gestalten, entscheiden sich freikirchliche Eltern und Schüler mitunter auch dafür, stattdessen am Ethikunterricht teilzunehmen. Hintergrund ist die ausgesprochene oder unausgesprochene Erwartung, dass der schulische Religionsunterricht auf vergleichbare Weise in den christlichen Glauben einführt wie die Gemeindekatechese; die Diskrepanz zwischen diesem Anspruch und der schulischen Wirklichkeit wird dort als besonders stark erlebt, wo die Inhalte des Religionsunterrichts der in der jeweiligen freikirchlichen Ortsgemeinde vertretenen Lehre widersprechen. Konfliktpotential bieten hier insbesondere die „Historisch-kritische Methode“, der Umgang mit dem Thema Sexualität und neuerdings auch wieder das Verhältnis zwischen Schöpfungsglaube und Naturwissenschaft.

Der Weg, sich solchen Konflikten durch eine Abmeldung vom Religionsunterricht zu entziehen, ist allerdings aus verschiedenen Gründen als unbefriedigend zu bezeichnen. Der Religionsunterricht ist gerade in solchen Konstellationen die geeignete Instanz, die Fähigkeit der Schülerinnen und Schüler zu fördern, unterschiedliche Positionen innerhalb des christlichen Spektrums (und darüber hinaus) wahrzunehmen, die daraus resultierenden Spannungen auszuhalten und sich konstruktiv in den Diskurs einzubringen.

Die Verweigerung von Kommunikation ist keine Lösung und müsste sich gerade vom freikirchlichen Selbstverständnis her von selbst verbieten, da dieses die „Mission“ – verstanden als Aufgabe, Fähigkeit und Bereitschaft, das Evangelium von Jesus Christus weiterzusagen – stark betont. Das gelingt jedoch nur, wenn man sich auf einen authentischen Dialog mit Angehörigen anderer Weltanschauungen einlässt.

Allerdings ist hier die Gemeindekatechese noch stärker gefordert als der Religionsunterricht: Wenn es ihr nicht gelingt, die Gemeindekinder und -jugendlichen gesprächsfähig zu machen, wenn sie sich nur darauf beschränkt, positivistisch Dogmen und ethische Forderungen zu verkünden, dann bereitet sie ihre Zielgruppe nicht ausreichend auf die heutige Lebenswirklichkeit vor, die von konkurrierenden Wahrheitsansprüchen geprägt ist.

3. „Mit Kopf, Herz und Hand“

Als Folge einer solchen Gemeindekatechese ist nicht selten zu beobachten, dass sich Kinder und Jugendliche im Laufe der Zeit der Gemeinde entfremden. Dies war auch einer der Gründe dafür, dass im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden über modernere Konzeptionen des Gemeindeunterrichts nachgedacht wurde. So entstand – auf Anregung der Pastorenschaft, die mit den Problemen direkt konfrontiert war – in einem mehrjährigen

Prozess das Unterrichtswerk „Mit Kopf, Herz und Hand“, das sich stärker als bisher an der Lebenswirklichkeit der Kinder orientieren sollte. Heike Beiderbeck-Haus, die das Projekt in der ersten Zeit⁶ verantwortlich betreute, beschreibt das Anliegen wie folgt:

„In den Stundenentwürfen versuchen wir, beim Leben und bei der Lebenswelt der Teenager anzuknüpfen. Sie sollen im Unterricht Vielfältiges tun, entdecken und erleben können. Wir geben problemorientierter und erfahrungsbezogener Arbeit den Vorzug vor reiner Wissensvermittlung. Die Teens sollen, wenn irgend möglich, mit allen Sinnen Entdeckungen machen.“⁷

„Mit Kopf, Herz und Hand“ ist ein Lieferungswerk, das im Jahr 2003 fertig gestellt wurde und ca. 100 Stundenentwürfe in 10 Themenkreisen enthält. Darüber hinaus bietet es theologische und religionspädagogische Grundsatzartikel sowie zahlreiche Kopiervorlagen und ist durch mehrere Register gut erschlossen. Die Zahl der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter wuchs von anfangs ca. 30 auf über 50 an. Dadurch ließ sich nicht vermeiden, dass die Stundenentwürfe inhaltlich und konzeptionell z. T. stark voneinander abweichen. Dies lässt sich besonders an den später entstandenen Teilen beobachten: War ursprünglich geplant, aufeinander aufbauende Stundenentwürfe anzubieten, so sind die „jüngeren“ Texte z. T. deutlich reine Materialsammlungen, aus denen sich die Unterrichtenden erst strukturierte Unterrichtseinheiten zusammenstellen müssen. Ungeachtet dieser konzeptionellen Uneinheitlichkeit bietet das Werk nicht zuletzt wegen der enthaltenen Grundsatzartikel einen guten Einblick in die aktuelle religionspädagogische Diskussion im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden.

Allerdings bleiben einige wichtige methodische und inhaltliche Fragen offen:

Neben der Frage nach dem Sinn von Unterrichtseinheiten, die nichts anderes anbieten als eine Kopie des schulischen Religionsunterrichts, ohne dass dabei jedoch auf die Lehrplanthemen der entsprechenden Jahrgangsstufen Bezug genommen würde, ist hier vor allem die Frage nach der Zugehörigkeit der Kinder zum Leib Christi zu stellen. Folgt man „Mit Kopf, Herz und Hand“, scheint die Antwort eigentlich klar zu sein.

Nimmt man z. B. die Beiträge des Themenbereichs 1 ernst, muss man davon ausgehen, dass die Teilnehmer am Gemeindeunterricht schon *Christen sind*: Erfahrungen mit dem Gebet spielen eine sehr große Rolle, und die Kinder bekommen sogar die ausdrückliche Aufforderung: „Sei ein Christ und zeige es“. Auch der erste Beitrag in Themenbereich 2 spricht eine deutliche Sprache: „Das Gemeindeschiff – ich gehöre dazu“. Offenbar soll die Botschaft „Du gehörst dazu“ den Kindern vermittelt werden, aber leider wird nirgends thematisiert, dass dieses „Du“ im Vollsinn eben noch nicht dazu gehört. Auch und gerade das Kapitel zum Thema Taufe leistet das nicht. Das Problem wird unter den Tisch gekehrt, selbst dort, wo es virulent wird.

⁶ Teil 1 wurde von Heike Beiderbeck-Haus verantwortet, die Teile 2-6 von der Redaktion des Oncken-Verlages.

⁷ Heike Beiderbeck-Haus, Editorial.

Das gravierendste Beispiel ist Kapitel B1.14: „Das Abendmahl. Alle an einem Tisch“ – aber es sind doch eben nicht alle an einem Tisch! (Ganz anders als z. B. beim Seder-Mahl im Judentum: Hier hat der Jüngste eine „tragende“ Rolle.) Das grundsätzliche Problem zieht sich durch die gesamte Konzeption: Das Missverhältnis zwischen der (vorausgesetzten) Zugehörigkeit zum Leib Christi und der (ebenso vorausgesetzten) Nicht-Mitgliedschaft in der Gemeinde wird nirgends zum Thema gemacht.

Trotz dieses Mankos enthält „Mit Kopf, Herz und Hand“ zahlreiche gelungene Einzelbeispiele für ein zeitgemäßes Unterrichtsmaterial, dass zugleich schüler- und handlungsorientiert ist.

4. Der Mythos der geistlichen Standardbiografie

Um der Ursache für das beschriebene Missverhältnis auf die Spur zu kommen, stelle ich die These auf, dass in unseren Gemeinden das Modell des „Hineinwachsens in die Gemeinde“ nicht genügend wahrgenommen wird, weil es dem herrschenden Paradigma einer „geistlichen Standardbiografie“ widerspricht.

Dieses Paradigma lässt sich sehr gut an einer anderen im BEFG einflussreichen Publikation nachweisen, dem für den Taufunterricht entworfenen Buch „Taufe erleben“ von Hinrich Schmidt.⁸ Auf Seite 9 unter Nr. 2 stellt Schmidt unter der Überschrift „Bericht: Mein Weg zu Jesus Christus“ folgende Aufgabe: „Schreibe auf, wann und wie Jesus Dich fand. Nutze dazu folgende Reihenfolge:

1. Mein Leben, bevor ich Christus kennen lernte.
2. Mein Anfang mit Christus: Wo? Wann? Wie?
3. Was hat sich in meinem Leben seitdem geändert?
4. Warum will ich mich taufen lassen?“

Einen solchen punktuellen, anhand eines besonderen Ereignisses nachweisbaren „Anfang“ können Gemeindekinder oft nicht benennen, was nach meinen Erfahrungen oft dazu führt, dass diese Kinder sich fragen, ob mit ihnen etwas „nicht stimmt“. Wer sich nicht an ein „Leben, bevor ich Christus kennen lernte“, erinnern kann, der kann mit einer solchen Aufgabenstellung nicht nur nichts anfangen, er oder sie steht in Gefahr, sich ein ganzes Christenleben lang als defizitär gegenüber denjenigen zu empfinden, die über ein dezidiertes Bekehrungserlebnis verfügen.

Hier zeigt sich das Dilemma zwischen der vom Mythos der „geistlichen Standardbiografie“ geforderten Lebenswende und der Tatsache, dass es auch ein Hineinwachsen in den Glauben geben kann, ohne dass man vorher verlorener Sohn oder verlorene Tochter spielen muss⁹ – eine Taufkatechese,

⁸ Hinrich Schmidt, *Taufe erleben*, Kassel 2002.

⁹ Alternativ: Ohne dass religiöse Erziehung die „Brechung des Eigenwillens“ (A. H. Francke) zum Ziel haben muss. – Solche Vorstellungen sind keineswegs überholt, wie Olga Neufeld in ihrem Buch *„Fromm in der fremden Heimat: Identitätssuche bei*

die die Biografie von Gemeindekindern ernst nimmt, bleibt daher ein Desiderat, sowohl religionspädagogisch als auch theologisch.¹⁰

5. Fazit: Die Vereinsmentalität hat ausgedient.

Die Analyse des aktuellen Materials für den Gemeindeunterricht hat gezeigt, dass – ohne dass es eigens reflektiert wird – die Gemeindekinder durchweg als solche angesprochen werden, die zum Leib Christi dazugehören, auch wenn sie noch nicht getauft sind und daher noch nicht „offiziell“ als Mitglieder der Gemeinde gelten können. Gleichzeitig wird an anderer Stelle von ihnen gefordert, dass sie im Sinne einer „geistlichen Standardbiografie“ ein „Leben vor dem Glauben“ und demzufolge auch ein „Bekehrungserlebnis“ nachweisen müssen, um ganz dazugehören zu können.

Der real existierende deutsche Baptismus muss sich aber der Tatsache stellen, dass er eine Nachwuchskirche ist – vielleicht nicht immer, aber immer öfter. Dadurch ist er stärker als bisher herausgefordert, sich der Frage zu stellen, ob er seiner Verantwortung gegenüber diesem Nachwuchs wirklich dadurch gerecht wird, dass er ihm die Anerkennung einer wie auch immer gearteten Zugehörigkeit zur Gemeinde bis zur Taufe konsequent verweigert. Dabei sind oft gerade diese Kinder, auch die, denen aus Altersgründen die Taufe bisher verweigert wurde, missionarisch aktiver als viele Erwachsene.

Viele freikirchliche – Pardon: in einer freikirchlichen Gemeinde aufwachsende, aber (da ungetauft) noch nicht im Vollsinn freikirchliche – Kinder und Jugendliche legen in der Schule „Rechenschaft vom Glauben“ ab, weil sie daraufhin befragt werden. Sie erzählen ihren Mitschülern, was Gemeinde, Glaube und Gebet für sie bedeuten – und wenn man sie im Gegenzug fragt, welcher Konfession sie angehören, müssen sie Halbwahrheiten erzählen oder passen. Sie gehören eben noch nicht richtig zur Gemeinde, und damit sind sie – rechtlich – auch konfessionslos. Das ist absurd: Sie bekennen ihren Glauben an Jesus Christus, aber die Gemeinde bekennt sich nicht zu ihnen.

Aus diesem Grund stelle ich abschließend die These auf:

Auch in täuferischen Freikirchen muss es eine Form der Gemeindezugehörigkeit für Kinder geben – als Schutz der Kinder gegenüber Dritten und als Ausdruck der Verantwortung gegenüber Gott.

Als Beispiel dafür, dass differenzierende Formen der Gemeindezugehörigkeit möglich und auch handhabbar sind, kann hier die Evangelisch-me-

russlanddeutschen Baptisten in Folge der Konfrontation mit der Dominanzkultur Deutschland“, Frankfurt/Main 2007, dokumentiert.

¹⁰ Dazu nur ein Beispiel: Wenn das „Zum-Glauben-Kommen“ eines Menschen und seine Taufe Jahre auseinander liegen – wie lässt sich Gläubigentaufe dann noch als Ausdruck eines Herrschaftswechsels (Röm 6) verstehen?

thodistische Kirche (EmK) dienen. Seit dem 1. 1. 2006 sind offiziell drei verschiedene Abstufungen in der Kirchenordnung der EmK verankert:¹¹

„Kirchenzugehörige: Eltern und Erziehungsberechtigte, die der Evangelisch-methodistischen Kirche angehören und sich dazu entschließen, ihre Kinder nicht taufen zu lassen, können diese auf Antrag in das Verzeichnis der ‚Kirchenzugehörigen‘ eintragen lassen. Der Status ‚Kirchenzugehörige/r‘ mündet durch die Taufe in die Kirchengliedschaft oder endet mit Ablauf des 27. Lebensjahres. Wer den Schritt zur Gliedschaft dann (noch) nicht geht, kann sich als Freund der Gemeinde führen lassen. Auch für die Dauer der Unterweisung in die christliche Lehre und des Kennenlernens der Evangelisch-methodistischen Kirche ist es möglich, sich als Kirchenzugehörige/r zur Kirche zu halten, doch ist dieser Zeitraum auf zwei Jahre begrenzt.

Kirchenangehörige: Getaufte, die noch kein öffentliches Bekenntnis ihres Glaubens an Jesus Christus abgelegt haben. Die Kirchenangehörigkeit ist nicht als Dauerstatus gedacht, sondern zielt auf Kirchengliedschaft.

Kirchenglieder: Getaufte, die sich vor der Gemeinde zu ihrem Glauben an Jesus Christus bekannt haben und in die Evangelisch-methodistische Kirche aufgenommen wurden.“

Der Status eines „Kirchenangehörigen“ ist in Gemeinden des BEFG nicht möglich, weil es hier keine Taufe ohne öffentliches Bekenntnis gibt. Aber die Schaffung eines Status, der dem der „Kirchenzugehörigkeit“ der EmK entspricht, wäre auch für Gemeinden unseres Bundes möglich und sinnvoll. Ein solcher Status nähme ernst, dass das Hineinwachsen in den Glauben einen besonderen Schutzraum erfordert, den nur die Gemeinde bieten kann.

Er wäre auch ein öffentliches Bekenntnis zu diesen Kindern, die sich selbst ja als Glaubende erleben und verstehen: Die Kinder können sich darauf verlassen, dass die Gemeinde auch gegenüber Dritten zu ihnen steht und bereit ist, ihre Rechte (Religionsfreiheit!) gegenüber Übergriffen zu verteidigen. Dazu müssten wir uns allerdings von einem Verständnis von Mitgliedschaft lösen, dass zu sehr vom Vereinsrecht¹² her denkt: Mitglieder sind *Subjekte* des Vereinshandelns, alle Außenstehenden sind *Objekte* des Vereinshandelns (mit dem Primärziel Mitgliederwerbung). Kinder sind aber – und das wird seit „Mit Kopf, Herz und Hand“ zunehmend und zu Recht zum Maßstab katechetischen Handelns – selbst schon *Subjekte* des Glaubens, eines Glaubens, der mit der Vereinsmentalität nicht erfasst, nicht begriffen werden kann.

¹¹ Zitiert nach: www.atlas.emk.de/fileadmin/gemeindeatlas/neulingen_bauschlott/EmK-Bau-Gemeindebrief-2007-02.pdf.

¹² Wie typisch diese Mentalität gerade für diejenigen Freikirchen ist, die im 19. Jahrhundert entstanden sind, zeigt eindrücklich die Dissertation von Wolfgang E. Heinrichs, *Freikirchen, eine moderne Kirchenform. Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen im Wuppertal*, (Brockhaus) Wuppertal 1997.

Ulf Beiderbeck

Tradition im Baptismus?

II Versuch: Gemeindeunterricht

1. Einleitung: Ich werde mich in diesem Referat der grundsätzlichen Frage nach dem Stellenwert der Tradition – denn nichts anderes kann ja mit dem Tagungsthema gemeint sein – im Baptismus und dem Spezialfall „Gemeindeunterricht“ (= kirchlicher Unterricht für in der Regel 12 bis 14-Jährige im BEFG) zuwenden.
2. Tradition ist nun aber m. E. im Baptismus ein kritisches Thema. Nicht nur „m. E.“, sondern auch aus dem Studium baptistischer Quellen und der praktischen Arbeit als Ortspastor heraus, stellt es sich nicht ganz einfach dar, sich als Baptist dem Thema „Tradition“ vorbehaltlos zu nähern.
 - a) Auf der einen Seite bekennt man sich zwar zum „Erbe“ (!) der Reformation und nennt sich folgerichtig *evangelisch-freikirchlich*. Auch arbeitet man auf verschiedenen Ebenen mit Kirchen zusammen, die der Tradition Offenbarungscharakter zuschreiben (auf dem Gebiet der ACK nenne ich hier beispielhaft die Ostkirchen, auf dem Gebiet der VEF die methodistische Kirche).
 - b) Auf der anderen Seite soll aber die Bibel als Richtschnur für Leben und Lehre gelten und eben dezidiert *nicht* die Tradition. Infolgedessen gibt es keine bindenden Bekenntnisschriften (was übrigens auch für die altkirchlichen Bekenntnisse gilt – wenngleich sie geachtet werden) und in dem Zusammenhang auch keine bindenden Katechismen, die die „Weitergabe des Erbes“ (s. Tagungsthema) sichern könnten. Sind dennoch bis Anfang des vorigen Jahrhunderts im Baptismus Katechismen entstanden, konnte sich dieser Impuls nicht bis in die Gegenwart verlängern.
 - c) Im Baptismus sucht man eher den Anschluss an die Urgemeinde, als dass man sich traditionell begreifen würde. Deutlich wird das vielleicht an einer Aussage, die mir im baptistischen Horizont begegnete: „Gott hat keine Enkel“. Das macht deutlich, dass es jeweils um neue ursprüngliche Gottesbegegnungen gehen soll – dass der „eigene Glaube“ *unmittelbar* erfahren und gelebt werden soll.
 - d) Da die traditionskritischen Anteile die traditionsbejahenden im Baptismus aus meiner Kenntnis deutlich überwiegen, ist ein Referat zum Thema „Das Erbe weitergeben. Freikirchliche Konzepte zur Übermittlung von Glauben und Identität“ eine heikle Angelegenheit.

3. Dennoch wird im Baptismus natürlich tradiert. Das macht schon der ja ganz offensichtlich mündlich überlieferte Satz „Gott hat keine Enkel“ deutlich: Er ist tradiert. An dieser Stelle ließen sich diverse Beispiele anderer Traditionen aufdecken, die auch kybernetische Bedeutung in baptistischen Gemeinden gewonnen haben. Beispielhaft erwähne ich nur das Modell der Zusammenarbeit von Gemeindeleiter und Pastor. Außerdem – aber das sei hier nur am Rande erwähnt – leben in der Bibel, an die man sich im Baptismus möglichst nahtlos anschließen möchte, bekanntlich auch Traditionen fort.
4. Über diese Traditionen, die im Baptismus leben, hinaus gibt es in diesem Rahmen auch Gemeindefelder, die in besonderer Weise der Weitergabe des eigenen Erbes verpflichtet sind. Naturgemäß sind diese Felder besonders im Bereich der „jungen Gemeinde“ zu finden, allen voran in der *traditionell* hochbewerteten und historisch bedeutenden Sonntagschule, die heutzutage auch andere Bezeichnungen angenommen hat.
5. Ich wende mich einem anderen Arbeitsfeld zu, das ein eher weniger beachtetes war, in den letzten Jahren aber an Bedeutung gewonnen hat: Dem Gemeindeunterricht. Hier ist zu Beginn dieses Jahrzehnts sowohl neues Unterrichtsmaterial entwickelt worden und er wurde erstmalig und zeitgleich von mir in einer Dissertation an der Ruhr-Universität Bochum unter dem Titel „Frei und geborgen“ untersucht.
6. Dieser Unterricht ist im Wesentlichen parallel zum Konfirmandenunterricht der Landeskirche an 12- bis 14-Jährige gerichtet. Er kann aber selbstredend nicht zum Ziel haben, die Teilnehmenden zur Bekräftigung des eigenen Glaubens oder der Kirchengliedschaft anzuleiten. Er trägt vielmehr aber von Natur aus die Chance in sich, „Glauben und Identität zu übermitteln“ (s. Tagungsthema), genauer: Es kann ein Angebot zum individuellen Glauben übermittelt werden, der identitätsstiftende Bedeutung hat.
7. Die Frage, die sich nun also stellt ist die,
 - a) wo die Übermittlung oder Tradition ansetzen und
 - b) wie sie sinnvoll im traditionskritischen Rahmen des Baptismus geleistet werden kann.
8. Meine Thesen dazu sind folgende:
 - a) Die Übermittlung von Glaube und Identität muss beim Individuum ansetzen und
 - b) muss das Traditionsgut persönlich erlebbar werden lassen.

Übereinstimmend mit diesen Thesen wurde im neu entwickelten Unterrichtswerk des BEFG ein erlebnisorientierter Ansatz gewählt und das Unterrichtswerk selbst „Mit Kopf, Herz und Hand“¹ genannt.

9. Theologisch zugespitzt wird es im Gemeindeunterricht bezüglich der Übermittlung von Glauben zwar immer um die *fides quae creditur* (also das Glaubensgut) gehen. Gleicheweise muss aber betont werden, dass gerade im Hinblick auf die Unmittelbarkeit des individuellen Glaubens im baptistischen Horizont die *fides qua creditur* (also der Glaubensvollzug) besonders wichtig sein wird.

Anders ausgedrückt: Im Unterrichtsgeschehen wird es weniger um dogmatisch qualifizierte Lehre gehen als um die Relevanz des überkommenen Traditionsgutes für den jeweiligen Alltag.

Oder: Es soll der Möglichkeit Raum geöffnet werden, dass der gewünschte unverstellte und persönliche Kontakt zu Gott im Glauben und damit auch der Zugang zur Nachfolgegemeinschaft Jesu sich einstellen kann.

10. Glaube und Identität kann insofern im baptistischen Kontext gar nicht übermittelt werden. Wohl aber kann der Unterricht den paulinischen Impuls aufgreifen und anstelle Christi bitten: „Lasst euch versöhnen mit Gott!“ So versteht sich der Unterricht als Angebot für die Jugendlichen, bei Gott ankommen zu dürfen. Es wird um den Herrn Jesus gehen, der die Menschen einlädt, um bei ihm zu sein.
11. Im Folgenden möchte ich nun exemplarisch in einen von mir verfassten Unterrichtsentwurf im Lehrwerk „Mit Kopf, Herz und Hand“ einführen, der genau diesen Impuls aufgreift. Damit soll dann auch ein Beitrag zu einem evangelisch-freikirchlichen Konzept zur Übermittlung von Glauben und Identität dargestellt werden:

Darstellung vom B7.3:

„Jesus erzählt und lädt Menschen zu sich ein“

Das Gleichnis vom verlorenen Sohn, Lk 15,11-32, B7, S. 9-11

Einführung:

In 6.3 [des Lehrwerkes] wurden biblische Gattungen behandelt. Die vorliegende Einheit soll den Jugendlichen ermöglichen, mit der Gattung des Gleichnisses (hier genauer der Parabel) umzugehen. Es wird erarbeitet werden müs-

1 Heike Beiderbeck-Haus u. a., Mit Kopf, Herz und Hand. Fertige Stundenentwürfe für den Gemeindeunterricht, Hg.: Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, (Oncken) Kassel 2003.

sen, worum es geht (tertium comparationis; [im Entwurf unter „Ziel“ vermerkt]: Den Jugendlichen soll die Möglichkeit aufleuchten, dass Menschen – auch sie selbst – bei Gott ankommen können). Christliche Existenz ist immer auch an den Umgang mit Texten gebunden. Die vorliegende Unterrichtseinheit will dazu herausfordern, einen biblischen Text in die eigene Situation zu übertragen.

Ablauf:

a) Textvortrag

Der Unterrichtende liest den Text möglichst flüssig und spannend vor.

b) Gruppenarbeit

Die Gruppe wird geteilt. Nun soll der Text in Gruppen- oder Partnerarbeit verfremdet und aus einer bestimmten Perspektive neu geschrieben werden. Die Verfremdung bezieht sich darauf, dass der Text in die Gegenwart transponiert werden soll. Dazu soll die Geschichte je nach Gruppe aus dem Blickwinkel des Vaters, des jüngeren oder älteren Sohnes erzählt werden.

c) Vorstellung der Ergebnisse

Die erarbeiteten Geschichten werden im Plenum vorgetragen und in der Gruppe besprochen. Wo gab es Unterschiede und Gemeinsamkeiten? Wo haben andere anderes oder anders wahrgenommen? Was steht für uns alle fest?

d) Weiterführung

„Was kann diese Geschichte für uns bedeuten?“ Mit dieser Frage soll der Übergang von der Parabel zu ihrem Aussagegehalt bewältigt werden. „Wie kommen wir denn bei Gott an?“, „Wie ist es bei Gott?“, „Kann man das irgendwie beschreiben?“, „Welche Erfahrungen machen wir, und in welchem Verhältnis stehen sie zu unserer Parabel?“ In die Diskussion kann der Unterrichtende einbringen, was er in der Beschäftigung mit dem Text für wichtig hält und es der Kritik der Jugendlichen aussetzen. Es könnte deutlich werden, dass man bei Gott ankommen kann – so wie man ist: Der Vater liebt den jüngeren Sohn und möchte das Fest zusammen mit dem älteren Sohn feiern. Bei Gott gibt es Raum zum Leben.

e) Symbolik

Wie könnte das aussehen: „Den Lebensraum bei Gott einnehmen“? Es wird als Bild eine Festtafel entworfen (Tageslichtschreiber, Tafel). Dieser Tisch soll nun nicht herkömmlich gedeckt werden, sondern mit Symbolen, die die Wünsche der Jugendlichen für ein Fest „bei und mit Gott“ anzeigen.

f) Einzelarbeit

Jeder Jugendliche schreibt für sich auf ein Stück Kartonpapier oder eine Karteikarte, wo er sich in Bezug auf Gott befindet und was das für sein Leben bedeutet. Will er zu ihm kommen? Will er den Lebensraum bei Gott neu ausschöpfen? Freut er sich über die Liebe Gottes? ... Wenn sich Jugendliche über diese Frage austauschen möchten, sollten sie es unter Bedingungen tun, die die anderen nicht stören (Nebenraum).

Didaktisch-theologischer Kommentar

Das „Gleichnis vom verlorenen Sohn“ ist eine der am bekanntesten biblischen Geschichten. Die Beschäftigung mit diesem Text stellt den Unterrichtenden damit vor eine große Herausforderung. Wie kann er sie bewältigen? Überdies lässt die Parabel einen recht weiten Interpretationsspielraum. Was soll den Jugendlichen aufzuleuchten beginnen?

Deutlich ist aber eines: Der vorliegende Text hat etwas mit Beziehungen zu tun. Damit ist ein Feld betreten, das Jugendlichen im Alter des Gemeindeunterrichts weder verborgen noch uninteressant ist, sondern ihnen in vielfältigen Bezügen begegnet. Mag sein, dass das unter e) deutlich wird. Und noch etwas: Die 12- bis 14-Jährigen erleben sich selbst als problematisch und es ist die Frage, wie sie vor anderen bestehen können.

Hier setzt der vorliegende Entwurf an: Die Jugendlichen sollen sich vergewärtigen, wie das denn in ihrem Leben ist. Was haben sie zu tun, um die Kontakte leben zu können, die sie sich wünschen? Und wenn es Krisen gibt – wie werden sie bewältigt?

Die Parabel nimmt zu diesen Fragen Stellung. Da, wo eine Bewegung von Gott weg einsetzt und man sich auf sich selbst verlässt, versucht man sich selbst zu helfen und ist so nicht mehr empfänglich für die Möglichkeit der helfenden Zuwendung Gottes. Da, wo man bei Gott ist, aber seine Liebe und die Lebensmöglichkeiten bei ihm nicht wahrnimmt, wird das Leben trist.

In Lk 15,11-32 wird uns Gott als liebender Vater vorgestellt, der seinen Kindern ihre Freiheiten lässt. Genauso, wie er seinen jüngeren Sohn zunächst ziehen lässt aber dann auch wieder neu als Kind aufnimmt, möchte er doch so gerne, dass der ältere an dem großen Freudenfest teilnimmt. Und überhaupt: Der ältere Sohn kann sich doch frei in seinem Lebensraum beim Vater bewegen.

Die Gruppen im Gemeindeunterricht sind gemischt: Es gibt getaufte Gemeindemitglieder, manche sind bekehrt, aber noch nicht getauft, andere sind nur deswegen im Gemeindeunterricht, weil ihre Eltern Mitglieder oder weil sie von Freunden mitgebracht worden sind ...

Gott liebt die Menschen, die er gemacht hat, er mag die Jugendlichen. Das soll deutlich werden. Bei Gott tun sich Räume auf, in denen sich leben lässt. Um bei Gott anzukommen, ist eigentlich nur das eine nötig: Zu ihm

kommen und bei ihm sein wollen. In Christus – dem Parabelerzähler – ist das möglich.

Weitere Möglichkeiten/Variationen/Erweiterungen

- A Als Einstieg könnte ein brainstorming mit der Leitfrage „Was ich mache, um bei einem Menschen anzukommen...“ in Gang gesetzt werden.
- B Eine weitere Einstiegsmöglichkeit könnte ein Schreibgespräch unter folgender Leitfrage sein: „Woran lag es, als ein für dich wertvoller Kontakt zu einem Menschen (Freundin, Freund, Geschwister, Eltern) gestört war und wie bist du damit umgegangen?“ Die Jugendlichen haben Gelegenheit, ihre Gedanken dazu auf einem für alle zugänglichen Papier aufzuschreiben. Wollen sie auf etwas reagieren, was vor ihnen aufgeschrieben wurde, tun sie das schriftlich. Wenn der Unterrichtende merkt, dass alles geschrieben ist, kann es zu einem Austausch darüber kommen.
- C Die Einheit könnte mit einem Lied abgeschlossen werden. Liedvorschläge: „Gott lädt uns ein, zu seinem Fest lasst uns geh’n“ oder „Vater, ich komme jetzt zu dir“. Hier wäre eine Begleitung (Gitarre oder Klavier) zu empfehlen.
- D Statt oder in Ergänzung der unter 5. vorgeschlagenen symboldidaktischen Annäherung an das Thema könnte man auch erlebnispädagogisch vorgehen und (in der nächsten Stunde) gemeinsam ein Fest feiern, um den guten Lebensraum bei Gott zu verdeutlichen.

12. An dem vorgestellten Unterrichtsentwurf wird deutlich:

- a) Der Unterricht setzt auf der Grundlage der biblischen Überlieferung bei der Lebenswelt der Jugendlichen an (Transponierung in die Gegenwart, brainstorming, Schreibgespräch).
- b) Das Traditionsgut wird persönlich erlebbar (symbolisch, anschließende Feier).
- c) Die Annahme bei Gott ist voraussetzungslos und individuell („baptistische“ Unmittelbarkeit).

13. Dieser Unterrichtsentwurf bezieht sich auf eine biblische Geschichte. Ganz ähnlich würden aber auch Themen, die sich mit der Identität, der Gemeindewirklichkeit oder der geschichtlichen Entwicklung der Kirche beschäftigen, verhandelt werden müssen, damit es zu einer persönlichen Adaption des „weitergegebenen Erbes“ kommen kann.

Unterwegs zur „Einheit der Kinder Gottes“? Freikirchliche Allianzen, Unionen und Bünde

Arbeitstagung vom 14. bis 15.11.2008 in Weltersbach

Karl Heinz Voigt

Eins sein, damit die Welt glaube...

h Die methodistische Kirchenunion von 1968 – weltweit und freiwillig

Vorbemerkung:

Im Jahr 1963 wurde ich zum Hauptgeschäftsführer des Hilfswerks der Methodistenkirche gewählt und gleichzeitig zum Geschäftsführer der Diakonischen Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Kirchen in Deutschland berufen. Mein Arbeitsplatz war im Hause von Bischof Dr. Friedrich Wunderlich (1896-1990). 1963 war auch das Jahr, in dem die Gespräche zur Vereinigung in Deutschland und der Schweiz aufgenommen wurden. Durch meinen Dienstauftrag und die Bürogemeinschaft im Hause Wunderlich habe ich an einer ganzen Reihe von Gesprächen im Vorfeld der Vereinigung teilgenommen, im kleinen Kreis, im Kirchenvorstand, in einigen Vereinigungs-Unterausschüssen, an den Zentralkonferenzen 1964, 1967 sowie an der 1968er Vereinigungskonferenz. Während dieser Jahre habe ich auch einen Evangelisch-methodistischen Pressedienst (EmD) aufgebaut und regelmäßig über die Entwicklung der Gespräche vorwiegend an den Evangelischen Pressedienst (epd), aber auch sonst berichtet. Da ich zu jener Zeit noch ziemlich jung war, bin ich heute einer der wenigen Zeitzeugen. Ich bin zum Vortrag dieses Themas als Ersatz eingespungen. Darum werde ich, wie vorgesehen, ein historisch orientiertes Referat halten und die Frage nach dem „Ertrag“ aufwerfen, aber keinen Bericht eines Zeitzeugen geben. Das schließt nicht aus, dass manche Akzentsetzungen sich aus den persönlichen Erfahrungen anders ergeben, als dies ohne die Erinnerungen der Fall sein würde. Einige Aspekte habe ich bereits 1982 in meiner Biografie über Bischof Dr. Friedrich Wunderlich dargelegt.¹

Am 23. April 1968 vereinigten sich in Dallas/Texas die *Methodist Church* und die *Evangelical United Brethren Church*. Es entstand die *United Methodist Church*.

1. Die Wurzeln der beiden sich vereinigenden Kirchen

1.1 Die Methodistenkirche²

Sie war aus der von John Wesley seit 1738 in England ausgelösten Erweckung herausgewachsen. 1784 erfolgte in Baltimore/USA die formelle Organisation zur *Methodist Episcopal Church*. 1835 bildete diese Kirche einen deutschsprachigen Zweig, um unter Emigranten aus europäischen Län-

¹ Karl Heinz Voigt, Friedrich Wunderlich – ein Brückenbauer Gottes, Stuttgart 1982, 225-234.

² Ursprünglich war der offizielle Kirchenname *Bischöfliche Methodistenkirche*. 1939 vereinigten sich drei autonome methodistische Kirchen in den USA und nahmen den kürzeren Namen *The Methodist Church* (*Die Methodistenkirche*) an. In dieser Arbeit werde ich überwiegend die kurze Form *Methodistenkirche* verwenden.

dern zu evangelisieren. Dieser innerkirchliche deutsche Zweig wurde der Ausgangspunkt für die missionarische Arbeit in der Heimat.

1.2 Die Evangelical United Brethren Church (EUBChurch)

Sie war 1946 aus einer Union zwischen der *Evangelischen Gemeinschaft* und der *Brethren Church* hervorgegangen. Kriegsbedingt hatten die europäischen Zweige der Evangelischen Gemeinschaft an dem Prozess dieser Vereinigung nicht teilnehmen können. Sie hatte nur mittelbare Auswirkungen auf die Arbeit in Deutschland. Es gab Akzentverschiebungen im US-amerikanischen Teil der Kirche mit Folgen für die Dringlichkeit der Kontaktaufnahme mit dem europäischen Zweig nach 1945.

Die Evangelical United Brethren Church war von Anfang an in Struktur, Frömmigkeit und Lehre mit der methodistischen Bewegung des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts verwandt. Ihre drei Gründerpersönlichkeiten zeigen, durch welche weiteren kirchlichen Traditionen zusätzliche Akzente in die 1946 vereinigte Kirche kamen, die in Europa den Namen Evangelische Gemeinschaft bis 1968 beibehielt.

1.2.1 Philipp Otterbein (1726-1813)

Philipp Otterbein kam aus der *reformierten* Tradition. Er war in Dillenburg (Nassau) geboren und hatte in der reformierten, zu dieser Zeit pietistisch ausgerichteten Hohen Schule zu Herborn Theologie studiert. 1752 wanderte er mit fünf anderen reformierten Pfarrern nach Amerika aus, um die Reformierten in Pennsylvanien kirchlich zu sammeln. Er arbeitete zunehmend in den erwecklichen Formen des amerikanischen Frühmethodismus. Bei der 1784 erfolgten Kirchenbildung wirkte er an der Ordination des ersten methodistischen Bischofs in Amerika, Francis Asbury (1745-1816), mit. Am 25. September 1800 bildete Otterbein mit Martin Böhm (1725-1812) die „Kirche der Vereinigten Brüder“, die ab 1869 auch in Deutschland tätig war. Im amerikanischen Zweig dieser Kirche wirkten auch von Johannes E. Goßner (1773-1858) ausgesandte Missionare.

1.2.2 Martin Böhm (1725-1812)

Martin Böhm hatte seine Kindheit und Jugend in einer deutschsprachigen mennonitischen Gemeinde aktiv erlebt. Nachdem er von der geistlichen Bewegung, die Amerika in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bestimmte, erfasst war, wurde er von seiner traditionell bestimmten Gemeinde ausgeschlossen. 1766/67 trafen sich Otterbein und Böhm während einer evangelistischen Versammlung. Beide entdeckten ihre spirituelle Nähe, schlossen sich als Brüder in die Arme und schufen eine Voraussetzung der Kirche der „Vereinigten Brüder“ in Christo, die sich im Jahre 1800 formal konstituierte.

1.2.3 Jacob Albrecht (1759-1808)

Jacob Albrecht war auf dem traditionellen Weg in der lutherischen Gemeinde von New Hanover/Pa. getauft und konfirmiert, ohne dass er dort geistliche Anstöße aufgenommen hatte. Mit 32 Jahren fand er zum gewissen Glauben. Er kam in eine methodistische „Klasse“, die damals eine spezielle Seelsorgegruppe war. In seiner Bekehrung wurde er so tief von Christus erfasst, dass er anderen seine Gotteserfahrung mitteilen musste. Daraus erwuchs eine um sich greifende Erweckung unter deutschen Einwanderern in Pennsylvania, die sich bis in die Nachbarstaaten ausbreitete. Im Jahr 1800 kam es zur Organisation. Der Volksmund nannte die Anhänger der sich bildenden Kirche einfach „Albrechtsleute“. Albrecht selber und die ihm zugetanen Laienprediger bezeichneten ihre Gemeinschaft zunächst als „Neuformierte Methodistenkonferenz“. Der Name wurde nach einigen Jahren geändert in „Evangelische Gemeinschaft“.

35 Jahre vor der Bildung eines deutschsprachigen Zweiges innerhalb der damaligen Bischöflichen Methodistenkirche hatte sich mit der Evangelischen Gemeinschaft die erste deutschsprachige Kirche methodistischen Typs gebildet. Grundlegend für ihre Lehre und ihre Organisationsstruktur wurde die Übernahme weiter Teile aus der bereits 1808 ins Deutsche übersetzten *Lehre und Ordnung der Bischöflich-Methodistischen Kirche*.

1.3 Integrationskraft des Methodismus

Damit sind Wurzeln der beiden sich 1968 vereinigenden Kirchen skizziert. Sie zeigen von Anfang an, was sich bereits in England angedeutet hatte, als Wesley anglikanische, herrnhutische, lutherische, reformierte, kongregationalistische Elemente, aber auch altkirchliche Traditionen und Impulse der römisch-katholischen Mystik aufnahm.

Der Methodismus zeigte zuerst in England und dann in Amerika, wie integrationsfähig eine Theologie ist, die sich nicht an einem konfessionellen Gegenüber, sondern an den die Menschen betreffenden Herausforderungen der Zeit orientiert. Das hieß damals, sie wussten sich dazu berufen, den Menschen in Evangelisation und Diakonie missionarisch zu dienen. Nicht rechte Kirche zu sein war ihre Mission, sondern der unkonventionelle Weg zu den Menschen ohne Gott. Glauben und Gemeinde war Kern ihres Selbstverständnisses.

In Amerika kamen durch die einwandernden Europäer nochmals reformierte, lutherische, herrnhutische, ausgesprochen pietistische und natürlich anglikanische Traditionen mit der methodistischen zusammen. Die Kraft, diesen Reichtum zusammenzuhalten, war der Auftrag zur ganzheitlichen Mission. Die Spiritualität, in der sie sich fanden, entfaltete sich im Prozess der in der Mission entstandenen Gruppen- und Gemeinschaftsformen. Die Struktur, die ihren Dienst gestaltete, war eine geordnete Organisation, wie sie im Aufbruch unter John Wesleys Führung in England an den Notwendigkeiten der Zeit gewachsen war. Von größter Bedeutung waren die mo-

bilen Reiseprediger in einer wandernden Gesellschaft, damit verbunden war die Unabhängigkeit von sakralen Orten, Räumen und entsprechender Kleidung. Das Verständnis der Gemeinde Jesu Christi war das Bild einer verpflichtenden Gemeinschaft von wirklich Glaubenden und Suchenden, die durch die Wiedergeburt zur Gewissheit und damit zur Freude des Heils durchgedrungen waren oder dieses Ziel erkennbar ersehnten.

Es scheint, als seien innerhalb Deutschlands noch einmal zwei unterschiedliche „Erbschaften“ erkennbar geworden. In der *Evangelischen Gemeinschaft* war es das in Amerika durch Einwanderer bewahrte pietistische Erbe, das in Deutschland besonders durch die Arbeit im Umfeld des württembergischen Pietismus neu belebt worden ist. In der *Methodistenkirche* war es das bis auf John Wesleys Ausstrahlung zurückzuführende Erbe, das aber in den USA völlig neue Züge bekam.³ Beide, die Evangelische Gemeinschaft und die Methodistenkirche, standen zum Beginn ihrer Arbeit in Deutschland unter dem Einfluss der in Amerika äußerst dynamischen Heiligungsbewegung. Das war neben den pietistischen bzw. methodistischen Prägungen ein sie gemeinsam begleitendes und dadurch auch verbindendes Element.

³ Ein typisches Beispiel für diese These ist das Verhältnis zur theologischen Bildung. John Wesley war von Anfang an bemüht, seinen predigenden Laien zu einer angemessenen Grundlage zu verhelfen. Er forderte von seinen Mitarbeitern, in ihrem Zeitbudget genug Lesezeit einzuplanen, und gab eine ganze Bibliothek preiswerter (Taschen-)Bücher heraus, um deren Bildungsniveau zu heben. Dieses Jahr ist wegen des Jubiläums des methodistischen Theologischen Seminars geeignet, die Wirkung dieser englischen Tradition an der Entwicklung der Predigerseminare zu zeigen. In Deutschland kam es innerhalb der Methodistenkirche bereits 1858 zur Gründung eines Predigerseminars, weil der nicht vom Pietismus, sondern von seiner jüdischen Familie mitgeprägte Ludwig S. Jacoby darüber Klarheit hatte, dass seine aus praktischen Berufen hervorgegangenen Prediger in dem Land der akademisch ausgezeichnet gebildeten Pfarrer nur dann eine Chance haben würden, wenn die Kirche ihnen eine gute Ausbildung ermöglicht. Am Bremer Seminar unterrichteten an deutschen Universitäten ausgebildete „Lehrer“ (William F. Warren [1861-66], John F. Hurst [1866-71] und Carl Fr. Paulus [1863-70], um ein frühes Jahrzehnt zu benennen). – Ähnlich waren im Seminar der englischen Wesleyanischen Methodistengemeinschaft Dozenten, die in England eine Ausbildung erhalten hatten. – Die Seminargründung innerhalb der Evangelischen Gemeinschaft zögerte sich bis 1877 hin. Eine 1863 möglich gewesene Gründung wurde von der höchsten kirchlichen Ebene, der Generalkonferenz, abgelehnt. Das hatte verschiedene Gründe. Aber wie kam es, dass die Kirche selbst in den USA erst 1873, also fast drei Generationen nach der Kirchenbildung, das erste „Biblical Institute“ organisierte? Es scheint, als sei eine pietistische Bildungsfeindlichkeit nicht ohne Wirkung gewesen. Vom Pietismus geprägte Glieder hatten vermutlich Vorbehalte aus Deutschland mitgebracht. Sie waren skeptisch gegenüber „Gelehrsamkeit“ und wissenschaftlicher Bildung, weil sie ihnen geeignet schienen, die Kirche und ihre Theologie zu liberalisieren, rationalistische Ideen zu verbreiten und den Eifer der Missionare zu lähmen. Allein der in diesem Zusammenhang in der Evangelischen Gemeinschaft Amerikas für die erwogenen Predigerseminare oft benutzte Ausdruck „Predigerfabriken“ zeigt die innere Distanz. Man muss auch die Erfahrung einer fast sechs Jahrzehnte umfassenden Geschichte bedenken. Die Evangelische Gemeinschaft hatte sich als charismatische Laienorganisation, also ohne ein Predigerseminar, fest etabliert. Es war eine Erfolgsgeschichte über sechs, fast sieben Jahrzehnte, die man nicht in Gefahr bringen wollte.

2. Die Evangelische Gemeinschaft und die Methodistenkirche in Deutschland.

Beide Kirchen nahmen ihre missionarische Arbeit in Deutschland bald nach der Revolution von 1848 auf. 1849 kam der erste „Missionar“ der *Methodistenkirche*, Ludwig S. Jacoby (1813-1874), in Bremen an und arbeitete von hier aus bis in die Schweiz. Ungefähr ein Jahr später kam mit Johann Conrad Link (1822-1883) der erste Missionar der *Evangelischen Gemeinschaft* nach Deutschland. Er wurde in Bremen von dem Methodisten Jacoby willkommen geheißen. Der Schwerpunkt seines Dienstes war der Großraum Stuttgart.

2.1 Irritationen in Württemberg.

Als Link in Stuttgart seine Mission aufnahm, war der englische wesleyanische Methodist Christoph Gottlob Müller (1785-1858) bereits 20 Jahre in Württemberg tätig. Neben der strengen Sonntagsheiligung wurden die Wesleyaner besonders wegen ihrer Klassensammlungen und der Praxis der sogenannten Liebesfeste (Agapen) von Staat und Kirche kritisch beobachtet. Vielleicht ist das der Grund, warum der Gemeinschaftsprediger Link gegenüber dem Konsistorium ausdrücklich feststellte: „daß wir keine Methodisten sind, sondern dass die Evangelische Gemeinschaft ein separirter und von derselben Kirche ein unabhängiger Körper ist, und daß wir nicht gekommen sind, ... neue kirchliche Einrichtungen, als: Klassenversammlungen u.s.w. einzurichten.“⁴ Weiter legte Link einer Eingabe an das Konsistorium die 21 Glaubensartikel der Evangelischen Gemeinschaft bei. „Vergleicht man diese 21 Glaubensartikel mit den 28 Artikeln der Augsburgerischen Confession,“ hieß es in diesem Schreiben, „so wird man gewiß bei aller Verschiedenheit der Ausdrücke, eine vollkommene Uebereinstimmung in den Grundprinzipien des einigen wahren Evangelischen Glaubens finden.“⁵

Es hat besonders innerhalb der Evangelischen Gemeinschaft vielfach für Irritationen gesorgt, dass aus der Sicht von Kirche und Staat die drei Kirchen wesleyanischer Tradition stets zusammenfassend als „Methodisten“ bezeichnet wurden. Wie lange sich diese gemeinsame Sicht hinzog, zeigt eine Feststellung von Superintendent Richard Leger (1884-1957), der nach dem Abschluss der Verhandlungen über einen Vertrag zwischen der Württembergischen Landeskirche und der Evangelischen Gemeinschaft⁶ 1928/29 konstatieren konnte:

⁴ *Johann C. Link/Johannes Nikolai*, Eingabe an das Königliche evangelische Consistorium vom 11. März 1852: Bitte um Anerkennung und Genehmigung ihrer Thätigkeit. LKA Stuttgart. Best.: A 26/500, Blatt 12 f.

⁵ Ebd.

⁶ *Karl Heinz Voigt*, Der Weg zur ersten Vereinbarung zwischen einer Landeskirche und einer Freikirche. Evangelische Gemeinschaft und Württembergische Landeskirche, in: FF 17. Jg. (2008), 257-274.

„Als beiläufiges, aber nicht gering zu wertendes Ergebnis verbuchen wir die Tatsache einer kirchengeschichtlichen Korrektur. Es ist nun einwandfrei offenkundig, daß der Methodismus, wie er bei uns kirchengeschichtlich und konfessionell auftritt, tatsächlich im Lande keine einheitliche Organisation darstellt, wie vielfach angenommen und behauptet wurde. Es weiß nun jedermann, daß wir in Württemberg in der Evangelischen Gemeinschaft und in der Bischöflichen Methodistenkirche zwei Freikirchen haben, von denen jede für sich eine selbständige kirchliche Körperschaft bildet. Wenn wir dies vermerken, bekennen wir uns nach wie vor zu unserer methodistischen Wesensverwandtschaft. Dies umzudeuten oder leugnen zu wollen, haben wir keine Veranlassung.“⁷

Der Beobachter gewinnt den Eindruck, als sei das kirchliche Selbstbewusstsein innerhalb der Evangelischen Gemeinschaft in Württemberg stärker als in anderen Regionen von einer langzeitigen Unsicherheit begleitet gewesen. Das kann hier nicht weiter ausgeführt werden, aber es hatte auf die zahlreichen Begegnungen zwischen den methodistischen Kirchen einen heimlichen Einfluss.

2.1.1 Die Süddeutsche Evangelische Allianz

In den Anfängen einer *Süddeutschen Evangelischen Allianz*, die um 1860 von dem landeskirchlichen Theologen Philipp Paulus (1809-1878) auf dem Salon bei Ludwigsburg ausging, waren neben den Baptisten und anderen freikirchlich orientierten Gruppen alle drei methodistischen Kirchen, die Wesleyaner, die Bischöflichen und die Evangelische Gemeinschaft aktiv daran beteiligt. Als die Allianz jedoch stagnierte, pflegten die drei methodistischen Zweige in Süddeutschland ständige Kontakte und organisierten methodistische „Allianzversammlungen“ ihrer drei Zweige.

2.1.2 Eine methodistische „Allianz“ in Württemberg

Solche methodistischen „Allianz-Versammlungen“ gab es – wie bereits erwähnt – seit den siebziger Jahren. Als sich 700 bis 800 methodistische Christen am 1. Mai 1873 in Ludwigsburg versammelten, wirkte nachmittags der Methodist Johannes Staiger (1835-1905) aus Herrenberg in seinem Vortrag über „Allianz“ nachdrücklich darauf hin, unter den drei teilnehmenden Kirchen „eine eigentliche Verschmelzung oder Vereinigung ... zu Einer [Kirche] herzustellen.“ Wenn die Mutterkirchen in England und Amerika nicht die nötigen Schritte tun, „suchte er Vorschläge und Beweisgründe vorzubringen, welche dahin zielten, daß die drei verschiedenen Gemeinschaften sobald wie möglich geeignete Vorkehrungen treffen möchten, wenigstens an den Punkten eine Vereinigung zu erzielen, wozu sie wohl selbst die Vollmacht besitzen möchten.“⁸

⁷ Richard Leger, Landeskirche und Freikirche. In: Evangelische Bausteine 36. Jg. (1929), 48-53 [51].

⁸ Redaktioneller Beitrag, Eine Allianz-Versammlung in Ludwigsburg, in: Evangelischer Botschafter 10. Jg. (1873), 76.

2.1.3 *Brüderliche gegenseitige Besuche*

Zu den frühen innermethodistischen Kontakten zählen auch die gegenseitigen Besuche bei den jährlichen Konferenzen. Besonders im süddeutschen Raum, wo alle drei Zweige wirkten, waren sie selbstverständlich.⁹ Die Delegierten der Methodistenkirche warben bei Besuchen von Konferenzen der Evangelischen Gemeinschaft gelegentlich auch für ein näheres Zusammenrücken. Solches Werben wurde eher als unangenehm empfunden.

2.1.4 *„Kirchengemeinschaft“ – aber bitte nicht mehr*

1881 gab es für einige Jahre im Raum Stuttgart zunächst die Begegnung von leitenden Predigern aus den drei methodistischen Kirchen. Das führte im Mai 1881 zur ersten „Versammlung *aller* Prediger“ dieser Kirchen im Großraum Stuttgart. Es bestand selbstverständlich zwischen den methodistischen Gemeinden Kirchengemeinschaft. Das fand bei den Begegnungen in der gemeinsamen Feier des Abendmahls seinen sichtbaren Ausdruck.

In der Arbeitsgemeinschaft der Prediger wurden Abmachungen über das „Gegenseitige Verhalten“ formuliert und publiziert. Als 1882 der Methodist Gustav Hempel (1841-1908) ein Referat hielt, wies der Vorsitzende Superintendent John C. Barratt (1832-1892) als Wesleyaner ausdrücklich darauf hin, dass „auf keine organische Verschmelzung Anspielung gemacht werden dürfe, u. daß, wenn ein Bruder in seiner Rede diesen Punkt berühre, er ihn zur Ordnung rufen müsse.“¹⁰ Der Vorsitzende bemerkte dazu: Dieses sei „der erste feste Grundsatz dieser vereinigten Predigerversammlung.“ Dieser Hinweis zeigt, wie sensibel mit der Frage einer Vereinigung umgangen werden musste, wenn die Gemeinschaft nicht in Gefahr geraten sollte.

2.1.5 *Gemeinsam gegen Probleme in der Gesellschaft*

Leichter fiel es der Gemeinschaft, sich gemeinsam öffentlich zu äußern. Als Beispiel mag die Verabschiedung einer gemeinsam erarbeiteten Stellungnahme zu Fragen des Sonntagsschutzes und der Alkoholprobleme angesehen werden. Diese Stellungnahme wurde dem Württembergischen Landtag und der Reichsregierung 1883 eingereicht.

⁹ Den ersten Beleg habe ich gefunden im Zusammenhang der jährlichen Konferenz der Methodistenkirche 1866 in Heilbronn, an die Johann Georg Wollpert (1823-1903) und Lorenz Eisenhardt (1835-1878) von der Konferenz der Evangelischen Gemeinschaft delegiert waren und vor der sie kurze Ansprachen hielten. Beide Seiten (und auch die Wesleyaner) sandten autorisierte Delegierte, die später auch offizielle „schriftliche Adressen“ überbrachten.

¹⁰ Protokolle über die „Vereinigte Versammlung“ (1881-85). In: Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte des Methodismus, Jg. 2 (1963/64), Protokoll v. 14./15. November 1882, 12.

2.2 Im Hintergrund: Die Weltkirchen

Die deutschen Zweige der Evangelischen Gemeinschaft und der Methodistenkirche waren durch ihre Verfassungen in die jeweilige Gesamtkirche eingebunden und darum auf deren Entscheidungen angewiesen. Sie hatten, wie die Delegierten aus allen Erdteilen, das Recht, in den Verhandlungen Anträge zu stellen und in die Debatten einzugreifen. Die grundlegenden Entscheidungen fielen die Generalkonferenzen als verfassungsgebende Versammlungen aller Zweige der Kirchen. Diese Verbundenheit ist für die früheren Zurückhaltungen wie für die Entwicklungen im Vorfeld der 1968er Vereinigung zu sehen.

2.2.1 Frühe offizielle Kontakte (1864/1867)

Die Generalkonferenz der Methodistenkirche von 1864 fasste den Beschluss, den Kontakt zur Evangelischen Gemeinschaft zu verstärken und einige Delegierte an deren nächste Generalkonferenz zu entsenden. Diese fand 1867 in Naperville, Ill., statt. Offizielle Delegierte der Methodistenkirche waren u. a. der aus Stuttgart stammende Wilhelm Nast (1807-1899), der Patriarch des deutschsprachigen Zweiges seiner Kirche, und Jakob Rothweiler (1824-1898), ein Badener, der seit 1860 für die Baldwin University tätig war. Sie überbrachten ein Dokument ihrer Generalkonferenz. Darin hieß es u. a.: Die Methodistenkirche

„wünscht Euch die Versicherung zu geben, daß wir uns als Eins mit Euch betrachten in der Lehre, in christlicher Erfahrung und in den wesentlichen Principien der Kirchenordnung, und daß wir uns deßhalb freuen würden, wenn eine engere Verbindung zwischen der Evangelischen Gemeinschaft und der Bischöflichen Methodistenkirche zuwege gebracht würde, indem wir glauben, daß dadurch beide Gemeinschaften mehr Kräfte erhalten würden, schriftgemäße Heiligung über unser Land und über Deutschland auszubreiten.“¹¹

Töne der Heiligungsbewegung klingen an. – Die persönlichen Ansprachen, besonders die von Wilhelm Nast, hinterließen einen nachhaltigen Eindruck. Er hat so dazu beigetragen, dass die Vereinigungsdiskussion in Bewegung kam, auch wenn der präsidierende Bischof Johann J. Escher (1823-1901) sich in seiner Antwort auf diese Rede noch nicht mit einer Vereinigung anfreunden konnte. Die Generalkonferenz selber formulierte ein langes Schreiben, in dem freundlich, aber unüberhörbar der status quo festgeschrieben wurde;¹² die Evangelische Gemeinschaft sei „ein Kind der Vorsehung“. Das Argument ist hier zu erwähnen, weil es auch 1968 bei Skeptikern wieder auftauchte.

An der folgenden Generalkonferenz der Methodistenkirche machte der in der Nähe von Worms geborene Bischof der Evangelischen Gemeinschaft

¹¹ Zit. n. *Reuben Jäckel*, Geschichte der Evangelischen Gemeinschaft. Zweiter Band 1850-1875, Cleveland 1895, 167.

¹² Text: Ebd., 168-170.

Rudolph Dubs (1837-1915) den Gegenbesuch. Dubs sprach sich in seiner Rede „zu Gunsten einer *organischen* Vereinigung beider Kirchen sehr stark aus.“¹³ Daraufhin setzte die Generalkonferenz der Methodisten einen Ausschuss ein, der entsprechende Verhandlungen führen sollte. Die Folge davon war, dass eine Kommission der nächsten Generalkonferenz der Evangelischen Gemeinschaft „einen Vorschlag zur *Anbahnung* einer Vereinigung“, eine Art Vereinigungsplan, überbrachte. Nach der Beratung der Konferenz kam es zur Abstimmung mit dem Ergebnis, dass 38 Delegierte dafür und 37 dagegen stimmten. Diese einfache Mehrheit reichte nicht aus, um den weitreichenden Schritt in eine Union zu tun. Die Verfassung schrieb dafür eine Dreiviertelmehrheit vor. Vermutlich war es Ernst Gebhardt (1832-1899), der 1872 als Herausgeber der Zeitschrift „Wächterstimmen“ die Entscheidung der Generalkonferenz von Naperville kommentierte. Er schrieb:

„Ob eine solche Vereinigung je zu Stande kommen wird, weiß der Herr, als das Haupt Seiner Kirche; daß die Vereinigung aber wünschenswerth und unendlich heilbringend besonders für unsere Mission in Deutschland und der Schweiz wäre, scheint, nach unserer Einsicht in die Lage der Dinge, über allem Zweifel erhaben zu sein. Möge der Herr ... die leitenden Männer in beiden Kirchen dahin lenken, daß, was jetzt noch nicht möglich war, vielleicht in vier Jahren bei der nächsten Generalkonferenz der evangelischen Gemeinschaft doch noch ausgeführt werden mag.“¹⁴

2.2.2 Weitere Ansätze zur Vereinigung

Die Vereinigungsfrage hat beide Kirchen weiter begleitet. 1881 fand in London die *Oecumenical Methodist Conference* statt. Es nahmen Delegierte aller drei in Deutschland wirkenden methodistischen Kirchen teil. Neben anderen ging der Engländer Reverend Edmund Rigg (1838-1906) auf die Lage in Deutschland ein. Er wünschte so schnell wie möglich eine Konsolidierung der Arbeit durch die Bildung einer nationalen, sich selbstordnenden und selbstfinanzierenden Kirche, zu der sich die drei Zweige zusammenschließen.¹⁵ Das Echo in Deutschland war vielfältig.¹⁶ In dem Bericht des deutschen Delegierten der Evangelischen Gemeinschaft, Prediger Heinrich Hintze (1835-1919), wird die „Vereinigungsfrage“ nur als eine Randfrage bewertet. Das „ökumenische Council“ habe keine Vollmachten, in dieser Sache zu handeln, aber dessen Einfluss werde sich im Zusammenwirken

¹³ Ebd., 201.

¹⁴ Redaktion (Ernst Gebhardt?), Kirchliche Nachrichten; in: Wächterstimmen, 2. Jg. (1872), 65f.

¹⁵ Edmund Rigg, How to Avoid Waste, Rivalries, and Confusion arising from different Methodist Bodies occupying the same or contiguous Fields. In: Report of the Proceedings of the First Oecumenical Methodist Conference. London 1881, 483-490 [489]. Dazu auch Diskussionsbeiträge des in Deutschland wirkenden Superintendenten J. C. Barratt, 494f. und des gut informierten J. M. Reid, Methodist aus den USA, 496f., später auch der deutsche Arnold Sulzberger in seinem Referat, 527.

¹⁶ Evangelischer Botschafter, 18. Jg. (1881): 317 (Kirchliche Nachrichten), 325, 333, H. Hintze, Noch Etwas von England, 357-359, 365f, 374f. u. 382f.

und dem gegenseitigen Verständnis untereinander, aber auch außerhalb der methodistischen Kirche bemerkbar machen. Im Anschluss an eine Resolution der Londoner Konferenz über das Verhalten verschiedener Zweige des Methodismus auf dem Missionsfeld wurde eine Konkretisierung formuliert und angenommen. Es werden darin „Grundsätze gegenseitigen Verhaltens“ festgelegt, die das Wirken verschiedener Kirchen in Dörfern oder kleinen und größeren Städten regulieren sollen.¹⁷

2.2.3 Ansätze zur Vereinigung im 20. Jahrhundert

Während der Zeit des Nationalsozialismus hat es in Deutschland Verhandlungen und Gespräche mit den damaligen Mitgliedskirchen in der VEF gegeben, ohne dass sie zu einem Ziel geführt hätten. Es gab auch Gespräche mit Vertretern der Gemeinschaftsbewegung. Während des Krieges entwickelten sich die Verhandlungen zwischen der Evangelischen Gemeinschaft und der Methodistenkirche zunächst positiv.

Am Ende kam es jedoch nicht zum Vollzug einer Vereinigung. Nach mündlicher Überlieferung gaben dafür zwei Argumente den Ausschlag: (1) Man wolle einen so weitreichenden Schritt nicht ohne die Mitglieder der Konferenzen tun, die als Soldaten an der Front seien, und (2) sei es nicht möglich, sich während des Krieges mit den „Mutterkirchen“ in den USA abzustimmen, bzw. deren Zustimmung zu erlangen.

Als es zu den entscheidenden Verhandlungen kam, spielten drei Argumente eine grundlegende Rolle:

(1) Getrennte Kirchen, die einen gemeinsamen theologischen Ansatz haben und eine fast parallel verlaufende Geschichte, sind dem Herrn der Kirche ungehorsam, der für die Einheit seiner Kinder gebetet hat.

(2) Die Kirche ist verpflichtet, ihre ökonomischen Ressourcen mehr für die Mission als für die Selbsterhaltung zu nutzen. Angesichts der Not in der weltweiten Kirche dürften die Zweige in Deutschland, die nach dem Krieg reichlich Hilfe erfahren hatten, solche Unterstützung nicht langfristig erwarten.

(3) Von Anfang an haben sich die Kirchen methodistischer Tradition für das Anliegen der Ökumenischen Bewegung eingesetzt. Es wäre inkonsequent, wenn die Evangelische Gemeinschaft und die Methodistenkirche nun nicht den konkreten Schritt der Vereinigung vollziehen würden.

3. Autonome nationale methodistische Kirchen? Ein Exkurs.

Am Rande der Überlegungen zur Vereinigung tauchte hier und da auch eine Frage auf, die in Krisenzeiten und bei nationalen Problemen immer wieder einmal diskutiert wurde. Sie lautete: Wäre jetzt nicht der Zeitpunkt, eine von der Weltkirche unabhängige „Deutsche Methodistische Kirche“ zu

¹⁷ Protokolle über die „Vereinigte Versammlung“, 7-10.

organisieren? Die in Europa Verantwortlichen waren weitsichtig genug, sich auch nach dem Zweiten Weltkrieg nicht von solchen Überlegungen beeinflussen zu lassen. Zwar gab es innerhalb des amerikanischen Teils der Methodistenkirche nach 1945 eine Bewegung, die eine nationale Autonomie in Lateinamerika, in Asien, Afrika und auch Europa als das Modell einer regional inkulturierten zukünftigen Kirche vertrat. Autonomie wurde seit 1948 durch eine *Commission on Structure of Methodism Outside the United States* (COSMOS) als zukunftsweisend bewertet. Darum förderte man die Diskussion dieser Frage. Aber den Europäern war aus den Erfahrungen ihrer Geschichte bewusst, wie gefährlich der Nationalismus und nationale Isolierung sein können.

Die Ablehnung solcher Vorstellungen war zwingend, denn welche Bedeutung hätte eine kleine, unabhängige methodistische Kirche in der Gesellschaft und in der Ökumene? Aus heutiger Sicht kommt hinzu, dass eine Kirche, die Teil einer globalisierten Welt ist, ihre Funktion als missionarische Kirche, die sich nicht selber abgrenzt und geneigt ist, auf das Eigene zu sehen, ihre Verantwortung in einem weltweiten Horizont besser sehen und wahrnehmen kann. Schließlich zeigt die Rückschau, dass die methodistische Kirche in der DDR gegenüber dem SED-Staat einen viel schwereeren Stand gehabt hätte, wenn sie nicht unter dem „Schutzschirm“ der weltweiten Kirche geblieben wäre. So wirkte sie als ein integriertes Glied der weltweiten Gemeinschaft mit einer entsprechenden Ordnung. Das führte auch dazu, dass es im Grunde keine „Wiedervereinigung“ gab; es gab lediglich eine gemeinsame Neuordnung der innerkirchlichen Strukturen. Aber damit habe ich bereits den Ausführungen über die Bedeutung der Kirchenunion in einem Punkt vorgegriffen.

4. Der Vereinigungsprozess

Die ersten Anregungen für die Aufnahme neuer Kontakte zwischen den beiden sich 1968 vereinigenden Kirchen wurden 1956 gegeben. Beide Generalkonferenzen, 1958 die der EUB-Church und 1960 die der Methodist Church, nahmen die Vorschläge einer gemeinsamen Kommission zur Initiative einer Vereinigung vom März 1958 auf. Es sollten formelle Gespräche zwischen beiden Kirchen eingeleitet und gemeinsam ein „Plan of Union“ erarbeitet werden.

Nach 1958 entwickelte sich innerhalb der Evangelischen Gemeinschaft (in den USA: EUB-Church) durch eine größere Anzahl von Kritikern eine Auseinandersetzung um den zukünftigen Weg der Kirche. Sie wurde in ihren Ansätzen auch in Europa wahrgenommen. Innerhalb der Methodistenkirche gab es zunächst wenig öffentliche Informationen. Beide Entwicklungen sind nun zu verfolgen und ihre Unterschiedlichkeit zu interpretieren.

4.1 Zur Vorgeschichte im europäischen Teil der Evangelischen Gemeinschaft

Innerhalb der Evangelischen Gemeinschaft gab es naturgemäß ständig Kontakte zwischen dem für die Arbeit in Europa verantwortlichen Bischof und den in Deutschland und der Schweiz tätigen Superintendenten. In einem Brief vom 25. Februar 1961 teilte Bischof Reuben H. Mueller (1897-1982), der zugleich Präsident des Rates der Bischöfe war, mit,

„that the conversations with The Methodist Church are making wonderful headway. We are greatly and pleasantly surprised at how well our own ministers and people are receiving our reports of this work. This could take place by 1966 if no great opposition develops.“¹⁸

Bischof Mueller hatte dem Brief einen von ihm verfassten „Report on Church Union Studies“ beigelegt. In der Folge dieses Briefes schrieb der Essener Superintendent Immanuel Mohr (1906-2000) einen Brief an alle Superintendenten der vier Jährlichen Konferenzen in Europa. Sein vorrangiges Ziel war, in allen Konferenzen, die darüber zu einer Aussprache kommen würden, zu Stellungnahmen in eine gleiche Richtung zu kommen. Er glaubte, „dass es nicht gut möglich und richtig ist, alles mit einem klaren ‚Nein‘ abzulehnen.“ Danach formulierte er die Fragen, ob die Europäer im Falle einer Vereinigung in Amerika „mitvereinigt“ würden. Ob die Prediger und Gemeinden da überhaupt mitzumachen bereit seien und ob, im Falle einer Ablehnung „unser Werk ... zwangsläufig zerfallen oder gar zerpulvert“ würde. Mohr warf die Frage auf, ob „wir in Europa selbständig Gespräche“ führen können, die in manchen Punkten von den US-Plänen abweichen. Dann fragte er weiter, ob „wir für solche Gespräche ausreichend vorbereitet“ seien. Er vermutete:

„Die Methodisten treten an in geschlossener Formation unter ihrem Bischof – während wir in unserer partikularistischen Konferenzgewohnheit, die sich wehrt gegen jede Zentralisation, in den einzelnen ‚Igelstellungen‘ liegen.“

Verantwortungsvoll fragte der Essener Superintendent, ob man nicht gemeinsame Studien treiben könne, um damit die „Führung“ in der Frage zu gewinnen.¹⁹ Herbert Eckstein (1912-2003) schlug darauf vor, anlässlich von bereits geplanten Gesprächen am 7. Juni 1961 zu einer Übereinkunft zu kommen, „wie wir an den Jahreskonferenzen diese auftauchende Frage behandeln wollen“ und erwog die Beauftragung eines Ausschusses, der laufend über die Entwicklung informieren und zur Klärung beitragen sollte. Noch im April 1961 entwickelte I. Mohr einen *Drei-Stufen-Plan*. Erste Stufe: die Frage der Kirchengliedschaft mit Überweisungen in die jeweils andere Kirche in besonderen Fällen zu erreichen. Zweite Stufe: Kleine

¹⁸ Brief Bishop Reuben H. Mueller, The Board of Bishops, Indianapolis 25. Februar 1961 an Sup. Herbert Eckstein, Berlin. EmK-Zentralarchiv Reutlingen (EmK-ZA).

¹⁹ Brief Immanuel Mohr vom 13. März 1961 an die Superintendenten der Ev. Gemeinschaft, EmK-ZA.

Gruppen aus beiden Kirchen, die an dem selben Ort wohnen, sollten zusammengeführt werden. Dritte Stufe:

„Hier würde es um die Zusammenführung und Vereinigung der beiden gesamten Kirchen gehen. Es ist heute noch unvorstellbar, wie eine Vereinigung vollzogen werden sollte, wenn wir nicht einmal ein amtliches Verfahren haben, umziehende Glieder gegebenenfalls rückhaltlos in die andere Kirche zu überweisen.“²⁰

Am 27. Oktober 1961, also 15 Monate vor der entscheidenden Frankfurter Konsultation zur Kirchenvereinigung, haben sich die norddeutschen Prediger der Evangelischen Gemeinschaft mit der Frage einer Union beschäftigt. Sie schrieben einen Brief an „die Konferenzleitungen in Deutschland“ und baten darum, einen Studiausschuss einzusetzen, der „die Voraussetzungen für eine mögliche Vereinigung mit der Methodisten-Kirche“ erarbeiten und „Wege für eine Verwirklichung aufzeigen“ sollte. Es entstand der Plan, eine „Denkschrift“ zu erarbeiten, und sie allen europäischen Konferenzen zur Stellungnahme vorzulegen. Die Delegierten zur Generalkonferenz der Evangelischen Gemeinschaft von 1962 sollten sich dadurch intensiv vorbereiten können. Die „Denkschrift“ wurde nach einem Beschluss allen Mitgliedern der Konferenzen zugeleitet.

Der eingesetzte Studiausschuss bestand aus: Superintendent Paul Handt (1898-1981), Superintendent Immanuel Mohr, Pastor Helmut Gotthardt, Pastor Fritz Harriefeld d.J. (1922-1996), Pastor Theodor Goebel (1927-2008), sowie aus den gewählten Konferenz-Mitgliedern Nanno Janssen (Hannover) und Wilhelm Schüring (Lage).

Für seine Arbeit standen dem Ausschuss insbesondere aktuelle Artikel aus der US-amerikanischen Zeitschrift *Telescope Messenger*, aber auch Vorträge an den amerikanischen Konferenzen, zur Verfügung. Sie haben spätestens seit 1959 in einem internen *Nachrichtendienst* der Evangelischen Gemeinschaft in deutscher Übersetzung meinungsbildend gewirkt.²¹ Anläss-

²⁰ Immanuel Mohr, Gedanken zu der Frage „Vereinigung mit der Methodistenkirche“, EmK-ZA. In der Frage der Überweisung von Kirchengliedern gab es Unstimmigkeiten. Bischof Wunderlich hatte erklärt: Die Überweisung sei nach methodistischer Ordnung nicht durch einen kirchlichen Beschluss zu regeln, weil er das Recht des einzelnen Gliedes auf Eigenentscheidung verletze. Hier taucht das gleiche Problem auf, dass es schon bei den Verhandlungen zwischen der Methodistenkirche in Württemberg und der Württembergischen Landeskirche 1928 gegeben hatte. Vgl. dazu: Karl Heinz Voigt, Der Weg zur ersten Vereinbarung zwischen einer Landeskirche und einer Freikirche. Evangelische Gemeinschaft und Württembergische Landeskirche, in: FF 17. Jg. (2008), 257-274.

²¹ Sowohl *Telescope Messenger*, die Übersetzungen in den Ausgaben des Nachrichtendienstes, die Konferenzberichte mit den Berichten der Delegierten an den Generalkonferenzen, wie auch die Ausgaben des Evangelischen Botschafters bedürfen noch der Auswertung. Eine Rede des Bischofs der Methodistenkirche F. Gerald Ensley, die er vor der Generalkonferenz der EUB-Church gehalten hatte, erschien im Nachrichtendienst Nr. 24, die Rede von Bischof Reuben H. Mueller (Evangelische Gemeinschaft), gehalten vor der Generalkonferenz der Methodistenkirche 1960, erschien ebenfalls im Nachrichtendienst.

lich der Generalkonferenz von 1962 in Grand Rapids, Mich., hielt Charles C. Parlin (1896-1981), ein Rechtsanwalt aus der Methodistenkirche, der gleichzeitig einer der Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) war, einen Vortrag zur Unterstützung der erhofften Vereinigung. Die Generalkonferenz der EUB-Church beschloss im Laufe ihrer Tagung mit 310 gegen 94 Stimmen, den eingeleiteten Vereinigungsprozess fortzusetzen. Über das Stimmverhalten der europäischen Delegierten ist nichts bekannt.

4.2 Zur Vorgeschichte im europäischen Teil der Methodistenkirche

Anders als innerhalb der Evangelischen Gemeinschaft stellt sich die Entwicklung in der Methodistenkirche dar. Die 1960er Generalkonferenz hat ihre grundsätzliche Zustimmung zur Weiterführung der Entwicklung eines Vereinigungsplans gegeben. Die kirchenleitenden Pastoren und Laien waren nach ihrer Rückkehr von der Generalkonferenz in Denver, Colorado, mit Informationen über die in Aussicht genommene Vereinigung sehr zurückhaltend. Bald nach dem Ende der Generalkonferenz fand im Juni 1960 die Zentralkonferenz der Methodistenkirche in Pforzheim statt. In seiner Bischofsbotschaft erwähnte Bischof Wunderlich (1896-1990) im Zusammenhang seiner Generalkonferenz-Berichterstattung die Beschlüsse zur möglichen Vereinigung nicht. Lediglich im Zusammenhang seines Überblicks über „Allianz und Ökumene“ in Deutschland bemerkte er – etwas versteckt – in dem Abschnitt über „Vereinigung evangelischer Freikirchen“ nach der Aufzählung gemeinsamer Aktivitäten von Evangelischer Gemeinschaft und Methodistenkirche mit großer Vorsicht: „An den Generalkonferenzen beider Kirchen wurde der Hoffnung Ausdruck verliehen, daß trotz mancher noch schwebender Fragen ein Weg der Gemeinsamkeit durch Gottes Gnade geschenkt und gefunden werde.“²²

Es scheint, als wollte Bischof Wunderlich innerhalb des deutschen Zweiges der Methodistenkirche eine euphorische Stimmung verhüten. Offensichtlich befürchtete er, dass sich daraus Störungen für eine organische Entwicklung ergeben könnten. Es hatte sich bereits in Amerika gezeigt, dass es eine Opposition innerhalb der Evangelischen Gemeinschaft gab. Das hatte auch mit nicht-theologischen Faktoren zu tun. In Amerika kam auf etwa 10 Kirchenglieder der Methodistenkirche ein Kirchenglied der Evangelischen Gemeinschaft.²³ Es waren also zwei ungleiche Partner, die zueinander finden sollten oder wollten. Dieses psychologische Problem gab es in Deutschland und der Schweiz in dem Ausmaß nicht. Die Größenverhältnisse waren nicht wie in den USA 800 000 zu damals etwa 10 Millionen, sondern 35 000 zu 65 000. Es kam in Europa noch ein weiterer psychologischer Einfluss dazu, der es den Verantwortlichen in der Evangelischen

²² Friedrich Wunderlich, Gott gibt sein Volk nicht auf. Bischofsbotschaft an die 7. Zentralkonferenz der Methodistenkirche in Deutschland, Frankfurt/M., 1960, 16.

²³ Frederick A. Norwood, *The Story of Methodism*. Nashville 1974, hier: 1981, 426-430.

Gemeinschaft nicht unbedingt leichter machte. Oft waren die Methodisten der Evangelischen Gemeinschaft einen Schritt voraus.²⁴ Hinzu kam eine belastende Erinnerung aus der Geschichte. 1946 hatte sich die Evangelische Gemeinschaft in Amerika mit der *United Brethren Church* zur *Evangelical United Brethren Church* (EUB-Church) vereinigt. Der im 19. Jahrhundert in Deutschland entstandene Zweig dieser Kirche der Vereinigten Brüder²⁵ hat sich hier bereits 1905 – nach vorherigen Verhandlungen mit der Evangelischen Gemeinschaft – der damaligen *Bischöflichen Methodistenkirche* angeschlossen. Ähnlich war es bereits 1897 mit der in Württemberg lange Zeit wirkenden *Wesleyanischen Methodistengemeinschaft* geschehen. Da es beide Male keine partnerschaftliche Vereinigung, sondern ein *Anschluss* des kleineren Partners an die größere Kirche war, wirkte bei einigen Verantwortlichen innerhalb der Evangelischen Gemeinschaft diese Erinnerung dergestalt nach, dass in ihrer Gemeinschaft die Sorge vorhanden war, in der Methodistenkirche „untergehen“ zu können.²⁶

²⁴ Ich nenne hier nur Stichworte und Daten.

	Methodistenkirche	Evangelische Gemeinschaft
Beginn der Mission	Bremen 1849	Stuttgart 1851
Gemeindebildung u.		
I. Abendmahl	Bremen 1850	Plochingen 1863
Zeitschrift	Evangelist 1850	Ev. Botschafter 1864
Verlag	Bremen 1854	Nürtingen 1872
Erste Jährl. Konferenz	Bremen 1856	Stuttgart 1865
Seminargründung	Bremen 1858	Reutlingen 1877
Europaweit	Schweiz 1856, Bulgarien 1860	Schweiz 1865
Diakonissen-Mutterh.	Bethanien 1874	Bethesda 1886
Frauentdienst v. Frauen geleitet	1886/87	nach 1968
Zentralrat Europa	Berlin 1895 erste Sitzung	Zentralkonferenz 1924
Europ. Bischofsitz	Nuelsen, Zürich 1912	Umbreit, Berlin 1926-1934
Zeltmission	1926, Neugründung 1949	1951 Teiln. EG („Brüderl. Abkommen“)
Verein für Geschichte des Methodismus	1927	ohne
Weltgebetstag d. Frauen	Frauentdienst 1927/1947	nach d. Zweiten Weltkrieg
1. Nachkriegsbesuch	Bischof G. B. Oxnam 1945	Bischöfe Epp u. Stamm 1947
Gründung d. Hilfswerks	Frankfurt/M. 1948	Sup. Berlin (West)
Schuldbekenntnis	Dezember 1945	interne Debatte 1947
Rundfunkmission	Gustav Bolay 1960	Heinz Stoßberg 1960

²⁵ Der erste Missionar war G. Christian H. Bischoff (1829-1885). Eine Biographie mit Eindrücken aus der Gründungsphase habe ich veröffentlicht in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL), Bd. 15 (1999), 159-196.

²⁶ Diese Befürchtungen hat Immanuel Mohr öffentlich geäußert und dessen Sohn, Dr. Helmut Mohr, ein theologisch gebildeter Pastor der Evangelisch-methodistischen Kirche, hat ähnliche Gedanken im persönlichen Gespräch noch kurz vor seinem Tod als seine eigene Sorge mitgeteilt.

4.3 *Der Beginn der Vereinigungsgespräche in Deutschland*

Wie dargelegt, hatten zunächst die Gespräche in den USA in Europa noch wenig Resonanz gefunden. Innerhalb der Evangelischen Gemeinschaft war die Aufmerksamkeit stärker als in der Methodistenkirche. Die Zurückhaltung in der Methodistenkirche scheint auch kirchenpolitische Gründe gehabt zu haben. In den frühen Ansätzen zu gemeinsamen Aktivitäten war eine gewisse Vorreiterrolle nicht zu übersehen. Es wird immer so sein, dass der kleinere Partner besonders sensibel ist, ja auch eine bestimmte Art von Ängsten empfindet. Als die Methodistenkirche ihre Zeltmission nach dem Krieg wieder aufbaute, stieg durch die weitsichtige Führung insbesondere von deren Leiter Friedrich Müller (1902-1998) die Evangelische Gemeinschaft mit ins Boot. Nachdem den Studierenden aus der damaligen DDR nicht mehr erlaubt wurde, zu ihrer Ausbildung ins zentrale methodistische Seminar nach Frankfurt am Main zu gehen, eröffnete die Methodistenkirche 1952 – weil die Universitätsstadt Leipzig nicht als Sitz erlaubt wurde – ein Theologisches Seminar im thüringischen Bad Klosterlausnitz. 1953 entschied sich die DDR-Konferenz der Evangelischen Gemeinschaft, ihre zukünftigen Pastoren auch dort ausbilden zu lassen. Schwieriger war, dass die Methodistenkirche seit 1912 unter der Aufsicht eines Bischofs stand, der seinen Dienstsitz in Zürich hatte. Seit 1936 kam mit Bischof F. H. Otto Melle (1875-1947) ein weiterer hinzu, dessen Wohnort Berlin war. Seine Nachfolger hatten ihren Sitz in Frankfurt/Main. In der Evangelischen Gemeinschaft nahm lediglich Bischof Samuel J. Umbreit (1871-1945) in den Jahren von 1928 bis 1934 die Aufsicht von Berlin aus wahr. Neben dem Ungleichgewicht mag innerhalb des europäischen Zweiges der Evangelischen Gemeinschaft außerdem zu einer teilweisen Zurückhaltung beigetragen haben, dass durch die stärkere Betonung der historischen Linien vom deutschen Pietismus her das Kirchenbewusstsein geringer ausgebildet war als in der Methodistenkirche.²⁷

4.4 *Die gemeinsamen Gespräche in Europa beginnen*

Als am 30. Januar 1963 die deutschen Zweige der beiden Kirchen zur aktiven Teilnahme an dem Vereinigungsprozess aufgefordert wurden, fand diese entscheidende Begegnung, zu der Bischof Reuben H. Mueller (1897-1982) eingeladen hatte, in einer Frankfurter Kirche der Evangelischen Gemeinschaft statt. Die beiden Bischöfe der Methodistenkirche, Ferdinand Sigg, Zürich, (1902-1965) und Friedrich Wunderlich, Frankfurt/Main (1896-1990), hatten sich zurückgehalten und bewusst die Initiative in die Hände von Bischof Mueller gegeben, der auch in den USA als Vertreter seiner Kirche dem

²⁷ Hermann Sticher, Die Vereinigung der Evangelischen Gemeinschaft und der Methodistenkirche. In: Karl Steckel/C. Ernst Sommer, Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart 1982, 213-241 [219].

Vereinigungsausschuss vorsah und ihn zielstrebig leitete. In seiner Einführung machte der führungsstarke und zielorientiert wirkende Bischof, der die Diskussionen im europäischen Zweig seiner Kirche kannte, von Anfang an klar, dass es nach dem bisherigen Stand der Entwicklung nicht mehr um das *Ob*, sondern lediglich um das *Wann* gehe. Er selber hatte ja schon mutig das Jahr 1966 ins Auge gefasst. Die Teilnehmer der Zusammenkunft aus Deutschland und der Schweiz, so heißt es in einem Bericht, seien „alle völlig überrascht, manche sogar bestürzt“ gewesen. „Aber wir stiegen ein, wir sagten ja, manche freudig bewegt, zuversichtlich und mutig, andere etwas zögernd, zurückhaltend und im Blick auf den Zeitplan skeptisch.“²⁸ Die Generalkonferenz der Evangelischen Gemeinschaft, von der Bischof Mueller autorisiert war, hatte bereits am 29. Oktober 1962 mit 310 Ja- und 94 Nein-Stimmen beschlossen, die Vereinigungskommission mit einer Fortsetzung der bereits 1958 eingeleiteten Gespräche mit der Zielvorgabe einer Union zu bevollmächtigen. Daher war das „völlige Überrascht sein“ eine einseitige, subjektive Wahrnehmung des Berichterstatters Hermann Jeuther (1901-1981), der aus der Methodistenkirche kam. Darauf werde ich später zurückkommen.

Der in Frankfurt von Bischof Mueller vorgelegte Zeitplan ging davon aus, dass die Methodistenkirche durch ihre Generalkonferenz 1964 in gleicher Weise beschließen würde. Als während dieser Generalkonferenz der Methodistenkirche in Pittsburgh die Vereinigungsfrage diskutiert wurde, hat der spätere Bischof Carl E. Sommer (1911-1981) dies in einer Rede nachdrücklich unterstützt. Der Plan sah für den weiteren Verlauf vor, 1966 seitens der Generalkonferenz der Evangelical United Brethren Church (in Deutschland Evangelische Gemeinschaft) die endgültige Entscheidung zu treffen. Im folgenden Jahr 1967 sollten in beiden Kirchen weltweit die jährlichen Konferenzen mit *allen Pastoren* und *allen Gemeindebezirken*, die durch einen Laiendelegierten darin vertreten sind, über die Vereinigung abstimmen. Danach sollten die bevollmächtigten Delegierten in den beiden dann gleichzeitig und am selben Ort parallel tagenden Generalkonferenzen ermächtigt sein, die endgültigen, offiziellen Beschlüsse der Vereinigung zu fassen.

Die zweite Sitzung des Vereinigungsausschusses in Deutschland, die im September 1963 stattfand, verabschiedete eine „Grundsätzliche Erklärung zur Vereinigung“, die den Leitungen der beiden Kirchen zur Beschlussfassung vorgelegt werden sollte. In den ersten Gesprächen war man zu dem Ergebnis gekommen, dass man „auf keine Hindernisse gestoßen [war], die eine Vereinigung unmöglich machen.“ Es wurde das Ziel formuliert, beide Kirchen „organisch zu einer Kirche zu vereinigen.“ In Verbindung mit dieser Zusammenkunft der Ausschüsse fanden auf dem Stuttgarter Killesberg parallel zwei Gottesdienste mit etwa 6 000 Teilnehmern statt.

²⁸ Hermann Jeuther, Auf dem Weg zur Vereinigung. In: Auf dem Weg zur Vereinigung, Evangelisch-methodistische Kirche, Stuttgart 1967, 6.

4.5 Die organisatorische Vorbereitung zur Vereinigung

Um die Arbeiten in den europäischen Konferenzen beider Kirchen parallel leisten zu können, wurden in Deutschland West und Ost sowie in der Schweiz Vereinigungsausschüsse eingesetzt. In Westdeutschland entsandte jede der beiden Kirchen zwölf Delegierte in den Hauptausschuss, der sich erstmals am 26. April 1963 in Stuttgart traf. Vorher hatte bereits ein entsprechender Ausschuss am 18. April in Gera getagt, um eine gute Koordination zwischen Ost und West sicherzustellen.

Der Vereinigungsausschuss arbeitete in drei Kommissionen, nämlich:

- (1) *Lehre und Kirchenordnung*,
was gleichsam die innerkirchlichen Fragen betraf;
- (2) *Verfassung und Körperschaftsfragen*,
um die Rechtsverhältnisse nach außen zu klären;
- (3) *Kirchliche Anstalten*,
zur Klärung der Fragen um die Theologischen Seminare, die Verlage und Druckhäuser mit den Zeitschriften, die kirchlichen Einrichtungen und Werke wie z. B. das Hilfswerk mit seinen Außenvertretungen, auch die Jugendwerke, Frauendienste, Kinderwerke, usw.

Die Arbeit ging zügig voran. Innerhalb des Methodismus gibt es traditionell eine Art Lust am Konferieren und Debattieren über Fragen von Organisation und Struktur.

Es bedeutete eine Erleichterung, dass ein umfangreicher „*Plan of Union*“ in Amerika erarbeitet worden war. Er umfasste insbesondere die gemeinsam erarbeitete *Verfassung* und die neue *Kirchenordnung*, die im Methodismus mehr als nur ein Rechtsdokument ist. Die Kirchenordnung, die im Amerikanischen *Discipline*, im Deutschen jetzt wieder *Lehre, Verfassung und Ordnung* heißt, ist eine in Paragraphen beschriebene verbindliche Lehre. Da in der Verfassung festgeschrieben wurde, dass die außerhalb der USA liegenden Zentralkonferenzen das Recht der *Adaption* – also der Veränderung zur Anpassung an die politischen, gesellschaftlichen Entwicklungen, wie auch in der eigenen „lokalen“ Kirche – haben, wurde die gesamte Ordnung (natürlich mit Ausnahme der Verfassung) entsprechend überarbeitet, gekürzt oder ergänzt. Das war ein Prozess, an dem viele Mitarbeiter der Kirche dadurch beteiligt waren, dass sie dieses Dokument vorliegen hatten, es bei Tagungen verschiedener Art diskutieren und natürlich ihre Stellungnahmen, Verbesserungsvorschläge und andere Änderungen in die Debatte einbringen konnten. Dieser Prozess hatte für die Akzeptanz der an die bekannten Ordnungen anknüpfenden traditionellen Strukturen und der einzelnen Formulierungen eine nicht zu unterschätzende integrierende Bedeutung.

4.6 Hobe Zustimmung bei der endgültigen Abstimmung

Im Jahre 1967 stimmten alle deutsche Jährlichen Konferenzen der Evangelischen Gemeinschaft und der Methodistenkirche über die Zustimmung oder Ablehnung der Vereinigung ab. Dadurch nahmen an den Abstimmungen sämtliche Pastoren beider Kirchen und durch die paritätische Besetzung der Jährlichen Konferenzen mit Pastoren und Delegierten der Gemeindebezirke auch alle Gemeinden durch ihre Konferenzmitglieder teil. Die Abstimmungen fanden in geheimer Wahl statt. Nach den kirchlichen Ordnungen waren für Abstimmungen zu Verfassungsfragen in der Evangelischen Gemeinschaft eine Dreiviertelmehrheit, in der Methodistenkirche eine Zweidrittelmehrheit erforderlich. Alle Konferenzen der Methodistenkirche befürworteten die Vereinigung einstimmig. Das traf auch für die Westdeutsche Konferenz der Evangelischen Gemeinschaft und für den Distrikt Berlin (West) zu. Lediglich in der Süddeutschen Konferenz der Evangelischen Gemeinschaft gab es neben 115 Ja- auch 15 Neinstimmen. Mit dieser überwältigenden Zustimmung fast aller Pastoren und Delegierten aus allen Gemeindebezirken konnten die deutschen Delegationen mit einer satten Bevollmächtigung zur Generalkonferenz fahren.

Diese beschloss am 23. April 1968 in Dallas, Texas, nach vorherigen Abschlusssitzungen der jeweiligen Kirchen rechtskräftig die Vereinigung zur *United Methodist Church*. Die Verfassung ermöglichte den Kirchenzweigen außerhalb der Vereinigten Staaten, ihren offiziellen Namen selber zu formulieren.

In Deutschland fand die offizielle Vereinigung zur Evangelisch-methodistischen Kirche in einer Konferenz statt, die aus politischen Gründen an zwei Orten tagen musste. Vom 18. bis 22. Mai 1968 in Dresden für den Teil der damaligen DDR und vom 25. bis 30. Mai 1968 in Frankfurt am Main. Die Ordnungen wurden angenommen. Die Wahl eines Bischofs in geheimer Wahl mit den Voten aus Dresden und Frankfurt/Main erfolgte im ersten Wahlgang mit der notwendigen zweidrittel Mehrheit. Gewählt wurde Carl Ernst Sommer.

Zwei Akzente der Zentralkonferenz ragen heraus. Da ist zunächst der Abschlussgottesdienst mit einem öffentlichen Akt der Vereinigung zu erwähnen. Im Rahmen dieses Gottesdienstes erfolgte auch die Einführung von Bischof C. Ernst Sommer (1911-1981) in seinen neuen Dienst, den er bis zu seiner Pensionierung 1977 ausübte. Vorher schon kam die ökumenische Positionierung der neuen Kirche in einer „Stunde der Begegnung“, die der nun in den Ruhestand tretende Bischof Friedrich Wunderlich leitete, zum Ausdruck. Die Zahl und die von den offiziellen Gästen wahrgenommenen Funktionen zeigen das Interesse an dieser Vereinigung. Es waren gekommen: Aus den methodistischen Kirchen: Professor Dr. E. Gordon Rupp (1910-1986), designierter Präsident der Britischen Konferenz der Methodistenkirche, Bischof Reuben H. Mueller (1897-1982), Indianapolis

(EG), Bischof Paul Washburn (1911-2003), Dayton, Ohio (EG), Bischof Franz Schäfer (*1921), Zürich (MK) und Bischof Lloyd C. Wicke (1901-1996), New York (MK). Die vier Bischöfe vertraten den Rat der Bischöfe der Gesamtkirche (Council of Bishops). Weiter waren gekommen: Reverend Wilfried Wade, Nottingham, Britische Methodistenkirche. Einige Delegierte aus der DDR konnten ausreisen: die Superintendenten Johannes Falk (EG), Günter Hawemann (EG), Johannes Schäuble (MK), Bertold Tröger (MK), Günter Krause (MK), sowie als Laie Harry Schröder. Aus der Schweiz nahm Pfarrer Konrad Hell (MK) teil. Die deutsche Ökumene war vertreten durch: Kirchenpräsident D. Martin Niemöller (1892-1984), der zu dieser Zeit einer der Präsidenten des ÖRK war, Landesbischof D. Erich Eichele (1904-1985) als ACK-Vorsitzender und zugleich für die EKD, Weihbischof Walther Kamppe (1909-1998) von Limburg, für die Römisch-katholische Kirche, die damals noch kein ACK-Mitglied war, Präsident Theodor Schober als Präsident des Diakonischen Werkes der EKD, der dem in den Ruhestand tretenden Bischof Wunderlich im Rahmen dieser Begegnung die Wichern-Plakette überreichte. Oberkirchenrat Karl Herbert war als Stellvertretender Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche von Hessen und Nassau gekommen, für die Evangelische Allianz war der Frankfurter Pfarrer H. Andres anwesend. Natürlich brachten auch die Vertreter der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) ihre Segenswünsche zum Ausdruck: Direktor Rudolf Thaut, als Vertreter des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und damaliger Präsident der VEF, sowie Dozent Heinrich Wiesemann (1901-1978) für den Bund Freier evangelischer Gemeinden.

5. Zum gesellschaftlichen und kirchlichen Umfeld 1968

5.1 *Die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen*

Die sechziger Jahre waren gekennzeichnet von „Studenten-Unruhen“, die eine neue Erfahrung nach dem rasanten Wiederaufbau waren. Die junge Generation wollte wissen, was ihre Eltern aus dem Krieg und dem Nationalsozialismus für Konsequenzen für die Zukunft gezogen haben. Die junge Generation empfand einen geistigen Leerlauf und die Macht wirtschaftlicher Interessen, die sich in Lebenserwartung und Lebensstil ausdrückte. Man empfand eine zunehmende soziale Ungerechtigkeit. Die führenden Kräfte in Politik und Wirtschaft (das „Establishment“), aber auch in den Kirchen waren in der bürgerlichen Tradition beheimatet, der man jetzt den Kampf ansagte und deshalb u. a. „den Marsch durch die Institutionen“ plante.

Die junge Generation in den Freikirchen war von dieser Entwicklung nicht verschont. Es gab gepfefferte Ausgaben von Studentenzeitschriften, man verteilte Flugblätter an den Konferenzsonntagen und es gab einige Ansätze, die Jugendarbeit mehr in die Hände der Jugendlichen zu legen. Aber die

führenden Persönlichkeiten in den beiden Kirchen waren voll ausgelastet mit den Vorarbeiten für die Vereinigung und nahm diese Krise nicht wahr genug wahr.

5.2 Die handelnden Personen

Der Verlauf einer Vereinigung von zwei überschaubar kleinen Kirchenzweigen wird normalerweise stark beeinflusst durch die handelnden Personen. Die eben erwähnte junge Generation war daran nicht beteiligt. Einflussreich waren einzelne Persönlichkeiten mit ihren jeweils besonderen Begabungen und Interessengebieten. Da waren zunächst die besonnenen Vorsitzenden des Vereinigungsausschusses, bei denen alle Fäden zusammen liefen. Hermann Jeuther (MK) und Gottlob Zaiser (1905-1964, EG), der aber überraschend 1964 verstarb, so dass dessen Aufgabe von dem kompromissbereiten, gutwilligen Herbert Eckstein (1912-2003) weitergeführt wurde. Daneben war der organisationsfreudige Methodist Walther Zeuner (1903-1983) enorm aktiv. Er hatte zusammen mit anderen eine umfangreiche Übersetzungsarbeit geleistet, nachdem er an der 1967er Generalkonferenz das Recht auf Adaptionen für die Zentralkonferenzen durchgesetzt hatte, das er jetzt reichlich ins Spiel brachte. Auch Hermann Sticher (*1927, EG) gehörte zu den fleißigen Übersetzern. Einen völlig anders gearteten Beitrag brachte Fritz Harriefeld (EG) ein. Er gehörte der Generation „modern“ ausgebildeter Theologen an, war ein aufmerksamer Beobachter gesellschaftlicher Entwicklungen und war mit seinem rhetorischen Charisma und seiner schnell von Idee zu Idee springenden Kreativität bereit, ohne Rücksicht auf Tradition und Erfahrung für einen Umbruch in der Kirche zu kämpfen. Eine fast entgegen gesetzte Position vertrat der mit vielen Erfahrungen und großer Liebe zu seiner Kirche ausgestattete Immanuel Mohr (EG). Er sah nicht nur Gutes auf die Evangelische Gemeinschaft zukommen. Von Anfang an hat er sich bemüht, seine Positionen unter seinen Kollegen zu verbreiten. Darauf ist an anderer Stelle näher einzugehen.

Zunächst einmal ist festzuhalten: In den Fragen unterschiedlicher Positionierung bestand längst nicht immer die Gruppe einer Kirche gegen eine Gruppe aus der anderen. Die Sache, um die es jeweils ging, schuf unterschiedliche Koalitionen. Das war sicher hilfreich.

Der klar strukturierte Zeitplan, der für 1968 das zu erstrebende Ziel vorgegeben hatte, war sicher hilfreich, manche Probleme nicht übermächtig werden zu lassen. Auch dass der Vorsitzende des US-Vereinigungsausschusses der Evangelischen Gemeinschaft immer wieder nach Europa kam und klare Positionen vertrat, scheint nicht ohne Einfluss auf die Skeptiker in den eigenen Reihen gewesen zu sein. Der enge Zeitplan hat auch geholfen, zügig zu arbeiten. Andererseits förderte er ein immer in der „methodistischen Art“ liegendes Problem: Er lenkte die Konzentration auf

die Klärung organisatorischer und rechtlicher Fragen. Für die theologische Debatte blieb zu wenig Raum. Sie hätte in strittigen Fragen helfen können, einige Vorurteile zu überwinden.

5.3 Problemfelder

Sie können hier nur kurz genannt werden.

- „Gleichwertigkeit beider Kirchen“ (I. Mohr)
- Unterschiedliche Führungsebenen in Europa (EG: Superintendenten, MK: Bischöfe)
- Der neue Name der Kirche
- Das Selbstverständnis des Dienstes eines Bischofs
- Die Wahl, Einführung und Dienstdauer eines Bischofs
- Der Weg der Berufung von Superintendenten
- Die Standortfrage des zukünftigen Predigerseminars
- Die Zusammenlegung und Leitung der Verlage
- Die Zusammenlegung der Zeitschriften
- Die Schaffung eines neuen Gesangbuchs, in dem das traditionelle Liedgut nur gerettet werden konnte in einer Rubrik „Aus der Väter Tagen“, aber traditionelle Elemente wie das Gloria patri, das Kyrie und das gesungene „Amen“ auftauchten, war für die Gemeinden der Methodistenkirche neu.

Bis zur Vereinigung 1968 wurden für alle unterschiedlichen Positionen Lösungen gefunden. Nur an einem Punkt schieden sich die Geister auch 1968 noch. Es war die Standortfrage des zukünftigen gemeinsamen Predigerseminars. Zwar wurde mit Karl Steckel (EG, 1913-2005) ein theologisch profilierter und menschlich hochgeschätzter Direktor gewählt und auch der gemeinsame Unterricht begonnen. Aber nur unter der Vorgabe „Provisorium“. Es zeichnete sich aber bald ab, dass der Standort des Seminars Reutlingen sein würde, wie auch vorher schon der Verlag nach Stuttgart umgezogen war. Später wurde auch noch versucht, den Dienstsitz des Bischofs nach Stuttgart zu ziehen und bei der in den achtziger Jahren notwendigen Ergänzung des Gesangbuchs einen Anhang der Württembergischen Landeskirche zu übernehmen. Daraus wurde jedoch nichts, dafür entstand das identitätsstiftende zusätzliche Liederbuch „leben und loben“. Es ist bezeichnend, dass dieses gern und viel benutzte Liederbüchlein mit seinen neuen Übersetzungen von Charles-Wesley-Liedern weder auf den Umschlag- und Titelseiten noch im Vorwort als von der „Evangelisch-methodistischen Kirche“ herausgegebenes Werk erkennbar, auch die Einführung nicht von einer Person unterschrieben ist. Hier schimmert das Kirchenverständnis im Stuttgarter Verlagshaus der Evangelischen Gemeinschaft durch, das sich nicht immer mit dem aus der Tradition der Methodistenkirche deckte.

Für die gemeinsame Aufarbeitung hier auftauchender Fragestellungen fehlte die Zeit.

5.4 Beispiele unterschiedlicher theologischer Positionierungen

5.4.1 Gemeinschaft oder Kirche?

Schon die vormaligen Kirchennamen deuten eine Differenz an: Dort „Gemeinschaft“ hier „Kirche“. Die Evangelische Gemeinschaft in Amerika hat sich in ungewöhnlich kurzer Zeit als „Kirche“ organisiert. Die Entwicklung von den Anfängen der Organisierung im Jahr 1800 über die erste Konferenz im Jahre 1803, die erste Ordination und die Wahl Jacob Albrechts zum Bischof im Jahr 1807 umfasst nicht einmal ein Jahrzehnt. 1807 erfolgte auch die Festlegung des ersten Kirchennamens: „Neuformierte Methodistenkonferenz“. Der wurde an der 1. Generalkonferenz 1816 in „Evangelische Gemeinschaft“ geändert.²⁹ Die in der amerikanischen Frühzeit sicher unter Jacob Albrechts Einfluss noch deutlich in Erscheinung tretende Tendenz, sich als Kirche und nicht als Gemeinschaft zu strukturieren, scheint sich in Deutschland insbesondere durch pietistische Einflüsse in Württemberg verändert zu haben. Ungefähr ein Vierteljahrhundert wirkte die Evangelische Gemeinschaft in Deutschland fast ausschließlich in Württemberg mit nur wenigen Grenzüberschreitungen nach Baden. Das war ein prägender Faktor mit Langzeitwirkung.

5.4.2 Verständnis des bischöflichen Dienstes

Ein zweites Beispiel für eine teilweise heftig geführte Diskussion wurde von Immanuel Mohr forciert. Er war ab 1954 fast zwanzig Jahre lang Superintendent der Evangelischen Gemeinschaft, hatte eine profilierte Position in der Frage des Bischofsamtes und ein damit verbundenes Selbstverständnis der Kirche. Er formulierte 1989 rückblickend in einem Interview:

„Verschieden scheint mir das geschichtliche Verständnis von Kirche. Während John Wesley und sein Bruder Charles zeitlebens Geistliche der Anglikanischen Kirche blieben, und die Anglikanische Kirche ihnen nie und nirgends Zweifel bereitete, kam die Evangelische Gemeinschaft in Deutschland und auch in den USA in allen zusammengefloßenen Zweigen aus dem Erleben der kontinentalen Reformation, die im Gegensatz zur Katholischen Kirche um eine neue Kirche auf biblischem Grund rangen. So war die Evangelische Gemeinschaft im Liedgut und in der Predigt ausgerichtet auf den Bau des Reiches Gottes in einer lebendigen geistlich-missionarischen Bewegung, während die methodistische Bewegung, treu John Wesley folgend, Kirche durch das Bischofsamt weitertrug und Frömmigkeit im System der Klassen pflegte. Eine biblische Fundierung der Kirche, wie sie in der Evangelischen Gemeinschaft durch die aus Apostelgeschichte 13 abgeleitete Or-

²⁹ Alle Daten nach Walter A. Siering, Kirchengeschichtlicher Abriss der Evangelischen Gemeinschaft unter Berücksichtigung besonderer Wendepunkte, Archiv-Blätter der Evangelischen Gemeinschaft, Essen 1904, Heft 2, 4f.

dination von Jacob Albrecht war, und das aus der Heiligen Schrift abgeleitete Verständnis von Kirche, machten uns verschieden.“³⁰

Das sind Positionen, die eigentlich kommentiert werden müssten, weil sie teilweise falsch sind. Spätestens seit Mitte 1961 bemühte sich Immanuel Mohr um die Verbreitung seiner kritischen Überlegungen.³¹

Die aufgezeichnete Verschiedenheit führte Immanuel Mohr dann weiter aus an der Frage der Wahl der Bischöfe, ihrer Einführung und ihrer Rechte. Für die Evangelische Gemeinschaft war „die Grundlage die Beauftragung und das Vertrauen durch die Basis, während bei unseren methodistischen Brüdern Grundlage die Traditionskette war, die auf John Wesley zurückging.“ Dieses Konstrukt einer „wesleyanischen Sukzession“ führte nach der Ansicht von Immanuel Mohr dazu, dass innerhalb der Methodistenkirche eine Ordination von Ältesten ohne Bischöfe nicht möglich sei. Es ist nicht ersichtlich, aus welchen Quellen Immanuel Mohr schöpfte, denn die historischen Fakten sprechen gegen diese These. John Wesley (1703-1791) hatte selber 1784 als „Presbyter of the Church of England“ drei seiner Mitarbeiter für Amerika „ordiniert“. Zuerst zwei Laienprediger und am folgenden Tag den anglikanischen Pfarrer und Doktor der Rechte Thomas Coke (1747-1814) als Superintendenten. Dazu hatte er ausdrücklich festgestellt: „dass die Ordination der Bischöfe und Ältesten dieselbe sei und beide daher dasselbe Recht zu ordinieren haben.“³² Das wird in der Britischen methodistischen Kirche, die in ihrer Ordnung keinen Dienst eines Bischofs vorsieht, bis heute so praktiziert.

Die Sorgen hinsichtlich des Dienstes der Bischöfe wurden von I. Mohr bereits in der „Denkschrift zur Frage der Vereinigung Evangelische Gemeinschaft und Methodisten-Kirche“³³ erkennbar. Darin wurde festgestellt, dass Bischöfe in der Methodistenkirche „mit größerer Vollmacht ausgestattet“ seien, z. B. können sie „alle Rechtsfragen einer Konferenz in einer ordentlichen Geschäftssitzung entscheiden“. Das ist ein markantes Beispiel dafür, wie Informationen vermitteln werden, die nicht ohne Tendenz sind.

Zum Grundverständnis des bischöflichen Dienstes in der methodistischen Kirche gehört, dass ein Bischof im Grunde zwei Rechte hat, die er

³⁰ Interview Walter A. Siering mit Immanuel Mohr am 14. April 1989, 4f. (bisher unveröffentlicht).

³¹ Denkschrift zur Frage der Vereinigung Evangelische Gemeinschaft und Methodisten-Kirche, vervielfältigt, 24 Seiten. Kopie im Besitz des Verfassers.

³² „Bishops and Presbyters are the same order, and consequently have the same right to ordain.“ John Wesley, Brief vom 10. September 1784 to Dr. Coke, Mr. Asbury, and our Brethren in North-America. In: John Wesley's Sunday Service of the Methodists in North America, London 1784, Faksimile Nachdruck 1984; vgl. auch: *John L. Nuelsen*, Die Ordination im Methodismus, BGM 2, Bremen 1935, 98-112. – Auch: Verhandlungen der 15. Sitzung der Jährlichen Missions-Konferenz von Deutschland und der Schweiz, Bremen 1870, 6: Stellungnahme von Bischof Matthew Simpson.

³³ Denkschrift zur Frage der Vereinigung Evangelische Gemeinschaft und Methodisten-Kirche, Vervielfältigung 1962, 14.

kraft seines Auftrags wahrnehmen kann: Erstens: er weist den Pastoren ihren Dienstort (nach Vorgesprächen mit den Superintendenten und heute unter Einbeziehung der Gemeinden) zu und zweitens, er beruft die Superintendenten. Die Erläuterung dieser Praxis ist einfach. Als Missionskirche, die in der Phase ihrer Ausbreitung dort Gemeinden gründete, wo es noch keine gab, war der Bischof gleichsam der Missionsstrategie.³⁴ Er sandte Prediger als Missionare an den Ort, wo Gemeinden entstehen sollten oder gute Voraussetzungen für die Gründung einer solchen vorhanden waren. Es ist klar, dass in diesen Fällen keine Berufungen durch Gemeinden erfolgen konnten, und es ist historisch einsichtig, dass gerade mit diesem Sendungsprinzip die schnelle Ausbreitung in den USA, aber auch die Mission in Kontinentaleuropa erst möglich wurde. In diesem Sinne der Missionsstrategie berief ein Bischof auch seine engsten Mitarbeiter in die Leitung der Mission, es waren die Superintendenten, die er entsprechend ihrem missionarischen Charisma gabenorientiert in die Leitungsaufgabe berief.

Im Grunde sind alle anderen Aufgaben eines Bischofs in der Methodistenkirche Pflichten, die er wahrzunehmen hat. Grundlage für diese Aufgaben, z. B. Ordination von Pastoren oder Pastorinnen oder die Entlassung eines pastoralen Mitarbeiters aus dem Dienst kann (und konnte) ein Bischof nur vornehmen, wenn zuvor die Konferenz als die Versammlung aller Ordinierten eines bestimmten Gebietes im Rahmen der verbindlichen Kirchenordnung einen rechtsverbindlichen Beschluss gefasst hat. Der Bischof ist also in vielen Fällen die Exekutive der Gemeinschaft aller Ältesten (Pastoren und Pastorinnen), ohne deren Beschluss er kein Recht zum Handeln hat, es sei denn, die Kirchenordnung verpflichtet ihn zu einem zwischenzeitlichen Handeln, bis die Gemeinschaft der Ordinierten zur beschlussfähigen Versammlung in ihrer Konferenz zusammentritt. Sie kann zwischenzeitliche Entscheidungen bestätigen oder den vorhergehenden Zustand wieder herstellen.

Für eine solche Struktur bedarf es einer verbindlichen Ordnung. Diese „Lehre, Verfassung und Ordnung“ (engl.: Discipline) ist das weltweite Grunddokument der Kirche, das alle vier Jahre durch die verfassungsgebende Generalkonferenz weitergeführt und den jeweiligen Entwicklungen angepasst wird. Im Rahmen dieser Ordnung sind die Entscheidungen einer Konferenz, z. B. in Mitarbeiterfragen, zu treffen. Aufgabe des Bischofs, der die Aufsicht (*episkopé!*) führt, ist es, den Konferenzen seines Bereichs vorzusitzen und zwar so, dass der gesamte Konferenzverlauf nach den selbstgegebenen Ordnungen der Kirche verläuft. Kommt es in den Debatten zu unterschiedlichen Auslegungen der Kirchenordnungstexte, dann ist es die Pflicht des Bischofs, den Text aufgrund einer schriftlich vorgelegten Frage

³⁴ Da diese zentrale Funktion bei uns fast ganz entfällt, achten die Bischöfe/Bischöfinnen darauf, dass sie andere Wege der Impulsgabe finden und dadurch nicht zu „Nur-Moderatoren“ herabsinken.

im Sinne einer „Rechtsauskunft“ zu interpretieren und die anstehende Entscheidung der Konferenz auf dieser Grundlage herbeizuführen.

Diesen Vorgang beschrieb I. Mohr mit dem knappen und – weil er den kirchenrechtlichen Rahmen dazu nicht darstellte – missverständlichen Satz: „[Der Bischof] entscheidet alle Rechtsfragen einer Konferenz in einer ordentlichen Geschäftssitzung.“

Dabei ging es – wie aufgezeigt – nicht um „Rechtsfragen“ im allgemeinen, sondern lediglich um die Interpretation der verbindlichen Ordnung als Rechtsgrundlage, an die der Bischof natürlich genauso gebunden war, wie jeder andere Älteste der Methodistenkirche seit seiner Ordination.³⁵

Noch wichtiger ist, dass sowohl die Frage an den Bischof wie dessen Entscheidung (als Auslegung der Ordnung) schriftlich im gedruckten Protokoll der Konferenz festgehalten werden müssen, damit sie justitiabel sind. Es besteht in einer durchgehend demokratischen Kirche die Möglichkeit, beim regional tätigen „Rechtsrat“, einem gewählten Gremium z. B. für die Arbeit der Kirche in Deutschland, gegen die Entscheidung des Bischofs zu appellieren und sie ggf. unwirksam zu machen.³⁶ Außerdem hat die weltweite Kirche einen „Rechtshof“ als oberste innerkirchliche richterliche Instanz, dem die Bischöfe ihre „Rechtsauskünfte“ mitteilen müssen. In besonderen Fällen kann auch an den Rechtshof appelliert werden, um ein Urteil eines Rechtsrates anzufechten und durch die oberste Instanz überprüfen d. h. bestätigen oder aufzuheben lassen.³⁷

³⁵ In Verbindung mit der Ordination erfolgt die Aufnahme in die Jährliche Konferenz, die eine Art „Bund der Ordinierten“ ist. Manche interpretieren diesen Bund als eine Art „Gemeinde oder ‚Orden‘ der Reiseprediger“, mit jährlichen Konventstreffen, ihrer „Konferenz“, um alle die sie betreffenden Angelegenheiten gemeinsam zu regeln (Neuaufnahmen, Ausschlüsse, Wahlen in Leitungs- und andere Aufgaben, Genehmigung zum Eintritt in den Ruhestand, usw.). Innerhalb dieses Bundes einer verbindlichen und verpflichtenden Gemeinschaft hat der Bischof die Aufgabe des Vorstehers, um nicht zu sagen des Abtes der Konventsgemeinschaft. Er ist, gleichwie die anderen Ordinierten ein Ältester, nimmt nur eine andere (Leitungs-)Funktion unter ihnen wahr. Durch die im Laufe der Zeit veränderte Zusammensetzung der Konferenz mit einer paritätischen Besetzung aus Hauptamtlichen (versetzungsfähigen, also „reisebereiten“ Pastoren) und Delegierten aus den Gemeindebezirken ist natürlich eine gravierende Veränderung eingetreten, hinter die man zurückfragen muss, um das Selbstverständnis der Konferenz und der Konferenzmitglieder angemessen interpretieren zu können.

³⁶ Einen regionalen Rechtsrat für das Gebiet der deutschen Zentralkonferenz mit seinen derzeit drei jährlichen Konferenzen gibt es seit 1958. Bis dahin gab es eine solche Appellations-Instanz in der Methodistenkirche lediglich auf Weltebene.

³⁷ Bischof C. Ernst Sommer (1968-1977) hat das Instrument des Rechtsrates seinerseits in den Jahren nach der Vereinigung genutzt, um in der Zeit des Zusammenwachsens schwierige Entscheidungen zu objektivieren und damit dem subjektiven Gedanken zu wehren, er handle aus seiner früheren Tradition heraus. Dieser Weg, dass der Bischof im Zuge des Zusammenkommens von zwei Strömungen selber die offizielle Rechtsauskunft einholte, ist in seiner entpersonalisierenden Zielrichtung nicht immer gesehen und daher gelegentlich kritisiert worden.

Diese konsequente Ausgestaltung des Kirchenrechts war für die Evangelische Gemeinschaft neu. Daher konnte I. Mohr noch die These aufstellen, der Bischof sei in der Methodistenkirche „mit größerer Vollmacht“ ausgestattet, wenn er „alle Rechtsfragen einer Konferenz ... entscheidet.“ Tatsächlich war es keine bischöfliche *Vollmacht*, sondern ein Teil der Episkope als *Pflicht* in der Bindung an eine Ordnung.

5.5 Zum Standort des Predigerseminars

Die Standortfrage wurde zur größten Herausforderung. In dem Aufsatzband „Auf dem Weg zur Vereinigung“ schrieb Karl Steckel den Beitrag „Das Predigerseminar oder der Weg ins Predigtamt“. Inhaltlich gab es für beide Kirchen keine tiefgreifenden Probleme. Das mag der Grund gewesen sein, warum sich der Autor auf diese Fragen in seinem Beitrag beschränkte und die Standortfrage ausklammerte. In seiner Autobiografie gibt Karl Steckel Einblicke in den Prozess der Zusammenführung der bisherigen Seminare der Methodistenkirche in Frankfurt/Main und der Evangelischen Gemeinschaft in Reutlingen.³⁸ Obwohl am Ende die Diskussion auf diese Alternative hinauslief, gab es auch andere Vorschläge, die beim früheren Direktor nicht mehr genannt werden. Immanuel Mohr schlug Braunfels als neuen Standort vor.³⁹ Innerhalb der Methodistenkirche wurde der Großraum Frankfurt/Main favorisiert. In dem mit der S-Bahn zu erreichenden Friedrichsdorf schien sich eine Möglichkeit für einen Neubau in der Gemarkung „Seulberg“ zu eröffnen. Es kursierten auch schon Skizzen von dem möglichen Kompetenzzentrum. Es kann hier nicht auf die Einzelheiten der Urteilsfindung, die schließlich zum Beschluss für einen Umzug nach Reutlingen führten, eingegangen werden. Wichtig ist: die Standortfrage wurde mit Weitherzigkeit gelöst. Man zog aus der zentralen Großstadt Frankfurt in die ehemalige schwäbische Reichsstadt Reutlingen.

6. Zum „Ertrag der Vereinigung“ – Rückblick nach 40 Jahren

Ich wage hier eine Reihe persönlicher Beobachtungen zu formulieren, die bisher innerhalb der EmK nicht diskutiert wurden. Als Ersatzreferent stelle ich gewiss einige Beobachtungen zur Diskussion, die ein anderer Referent bzw. eine andere Referentin so kaum formuliert haben würde. Bisher ist ein offenes Gespräch über den „Ertrag der Vereinigung“ noch nicht in Gang gekommen. Vielleicht reizen meine Gedanken zum Widerspruch und hof-

³⁸ Karl Steckel, *Unterwegs zum Unverwechselbaren. Festgabe zum 90. Geburtstag*, EmK-Monographien Bd. 49, Stuttgart 2003, 59-75.

³⁹ Immanuel Mohr, *Gedanken und Aspekte betr. PREDIGER-SEMINAR in der Sicht der Vereinigungsgespräche zwischen der Evangelischen Gemeinschaft und der Methodistenkirche*, Essen 1964 (kopiert mit Versandliste).

fentlich nicht nur zur Rückschau und Traditionsbewahrung, sondern auch zu einem hoffnungsvollen Ausblick in die Zukunft.

6.1 Weltweit verbunden

Die Zusammenführung zweier weltweit missionierender Gemeinschaften hat darin einen Vorteil, dass vor Ort nicht alle Wege selber gesucht und nicht alle Schritte in geographischer Enge – oder gar von einzelnen Personen bestimmt – getan werden müssen. Der für die weltweite Diskussion in den verschiedenen Ländern und dort wieder in den unterschiedlichsten Gremien zu diskutierende „Plan of Union“, der in deutscher Übersetzung als „Vereinigungsplan“ gedruckt wurde (drei Teile mit 165, 32 und 138 Seiten, also insgesamt 335 Seiten), hat innerhalb Deutschlands die Debatte in gewissem Sinne „objektiviert“, insofern einzelne Persönlichkeiten die Entwicklung weit weniger dominieren konnten, als dies bei einer Union auf nationaler Ebene denkbar gewesen wäre.

Insofern hat sich die verpflichtende weltweite Gemeinschaft, in der methodistischen Terminologie als „Connexio“ bezeichnet, in der Überwindung eines lokalen Individualismus bewährt. Das gilt auch, wenn die innerhalb der weltweiten Kirche vorhandenen Minderheiten durch einen deutschen Delegierten, den Hamburger Superintendenten Walther Zeuner (1903-1983), von der Gesamtkirche das formale Recht der „Adaption“ erhielten. Das heißt, sie bekamen durch einen Beschluss der gesamtkirchlichen, verfassungsgebenden Generalkonferenz das Recht, im Rahmen der Verfassung Veränderungen in den konkreten Ausgestaltungen der Ordnung vorzunehmen. Für die deutschsprachigen Zweige der Kirche hieß das z. B., dass sie ausdrücklich ermächtigt wurden, auch eine „ortsbezogene“ Namensgebung vorzunehmen, denn international heißt die Kirche seit der Vereinigung „United Methodist Church“, was in den deutschsprachigen Ländern Europas übertragen wurde mit „Evangelisch-methodistische Kirche“.

6.2 Kein Neuaufbruch

Die Vereinigung von 1968 war nicht wirklich ein Neuanfang oder ein Impuls für einen Neuaufbruch, wie es sich manche erhofft und von Gott erbeten hatten. Im Zentrum des theologischen Profils im Methodismus steht eine missionarische Ausrichtung. Sie kann nicht organisiert werden, weil die Motivation zur missionarischen Aktivität eine Frage der geistlichen Bereitschaft und geistgewirkten Bewegung ist.

6.3 Absehen von der gesellschaftlichen Krise

Der Vereinigungsprozess vor 1968 hat fast alle Kräfte durch Sitzungen und Verhandlungen gebunden. In dieser gesellschaftlich virulenten Zeit blieb

bei den Vordenkern und Wegbereitern wenig Spielraum, sich den brennenden Frage in der Gesellschaft zuzuwenden. Also konnten sie auch nicht zeitentsprechend „missionieren“. Vielleicht haben sogar die Aus- und Rückwirkungen der 1960er Jahre unter den Jugendlichen und Jungakademikern in den eigenen Reihen eher eine kritische Distanz vorbereitet (vgl. die damaligen Ausgaben der Studentenzeitschriften) und die Rück- oder Auszugsmentalität gestärkt, als dass sie Wege erschlossen hätten, missionarisch „nach draußen“ zu gehen.

6.4 Verfestigung von Strukturen

Man kann es durchaus als Angst vor dem Verlust des eigenen Profils oder der Identität bezeichnen, die dazu geführt hat, dass im Zusammenhang mit der Vereinigung viele bisher ungeschriebene Regeln, mit denen man in den Konferenzen und in den Gemeinden lebte und die sich wie von selbst verstanden, festgeschrieben wurden. Die Partner suchten – bis in die gesamtkirchliche Verfassung hinein – eine Sicherheit dafür, dass eingeübte und gewohnte Abläufe, Verfahren und Schritte der jeweiligen Tradition beibehalten werden konnten.

Neben die gesamtkirchlich verpflichtende *Kirchenordnung als Lehre und Verfassung* für die Ordnung des kirchlichen Lebens in der Gemeinschaft der Gesamtkirche trat nun ein sogenanntes *Diensthandbuch* mit vielen Regeln, Ordnungen, Verpflichtungen, Anweisungen und ständig gültigen Beschlüssen. Dieses bedeutete – aus Angst vor dem Traditionsverlust – eine Verrechtlichung für die Kirche, die Gemeinden und die Pastoren.

6.5 Nicht frei von Ängsten

Ein typisches Feld, in dem sich die Traditionalisten tummeln konnten, waren die Zusammenlegungen oder Vereinigung von kleinen Gemeinden an einem Ort, besonders wenn sie beide ein kirchliches Eigentum hatten. Keine Gemeinde wollte gerne auf den ihr vertrauten Versammlungsort verzichten. Man muss dabei bedenken, dass 1968 der kirchliche Wiederaufbau gerade seinen Höhepunkt überschritten hatte. Manche Gemeinden hatten Kirchengebäude errichtet, die viel schöner und zweckmäßiger waren als jene, die sie vor dem Krieg besaßen. Nicht selten waren die Neubauten nicht aus der eigenen Kraft der Gemeinden erwachsen, sondern durch ausländische Hilfen möglich geworden. Dadurch waren sie manchmal auch in einer erwecklichen Zeit mit stark besuchten Evangelisationen, die viel Hoffnung auf Gemeindegewachstum machten, reichlich groß geraten. Da kam der „Zuwachs“ durch die jeweils andere Gemeinde gerade recht. Es ist verständlich, wenn die Vereinigungen auf örtlicher Ebene nicht immer leicht fielen, obwohl man sich gerade hier Synergieeffekte erhoffte.

Bei aller Problematik ist bemerkenswert, dass in Deutschland – soweit mir bekannt – keine Gemeinde während der Vereinigung und auch später wegen der Union aus der Gesamtkirche ausgeschieden ist.

6.6 Konsequenzen aus der Vergrößerung

Für einen längeren Zeitraum war offiziell vorgesehen, dass beide Traditionen in den Ausschüssen und Arbeitsgremien möglichst paritätisch vertreten sein sollten. Es war sicher hilfreich, jeweils die unterschiedlichen Traditionen in die weiteren Entwicklungen einzubeziehen. Die größeren „Körperschaften“ wie die jährlich tagenden „Konferenzen“ mit ihren rechtlichen Aufgaben und Pflichten waren natürlich auch unübersichtlicher geworden. Ich fasse das mit dem Stichwort „Entpersönlichung“ der bisher traditionell zentralen Rolle der Gemeinschaft notdürftig zusammen.

6.7 Veränderung der Gottesdienstform

In der Nachkriegszeit hatte der kirchliche Wiederaufbau bereits eine deutliche Tendenz zur Anpassung an den traditionellen Kirchenbau, also eine Verstärkung des sakralen Charakters angenommen. Aus den Abendmahlstischen wurden Altäre. Räumlich wurden sie – wie es für einen „Altar“ angemessen war – in die Mitte der Stirnseite des Kirchenraumes verlegt. Die traditionellen einfachen Kanzeln, die in der Regel dort ihren Platz hatten, wo jetzt die Abendmahlstische platziert wurden, rückten nun an die Seite. Diese seit dem Nachkriegswiederaufbau eingeleitete, kaum theologisch reflektierte Tendenz verfestigte sich nun, vermutlich mehr aus einer unbewussten Sehnsucht nach dem Kirchesein, als aus theologischen Gründen. Vielleicht hängt der Wandel im Kirchenbau mit dem Einfluss von gemeindefremden Architekten zusammen, denen nicht ausreichend klare Vorstellungen von einem freikirchlichen „Gemeindehaus“ vermittelt worden waren.

Langsam verschwand auch der bei den methodistischen Pastoren lange Zeit dominierende Gehrock, der ein Relikt aus dem 19. Jahrhundert war. Es entstand bei manchen, auch durch die Zwänge der neugestalteten Räume, eine Sehnsucht nach dem Talar, oder doch wenigstens nach dem angelsächsischen Rundkragen (Methodisten) oder dem sogenannten „Vatermörder“ mit den feierlich umgeknickten Ecken oder dem Talar mit Beffchen (Evangelische Gemeinschaft). Es war typisch, dass man 1968 in Hamburg zur ersten Tagung der Jährlichen Konferenz „amtsgekleidet“ und in einem langen pastoralen Zug in die Kirche der gastgebenden Gemeinde einzog. (Ich habe damals den Kauf eines „Vatermörders“ abgelehnt und an dem Einzug nicht teilgenommen. Auf den Antrag eines Pastors der Methodistengemeinschaft wurde für den Abschluss-Gottesdienst, der in der St. Michaeliskirche stattfand, die „Amtstracht“ auf den schwarzen Anzug mit Krawatte reduziert.)

6.8 Verkirchlichung

Mit der Vereinigung erfolgte also ein weiterer Schritt der gottesdienstlichen Verkirchlichung. Es wurde eine Liturgie eingeführt, die Formen der abendländischen Mess-Tradition aufnahm und in den Gemeinden der Methodistenkirche auch das gesungene „Amen“ einführte. Dieser Trend zu vermehrten liturgischen Elementen im Gesangbuch ist noch nicht abgeschlossen, wird aber bis heute offensichtlich nur vereinzelt durch die Gemeinden unter der Leitung von Musikästheten angenommen. Andere Lieder gerade des neuen, gelungenen Gesangbuchs haben in dem Bereich, den ich übersehen kann, einen Vorrang vor liturgischen Gesängen, die immer noch wie ein Fremdkörper wirken. (Um nicht missverstanden zu werden: Ich denke dabei nicht an die sehr einfachen und einseitigen sogenannten „Lobpreislieder“.) In den liturgischen Gesängen und in der Liedauswahl ist im 1969er Gesangbuch eine Tendenz zum Vorzug von ausgesprochen traditionellen Kirchengesängen erkennbar. Erweckungslieder, auch aus der eigenen Tradition, wurden in eine Art Anhang „Aus der Väter Tagen“ verlegt.

Andererseits wurden gegen den damaligen Trend eigenartigerweise traditionsreiche Formulierungen für die Feier des Abendmahls aus dem anglikanischen *Book of Common Prayer*, die die Methodisten bisher zu ihrem liturgischen Gut zählten, ersatzlos gestrichen. Dieses ist eine Diskrepanz, die durchaus zu beobachten lohnend sein kann, weil es innerhalb der Evangelischen Gemeinschaft Stimmen gab, die – besonders in der Ausgestaltung des bischöflichen Dienstes – eine Entwicklung zum Anglikanismus witterten.

6.9 Unterschiedlich stark ausgeprägtes Kirchenbewusstsein

Die *Methodistenkirche* hat sich immer als Kirche verstanden und darin keine Unsicherheit gekannt, obwohl in den kongregationalistisch geprägten *Freikirchen* dieser Begriff „Kirche“ negativ besetzt war und es bis heute weitgehend zu sein scheint. Die *Evangelische Gemeinschaft* wollte in Deutschland ausdrücklich *Gemeinschaft* sein, hat aber nach 1945 in Kirchenbau, Sprache und gottesdienstlicher Kleidung durchaus einen anderen Eindruck vermittelt. Darüber wird einmal zu forschen sein. Immerhin hat in der weltweiten methodistischen Bewegung keine „society“ oder „connection“ so rasant die Kirchwerdung vollzogen, wie die Evangelische Gemeinschaft (1800-1808/1815).

Im pietistischen Württemberg, dem alleinigen Zentrum ihrer Arbeit im dritten Viertel des 19. Jahrhunderts, also von 1850 bis 1875, scheint eine gewisse Unsicherheit im ekklesiologischen Selbstverständnis gewachsen zu sein. Man kam 1851 *als Kirche* mit ordinierten Predigern, die von ihren kirchlichen Organen offiziell gesandt wurden, brachte bischöflich und sonst

amtlich unterzeichnete Empfehlungsschreiben mit, legte dem Württembergischen Konsistorium eine Ordinationsurkunde vor, feierte untereinander das Abendmahl und taufte die Kinder der eigenen „Missionare“, verstand sich aber gleichzeitig als *Gemeinschaft*. Diese in der Methodistenkirche und in der Evangelischen Gemeinschaft unterschiedlich ausgeprägten ekklesiologischen Selbstverständnisse haben die neue Kirche mehr beeinflusst, als es wünschenswert war.

6.10 Repräsentanz in der Öffentlichkeit

Die neue Kirche hat – auch durch die Angleichung in der Namensgebung „Evangelisch-methodistische Kirche“ – wahrscheinlich eine stärkere Akzeptanz in der Gesellschaft und unter den traditionellen Kirchen gefunden. Was das für ihre missionarische Akzeptanz bedeutet, ist nicht leicht zu erfassen. Eine Verbesserung der öffentlich-rechtlichen Stellung scheint zwar wichtig, ist aber vom Auftrag her gesehen zweitrangig. Dagegen ist die Sicherheit in Rechtsfragen, Eigentumsverhältnissen, Partnerschaften und dem Anspruch auf öffentliche Repräsentanz (z. B. in Funk und Fernsehen) nicht gering einzuschätzen.

6.11 Zwischenkirchliche Beziehungen

Die Kirchen methodistischer Tradition haben immer schon – ob als Kirche oder als Gemeinschaft – ohne Berührungsängste gelebt. Das ökumenische Bewusstsein gehört im kirchlichen Methodismus zum unangefochtenen Selbstverständnis.

Daher konnten Methodisten in der Zeit des Eintritts der Römisch-katholischen Kirche in die ökumenischen Gremien der bundesdeutschen Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) und der regionalen ACKs auf Länder- und Stadtebene eine hilfreiche Rolle übernehmen. Es erwies sich besonders im Prozess der Entstehung der regionalen und lokalen ACKs in vielen Fällen kirchenpolitisch als hilfreich, wenn keine der beiden in Deutschland mächtigen Kirchen den Vorsitz übernahm, sondern die EmK in ihrer akzeptierten Mittelstellung die Leitung innehatte.

Mir scheint, dass die methodistischen Vertreter in den ACKs nicht selten mit der Rolle und der Akzeptanz zufrieden waren, aber mit dem Schritt in einen kritischen theologischen Dialog zurückhaltend blieben. Das mag auch mit einer eigenen unsicheren theologischen Positionierung zusammenhängen, die sich in den sechziger Jahren im Ringen um das eigene Selbstverständnis widerspiegelt.⁴⁰

Innerhalb der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) kam es durch die Vereinigung zur Verschiebung der Gewichte. Die Folgen davon sind

⁴⁰ Rolf Knierim, Entwurf eines methodistischen Selbstverständnisses, Methodismus in Dokumenten (MiDok.) 9, Zürich 1960.

noch auszuwerten. Über einen langen Zeitraum war die VEF von vier Kirchen getragen und hatte als Gastmitglied die Brüder-Unität. Zwei Mitgliedskirchen kamen aus der kongregationalistischen und zwei aus der methodistischen Tradition. Es wurde daher immer eine fast paritätische und brüderliche Arbeitsgemeinschaft unterschiedlich positionierter Delegierter an den Freikirchenkonferenzen wie in den Ausschüssen erlebt. Die *Kongregationalisten* stellten mit dem theologischen Selbstverständnis im Sinne der Föderaltheologie eine Bundesgemeinschaft dar, die den Raum für das gemeinsame Wirken stellte. Die *methodistischen Kirchen* – traditionell ökumenisch – waren immer gerne bereit, über Strukturen und Ordnungen zu diskutieren, um eine notwendige übergemeindliche Verbindlichkeit zu erreichen.

Insgesamt veränderte sich nun in Folge der Vereinigung der methodistischen Kirchen die VEF. Leider geschah das inhaltlich, also theologisch und strategisch oder kirchenpolitisch, also hinsichtlich der Bedeutung für die Rolle in Kirche und Gesellschaft, ziemlich unreflektiert. Inzwischen ist die VEF zu einem durchaus positiv zu wertenden „Sammelbecken“ für nicht-territorial organisierte Kirchen geworden. Die damit veränderte Rolle und Aufgabe ist noch nicht deutlich genug beschrieben. Will sie wirklich zu einer gewichtigen Stimme in Ökumene und Gesellschaft werden, dann sind noch entscheidende Schritte zu tun. Ich meine, sie ist vor allem mit Kompetenzen auszustatten, und es ist Kontinuität durch einen ständigen Sekretär neben dem wechselnden Präsidenten in die Arbeit zu bringen.

6.12 Erweiterung personaler Kompetenz

Es ist klar, dass aus einem größeren „Reservoir“ mehr Kompetenz zu schöpfen ist. Das ist in einer Zeit, in der scheinbar die Führungsfähigkeit und der Mut zur Führung sinkt, besonders wichtig. Andererseits hat die methodistische Kirchenstruktur, in der vielfach die „Leitung durch Gremien“ erfolgt, in einer schnelllebigen Zeit Probleme, die diskutiert werden müssen.

Eine spätere Untersuchung wird einmal zeigen, aus welcher der beiden Traditionen vorwiegend die „Schlüsselpositionen“ besetzt wurden und welche Auswirkungen das auf die Entfaltung des Weges der Kirche, für ihre theologische Positionierung, ihr Selbstverständnis und ihre ökumenische und öffentliche Selbstdarstellung gehabt hat.

7. Schlussbemerkung

Insgesamt war die Erwartung einer „Erneuerung“ durch eine Vereinigung zu hoch gespannt. Sie hatte keine wirkliche Fundierung. An Stelle einer „Erneuerung“ ist eher eine vielschichtige „Veränderung“ geplant, gestaltet und realisiert worden. Die heutige EmK ist weder mit der früheren Methodistenkirche noch mit der früheren Evangelischen Gemeinschaft vergleich-

bar. In diesem Wandel unterscheidet sich die EmK nicht von anderen Kirchen und Bünden, denn die gesellschaftlichen Veränderungen und theologischen Entwicklungen sind für alle wachen Christen Impulse, bisherige Positionen, Gewohntes und Althergebrachtes, zu überprüfen.

Dennoch ist die Frage nach einer gewollten, gezielten, theologisch konsequenten Veränderung nicht mit einem allgemeinen Handstreich erledigt. Welche Veränderungen von der Vereinigung ausgingen oder durch sie begünstigt oder verhindert wurden, muss einer tiefgreifenderen Untersuchung vorbehalten bleiben. Aus meiner Sicht wären dazu die seit dem organischen Zusammenfinden der beiden Kirchen erschienene theologische Literatur, die Entwicklung der Ausbildung der jungen Theologinnen und Theologen, das kirchliche Profil der Zeitschriften, die Inhalte und die Gestalt der Kinder- und Jugendarbeit wie der Erwachsenenbildung und die grundlegenden Beschlüsse zur Entwicklung des kirchlichen und gemeindlichen Lebens zu analysieren.

Der Methodismus war einmal als missionierende Erweckungsbewegung berufen, (1) Sünder zur Heiligkeit zu rufen, (2) Kontinente und Länder durch Wort und Tat in der Kraft Gottes zu erneuern, (3) vor allem den Blick nach außen zu den „Verlorenen“ zu wenden und (4) eine nach-aufklärerische Gemeinschaft in einer mobilen Migrationsgesellschaft mit einer bis ins Kirchensystem hinein globalen Struktur zu sein.

Heute scheint sich die methodistische Kirche mehr mit nach innen gerichteten Fragen zu beschäftigen. An die Stelle der Welterneuerung ist die Gemeindeerneuerung getreten, an die Stelle der missionarischen Beweglichkeit ist das Bild einer ortsgemeinde-bezogen überschaubaren Arbeit, an die Stelle der entsagungsvollen Mission – unter dem Druck der Stagnation und des statistischen Rückschritts – die Bewahrung des Vorhandenen, an die Stelle der Weltzugewandtheit eine Kirchenzugewandtheit, die sich in zwischenkirchlich-ökumenischen Belangen engagiert und befriedigt.

Trotz aller Tendenzen, die sich dem kritischen Beobachter erschließen, war die Kirchenvereinigung ein zwingender und unausweichlicher Schritt. Ohne den Glaubensgehorsam im Sinne eines Schrittes zur sichtbaren Einheit hätten die beiden Kirchen noch länger dem Herrn der Kirche grundlos verweigert, wofür er gebetet hat: die Einheit seiner Gemeinde.

Gerade angesichts der fortschreitenden Ausbreitung des Unglaubens muss eine sich selbst als missionarisch verstehende Kirche dem Ruf auch zur organisatorischen Einheit folgen, wenn sie das Ziel, *damit die Welt glaube*, hört und den daraus erwachsenden Konsequenzen folgen will.

Anhang

Das methodistische Konferenzsystem und dessen Praktizierung am Beispiel einer Verfassungsänderung

Der Aufbau der weltweiten Gesamtkirche als verbindliche Gemeinschaft erfolgt nach der *Verfassung, Lehre und Ordnung der Evangelisch-methodistischen Kirche* (LVO). Es ist die offizielle deutsche Übersetzung des von der Generalkonferenz verabschiedeten Book of Discipline (BoD). Dieses für das Verbundsystem (Connexio) grundlegende Buch wird alle vier Jahre verändert, ergänzt und den theologischen, kirchlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen angepasst.

Die Grundlage für die kirchliche Arbeitsweise bilden die **Gemeinden**.

1. Die **Gemeindeversammlung**, an der alle Kirchenglieder stimmberechtigt sind, wählt die Beauftragten der Gemeindebezirke.
2. Die **Bezirkskonferenzen**, die in der Regel eine „Hauptgemeinde“ mit einer Anzahl von „Stationen“ (Nebengemeinden) vertreten, werden durch den/die von der **Gemeindeversammlung** Gewählten an der
3. **Jährlichen Konferenz** als stimmberechtigte **Delegierte** („Laienmitglieder“) vertreten. Ihr gehören (in Deutschland in drei regionalen Jährlichen Konferenzen) **alle** zu ihr gehörenden **pastoralen Mitarbeiter** und **Mitarbeiterinnen** und paritätisch eine gleiche Anzahl Delegierter der Gemeinden an.
4. Die Jährlichen Konferenzen wählen ihre Delegierten an die alle vier Jahre tagende **Zentralkonferenz**, die sich ebenfalls paritätisch aus Pastoren und Gemeindegewählten zusammensetzt (in Europa gibt es drei Zentralkonferenzen).
5. Die **Jährlichen Konferenzen** wählen ihre Delegierten an die ebenfalls alle vier Jahre tagende **Generalkonferenz**, die die verfassungsgebende Versammlung auf Weltebene ist. Sie hat zwischen 600 und 1 000 Delegierte aus aller Welt.

Außerdem nehmen als Exekutive alle Bischöfe daran teil. Sie leiten abwechselnd die Sitzungen, haben aber kein Stimmrecht.

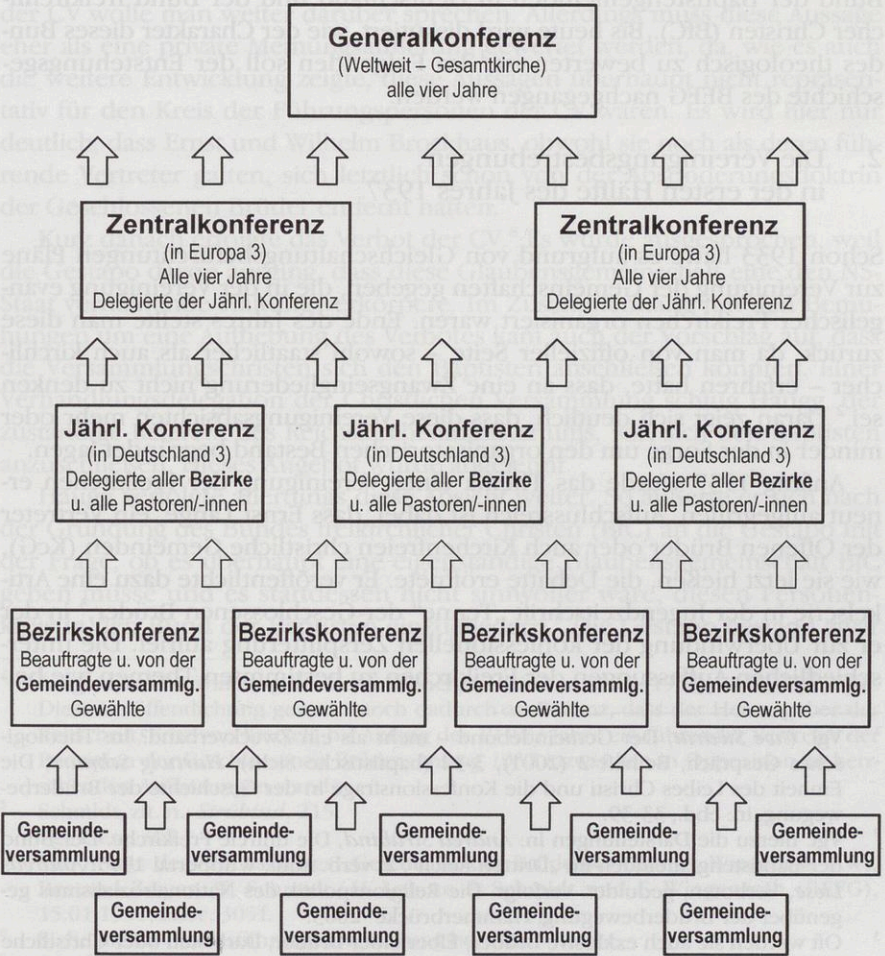
Wird eine Verfassungsänderung beantragt, z. B. dass die Indianergemeinden in den USA durch die Verfassung als Minderheit besondere Rechte erhalten sollen, dann kann ein entsprechender Antrag entweder von einer **Jährlichen Konferenz** irgendwo in der Welt ausgehen oder von der **Generalkonferenz** eingeleitet werden. Anträge unter der Ebene der Verfassungsänderung können von allen **Kirchengliedern** gestellt werden, was auch reichlich geschieht.

Verfassungsanträge werden im Rahmen der **Generalkonferenz** beraten und abgestimmt. Sie brauchen eine Zweidrittelmehrheit, in Bekenntnisfragen eine Dreiviertelmehrheit. Hat die Generalkonferenz eine entsprechende Mehrheit erreicht, so geht der angenommene Text an alle **Jährli-**

chen Konferenzen in der Welt. Diese haben das Recht und die Pflicht zur schriftlichen Abstimmung über jede einzelne Vorlage. Dadurch sind weltweit **alle Pastoren** und **alle Gemeinden** durch ihre gewählten Delegierten an den Jährlichen Konferenzen aktiv an dem Abstimmungsvorgang beteiligt.

Die **Abstimmungsergebnisse aller Jährlichen Konferenzen** mit der ausgezählten Zahl der Voten pro und kontra werden an den Rat der Bischöfe gesandt. Der **Bischofsrat** fasst alle Stimmen zusammen und stellt abschließend fest, ob eine Mehrheit, wie sie die LVO mit zwei Dritteln oder drei Vierteln aller Stimmberechtigten in der weltweiten Kirche vorschreibt, erreicht wurde. Ist das der Fall, dann setzt der Bischofsrat die jeweilige Veränderung in Kraft.

Konferenzschema:



Andreas Liese

Weder Baptisten noch Brüder

Die Entstehung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden

1. Einleitung

Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG), der sowohl die Baptistengemeinden als auch einen Teil der Brüderbewegung umfasst, stellt eine besondere Glaubensgemeinschaft dar. Zwei ganz unterschiedliche Gemeinderichtungen haben sich 1941/42 zusammengeschlossen: nämlich der Bund der Baptistengemeinden in Deutschland und der Bund freikirchlicher Christen (BfC). Bis heute wird diskutiert, wie der Charakter dieses Bundes theologisch zu bewerten ist.¹ Im Folgenden soll der Entstehungsgeschichte des BEFG nachgegangen werden.

2. Die Vereinigungsbestrebungen in der ersten Hälfte des Jahres 1937

Schon 1933 hatte es aufgrund von Gleichschaltungsbefürchtungen Pläne zur Vereinigung der Gemeinschaften gegeben, die in der Vereinigung evangelischer Freikirchen organisiert waren. Ende des Jahres stellte man diese zurück, da man von offizieller Seite – sowohl staatlicher als auch kirchlicher – erfahren hatte, dass an eine Zwangseingliederung nicht zu denken sei.² Daran zeigt sich deutlich, dass diese Vereinigungsabsichten mehr oder minder in der Sorge um den organisatorischen Bestand begründet lagen.

Anfang 1937 wurde das Thema einer Vereinigung der Freikirchen erneut aufgegriffen. Aufschlussreich ist dabei, dass Ernst Lange, ein Vertreter der Offenen Brüder oder auch Kirchenfreien christliche Gemeinden (KcG), wie sie jetzt hießen, die Debatte eröffnete. Er veröffentlichte dazu eine Artikelserie in der Jugendzeitschrift „Tenne“ der Geschlossenen Brüder,³ in der er zur Überwindung der konfessionellen Zersplitterung aufrief. Die unterschiedlichen Auffassungen der Freikirchen zu bestimmten Themen wie bei-

¹ Vgl. Uwe Swarat, Der Gemeindebund – mehr als ein Zweckverband? In: Theologisches Gespräch, Beiheft 2 (2001), 3-32 (baptistische Sicht); Hartwig Schnurr, Die Einheit des Leibes Christi und die Konfessionsfrage in der Geschichte der Brüderbewegung, in: ebd., 33-39.

² Vgl. hierzu die Darstellungen in: Andrea Strübind, Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich“, 2. verb. Aufl., Wuppertal 1995; Andreas Liese, Verboten, geduldet, verfolgt. Die Religionspolitik des Nationalsozialismus gegenüber der Brüderbewegung, Hammerbrücke 2003.

³ Oft werden sie auch exklusive Brüder, Elberfelder Brüder, Darbisten oder Christliche Versammlung genannt.

spielsweise der Taufe sah er lediglich als minimale Lehrunterschiede an, die nicht länger kirchentrennend sein sollten.⁴

Zur gleichen Zeit äußerte sich Paul Schmidt, Direktor des Bundes der Baptistengemeinden, dahingehend, dass ein Zusammenschluss der „taufgesinnten“ Gemeinschaften notwendig sei.⁵

Anfang April fand eine Theologischen Woche für die baptistischen Prediger statt, auf der diese Thematik aufgegriffen wurde. Hier beschloss man, diesbezüglich Kontakte zu den Freien evangelischen Gemeinden (FeG), der Christlichen Versammlung (CV) und zu den KcG aufzunehmen.⁶

Führende Vertreter der Baptisten (u. a. Paul Schmidt) sprachen dann auch mit Ernst und Wilhelm Brockhaus von den Geschlossenen Brüdern. Schmidt führte dazu 1941 aus, dass Ernst Brockhaus, nachdem die Baptisten ihr Anliegen den „Brüdern“ unterbreitet hätten, geäußert habe, man habe Ähnliches selbst erwogen; auf einer Konferenz führender Vertreter der CV wolle man weiter darüber sprechen. Allerdings muss diese Aussage eher als eine private Meinungsäußerung gewertet werden, da, wie es auch die weitere Entwicklung zeigte, diese Aussagen überhaupt nicht repräsentativ für den Kreis der Führungspersonen der CV waren. Es wird hier nur deutlich, dass Ernst und Wilhelm Brockhaus, obwohl sie noch als deren führende Vertreter galten, sich letztlich schon von der Absonderungsdoktrin der Geschlossenen Brüder entfernt hatten.⁷

Kurz danach erfolgte das Verbot der CV.⁸ Es wurde ausgesprochen, weil die Gestapo davon ausging, dass diese Glaubensgemeinschaft eine den NS-Staat verneinende Haltung verkörpere. Im Zusammenhang mit den Bemühungen um eine Aufhebung des Verbotes kam auch der Vorschlag auf, dass die Versammlungschrsten sich den Baptisten anschließen könnten. Einer Verhandlungsdelegation der Christlichen Versammlung schlug Haugg, der zuständige Referent des Reichskirchenministeriums, vor, sich den Baptisten anzuschließen. Dieses Angebot wurde abgelehnt.

Haugg verfolgte allerdings diese Absicht weiter. So äußerte er sich nach der Gründung des Bundes freikirchlicher Christen (BfC) an die Gestapo mit der Frage, ob es überhaupt eine eigenständige Glaubensgemeinschaft BfC geben müsse und es stattdessen nicht sinnvoller wäre, diesen Personenkreis in den Bund der Baptisten einzugliedern.⁹ Die Gestapo bestand zwar

⁴ Lange, Die Überwindung der Konfessionen, in: Die Tenne 15 (1937), 11 ff., 37 ff., 65 ff. Diese Veröffentlichung gewann noch dadurch an Brisanz, dass der Herausgeber der Zeitschrift, Fritz von Kietzell, bis Anfang der 1930er Jahre ein führender Vertreter der Prinzipien der Geschlossenen Brüder, Anfang 1937 inzwischen in Opposition zu herrschenden Auffassungen stand.

⁵ Schmidt, zit. n.: *Strübind*, 215.

⁶ Vgl. *Liese*, 305.

⁷ Vgl. Archiv des Arbeitskreises „Geschichte der Brüderbewegung“, Wiedenest (AW), Bestand Zeiger, W. Schmidt / H. Loh an P. Schmidt und E. Wingenroth (BEFG), 15.01.1951; *Liese*, 305 f.

⁸ Siehe hierzu die ausführliche Darstellung bei *Liese*.

⁹ Bundesarchiv Berlin (BAB), R R 5101/23314, Bl. 159, Haugg an Gestapo, Juli 1937.

darauf, zuerst um der rechtlichen Klarheit willen den BfC als einen rechtsfähigen Verein in das Register einzutragen, gegenüber einem späteren Anschluss des BfC an den Bund der Baptistengemeinden hätte man jedoch keine Bedenken.¹⁰

Auch Rockschieß (1. Vorsitzender) und Schmidt (Bundesdirektor) von den Baptisten machten den Versammlungsvertretern den Vorschlag, sich ihnen anzuschließen. So meinte Schmidt damals, dass die Baptisten die CV in ihren Bund aufnehmen und die Garantie für eine Genehmigung durch die Gestapo übernehmen würden. Man würde aber „die Mitglieder der chr. Versammlung nicht zu Baptisten machen“; die Versammlungschristen könnten in der gewohnten Weise ihre Gottesdienste durchführen.¹¹ Im Prinzip hätte dies in etwa dem Verfahren entsprochen, das dann später auch hinsichtlich der Elim-Gemeinden praktiziert wurde. Das Angebot der Baptisten wurde von der Delegation der CV, der u. a. Ernst Brockhaus angehörte, aber abgelehnt.¹²

Die BfC-Gründung kann hier nur hinsichtlich ihrer Bedeutung für die BEFG-Entstehung geschildert werden. In den Kontakten mit der Gestapo stellte sich heraus, dass die Einschätzung der Gestapo, die CV verweigere grundsätzlich die Mitarbeit im NS-Staat nicht zutrifft; vielmehr gab es ein breites Spektrum von Loyalität gegenüber dem NS-Staat hin bis zu einer aktiven Mitarbeit. Daraufhin hob die Gestapo das Verbot aber nicht auf, sondern genehmigte die Gründung eines Bundes (BfC) denjenigen Versammlungschristen, die loyal zum NS-System standen.

Allerdings sollte der BfC nur ein Übergangsstadium darstellen. So heißt es in einer Zusammenfassung der Ausführungen Beckers bei der Vorstellung des Bundes, der nun gegründet werden sollte: „Darum betrachten wir die jetzt im Aufbau begriffene Organisation auch nur als eine vorläufige ... Wir hoffen, dass in Deutschland bald die Einheitsorganisation entstehen wird, die alle Gläubigen außerhalb der Landeskirchen umfasst, in die auch unsere neue Organisation aufgehen kann.“¹³ Zwar könnte man seine „Sonderüberzeugungen“ beibehalten, einen Sonderstatus für eine Gemeinschaft sollte es aber nicht mehr geben. Damit wird deutlich, dass Becker noch

¹⁰ Ebd., Bl. 164, Geheimes Staatspolizeiamt (Müller) an Haugg, 18.8.1937. Vgl. zum Ganzen Liese, 388 ff.

¹¹ Archiv Wiedenest, Bestand Jordy, Bd. 4, Bl. 42, W. Geitz an H. Hartnack, 29.1.1946. Becker, der allerdings an diesem Gespräch nicht teilgenommen hatte, schildert dieses Angebot später so, als ob die Versammlungschristen, die dieses Angebot angenommen hätten, dann Baptisten geworden wären (Privatarchiv Kretzer, Becker auf der Konferenz ehemaliger BfC-Gemeinden Westdeutschlands im BEFG, Wuppertal-Elberfeld, 12./13.8.1945, 13).

¹² Privataarchiv Kretzer, Ansoerge an R. Kretzer, 24.10.1949.

¹³ Elberfelder Zusammenkunft vom 30. Mai 1937 (kurze Zusammenfassung der Ausführungen von Dr. Hans Becker), abgedr. in: Hartmut Kretzer (Hg.), Quellen zum Versammlungsverbot des Jahres 1937 und zur Gründung des BfC. Mit einer historischen Einordnung und Kommentaren des Herausgebers, Neustadt/Weinstraße 1987, 82-88 (85).

über die Intentionen Schmidts hinausging; dieser wollte erst einmal 1937 die Taufgesinnten zusammenfassen. Becker dagegen wollte beispielsweise auch die Methodisten in eine „vereinigte“ Freikirche aufnehmen. Festzuhalten ist, dass mit dem BfC unter der Führung Beckers jetzt ein entschiedener Förderer der freikirchlichen Einheit entstanden war.

Kurz soll noch der Charakter der neuen Organisation BfC skizziert werden. Die Erlaubnis zu ihrer Gründung wurde allein Becker gegeben, der Bund war ausschließlich auf ihn bezogen. Er war nach dem Führerprinzip aufgebaut, rechtlich gesehen stellte er später lediglich einen eingetragenen Verein dar, da die Hoffnung auf Erlangung der Körperschaftsrechte sich zerschlagen hatte. Alle neu eintretenden Gemeindemitglieder wurden von der Gestapo überprüft, Kollekten durften nicht abgehalten werden. Eine örtliche BfC-Gemeinde wurde von einem Ortsbeauftragten geleitet, der persönlich von Becker eingesetzt wurde. Ca. 90 % der Versammlungschristen traten in den BfC ein.¹⁴

Schon kurz vor der Gründung des BfC hatte Lange von den KcG sich mit konkreten Überlegungen zu den Einigungsvorschlägen der Baptisten geäußert. Er begrüßte diese Bestrebungen und meinte in diesem Zusammenhang, wenn diese im Sinne der Regierung wären, sei dies „als ein Eingreifen Gottes“ zur Förderung der Einheit zu begrüßen. Sollte die Bildung einer „Einheitsgemeinde“ die Position der freikirchlichen Christen im Staate stärken, wäre dies positiv zu bewerten. Dabei ging Lange davon aus, dass die Körperschaftsrechte auch auf die erweiterte Gemeinde ausgedehnt werden könnten. Dies würde man „ebenso selbstverständlich gerne annehmen“, wie „bei einem Regenschauer den Regenschirm eines Bruders“ mitzubenefitzen. Konkret sprach sich Lange dann für die Selbstständigkeit der Ortsgemeinden aus; er forderte allerdings auch, dass man alle Sonderbezeichnungen aufgeben müsse, wobei er besonders die Baptisten ansprach. Die Bezeichnung der neuen Organisation müsse möglichst einen neutralen Charakter tragen, wie etwa „Bund der Christengemeinde oder Christenbund“. Am Ende seiner Ausführungen, die auch schon genaue organisatorische Vorschläge enthielten, forderte Lange zum sofortigen Beginn der Vereinigungsarbeit auf.¹⁵

Bald nach der Gründung des BfC kam es dann zu einem bedeutsamen Treffen – initiiert durch E. Lange – von Vertretern des BfC, der Baptisten und der KcG in Kassel.¹⁶ Hierbei ist darauf hinzuweisen, dass Vertreter der FeG, obwohl dies immer wieder behauptet wird, an diesem Treffen nicht teilnahmen.¹⁷

¹⁴ Vgl. die Darstellung bei *Liese*, 323-387.

¹⁵ Oncken-Archiv Elstal (OAE), Bestand Büro des Bundesdirektors, *Ernst Lange*, Gedanken über die Einigungsvorschläge der Baptisten, 26.5.1937.

¹⁶ Siehe hierzu und im Folgenden: AW, Bestand Zeiger, Niederschrift über die Brüderzusammenkunft, 20.08.1937.

¹⁷ Siehe hierzu die Anwesenheitsliste der Besprechung (ebd.).

Gleich zu Anfang – die Baptisten nahmen zeitweise an den Diskussionen nicht teil – verständigten sich die Vertreter der beiden Brüderrkreise darauf, die Vergangenheit – damit war v. a. die Spaltung von 1848 gemeint¹⁸ – nicht mehr als etwas Trennendes anzusehen und sich über bestimmte Fragen wie beispielsweise der Gemeindegliederung zu verständigen und einen Anschluss der KcG an den BfC anzustreben; dieses Ergebnis wurde in einer offiziellen Erklärung beiden Gemeinschaftskreisen bekannt gegeben.¹⁹

In der großen Runde erörterte man dann Möglichkeiten einer Vereinigung der Baptisten mit beiden Brüdergruppen, wobei man zwei Optionen diskutierte; dabei stellte sich heraus, dass die Gesprächsteilnehmer die erste, nämlich eine lockere „Dachorganisation“ verwarfen und sich für die zweite, nämlich „eine wirkliche Einheitsorganisation“ aussprachen, in der die „einzelnen Gemeinden möglichst selbständig bleiben könnten“. Man verkannte aber nicht, dass sich die Realisierung eines derartigen Vorhabens enorm schwierig gestalten würde.

Im weiteren Verlauf der Gespräche wurde die Tauffrage diskutiert. Dabei machten die Baptisten eine bemerkenswerte Konzession: Obwohl man grundsätzlich daran festhalten wollte, nur den als Gemeindeglied aufzunehmen, der als Erwachsener getauft worden sei, würde man am Anfang akzeptieren, dass bisher aufgenommene Mitglieder, die die Kindertaufe erfahren hätten, trotzdem als vollgültige Mitglieder betrachtet werden könnten. Für zukünftige Mitglieder der neuen Gemeinde sollte jedoch weiter das Prinzip der Erwachsenentaufe gelten. Die „Brüder“ ihrerseits erklärten, dass auch sie die Erwachsenentaufe propagierten, aber diese nicht als „Vorbedingung“ für die Zulassung zum Abendmahl ansähen.

Zum Schluss diskutierte man die Frage der Körperschaftsrechte der Baptisten. Es ergab sich der Konsens, dass diese erhalten bleiben bzw. auf die neue „Einheitsorganisation“ übertragen werden sollten. Da die Bezeichnung Baptisten für die Brüder nicht tolerierbar sein würde, müsste man ihrer Meinung nach der Organisation eine neue Bezeichnung und neue Satzungen geben. Dies wurde von der baptistischen Seite akzeptiert. Schmidt, Becker und Schatz wurden am Ende des Treffens beauftragt, beim RKM zu klären, wie sich die Regierung zu einer beabsichtigten Vereinigung stellen würde.

Das befragte Ministerium ließ verlauten, dass man bei einer Vereinigung von Freikirchen nicht mit Schwierigkeiten rechne.²⁰ Diese Auskunft konnte man dort auch geben, weil Haugg – wie schon oben dargestellt – die Auskunft von Müller (Gestapa) erhalten hatte, dass einem späteren Anschluss des BfC an den Bund der Baptistengemeinden nichts im Wege stünde.

¹⁸ Damit ist die Spaltung der englischen Brüderbewegung in „Exclusive“ und „Open Brethren“ gemeint.

¹⁹ Erklärung: An die Mitglieder des Bundes freikirchlicher Christen und der Kirchenfreien christlichen Gemeinden vom 29.8.1937, abgedr. in: Kretzer (Hg.), Quellen, 125.

²⁰ Kurzbericht (KB; Kurzberichte des Bundeshauses des Bundes der Baptistengemeinden bzw. des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden) für August 1937.

Mit dem Kasseler Gespräch vom August zeichnete sich schon zu diesem Zeitpunkt genau die Konstellation ab, die dann schließlich 1941/42 zum Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden führen sollte. Dass dieser nicht schon damals gebildet wurde, lag v. a. an dem ursprünglichen Gedanken einer Freikirche der taufgesinnten Christen, selbstverständlich unter Beteiligung der Freien evangelischen Gemeinden.²¹

3. Zusammenschlüsse 1937/38

In der Folgezeit hatten sich Baptisten und BfC neben weiteren Bemühungen hinsichtlich der Bildung eines gemeinsamen Gemeindebundes zusätzlich mit separaten Vereinigungen ihrer Gemeindebünden mit anderen Gemeinschaften zu beschäftigen.

3.1 Anschluss der KcG (Offene Brüder) an den Bund freikirchlicher Christen²²

Dieser Punkt ist im Zusammenhang des Themas aus zweierlei Gründen von Interesse: Zum einen hörte damit eine freikirchliche Gemeinschaft auf zu bestehen, mit der die Baptisten hätten gesondert verhandeln müssen; allerdings wurden Vertreter der KcG dann in die Führungsgremien des BfC aufgenommen. Zum anderen zeigt sich an dieser Vereinigung, was zu dieser Zeit politisch gewollt war. Nicht zuletzt wurde von den beteiligten Brüdergruppen diese Vereinigung als ein erster Schritt auf dem Weg zur Überwindung der konfessionellen Zersplitterung gedeutet.

Nach dem Kasseler Treffen vollzog sich auf Seiten des BfC der Zustimmungsprozess problemlos. Auf verschiedenen Treffen von Verantwortlichen aus den Ortsgemeinden wurde dem Vorhaben einer Vereinigung mit den KcG zugestimmt.

Kontroverser verlief der Diskussionsprozess bei den KcG. Obwohl nicht verboten, wurden den KcG von der Gestapo zunehmend Auflagen gemacht. So musste man ein Verzeichnis der Gemeinden einreichen, von Konferenzen vorher Mitteilung machen usw. Auch wurde die Gemeinschaft von der Gestapo überwacht. Letztlich lief es auf die Bildung einer Organisation analog der des BfC hin.²³ Auch aus diesem Grund befürwortete die Führung der KcG ein Zusammengehen mit dem BfC. An der Basis gab es allerdings Widerstände, die aber schließlich auf der traditionellen Glaubenskonzferenz im November 1937 überwunden werden konnten. Am Tag nach der entscheidenden Abstimmung erschienen Vertreter des BfC; dieser Auftritt

²¹ So auch schon P. Schmidt auf der Gründungsversammlung des BEFG 1941 in Berlin (OAE, Rede auf der Gründungsversammlung, 22.2.1941).

²² Vgl. die ausführlichen Darstellungen bei *Gerhard Jordy*, Die Brüderbewegung in Deutschland, Bd. 3, Wuppertal 1986 und *Liese*.

²³ *Liese*, 309.

wurde als ein historischer Moment begriffen, da damit die Spaltung der Brüderbewegung zumindest in Deutschland aufgehört hatte zu bestehen.

Die Verantwortlichen der KcG veröffentlichten später Erklärungen, in denen man die Notwendigkeit des Zusammenschlusses gerade auch gegenüber den Skeptikern begründete. Diese Ausführungen sind aber in sich widersprüchlich. So meinte man einerseits, dass der Aufbau einer mehr hierarchischen Organisation lediglich eine staatliche Empfehlung darstelle. Einige Sätze später musste man jedoch einräumen, wenn man dieser Auflage nicht nachgekommen wäre, hätte man mit einem Verbot rechnen müssen. Da der BfC die verlangten Organisationsstrukturen aufwies, schien ein Anschluss an ihn folgerichtig.

Auch in der weiteren Begründung zeigt sich eine gewisse Ambivalenz. So sprach man einerseits davon, dass die Vereinigung von Gott gewirkt sei, verwies aber andererseits auf „das Gebot der Stunde“, womit die neue Einheit der deutschen „Volksgemeinschaft“ gemeint war. Damit zeigt sich hier schon ein Ineinander von religiösen und politischen Motiven bei der Begründung des Zusammenschlusses.²⁴ Nicht erwähnt wurde der Sachverhalt, dass es ohne das Verbot der CV, die Gründung des BfC und die für die KcG bedrohliche Situation zu diesem Zusammenschluss nicht gekommen wäre.

Aufschlussreich ist noch ein kurzer Blick auf das Vereinigungsverfahren, das ausschließlich vom BfC gestaltet wurde. So erhielten auch die Gemeinden der ehemaligen KcG Ortsbeauftragte, die eine Bestätigung des Bundesbeauftragten Becker benötigten; die Mitgliederlisten waren ebenfalls den „zuständigen Polizeistellen“ vorzulegen. Obwohl die KcG nicht verboten waren, wurden sie jetzt wie die verbotene CV behandelt und der gleichen staatspolizeilichen Kontrolle unterworfen.

Bemerkenswert ist, dass der Anschluss der KcG an den BfC von der Gestapo ausdrücklich gebilligt und unterstützt wurde. So wies das Geheime Staatspolizeiamt den Staatspolizeistellen im Deutschen Reich in einem Rundschreiben auf den Vereinigungsbeschluss und das entsprechende Procédere hin.²⁵ Damit kann man sagen, dass diese Vereinigung im Sinne des NS-Regimes war. Der praktische Anschluss der KcG an den BfC vollzog sich Anfang des Jahres 1938.

3.2 Anschluss der Elim-Gemeinden an den Bund der Baptistengemeinden Deutschlands

Auch die Baptisten nahmen eine Glaubensgemeinschaft auf, und zwar die pfingstlerische Gemeinschaft „Elim“.²⁶ Die Elim-Gemeinden, ca. 1927 maßgeblich unter der Leitung Vietheers entstanden, waren nach 1933 in das

²⁴ Ebd., 317.

²⁵ Ebd., 318.

²⁶ Vgl. dazu auch Strübind, 223 ff.; die erste Elim-Gemeinde war 1926 durch H. Vietheer entstanden.

Visier der Verfolgungsbehörden geraten; es kam auch zu kurzzeitigen lokalen Verboten. 1936 befürwortete die Gestapo ein Verbot der Elim-Gemeinden wegen „Verwirrung der Volksgenossen“.²⁷ Trotz dieser Einschätzung erfolgte diese Maßnahme aber nicht. Nachdem Vietheer und Schmidt auf einer Tagung für Schriftleiter in Kontakt gekommen waren,²⁸ schlugen die Baptisten im September dem RKM die Aufnahme der Elim-Gemeinden vor. Nach vielen Verhandlungen stimmte man dann dort – nach vorher eingeholter Zustimmung des Gestapa – Ende Dezember 1937 diesem Ansinnen zu. Bedingung war dabei, dass sich die Elim-Gemeinden auflösen mussten und die betreffenden Mitglieder sich nur einzeln den Baptistengemeinden anschließen konnten.²⁹ Das Gestapa hatte dabei klar gemacht, dass es keine Zusammenschlüsse von Mitgliedern ehemaliger Elim-Gemeinden dulden würde; auch sei im Falle von korporativen Anschlüssen, d. h. beim Eintritt gesamter Gemeinden in den baptistischen Bund, mit staatspolizeilichen Maßnahmen zu rechnen.³⁰ Dittert, ein führender Vertreter der Elim-Gemeinden weiß zu berichten, dass aber gerade dies dann doch geschah. So schreibt er über den Zusammenschluss Anfang 1938, dass die Elim-Gemeinden offiziell aufgelöst wurden, dann wurden Baptistengemeinden gegründet, denen die ehemaligen Elim-Leute einzeln beitraten.³¹ So überlebten die Elim-Gemeinden weitgehend geschlossen unter einem anderen Namen. Nur in kleineren Orten kam es zu Vereinigungen von Gemeinden.³²

Die praktische Realisierung der Aufnahme der Elim-Gemeinden sollte dann aber später doch noch zu Komplikationen führen. So warf die Gestapo den Baptisten vor „sie hätten die Elim-Gemeinden nur aufgenommen, um diese vor dem Verbot zu retten“.³³ Auch Schmidt spricht davon, dass die Gestapo den Baptisten den Vorwurf gemacht habe, „diesen Zusammenschluss nicht loyal entsprechend der Auffassung der Geheimen Staatspolizei durchgeführt“ zu haben.³⁴

Hinzuweisen ist noch darauf, dass dieses Zusammengehen sowohl innerhalb der BL als auch im ganzen Bund auf heftige Kritik stieß. Letztlich war die Aufnahme der Elim-Gemeinden nicht ein Zusammengehen von

²⁷ BAB, R R 5101, Bl. 27-30, Gestapo an das RKM, 26.6.1936; man warf den Elim-Gemeinden außerdem noch vor, die Gläubigen materiell auszubeuten.

²⁸ *Dieter Hampel*, Die Elimbewegung und ihre Stellung innerhalb des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R., unveröffentlichte Seminarabschlussarbeit Buckow (OAE), 13.

²⁹ BAB, R R 5101 (Ministerium für kirchliche Angelegenheiten), 23851, Bl. 92, RKM an den Bund der Baptistengemeinden, 31.12.1937.

³⁰ Ebd., Bl. 91, Gestapo an das RKM, 13.12.1937.

³¹ Die Elim-Chronik, nachgezeichnet und persönlich miterlebt von *H. Dittert*, Dokumente des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden, BFP-Doc-086, o.J., 47.

³² *Hampel*, 15; so z. B. in Schneeberg, Plauen, Breslau.

³³ Privataarchiv Kretzer: *Carl Koch*, Rückblick und Ausblick, gehalten auf der Konferenz ehemaliger BfC-Gemeinden, 1945.

³⁴ *Paul Schmidt*, Unser Weg, 11 (Rechenschaftsbericht für die Bundesratstagung des BEFG vom 24./25.5.1946 über den Weg des Bundes zwischen 1941 und 1945).

zwei Bündeln sondern eine ‚von oben‘ durchgeführte Aufnahme wie Strübind es treffend formuliert.³⁵ Vietheer der Leiter der ehemaligen Elim-Gemeinschaft wurde als Bundesevangelist übernommen und das Eigentum der Gemeinschaft wurde auf den Bund der Baptistengemeinden übertragen.³⁶

4. Vereinigungsbemühungen bis 1939

Wie schon erwähnt, sollten auch die Freien evangelischen Gemeinden (FeG) an dem Vereinigungsprozess beteiligt werden. So kam es im September 1937 zu einem weiteren Gespräch in Kassel – diesmal mit ihrer Beteiligung. Allerdings zeigten sich hier zwischen Baptisten einerseits und FeG andererseits unüberbrückbare Gegensätze bezüglich der Frage „Taufe und Gemeindemitgliedschaft“.³⁷

Bei den KcG zeigten sich ebenfalls kontroverse Positionen. So begründete Schatz, ein führender Vertreter der KcG, seine Ablehnung eines Zusammengehens u. a. damit, dass es sich bei den Baptisten um einen „Predigerbund“ handle, in den er als ein Angehöriger der Brüderbewegung nicht eintreten könne; außerdem kritisierte er auch die baptistische Taufauffassung.³⁸ Lange bezog eine gegenteilige Position. Er plädierte für einen Bund mit unterschiedlichen Bekenntnissen: so könnten es mehr baptistisch ausgerichtete Gemeinden mit entsprechender Auffassung bezüglich von Taufe und Gemeindemitgliedschaft geben und von Gemeinden, die die Mitgliedschaft nicht an die Erwachsenentaufe koppelten. Eine derartige Konstruktion sei möglich, weil die Baptisten zum einen bereit wären ihren Namen zugunsten eines neutralen aufzugeben und zum anderen für eine umfassende Abendmahlsgemeinschaft einzutreten.³⁹

Ein weiteres Gespräch von Vertretern der noch immer vier Freikirchen im Dezember des Jahres 1937 führte zu keiner Überbrückung der Gegensätze. So konstatierten die Leitungen des Baptistenbundes und des BfC das vorläufige Ende aller Vereinigungsversuche. Gleichzeitig distanzierte sich die BL des BfC von Bemühungen Langes doch zu einer Einigung zu gelangen.⁴⁰ Festzuhalten bleibt, dass zu diesem Zeitpunkt auch die BL des BfC zu einem Zusammengehen nicht bereit war, was eindeutig an den Vertretern der ehemaligen KcG lag.

Kräftige Impulse für ein Zusammengehen vermittelte dann die traditionelle Bibelkonferenz des BfC in Elberfeld. Diese traditionsreiche Zusammenkunft der Geschlossenen Brüder, die bis dahin immer aus einer gemeinsamen Besprechung eines Bibeltextes bestanden hatte, fand 1938 erst-

³⁵ Vgl. Strübind, 227f.

³⁶ Vgl. den KB für März 1939.

³⁷ KB für September 1937.

³⁸ AW, Bestand Zeiger, Schatz an verschiedene Brüder [u. a. Becker], 21.9.1937.

³⁹ Lange, Gedanken über den Vorschlag der Baptisten, einen neuen Bund zu bilden, 1.10.1937 (Privatbesitz).

⁴⁰ Vgl. Liese, 405.

malig als eine Vortragsveranstaltung zum Thema „Die Ekklesia im Neuen Testament“ statt. Auf ihr referierten, neben Rednern aus den beiden Brüdergruppen, auch der Baptist Luckey (Seminar in Hamburg) und Wächter von den FeG. Diese Konferenz bewirkte besonders bei den „Brüdern“ erneut ein starkes Gefühl der Zusammengehörigkeit und motivierte sie, wieder auf die Bildung einer gemeinsamen Freikirche zuzugehen.⁴¹ Die „Brüder“ beschlossen nach der Konferenz zum einen als nächsten Schritt eine engere Zusammenarbeit mit Gemeinden anderer Freikirchen auf lokaler Ebene, andererseits beschlossen sie – im Gegensatz zu den Verlautbarungen Anfang des Jahres – wieder mit den Baptisten in Richtung der Bildung eines gemeinsamen Bundes zusammenzuarbeiten.⁴² Dies wurde von den Baptisten wohlwollend zur Kenntnis genommen.

Ende 1938 wurden dann die sog. Wittener Richtlinien verabschiedet, die zu einer engeren Zusammenarbeit zwischen Baptisten, BfC und FeG führen sollten; so beispielsweise im Bereich der Evangelisation.⁴³

Zu einem weiteren Höhepunkt des Einigungsprozesses kam es dann im April 1939 auf der 2. Gemeinschaftstagung von Predigern der Baptisten, der FeG und von Vertretern des BfC in Solingen, Auf der Höhe. Hier wurde eine Entschließung verabschiedet, in der die Anwesenden ihre Bundesleitungen aufforderten, konkrete Schritte zu unternehmen. So sollten sich alle drei Gruppen „unter Wahrung ihres Sondergutes unter einer gemeinsamen Bundesleitung“ zusammenschließen. Diese Gemeinschaft müsste einen neuen Namen erhalten. Für die folgende Zeit wurde geplant, gemeinsame Abendmahlsfeiern durchzuführen. Allerdings enthielten sich bei der Abstimmung einiger Vertreter der FeG.⁴⁴ Aufschlussreich ist, dass Schmidt ausdrücklich konstatierte, zwischen den Brüdern des BfC und denen der Baptisten hätte „volles Einvernehmen“ bestanden.⁴⁵

Auf der Elberfelder Konferenz 1939 zeigte sich, dass der BfC weiterhin auf die Bildung eines größeren Bundes setzte. So beschlossen seine Vertreter, „die Vereinigung der drei Bünde in einem zu verwirklichen und, falls die Freien evangelischen Gemeinden sich dazu noch nicht in der Lage sehen sollten, den Zusammenschluss mit den Baptisten allein zu vollziehen“.⁴⁶

Damit wurde zum ersten Mal deutlich, dass man von der Vorstellung der Vereinigung aller taufgesinnten oder auch gemeindemäßig ausgerichteten Christen, zu denen man immer die FeG gerechnet hatte, nun Abstand nehmen wollte.

⁴¹ Vgl. *Liese*, 406 f.

⁴² Vgl. AW, Bestand Zeiger, Becker, An die Mitglieder des Reichsbrüderrates, 13.8.1938.

⁴³ Vgl. *Jordy*, 205.

⁴⁴ Entschließung v. 20.4.1939, Anhang zum Kurzbericht für den Monat April.

⁴⁵ Kurzbericht April 1939.

⁴⁶ Zit. n. *Riemenschneider*, Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. Bericht über seine Entwicklung, in: *Die Gemeinde*, 32/33 (1974), 6 ff.

Ausgerechnet die FeG luden dann zu einer Besprechung von Vertretern aller in der VEF vertretenen Gemeinschaften nach Patmos ein; diese Begegnung zeigte aber die unüberwindbaren Schwierigkeiten zwischen den einzelnen Freikirchen auf.⁴⁷ So beschloss man im September 1939 alle Pläne zur Schaffung einer gemeinsamen Freikirche bis nach Kriegsende zurückzustellen.⁴⁸

5. Die Entstehung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden

5.1 Seine Gründung 1940/41

Überraschend ist es dann festzustellen, dass noch nicht einmal anderthalb Jahre später die Bundesversammlung der Baptisten die Aufnahme des BfC und eine Verfassung für den neuen Bund beschloss. Zu fragen ist, was die plötzliche Entwicklung verursachte.

Schon ab 1939 kann man eine verstärkte Zusammenarbeit von Baptisten und „Brüdern“ beobachten. So unterstützte der BfC zeltevangelistische Bestrebungen der Baptisten und erklärte sich bereit, in der baptistischen Ostmission mitzuarbeiten. Die baptistische Bundesleitung beschloss ihrerseits die Kontakte zur Bibelschule Wiedenest zu verstärken und dort Schulungen durchzuführen. Becker und Schmidt suchten gemeinsam die Gestapo auf, um anstehende Probleme zu klären.⁴⁹

Aufgrund von nicht mehr im Einzelnen rekonstruierbaren Problemen – es ging offensichtlich um den Status von Brüderversammlungen in Westpreußen, die sich nicht dem BfC anschließen konnten⁵⁰ – wandte sich Walter Brockhaus, der Geschäftsführer des BfC, in einem Schreiben an die BL des BfC und schlug die Bildung einer gemeinsamen Dachorganisation von BfC und Baptisten vor; dieser hätten sich dann die Gemeinden in Westpreußen anschließen können. Außerdem würde der BfC an den Körperschaftsrechten partizipieren. Als einen weiteren Grund für das sofortige Zusammengehen mit den Baptisten führte Brockhaus den vermeintlichen Tatbestand an, dass man zu diesem Zeitpunkt noch Bedingungen bei der Vereinigung stellen könne. Im Falle einer befürchteten Zwangsvereinigung würde der zahlenmäßig stärkste Kreis – und somit die Baptisten – die Modalitäten diktieren können.⁵¹

⁴⁷ Streitpunkte stellten u.a. das methodistische Bischofsverständnis und die baptistische Taufauffassung dar (Liese, 408).

⁴⁸ Vgl. Liese, 407f.

⁴⁹ Ebd., 408f.

⁵⁰ Jordy, 220, weist darauf hin, dass der BfC nur für das Gebiet des Deutschen Reiches galt.

⁵¹ WA, Brockhaus an die Brüder der BL des BfC, 16.10.1940, in: Friedbelm Menk, Die Brüderbewegung im Dritten Reich. Das Verbot der „Christlichen Versammlung“ 1937, Bielefeld 1986, 141 u. 143.

Nach Eingang dieses Schreibens handelte Becker schnell: Schon am 23./24.10.1940 wurde auf der Sitzung der BL der Baptisten ein Schreiben verlesen, in dem Becker „eine rasche organisatorische Verschmelzung“ der beiden Bünde vorschlug. Man beschloss Sondierungen im RKM vorzunehmen.⁵² Aufschlussreich ist dabei, dass aus dem Vorschlag von Brockhaus nach Schaffung einer losen Dachorganisation jetzt die Forderung nach einer völligen Vereinigung geworden ist.

Die eben schon zu beobachtende Eile setzte sich fort. Noch im Oktober suchten Becker, Schmidt und E. Sauer den Referenten Haugg auf und erkundigten sich, „ob jetzt eine Vereinigung im Sinne unserer seit 1937 geführten Gespräche möglich sei“. Dieser teilte ihnen mit, „dass nach dem Krieg kleineren christlichen Kreisen wohl kaum noch eine Existenzberechtigung zugestanden werde. Die Frage, ob eine Übertragung der Körperschaftsrechte der Baptisten bei einer Namensänderung möglich sei, wurde bejaht“.⁵³ In der Bundespost hieß es zum Ergebnis dieses Gespräches: „Es ergab sich, dass die Möglichkeit [nämlich einer Vereinigung] noch bestehe“.⁵⁴

Am 1./2.11.1940 stellte die BL des BfC auf ihrer Sitzung in Dortmund dann die entscheidenden Weichen in Richtung Zusammenschluss. Nachdem Becker über die positive Stellungnahme Hauggs berichtet hatte, fasste die BL den Beschluss, sich mit den Baptisten zu vereinigen.⁵⁵

Schon am 3.11.1940 traf man sich mit den Verantwortlichen der Baptisten. Nachdem in der Besprechung verschiedene Einzelfragen geklärt und Missverständnisse ausgeräumt worden waren, beschloss die BL des BfC, „ihren Gemeinden die Vereinigung mit dem Bund der Baptistengemeinden zu empfehlen und durchzuführen“.⁵⁶ Auf folgender Grundlage sollte der Zusammenschluss u. a. durchgeführt werden: der gemeinsame Bund würde einen neuen Namen tragen, eine gemeinsame Leitung und eine einheitliche Ordnung haben; außerdem sollte es die „Freiheit der Einzelgemeinde im kultischen Leben wie bisher“ geben. (ebd.) Man einigte sich bereits sogar auf ein mögliches Personaltableau: Rockschieß (Baptisten) und Becker (BfC) sollten erster bzw. zweiter Vorsitzender werden, Schmidt und Vogelbusch paritätisch die Geschäftsführung übernehmen.⁵⁷ Damit war die Vereinigung faktisch beschlossen worden, obwohl noch kein Gremium der Baptistengemeinden dazu eine Entscheidung getroffen hatte. Dieser Umstand und fehlende Informationen führten zu großem Unmut an der Basis.⁵⁸

⁵² OAE, Protokoll- Bundesleitung (Bapt), 23./24.10.1940.

⁵³ Protokoll BL-Sitzung des BfC, 1./2.11.1940, zit. n. *Menk*, 143.

⁵⁴ Bundespost (BP) 1940/3, 1 (Rundbriefe aus dem Bundeshaus des Bundes der Baptistengemeinden bzw. des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden).

⁵⁵ *Jordy*, 223.

⁵⁶ BP 40/3, 1.

⁵⁷ AW, Bestand Jordy, Bd. 3, *Riemenschneider*, Geschichtliche Daten des BfC.

⁵⁸ Vgl. *Günter Balders*, Kurze Geschichte der deutschen Baptisten, in: *ders.* (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Festschrift 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland, Wuppertal/Kassel 1984, 113.

Auf der sonntäglichen Sitzung hatte man auch beschlossen, eine Abordnung (Hartnack vom BfC, Zimmermann von den Baptisten) zu den FeG zu schicken mit der Einladung, sich an der Bildung eines gemeinsamen Bundes zu beteiligen.⁵⁹ Allerdings sagten diese dann Ende November ab; im Bundesbericht 1940/41 wurde dazu ausgeführt, man anerkenne in den Gemeinden, „dass diese Frage ruhen müsse, bis unsere Brüder aus dem Kriegsdienst wieder daheim“ seien. Derartige Entscheidungen könnten die Gemeinden nur „in voller Einmütigkeit“ treffen, da ansonsten die Gefahr neuer Differenzen bestehe.⁶⁰ Hieran wird deutlich, wie erheblich die Vorbehalte bei den FeG hinsichtlich der Aufgabe der Eigenständigkeit waren; die von Schmidt ursprünglich verfolgte Vision der Einheit der Taufgesinnten unter Einschluss der FeG war nun allerdings endgültig gescheitert.

Nach den Beschlüssen von Dortmund informierte die BfC-Führung darauf den Reichsbrüdererrat – sozusagen die Mitgliederversammlung des BfC – und die Leiter der örtlichen BfC-Gemeinden (Ortsbeauftragte) über die angestrebte Vereinigung mit den Baptisten. Gleichzeitig kündigte sie an, auf der traditionellen Herbstkonferenz der „Brüder“ noch im November eine entsprechende Beschlussfassung der Bundesleitung und des Reichsbrüdererrates herbeizuführen; an der Diskussion sollten Leiter der örtlichen Gemeinden dreier Regionen Deutschlands teilnehmen. Für die übrigen Gemeindeleiter – darunter die wichtige Gruppe der westdeutschen Leiter – sollte es lediglich „Aufklärungsversammlungen“ geben.⁶¹

Die BL der Baptisten billigte ihrerseits am 6. November den beabsichtigten Zusammenschluss und die Ergebnisse der Besprechung mit den BfC-Verantwortlichen: der neue Bund sollte eine „einheitliche Rechtsgestalt“, einen neuen Namen und eine geänderte Verfassung erhalten. Den BfC-Gemeinden wurde eine „kultische Selbständigkeit“ zugesagt.⁶² Auf der Sitzung der baptistischen BL am 16.11. wurde dann das Vereinigungsverfahren präzisiert: Der Baptistenbund würde den BfC in sich aufnehmen, deshalb sei eine Verfassungsänderung notwendig. Damit wurde deutlich, dass – juristisch betrachtet – es sich nicht um einen Zusammenschluss gleichberechtigter Gemeinschaften handeln würde, da der BfC nach seiner Auflösung im Bund der Baptisten aufgehen würde. Dieses Procedere war aber notwendig, um dem Bund die Körperschaftsrechte zu erhalten. Am Ende der Sitzung wurde die vorgelegte Verfassung verabschiedet; diese sollte dann – so der Beschluss – „nunmehr mit dem BfC verglichen werden“, um sie dann dem Reichskirchenministerium vorlegen zu können.⁶³

⁵⁹ BP 40/3, 2.

⁶⁰ Bund Freier evangelischer Gemeinden (Hg.): Bundesbericht 1940/41. Für die Amtsträger und Mitarbeiter in den verbundenen Freien evangelischen Gemeinden, Witten (Ruhr) 1941, 22.

⁶¹ Liese, 412.

⁶² OAE, Protokoll- BL, 6.11.1940. Vgl. auch Strübind, 289; Begegnungen und Bemühungen um Zusammenschluß der deutschen Freikirchen von 1937 bis 1941, in: Die Gemeinde, 21 (1969), 11f.

⁶³ OAE, BL-Protokoll, 16.11.1940, Bl. 61.

Der von Becker intendierte Entscheidungsprozess stieß allerdings im BfC auf Widerstand; dies betraf v. a. den Sachverhalt, dass die westdeutschen Gemeindeleiter lediglich informiert werden sollten.⁶⁴ Auch gab es durchaus inhaltliche Kritik; so wurde u. a. gefragt, welche Veränderungen es gegeben hätte, die eine Revision der Entscheidung vom Februar 1938 notwendig machten.⁶⁵

Nachdem Becker sich zu einer Korrektur des Verfahrens entschlossen hatte, stimmte der Reichsbrüdererrat des BfC – die Mitgliederversammlung – auf seiner Sitzung in Elberfeld am 15.12. dem Zusammenschluss zu.⁶⁶ Einen Tag später traf man sich mit der BL der Baptisten in Elberfeld zu einer gemeinsamen Sitzung; folgende Entscheidungen wurden auf ihr getroffen:

1. Die baptistischen Vereinigungen und BfC-Bezirke sollten zu einheitlichen regionalen Untergliederungen ausgebaut werden.
2. Schmidt und Becker sollten zum RKM gehen, um die „behördliche Genehmigung“ zu erlangen.⁶⁷
3. Der BfC als Ganzes soll nicht mit dem Baptistenbund „verschmolzen“ werden, sondern jeder sollte sein Sondergut behalten, womit die jeweilige theologische Ausrichtung gemeint war.⁶⁸

Am 3.1.1941 sprachen Schmidt und Becker bei Haugg vor, um die Vereinigung der beiden Bünde abschließend zu erörtern. In diesem Gespräch einigte man sich auch auf den Namen des neuen Bundes. Man hatte ursprünglich überlegt, sich die Bezeichnung „Bund evangelisch freikirchlicher Christengemeinden“ zuzulegen.⁶⁹ Es kam jedoch die Befürchtung auf, dass eine Verwechslung mit der Christengemeinschaft, einer anthroposophischen Gruppierung, möglich wäre. In dem Gespräch legte man Haugg eine Liste von verschiedenen denkbaren Namen vor; dieser entschied sich für die auch in Elberfeld vorgeschlagene Bezeichnung „Bund evgl.-freikirchlicher Gemeinden“. Er empfahl wegen der Länge des Wortes den Zusatz „Christengemeinden“ zu streichen. Mit dem Kürzel „evgl.-freikirchlich“ für den Personenkreis des neuen Bundes zeigte er sich einverstanden.⁷⁰

Bereits am 11.1.1941 konnte dem Kirchenministerium der Entwurf einer von Hartnack (BfC) und Fehr (Baptisten) erarbeiteten Bundesverfassung vorgelegt werden.

⁶⁴ Vgl. W. Bomnüter, Schreiben an die Geschäftsführung des BfC, 14.11.1940, abgedr. in: *Menk*, 146.

⁶⁵ So z. B. E. Berning in einem Schreiben an E. Sauer, 15.11.1940, abgedr. in: ebd., 147.

⁶⁶ Vgl. Rundschreiben des BfC 5/40, 20.12.1940. Alle anwesenden Mitglieder des Bundesrates stimmten der Vereinigung zu, auch die abwesenden hätten nachträglich ihre Zustimmung signalisiert. „Die Vereinigung soll daher mit Wirkung vom 1.1.1941 vollzogen werden.“

⁶⁷ Vgl. *Jordy*, 226.

⁶⁸ AW, *Riemenschneider*, Geschichtliche Daten des BfC, o. O. o. J.

⁶⁹ Vgl. OAE, BL-Protokoll, 16.11.1940, Bl. 62.

⁷⁰ OAE, Nachlass Luckey, Becker an Luckey, 6.1.1941.

Da man offenbar dort mit der Zustimmung der Gestapo rechnete, stimmte das Ministerium schon im Januar der Verfassungsänderung zu und erklärte, dass die Bundesversammlung der Baptisten ihre Entscheidungen treffen könne.⁷¹ Bezeichnend für die Eile war, dass das Reichskirchenministerium schon am 20.1. – also gut ein Monat vor der formellen Zustimmung der Bundesversammlung der Baptisten – dem Polizeipräsidenten den Antrag auf eine Satzungsänderung übermittelt hatte. Hier zeigt sich noch einmal, dass sich der Entscheidungsprozess bei den Baptisten noch mehr als im BfC als eine Angelegenheit der Bundesleitung darstellte.

Am 20.2. wurde auf der Sitzung der BL der Baptisten bekannt gegeben, eine mündliche Zustimmung zur neuen Verfassung seitens des RKM sei erfolgt. Hinsichtlich der Taufe solle in der Präambel ein Hinweis auf das noch zu erarbeitende Glaubensbekenntnis erfolgen.⁷² Die neue Verfassung koppelte die Mitgliedschaft in der Gemeinde nicht mehr an die Taufe.⁷³

Einen Tag später nahm dann der baptistische Bundesrat nach kontroverser Diskussion – hier ging es vor allem um die Selbstständigkeit der Ortskirche – die Verfassung mit zwei Gegenstimmen an.⁷⁴ Am 22.2. tagte die Bundesversammlung des Bundes der Baptistengemeinden in Berlin (Gubener Str.); entscheidender Tagesordnungspunkt war der Vorschlag „zur Änderung seines Namens in ‚Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, K.d.ö.R.‘ und Vereinigung mit dem ‚Bund freikirchlicher Christen‘ durch Aufnahme[!]–Beschluss der am 3.1. erarbeiteten Bundesverfassung“.⁷⁵

Am 22.2.1941 beschloss die Bundesversammlung, sich in den *Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden* umzubenennen und den BfC aufzunehmen. In den Redebeiträgen wurden verschiedene Aspekte der Vereinigung erläutert und eine kurze Darstellung der geschichtlichen Entwicklung gegeben. Die Diskussion behandelte ausführlich die Tauffrage. Es wurde darauf hingewiesen, dass die Verfassung keinen Taufexklusivismus enthielte: Gemeindemitglied sollte man durch das Bekenntnis des erfahrenen Heils werden.⁷⁶ Man unterschied dann zwischen sog. „geschlossenen Gemeinden“, d. h. die bisherigen Baptistengemeinden und „offenen“ Gemeinden, d. h. ehemaligen Brüderversammlungen, denen u. U. Menschen angehörten, die nicht als Gläubige getauft worden waren.⁷⁷

⁷¹ Vgl. den KB für Januar 1941.

⁷² OAE, BL-Protokoll, 20.2.1941, 74.

⁷³ Amtsblatt (AB) des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Nr. 9 (20.9.1943), Verfassung, Art. I. Die Gemeinde, 2. „Mitgliedschaft: Die Mitgliedschaft in einer Gemeinde, wird erworben a) durch Aufnahme auf Grund eines Bekenntnis zum erfahrenen Heil“.

⁷⁴ OAE, Bundesrats-Protokoll, 21.2.1941; vgl. auch Strübind, 290.

⁷⁵ Riemenschneider, Bund, 7 f.

⁷⁶ OAE, Bundesversammlung, Anlage 3, Die Verfassung, 3. Die Frage der Taufe.

⁷⁷ Ebd., Rede von P. Schmidt, 4; vgl. Luckey, Äußerer Zwang und innere Motive. War der Zusammenschluß dreier taufgesinnter Gruppen im Jahr 1941 ein Modellfall für kirchliche Einigung?, in: Die Gemeinde, 4 (1960), 4.

In den Reden von Becker und der Baptisten-Vertreter wurde noch einmal die religiöse Tragweite dieser Entscheidung beschworen. Es gab eine gewisse Euphorie; fraglich ist, ob diese in den einzelnen Gemeinden wirklich ankam. Den Abschluss der Bundesversammlung bildete eine Abendmahlsfeier nach Art der Brüdergemeinden und eine nachmittägliche Festversammlung. Auf letzterer wurden besonders von Becker in seiner Rede noch einmal politische Akzente gesetzt, die heute Befremden auslösen.

Die Beschlüsse der Bundesversammlung wurden dann dem RKM vorgelegt. Im März gab der BfC in seinem letzten Rundschreiben bekannt, dass der Zusammenschluss mit den Baptisten vollzogen sei, der Bund der Baptisten-gemeinden und der BfC hätten aufgehört zu existieren; man hätte eine gemeinsame Geschäftsführung bestehend aus P. Schmidt und W. Vogelbusch gebildet.⁷⁸ Auch die anderen Gremien wurde paritätisch besetzt. Damit war innerhalb von gut zwei Monaten der Zusammenschluss von bisher zwei eigenständigen Religionsgemeinschaften vollzogen worden.

Da das RKM von einer unverzüglichen Zustimmung der Gestapo ausging – man war dort der Meinung, dass die oben geschilderte Auffassung Müllers, der inzwischen das Amt IV (Geheimes Staatspolizeiamt) im Reichssicherheitshauptamt leitete, aus dem Jahre 1937 noch immer galt –, hatte man signalisiert, dass mit einer schnellen staatlichen Anerkennung zu rechnen sei. Deshalb meinte man schon als BEFG agieren zu können. So hatte der Bundesrat am 22.2. eine neue Bundesleitung bestehend aus Baptisten und BfC-lern berufen, die am gleichen Tage zusammentrat und eine Geschäftsverteilung festlegte; für die einzelnen Bereiche wurden Sachbearbeiter bestimmt.⁷⁹ Auch auf der regionalen Ebene wurden schon BEFG-Strukturen geschaffen. So wurde die Vereinigung Rheinland-Westfalen aufgelöst. Der neuen Vereinigung Rheinland traten die entsprechenden BfC-Bezirke bei; Leiter der Vereinigung wurde M. Siebert.⁸⁰ Ortsbeauftragter der BfC-Gemeinde Gummersbach und bis dahin Beauftragter des Bezirks Nr. 13 (Köln).⁸¹

Obwohl empfohlen worden war, von lokalen Umbenennungen bis zum Eintreffen der schriftlichen Genehmigung Abstand zu nehmen,⁸² fand der neue Name auch auf der örtlichen Ebene schon Verwendung. So lud die Leipziger Baptistengemeinde unter der neuen Bezeichnung Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde (EFG) zu einer evangelistischen Veranstaltung ein.⁸³

⁷⁸ BfC-RdSchr. 1/41. Die Geschäftsstelle des BfC in Elberfeld wurde aufgelöst.

⁷⁹ OAE, Protokoll - BL (BEFG), 22.2.1941; so war aus der BL für den Bereich Staat, Kirchen, Freikirchen, Schmidt zuständig; Lange war Sachbearbeiter; für den Bereich Seminar und Bibelschule waren Pohl, Fehr, Becker und Prof. Neuffer (vormalig CV) von der BL zuständig.

⁸⁰ KB für März, 1941; vgl. auch *Riemenschneider*, Bund, 8. Schon am 10.3. kam der neue Vereinigungsrat zusammen.

⁸¹ AW, Bestand, Zeiger, Verzeichnis der BfC-Gemeinden, 46.

⁸² KB für März, 1941.

⁸³ Staatsarchiv Leipzig, Bestand PP-V 4896, nicht fol., Stapostelle Leipzig, Vermerk v. 20.7.1941.

Zu fragen ist zum einen, weshalb man im Herbst 1940, obwohl man ein gutes Jahr vorher beschlossen hatte, Vereinigungsbestrebungen bis auf die Zeit nach dem Krieg zu verschieben, jetzt doch plötzlich die rasche Bildung eines gemeinsamen Bundes anstrebte. Zum anderen stellt sich die Frage, weshalb dieser Einigungsprozess in dieser Eile ablief.

Zur ersten Frage enthält die Literatur sowohl aus der Sicht des BfC als auch der des Baptistenbundes eine Reihe von Erklärungen. So stellt Strübind für die baptistische Seite an mehreren Stellen ihrer Untersuchung kirchenpolitische Gründe heraus. Ein Zusammenschluss von freikirchlichen Kreisen konnte zu einem Bedeutungsgewinn führen. Schon hinsichtlich der Theologischen Woche von 1937 kommt sie zum Schluss, dass es hier im Wesentlichen um die „Existenzsicherung“ ging.⁸⁴ Sie betont gerade diesen Aspekt, weil später – so ihre Einschätzung – eine „Legendenbildung“ einsetzte, die das geistliche Moment immer stärker gewichtete.⁸⁵ Auch hinsichtlich der Aufnahme der Elingemeinden spricht sie von einem „Relevanzgewinn“.⁸⁶

Hinsichtlich des Zusammenschlusses von Baptisten und BfC und v. a. auch der an den Tag gelegten Eile muss sie allerdings – im Gegensatz zur Motivation des BfC – konstatieren, dass die „Motivation der Baptisten für diesen schnellen Zusammenschluss weitaus schwieriger zu erfassen“ sei als für den BfC.⁸⁷ Sie verweist neben theologischen Gründen noch einmal auf Stärkung der eigenen Position durch die Vereinigung von freikirchlichen Gruppen. Auch sieht sie, dass die Baptisten 1940 immer größeren Schwierigkeiten ausgesetzt waren. So gab es beispielsweise Anklagen gegen baptistische Prediger. Man musste – so die BL im Sommer – feststellen, dass das Christentum immer mehr aus der Öffentlichkeit gedrängt wurde. Außerdem gab es im Herbst 1940 in kirchlichen Kreisen die Erwartung hinsichtlich einer kriegsentscheidenden Wende. Deshalb begann man, Vorschläge bezüglich der Einigung von Landeskirchen dem Reichskirchenministerium vorzulegen.

Die „plötzlich aufgenommenen Vereinigungspläne ... könnten von diesen Plänen“ oder nur von einer „Situationsanalyse“ motiviert gewesen sein. Man wollte eventuellen staatlichen Maßnahmen nach dem Krieg als große Freikirche zuvorkommen; dies würde – so Strübind – auch die ganze Hektik des Einigungsprozesses erklären.⁸⁸ Für den BfC verweist sie auf den Brief von Brockhaus an die BL des BfC und schließt sich Menk an, der von einer „nüchterne[n] Existenzentscheidung“ spricht.⁸⁹

Jordy untersucht sehr gründlich die Frage, weshalb der BfC unbedingt die organisatorische Einheit mit anderen Freikirchen und 1940 dann mit

⁸⁴ Strübind, 220.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Ebd., 228.

⁸⁷ Strübind, 293.

⁸⁸ Ebd., 293 ff.

⁸⁹ Menk, 143, zit. n. Strübind, 293.

den Baptisten herstellen wollte. Er kommt dabei zu einer differenzierten Antwort. Auch er sieht zuerst einmal den Zwang der äußeren Umstände;⁹⁰ er hebt aber auch sehr deutlich die Verquickung der theologischen Begründungen mit Bezugnahme auf das „Gebot der Stunde“ hervor. So wurde argumentiert, dass Gott die praktische Verwirklichung der Einheit der Gemeinde wollte; es wurde aber auch immer wieder betont, dass in dieser Zeit, in der entscheidende Veränderungen erwartet wurden, die Einheit der Gemeinde ein mächtiges Zeugnis darstellen würde. Der Geist Gottes würde gerade in dieser Zeit besonders das Bedürfnis nach Einheit bei den Christen hervorrufen. Die nationale Begeisterung jener Tage beeinflusste in großem Maße – so Jordy – das Streben nach kirchlicher Einheit.⁹¹ Zum Schluss verweist Jordy noch auf das „hierarchische Moment“, das er in zweierlei Hinsicht entfaltet. So erwähnt er zum einen die Tatsache, dass Becker als Reserveoffizier der Luftwaffe sich immer weniger den Angelegenheiten des BfC zuwenden konnte; zum anderen meint Jordy, dass Becker in dem Bundesdirektor P. Schmidt einen kongenialen Verhandlungspartner fand. Diesen beiden Führerpersönlichkeiten sei es dann möglich gewesen den Zusammenschluss zu einem schnellen Abschluss zu bringen.⁹²

Für die Eile des Vereinigungsprozesses, die er für „befremdlich“ hält, macht er dann die militärische Entwicklung des Jahres 1940 verantwortlich. Die siegreichen Feldzüge führten nicht nur dazu, dass das deutsche Reich auf dem Höhepunkt seiner Macht war, sondern die politisch-militärische Entwicklung, in der man Gott am Wirken sah, beeindruckte die Christen ungeheuerlich. In dieser Zeit hatte das Volk Gottes zusammen zu stehen.⁹³

Der erste Aspekt des „hierarchischen Moments“: die militärische Verwendung Beckers – dieser Sachverhalt wurde schon von P. Schmidt 1946 in seinem Rechenschaftsbericht ausführlich erwähnt. So führte er aus, dass Ende 1940 abzusehen war, dass mit einem schnellen Kriegsende nicht zu rechnen gewesen sei; Becker habe so „die Besprechungen wieder auf[gegriffen] mit der Begründung, dass es ihm bei dem Umfang seines Kriegsdienstes unmöglich sei, die Verantwortung für den BfC in der notwendigen Weise weiterhin zu tragen“.⁹⁴ Auch Luckey wies später auf diesen Aspekt hin, wenn er schreibt, dass „der Umstand“ der Einberufung Beckers „nun zu einer schnellen Klärung der Lage“ drängte.⁹⁵

⁹⁰ Jordy, 219.

⁹¹ Ebd., 211-216

⁹² Ebd., 218.

⁹³ Ebd., 221f.

⁹⁴ P. Schmidt, *Unser Weg*, 3f.

⁹⁵ Hans Luckey, *Äußerer Zwang und innere Motive*, in: *Die Gemeinde* 3 (1960), 4ff., 4 (1960), 4ff.; Balders schließt sich dieser Meinung an; der Krieg habe den Vereinigungsprozess beschleunigt. Dabei sei von Bedeutung, dass Becker und die wenigen, die eine derartige Angelegenheit organisatorisch bewältigen konnten, „nach und nach dienstverpflichtet wurden“, so dass die Sache eilte (Balders, 112); auch Kretzer sieht

Dabei ist anzumerken, dass Becker schon im August 1939 zur Luftwaffe einberufen worden war.⁹⁶ Aufgrund seines Dienstes war er „oft monatelang abwesend“.⁹⁷ Deshalb konnte er sich nicht mehr angemessen um die Angelegenheiten des BfC kümmern. Bei der Fortdauer des Krieges musste aber auch damit gerechnet werden, dass Becker zu Schaden kommen könnte. Angesichts der ausschließlichen Bindung des BfC an seine Person wäre das Problem aufgetaucht, ob die Gestapo einem anderen die Fortsetzung des Bundes erlaubt hätte. Die Aufnahme in den Baptistenbund – unter Wahrung seiner Eigenständigkeit – würde dem Brüderkreis das Überleben sichern. Dazu kam, dass eine Vereinigung mit einer anderen freikirchlichen Glaubensgemeinschaft stets seiner theologischen Grundüberzeugung entsprochen hatte. Außerdem – darauf weist Luckey hin – war mit dem Zusammenschluss auch die Erwartung gegeben, die Strukturen der BfC-Gemeinden normalisieren zu können. Darüber hinaus gilt die Feststellung, dass auch in der Bundesleitung des BfC, zu der viele Brüder gehörten, die Becker theologisch nahestanden, das Bedürfnis nach einer organisatorischen Vereinigung mit anderen christlichen Gruppierungen stark vorhanden war.

Zur Frage der Eile, die bisher nur wenig überzeugend erklärt worden ist, lässt sich sagen, dass Becker ab Dezember Zeit hatte, sich persönlich um den Zusammenschluss zu kümmern. Er war nämlich vom 1.12. an für eine Tätigkeit bei der Hoesch AG Dortmund, seinem bisherigen Arbeitgeber, unabkömmlich (uk.) gestellt.⁹⁸ Damit hatte er die Möglichkeit zusammen mit P. Schmidt aktiv an der Entstehung des gemeinsamen Bundes zu arbeiten.

Zu klären ist noch, weshalb sich die Baptisten auf diesen Vereinigungsprozess einließen und große Zugeständnisse gegenüber dem BfC machten, wozu besonders die Aufgabe des traditionsreichen Namens „Baptisten“ und die Kompromissbereitschaft in der Tauffrage gehörten. Auch hier ist noch einmal zu sagen, dass Schmidt besonders ab 1937 an exponierter Stelle sich für das Zusammengehen mit anderen Christen ausgesprochen hatte und dabei auch nicht zurückgeschreckt war, verbotenen bzw. vom Verbot bedrohten Gruppen zu helfen. Der angestrebte Zusammenschluss stellte nun für Schmidt – auch unter der Berücksichtigung der Gemengelage von religiösen und nationalen Motiven – einen großen Schritt in Richtung einer möglichst großen freikirchlichen Glaubensgemeinschaft dar.

Man könnte aber auch überlegen, ob sich die Baptisten durch ein Zusammengehen mit dem BfC nicht eine bessere Position gegenüber der NSDAP und der Gestapo erhofften. Schmidt spricht von Schwierigkeiten, die die

in dem von Schmidt angegebenen Grund die Hauptursache für die Vereinigung Ende 1940 (Quellen, Historische Einordnung, 55 f.).

⁹⁶ Becker gibt in seinem Entnazifizierungsverfahren an, 1939 zur Wehrmacht einberufen worden zu sein (Landesarchiv Nordrhein-Westfalen, Abteilung Rheinland [Düsseldorf], NWEntnazifizierungsakte Becker, Fragebogen).

⁹⁷ Kretzer, Historische Einordnung (Quellen), 55.

⁹⁸ Bundesarchiv-Zentralnachweisstelle, Angaben zu Becker.

Baptisten gegen Ende der 30iger bzw. Anfang der 40er Jahre seitens der Gestapo erfahren mussten. Besonders durch die Zeltmission und die Aufnahme der Elim-Gemeinden – darauf wurde weiter oben schon eingegangen – sei man in das Blickfeld der Gestapo geraten.⁹⁹ Es sei deshalb nur eine Frage der Zeit gewesen, wann „stärkere Eingriffe“ besonders in die missionarische Arbeit zu gewärtigen seien, da man den Baptisten vorgeworfen habe, die missionarische Arbeit im Osten zu propagandistischen Zwecken zu missbrauchen. Weiterhin kritisierte die Gestapo, dass die Baptisten durch die Verbindung mit Gemeinden der osteuropäischen Mission sich „mit verbotenen Christengruppen vereint hätten“ und damit „das nationalsozialistische Volksempfinden“ verletzt hätten.¹⁰⁰

Haugg bemerkte im Nachhinein, dass ab 1935 vielen Glaubensgemeinschaften seitens der Gestapo ein Verbot gedroht hätte. „Die Aktion“ sei soweit gegangen, „dass die Existenz der evangelischen Freikirchen bedroht“ gewesen wäre. Dies hätte sich sowohl auf Baptisten als auch auf Methodisten bezogen. Seinem, Hauggs, Bemühen wäre es gelungen, dies abzuwenden.¹⁰¹ Auch die Interventionen seitens der Gestapo 1942, den BfC von einer Vereinigung mit den Baptisten abzubringen belegt diese Einschätzung. So heißt es in dem schon erwähnten Bericht Kochs 1945: Becker sei „mehrfach ersucht worden, den Zusammenschluss nicht zu betreiben“; dabei sei er darauf hingewiesen worden, dass im Falle eines Verbotes der ehemaligen Baptistengemeinden nach der Vereinigung auch die früheren BfC-Gemeinden davon betroffen wären. Noch im Augenblick der Genehmigung hätte der zuständige Referent von Amt IV B Becker gefragt, „ob er sich klar sei über die gefährdete Stellung der Baptisten und der damit verbundenen Gefährdung auch der Gemeinden des früheren BfC“.¹⁰²

Schmidt seinerseits berichtete, dass die Gestapo sowohl Becker als auch ihm gegenüber „ihre Meinung über den Zusammenschluss unmissverständlich zum Ausdruck gebracht [hat], und versucht [hat], den Zusammenschluss zu hintertreiben“.¹⁰³

Deshalb ist die Vermutung nicht von der Hand zu weisen, dass sich auch die Baptisten in der Verbindung mit dem BfC eine Sicherung ihrer Existenz versprochen, da dieser und besonders auch sein oberster Repräsentant (Becker) offensichtlich in der Gunst der Gestapo stand.

⁹⁹ Auf diesen Vorwurf hatte – wie oben dargestellt – auch Koch in seinem Rückblick 1945 hingewiesen.

¹⁰⁰ Schmidt, Unser Weg, 10f. Deutsche Kirchen im Osten, die beispielsweise in großer Zahl polnische Mitglieder aufnahmen, wurden verboten (BAB, 5301, 23388, Bl. 177, Chef der Sipo und des SD an das Reichsministerium für Propaganda, 1.10.1940; in diesem Fall ging es um ein Verbot der STA im Reg.Bez. Bromberg, so hätte es in einer Gemeinde von 13 Mitgliedern nur „2 Volksdeutsche“ gegeben).

¹⁰¹ Privatarhiv Kretzer, Haugg an R. Kretzer, 5.11.1969.

¹⁰² Ebd., Koch, Rückblick und Ausblick, 11.

¹⁰³ Schmidt, Unser Weg, 5.

Abschließend ist zu sagen, dass man sich mit dem neuen Gemeindebund nicht nur in Übereinstimmung mit den Erfordernissen der Zeit sondern auch mit den Zielen des NS-Staates wähnte.

5.2 Das Warten auf die Genehmigung

Die weitere Entwicklung machte aber deutlich, dass die Schaffung eines gemeinsamen Bundes den Zielen der maßgeblichen Kräfte des NS-Regimes nicht entsprach. Bei Nachfragen vernahm man in den nächsten Monaten, dass das Ersuchen noch geprüft werde. Ende September wurde dann dem RKM vom PP mitgeteilt, dass „aus grundsätzlichen staatspolizeilichen Zwängen heraus“ dem Antrag auf „Verfassungsänderung“ der Baptisten „nicht zugestimmt werden“ kann.¹⁰⁴ Damit schien die geplante Vereinigung gescheitert zu sein. Intern wurde dies aber so nicht weitergegeben. So hieß im monatlichen Bericht lediglich, dass „mit einer Verzögerung“ der Genehmigung zu rechnen sei; man bleibe weiterhin aber bestrebt, „alle noch schwebenden Fragen zu klären“.¹⁰⁵

Dass jetzt im RSHA – wahrscheinlich dürfte dabei an Heydrich zu denken sein – im Gegensatz zu früheren Auskünften anders entschieden wurde, hängt sicherlich im Wesentlichen damit zusammen, dass nun der besondere Charakter des BfC, der dem NS-Regime große Vorteile bot, im Fokus der Entscheidung stand. Schon W. Brockhaus meinte, dass der BfC aufgrund seiner auf Becker bezogenen Organisation für die Gestapo eine ideale Glaubensgemeinschaft darstellte. Außerdem: Da Heydrich, der Chef des SD und der Gestapo, für die Entstehung des BfC verantwortlich gezeichnet hatte, wollte er diese Religionsgemeinschaft nicht auflösen.¹⁰⁶

Damit hatte sich aber – im Gegensatz zum RKM – die Haltung der Gestapo geändert. Die jetzige Haltung entsprach dagegen mehr den Auffassungen des SD, der schon frühzeitig gegen Zusammenschlüsse von Religionsgemeinschaften Stellung bezogen hatte. Auch deckte sich diese Haltung genau mit der religionspolitischen Linie, die in einem geheimen Rundschreiben der NSDAP von Bormann formuliert worden war: „Das Interesse des Reiches liegt nicht in der Überwindung, sondern in der Erhaltung des kirchlichen Partikularismus.“¹⁰⁷ Auch Schmidt erkannte, dass die beabsichtigte Vereinigung nicht im Sinne der dominierenden Kräfte des Regimes war. So meinte er noch im Mai 1942, dass „die Tendenz, Zusammenschlüsse der Christen nicht zu fördern, anzuhalten“ schien.¹⁰⁸

Trotzdem wurde weiter versucht, die Zustimmung der Gestapo zu erlangen. So intervenierte Becker selbst im Gestapa bei dem zuständigen Re-

¹⁰⁴ BAB, R 5101, 23399, Bl. 70f., Schreiben v. 23.9.1941.

¹⁰⁵ KB für September 1941.

¹⁰⁶ Liese, 424f.

¹⁰⁷ Martin Bormann, Nationalsozialismus und Christentum sind unvereinbar, abgedr. in: George L. Mosse, Der nationalsozialistische Alltag. So lebte man unter Hitler, Königstein/Ts 1978, 270ff. (272).

¹⁰⁸ OAE, Protokoll des Arbeitsausschusses der BL, 9.5. 1942, 46.

ferenten; ihm wurde mitgeteilt, dass die Ermittlungen noch nicht abgeschlossen seien.¹⁰⁹ Auch Haugg bemühte sich weiterhin um eine Zustimmung der Gestapo.¹¹⁰ Nach einer längeren Wartezeit teilte dann Haugg Ende Oktober 1942 den Baptisten mit, dass die Verfassungsänderung genehmigt worden sei. Mit der staatsaufsichtlichen Genehmigung war der Bund der Baptisten nun offiziell in den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden umbenannt worden.¹¹¹ Die Beteiligten erlebten die Genehmigung als „überraschend“¹¹² und als ein „Geschenk“. Man konnte aber nicht umhin, dies dann als „Anerkennung ... [der] politischen Rechtschaffenheit“ zu deuten. Im gleichen Atemzug erhoffte man sich eine Intensivierung des „Gemeinschaftslebens“.¹¹³ Auch hier zeigt sich wieder deutlich die Vermengung der Motive.

Die im Oktober 1942 ausgesprochene Genehmigung wirft Fragen auf. Zuerst muss festgestellt werden, dass es offensichtlich dem RKM und hier natürlich dem Referenten Haugg im Herbst 1942 gelungen war, die Gestapo zur Revision ihrer Entscheidung vom Vorjahr zu bewegen. Dies wurde ausdrücklich von P. Schmidt in seiner Eigenschaft als Bundesdirektor des BEFG in einem „Leumundszeugnis“ für das Entnazifizierungsverfahren Hauggs erklärt: So habe Haugg dem Baptistenbund „wesentlich geholfen“, dass der „Kirchenbund eine notwendig gewordene Satzungs- und Namensänderung entgegen allen Weisungen der Geheimen Staatspolizei durchführen konnte“.¹¹⁴ Ähnlich drückte sich Schmidt in seinem Rechenschaftsbericht aus, in dem er sagte, dass es „nur dem unermüdlichen Bemühen“ Hauggs „zu verdanken“ gewesen sei, „dass es überhaupt zur Genehmigung kam“.¹¹⁵ Haugg selbst wies 1969 darauf hin, dass es seinen „großen Bemühungen“ zu verdanken gewesen sei, dass der Baptistenbund „in der Stille“ seine „Existenz bis zum Zusammenbruch fristen konnte“.¹¹⁶ Wie es Haugg aber gelang, die Zustimmung des RSHA zu erreichen, ist bis jetzt ebenso wenig genau zu klären, wie auch die Gründe für die Meinungsänderung der Gestapo. Hier

¹⁰⁹ KB für Dezember 1941.

¹¹⁰ Vgl. BAB, R 5101, 23399, Bl. 69, RKM an das Reichssicherheitshauptamt, 12.3.1942.

¹¹¹ Ebd.: „Die eingereichte Satzungsänderung wird gemäß Ziffer 2 des Beschlusses“ der preußischen Regierung bezüglich der „Verleihung der Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts“ an den baptistischen Bund „hierdurch staatsaufsichtlich genehmigt“. In einer Notiz hielt Haugg fest, dass der zuständige Sachbearbeiter im Reichssicherheitshauptamt Hahenbruch ihm mitgeteilt habe (30.10.1942), dass man dort „keine Bedenken“ mehr hinsichtlich der „Satzungsänderung“ habe. Außerdem habe Hahenbruch erklärt, dass die Akten „in Verlust geraten“ seien (BAB, R 5101, 23399, Bl. 72).

¹¹² *Riemenschneider*, Begegnungen, 12.

¹¹³ KB für November 1942.

¹¹⁴ Landesarchiv Nordrhein-Westfalen, Abt. Rheinland, NW 1023-5403, Entnazifizierungsakte Haugg, Erklärung von P. Schmidt, 28.7.1948.

¹¹⁵ *Schmidt*, Unser Weg, 5.

¹¹⁶ Privataarchiv Kretzer, Haugg an R. Kretzer, 5.11.1969; ungewollt treffend hat Haugg mit dieser Formulierung die Situation der Freikirchen im nationalsozialistischen Deutschland beschrieben: Mehr als ein „fristen“ konnte man es nicht nennen.

könnte eine Äußerung Schmidts von 1946 weiterhelfen, nach der es Haugg gelungen sei, „unter Ausnutzung einer sich ihm bietenden günstigen Gelegenheit“ die Genehmigung zu erreichen; leider präzisiert Schmidt hier nicht, was darunter konkret zu verstehen ist.¹¹⁷ Möglich wäre es, bei dieser Formulierung an die besondere personelle Konstellation im Herbst 1942 im RSHA zu denken. Im Mai d.J. war auf den bisherigen Chef, Heydrich, ein Attentat verübt worden, an dessen Folgen er Anfang Juni verstarb.¹¹⁸ Da – wie oben vermutet wurde – Heydrich im Herbst 1941 die Vereinigung der beiden Bünde abgelehnt hatte, fiel damit ein entscheidender Hinderungsgrund weg.

Nach der Ermordung Heydrichs übernahm Himmler kommissarisch die Leitung des RSHA. Von Interesse ist daher die Frage, wer letztlich die Entscheidung traf. Anzunehmen ist, dass der zuständige Sachbearbeiter (Hahnenbruch), eine derart schwerwiegende Entscheidung nicht eigenmächtig getroffen haben wird. Wahrscheinlich ist es, dass Heinrich Müller, Leiter der Gestapo, der schon 1937 nichts gegen einen derartigen Zusammenschluss einzuwenden hatte, maßgeblich an dieser Entscheidung mitgewirkt oder sie sogar relativ eigenständig getroffen hat.¹¹⁹

5.3 Anfänge des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden

Die ehemaligen BfC-Gemeinden profitierten erheblich von dem Zusammenschluss: Sie erlangten jetzt den Status einer „normalen“ – wenn man dies für die damalige Zeit überhaupt so sagen kann – freikirchlichen Glaubensgemeinschaft. Entscheidend war, dass das Beauftragtenwesen – angefangen von den Ortsbeauftragten – abgeschafft¹²⁰ und damit auch ein Stück der Einbindung in den NS-Staat überwunden wurde. Eine personelle Kontinuität war aber dadurch gegeben, dass die bisherigen Ortsbeauftragten jetzt Gemeindeleiter wurden.¹²¹ Auch die polizeiliche Überprüfung neu ein-

¹¹⁷ Schmidt, *Unser Weg*, 5.

¹¹⁸ Carsten Dams / Michael Stolle, *Die Gestapo. Herrschaft und Terror im Dritten Reich*, München 2008, 50.

¹¹⁹ Michael Wildt, *Generation des Unbedingten. Das Führungskorps des Reichssicherheitshauptamtes*, Hamburg 2003, 693: „Dem Amtschefs ließ [Himmler] weitgehend Handlungsfreiheit“.

¹²⁰ Vgl. OAE, Nachlass Luckey, Luckey an Hoefs, 14.2.1941. Es heißt darin u. a. es sei so, dass vielen im BfC das 1937 eingeführte „Gerüst vom Reichsbeauftragten bis zum Ortsbeauftragten, d. h. dieses ausgesprochene Führersystem ... ein Dorn im Auge“ gewesen wäre. „Jetzt aber erhalten sie wieder ein normales Gemeindestatut, da sie den Schutz der Korporationsrechte erhalten“.

¹²¹ Vgl. dazu die Ausführungsbestimmungen zu Teil II, Punkte 4 und 5 der Verfassung des BEFG: Bei den ehemaligen BfC-Gemeinden „gelten“ die bisherigen OBe. als Gemeindeleiter (Amtsblatt des BEFG 10.1943, 2). Allerdings entsprach dies nicht den ursprünglich geäußerten Auffassungen, nach denen die OBe. keine geistlichen Aufgaben hätten. Siehe dazu auch Balders, 141: Nach einem Vorschlag des BfC würden „seit dem Zusammenschluss“ auch der „(geschäftsführende) Älteste“ in einer ehemaligen Baptistengemeinde die Bezeichnung „Gemeindeleiter“ tragen. In der Regel haben bis heute die evangelisch-freikirchlichen Gemeinden, die aus dem Baptismus kom-

getreter Gemeindemitglieder entfiel. Die Belastungen, die sich durch die staatlichen Vorgaben bei der Organisation des BfC ergeben hatten, hörten auf¹²² und die bisherigen BfC-Gemeinden – weil sie jetzt zu einer Körperschaft des öffentlichen Rechts gehörten – konnten wieder Kollekten abhalten, ohne dass man diese besonders genehmigen lassen musste.¹²³

Was die Frage der praktischen Umsetzung der Vereinigung auf lokaler und bezirklicher Ebene anbelangt, muss die Kriegssituation berücksichtigt werden. Wie weit es – was man ja angestrebt hatte – zu einer Verschmelzung von Gemeinden kam, muss im Einzelfall geprüft werden. So schreibt beispielsweise W. Brockhaus, dass es in Wuppertal bald nicht mehr zu erkennen war, ob jemand von einer ehemaligen BfC-Gemeinde oder einer Baptistengemeinde kam.¹²⁴ Auch die Elim-Gemeinden interpretierten die neue Situation so, dass durch die Verfassungsänderung es erst jetzt zu einem wirklichen Zusammenschluss der Baptisten mit den Elim-Gemeinden gekommen sei.¹²⁵

Auf zwei Sachverhalte sei abschließend noch hingewiesen. So konnte nach der Klärung einiger Schwierigkeiten 1944 die endgültige Liquidierung der Grundstücke des ehemaligen BfC und ihre Übertragung auf den BEFG durchgeführt werden.¹²⁶ Gerade dieser Punkt sorgte nach dem Krieg aber für viele Konflikte.

Außerdem muss noch auf das Glaubensbekenntnis hingewiesen werden. So hatte man ja ausdrücklich die Klärung der Tauffrage mit Hinweis auf das noch zu erarbeitende Glaubensbekenntnis aufgeschoben. Im September 1941 hatten Luckey (Theologisches Seminar Hamburg) und Sauer (Bibelschule Wiedenest) den Auftrag von der Bundesleitung erhalten, ein Glaubensbekenntnis zu erarbeiten. Im Juli 1943 legten beide dann dem Arbeitsausschuss der BL einen Entwurf vor; im Oktober beschloss dann die Bundesleitung, dass die Vorlage noch einmal überarbeitet werden sollte, dieser Text sollte dann vom Arbeitsausschuss der Bundesleitung angenommen werden.¹²⁷ Dieses geschah dann Ende Februar/Anfang März.¹²⁸

men, einen Pastor (früher Prediger) und einen Gemeindeleiter, der nicht hauptamtlicher Mitarbeiter ist.

¹²² So auch *Carl Koch / Fritz Surmann*, Was soll nun werden? Ein Wort an unsere Geschwister, Dillenburg 1946, 7f.: Man hätte es doch im BfC als „Belastung angesehen“, wenn man die „Mitglieder der Polizei melden musste“ und dass der Staat eine Organisation verlangt habe. Als man sich mit den Baptisten zusammenschließen konnte, sei man „froh“ gewesen, „den BfC auflösen zu können“. Alle bisherigen „Belastungen“ verschwanden: „es gab keine Meldung mehr bei der Polizei, wir konnten unsere Organisation aufbauen, ohne Auflagen des Staates zu beachten“.

¹²³ Es heißt in der Verfassung, die am 1.11.1942 in Kraft trat, dass der Haushalt der örtlichen Gemeinde u. a. durch Kollekten gedeckt werden sollte. Auch die Mustersatzung für ehemalige BfC-Gemeinden spricht von Kollekten.

¹²⁴ *Walter Brockhaus*, Gottes Weg mit mir, Wuppertal 21970, 68.

¹²⁵ Vgl. *Hampel*, 15.

¹²⁶ Vgl. *Liese*, 433 ff.

¹²⁷ OAE, Protokoll der BL, 14./15.10.1943, 92.

Der Text weist zum einen zeitbedingte Elemente auf; so besonders in Artikel 9 „Von den natürlichen Ordnungen“.¹²⁹ Andererseits konnte bezüglich der Bedeutung der Gemeinde das „individualistische“ Verständnis früherer Glaubensbekenntnisse überwunden, in dem sehr präzise die Gemeinde als eine göttliche Schöpfung herausgestellt wurde.¹³⁰ Aber auch hier wie schon in der Verfassung findet sich in Artikel 6 über die Gemeinde kein Hinweis auf den Zusammenhang von Gemeindemitgliedschaft und Taufe: Christus „macht alle, die das neue Leben aus Gott empfangen haben, zu Gliedern seines Leibes“.¹³¹ Auch hier ist der Einfluss des Brüdertums deutlich erkennbar.

6. Resümee

Es ist noch einmal daran zu erinnern, dass die Entstehung des BEFG im Kontext der Vereinigungsbemühungen gesehen werden muss; dabei wurde von Anfang an betont, dass ein Zusammenschluss ohne die FeG undenkbar sei. Entscheidende Bedeutung kommt nun hier dem ersten Kasseler Gespräch zu, weil zum einen Vertreter der FeG nicht anwesend waren, zum anderen sich die Teilnehmer – und hier besonders Becker vom BfC – für einen wirklichen Zusammenschluss und damit gegen eine mehr oder minder lose Dachorganisation aussprachen. Das Geschehen bis 1939 war letztlich durch den Sachverhalt bestimmt, dass man die FeG unbedingt bei dem Projekt dabeihaben wollte, sich diese aber letztlich mehr für eine Dachorganisation aussprachen.¹³² Als sich das Scheitern dieses Planes immer deutlicher abzeichnete, wurden dann Forderungen nach einem Zweierbund anstatt des Dreierbundes laut.

Die Initiative zu den konkreten Vereinigungsbemühungen im Herbst 1940 ging dann eindeutig von Becker aus, er fand in Schmidt einen Verhandlungspartner, der diesen Bund unbedingt wollte; beide fanden die nötige Unterstützung in ihren jeweiligen Führungsgremien. Becker konnte dabei seine Ziele durchsetzen: alle BfC- Gemeinden konnten sich in „normale“ freikirchlichen Gemeinden verwandeln und jetzt an den Körperschaftsrechten des neuen Bundes partizipieren; die religiöse Eigenständigkeit war garantiert, auf Grundpositionen der Brüderversammlungen (Name, Taufverständnis) wurde Rücksicht genommen. Dieses pragmatische Interesse war aber eingebunden in seine theologischen Grundüberzeugungen, nach denen es ein Existenzrecht für die Brüderbewegung als besondere „Kon-

¹²⁸ OAE, Protokoll des Arbeitsausschusses der BL, 29.2./1.3.1943, 102.

¹²⁹ AB, Nr. 6 (10.6.1944); vgl. *Balders*, 116.

¹³⁰ *Swarat*, Der Gemeindebund, 20 u. 22.

¹³¹ AB, Nr. 6 (10.6.1944); vgl. *Balders*, 116; *Andreas Liese*, Taufverständnisse in der Brüderbewegung, in: *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde* 12 (2007), 272-286.

¹³² So auch P. Schmidt in seiner Rede auf der 30. Bundesversammlung (OAE, Bundesversammlung, Rede Schmidt, 22.2.1941, 1f.).

fession“ nicht mehr geben sollte, sondern die Brüder in einer großen Einheitsorganisation der Freikirchen ihren besonderen religiösen Akzent setzen sollten.¹³³ Mit dem BEFG war damit ein Anfang gemacht worden.

Auch für Schmidt spielten sicherlich pragmatische Gründe im Herbst 1940 eine entscheidende Rolle; aber auch hier zeigten sie sich in theologische Grundüberzeugungen eingebettet. Schwierig ist es sicherlich, pragmatische, allgemeinpolitische und theologische Gründe auseinander zu dividieren. Bei der Bewertung ist allerdings zu berücksichtigen, dass nach der Ablehnung der Vereinigung durch die Gestapo im September 1941 den Verantwortlichen langsam klar wurde, wie sehr ihre Absichten nicht mehr den Zielen maßgeblicher Kräfte des Regimes entsprachen. Die Behauptung ist deshalb möglich, dass dem Wunsch nach Bildung eines gemeinsamen Bundes doch eine geistliche Motivation zu Grunde lag.

Sicherlich kann man, wie Luckey es schon Ende der 1950er Jahre sagte, den Zusammenschluss zum BEFG auf Grund seiner zeitgeschichtlichen Bedingtheiten nicht als einen ökumenischen Modellfall für die Vereinigung von Freikirchen bezeichnen. Aber dass man auch bei sehr weit auseinander liegenden theologischen Traditionen einen Weg zueinander finden kann, dafür könnte die Entstehung des BEFG ein Beispiel geben. Allerdings handelte es sich dabei um einen Prozess, dem die Verankerung in der Gemeindebasis fehlte – dies zeigt sich deutlich an der Entwicklung nach 1945.

¹³³ Vgl. Liese, 399.

Quellen und Literatur

1. Ungedruckte Quellen

- Archiv des Arbeitskreises „Geschichte der Brüderbewegung“, Wiedenest
 - Bestand Jordy
 - Bestand Zeiger
- Bundesarchiv Berlin (BAB)
 - Bestand 5101 (RKM)
- Oncken-Archiv Elstal/Wustermark
 - Sitzungen der Bundesleitung des Bundes der Baptistengemeinden, des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und des Arbeitsausschusses der Bundesleitung.
 - Nachlass Luckey
- Privataarchiv Kretzer
 - Brief von W. Haugg an Kretzer
 - Bericht von der Konferenz der ehemaligen BfC-Gemeinden in Wuppertal-Elberfeld
- Staatsarchiv Leipzig

2. Unveröffentlichte Manuskripte

Hampel, Dieter, Die Elimbewegung und ihre Stellung innerhalb des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R., unveröffentlichte Seminarabschlussarbeit Buckow (Oncken-Archiv, Elstal)

[*Riemenschneider, Willi*] Geschichtliche Daten des BfC, o. O. o. J. (Archiv Wiedenest)

3. Periodika und Drucksachen

Amtsblatt des Bundes der Baptistengemeinden in Deutschland und des Bundes freikirchlicher Christen, Berlin 1941-1945

Bundespost (Rundbriefe aus dem Bundeshaus des Bundes der Baptistengemeinden bzw. des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden; erscheint seit 1935)

Kurzberichte des Bundeshauses des Bundes der Baptistengemeinden bzw. des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden

Rundschreiben des Bundes freikirchlicher Christen

4. Gedruckte Quellen und Literatur

Balders, Günther, Kurze Geschichte der deutschen Baptisten, in: *ders.* (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Festschrift 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland, Wuppertal/Kassel 1984, 17-167

Brockhaus, Walter, Gottes Weg mit mir, Wuppertal ²1970

Bund freier evangelischer Gemeinden (Hg.), Bundesbericht 1940/41. Für die Amtsträger und Mitarbeiter in den verbundenen Freien evangelischen Gemeinden, Witten (Ruhr) 1941

Dams, Carsten / Stolle, Michael, Die Gestapo. Herrschaft und Terror im Dritten Reich, München 2008

Dittert H., Die Elim-Chronik, nachgezeichnet und persönlich miterlebt von H. Dittert, Dokumente des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP-Doc-086), o.J.

Jordy, Gerhard, Die Brüderbewegung in Deutschland, Bd. 3, Wuppertal 1986

Kretzer, Hartmut (Hg.), Quellen zum Versammlungsverbot des Jahres 1937 und zur Gründung des BfC. Mit einer historischen Einordnung und Kommentaren des Herausgebers, Neustadt/Weinstraße 1987

Lange, Ernst, Die Überwindung der Konfessionen, in: Die Tenne 15 (1937), 11 ff., 37 ff., 65 ff.

Liese, Andreas, Verboten, geduldet, verfolgt. Die Religionspolitik des Nationalsozialismus gegenüber der Brüderbewegung, Hammerbrücke, 2., durchgesehene Auflage, Hammerbrücke 2003

Luckey, Hans, Äußerer Zwang und innere Motive. War der Zusammenschluß dreier taufgesinnter Gruppen im Jahr 1941 ein Modellfall für kirchliche Einigung? in: Die Gemeinde, 3 (1960), 4-6; 4 (1960), 4-6

Menk, Friedhelm, Die Brüderbewegung im Dritten Reich. Das Verbot der „Christlichen Versammlung“ 1937, Bielefeld 1986

Riemenschneider, Willi, Begegnungen und Bemühungen um Zusammenschluß der deutschen Freikirchen von 1937 bis 1941, in: Die Gemeinde, 21 (1969), 11 f.

Ders., Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. Bericht über seine Entwicklung, in: Die Gemeinde, 32/33 (1974), 6 ff. 7 f.

Strübind, Andrea, Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich“, 2. verb. Aufl., Wuppertal 1995

Dies., Die deutschen Baptisten und der Nationalsozialismus, in: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 7 (2002), 177-194

Wildt, Michael, Die Generation des Unbedingten, Das Führungskorps des Reichssicherheitshauptamtes, Hamburg 2003

Gilberto da Silva

Der Weg lutherischer Freikirchen zur SELK

Annäherung und Konsolidierung nach 1945

1 Einführung

Die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK) ist eine junge Kirche. Sie besteht erst seit 1972. Im Vorfeld der Gründung der SELK im Jahr 1972 stand jedoch ein langer Prozess, der bereits im 19. Jahrhundert mit der Entstehung lutherischer Freikirchen in den damaligen deutschen Territorien begann. Mit unterschiedlicher Akzentuierung einten diese Kirchenkörper unter anderem und hauptsächlich die Ablehnung der Union evangelischer Kirchen und des Rationalismus in der theologischen Forschung und den Gemeinden. Eine Zusammenarbeit oder gar ein Zusammenschluss der lutherischen Freikirchen lag aus diesen Gründen auf der Hand. Die Konkretisierung einer solchen Annäherung gestaltete sich jedoch aus unterschiedlichen Gründen schwierig. Darunter seien hier zunächst Desinteresse, Territorialpolitik und theologische Divergenzen beispielhaft genannt.¹ Diese Situation begann sich im 20. Jahrhundert zu ändern und ging einher auch mit dem Zusammenwachsen der damaligen deutschen Territorien, wobei diese eher langsame Bewegung eine dramatische Beschleunigung nach dem Zweiten Weltkrieg erfuhr. Ziel dieses Aufsatzes ist es, diese Entwicklung nach 1945 im Überblick zu schildern und zu analysieren.

2 Die lutherischen Freikirchen nach dem Zweiten Weltkrieg im Überblick

Vereinfachend kann man feststellen, dass die im 19. Jahrhundert in den verschiedenen deutschen Territorien entstandenen selbstständigen evangelisch-lutherischen Kirchen Anfang des 20. Jahrhunderts nach und nach aus ihrer in unterschiedlichen Graden vorhandenen Isolierung herauskamen und aufeinander zuzingen. Beispiel dafür ist im Jahr 1919 die Gründung der „Vereinigung Evangelisch-Lutherischer Freikirchen in Deutschland“, zu der die Evangelisch-Lutherische Kirche in Preußen², die Selbst-

¹ Ausführlicher: *Werner Klän*, Der Weg Selbständiger Evangelisch-Lutherischer Kirchen in Deutschland. Ein ökumenisches Modell im Kleinen, in: *Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin Luther-Bundes* 37 (1990), 205-228, hier 208.

² So die beanspruchte, aber staatlich nicht anerkannte Bezeichnung seit ihrer Entstehung. Ab 1933 nannte sich die Kirche „Evangelisch-lutherische Kirche Altpreußens“, nach dem Zweiten Weltkrieg: „Evangelisch-lutherische Kirche im früheren Altpreußen“ und seit 1954 „Evangelisch-Lutherische (Altlutherische) Kirche“; vgl. *Werner Klän*, Theologische Ausbildungsstätten selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in

ständige Evangelisch-Lutherische Kirche in den hessischen Landen, die Hannoversche Evangelisch-Lutherische Freikirche, die Evangelisch-Lutherische Hermannsburg-Hamburger Freikirche, die Renitente Kirche ungeänderter Augsburger Konfession in Niederhessen und die Evangelisch-Lutherische Synode in Baden gehörten.³ Programmatisch endete die Kundgebung der Vereinigungsgründung mit den Worten „Hindurch zur lutherischen Bekenntniskirche um jeden Preis!“⁴ Dieser Satz deutete auf ein Projekt hin, das von diesen Kirchen in der Nachfolgezeit zielstrebig verfolgt wurde. Das zeigt sich darin, dass im Jahr 1930 die Hannoversche Evangelisch-Lutherische Freikirche, die Evangelisch-Lutherische Hermannsburg-Hamburger Freikirche, die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche in den hessischen Landen und die Renitente Kirche ungeänderter Augsburger Konfession in Niederhessen einen Schritt weiter gingen und sich zum „Bund Selbständiger Evangelisch-Lutherischer Kirchen in Hessen und Niedersachsen“ zusammenschlossen.⁵

Aus obigen Auflistungen ist ersichtlich, dass bei diesen Vereinbarungen und Zusammenschlüssen ein ebenfalls im 19. Jahrhundert entstandener, wichtiger Kirchenkörper fehlte: die Evangelisch-Lutherische Freikirche in Sachsen und anderen Staaten. Trotz bilateraler Verhandlungen mit anderen lutherischen Freikirchen, insbesondere mit der Hannoverschen Evangelisch-Lutherischen Freikirche⁶, gestaltete sich die Verständigung der anderen lutherischen Freikirchen mit dieser Kirche schwieriger.⁷ Besonders die Fragen der Schriftlehre (Verbalinspiration), des Predigtamtes und der Abendmahlsgemeinschaft sorgten für Distanzierung. Somit waren die lutherischen Freikirchen unmittelbar vor dem Zweiten Weltkrieg praktisch in zwei Gruppen geteilt: Auf der einen Seite stand die „Vereinigung Evangelisch-Lutherischer Freikirchen in Deutschland“ mit dem „Bund Selbständiger Evangelisch-Lutherischer Kirchen in Hessen und Niedersachsen“. Die lutherischen Freikirchen dieser Gruppe ließen ihren Pfarrernachwuchs in der Regel am seit 1883 bestehenden Seminar der „Alt-lutheraner“⁸ in Bres-

Deutschland, in: *Lutherische Theologische Hochschule Oberursel 1948-1998. Festschrift zum 50jährigen Jubiläum* (OUH, Ergänzungsband 3), Oberursel 1998, 9-38, hier 9.

³ Kundgebung in: *Manfred Roensch/Werner Klän*, Quellen zur Entstehung und Entwicklung selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in Deutschland, Frankfurt/M. 1987, 507-509; vgl. *Frank Martin Brunn*, Union oder Separation? Eine Untersuchung über die historischen, ekklesiologischen und rechtlichen Aspekte der lutherischen Separation in Baden in der Mitte des 19. Jahrhunderts, Karlsruhe 2006, 232.

⁴ *Roensch/Klän*, Quellen, 509.

⁵ Statut in: *Roensch/Klän*, Quellen, 538-542.

⁶ Vgl. die Dokumente in: *Roensch/Klän*, Quellen, 520-531.

⁷ Vgl. *Klän*, Weg, 210.

⁸ Obwohl die Bezeichnung „altlutherisch“ bzw. „Alt-lutheraner“ zunächst von Gegnern der bekennnistreuen Lutheraner als Spottname gebraucht wurde; (vgl. *Werner Klän*, Selbständige evangelisch-lutherische Kirche östlich von Oder und Neiße – eine Zwischenbilanz, Oberursel 1996, 17 [OUH 30]), ist sie durchaus verwendbar, da sie mentalitätengeschichtlich gesehen zu einem Identifikationsbegriff geworden ist und

lau ausbilden. Unter ihnen pflegten die Evangelisch-Lutherische Kirche in Preußen und die Evangelisch-Lutherische Synode in Baden Abendmahlsgemeinschaft mit den lutherischen Landeskirchen.⁹ Eine gewisse Betonung der Unabhängigkeit des kirchlichen Amtes der Verkündigung des Evangeliums und Verwaltung der Sakramente im Gegenüber zur (Laien-)Gemeinde – freilich in unterschiedlichen Akzentuierungen – charakterisierte auch diese Kirchengruppe. Im Bereich der Schriftlehre gab es keine einheitliche Positionierung bezüglich der Anwendung wissenschaftlicher Methoden in der Exegese.

Auf der anderen Seite stand die Evangelisch-Lutherische Freikirche in Sachsen, die durch den Beitritt einiger Gemeinden außerhalb Sachsens, nun auch in anderen deutschen Staaten präsent war. Diese Kirche pflegte aus historischen, finanziellen und lehrmäßigen Gründen eine enge Verbindung zur Lutheran Church – Missouri Synod in den USA (LC-MS).¹⁰ Sie zeigte

nach 1954 Eingang in die Selbstbezeichnung dieser Kirche gefunden hat: „Evangelisch-Lutherische (Altlutherische) Kirche“. Außerdem hebt diese Begrifflichkeit die spezifischen Merkmale der altlutherischen Bewegung gegenüber anderen lutherischen Bewegungen innerhalb der preußischen Landeskirche hervor; vgl. *Gottfried Nagel*, Der Kampf um die lutherische Kirche in Preußen. Eine Jubiläumsdenkschrift zum 25. Juni 1930, Breslau 1930, 51 ff.; *Hellmuth Heyden*, Zur Geschichte der Kämpfe um Union und Agende in Pommern, in: ZKG 71 (1960), 287-323, hier 320 ff.

⁹ Vgl. *Klän*, Weg, 211 mit Quellenangaben.

¹⁰ Aus der Bekenntnisbewegung im Königreich Sachsen hervorkommend, wanderte im Jahr 1838 eine Gruppe von ca. 800 Personen um den Pfarrer Martin Stephan (1777-1846) nach Missouri/USA aus. Unter den Auswanderern waren sechs Pfarrer, vier Lehrer und zehn Kandidaten der Theologie. Die Gruppe gründete 1839 eine Siedlung in Perry County, südlich von St. Louis (Missouri). Während der Überfahrt, die mit dem Untergang eines der fünf Schiffe einherging, ließ sich Martin Stephan zum Bischof der „Apostolisch-lutherischen Episkopalkirche zu Stephansburg“ ausrufen und verlangte von seinen Anhängern absoluten Gehorsam. Nach der Ankunft in St. Louis wurden Vorwürfe laut, Stephan hätte die ihm anvertrauten Spendengelder und Ersparnisse der Auswanderer veruntreut und mehrere Mädchen sexuell missbraucht. Nach einem Prozess durch eine Gemeindeversammlung wurde Stephan abgesetzt und aus der Gemeinde ausgeschlossen. Die Auswanderer schickten ihn in die Verbannung über den Mississippi. Auf der anderen Seite, in Illinois gründete er die Trinity Church, in der er bis zu seinem Tod als Pfarrer tätig war. Nach dieser Krise übernahm Pfarrer Carl Ferdinand Wilhelm Walther (1811-1887) die Leitung der Gruppe und konnte das Auseinanderbrechen der Auswanderergemeinde verhindern. In den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts näherten sich die Auswanderergruppe um Walther und eine andere um Friedrich Conrad Dietrich Wyneken (1810-1876), die theologisch unter dem Einfluss Wilhelm Löhes (1808-1872) stand. Daraus entstand im Jahr 1847 die „Deutsche Evangelisch-Lutherische Synode von Missouri, Ohio und anderen Staaten“ mit Walther als erstem Präses. Im Zusammenhang mit dem Eintritt der USA in den Ersten Weltkrieg und der damit zusammenhängenden antideutschen Stimmung entfernte die Missouri-Synode die Bezeichnung „deutsch“ aus ihrem Namen. 1947 änderte sie die Bezeichnung von „Evangelisch-Lutherische Synode von Missouri, Ohio und anderen Staaten“ in „Lutherische Kirche – Missouri Synode“ bzw. „Lutheran Church – Missouri Synod“. Eine enge Beziehung zwischen den Auswanderern in den USA und den in Sachsen verbliebenen Lutheranern war also von Anfang an vorhanden und wurde durch die ganze Zeit gepflegt; vgl. *Christoph Barnbrock*, Die Predigten C. F.

eine gewisse Nähe zur Hannoverschen Evangelisch-Lutherischen Freikirche, die sich zwar in durchgeführten Lehrgesprächen niederschlug, aber keine organisatorischen Konsequenzen mit sich brachte.¹¹ Die größere Distanz zeigte sich zur Evangelisch-Lutherischen Kirche in Preußen, insbesondere hinsichtlich der Schriftlehre, denn die Evangelisch-Lutherische Freikirche in Sachsen betonte die Verbalinspiration der Heiligen Schrift und lehnte die Anwendung historisch-kritischer Methoden in der Bibelexegese kategorisch ab. Sie ließ ihre Pfarrer in einer eigenen, von der Missouri-Synode finanziell und personell unterstützten, seit 1922 bestehenden theologischen Hochschule in Kleinmachnow bei Berlin ausbilden. Hinsichtlich der Abendmahlsgemeinschaft verfolgte die so genannte „Sächsische Freikirche“ einen sehr restriktiven Kurs und wies eine solche Verbindung zu den lutherischen Landeskirchen, die aus ihrer Sicht zwar *de iure*, aber nicht *de facto* unter dem Zeichen des lutherischen Bekenntnisses stünden, zurück.¹²

Der Zweite Weltkrieg schaffte eine deutliche Zäsur in der bisher geschilderten Lage. Mit seinen Konsequenzen bedeutete er einen schweren Schlag für die lutherischen Freikirchen, insbesondere für die Evangelisch-Lutherischen Kirche in Preußen. Während die Evangelisch-Lutherische Freikirche in Sachsen durch den Sturm der letzten Kriegsmonate und unter der darauf folgenden Flucht, Vertreibung und Zerstreuung der Gemeindeglieder mehr als ein Dutzend Gemeinden ihres ostpreußischen Kirchenbezirks und ihre Gemeinden in Pommern verlor, kamen der nun Evangelisch-Lutherischen Kirche im früheren Altpreußen alle ihre Gemeinden östlich der Oder-Neiße-Linie abhanden – das heißt etwa zwei Drittel ihres organisatorischen Bestandes –, wobei die Mitgliederzahl um ein Drittel schrumpfte. Kirchenleitung, Seminar und Archiv in Breslau wurden völlig zerstört. Beide Kirchen hatten außerdem eine Flüchtlingsmasse aufzufangen, die zu bewältigen und einzugliedern praktisch über ihre Kräfte ging. Hinzu kam das Problem, dass die innerdeutsche Grenzziehung aus diesen Kirchen praktisch je zwei Kirchen machte.¹³

Der hannoversch-hessisch-badische Bund lutherischer Freikirchen war, abgesehen von den generellen Problemen der Nachkriegszeit, von dieser besonderen Situation weniger betroffen. Dies ermöglichte den Kirchen dieses Bundes ihr Zusammenwachsen fast nahtlos fortzusetzen. Das kulminierte im Jahr 1947 in der Gründung der „Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Hessen und Niedersachsen“¹⁴ durch die Hannoversche

W. Walthers im Kontext deutscher Auswanderergemeinden in den USA. Hintergrund – Analysen – Perspektiven, Hamburg 2003, 51-115.

¹¹ Vgl. die Ergebnisprotokolle in *Roensch/Klän*, Quellen, 520-531.

¹² Vgl. Synodalverfassung in *Roensch/Klän*, Quellen, 268 ff.

¹³ Vgl. *Hans Kirsten*, Einigkeit im Glauben und in der Lehre. Der Weg der lutherischen Freikirchen in Deutschland nach dem letzten Kriege, Groß Oesingen 1980, 13-14; *Klän*, Weg, 216 f.

¹⁴ Um diese Kirche von der heutigen Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche zu differenzieren, wird für sie häufig die Bezeichnung „alte SELK“ verwendet.

Evangelisch-Lutherische Freikirche, die Evangelisch-Lutherische Hermannsburg-Hamburger Freikirche und die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche in Hessen. Die Verfassung der neuen Kirche trug bewusst Übergangscharakter.¹⁵ Sie beließ die bisherigen Teilkirchen als Diözesen in relativer verfassungsmäßiger und finanzieller Eigenständigkeit und ließ die Möglichkeit eines engeren Zusammenschlusses nach innen und des Anschlusses anderer lutherischer Freikirchen offen. Tatsächlich schlossen sich dem neuen Kirchenkörper 1948 (bis 1965) die Evangelisch-Lutherische Kirche in Baden und 1950 die Renitente Kirche ungeänderter Augsburgischer Konfession in Hessen an.¹⁶ Um diesen Schritt zu vollziehen, erweiterte die sogenannte „Hessische Renitenz“ ihren Bekenntnisstand, denn in der (ehemaligen) Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche musste sie die Konkordienformel als Bekenntnisgrundlage rezipieren.¹⁷

Die Situation in der Nachkriegszeit intensivierte aus noch darzustellenden Gründen den Wunsch nach weiterer Zusammenarbeit aller lutherischen Freikirchen, so dass unmittelbar nach Kriegsende 1945 die Lehrgespräche zwischen diesen Kirchen fortgesetzt wurden.¹⁸ In diesem Prozess spielte die Lutheran Church – Missouri Synod eine gewichtige Rolle. Die große nordamerikanische lutherische Kirche, die bereits in enger Verbindung mit der Evangelisch-Lutherischen Freikirche in Sachsen stand, suchte den Kontakt auch zu den anderen lutherischen Freikirchen und auch zu den lutherischen Landeskirchen in Deutschland. Im Bereich des lutherischen Freikirchentums ist es wichtig zu vermerken, dass die Missouri-Synode auch den Kontakt zu den „Altlutheranern“, zu denen bis dahin keine kirchliche Verbindung bestanden hatte, suchte.¹⁹ Diese Kontakte beabsichtigten eine Stärkung des Luthertums in Deutschland und waren begleitet von humanitärer und finanzieller Hilfe,²⁰ die in der Nachkriegszeit sehr wichtig waren. Während die Gespräche mit den Landeskirchen ergebnislos verliefen, denn diese bewegten sich immer stärker in Richtung EKD, zeigten die intensiven Gespräche zwischen den lutherischen Freikirchen schon ein Jahr später erste Resultate.

¹⁵ Vgl. *Klän*, Weg, 217.

¹⁶ Vgl. die Dokumente „Vereinbarung über den Anschluß der Renitenten Kirche Ungeänderter Augsburgischer Konfession an die Selbständige evangelisch-lutherische Kirche vom 7.9.1950“, „Erklärung von Superintendent Wicke zum Anschluß der Renitenten Kirche Ungeänderter Augsburgischer Konfession an die (alte) Selbständige evangelisch-lutherische Kirche (1950)“ und „Mitteilung für Gemeinden der hessischen Diözese, zugleich Bekanntgabe für die anderen Diözesen der (alten) Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche über den Anschluß der Renitenten Kirche Ungeänderter Augsburgischer Konfession (September 1950)“, in: *Roensch/Klän*, Quellen, 554-560.

¹⁷ Vgl. *Klän*, Weg, 217.

¹⁸ Vgl. *Kirsten*, Einigkeit, 24 ff.

¹⁹ Vgl. ebd., 20.

²⁰ Als Beispiel für den gesuchten Kontakt mit den lutherischen Landeskirchen dienen die Gespräche, die in Bad Boll geführt worden sind; (vgl. *Kirsten*, Einigkeit, 99 ff., 124 ff.).

Außer den historischen und theologischen Gemeinsamkeiten zwischen den lutherischen Freikirchen trug vor allem die veränderte politische, geographische und kirchliche Lage nach dem Zweiten Weltkrieg zur Annäherung bei: Einerseits wurde es allen Vertretern der lutherischen Freikirchen bewusst, dass es letztlich keine Alternative zu einem engeren Zusammenschluss gab, sollte die Stimme des bekennnisgebundenen Luthertums in kirchlicher Verbindlichkeit mit einigem Nachdruck in Deutschland laut werden.²¹ Andererseits zeigte sich, dass der Weg der lutherischen Landeskirchen in die EKD führte,²² die von den lutherischen Freikirchen als Unionskirche wahrgenommen wurde,²³ und diese Haltung auch denjenigen lutherischen Freikirchen, die bis dahin Kirchengemeinschaft mit den lutherischen Landeskirchen hielten, eine Auflösung des bisherigen Verhältnisses nahe legte.

Das Jahr 1946 war in diesem Zusammenhang entscheidend. Auf zahlreichen gemeinsamen Konferenzen und Konventen begannen die sogenannten „Altlutheraner“ und die „Sächsische Freikirche“, zwischen denen die größere Distanz zu überwinden war, mit der Arbeit am Entwurf von „Einigungssätzen“, die nach Annahme in den beiden Kirchen die Lehreinigung und somit die volle Kirchengemeinschaft zwischen beiden Kirchenkörpern feststellen würden.²⁴ Der mehr oder weniger glatt laufende Prozess erlitt eine schwere Krise, als der ehemalige Rektor des Breslauer Seminars der Evangelisch-Lutherischen Kirche im früheren Altpreußen und nun Professor für Systematische Theologie in Erlangen, Werner Elert (1885-1954), sich zu Wort meldete und vor einem „Zusammenschluss mit Missouri“ dringend warnte:

„Zusammenschluss mit den Missouriern bedeutet ... Verpflichtung auf eine Theologie, die 9/10 unserer Theologen nur gegen ihr Gewissen (z. B. Verbalinspiration als Kriterium der PUBLICA DOCTRINA) hätten eingehen können, ... (ferner) Verdammung der vom Breslauer O[ber]K[irchen]C[ollegium] immer vertretenen und unter Opfern bewährten Lehren vom geistlichen Amt und vom Kirchenregiment.“²⁵

Elert legte damit den Finger in einen wunden Punkt des ganzen Prozesses, indem er die umstrittenen Themen nannte, die seit Jahrzehnten für die Distanzierung zwischen „Altlutheranern“ und „Sächsischer Freikirche“ sorg-

²¹ Vgl. *Klän*, Ausbildungsstätten, 22 f.

²² Im August 1945 fanden in Treysa die Verhandlungen zur Gründung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) statt („Kirchenkonferenz von Treysa“). Damit wurde ein Zusammenschluss der lutherischen, reformierten und united Landeskirchen vollzogen. Zwei weitere Kirchenversammlungen der EKD im Mai 1946 und im Juni 1947 versuchten das Gespräch über unterschiedliche Auffassungen zum Abendmahl in Gang zu bringen und befassten sich mit der Entnazifizierung.

²³ Vgl. das Dokument „Die Evangelisch-lutherischen Freikirchen und die Entscheidung von Eisenach im Juli 1948, vom 31.10.1948“, in: *Roensch/Klän*, Quellen, 543-548; *Klän*, Weg, 217.

²⁴ Vgl. *Kirsten*, Einigkeit, 24 ff.; *Klän*, Weg, 217.

²⁵ Zit. nach: *Kirsten*, Einigkeit, 39.

ten²⁶ und eben Gegenstand von zähen Verhandlungen zwischen den beiden Kirchen waren: die Lehren von der Heiligen Schrift und vom Predigtamt. Außer diesen theologischen Fragen sorgten auch andere Themen für Zurückhaltung von Seiten der „Altlutheraner“ gegenüber der „Sächsischen Freikirche“ bzw. der Missouri-Synode. Wegen der engen Verbindung beider Kirchen wurde auf den nichtdeutschen Ursprung und Charakter der „Sächsischen Freikirche“ und ihre langjährige äußere und innere „Abhängigkeit“ von der nordamerikanischen Missouri-Synode hingewiesen, die sie dem deutschen Volk beim Wiederaufbau verdächtig machten und einer vereinigten Kirche den Weg zur deutschen Jugend verbauen müssten. Außerdem wollte man ein unzureichendes Engagement der „Sächsischen Freikirche“ im Kirchenkampf gegen den Nationalsozialismus feststellen und ihr eine theologische Starrheit zur Last legen, die kein Verständnis für andere Formen des Luthertums in Deutschland und in der Welt ermöglichte.²⁷

Die Vorwürfe deuteten auf ein Misstrauen hin, das über die Jahrzehnte gewachsen war und die Verhandlungen beinahe zum Scheitern verurteilt hätte. Es ist den an den Konferenzen und Konventen beteiligten Theologen jedoch gelungen, sich auf die theologischen Sachverhalte zu konzentrieren und die Gespräche fortzusetzen.²⁸ Ein konkretes Ergebnis dieser Verhandlungen war im Oktober 1946 die Gründung des gemeinsamen Kirchenblattes der Evangelisch-Lutherischen Kirche im früheren Altpreußen und der Evangelisch-Lutherischen Freikirche: „Der Lutheraner“.²⁹

Die Gespräche zwischen der Evangelisch-Lutherischen Kirche im früheren Altpreußen und der Evangelisch-Lutherischen Freikirche in Sachsen sind 1947 mit dem Dokument „Einigungssätze zwischen der Evangelisch-Lutherischen Kirche Altpreußens und der Evangelisch-Lutherischen Freikirche“ erfolgreich abgeschlossen worden.³⁰ Für den Oberurseler Systematiker Werner Klän stellt dieses Dokument „einen ausdrücklichen Lehrkonsens in bisher umstrittenen Fragen fest, allerdings wird ihre systematische Geltung durch einen ungeschichtlichen Ansatz gewonnen“.³¹ Auch der Stellenwert der „Einigungssätze“ wurde von den beteiligten Kirchen unterschiedlich gesehen. Die unumstrittene historische Bedeutung der „Einigungssätze“ liegt jedoch darin, dass sie einen Durchbruch geschafft haben. Sie stellten die Bedingung der Möglichkeit für die Aufrichtung von Kanzel- und Abend-

²⁶ Vgl. exemplarisch die Streitschriften: *Martin Slotty*, Stellen die sogenannten Missouri-er die rechte lutherische Kirche dar? Für die Gemeinden der ev.-luth. Kirche in Preußen, Breslau 1927, und *A. Hübener*, Breslau oder Missouri? Wo findet man die rechte lutherische Bekenntniskirche? Eine Entgegnung auf einen Angriff, Zwickau (ohne Jahrgang); dazu *Kirsten*, Einigkeit, 12.

²⁷ Vgl. *Kirsten*, Einigkeit, 42 ff.

²⁸ Vgl. ebd., 43 ff.

²⁹ Vgl. ebd., 52.

³⁰ Einigungssätze zwischen der Evangelisch-Lutherischen Kirche Altpreußens und der Evangelisch-Lutherischen Freikirche (i. Sa. u. a. St.), hrsg. im Auftrage der Kirchenleitungen von den Pastoren *G. Heinzelmann* und *W. Oesch*, Frankfurt 1948.

³¹ *Klän*, Weg, 217.

mahlsgemeinschaft zwischen sämtlichen lutherischen Freikirchen in Deutschland dar und wurden auch von der (ehemaligen) Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche zustimmend zur Kenntnis genommen, ohne jedoch förmlich rezipiert zu werden.³² Die nun erreichte Lehrübereinkunft fand ihren institutionellen Ausdruck in der Bildung der „Arbeitsgemeinschaft freier evangelisch-lutherischer Kirchen in Deutschland“, die aus einer „Vertretung der Kirchenleitungen“ als Leitungsgremium und einer „Versammlung der Kirchenvertreter“ als Repräsentativorgan „in synodalen Formen“ bestand.³³

Freilich blieb in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts der Annäherungsprozess nicht konfliktfrei. Erneut meldeten sich Stimmen in der seit 1954 sogenannten Evangelisch-Lutherischen (Alt-lutherischen) Kirche zu Wort, die für eine engere Kooperation mit dem landeskirchlichen Lutherum und eine Mitarbeit im Lutherischen Weltbund plädierten. Nach zahlreichen Auseinandersetzungen innerhalb der Evangelisch-Lutherischen (Alt-lutherischen) Kirche und von ihr mit den anderen lutherischen Freikirchen kam es 1963 zu einer Vereinbarung mit der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), in der eine wechselseitige Übernahme von Kirchgliedern geregelt und Abmachungen über gelegentliche Sakramentsgottesdienste sowie die Zulassung von Amtsträgern zu Predigt und Altären getroffen wurde.³⁴ Für Konflikt sorgte auch die Entscheidung der Badischen Diözese der (ehemaligen) Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche im Jahr 1965, diese Kirche zu verlassen und als eigenständiger Kirchenkörper (Evangelisch-Lutherische Kirche in Baden) sich dem Lutherischen Weltbund anzuschließen.³⁵

Zusammenfassend ist festzustellen, dass die Lage der lutherischen Freikirchen nach dem Zweiten Weltkrieg durch eine doppelte Bewegung charakterisiert war: eine Distanzierung von den (lutherischen) Landeskirchen und in diesem Sinne die Annahme der von der Evangelisch-Lutherischen Freikirche immer konsequent verfolgten Kirchenpolitik sowie eine Annäherung zwischen den lutherischen Freikirchen selbst. Tatsächlich stehen die beiden Bewegungen in einer engen Beziehung zueinander, denn „die zunehmende Integrationsfähigkeit im lutherisch-freikirchlichen Bereich ist (...) auch als Kehrseite eines Abstandnehmens von tendenziell als unionistisch verstandenen Entwicklungen innerhalb der lutherischen Landeskirchen zu deuten“.³⁶

³² Vgl. das Dokument „Mitteilung für die Gemeinden der (alten) Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche über die gegenseitige Anerkennung der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen der Evangelisch-lutherischen Freikirche (in Sachsen u. a. St.) und der (alten) Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche (Dezember 1949)“, in: Roensch/Klän, Quellen, 571 f.; zum Ganzen vgl. Klän, Weg, 217 f.

³³ Vgl. Klän, Weg, 218.

³⁴ Vgl. ebd., 218 f.

³⁵ Vgl. Brunn, Union, 233 f.; Klän, Weg, 219.

³⁶ Klän, Weg, 220.

3 Das Projekt einer gemeinsamen Ausbildungsstätte³⁷

Die Gespräche zwischen der Evangelisch-Lutherischen Kirche im früheren Altpreußen und der Evangelisch-Lutherischen Freikirche hatten außer den theologischen Fragen auch als Verhandlungsgegenstand die Eröffnung einer gemeinsamen Ausbildungsstätte in Westdeutschland. Dies war nötig, weil das altlutherische Seminar in Breslau und die Hochschule der Sächsischen Freikirche in Berlin-Kleinmachnow durch Kriegseinwirkung total bzw. teilweise zerstört waren und durch die neuen Grenzziehungen nicht mehr zur Verfügung standen. Das erste konkrete Ergebnis der Gespräche war die Gründung eines gemeinsamen Proseminars im September 1946 im Dorf Groß Oesingen in der Lüneburger Heide, das zunächst dem Erlernen der alten Sprachen dienen sollte.³⁸

Die Einrichtung in Groß Oesingen war jedoch von Anfang an als ein Provisorium gedacht: Man wollte die gemeinsame Ausbildungsstätte in oder in der Nähe von Frankfurt am Main, d. h. in zentraler Lage, eröffnen.³⁹ Aus diesem Grund kaufte die Lutheran Church – Missouri Synod 1947 ein Gelände in Oberursel und stellte es den beiden Kirchen zur Verfügung mit der Aussicht, es ihnen später zu veräußern. Darüber hinaus finanzierte sie den Bau der Gebäude, die für die Errichtung einer Hochschule notwendig waren. Nach einem sogenannten „Notsemester“, dem Wintersemester 1947/48 in Groß Oesingen,⁴⁰ konnte am 19. Mai 1948 das Sommersemester in Oberursel feierlich eröffnet werden. Das Proseminar blieb noch bis einschließlich des Wintersemesters 1951/52 in Groß Oesingen, danach wurde es in die Hochschule in Oberursel integriert.⁴¹ Aus jeder der beiden lutherischen Freikirchen, die die Hochschule gemeinsam trugen, waren zwei Dozenten eingestellt worden. Das Fach Neues Testament wurde in den ersten Jahren von allen Dozenten versehen.⁴²

³⁷ Vgl. zum Ganzen: *Gilberto da Silva*, Die Lutherische Theologische Hochschule Oberursel, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung, Bd. 58, Darmstadt/Kassel 2008, 89-104.

³⁸ Der Lutheraner. Zeitblatt für evangelisch-lutherische Gemeinden in Deutschland (Lutheraner), Nr. 2/3, 25.12.1946, 14, zit. nach *Klän*, Ausbildungsstätten, 23; vgl. *Kirsten*, Einigkeit, 62. Die Anfänge waren sehr schwierig: „Im übrigen fehlte es an allem und jedem, selbst an Schreibpapier und Bleistiften, von den nötigen Lehrbüchern gar nicht zu reden. Es ist erstaunlich, was unter solchen Verhältnissen an Leistungen vollbracht wurde“ (*Manfred Roensch*, 25 Jahre Lutherische Theologische Hochschule Oberursel, in: *Gottfried Hoffmann* [Hg.], 25 Jahre Lutherische Theologische Hochschule Oberursel, Oberursel 1974, 7-13, hier 8).

³⁹ „Dafür durfte nur ein Ort in Frage kommen, der als Mittelpunkt unserer Kirche gelten konnte, andererseits aber auch Anschluß an das sich langsam wieder entwickelnde geistige Leben der Zeit bot. Man entschied sich schließlich für den Raum Frankfurt. Eine Kommission hatte dafür das hiesige Gelände in Oberursel erkundet, das zwar etwas abgelegen erschien, im übrigen aber alle nur erdenklichen Vorzüge für den gewünschten Zweck bot“ (*Roensch*, 25 Jahre, 8f.).

⁴⁰ Vgl. *Kirsten*, Einigkeit, 62-63; vgl. *Klän*, Ausbildungsstätten, 23; *Roensch*, 25 Jahre, 9.

⁴¹ Vgl. *Klän*, Ausbildungsstätten, 23f.

⁴² Vgl. ebd., 24. Man achtete darauf, dass die Fakultät immer paritätisch mit je zwei Dozenten aus der Evangelisch-Lutherischen Kirche im früheren Altpreußen und der

In Oberursel studierten nicht nur Kommilitonen aus den Trägerkirchen, der Evangelisch-Lutherischen (Alt)lutherischen Kirche und der Evangelisch-Lutherischen Freikirche, sondern auch aus der (ehemaligen) Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche und der Evangelisch-Lutherischen Flüchtlingsmissionskirche (später Evangelisch-Lutherische Bekenntniskirche).⁴³ Die Studierenden der Lutherisch-theologischen Hochschule (LThH) wechselten seit den Anfängen für einige Semester an die staatlichen Fakultäten, um dort die Auseinandersetzung mit anders gelagerter Theologie zu führen. Seit Mitte der fünfziger Jahre sind auch Mitteilungen über Studierende aus den Landeskirchen in Oberursel erhalten.⁴⁴ Der Unterhalt der Hochschule bedeutete für die Trägerkirchen eine enorme finanzielle Belastung, die ohne die Geld-, Nahrungsmittel- und Sachspenden der eigenen Gemeinden und der Missouri-Synode nicht zu bewältigen gewesen wäre.⁴⁵

Im Annäherungsprozess zwischen den lutherischen Freikirchen in der Nachkriegszeit spielte die LThH Oberursel als gemeinsame Ausbildungsstätte eine zentrale Rolle. Neben ihrem Auftrag, den Pfarrernachwuchs dieser Kirchen auszubilden, zeigte sie eine historische Integrationswirkung, indem sie als gemeinsames Werk lutherischer Freikirchen erheblich zur theologischen, strukturellen und personellen Annäherung dieser Kirchen beigetragen hat.⁴⁶ Sie trug entscheidend bei zu dem gemeinsamen Weg, der zur Gründung der SELK im Jahr 1972 führte.

Evangelisch-Lutherischen Freikirche besetzt wurde. Die Paritätsregel wurde erst mit der Gründung der SELK 1972 hinfällig. Mitte der 80er Jahre wurde ein fünfter Dozent für den neu eingerichteten Lehrstuhl für Neues Testament berufen.

⁴³ Lutheraner Nr. 5, Mai 1951, 39; Nr. 9, September 1950, 70; Nr. 4, April 1952, 31, zit. nach *Klän*, Ausbildungsstätten, 26. Die Evangelisch-Lutherische Flüchtlingsmissionskirche war die Fortsetzung der 1924 in Łódź (Polen) nach einer Spaltung der polnischen Evangelisch-Augsburgischen Kirche gegründeten Evangelisch-Lutherischen Freikirche. Theologisch suchte sie Anbindung an die nordamerikanischen Wisconsin-Synode, die eine Zeit lang in Kirchengemeinschaft mit der Missouri-Synode stand. Nach Flucht und Vertreibung nach Deutschland 1945 reorganisierte sich diese Kirche 1946 unter dem Namen Flüchtlingsmissionskirche (FlüMiKi). Im Jahr 1951 geschah die Namensänderung zur Evangelisch-Lutherischen Bekenntniskirche in der Diaspora (vgl. *Gustav Malschner-Maliszewski*, Die Evangelisch-Lutherische Bekenntniskirche in der Diaspora, in: *Ulrich Kunz* (Hg.), *Viele Glieder – ein Leib*, Stuttgart 1953, 40-43; *Christoph Horwitz*, Evangelisch-Lutherische Freikirchen, was sie wollen – wie sie wurden, Hermannsburg 1964, 93 f.).

⁴⁴ Vgl. *Klän*, Ausbildungsstätten, 27.

⁴⁵ Vgl. *Klän*, Ausbildungsstätten, 27. Als die LC-MS in den 1950er Jahren damit begann, ihre finanzielle Unterstützung zurückzufahren, gründete 1956 eine Gruppe von lutherischen Christen, die die weitere Existenz der Hochschule gefährdet sah, zwecks finanzieller Unterstützung der LThH den „Kreis der Freunde und Förderer der Lutherischen Theologischen Hochschule und des Theologischen Proseminars in Oberursel e.V.“ (vgl. *Lutherische Theologische Hochschule. Informationsheft*. Herausgegeben anlässlich des 50jährigen Bestehens der Hochschule, Oberursel 1998, 17).

⁴⁶ Vgl. *Klän*, Weg, 220.

4 Die gemeinsame Mission

Mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges eröffneten sich für die Kirchen in Deutschland neue Möglichkeiten im missionarischen Bereich. Die Kirchen erfreuten sich einer besonderen Anerkennung, weil sie dem ideologischen Druck und der Gleichschaltung einigermaßen widerstanden hatten.⁴⁷ Für die lutherischen Freikirchen entwickelte Martin Kiunke (Altlutheraner) bereits 1946 ein Konzept für einen neuen, missionarischen Typus lutherischer Gemeinden. Trotz der besonders für die lutherischen Freikirchen zu bewältigen immensen Schwierigkeiten der Nachkriegszeit sah Kiunke neben der großen Herausforderung, die mit der weit fortgeschrittenen Entchristianisierung in Deutschland gegeben war, große Chancen und Möglichkeiten, volksmissionarische Kompetenzen zu gewinnen.⁴⁸

Für Kiunke sollte die Doppelbewegung des Aufeinanderzugehens der lutherischen Freikirchen und der Verbindungen zur missionarisch engagierten Missouri-Synode helfen, die statische Mentalität der Gemeinden aufzubrechen, damit ein neuer Kirchentypus entsteht, in dem fester Glaubensbesitz und einladende Offenheit miteinander verbunden sind und missionarisch erfolgreich sein kann. In der Missouri-Synode sah Kiunke das, was seiner Meinung nach dem deutschen Luthertum fehlte: „die missionarisch-evangelische Aktivität als seelische Haltung und Bestimmtheit des kirchlichen Handelns und diese in engster Verbindung mit strenger Konfessionalität“.⁴⁹ Kiunkes Konzept enthielt in der Tat einen Appell an die deutschen lutherischen Freikirchen, mit der Missouri-Synode zusammenzuarbeiten: „So lasse sich deutsches Luthertum dienen mit den Fähigkeiten, die die [nord]-amerikanischen Glaubensgenossen entwickelt haben, wie das [nord]amerikanische Luthertum so manches vom deutschen empfangen hat und noch empfängt“.⁵⁰ Dadurch wollte Kiunke in seinem missionarischen Projekt die verschiedenen Ansprüche des zeitgenössischen Menschen und abweisende Haltungen gegenüber traditionellen kirchlichen Veranstaltungsformen berücksichtigen wissen. Verschiedene Aktivitäten in den Gemeinden im Zusammenwirken von Pfarrern und Gemeindegliedern sollten die Menschen erreichen und ihnen in der Kirche eine Heimat bieten.⁵¹

Kiunkes Konzept wurde leider nicht umgesetzt, unter anderem weil die lutherischen Freikirchen damals zunächst um ihr äußeres Überleben kämpfen mussten. Die in den Gemeinden stattgefundenen Bewegungen

⁴⁷ Vgl. Volker Stolle, Auf dass Gott zu Wort komme: Evangelisation und missionarischer Gemeindeaufbau in der Geschichte der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Oberursel 2001, 23 (OUH 39).

⁴⁸ Vgl. Stolle, Evangelisation, 23.

⁴⁹ Text ebd., 40.

⁵⁰ Text ebd., 40. Freilich war eine solche Zusammenarbeit mit der Missouri-Synode sowohl in den Landeskirchen als auch in den lutherischen Freikirchen selbst nicht unumstritten.

⁵¹ Vgl. ebd., 23-24.

bezogen sich auf die Integration von Flüchtlingen, Ausgebombten und Evakuierten der eigenen Kirche. Vereinzelt kam es zur Aufnahme von Gruppen und Gemeinden, die aus ihrer Landeskirche austraten und sogar zur missionarischen Gemeindegründung in Oberursel (1952) im Zusammenhang mit der Arbeit der Lutherischen Theologischen Hochschule.⁵² Bemerkenswert in diesem Projekt ist jedoch die Tatsache, dass ein Altlutheraner in der Missouri-Synode ein Modell für die deutschen lutherischen Freikirchen sieht.⁵³

Als Folge des Aufrufs des Ökumenischen Rates der Kirchen in Evanston 1954 „Der Laie ist der Missionar des 20. Jahrhunderts“ entwickelten sich in den 60er Jahren in der Kirchenlandschaft Deutschlands verschiedene „Demokratisierungsbewegungen“, die Initiative und Verantwortung von jedem Einzelnen in der Gemeinde erwarteten. Impulse bekam man dabei von der aus den USA stammenden Parole „Haushalterschaft“ (stewardship).⁵⁴

Solche Tendenzen der 60er Jahre machten sich auch in den lutherischen Freikirchen bemerkbar. Auch sie empfanden die Notwendigkeit, die Mitarbeit der Gemeindeglieder stärker zu würdigen, gezielt zu fördern und strukturell auszuweiten. Im Mittelpunkt der Kirchensynode der Evangelisch-Lutherischen Freikirche 1960 in Berlin stand das Thema „Die lebendige Gemeinde“. Im gleichen Jahr machte die Evangelisch-Lutherische (Alt-lutherische) Kirche den Ruf „Los vom Einmann-System“ zum Programm. Auch in der (ehemaligen) Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche versuchte man, sich von der traditionellen einseitigen Sicht, alle missionarische Aktivität mit großem Einsatz in die äußere Mission einzubringen, zu lösen.⁵⁵

Ebenfalls Anfang der Sechziger begann man im Umfeld der lutherischen Freikirchen mit dem Ausbau der Rundfunkmission „Lutherische Stunde“.⁵⁶ Deren Struktur und Arbeitsweise orientierte sich stark an der seit 1930 funktionierenden us-amerikanischen „The Lutheran Hour“. Diese wiederum gründete in der Initiative einer Gruppe von männlichen Mitgliedern der Missouri-Synode, der „Lutheran Laymen's League“ (LLL).⁵⁷ Die deutsche Version ist die „Lutherische Laien-Liga“, die seit 1963 die Arbeit der „Lutherischen Stunde“ begleitet und fördert.⁵⁸ Lutherische Stunde und Lutherische

⁵² Vgl. ebd., 24.

⁵³ Martin Kiunke wurde 1947 als Dozent an die Lutherische Theologische Hochschule Oberursel berufen. Wegen tief greifender Meinungsverschiedenheit über den Weg der lutherischen Freikirchen, vor allem in ihrem Verhältnis zu den lutherischen Landeskirchen, dem Lutherischen Weltbund und der VELKD, kündigte Kiunke seine Dozentur an der Hochschule zum Wintersemester 1953/54 und trat aus der Ev.-Luth. (Alt-lutherischen) Kirche aus (vgl. *Klän*, Ausbildungsstätten, 28 f.).

⁵⁴ Vgl. *Stolle*, Evangelisation, 43.

⁵⁵ Vgl. ebd., 44.

⁵⁶ Vgl. *Konrad Uecker* (Hg.), *Kirche auf festem Glaubensgrund*, Groß Oesingen 1996, 105-108; *Stolle*, Evangelisation, 44.

⁵⁷ Vgl. <http://www.lhm.org/about/lhmhistory.htm> (Stand 24.10.2008).

⁵⁸ Vgl. *Uecker*, *Kirche*, 109-111.

Laien-Liga verstehen sich „als besonders hervorragende Instrumente bei der Wahrnehmung des volksmissionarischen Auftrags für unsere Kirche“.⁵⁹ Aufgrund von Differenzen in strategischen Fragen löste die „Lutherische Stunde“ vor einigen Jahren ihre Verbindung und Abhängigkeit zur missourischen „The Lutheran Hour“ bzw. der „Lutheran Laymen's League“ (LLL) auf und ging eigenständige Wege.⁶⁰

Über diese Initiativen hinaus gründeten die Kirchenleitungen der verbündeten lutherischen Freikirchen 1963 gemeinsam die Arbeitsgemeinschaft „Lutherische Volksmission“. Dadurch wollten sie „ihrem missionarischen Auftrag dienen und das geistliche Leben ihrer eigenen Gemeinden vertiefen“. Bei diesem gemeinsamen Unternehmen fehlte jedoch eine klare strukturelle Bindung, so dass Initiativen aus den einzelnen Kirchen parallel liefen.⁶¹ Man war eben nicht so geübt in dem, was gemeinsame Projekte angeht.

Im Bereich der sogenannten äußeren Mission ist ein weiterer integrierender Faktor zu nennen, der zur Annäherung der lutherischen Freikirchen und somit zum gemeinsamen Weg zur SELK beigetragen hat: die „Lutherische Kirchenmission – Bleckmarer Mission“. Dieses Missionswerk wurde bereits 1892 durch die damalige Hannoversche Evangelisch-Lutherische Freikirche, die sich 1878 gebildet hatte, gegründet, als Konsequenz von Auseinandersetzungen um die Bekenntnisfrage innerhalb der Hermannsburger Mission.⁶² Mit der Vereinigung zur (ehemaligen) Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Hessen und Niedersachsen im Jahr 1947 wurde diese zur Trägerin des Missionswerkes. Seit 1950 wurde die Bleckmarer Mission auch von der Evangelisch-Lutherischen (Alt)lutherischen) und der Evangelisch-Lutherischen Freikirche in Sachsen mitgetragen, was sie dann zu einem Missionswerk des gesamten lutherischen Freikirchentums in Deutschland machte.⁶³

Gegen Ende der sechziger Jahre gingen die lutherischen Freikirchen nach einem langen Annäherungsprozess aufeinander zu und man erhoffte sich von dem Zusammenschluss zur SELK, der 1972 stattfand, eine Stärkung nach innen und nach außen.⁶⁴ Die Kirchenleitung der SELK erklärte auf der 1. Kir-

⁵⁹ Ebd., 111.

⁶⁰ Vgl. <http://www.asamnet.de/~bienerhj/de-ls.html> (Stand 05.11.2008).

⁶¹ Zit. nach *Stolle*, Evangelisation, 45.

⁶² Vgl. die Dokumente über die Auseinandersetzung mit dem Landeskirchlichen Konsistorium und die Gründung des eigenen Missionswerks in *Roensch/Klän*, Quellen, 449-458; dazu grundlegend: *Volker Stolle*, Die Mission der Hannoverschen ev.-luth. Freikirche als Fortsetzung der Hermannsburger Mission und als Neugründung, in: *ders.* (Hg.), Kirchenmission nach lutherischem Verständnis. Vorträge zum 100jährigen Jubiläum der Lutherischen Kirchenmission (Bleckmarer Mission), Hamburg 1993, 36-66.

⁶³ Vgl. das Dokument „Bekanntmachung über die Bildung der Mission evangelisch-lutherischer Freikirchen (Bleckmarer Mission) vom 1.11.1950“, in: *Roensch/Klän*, Quellen, 465 f.

⁶⁴ Kirchenbericht der Kirchenleitung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche für die 1. Kirchensynode vom 23. bis 27. Mai 1973 in Radevormwald, 2 ff. (Quel-

chensynode 1973: „Unsere Gemeinden müssen von Traditionsgemeinden zu bewußten Bekenntnisgemeinden werden.“⁶⁵ Man wollte „von dem introvertierten Gemeindetyp der Selbsterbauung zu dem Typ, der nach außen wirkenden Missionsgemeinde kommen“.⁶⁶ Zum großen missionarischen Aufbruch ist es jedoch nicht gekommen, denn die Bildung der SELK hatte im Vorlauf und in der praktischen Umsetzung so viel internen Regelbedarf erzeugt, dass die kirchliche Arbeit weithin auf interne Probleme fixiert war.⁶⁷

5 Getrennte Wege in Ost und West

Die seit dem Zweiten Weltkrieg intensivierte Bemühungen um einen Zusammenschluss sowie die Integrationsfaktoren Hochschule und Mission unter anderem fruchteten 1972 mit der Gründung der SELK. Darin schlossen sich die Evangelisch-Lutherische (Alt-lutherische), die (ehemalige) Selbständige Evangelisch-Lutherische und die Evangelisch-Lutherische Freikirche zusammen.⁶⁸ Allerdings ist diese positive Entwicklung nur für den Bereich der damaligen Bundesrepublik zu verzeichnen.

Angesichts der Schwierigkeit, eine gemeinsame Kirchenleitung für Ost und West aufrechtzuerhalten, haben sich die Evangelisch-Lutherische (Alt-lutherische) und die Evangelisch-Lutherische Freikirche in den 1950er Jahren administrativ neuformiert, faktisch mit je einer selbstständigen Kirche in der Bundesrepublik und in der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik.⁶⁹ Die (ehemalige) Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche war im Gebiet der ehemaligen DDR nicht vertreten. Was die Ausbildung des Pfarrernachwuchses angeht, konnten in den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg noch Studierende aus allen Besatzungszonen an der LThH Oberursel studieren. Nach der Gründung von BRD und DDR wurde die Lage immer schwieriger. Die DDR-Bürger konnten nicht mehr in Oberursel studieren und waren dann auf die staatlichen Fakultäten oder die (landes-)kirchlichen Hochschulen in der DDR angewiesen.⁷⁰ Die Evangelisch-Lutherische Freikirche (in der DDR) zog daraus die Konsequenz und gründete 1953 ein Theologisches Seminar in Leipzig. Die Evangelisch-Lutherische (Alt-lutherische) Kirche (in der DDR) beteiligte sich zunächst nicht an der Trägerschaft des Seminars. Somit hatte dieses Seminar von Anfang an nicht den Integrationscharakter der LThH Oberursel im Westen.

le: www.selk.de/download/Synodalbericht1973.pdf [Stand 24.10.2008]); vgl. *Stolle*, Evangelisation, 45f.

⁶⁵ Kirchenbericht, 35.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Vgl. *Stolle*, Evangelisation, 46.

⁶⁸ Vgl. das Dokument „Grundordnung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (1972)“, in: *Roensch/Klän*, Quellen, 573-590. Im Jahr 1976 trat die Evangelisch-Lutherische Bekenntniskirche (s. Anm. 43) der SELK bei.

⁶⁹ Vgl. *Klän*, Weg, 221.

⁷⁰ Vgl. *Klän*, Ausbildungsstätten, 29.

Als sich dann die lutherischen Freikirchen in der Bundesrepublik 1972 zur SELK zusammenschlossen, haben die „Altlutheraner“ und die „Freikirche“ in der DDR diesen Schritt nicht vollzogen. Stattdessen bildeten sie lediglich eine lose „Vereinigung selbständiger ev.-luth. Kirchen in der DDR“ (VselK). Dazu wählten sie eine gemeinsame Kirchenleitung, zusammengesetzt aus Vertretern beider lutherischer Bekenntniskirchen in der DDR. Erst Anfang 1974 erklärte sich die Evangelisch-Lutherische (Alt-lutherische) Kirche (in der DDR) bereit, in die Trägerschaft des Leipziger Seminars einzutreten. Aus historischer Sicht ist es deutlich zu sehen, dass der lange Annäherungsprozess, der in der Bundesrepublik nach 1947 beschleunigt wurde und zu dem die LThH Oberursel, die Bleckmarer Mission und durchaus die „dritte Kraft“, die (ehemalige) Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, entschieden beitrugen, in der ehemaligen DDR nicht stattfand. Eher zeigte sich dort ein Prozess der zunehmenden Entfremdung, der 1984 in der einseitigen Kündigung der Kirchengemeinschaft mit den „Altlutheranern“ in der ehemaligen DDR und der SELK in der Bundesrepublik von Seiten der Evangelisch-Lutherischen Freikirche in der DDR ihren Höhepunkt erreichte. Der theologische Hauptgrund für die Trennung war eine festgestellte Meinungsverschiedenheit in der Schriftlehre.⁷¹ Einige Gemeindeglieder und Pfarrer hielten jedoch an der Kirchengemeinschaft fest, trennten sich von Evangelisch-Lutherischen Freikirche und schlossen sich der Evangelisch-Lutherischen (Alt-lutherischen) Kirche an.⁷² Diese trat nach der Wende 1991 der SELK bei.

6 Schluss – Die SELK heute

So besteht die SELK heute als kleine lutherische Freikirche in Deutschland aus ca. 36 000 Gemeindegliedern, 200 Gemeinden und 130 Pfarrern. Die im historischen Prozess ihrer Entstehung gewonnene Einheit wird aktuell durch Fragen wie z. B. der „Hermeneutik“ (im engeren Sinne der Schriftlehre) und der Ordination von Frauen (Amtslehre) auf die Probe gestellt. Freilich lassen sich die heute unterschiedlich vertretenen Positionen nicht mehr auf die Herkunft aus einer bestimmten Vorgängerkirche zurückführen, aber die Divergenzen zeigen, dass die „alten“ Themen nach wie vor für Spannung sorgen. Hier ist der historische Hinweis auf die unermüdliche Konsenssuche der Väter, die die Entstehung der SELK überhaupt ermöglicht hat, immer wieder hilfreich.

Bezüglich ihrer Beziehungen nach Außen hin ist die SELK Mitglied im International Lutheran Council (ILC), dem die Missouri-Synode und andere konfessionell-lutherische Kirchen weltweit angehören. Sie versteht sich als Kirche „in der Einheit der heiligen, christlichen und apostolischen Kirche“ (Grundordnung, Artikel I), doch vertritt sie die Ansicht, dass kirchliche Ge-

⁷¹ Vgl. Klän, Weg, 227, Anm. 75.

⁷² Vgl. Klän, Ausbildungsstätten, 32.

meinschaft verantwortungsvoll nur dort ausgeübt werden kann, wo Lehr-
übereinstimmung gegeben und festgestellt ist.⁷³ Unterhalb der Ebene von
Kirchengemeinschaft arbeitet sie jedoch in vielen Gremien wie der Arbeits-
gemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), dem Martin-Luther-
Bund, dem Diakonischen Werk der EKD, verschiedenen Ausschüssen der
VELKD (gastweise), der Deutschen Bibelgesellschaft und dem Verein für Frei-
kirchenforschung unter anderem mit und zeigt damit ihr ökumenisches Ver-
antwortungsbewusstsein.

73 Vgl. *Klän*, Weg, 221.

Ludwig David Eisenlöffel

Die freikirchliche Pfingstbewegung – ein Phänomen?

Zum Einstieg ins Thema:

In Deutschland begann die Pfingstbewegung ab 1907 innerhalb der landeskirchlichen Gemeinschaften und nicht etwa in einer der evangelischen Freikirchen. Ihre deutschen theologischen Leiter waren mit etwa 30 evangelischen Pfarrern und ebenso vielen „Gemeinschaftspredigern“ in keiner Weise freikirchlich orientiert und wurden trotzdem von den Bischöfen und Synoden der Landeskirchen rundweg ignoriert. Erst im Jahre 1956 erschien die erste wissenschaftliche Darstellung als „Die Pfingstbewegung in Deutschland“¹ durch den damaligen Prior des (evangelischen) Klosters Loccum, Paul Fleisch, in welcher freikirchliche Aspekte allerdings noch keine Rolle spielen konnten, weil es eine überschaubare Einheit freikirchlich gesinnter Pfingstgemeinden noch nicht gegeben hat, sondern nur einige wenige Namen dafür standen, z. B. Benjamin Schilling (Berlin), Emil Meyer (Hamburg) und Martin Gensichen (ehem. Evang. Pfarrer).

1. Die „Freien Pfingstler“ zwischen zwei Weltkriegen

Am Anfang gab es also zunächst (ab 1912) nur wenige freikirchlich orientierte Pfingstprediger, so dass man nicht die Pfingstbewegung als solche, sondern zunächst nur die sich zu ihr bekennenden Persönlichkeiten beurteilen kann. Diese waren ganz verschieden geprägt, hatten keine gemeinsamen theologischen Ansätze und konnten gerade deshalb schwer zueinander finden. Was diese christlichen Persönlichkeiten zu „Pfingstlern“ werden ließ, war ihre beim Lesen der Bibel aufgekommene Intention von einer Rückkehr der Kirchen und Freikirchen zu der „urchristlichen“ Kraft und Fülle des Evangeliums. Sie sprachen daher von einem „vollen“ Evangelium, das ihnen von Gott anvertraut war, während sie in vielen biblisch-theologischen und ekklesiologischen Fragen (hier besonders die Praxis der Charismata betreffend) noch keine gemeinsame Linie gefunden hatten. Diesem Sachverhalt werden wir im Rahmen der folgenden Darlegungen noch öfter begegnen.

Nach dem Ersten Weltkrieg entstanden weitere „freie“ Pfingstgemeinden unter der Leitung von Heinrich Wohlfahrt (Roßdorf bei Darmstadt), August Strunk (Leipzig), Philipp Sendelbach (St. Ingbert), Heinrich Wehler

¹ *Paul Fleisch*, Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland. Bd. 2, Teil 2: Die Pfingstbewegung in Deutschland, Hannover 1957.

(Königsberg), Albert Götz (Hamburg), Wilhelm Kowalski (Posen), Gustav Herbert Schmidt (in Polen), sowie mehrere kleinere Kreise im Umfeld der zum Teil zahlenmäßig großen Gemeinden. Einen gewaltigen Schub bekam die freikirchliche Pfingstbewegung ab der Mitte der 1920er Jahre durch den Evangelisten Heinrich Vietheer (1883-1968), der seine ca. 7000 Anhänger in der „ELIM-Bewegung“ sammelte, sich später aber formal von der Pfingstbewegung distanzierte.

Bemerkenswert ist, dass auch mehrere namhafte Frauen im freikirchlichen Lager beteiligt waren, wie die Baroninnen Margarethe von Brasch und Ernestine von Trott zu Solz, ferner die in Danzig ausgebildete Elisabeth Scheffler, sowie die Gemeindeschwestern Lucie Biegemann (Frankfurt/Main), Ilse Reuß (Hamburg), Hedwig Kukler (Kiel/Neumünster) und andere.

Die „Freien Pfingstler“ hatten von Anfang an ein am Neuen Testament orientiertes Gemeindeverständnis und eine damit verbundene missionarische Ausrichtung. Sie folgten dabei der apostolischen Praxis, wie den Menschen die Rettung aus Sünde und Schuld und das ewige Leben als Frohe Botschaft angeboten werden sollte: Hören des Evangeliums, Umkehr zu Gott, Taufe als Bekenntnis des Glaubens an den Herrn Jesus Christus sowie eine verbindliche Nachfolge als Mitglied einer lokalen Pfingstgemeinde. Weil die „Freien Pfingstler“ zahlenmäßig nur wenige waren, lehnten sie sich an stärkere freikirchliche Pfingstbewegungen in Europa und den USA an, die ihnen vom Anliegen her nahe standen. Als eine Art „Faustregel“ übernahmen sie aus dem angloamerikanischen Sprachraum die Formulierung von einem „vierfachen Evangelium“, das da lautete: 1. „Jesus rettet“ (Joh 3,16), 2. „Jesus heilt“ (Jak 5,14f.), 3. „Jesus tauft mit dem Heiligen Geist“ (Apg 2,4), 4. „Jesus kommt bald wieder!“ (1. Thess 4,16f.).

Im Lager der „Freien Pfingstler“ bestand die erste Generation der Gemeindeleiter aus theologisch nachgeschulten Predigern und Laien. Sie hatten gewöhnlich nur eine interne Gemeinde-Bibelschule durchlaufen oder bei einem „geistlichen Vater“ das Predigen so ähnlich gelernt, wie ein Lehrling bei einem Meister ein Handwerk erlernt. Sie stammten aus methodistischen, baptistischen, lutherischen und – in seltenen Fällen – aus katholischen Familien, ohne dass sie vorher in ihren Kirchen wirklich beheimatet gewesen wären. Trotzdem ist es diesen „Laienpredigern“ oft in kurzer Zeit gelungen, Menschen von der Notwendigkeit einer Rückkehr zu urchristlicher Frömmigkeit zu überzeugen und sie in freikirchlichen Pfingstgemeinden zu sammeln.

Dabei machten sie natürlich auch Fehler, was manchmal zu unnötigen Trennungen und menschlich motivierten Spaltungen führte. Skeptische Beobachter schoben solche Vorgänge allerdings gerne auf den „falschen Geist“, der in den Pfingstgemeinden am Werke wäre. In diesem kritischen Umfeld wollten sich die solchermaßen verdächtigten Pfingstler umso mehr nach innen und außen als glaubwürdig erweisen. Dazu mussten klare biblische Ordnungen für den Einzelnen und für die Gemeinden geschaffen

werden – wie es übrigens in jeder neuen Geistbewegung und auch bei anderen Freikirchen im Laufe der Kirchengeschichte der Fall war. Leider haben sowohl Gegner als auch Skeptiker gerne davon geredet und geschrieben, dass die Pfingstler „heillos zerstritten“ wären, ohne dabei zu bedenken, dass sie in ihrer Entstehungsgeschichte oft viel länger gebraucht haben, bis sie unter einem theologischen Dachverband heimisch wurden.

2. Die freikirchlichen Pfingstler suchen ihre Einheit

Die erste Generation von „Freien Pfingstlern“ in Deutschland hat nach dem zweiten Weltkrieg vor allem damit beschäftigt, sich einerseits als von Gott berufene Diener des Wortes zu erweisen, andererseits ihre Einheit untereinander als Zeugnis vor den Augen ihrer zögernden Mitchristen und auch vor den Menschen außerhalb der Kirchen unter Beweis zu stellen. Sie suchten den brüderlichen Gedankenaustausch „mit der Bibel in der Hand und mit der Liebe Jesu im Herzen“. Ihr gemeinsames Ziel war klar: Die Schaffung von Gemeinden, in denen der auferstandene Herr Jesus Christus durch den Heiligen Geist so machtvoll wirken können sollte, „wie einst in der Urgemeinde“.

Man muss sich klar machen: Diese Leute kannten sich in der Regel noch nicht einmal persönlich. Sie hatten keine gemeinsamen Wegstrecken in ihren Lebensläufen, kein übergeordnetes Lehramt, keine Kirchenleitung, keine sorgfältig erarbeitete Dogmatik, und noch keine „echte“ Pfingstgemeinde vorzuweisen, sondern sie mühten sich aufrichtig, eine solche „urchristliche Gemeinde“ überhaupt erst zu schaffen. So standen sie sich als „Berufene Gottes“ abwartend gegenüber, um heraus zu finden, was der jeweils andere Bruder glaubte. Sie hatten auch keine formale Ordination oder irgendeinen „kirchlichen“ Auftraggeber aufzuweisen, was ihren Dienst auch im Umgang mit den Behörden erschwerte, weil sie sich nicht als „Geistliche“ ausweisen konnten.

Die Initiative zu den brüderlichen Begegnungen wurde ab 1945 also von inneren geistlichen Impulsen und nicht etwa durch eine pfingstkirchliche „Instanz“ ausgelöst. Der Vollständigkeit halber sei hier erwähnt, dass auch die leitenden Brüder des Mülheimer Verbandes nach dem Kriege einige Jahre lang mit den „Freien Pfingstlern“ im Gespräch waren. 1948 war es sogar zur Gründung einer „Vereinigung deutscher Pfingstgemeinden“ gekommen, die jedoch 1954 endgültig auseinander fiel, weil sich die freikirchlichen Pfingstgemeinden als eingetragener Verein mit dem Namen „Arbeitsgemeinschaft der Christengemeinden in Deutschland“ (ACD) eine eigene Rechtsform mit aktiven Arbeitszweigen schufen, wie z. B. ein eigenes theologisches Institut, eine „Äußere Mission“ und einen eigenen Verlag.

Der Aufbau einer einheitlichen „Pfingstbruderschaft“ – man gebrauchte diesen Begriff, weil beim angewandten Prozedere hauptsächlich die Pas-

toren und Delegierten der Gemeinden beteiligt waren – wurde von starken christlichen Persönlichkeiten gewollt, die hier in alphabetischer Reihenfolge – und nicht etwa nach ihrer Bedeutung – genannt werden:

Arthur Bergholz (1901-1957), Leiter der Flüchtlingsgemeinden aus Osteuropa, der 1952 in die USA auswanderte und dort starb;

Karl Fix (1897-1969), Gründer und Leiter der „Volksmission entschiedener Christen“, die hauptsächlich in Berlin und in Süddeutschland tätig war; er trat 1955 aus der ACD aus;

Arnold Hitzer (1903–1976), nach inneren Kämpfen aus der evangelischen Kirche ausgetretener Pfarrer; 1959 aus theologischen Gründen (Verständnis der Geistestaupe wie Mühlheimer Verband) aus der ACD-Leitung ausgeschieden und nach 18 Jahren Gemeindedienst in München gestorben;

Oskar Jeske (1905-1981), Nachfolger für Arthur Bergholz als Repräsentant der aus Osteuropa geflüchteten Pfingstgemeinden; er wanderte 1960 nach Kanada aus;

Erwin Lorenz (1906-1985), der die Pfingstgemeinde des legendären Benjamin Schilling in Berlin bis zu ihrer Schließung durch die NS-Bürokratie geleitet hatte und jetzt mit einer neuen Gemeinde-Aufbauarbeit in Frankfurt/Main befasst war; er war von Anfang an der „unangetastete“ Vorsitzende der freikirchlichen Pfingstbewegung bis zum Beginn seines Ruhestandes 1972 und danach Ehrenvorsitzender bis zu seinem Tode 1985;

Paul Rabe (1896-1968) als der vom Gründer der ELIM-Bewegung Heinrich Vietheer unabhängige starke „ELIM“-Bruder in Westdeutschland mit einer Gemeinde von fast 1 000 Mitgliedern in Hamburg, die zu dieser Zeit noch zum BEFG gehörte; er war bis zu seinem Tode Schatzmeister der ACD.

Natürlich brachte jeder dieser „Gründungsväter“ auch ein paar eigene Mitarbeiter oder befreundete Brüder mit, deren Namen andern Ortes überliefert sind. Beim Namen genannt werden sollen allerdings drei Missionare der amerikanischen „Assemblies of God“ (AoG), die bei der Gründung der „Arbeitsgemeinschaft der Christengemeinden in Deutschland“ (ACD) entweder als Berater oder als gut geschulte Dozenten mitgeholfen haben:

Gustav Kindermann, war als „ehrlicher Makler“ organisatorisch und humanitär tätig – übrigens schon an der Bibelschule in Danzig bis 1938 und gleich nach dem Zweiten Weltkrieg wieder;

Balthasar Theodor Bard, nach den USA ausgewandeter evangelischer Pfarrer und bis 1949 in China als Missionar der AoG tätig; er war von 1950 bis 1954 erster Leiter des „Theologischen Instituts“ (Bibelschule) in Stuttgart;

John Peter Kolenda, deutsch-amerikanischer Missionar in Brasilien, wurde der „Baumeister“ der Bibelschule „Beröa“ in Erzhausen, deren Leitung er von 1954 bis 1958 inne hatte und bis 1976 als Dozent unterstützte; er

war ein Lehrer mit einer ausgeprägten charismatischen Ausstrahlung und ging als „Opa Kolenda“ in die Geschichte des Theologischen Seminars Beröa ein.

Neben diesen namhaften „Pfingstpredigern“ gab es damals noch eine Reihe von aktiven „freien Pfingstlern“, die sich nicht oder nur einmal an den Einheitsgesprächen beteiligten, weil sie gegen jede Art von „Organisation“ waren. Hier wären die folgenden Namen zu nennen (in alphabetischer Reihenfolge):

Georg Breuninger, Leiter der einzigen Freien Pfingstgemeinde im Einzugsgebiet der „Volksmission entschiedener Christen“ (VMcC) in Süddeutschland;

Gottlob Espenlaub, bekannter deutscher Segelflieger und Fabrikant, dessen anfänglich erfolgreicher evangelistischer Dienst später mit umstrittenen exorzistischen Praktiken verbunden war;

Ewald Frank, Anhänger der „Jesus only“-Lehre, Missionszentrum in Krefeld mit späterem missionarischem Einfluss in einigen europäischen Ländern;

Albert Götz, Herausgeber der Zeitschrift „Mehr Licht“ in Kooperation mit der US-Zeitschrift „The Voice of Healing“ mit einer Auflage von 30 000; keine Gemeindegemeinschaft;

Gerhard Krüger, aus Polen stammender Pfingstprediger mit einem beträchtlichen Anhang (wurde später Vorstandsmitglied der ACD);

Oskar Lardon, Leiter einer zweiten großen ELIM-Gemeinde in Hamburg-Eimsbüttel, der sich mit dem deutsch-schweizerischen Evangelisten aus den USA Hans Waldvogel verband und aus der ACD austrat;

Emil Meyer, bedeutender Evangelist mit einer Gemeinde und einem Sozialwerk in Hamburg, war von den NS-Behörden am öffentlichen Dienst gehindert worden;

Paul Mink, Lehrer, gründete eine „Freie Christengemeinde“ in Frankfurt/Main, später die „Maranatha-Mission“ in Hirzenhain in Oberhessen;

Erwin Müller, Kaufmann, nach seiner Bekehrung freier Pfingstprediger in Anlehnung an US-amerikanische Heilungsevangelisten, z. B. William Branham;

Heinrich Vietheer (1901-1986), begnadeter und dynamischer Gründer der „ELIM“-Bewegung, muss auch hier genannt werden; er hatte aber beim Werden der freikirchlichen Pfingstbewegung in Deutschland seinen Einfluss auf die Entwicklung aus persönlichen Gründen gänzlich verloren.

Hermann Zaiss, aus der Pfingstgemeinde von Benjamin Schilling hervorgegangen, Fabrikant, in den 1950er Jahren Gründer der Christengemeinden „Ecclesia“ mit Sitz in Solingen.

Die relativ große Zahl von unabhängigen pfingstlichen Persönlichkeiten lässt erkennen, wie vielfältig die damalige pfingstkirchliche Landschaft beschaffen war und wie schwer sich Beobachter einen Überblick von den ein-

zelen Pfingstlern in Deutschland und ihren jeweiligen Werken machen konnten. Aus historischer Sicht könnte man diese „Freien“ mit Recht als „Einzelgänger“ bezeichnen. Nur wenigen von ihnen ist die Schaffung einer Gemeindebewegung gelungen, z. B. Hermann Zaiss die Gründung der Christengemeinden „Ecclesia“, Hans Waldvogel mit Freien Pfingstgemeinden, Gerhard Krüger mit dem Missionswerk „Glaube, Liebe, Hoffnung“, sowie die Gründer unabhängiger und überkonfessioneller Missionswerke: Erwin Müller, Paul Mink, und Ewald Frank. Ihre Gründungen existieren noch im 21. Jahrhundert als Freie Missionswerke.

Die anderen genannten „Reichsgottesarbeiter“ – wie noch ungenannte andere – vollendeten manchmal ganz unbemerkt ihren irdischen Lauf, ohne dass sie eine nennenswerte Gruppe von Gläubigen oder ein eigenständiges Werk hinterlassen hätten. Erst dreißig Jahre später sind einige freie Missionswerke und Gemeinden in die ACD/BFP eingetreten, z. B. die „Volksmission entschiedener Christen“ die „Ecclesia“-Gemeinden, die „Vereinigten Missionsfreunde“ und das „Jugend- und Missionswerk Altensteig“.

3. Eine neue pfingstkirchliche Generation tritt an

Nach dem Kriege suchten viele junge Menschen nach dem Sinn des Lebens und öffneten sich für das Evangelium, das in Flüchtlingslagern und auf Straßen und Plätzen oft gerade von Anhängern der Pfingstbewegung verkündigt wurde. Gemessen an den Mitgliederzahlen bekundeten relativ viele von ihnen eine innere Berufung zur „Reichsgottesarbeit“. Anders als die Vätergeneration hatten die jungen Leute keine Angst vor einer guten theologischen Ausbildung und waren von Anfang an für eine verbindliche Bruderschaft offen. Im Chaos der Nachkriegszeit sehnten sie sich nach Ordnung und tragenden Strukturen. Sie hatten daher auch kein Problem mit einer damals in den Pfingstgemeinden gemiedenen „kirchlichen Organisation“.

Die amerikanischen „Assemblies of God“ (AoG) hatten schon vor dem Kriege in Danzig für die – fast ausschließlich deutschsprachigen – Kandidaten aus osteuropäischen Pfingstgemeinden eine theologische Ausbildungsstätte eingerichtet. Diese musste auf Anordnung der NS-Administration 1938 geschlossen werden. Jetzt kamen ab 1946 wieder geschulte Lehrkräfte nach Deutschland und vermittelten – gemeinsam mit deutschen Pfingstgemeinden im Raum Hamburg und Bremen – zunächst in zeitlich begrenzten Lehrgängen biblisches Grundwissen. Junge Männer und Frauen nahmen unter den ärmlichsten Verhältnissen in großer Zahl daran teil. Deshalb kaufte die AoG für die noch völlig mittellosen freikirchlichen Pfingstgemeinden ein Haus in Stuttgart und eröffnete dort bereits 1951 ein „Theologisches Institut“.

Der Andrang junger Männer, die Theologie studieren wollten, war unerwartet groß. In den Semesterferien wurden auch junge Frauen in Bibel-

kursen geschult. Schon zwei Jahre später gingen die ersten 15 Absolventen als „Fackelträger“ in den praktischen Dienst. Für die nachfolgenden Kandidaten wurde die „Bibelschule“ in Stuttgart bereits zu klein. Gerhard Klemm wurde schon in Stuttgart zum Lehrerassistenten berufen. 1954 konnte ein größeres Gelände in Erzhausen bei Darmstadt erworben und als „Bibelschule Beröa“ (BSB) eingerichtet werden.

Der Vorsitzende der bereits funktionierenden ACD, Erwin Lorenz, bekam die Leitung übertragen. Die deutschen Lehrkräfte waren bewährte Gemeindeleiter, die nur temporär an der Bibelschule als Gastlehrer dienten. Die ersten ständigen deutschen Lehrer an der BSB waren Gerhard Wessler (in England ausgebildet) und der „Fackelträger“ Richard Breite. Ab 1956 wurde der evangelische Volltheologe Arnold Hitzer als Studienleiter und Vize-Schulleiter nach „Beröa“ berufen. Die amerikanischen Missionare zogen sich auf beratende Funktionen zurück, setzten aber 1959 die Abberufung Hitzers wegen dessen theologischer Positionierung in der Frage der Geistestaupe durch. (Er lehrte, dass die Wiedergeburt auch als Geistestaupe verstanden werden müsse.)

Fast alle Absolventen der BSB traten in die ACD ein, so dass deren Mitgliederzahl von Jahr zu Jahr beträchtlich zunahm. Bereits 1957 wurden mit Reinhold Ulonska, Gerhard Klemm und Ludwig Eisenlöffel die ersten „jungen Brüder“ in den Vorstand der ACD gewählt. Wie sich die ACD in den nächsten Jahren bis 1985 zu einer neuen evangelischen Freikirche entwickelte und zu einer Körperschaft des öffentlichen Rechts wurde, ist in der Dissertation des Autors ausführlich dokumentiert („Freikirchliche Pfingstbewegung in Deutschland“, siehe Literaturhinweise im Anhang).

4. Probleme bei den internen Einheitsbestrebungen

Fast alle freikirchlich gesinnten Pfingstprediger nach dem Zweiten Weltkrieg hatten ihre Berufung und Arbeitsweise unabhängig voneinander begonnen. Das bedeutete, dass sie auch ganz unterschiedliche Erkenntnisse und Gewissensbindungen an das Wort der Bibel verinnerlicht hatten. Das zeigte sich bei ihren persönlichen Begegnungen und beim Vergleich ihrer Lehrmeinungen, die sie in ihren jeweiligen „Blättchen“ oder Traktaten publizierten. Wer an der Sammlung zu einer freikirchlichen Pfingstbruderschaft nicht beteiligt sein wollte, hatte die Einladung dazu einfach ignoriert. Es gab später allerdings in beiden Richtungen noch Veränderungen. Anfangs interessierte Persönlichkeiten zogen sich von der ACD zurück (Karl Fix, Oskar Lardon), andere traten ihr bei, die am Anfang dagegen waren (Gerhard Krüger und andere „Ostbrüder“).

Es ist unmöglich, in dem hier vorgegebenen Rahmen darzustellen, in welchen Fragen es zum Konsens gekommen oder bei einem Dissens geblieben ist. So lassen sich nur die wichtigsten Aspekte dieser Sondierungen

beschreiben, die für das Werden und die geistliche Profilierung der ACD bedeutsam waren:

1. Einig war man sich in der Überzeugung, dass zum Christsein Wiedergeburt und Geistestaufe gehören. Unterschiede gab es lediglich bei der dogmatischen Fixierung des Begriffes „Geistestaufe“, der schon im 19. Jahrhundert innerhalb der Heiligungsbewegung thematisiert worden war. Stichworte dieser Diskussion sind bis heute geblieben: Einstufige, zweistufige oder dreistufige Erfahrung des Heils. Die freikirchliche deutsche Pfingstbewegung hat dieses Stufensystem nicht übernommen, sondern die Wirkungen des Heiligen Geistes „nach innen“ (Wiedergeburt) und „nach außen“ (Vollmacht zum Dienst) – adäquat als Gleichzeitigkeit der Geistesfrucht und der Geistesgaben – als das völlige Heil schlechthin interpretiert.
2. Die ACD erhielt aus den USA geistliche und materielle Unterstützung durch die „Assemblies of God“. Diese hatte den Lehrsatz entwickelt: „Wir glauben an die Taufe im Heiligen Geist mit dem anfänglichen Zeichen des Redens in neuen Zungen“. Dieses Dogma wurde von der werden- und wachsenden ACD übernommen, aber – nach schwedischem Vorbild – nicht schriftlich fixiert.² Dieses Dogma hat manche pfingstlich gesinnten Prediger und Gemeindegruppen bisher von einer Mitgliedschaft in der ACD abgehalten. In der weiteren Entwicklung spielte es für die Mitgliedschaft in der ACD/BFP keine konstitutive Rolle mehr.
3. Aus den USA – nicht von der AoG – gelangte auch die Lehre nach Deutschland, dass die Erlösung am Kreuz nicht nur für alle Sünden der Welt, sondern auch für alle Krankheiten geschehen sei. „Heilungsevangelisten“ warben mancherorts mit dem Slogan: „Jesus heilt! – Bringt die Blinden und Lahmen in unsere Versammlungen!“ Diese Botschaft wurde auch durch Hermann Zaiss verbreitet, wenn auch nicht so reißerisch. Es sind tatsächlich in den immer gut besuchten Versammlungen Menschen geheilt worden, was sogar von der weltlichen Presse wahrgenommen wurde.
Aber innerhalb weniger Jahre wurden die Adressen- und Geldsammlungen der Heilungsevangelisten immer aufdringlicher und die medizinisch nachweisbaren Heilungen immer seltener. Die ACD distanzierte sich daraufhin von den Heilungsevangelisten und betonte ihren eigenen Dienst an den Kranken durch das Glaubensgebet der Ältesten der Gemeinde nach Jakobus 5 stärker. Es sind dadurch zwar nicht auffallend mehr Kranke geheilt worden als in den großen Heilungsversammlungen, aber auch nicht weniger. Dafür konnten aber die Heilungen über einen langen Zeitraum beobachtet und bestätigt werden.
4. Ein Nebenaspekt dieser Entwicklung war die Abweisung der Lehre, dass auch Gotteskinder noch von Dämonen besessen sein können. Damit er-

² Später formulierte die ACD schriftlich: „Wir glauben an die Erfüllung mit dem Heiligen Geist nach Apg. 2,4“.

regte Emma Götz in Hamburg-Neugraben den Widerspruch der ACD. Zugestanden wurde jedoch von einer Minderheit der Brüder, dass es dämonische Bindungen geben könne, die auch nach einer Bekehrung durch seelsorgerliches Handeln (Beichte und Absolution) vollmächtig ausgeräumt werden müssen.

5. Schwierig war es gewöhnlich, einen Konsens bei ethischen Fragen herzustellen, die durch Veränderungen in der modernen Gesellschaft in den Pfingstgemeinden aufkamen. Folgende Themen wurden im Laufe der Jahre auf den „ACD-Konferenzen“ in Bibelarbeiten und Referaten mit anschließenden leidenschaftlichen Diskussionen behandelt:

- a) Sex vor der Ehe, Empfängnisverhütung, Abtreibung, Ehescheidung;
- b) Kino, Funk und Fernsehen als weltliche Gefährdungen;
- c) Modefragen: Haartracht, Kopftuch und Kleidung der Frauen sowie der Männerbart;
- d) Obrigkeit und Staat: Eid, Wehrdienst, öffentliche Bezuschussungen (BAFÖG und dgl.).
- e) Mitwirkung in ökumenischen Gremien, z. B. DEA, VEF, ACK.

5. Wodurch hat die ACD/BFP ihre Faszination ausgeübt?

Insgesamt hatte die freikirchliche Pfingstbewegung in Deutschland seit dem zweiten Weltkrieg bis zum Jahre 2005 – also in 60 Jahren – ein Wachstum von ca. 5 000 auf 40 000 Gemeindemitglieder. Sie hat als einzige evangelische Freikirche dabei einen Anteil von etwa 10 Prozent ausländischer Gemeindeglieder, die aus südamerikanischen, asiatischen und afrikanischen Heimatländern stammen und sich in nationalen Gemeinden ihrer Muttersprache an ihren Wohnorten in Deutschland versammeln. Darin spiegelt sich die starke Verbreitung der Pfingstbewegung vornehmlich in Ländern dieser Kontinente und Osteuropas, während sie in den westeuropäischen Ländern nur langsam an kirchenrelevanter und statistischer Bedeutung gewinnen.

Trotzdem hat die freikirchliche Pfingstbewegung in Deutschland ihr genuines Wachstum und kirchenrelevantes Gewicht merklich steigern und sich im Spektrum der evangelikalen Sammlung unübersehbar positionieren können. Das verdankt sie den folgenden Kriterien ihres Bibel- und Kirchenverständnisses und der Schaffung biblischer Strukturen für ihr Zeugnis in der Welt:

1. Die gesamte Heilige Schrift (AT und NT) gilt als „inspiriert vom Geist Gottes“ im Sinne von 2.Tim. 3,15-17; alle Auslegung ist dem letztgültigen Wort Jesu Christi und der Lehre seiner Apostel untergeordnet.
2. Jesus Christus ist Gottes Sohn von Grundlegung der Welt an, der „im Fleisch“ erschienen ist, die Verheißungen der Propheten erfüllt hat, am Kreuz die Errettung aller Gläubigen vollbracht hat, von den Toten leibhaftig auferstanden ist und zur „Rechten Gottes“ alle Macht im Himmel

und auf Erden ausübt, bis er nach seiner Verheißung wiederkommen wird.

3. Die Gemeinde Jesu ist der „Leib Christi“, zu dem alle gehören, die sich aus der vergänglichen Welt herausrufen und zum Zeugnis ihrer Lebensübergabe an Gott taufen lassen. Sie sind durch den Glauben „wiedergeboren“, dienen in der Gemeinde mit ihren geistlichen Gaben und bereiten sich auf ihr Offenbarwerden am Ende ihres Lebens im Lichte Gottes vor.
4. Sie wissen sich für die Verkündigung des Evangeliums in der Kraft des Heiligen Geistes allen Menschen gegenüber verpflichtet und fördern die innere und äußere Mission unter Einsatz aller ihrer Kraft, ihrer Zeit und ihrer finanziellen Mittel.
5. Wesentlich für ihr geistliches Profil sind die gemeindlichen Strukturen, die ihr Zeugnis in die Praxis umsetzen. Dazu zählen:
 - a) die Ausbildung ihres theologischen Nachwuchses,
 - b) die biblische Unterweisung ihrer Mitglieder in allen Altersstufen,
 - c) die Verbreitung evangelistischer Literatur,
 - d) die Aussendung von Missionaren und damit verbundene humanitäre Maßnahmen,
 - e) die Unterstützung verfolgter Christen in aller Welt,
 - f) die Schaffung bildender und sozialer Einrichtungen für alle Altersstufen,
 - g) die Offenheit für den zwischenkirchlichen Dialog auf allen Ebenen.

Die ACD/BFP hat in den oben aufgelisteten dogmatischen und ethischen Fragen keine Gebote oder Verbote erlassen, sondern die freie Gewissensentscheidung des einzelnen Gläubigen herausgestellt. Dies geschah nicht aus opportunistischen Gründen oder aus leichtfertiger Kompromissbereitschaft, sondern im Vertrauen darauf, dass jeder Christ durch das Wort und den Geist Gottes in die volle Wahrheit geleitet wird. Wichtig war auch, dass zwischen der „Hauptsache“ (Wachsen in der Erkenntnis Jesu Christi) und den „Nebensachen“ (Bindung des individuellen Gewissens an Normen) unterschieden worden ist, z. B. nach Römer 12 und 1. Kor. 8 mit den entsprechenden Parallelen im NT. Dies war vermutlich das Geheimnis des Erfolges. Es waren aber nicht alle Pfingstpastoren mit einer solchen Freiheit des individuellen Gewissens einverstanden, darum kam es mit den Jahren nicht nur zu immer neuen Eintritt in die ACD/BFP, sondern auch zu gelegentlichen Austritten.

Literatur zum Thema

Die frühe Literatur zum Thema ist bereits vergriffen. Hinweise darauf gibt es in den nachfolgenden noch erhältlichen Büchern zum Thema „Pfingstbewegung in Deutschland“:

Ludwig David Eisenlöffel, Freikirchliche Pfingstbewegung in Deutschland – Innenansichten 1945-1985, Kirche-Konfession-Religion, Bd. 50, Göttingen 2006

Gottlob Ling, Gottes Wege in meinem Leben. Autobiographie mit geschichtlichen Aspekten der VMeC, Maulbronn 2006

Bernhard Olpen, Gekämpft mit Gott und Menschen. Das Leben von Heinrich Vietheer im Kontext mit der ELIM-Bewegung, Erzhausen 2007

Bernhard Röckle, Geboren in schwerer Zeit. Biographie des Karl Fix im Kontext der Geschichte der VMeC 1933-45, Stuttgart 2002 (Selbstverlag der Volksmission entschiedener Christen, Bestelladresse: Sekretariat der VMeC, Industriestr. 3, 74321 Bietigheim-Bissingen)

Paul Schmidgall, Hundert Jahre Deutsche Pfingstbewegung 1907-2007, Nordhausen 2007

ders., Von Oslo nach Berlin. Die Pfingstbewegung in Europa, Erzhausen 2003

Erich Geldbach

Gottes Bundesrepublik! Die Bedeutung der Föderaltheologie für Kirche und Gesellschaft

Die englische Reformation ist ein von oben aufgezwungenes Ereignis, wenn man denn die Zeit König Henry VIII. überhaupt als Reformation bezeichnen will. Nach seinem Tod wechselten die Throninhaber in rascher Abfolge: 1546 Edward, 1553 Mary und 1558 Elizabeth. Jedes mal kam es zu einer scharfen Richtungsänderung in der Religionspolitik. Man muss davon ausgehen, dass bei jedem neuen Regierungs- und damit Religionswechsel Reste, also Minderheiten, der vorigen Ausrichtung blieben, so dass sich ein Spektrum der Meinungen ergeben musste. Königin Elizabeth I., die eine lange Zeit, nämlich von 1558 bis 1603 regierte, versuchte mit der Uniformitätsakte vom Frühjahr 1559 einen einheitlichen Kurs zu fahren, doch wird man der Königin nicht bescheinigen können, dass ihr Kurs von Erfolg gekrönt war. Von rechts, also von den katholisch Gesonnenen, und von links, den Kräften, die auf eine stärkere Reformation drängten, kam das *Elizabethan Settlement* unter Beschuss. Als Papst Pius V. 1570 in der Bulle *Regnans in excelsis* den Bann über sie ausgesprochen und alle Untertanen vom Treueid gegenüber der Königin entbunden hatte, erfolgte das genaue Gegenteil der beabsichtigten Wirkung. Es kam zu einer breiten Solidarisierung mit Elizabeth, die durch Verschwörungen gegen sie noch zunahm. Dennoch aber waren selbst Bischöfe – wie Erzbischof Grindal oder Bischof Scambler von Peterborough oder Bischof Parkhurst von Norwich – nur mit Mühen auf Kurs zu bringen. Insbesondere waren es die Puritaner, die also die Kirche „reinen“ wollten, die zum Non-Konformismus bzw. zum Dissentertum neigten.

Zwischen 1563 und 1567 kam es zu dem Kleiderstreit, als den man den Beginn der puritanischen Bewegung ansehen kann. Elisabeth wollte unbedingt, dass die Kleriker die geistlichen Gewänder bei den gottesdienstlichen Handlungen beibehalten sollten, widrigenfalls sollten die Priester entlassen werden. Die Priester selber spalteten sich in „Konformisten“ und „Nonkonformisten“, wobei Letztere argumentierten, die Gewänder erinnerten sie an die spanischen (d. h. katholischen) Inquisitoren. Für sie waren die geistlichen Gewänder nichts anderes als die Hüllen des Antichrist. Die Bischöfe ordneten sich dagegen dem Willen der Königin unter und sahen in den Kleidern und in einigen Zeremonien wie z. B. dem Kreuzzeichen bei der Taufe oder der Kniebeuge beim Namen „Jesus“ lediglich Mitteldinge, *adiaphora*, in denen man der Königin Gehorsam entgegenbringen könne. Die nonkonformistischen Priester hingegen meinten, die Freiheit der Gemeinde sei bedroht und argumentierten außerdem, dass diese Anordnung der Königin nicht der Auferbauung der Gemeinde diene. Daraus ergab sich als

Konsequenz der puritanische Ruf nach einer neuen, nicht-bischöflichen Verfassung, um der Kirche die Freiheit zu wahren und um eigene Rechte der Selbstbestimmung zu sichern. Man wollte die Allianz von Krone und Krummstab brechen. Thomas Cartwright war der Wortführer, der indes 1570, nachdem es schon Hinrichtungen gegeben hatte, nach Genf entwich.

Eine weitere Kontroverse war das *prophesying*. Das war ursprünglich eine Einrichtung, um die Ausbildung der Priester zu betreiben. Ein Bibeltext wurde von zwei oder drei Priestern in Gegenwart der Gemeinde ausgelegt und zwar auch kontrovers. Danach fand eine Aussprache statt, an der sich alle beteiligen konnten. Auf diese Weise hoffte man, die Geistlichkeit zum Argumentieren und zum freien Sprechen erziehen zu können. Elisabeth verbot das „*prophesying*“, und da ihr der Erzbischof widersprach, wurde er abgesetzt und blieb bis an sein Lebensende unter Hausarrest.¹ Der Sekretär des neuen Erzbischofs verhöhnte die Puritaner als „falsche Propheten“ und verglich sie mit Arianern, Donatisten und Anabaptisten. Es wurde für viele Puritaner immer klarer, dass sie eine Abschaffung der bischöflichen Verfassung nicht erreichen konnten.

Der Schritt ist daher verständlich, dass einige meinten, sich ganz von der Kirche von England trennen zu müssen. Es kam zu separatistischen Gemeindebildungen, deren theoretische Grundlage Robert Browne (1550-1633), ein Absolvent des Corpus Christi College, Cambridge und Schüler von Thomas Cartwright, mit seiner Schrift „*A Treatise of Reformation Without Tarrying for Anie*“ legte. Die Reformation dürfe sich also von niemandem aufhalten lassen. Browne attackierte die bischöfliche Verfassung, die eine Verleugnung der Königsherrschaft Christi in der Kirche sei. Auch habe in geistlichen Dingen der weltliche Herrscher der Kirche zu gehorchen, nicht umgekehrt. Die wahre Kirche sei dazu berufen, ihre eignen *ministers* zu wählen und Reformen einzuleiten. Dazu zählt auch die Kirchenzucht. Die wahre Kirche sei die „freiwillige“ Gemeinschaft der Gläubigen, die sich in einem Bund zum Gehorsam gegenüber allen Geboten Gottes und zur gegenseitigen Achtung unter den Gläubigen verpflichteten. Die Einzelgemeinde sei der wahre Ausdruck der Kirche. 1581 gründete er in Norwich eine separatistische Gemeinde nach diesem Muster²: „Zuerst gaben sie ihre Zustimmung, sich dem Herrn zu verbinden in einem Bund und zusammen in Gemeinschaft und unter seinen Geboten und seiner Leitung Einigkeit zu wahren und zu suchen.“ Der Bundesgedanke erweist sich so als nicht statisch, sondern als dynamische Möglichkeit, in einen Prozess untereinander einzutrete-

¹ Vgl. P. Collinson, *Godly People*, London 1983, 371-398.

² „First therefore thei gave their consent, to ioine them selves to the Lord in one covenant & fellowship together & keep & seek agreement under his lawes & government.“ Robert Browne, *A True & Short Declaration both of the gathering and joining together of certaine Persons*, ca. 1583, zit. n. Hirsch Leib Poppers, *Die Entstehung des Kongregationalismus aus der puritanischen Bewegung und seine Bedeutung für die englische Staatsgeschichte des 17. Jahrhunderts*, (Dissertation) Berlin 1936, 26.

ten. Die Einigkeit steht nicht von vornherein etwa durch eine Bekenntnisschrift fest, sondern muss jeweils gewahrt oder sogar gemeinsam gesucht werden. Die Separatisten bzw. die Kongregationalisten wurden später von ihren Gegnern auch als Brownisten beschimpft, obwohl Browne selbst nach Aufhalten in Holland und Schottland ab 1586 wieder seinen Frieden mit der Kirche von England gemacht hatte.

In den puritanischen Kreisen setzte sich eine hohe Anhänglichkeit an das Alte Testament durch. Das war schon früh angelegt und lässt sich etwa unter der katholischen Königin Maria, die als „Blutige“ in die Geschichte einging, nachweisen. Um nämlich auch äußerlich die Anhänglichkeit an die kontinentale Reformation unter Beweis zu stellen, werden den Kindern keine Vornamen gegeben, die an den katholischen Heiligenkalender erinnern, wie es in der Tradition üblich war. Stattdessen weicht man auf Vornamen aus dem AT aus, ein Umstand, der sich bis zum heutigen Tag in angelsächsischen Ländern an der Häufigkeit dieser Namen erkennen lässt, so dass jetzt Namen wie Samuel, Daniel, Abdias, Ephraim, Gamaliel, Isaac, Jeremiah, Abigail, Susannah, Judith, Tobias etc. immer häufiger vorkommen. Die Namen signalisieren ein protestantisches Programm. Je stärker man von den Namen der Heiligen des Tages der Geburt oder Taufe abweicht, um so deutlicher lässt man erkennen, dass man nicht katholisch, sondern protestantisch gesinnt ist. In einigen Zirkeln macht sich eine Bewegung breit, die man als *British Israelitism* bezeichnet hat. Es kann hier nicht um Einzelheiten gehen, doch ist für unser Thema wichtig, dass sich Autoren darum bemühten, den Nachweis zu führen, dass die verlorenen Stämme Israels tatsächlich nicht verloren gegangen sind, sondern dass sie nach einer längeren Wanderung in England ankamen. Das englische Volk geht daher auf diese Stämme zurück und wird auf diese Weise unmittelbar mit der Heilsgeschichte Israels verknüpft. Ein besonders sprechendes Beispiel ist ein Wörterbuch, in dem viele englische Vokabeln angeblich auf hebräische Wurzeln zurückgeführt werden. Das in diesem Sinn wohl weitreichendste ist das Wort *british* selbst, das von *berit* (= Bund) und *ish* (= Mann; Mensch) hergeleitet wird: Ein Brite ist ein Mann des Bundes. Die Briten bilden daher die unmittelbare Fortsetzung des Bundes, den einst Gott mit seinem Volk Israel eingegangen war. Der Bundesgedanke hat daher eine ungemein wichtige Funktion, weil er einerseits den Briten einen heilsgeschichtlichen Ort anweist, andererseits nicht nur die Religion, sondern das gesamte Staatswesen betrifft.

Sieht man einmal von dieser „volksetymologischen“ Betrachtungsweise ab, so wird man noch von einer anderen Seite die Bedeutung des Bundesgedankens unterstreichen müssen. Die Bundes- oder Föderaltheologie wurde im reformierten Flügel des Protestantismus zu besonderer Blüte entwickelt. Hier werden in der Literatur Zwingli und sein Nachfolger Heinrich Bullinger als diejenigen genannt, die in der Auseinandersetzung mit den Täufern und um die Kindertaufe zu retten, den Bundesgedanken zuerst entfaltet haben. Weil die Taufe an die Stelle der Beschneidung getreten ist, sind

die Kinder der Christen nicht weniger Gotteskinder als die Erwachsenen. Neben der Verteidigung der Kindertaufe stellt Zwingli ebenso wie später Bullinger die beiden Zeichen Beschneidung und Taufe auf eine Stufe als Eingang in den einen Bund. Die Täufer dagegen argumentierten vom NT aus und verwarfen die Analogie von Beschneidung und Taufe, was natürlich auch eine Diskontinuität der beiden Bünde bedeutet. Der Vorteil der Zwinglischen Interpretation liegt in der Einheit des göttlichen Heilshandelns im Alten und Neuen Bund. Denn der eine Bund Gottes ist „schon mit Adam geschlossen ..., dann ausdrücklich mit Noah als Bund für das ganze Menschengeschlecht, schließlich mit Abraham für das Volk Israel und in all diesen Gestalten immer schon auf seine endgültige Erneuerung durch den Mittler Jesus Christus ausgerichtet...“ Daher ist die Kirche des neuen Bundes „mit Israel *ein* Volk und *eine* Kirche, Erbe des *einen* Testaments, das jetzt – post Christum natum – allen Völkern verkündet und ausgehändigt wird.“³

Von Zürich bzw. von Genf aus, wo Calvin ähnliche Gedanken vertrat, wurde der Bundesgedanke nach England sozusagen eingeführt und genoss, wie man bei Browne erkennen kann, bei den puritanischen Separatisten ebenso wie bei den puritanischen Anglikanern sowie über John Knox im schottischen Presbyterianismus einen hohen Rang. Schließlich wurde er in der Neuen Welt zu einem der geläufigsten Muster für die Interpretation von Kirche und Gesellschaft. Ganz gleich, ob man sich über diese historische Schiene der Bedeutung des Bundesgedankens nähert oder ob man in einer unhistorischen weil mythischen Betrachtungsweise die Wichtigkeit erkennt, in jedem Fall wird man zu dem Ergebnis kommen müssen, dass *covenant* ein zentrales Interpretament im englischsprachigen Raum darstellt.

Bekennnismäßigen Ausdruck hat die Bundestheologie durch die Westminster Assembly, die von 1643-1645 tagte, gefunden. Sydney E. Ahlstrom⁴ bezeichnete die Erarbeitung der *Westminster Confession* durch viele gelehrte Männer in einem Zeitalter theologischer Haarspaltereien, in so kurzer Zeit und ohne Anwendung von Zwangsmaßnahmen als eines der „Wunder“ des 17. Jahrhunderts. Im Kapitel VII der *Westminster Confession* wird der Bund beschrieben: Um den Spalt zwischen Gott und dem Menschengeschlecht zu überbrücken, bedurfte es der „freiwilligen Herablassung“ (*voluntary condescension*) Gottes, die er im Bund ausgedrückt hat. Dabei wird zwischen einem ersten Bund, dem Werkbund mit Adam und seinen Nachkommen, der Gehorsam verlangte, und dem Gnadenbund unterschieden. Dieser wurde nötig, weil durch den Fall Adams die Erlangung des Lebens durch Gehorsam unter dem Werkbund unmöglich geworden war. Im Gnadenbund bietet Gott den Sündern Leben und Heil durch Jesus Christus dar, indem er von ihnen Glauben an ihn erwartet und indem er allen, die zuvor zum ewigen Leben ausersehen sind, seinen Heiligen Geist schenkt, damit

³ C. Link, Art. Föderaltheologie, RGG⁴ Bd. 3, 172 f.

⁴ Sydney E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, Yale University Press 1972, 94.

dieser sie willig und fähig zum Glauben mache. Dieser Gnadenbund wird für gewöhnlich auch Testament genannt. Ausdrücklich wird betont, dass Werk- und Gnadenbund nicht zwei, sondern ein- und derselbe Bund seien, die jedoch anders verwaltet (*dispens*) werden: unter dem Gesetz durch Verheißungen, Prophezeiungen, Opfer, Beschneidung, das Passahlamm u. ä., was alles auf den kommenden Christus verweist (*foresignifying* = die Voraussignifikation), unter dem Evangelium durch das Predigen des Wortes und die Verwaltung der Sakramente Taufe und Abendmahl für alle Nationen, Juden und Heiden.

Es ist deutlich, dass die *Westminster Confession* den Bund einseitig aus der Sicht Gottes, wenn man so sagen darf, entfaltet. Gott ergreift einseitig die Initiative und überwindet den Abstand zwischen sich und den Menschen durch seine Herabkunft; er errichtet mit Adam, der kollektiv für das ganze Menschengeschlecht steht, den Werkbund, den die Menschen jedoch nicht einhalten können, weshalb er den Gnadenbund in Christus aufrichtet. Gott sendet auch seinen Geist, weil ohne ihn die Menschen selbst unter dem Gnadenbund nicht glauben könnten. Außerdem schwingt auch der Gedanke der Erwählung mit: Es wird davon gesprochen, dass unter dem Gesetz diejenigen, die zuvor „erwählt“ sind, unterrichtet und auferbaut werden zum Glauben an den verheißenen Messias. Unter dem Evangelium schenkt Gott denen seinen Geist, die er zuvor „ordiniert“ hat zum ewigen Leben.

Nach J. F. Gerhard Goeters hat William Perkins (1558-1602) wohl als erster von einer doppelten Ausrichtung des Bundes gesprochen: „Der Bund besteht aus zwei Teilen – Gottes Zusage an den Menschen und des Menschen Zusage an Gott. Gottes Zusage an den Menschen ist das, wodurch er sich an den Menschen bindet und sein Gott sein will, wenn dieser die Bedingung einhält. Des Menschen Zusage an Gott ist das, wodurch er seine Treue seinem Herrn gegenüber gelobt und die Bedingung zwischen ihnen einhält.“⁵ Gottes Zusage des ewigen Lebens fordert im Gegenzug eine Verpflichtung des Menschen. Diese bezieht sich auf den Werkbund (*foedus operum*) als Moralgesetz, wie es im Dekalog zusammengefasst ist. Der Gnadenbund (*foedus gratiae*) enthält die Verheißungen Christi und seiner Gaben zum Glauben: „In wirksamer Berufung, Rechtfertigung und Heiligung findet das Erwählungsdekret am Menschen seine Ausführung.“⁶

William Perkins vertrat auch die Meinung, dass man Gott erkennen könne, wenn man in sich selbst blickt (*we know God by looking into ourselves*). Das führte zu einer Innenschau und zu einer genauen Selbstbeobachtung, die sich auch literarisch in Form von Tagebüchern und Selbstbiographien

⁵ „Covenant consists of twoparts – God’s promise to man, man’s promise to God. God’s promise to man is that whereby he bindeth himself to man and to be his God, if he perform the condition. Man’s promise to God is that whereby he voweth his allegiance unto his Lord and to perform the condition between them.“ *William Perkins, The Works of William Perkins*, Appleford 1970, 220.

⁶ J. F. Gerhard Goeters, Art. Föderaltheologie, TRE 11, 248.

äußert. Diese oft rigide Introspektion geschieht deshalb, weil der Fromme erkennen will und soll, ob er an sich die Zeichen der Erwählung entdecken kann. Denn die Erwählung ist der eine Pol, die Idee des Bundes der andere Pol zwischen denen die puritanische Theologie aufgehängt ist. Gemäß des Bundesgedankens fällt dem Menschen ohne sein Zutun sein Erbe, wie im Testament festgehalten, zu. Allerdings ist er nach dem Empfang des Erbes durch den Erblasser verpflichtet, den Geboten Gottes gemäß zu leben. Gott schenkt durch seinen Ruf an den Menschen den Glauben durch den Akt der Bekehrung (*conversion*), mit dem der Mensch seiner totalen Verderbtheit entgehen kann (*total depravity of human nature*). Dann setzt das Wachstum im Glauben ein, so wie ein Senfkorn klein beginnt und zu einem großen Baum heranwächst. Durch den Prozess der fortwährenden Heiligung, der als innerer Kampf gegen die aufkommenden Zweifel an der Erwählung und gegen die Versuchungen der Sünde aufgefasst wird, kommt es zu einem Abtöten der sündhaften Eigenliebe. Das Leben ist zwar ein Kampf, aber die Puritaner haben dennoch nicht eine Sauertöpfigkeit propagiert, sondern auch die Möglichkeiten zu Erholung, Rekreation und Sport offen gehalten.

Für William Perkins ist der Bund keineswegs nur auf das Gottesverhältnis des Menschen bzw. das Verhältnis Gottes zum Menschen begrenzt, weil wir Menschen in unzählige Bünde miteinander verwoben sind.⁷

Dieser Gedanke, dass sich das irdische Leben in unzähligen Bündnissen abspielt, hat unmittelbare Folgen für Kirche und Gesellschaft. Die Föderaltheologie lässt sich einerseits auf die Kirche ausdehnen: Kirche wird dann definiert wie im Artikel XXXIII des baptistischen Londoner Bekenntnisses von 1644 als *a company of visible Saints, called & separated from the world, by the word and Spirit of God, to the visible profession of faith, and joyned to the Lord, and each other, by mutuall agreement* (eine Kompanie von sichtbaren Heiligen, berufen aus und getrennt von der Welt, durch das Wort und den Geist Gottes, zu einem sichtbaren Bekenntnis des Glaubens und mit dem Herrn und untereinander vereint durch gegenseitige Übereinkunft). Im nächsten Artikel heißt es dann, dass der so definierten Kirche die Zeichen seines Bundes gegeben sind: seine Gegenwart und Liebe, sein Segen und Schutz.⁸ Die Kirche beruht auf dieser schon von Perkins aufgestellten Behauptung einer gegenseitigen Übereinkunft: Gott und Mensch binden sich gegenseitig, wenngleich noch einmal betont werden muss, dass die Gegenseitigkeit nicht von Gleich zu Gleich bedeutet, weil Gott eindeutig in Vorleistung tritt. Wenn aber diese gegenseitige Bindung von allen sichtba-

⁷ „We are by nature covenant creatures, bound together by covenants innumerable and together bound by covenant to our God. Such is our human condition. Such is this earthly life. Such is God's good creation. Blessed be the ties that bind us.“ zit. n. *Daniel J. Elazar*, *Commonwealth*, Lexington Books 2001, 239. Aus dem letzten Satz ist das bekannte Lied „Blessed be the tie that binds our hearts in Christian love“ („Gesegnet sei das Band, das uns im Herrn vereint“) entstanden.

⁸ *William Lumpkin*, *Baptist Confessions of Faith*, rev. ed. Judson Press 1969, 165.

ren Heiligen, die den Haushalt Gottes bewohnen, gilt, dann ist es nur ein kleiner Schritt zu der Erkenntnis, dass auch die adoptierten Söhne (und Töchter) Gottes und Miterben Christi (Art. XXVII) untereinander in einem Bundesverhältnis stehen. Sie sind einerseits Gottes Bundesgenossen und gleichzeitig aneinander gebunden. Baptisten betonen in diesem Zusammenhang, dass dies durch eine „freie Übereinkunft“ (*by free consent*) geschieht. Das Ziel besteht darin, gemeinsam in den Lehren der Apostel zu bleiben, das Brot miteinander zu brechen, zu beten und füreinander zu sorgen. So wird Gottes Wille erfüllt, indem man gemeinsam pilgert.⁹ Kirche ist die versammelte Gemeinde als *covenanted community* „auf dem Weg“.

Wichtig ist dabei auch, dass der Bundesgedanke eine ökumenische Dimension eröffnet: Das zitierte Bekenntnis der Baptisten von 1644 stimmt mit dem Art. VII der *Westminster Confession* wörtlich überein. Smyth, der 1609 die erste Taufe vollzog, und anfänglich die geläufige Polemik gegen andere zu Papier brachte, hat in seiner letzten Schrift vor seinem Tod Retraktionen gemacht und sich dabei sowohl bei den „Brüdern der Separation“, wie er die Anhänger Browne's nannte, als auch bei den „professors“, also den wahren Bekennern in der Kirche von England, für seine Polemik entschuldigt und in ihnen ungeachtet einer anderen Tauflehre und Ekklesiologie wahre Brüder im Glauben anerkannt. Diese ökumenische Sichtweise lässt sich auch später beobachten und hat etwa in der Neuen Welt zu enger Kooperation mehrerer Kirchen oder zu transkonfessioneller Zusammenarbeit auf wichtigen Feldern der kirchlichen Arbeit geführt. Die Bundesgenossen erkannten sich innerhalb der Bundesrepublik Gottes als gleich vor Gott und untereinander an.

Ein anderes ökumenisches Modell wird bei Henry Jacob und seiner sogenannten *ancient church* in London sichtbar. Hier entwickelte sich eine semi-separatistische Gemeinde. Die Mitglieder traten freiwillig zu der *free congregation of visible Christians* bei und waren bemüht, ihr Christsein durch ein heiliges Leben sichtbar werden zu lassen. Ansonsten aber konnte man der herkömmlichen Ortsgemeinde der Kirche von England weiterhin angehören. Wenn man so will, ist das ein frühes Modell des „Kirchleins in der Kirche“. Die Freiwilligkeit der Mitgliedschaft wurde flankiert durch den Bund, den sie mit Gott und miteinander schlossen. Gegenüber Gott gingen sie die Verpflichtung ein, seinem Wort zu gehorchen. Gegenüber den Bundesgenossen wollten sie einsteilen bei Gefahren und Verfolgung und sich gegenseitig Hilfe zukommen lassen. Der Pastor wurde von der Gemeinde gewählt und unterhalten. Alle männlichen Gemeindeglieder hatten in den Versammlungen Rederecht. Für viele Bischöfe war diese und nach diesem Modell erwachsende Gemeinden ein Dorn im Auge und mit den Konventi-

⁹ Sixteen Articles of Faith and Order, ebd., 199: „That persons so baptized [sc. not by sprinkling, but dipping of the persons in the water] ought, by free consent, to walk together, as God shall give opportunity in distinct churches, or assemblies of Zion, continuing in the Apostles' doctrine and fellowship, breaking of bread and prayers, as fellow-members caring for one another, according to the will of God.“ (Art. 15).

kelgesetzen abzulehnen. Ihr semi-separatistischer Stand kam dadurch mehr und mehr unter Druck und führte folgerichtig eher zum Separatismus als in die umgekehrte Richtung und unterlief daher gerade das ursprüngliche Konzept.

Die zweite Erweiterung des Bundesgedankens erfolgte in der presbyterianischen Kirche Schottlands. Hier wird durch die *Confessio Negativa* von 1581 und den *National Covenant* von 1638 nicht nur erklärt, dass die Regierung die Aufgabe habe, die rechte Religion zu schützen, sondern es wird diese Schutzfunktion in erster Linie dem Parlament und erst in zweiter Linie dem König zugestanden. Das lässt sich unschwer daran ablesen, dass der König erst nachträglich dazu veranlasst, um nicht zu sagen: gezwungen wurde, das Dokument von 1581 zu unterzeichnen. Durch den Nationalen Bund erfährt das Parlament eine Aufwertung, und damit wird der Bundesgedanke als Organisationsmuster auch für die Gesellschaft insgesamt relevant.¹⁰ Es bedeutet aber auch, dass der Presbyterianismus zu einer Einheitsreligion wird. Abweichler können weder in Schottland, noch in der Neuen Welt, wo in Neu-England ein puritanisches Gemeinwesen entsteht, geduldet werden.

Das besondere Sendungsbewusstsein des Presbyterianismus zeigte sich auch bei Ausbruch des Bürgerkriegs in England im August 1642. Als es anfänglich den Anschein hatte, dass das königliche Heer überlegen sei, schloss das Unterhaus mit den Schotten im September 1643 einen feierlichen Vertrag *Solemn League and Covenant, for Reformation and Defence of Religion, the Honour and Happiness of the King, and the Peace and Safety of the three Kingdoms, of England, Scotland and Ireland*. Darin verpflichteten sich die Vertragspartner zur *reformation of religion in the kingdoms of England and Ireland, in doctrine, worship, discipline and government, according to the word of God, and the example of the best reformed churches*. In England und Irland sollte das schottische reformierte Modell zur Anwendung kommen. Dies sollte dazu führen, dass die Kirchen in den drei Königreichen England, Schottland und Irland so weit wie möglich eine Uniformität in Bekenntnis, Verfassung und Gottesdienstordnung widerspiegeln.¹¹ Auch hier zeigt sich, dass die Ausweitung des Bundesgedankens auf das Gemeinwesen auf Uniformität in der Religion abzielt. Die heiligen Bundesgenossen tendieren zu einer Theokratie mit Ausschließlichkeitscharakter.

Damit lassen sich, zusammenfassend, unterschiedliche Anwendungen des Bundesgedankens erkennen:

1. Bis auf den heutigen Tag ist die Idee des *covenant* ein hermeneutisches Mittel, um AT und NT sozusagen aus einem Guss zu interpretieren. Packer kann als modernes Beispiel dienen: *First, the gospel of God is not properly understood till it is viewed within a covenantal frame;*

¹⁰ Vgl. Harald Beutel, Die Sozialtheologie Thomas Chalmers (1780-1847) und ihre Bedeutung für die Freikirchen, (Dissertation) Göttingen 2007.

¹¹ Zitiert in: Thomas Fuller, The Church History of Britain, vol. VI, Oxford University Press 1845, 256.

Second, the Word of God is not properly understood till it is viewed within a covenantal frame; Third, the reality of God is not properly understood till it is viewed within a covenantal frame.

2. Mit dem Bundesgedanken wird das Verhältnis Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott interpretiert: Gott geht mit den Menschen einen Bund ein und möchte, dass die Menschen auf diesen Bund eingehen.
3. Dadurch sind die Bundesgenossen Gottes auch untereinander in einen sie gegenseitig verpflichtende Gemeinschaft eingespannt, so dass die Kirche als eine Konkretisierung des Bundes in Erscheinung tritt.
4. Diese Sichtweise kann über die eigene Kirche hinaus auf andere Kirchen ausgedehnt werden, weil „Bund“ kein statischer, sondern ein prozessualer Begriff ist. Alle Bundesgenossen beteiligen sich an der Aufgabe, den jeweiligen Willen Gottes für die konkrete Zeit und den konkreten Ort zu erkennen, so dass Koalitionen für bestimmte Aufgaben eingegangen werden können.
5. Schließlich kann der Bundesgedanke auf das politische Gemeinwesen ausgedehnt werden. Hier kommt es zunächst immer dann auf Uniformität an, wenn eine Kirche ihre Einsicht auf das Gemeinwesen überträgt. Der prozesshafte Charakter des Bundes hat jedoch so viel Spielraum, dass es auch zu anderen Konstellationen kommt und die Freiheitsrechte anderer ihre Anerkennung erfahren.
6. In der internationalen Politik ist *covenant* ebenfalls zur Anwendung gekommen: Die UNO kennt zwei Verträge bezüglich der Menschenrechte, die im Englischen heißen: *International Covenant of Economic, Social and Cultural Rights* sowie *International Covenant on Civil and Political Rights*.

Karl Heinz Voigt

Freikirchen als Vorboten der Ökumene in Deutschland

Die vier klassischen Freikirchen innerhalb der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) haben einen Beitrag für die Gestaltung der innerdeutschen Ökumene geleistet. Sie sind durch ihre internationalen Verbindungen, die sie seit ihrem Kommen nach Deutschland im 19. Jahrhundert in unterschiedlicher Weise geprägt haben, Vorboten einer kirchlichen Vielfalt geworden. Als solche waren sie den territorial abgegrenzten Kirchen nicht immer willkommen. Zu den bisher wenig beachteten theologischen Impulsen, die besonders von den beiden kongregationalistischen freikirchlichen Bündnissen transportiert wurden, war deren in angelsächsischer Föderaltheologie wurzelnde Ekklesiologie für die ökumenische Entwicklung anregend und strukturbildend. Sie haben, flankiert durch die Weltökumene, zur Ausbildung von verbindlichen ökumenischen Strukturen innerhalb unseres Landes beigetragen. Es kann in diesem Beitrag nur am Rande erwähnt werden, dass auch innerhalb der methodistischen Tradition im ekklesiologischen System des sogenannten Connexionalismus Elemente des angelsächsisch-föderal-theologischen Ansatzes zur Ausbildung gekommen sind.

Bisher sind die Freikirchen in Deutschland selten als selbständige *theologische* Ausformungen der einen Kirche Christi gesehen worden. Unter ökumenischen Aspekten ist es aber durchaus angebracht, die Frage aufzuwerfen, *was* sie in die deutsche Ökumene eingebracht haben. Das gilt – wenn auch in unterschiedlicher Weise – für beide Stränge, den methodistischen wie den täuferisch-kongregationalistischen. Den methodistischen Kirchen wohnte mit ihrem connexionalen Grundgedanken von Anfang an eine ökumenische Integrationskraft inne. Sie gehört zu ihrem historischen Erbe. Die kongregationalistischen Gemeindeströme sind in der theologischen Betrachtung unseres Landes vorwiegend auf ihre Positionierung in der Frage der Taufe befragt worden, sicher auch, weil dieses theologische Selbstverständnis zum Widerspruch oder zur Verteidigung der eigenen Praxis herausfordert. Die breitere Basis der independentistischen Ekklesiologie, der einerseits die *Autonomie der Ortsgemeinde* ein fundamentales Anliegen ist und die andererseits die Gemeindegrenzen überschreitende *Bundesgemeinschaft* sucht und braucht, hat einen für die deutschen kirchlichen Verhältnisse sehr ungewöhnlichen Ansatz.¹ In den kongregationalistischen

¹ Am nächsten kommt ihm die Bremische Evangelische Kirche, die ja anfangs gerade wegen dieses Ansatzes der auch in theologischen Fragen autonomen Einzelgemeinden, der keine gemeinsame Bekenntnisgrundlage für die Bremische Evangelische Kirche

Freikirchen knüpft er an die angelsächsische Föderaltheologie an. Das hat bisher wenig Beachtung gefunden. Dies ist umso erstaunlicher, als gerade die aus den angelsächsischen Ländern durch alle Freikirchen in unterschiedlicher Weise herüberwirkenden Föderaltheologie seit der Mitte des 19. Jahrhunderts auch in Deutschland zu konkreten Wirkungen führte. Die Gestaltung eines Ansatzes, der Denominationsgrenzen übergreift, also zu ökumenischer Wirkung kommt, soll hier unter besonderer Berücksichtigung des freikirchlichen Kongregationalismus in einer knappen Übersicht aufgezeigt werden.

1. Die *covenanting tradition* und ihre ökumenische Relevanz

Es kann hier lediglich die Bedeutung dieser Tradition für den Bereich der angelsächsischen Kirchen und ihrer Geschichte benannt werden, ohne ihre Wirkung im Einzelnen nachzuzeichnen. Dort konnte sie ihre kirchliche und gesellschaftliche Rolle im Kontext eines demokratischen Staatswesens (USA) oder einer reichen Dissentertradition (England und Schottland) so entfalten, dass von diesen Ländern schließlich die entscheidenden Impulse für die Entwicklungen zunächst in der *Evangelical Alliance* und dann in der *Ökumenischen Bewegung* wirkungsvoll ausgehen konnten.

1.1 Grundlegende Aspekte angelsächsischer Föderaltheologie²

Kongregationalisten und Baptisten verstanden in der Übernahme puritanischer Traditionen die Kirche als *Bundesgemeinschaft*. Der Bundesschluss wurde vollzogen wie ein Vertrag – zweifelsfrei ein problematischer Begriff – zwischen Gott und den Glaubenden mit ihm und untereinander. Der Bundesschluss – nicht das konfessionelle Bekenntnis, wie etwa die *Confessio Augustana* – konstituierten die Kirche auf der Basis der Freiwilligkeit. Der vertikale Bundesschluss war die Voraussetzung für dessen horizontale Ausgestaltung. Dies umschließt folglich die individuelle Beziehung in der *Ortsgemeinde* (als Teil der Bundesgemeinschaft), die Verbindung von Gemeinde zu Gemeinde der gleichen Tradition (*Gemeindebund*), aber auch die Konfessionsgrenzen überschreitende Gemeinschaft (in Allianz und Ökumene als *Kirchenbund*).

Wie die individuelle Eingliederung in die Bundesgemeinschaft eine beiderseitige Angelegenheit ist, in der der dreieinige Gott und der Mensch nacheinander und miteinander handeln, und die Eingliederung notwendigerweise auch eine horizontale Seite hat, unterliegt auch jede Bundesgemein-

ermöglichte, zunächst nicht Mitglied unter dem Dach der EKD werden konnte. Als die Aufnahme schließlich 1953 erfolgte, geschah das „unter Zurückstellung schwerer Bedenken“.

² Vgl. dazu *Harald Beutel*, Die Sozialtheologie Thomas Chalmers und ihre Bedeutung für die Freikirchen. Eine Studie zur Diakonie der Erweckungsbewegung. Göttingen 2007, vgl. Rezension in diesem Jahrbuch.

schaft der Verpflichtung, der im Geist unausweichlich gegebenen Einheit mit anderen Bundesgemeinschaften (Kirchen) gemeinsam Ausdruck zu geben. Die *covenanted community* sucht ihre Gestalt im gegenseitigen, theologisch schwer auf eine Konfession oder Denomination eingrenzbaaren vielfältigen Dienst miteinander, aneinander und füreinander. Mit dem *Modell der (einen) Gemeinde Jesu Christi als (vielfältige) Bundesgemeinschaft* hat die kongregationalistische Tradition einen Weg erschlossen, wie einzelne Kirchengemeinschaften zur Gestaltwerdung der einen Kirche Jesu Christi unterwegs sein können. Das Bundesmodell ermöglicht die sichtbare Einheit in gleichzeitig unterschiedlicher Gestalt und mit unterschiedlichen Akzenten des Bekenkens. Das entspricht dem Reichtum der ekklesiologischen Praktiken, die wir schon im Neuen Testament finden.

Die Relevanz des Ansatzes der angelsächsischen Föderaltheologie für den Bereich der *Gesellschaft*, der verbunden ist mit der Trennung von Kirche und Staat, der Forderung nach Religions- und Gewissensfreiheit sowie deren Einfluss auf die Entwicklung der westlichen Demokratien wird von Historikern und Politikwissenschaftlern hervorgehoben. Notwendig scheint mir eine Ergänzung für den *ökumenischen Aspekt*. Besonders im staatskirchlich geprägten Deutschland konnten die durch die Trennung der Kirche vom Staat die seit dieser Zeit garantierte Glaubens- und Gewissensfreiheit und die seit dem Ende der Monarchie erreichte demokratische Gestaltung der *Gesellschaft* eingetretenen Veränderungen nicht ohne gleichzeitige Auswirkung auf eine Erneuerung des Verhältnisses der *Kirchen* zueinander bleiben. Die nicht von Menschen begründete, sondern durch das Wirken des Geistes konstituierte Bundesgemeinschaft muss, wenn sie glaubwürdig sein will, auch nach innen – das heißt unter den Denominationen – Gewissensfreiheit gewähren und Vielfalt innerhalb des ökumenischen „Gesamtbundes aller“ anerkennen.³ Das war kein leichter Prozess, ist inzwischen durch die *Charta Oecumenica* von den Denominationen gemeinsam festgestellt.

In den Vereinigten Staaten und auf den Britischen Inseln hatte das längst in unterschiedlichen überkirchlichen Strukturen seinen Ausdruck gefunden. Die das kirchliche Leben in den USA bestimmenden Bewegungen waren schon im 19. Jahrhundert überkonfessionell. Man denke an die Heiligungs-, Evangelisations-, auch die Sonntagsschulbewegung, wie auch die (zeitweise) einflussreichen Institutionen wie die Bibel-, Traktat- und andere Gesellschaften, aber auch in der Veranstaltungsstruktur. Dazu gehören die typisch amerikanischen *Conventions*, wie auch die traditionelle von Eng-

³ Die Frage der Glaubens- und Gewissensfreiheit „nach innen“, also innerhalb einer ökumenischen Bundesgemeinschaft, scheint in den Freikirchen verhältnismäßig wenig diskutiert zu werden. Vgl. J. D. Hughey (Hg.), Die Baptisten. KDW Bd. II, Stuttgart 1964; E. Geldbach/M. Webrstedt/D. Lütz (Hg.) Religions-Freiheit, FS Julius Köbner, Berlin 2006.

land ausgehende Allianzgebetswoche, die sich nach ihrer Einführung in der Mitte des 19. Jahrhunderts innerhalb kurzer Zeit weltweit durchgesetzt hat. Auch der amerikanische YMCA mit seiner „überkonfessionellen“ Jugendarbeit ist ein Beispiel dafür, wie tief die Föderaltheologie im Denken und in der Praxis verinnerlicht war.

Die angelsächsisch bestimmten Kirchen unter dem unverkennbaren Einfluss der dortigen Spielart der Föderaltheologie haben sich ursprünglich in Amerika zu dieser gemeinsamen Gestaltung der Jugendarbeit zusammengefunden. Die mit einem konfessionellen Hintergrund aus Europa kommenden Lutheraner blieben in den USA in den Bereichen der überkonfessionellen Jugendorganisation, in der Evangelisationsbewegung, in der Heiligungsbewegung wie auch in der Sonntagsschulbewegung im Abseits.⁴ Sie verharren in ihrem theologischen Denkmodell des Konfessionalismus, so dass der amerikanische Kirchenhistoriker Mark Noll zu dem Ergebnis kam: „Bis nach dem zweiten Weltkrieg knüpften die Lutheraner keine umfassenden Beziehungen zu den weiteren Welten der amerikanischen Religion an.“ Er führt weiter aus: Weil sie sich nicht in die neue kirchliche Situation hineinbegaben, „verloren die Lutheraner insgesamt ihren Einfluss in der Öffentlichkeit.“ Er spricht von einem „engstirnigen Geist“, den er auf die „Abhängigkeit vom Gedächtnis Europas“ mit seinen territorialen Konfessionskirchen zurückführte.⁵

1.2 Angelsächsische Föderaltheologie in Deutschland

Insgesamt hat die Föderaltheologie auf dem Kontinent bei weitem nicht die Bedeutung gewonnen, wie in den angelsächsischen Ländern mit calvinistisch orientierter Theologie. Nach Deutschland wirkte ihre angelsächsische Variante durch den späteren Baptisten Johann Gerhard Oncken (1800-1884) und den Wuppertaler Kaufmann Hermann Heinrich Grafe (1818-1869). Oncken war während seines mehrjährigen Aufenthalts in Schottland mit dieser Theologie in Berührung gekommen. Grafe kam während einer beruflichen Fortbildung in Lyon unter den Einfluss von Adolphe Monod. Bei dem Reformierten Monod, der in Genf studiert hatte, war „die Nähe zu den Anliegen des Genfer Réveil unübersehbar.“⁶ Die Erweckung in Genf stand von

⁴ Vgl. Karl Heinz Voigt, Internationale Sonntagsschule und deutscher Kindergottesdienst, Göttingen 2007. Kap. Die Sonntagsschulbewegung in Amerika, Lutheraner und Reformierte aus Deutschland, 48f. – Eine lutherische Synode in Amerika beklagte „das Unwesen“ lutherischer Eltern, ihre Kinder in amerikanische Sonntagsschulen zu schicken, obwohl ihnen „das süß eingehende, aber tödliche Gift der falschen Lehre eingeflößt wird.“ (48)

⁵ Mark A. Noll, Das Christentum in Nordamerika. KGE IV/5, Leipzig 2000, Kap.: Das Schicksal der europäischen Traditionen – Das Luthertum, der römische Katholizismus, 218-231 [224].

⁶ Ulrich Gäbler, Evangelikalismus und Réveil; in: U. Gäbler, Geschichte des Pietismus, Bd. 3, Der Pietismus im 19. und 20. Jahrhundert, Göttingen 2000, 62.

Anfang an unter schottischem Einfluss. So brachten Grafe⁷ mittelbar und Oncken unmittelbar theologische Ideen aus dem angelsächsischen Umfeld nach Deutschland. Ihre Wirkungen erzielten beide nicht als lehrende Theologen, sondern als predigende Gemeindegründer. Bei Grafe spielte die Frage der Darstellung der Einheit des Leibes Christi, also ein genuin ökumenisches Anliegen, eine noch zentralere Rolle als bei Oncken, obwohl Oncken und die mit ihm verbundenen führenden Baptisten von Anfang an auch innerhalb der Evangelischen Allianz engagiert waren.

Unabhängig voneinander bildeten sie autonome, also in diesem Sinne freie, Gemeinden, die nicht durch Separation, sondern durch Mission als Evangelisation entstanden. Im Januar 1849 kamen Delegierte aus 25 autonomen Baptistengemeinden in Deutschland und weiteren fünf Gemeinden Dänemarks in Hamburg zusammen, um sich unter dem Vorsitz von Oncken ganz im Sinne der Föderaltheologie eine übergemeindliche Struktur zu geben. Man organisierte einen „Bund“ unter dem etwas polemisch klingende Namen „Bund der vereinigten Gemeinden getaufter Christen in Deutschland und Dänemark“.⁸ Gleichzeitig wurden regionale „Vereinigungen“, als innerbaptistische „Unterbünde“ organisiert. Am 30. September und 1. Oktober 1874 trafen sich in Elberfeld 39 Vertreter aus 22 Gemeinden zu einer „1. Konferenz von Abgeordneten auswärtiger Abendmahlsgemeinschaften“.⁹ Zweck der „Konferenz“ war: „Die Verbindung der einzelnen Abendmahlsgemeinschaften, sich unter einander mit den empfangenen Gaben zu dienen, zu rathen und hülffreie Hand zu bieten...“¹⁰ Es gehe nicht darum, durch den Bund „eine Herrschaft aus[zu]üben“. Es sei im Gegenteil gewünscht, „daß die Unabhängigkeit der einzelnen Gemeinschaft so weit gewahrt werden soll, als es überhaupt möglich ist.“

Beide Bünde, der baptistische und jener der Freien evangelischen Gemeinden, haben in sich unterschiedliche Strömungen zusammengefasst. Vielleicht ist für die Baptisten der sogenannte „Hamburger Streit“¹¹ (1867/1871) ein Beispiel für die Integration unterschiedlicher Positionen. Bei der Gründung des Bundes der Freien evangelischen Gemeinden ist es die Unterschiedlichkeit in den sich zusammenschließenden „Abendmahlsgemeinschaften“, besonders, was die Frage der Taufpraxis und Taufbevollmächtigung be-

⁷ Hartmut Lenhard, Studien zur Entwicklung der Ekklesiologie in den Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland, Wuppertal/Bielefeld 1977, 36-49.

⁸ In Felde bei Westerstede steht an einer der ältesten bis heute erhaltenen baptistischen Kapellen (erbaut 1850) die Bezeichnung „Bethaus getaufter Christen“, was den Eindruck erwecken kann, als wolle man zum Ausdruck bringen, die anderen Christen seien nicht getauft.

⁹ 100 Jahre Bund Freier evangelischer Gemeinden. Gründungsprotokoll (Faksimile-Druck), o. O. und o. J. (Witten 1974).

¹⁰ Ebd., 4.

¹¹ Günter Balders, Kurze Geschichte der deutschen Baptisten, in: ders. (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, FS 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland, Kassel/Wuppertal 1984, 39f.

trifft.¹² In den Bündnissen kamen und blieben alle zusammen, obwohl bisher keine Bundesgemeinschaft im engeren Sinne zwischen den Freien evangelischen Gemeinden und dem baptistisch geprägten Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden zu erreichen war.

2. Die *Evangelical Alliance* als Modell für transkonfessionelle Gemeinschaft

In England waren die Dissenter stark genug, um für Religionsfreiheit erfolgreich zu kämpfen. Die Folge war, dass es eine Mehrzahl von staatlich zugelassenen Konfessionen und Denominationen mit ganz unterschiedlichem theologischen Profil gab: die anglikanische Kirche mit ihrem High-Church- und dem Low-Church-Flügel als Staatskirche, die Puritaner, Kongregationalisten in ganz unterschiedlichen Organisationen, die Baptisten, die Brüdergemeine als Moravia-Church, die Methodisten und andere.¹³ Diese plurale Kirchenlage, der Einfluss der grenzüberschreitenden Erweckungsbewegung und der nachhaltige Einfluss der angelsächsisch geprägten Föderaltheologie schufen eine Situation, die ein friedliches Nebeneinander, bei manchen sogar ein auf Einheit ausgerichtetes Miteinander herausforderte. Hinzu kam, dass die auf Autonomie bedachten Gemeinden sich im 19. Jahrhundert nach größerer Gemeinschaft und Einheit sehnten, auch weil sie in ihrem Umfeld die methodistische Erweckung erlebten, die von verbindlichen *connectionalen* Strukturen, die in der „Konferenz“ ihre ordnende und Einheit gestaltende Mitte hatte, getragen war.

Es sind verschiedene Gründe, die 1846 zur Bildung der *Evangelical Alliance* führten. Wesentliche Gesichtspunkte waren: die Vielfalt autonomer Konfessionen und Denominationen, die Hoffnung auf eine Erweckung, die Durchsetzung der Religionsfreiheit und die biblische Verpflichtung zur Einheit. Der föderaltheologische Ansatz war die theologische Grundlage für eine Gemeinschaft unterschiedlicher geistlicher und theologischer, d. h. auch konfessioneller und noch stärker denominationeller Profile. Die Erfahrungen innerhalb des jeweils eigenen Bundes zeigten die strukturelle Richtung für eine organisatorische Einheit, die das Recht und die Erfahrung anderer, die sich diesem Bund anschlossen, nicht in Frage stellte.

Die Vorbereitungssitzungen zur Bildung der Allianz in Liverpool 1845 und die Gründungskonferenz in London 1846 zeigen deutlich die genannten föderal-theologischen Spuren und eine Untersuchung darüber könnte sich als lohnend erweisen.¹⁴ Überblickt man die von Hautzenberger herausgestellten „Gründerväter“ der *Evangelical Alliance*, dann zeigen ihre

¹² 100 Jahre Bund Freier evangelischer Gemeinden. Gründungsprotokoll.

¹³ Ob die Quäker, die Plymouth-Brethren und die Katholisch-Apostolische Kirche (Irvingianer) im 19. Jahrhundert in England auch staatlich anerkannt waren, konnte ich nicht ermitteln.

¹⁴ Hans Hautzenberger, Einheit auf evangelischer Grundlage. Das Werden und Wesen der Evangelischen Allianz, Gießen/Zürich 1986, 69-105.

Biographien, wie sie mit ihren Gemeindebildern unter föderalistischem Einfluss standen und diese mit Offenheit gegenüber anderen verbanden. Zwei unter ihnen ragen besonders heraus: Sir Culling Eardley¹⁵ (1805-1863) der zwar nominell der Anglikanischen Kirche angehörte, sich aber zu den Kongregationalisten zählte. Eardley war Teilnehmer in Liverpool und Vorsitzender der Gründungsversammlung in London 1846. Die theologischen Impulse kamen auf literarischem Wege stärker von dem schottischen Theologen Thomas Chalmers (1780-1847). Der Gründer der schottischen Freikirche Chalmers hätte gerne eine weitergehende Allianz gesehen, die sich als Protestant Alliance bezeichnet und ein Bund von Kirchen gewesen wäre.¹⁶

Der föderaltheologische Ansatz in England und Schottland und die Erfahrungen der Kongregationalisten und Baptisten führten in England und Schottland über führende Vertreter, teilweise sogar über von ihren Kirchen autorisierte Delegierte zu der auf nationaler Ebene vorbereiteten und auf internationaler Ebene organisierten *Evangelical Alliance*. Dieser frühe ökumenische Schritt war nur in einem angelsächsischen Land mit den dort gemachten Erfahrungen möglich, weil er politisch ein Mindestmaß an Religionsfreiheit, theologisch eine ökumenische Weitsicht und kirchlich eine denominationelle Vielfalt voraussetzte.

3. Zum protestantischen Kirchenwesen im Deutschland des 19. Jahrhunderts

Genau die zuletzt genannten Voraussetzungen waren in Deutschland bis zur ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht gegeben. Die wenigen baptistischen Gemeinden¹⁷ und wesleyanischen Gemeinschaften¹⁸ bildeten keine nennenswerte Ausnahme. Im landeskirchlichen Protestantismus bewertete man noch am Ende des 19. Jahrhunderts eine Demokratie, die für entsprechende Entwicklungen offensichtlich eine Vorbedingung darstellt, „häufig als Platzhalter einer Anarchie der Werte. Demokratie und Kulturzersetzung wurden in einem Atemzug genannt.“ Kurt Nowak behauptet in dem Zusammenhang: „Dem deutschen [landeskirchlichen] Protestantismus war seine frühere Dissenskultur verlorengegangen.“ Er begründet das mit der ernüchternden Feststellung:

„Nach der Befriedung der Religionsparteien im Augsburger Religionsfrieden von 1555 und im Westfälischen Frieden von 1648 ging das protestantische

¹⁵ Karl Heinz Voigt, Sir Culling Eardley (urspr. Smith), BBKL Bd. 15 (1999), 487-495. Hautzenberger, Einheit, 53-55. Alle Artikel aus dem Biograph-Bibliographischen Kirchenlexikon (BBKL) sind auch über www.Bautz.de zu erreichen.

¹⁶ Beutel, Sozialtheologie Thomas Chalmers, 200 ff.

¹⁷ Die Bundesgründung erfolgte 1849 mit 25 deutschen Gemeinden.

¹⁸ Die seit 1831 in Württemberg wirkende Wesleyanische Methodistengemeinschaft verstand sich bis 1872 als innerlandeskirchliche Gemeinschaftsbewegung.

Wissen um die Notwendigkeit des Dissens ... verloren. Der protestantische Konfessionsstaat war ebenso wenig tolerant wie der katholische.“¹⁹

Alle Freikirchen haben das erfahren. Drei Aspekte sind im Zusammenhang des Themas bemerkenswert. Alle sind unauflöslich verbunden mit der Tatsache, dass die evangelischen Kirchen als Landes- und als Staatskirchen konstituiert wurden.

3.1 Die Landeskirchen sind Konfessionskirchen.

Für die reformatorischen Konfessionskirchen sind ihre Bekenntnisschriften konstitutiv. Neben der theologischen hatten sie in der Zeit des Staatskirchentums auch eine religionspolitische Aufgabe. Sie bildeten seit 1555 eine Grundlage für die Einheit des jeweiligen Staates und zugleich eine Abgrenzung gegenüber falscher Lehre und falscher, das heißt in diesem Staat nicht anerkannter Kirche. Die konfessionellen Bekenntnisschriften waren Ausdruck der eigenen rechten Lehre, die zu einem Bewusstsein der Überlegenheit gegenüber anderen Konfessionen und Theologien führte. In ihr lag die unmissverständliche Tendenz zur Ab-, ja zur Ausgrenzung.²⁰ Dagegen hatte die angelsächsische Föderaltheologie keine ausschließende, sondern eher eine offene, verbindende Tendenz. Sie zeigte sich in unterschiedlichen Stadien zuerst um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert in den Gründungen von einflussreichen denominationsübergreifenden Gesellschaften.²¹ Später manifestierte sie sich in der Organisation der *Evangelical Alliance*, die ursprünglich ganz im Sinne der Föderaltheologie *Protestant (evangelical) Union*²², auch Evangelischer Bund²³ genannt wurde. Zu solchen konfessionsübergreifenden Strukturen hatten die Landeskirchen in Deutschland weder die Kraft, noch den integrierende theologischen Rahmen, noch sahen sie überhaupt eine Notwendigkeit dazu.

¹⁹ Kurt Nowak, Der lange Weg des deutschen Protestantismus in die Demokratie, in: ders., Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär, Stuttgart 2002, Konfession und Gesellschaft Bd. 25, 369-378 [377].

²⁰ Das geradezu unerschütterliche Überlegenheitsgefühl, allein die „rechte Lehre“ zu besitzen steht in einem eklatanten Widerspruch zu dem Vorwurf gegenüber den aufkommenden Freikirchen, sie fühlten sich als die besseren Kirchen und Christen.

²¹ Dazu gehörten u. a. neben den bereits erwähnten auch die Londoner Gesellschaft zur Verbreitung des Evangeliums unter den Juden, die *London Tract Society*, die *Continental Society*, die *Freedman's Aids Society*, die sich aktiv gegen die Sklaverei einsetzte und andere.

²² Hauzenberger, Einheit, 386,

²³ Dieser Name wurde in Deutschland besonders durch die Allianzkonferenz von 1857 in Berlin populär. Auch offiziell wurde er benutzt. So wurde z. B. der Verhandlungsbericht dieser Versammlung herausgegeben „Im Auftrag des Comités des Evangelischen Bundes...“.

3.2 *Landeskirchen als Territorialkirchen*

Die Abgeschlossenheit der einzelnen Landeskirchen hing wesentlich mit ihrem jeweiligen Rechtsstatus zusammen. Als territoriale Kirchen sahen sie weder im Landesinneren noch im internationalen Bereich eine Notwendigkeit, vielleicht durch die Verbindung von Thron und Altar und die politisch angestrebten oder ausgeschlossenen Verbindungen auch gar keine Möglichkeit, in die Weite zu wirken. Eine Konsequenz war, dass die Mission in anderen Staaten und im 19. Jahrhundert die Verantwortung für die großen Scharen lutherischer und reformierter Auswanderer kleinen fast privaten Vereinen überlassen wurde, die am Rande der Kirchen operierten. Mission in anderen Ländern konnte sogar als unerwünschter Eingriff in die Innenpolitik eines Landes angesehen werden. Ausgewanderten gegenüber hatten die territorial organisierten Kirchen keine Verpflichtung mehr, denn mit dem Überschreiten der Staatsgrenze waren sie aus dem Territorium und damit automatisch aus der hier legalisierten Kirche ausgeschieden, die nur für das jeweilige Staatsgebiet ihre Rechte übertragen bekommen hatte. Umgekehrt war die Mission fremder Konfessionen innerhalb ihrer eigenen Grenzen ein unerwünschtes „Eindringen“, dem man entgegentreten musste. Freikirchen haben entsprechende Erfahrungen gesammelt.

3.3 *Privilegierte Kirchen mit monopolartigen Ansprüchen*

Schließlich waren die Landeskirchen mit monopolartigen Rechten in einer Weise privilegiert, dass sie gar nicht daran dachten, mit anderen, nichtprivilegierten christlichen Konfessionen und Denominationen zusammenzuarbeiten. Das haben selbst die unkonfessionell ausgerichteter Reiseprediger der weiten Diaspora der Herrnhuter Brüdergemeine erfahren.

Das theologische Selbstverständnis, die Abhängigkeit von der politischen Regierung und die historisch gewachsene Struktur des deutschen Landeskirchentums erklären schnell die ökumenische Zurückhaltung, die seit den ersten großen Konferenzen der Ökumenischen Bewegung in *Stockholm* 1925 und in *Lausanne* 1927 bis zum *Stuttgarter Schuldbekenntnis* von 1945 und die nunmehr beginnenden aktiven ökumenischen Beziehungen als Reaktion auf die versöhnlichen Hilfen von andern Kirchen eine unübersehbare Tatsache ist.

Im Umfeld des konfessionellen, territorialen und die Landeskirchen privilegierenden Protestantismus suchten die Freikirchen mit ihrem andern theologischen Ansatz nicht nur einen Platz, sondern sie transportierten angelsächsisch-föderaltheologische Ideen nach Deutschland und gestalteten sie auf verschiedene Weise aus. Dadurch gehören sie sowohl zu den Pionieren der innerdeutschen Ökumene wie auch zu den frühen Förderern ihrer internationalen Verbindungen.

4. Die Wirkungen der angelsächsischen Föderaltheologie durch die kongregationalistischen Freikirchen in Deutschland

4.1 Die Freikirchen und die deutschen Zweige der Evangelical Alliance

Es ist bezeichnend, dass J. G. Oncken an der Gründungsversammlung der Allianz in London teilnahm und der andere führende *Baptist*, Gottfried Wilhelm Lehmann (1799-1882), „die treibende Kraft für die Entstehung ihres deutschen Zweiges 1852 wurde.“²⁴ Gerade die Initiative des Bundes-theologen Lehmann, die auch 1857 bei der Einberufung der Allianzversammlung nach Berlin in Erscheinung trat, ärgerte Ernst Wilhelm Hengstenberg, wie seine Berichte in der *Evangelischen Kirchen-Zeitung* zeigen, über alle Maßen. Von Lehmann, so schrieb er, „war der Plan der Veranstaltung einer Versammlung der Allianz in Berlin ... zuerst ausgegangen.“²⁵ Selbst wenn das mit polemischer Absicht gegen die *Evangelische Allianz* geschah und als zu kurz gegriffen erscheint, zeigt dieser Hinweis und die spätere umfangreiche Polemik in der *Evangelischen Kirchen-Zeitung*, wie die Allianz durch den Baptismus nach Deutschland hinein wirkte und zeitweise auch den *Evangelischen Kirchentag* beschäftigte, zuerst 1848 beim Wittenberger Kirchentag²⁶ und dann wieder 1851 beim Kirchentag in Elberfeld.²⁷

Damit ist die Brücke nach Elberfeld gebaut. Dort hat ein Vorläufer des *Bundes der Freien evangelischen Gemeinden* – der *Evangelische Brüderverein* – bei der Neufassung seiner Statuten im Jahre 1852 die neun bekenntnisartigen Grundsätze der Londoner Allianz-Basis von 1846 aufgenommen. Dies sollte ein Bekenntnis zur Allgemeinen Kirche Christi sein und zeigen, dass der Verein keine separatistischen Grundzüge hat. Die dadurch begründete Verbindung zwischen dem Bund Freier evangelischer Gemeinden und der Evangelischen Allianz ist bis heute lebendig.

4.2 Bildung der Deutschen Evangelischen Allianz

Zur Bildung einer Deutschen Evangelischen Allianz kam es erst am Ende des 19. Jahrhunderts. Heute muss man die Frage stellen, ob die regionalen Allianz Zweige, die direkt mit London in Verbindung standen, nicht nur Vor-

²⁴ Balders, Kurze Geschichte, 35.

²⁵ EKZ 1858, Sp. 17 (9. Januar 1858).

²⁶ Karl Heinz Voigt, Die Evangelische Allianz als ökumenische Bewegung, Stuttgart 1990, 13.

²⁷ Karl Heinz Voigt, „Menschenrecht Religionsfreiheit“: Thema der Internationalen Evangelischen Allianz und des Deutschen Evangelischen Kirchentags in der Mitte des 19. Jahrhunderts, in: Menschenrechte für Minderheiten. Vom Einsatz für Religionsfreiheit durch die Evangelische Allianz und die Freikirchen im 19. Jahrhundert, Wetzlar 2004, 37-73; ders., Die „Homburg Conference“ für Religionsfreiheit von 1853. Eine frühe Menschenrechtsinitiative (durch die Evangelical Alliance in Verbindung mit den Baptisten in Deutschland), in: Lena Lybaeck/Konrad Raiser u. a., Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung. FS für Erich Geldbach, Münster 2004, 492-503.

läufer der Gesamt-Allianz in Deutschland geblieben sind. In ihren Reihen stand eine Allianz in gleichrangiger Partnerschaft zwischen Landeskirchlern und Freikirchlern, wenn sie überhaupt gewollt war, ständig auf der Kippe.

Als es in London 1846 um ekklesiologische Fragen ging, war allen klar, dass christliche Gemeinschaft nur möglich wird, wenn es keine Privilegien, keine Ungleichheit zwischen den Teilnehmenden gibt. Ein solches gleichgewichtiges Einheitsverständnis war unter den Gegebenheiten in Deutschland nicht vorstellbar. Bekenntniskirchen, Territorialkirchen und privilegierte Staatskirchen können nicht auf Augenhöhe – weder aus theologischen noch aus machtpolitischen Gründen und bis heute nicht aufgrund der ungewöhnlich unterschiedlichen Größenverhältnisse – mit Minderheitenkirchen reden und handeln. So blieb die landeskirchlich-freikirchliche Allianz immer eine Art freundschaftliches Provisorium unter einzelnen Persönlichkeiten aus den Landeskirchen auf der einen Seite und den sich bildenden freikirchlichen Gemeinden auf der anderen Seite.

Die Konfrontation der beiden theologischen Ansätze, der kontinentale Konfessionalismus und der angelsächsische Föderalismus, hat zwar hier und da Beunruhigung und auch punktuelle Auseinandersetzungen ausgelöst, aber angesichts der Größen- und Machtverhältnisse war es nicht möglich, einen dauerhaften wirkungsvollen Einfluss auszuüben oder auch nur theologische Gespräche zu beginnen. Selbst die deutschen regionalen Zweige der Evangelischen Allianz, besonders in *Berlin*, etwas weniger im Bereich der 1876 (freikirchlich) gebildeten oder 1877 (unter landeskirchlicher Regie) neugebildeten autonomen *Westdeutschen Allianz*²⁸, drängten die Freikirchen mit ihrem Anliegen an den Rand und schlossen sie zeitweise fast ganz aus. Der aus Berlin kommende Aufruf zur Teilnahme an der Gebetswoche 1882 enthält unter 14 Unterschriften lediglich eine freikirchliche, nämlich die von „Prediger Lehmann“. Als der methodistische Prediger Carl Weiss in Verlauf dieses Jahre als Vertreter seiner Kirche vom Berliner *Allianzcomité* abgewiesen wurde, schrieb Gottfried Wilhelm Lehmann wenige Tage vor seinem Tod noch einen Brief, um sich für die Mitwirkung von Weiss einzusetzen. „Die Methodisten aller Länder sind Mitglieder der evangelischen Allianz; es würde sehr auffallend sein und dem Begriff und Wesen der Allianz geradezu widersprechen, wollten wir sie in Deutschland von derselben ausschließen...“²⁹ Später waren es nationalprotestantische Einstellungen der landeskirchlichen Allianzmitglieder, die in Berlin zu einer Trennung in einen deutschen (landeskirchlichen) und einen englisch-amerikanischen (freikirchlichen Flügel) führten. Die *Süddeutsche Allianz* mit ihrem Sitz in Ludwigsburg, die bisher kaum erforscht ist, scheiterte offen-

²⁸ Karl Heinz Voigt, Theodor Christlieb (1833-1889). Die Methodisten, die Gemeinschaftsbewegung und die Evangelische Allianz, Göttingen 2008, 211-247.

²⁹ Brief Gottfried Wilhelm Lehmann an Baron (Ungern-Sternberg?) vom 10.02.1882, in: Archiv der Deutschen Evangelischen Allianz, Kornthal, Akte Deutscher Zweig des Evangelischen Bundes. Allgemeines, 1870-1880.

sichtlich an der Sympathie ihres Vorsitzenden Philipp Paulus (1809-1878), einem landeskirchlichen Theologen, für den Kongregationalismus und an seinem streitbaren Eintreten für die Religionsfreiheit, sowie der Befürwortung einer Trennung von Kirche und Staat.³⁰

Eine Anmerkung ist unverzichtbar. Zur Gründungsversammlung in London fiel Hans Hautzenberger auf: „In vielen Voten kommt aber deutlich zum Ausdruck, daß man das Unbefriedigende und Vorläufige dieser Situation deutlich empfand und den Wunsch hatte, mehr zu erreichen. Die Allianz müsse mit der Zeit aus diesen Kinderschuhen herauswachsen. Auch die jetzt noch bestehenden kirchlichen Spaltungen müssten mit der Zeit überwunden werden können.“³¹

Wie ist es in dem Verbund der *Evangelical Alliance*, in dem die deutschen Regionen Zweigvereine waren, weitergegangen? In Deutschland wurde entsprechend dem vielbeschworenen Zeitgeist an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert eine *Deutsche Evangelische Allianz* gebildet. Das entsprach fast einer Abkoppelung von der Londoner Zentrale und mindestens einer Lockerung der internationalen Verbindungen. Dies wiederum blieb nicht ohne Folgen. Auf die zentralen Themen wie Glaubens-, Gewissens- und Religionsfreiheit und auf die Forderung der Trennung von Kirche und Staat wurde in Anpassung an die kirchliche Gesamtlage in Deutschland verzichtet, um unter dem Druck der damaligen Staatskirchen nicht ganz den Boden unter den Füßen zu verlieren. War die *Evangelical Alliance* 1845/46 ein mutig auf Einheit und Gottes Zukunft bedachter Bund, so muss sie sich heute fragen, ob die Deutsche Evangelische Allianz mehr eine rückwärts orientierte Verbindung ist, die erneut dem gesellschaftlichen Trend folgend eine individualisierende Tendenz in ihren eigenen Strukturen festgelegt hat.³²

5. Die Bildung überkonfessioneller Bünde aufgrund freikirchlicher Initiativen

Wenn die independentistisch-kongregationalistischen Gemeindebünde auf dem Weg über die Evangelische Allianz kaum in den deutschen Protestantismus hineinwirken konnten, dann haben sie es um so kräftiger im Bereich der damals noch jungen Freikirchen getan. Das ist nun in der gebotenen Kürze aufzuzeigen.

³⁰ Karl Heinz Voigt, Philipp Paulus, in: BBKL, Bd. 29 (2008), 1045-1071.

³¹ Hautzenberger, Einheit, 141.

³² Zu neueren Entwicklungen in der Deutschen Evangelischen Allianz: Erich Geldbach, Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung, Göttingen, völlig neu bearbeitete 2. Auflage 2005, 321-327, dort auch Ausführungen zur VEF und ACK.

5.1 Die Bildung des Christlichen Sängerbunds (1879)

Es ist bezeichnend, dass der Christliche Sängerbund sich nach den 1875er Aktivitäten des amerikanischen Laienpredigers Robert Pearsall Smith bildete. In Wuppertal, dem auf mancherlei Weise mit England verbundenen Zentrum im Westen Deutschlands,³³ fanden sich zum gemeinsamen Singen bei den Smith'schen Vorträgen Sänger aus Gemeinden verschiedener Konfessionen und Denominationen zusammen. Die aus dem Angelsächsischen herüberwirkende *Heiligungsbewegung* war in den USA in ihrem naturgemäß schwach ausgebildeten ekklesiologischen Selbstverständnis von der Bundestheologie geprägt worden. Sie war, genau wie die gleichzeitig in Erscheinung tretende Evangelisationsbewegung, an keine Kirche oder Gemeinde gebunden. In den wohl erstmals auch in Deutschland durchgeführten Massenversammlungen betonte Pearsall Smith immer wieder seine konfessionelle Unabhängigkeit.³⁴

Die Erfahrung des gemeinsamen Singens war ein erster Schritt auf dem Wege zur Bildung einer überkirchlichen und übergemeindlichen Organisation von *Gruppen* oder *Vereinen*. Als sich 1878 in Wuppertal eine Chorgemeinschaft mit landeskirchlichen, baptistischen, methodistischen und Chören aus den Freien evangelischen Gemeinden und dem Evangelischen Brüderverein organisierte, bot sich für diese erste ökumenische Arbeitsgemeinschaft das Bundesmodell an, dessen Struktur bis in den Namen „Christlicher Sängerbund“ zum Ausdruck kam. Diese sogar landeskirchlich-freikirchliche Organisation hatte ihre Grenze im nationalen Pathos, als ganz im Trend jener Zeit die Distanz zwischen der landeskirchlichen Deutschen Gemeinschaftsbewegung und den – mit den angelsächsischen Ländern verbundenen – Freikirchen immer größer wurde. Nach der abgrenzenden Bildung des *Gnadauer Verbandes* traten schließlich 1898 die mit ihm verbundenen Chöre aus dem *Christlichen Sängerbund* aus, um eine landeskirchlich orientierte Chorgemeinschaft zu bilden. Die bis dahin als Gottes Werk gerühmte Allianz in der Gestalt des Sängerbunds hatte ihre Grenze gefunden, weil – wie der Bundesvorsitzende des Christlichen Sängerbundes schrieb – „der neue ‚Evangelische Sängerbund‘ von vornherein das Zusammenwirken mit außer[landes]kirchlichen Kreisen ablehnt...“³⁵ Die erste Bundesgemeinschaft zwischen landeskirchlichen und freikirchlichen Chören war zerbrochen. Nationales Empfinden und konfessionelles Denken waren

³³ Neben dem Evangelischen Brüderverein mit der Allianz-Basis vgl. auch: H. Beutel, Thomas Chalmers, 246; Wolfgang Heinrichs, Freikirchen – eine moderne Kirchenform. Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen im Wuppertal (Gießen 1989), der Verbindungen nach England und Schottland aufweist.

³⁴ Karl Heinz Voigt, Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche und Landeskirchlicher Gemeinschaft. Wuppertal 1996, hier besonders das Kapitel „Die zwischenkirchlich-ökumenische Wirkung der Heiligungsbewegung“, 145-167.

³⁵ (Ohne Verfasser) Die Entwicklung des Christlichen Sängerbundes deutscher Zunge in den ersten 25 Jahren seines Bestehens 1879-1904, Bonn 1904, 80.

stärker als die für Deutschland in dieser Gestalt fremde, aber sammelnde Bundestheologie. Nach der Bildung des *Gnadauer Verbandes* zum Schutz vor den freikirchlichen Aktivitäten war auch der Sängerbund in diesen Sog der Trennung geraten.³⁶

5.2 Die Organisation des Freikirchlichen Sonntagsschulbundes (1891)

Zuerst hatten die Freikirchen den Weg der Sonntagsschule aus England (Oncken) und Amerika (Jacoby) nach Deutschland geebnet. Später wurde sie in manchen Gemeinden der Landeskirche durch die Vermittlung des amerikanischen Kaufmanns Albert C. Woodruff eingeführt. Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts begann der Kampf um den Vorrang des deutschen Kindergottesdienstes. Wieder wurde der internationale Einfluss durch deutsche landeskirchliche Gegenwehr zurückgedrängt.³⁷ Es kamen nicht nur die Ideen aus dem Ausland, sondern – wie bei der Evangelisation im Vorfeld der Gemeinschaftsbewegung – auch das Geld. Zuerst brachte Oncken es mit nach Hamburg. Es kam vom Londoner *Sonntagsschulverein*. Später organisierte die *London Sunday School Association* eine Kontinentale Abteilung, die das im Bereich der Landeskirchen wirkende *Comité für Förderung der Sonntagsschulsache in Deutschland* unterstützte. Die Freikirchen nahmen Kontakte nach London auf, um ähnlich wie vor ihnen die deutschen Landeskirchen von dort unterstützt zu werden. Das erschien durchaus gerechtfertigt, da die in England entstandene überkonfessionelle *Sunday School Union* zwar Geld von den dortigen Freikirchen eingeworben hat, aber Gelder aus lutherischen Gemeinden nicht erwarten konnte. Der Grund war ganz einfach: Lutheraner gab es dort kaum. Die Sunday School Union zeigte sich zur Unterstützung der Freikirchen in Deutschland bereit, wenn diese ihrerseits die Voraussetzung schufen durch die Bildung einer gemeinsamen Organisation. So kam es in einem längeren Prozess zur Bildung des *Bundes Freikirchlicher Sonntagsschulen in Deutschland*. Die Einrichtung dieser ersten gemeinsamen freikirchlichen Institution verlief nicht ganz einfach. Sie war nicht mehr – wie im Sängerbund – eine Organisation von mehr oder weniger selbständig in den Gemeinden wirkenden Vereinen, sondern ein Verbund von kirchlich organisierten Arbeitszweigen. Auf der Gründungskonferenz, der „Bundeskonzferenz der Sonntagsschulen der freikirchlichen christlichen Gemeinschaften“, mussten 1891 erst Wege gefunden werden, wie Teilnehmer aus autonomen Gemeinden und Delegierte aus Kirchen mit einer verbindlichen kirchlichen Ordnung innerhalb eines Bundes einen gemeinsamen

³⁶ Karl Heinz Voigt, Theodor Christlieb (1833-1889). Die Methodisten, die Gemeinschaftsbewegung und die Evangelische Allianz, Göttingen 2008, 161 f. u. 240.

³⁷ Karl Heinz Voigt, Internationale Sonntagsschule und deutscher Kindergottesdienst. Von den Anfängen bis zum Ende des Deutschen Kaiserreichs, Göttingen 2007, besonders Kap. 9.3 Die Gründung des Bundes Freikirchlicher Sonntagsschulen, 177-183.

Weg gehen konnten. Ein typisches Beispiel der unterschiedlichen Selbstverständnisse kam in der Diskussion um den Eigenanteil der Finanzen zum Tragen. Die Londoner erwarteten, dass die Deutschen einen entsprechenden Beitrag einbringen sollten. Wie sollte er aufgebracht werden? Die Independents wollten Beiträge aus den Ortsgemeinden, die methodistischen Kirchen – damals noch drei an der Zahl – wollten Beiträge von den Kirchen aus deren Gesamtetat. Unabhängig davon, wie das Problem gelöst wurde, zeigte diese erste gesamtfreikirchliche „*Bundeskonferenz*“, dass die Zusammenarbeit auch über unterschiedliche theologische Positionen und sich daraus ergebender Strukturen möglich war. Zukünftig gab es einen „*Bund Freikirchlicher Sonntagsschulen*“, der von einem „*Bundescomité*“ geleitet und mit einem gemeinsam finanzierten Sekretär, der Sonntagsschulen aller Freikirchen besuchte, ausgestattet war. Die Bundestheologie machte es möglich, dass vier autonome Kirchen unterschiedlicher theologischer Prägung für einen Zeitraum von zwanzig Jahren (1891-1910) nacheinander gemeinsam einen hauptamtlichen Reisesekretär anstellten.

Nach der Organisation des Sonntagsschulbundes bemerkte der baptistische Prediger Johann Gerhard Lehmann junior (1856-1922):

„... der Geist der brüderlichen Liebe beherrschte die Verhandlungen, und wenn unsere methodistischen Brüder in manchen Punkten gezwungen waren, auf gewisse Zugeständnisse zu dringen, so waren wir als Baptisten in der freieren und schöneren Lage, auf dieselben eingehen zu können.“³⁸

So wurde die verbindliche Gemeinschaft einer Kirche aus der Sicht der lediglich auf die Gemeinde blickenden Verbindlichkeit gesehen. Im Rückblick schrieb der letzte Reisesekretär, der methodistische Prediger Albert Titus (1872-1938):

„Daß die Baptisten, Methodisten, Evangelische Gemeinschaft und die Freien Ev. Gemeinden trotz der verschiedenen Auffassung in der Taufe und Gemeindeverfassung stets in gegenseitiger Hochachtung brüderlich neben- und miteinander gearbeitet haben ..., wie das ... auch in Amerika und England geschieht, beweist der Zusammenschluß zu einem Sonntagsschulbund.“³⁹

Gerade die von Titus formulierte Erfahrung zeigt, wie eine einvernehmliche Zusammenarbeit von weltweit organisierten Kirchen und ortsgemeinde-orientierten Bündnen möglich ist. Die Föderaltheologie konnte Strukturen entwickeln, die zu einem frühen ökumenischen Handeln unterschiedlicher Kirchen und Gemeinden führte.

5.3 Die Bildung des Bundes freikirchlicher Prediger in Berlin (1904)

Wieder führten patriotische Ideen und die daraus erwachsende kirchliche Entwicklung, die deutsches Volkstum und deutsches Christentum oder Va-

³⁸ Johann G. Lehmann, Gründung des freikirchlichen Sonntagsschul-Bundes in Berlin, in: *Der Wahrheitszeuge*, 13. Jg. (1891), 319.

³⁹ Albert Titus, *Kurze Geschichte der Sonntagsschule*, Bremen o.J. (1914), 66.

terland und Reich Gottes fast zu einer Einheit hoch stilisierten, zu einem engeren Zusammenrücken der Freikirchen. Die Forderung nach einer „Reinigung der germanischen Seele“ (Julius Langbehn, 1890 in: Rembrandt als Erzieher) wies die Richtung für das Programm einer deutschen Nationalreligion. Das wirkte sich zum Beispiel in der Berliner Evangelischen Allianz so aus, dass sie in einen deutsch-landeskirchlichen und einen angelsächsisch-freikirchlichen Flügel zerfiel. Zu dieser Zeit suchten die in Berlin wirkenden freikirchlichen Prediger eine neue geistliche Gemeinschaft über den Rahmen der eigenen Denomination hinaus. Dabei half ihnen der englische Baptist Frederick Brotherton Meyer (1847-1929).⁴⁰ Er zeigte ihnen als Sekretär des englischen Freikirchenrates einen Weg und ermutigte sie, sich in einem ähnlichen Freikirchenbund zu organisieren, wie es die Engländer getan hatten. Baptisten, Methodisten, Evangelische Gemeinschaft und ein Prediger einer Freien evangelischen Gemeinde bildeten am 4. März 1904 einen festen Bund, dessen Vorlauf bereits 1902 begann. In seiner Satzung wurde die Struktur in einer Weise festgelegt, die dem Ansatz der Bundestheologie entsprach. 1904 gehörten 26 freikirchliche Prediger von den vier Denominationen, die später die Vereinigung Evangelischer Freikirche bildeten, diesem Bund an.

Nach den Sonntagsschulen als Gemeindegruppen waren es nun die Berliner freikirchlichen Prediger als Leitungspersonen, die sich zu einem überdenominationellen Bund zusammenfanden. Wieder kam der Anstoß aus England. Diesmal war es nicht mehr die Allianz oder eine der vielen Gesellschaften, die von dort aus auf den Kontinent herüberwirkten, sondern eine ökumenische Vereinigung, die das Vorbild lieferte. Wieder war es das bundestheologische Selbstverständnis das den Zusammenhalt ermöglichte. Die Verbindung zwischen dem Baptisten F. B. Meyer vom *National Free-Church Council* in London und dem *Berliner Bund Freikirchlicher Prediger* stellte Julius Rohrbach her,⁴¹ ein Prediger einer unabhängigen Freien evangelischen Gemeinde in Berlin. Als der berühmte F. B. Meyer sich mit den Berliner Predigern aus den Freikirchen im Schlümbachzimmer des CVJM traf, befand er sich gerade auf einer Reise zur Allianzkonferenz in Blankenburg. Was für eine wunderbare Unbefangenheit im Umgang miteinander! Das Dach der Föderaltheologie war weit gespannt.

5.4 Die Bildung des Hauptausschusses evangelischer Freikirchen (1916)

Sonntagsschulbund und lokaler Predigerbund waren die Keimzellen zur Organisation eines freikirchlichen Hauptausschusses. Wieder erfolgte ein weiter ausgreifender Schritt. Hatten bisher die *Prediger* aus den Gemeinden den Weg zueinander gefunden, so wurden in der weiteren Stufe die *Kirchen* mit einbezogen. Die Berliner waren es am Sitz der Reichsregierung

⁴⁰ Karl Heinz Voigt, Frederick Brotherton Meyer, BBKL, Bd. 28 (2007), 1140-1149.

⁴¹ Karl Heinz Voigt, Julius Rohrbach, BBKL, Bd. 28 (2007), erscheint demnächst.

gewohnt, für die Kirchen und Gemeindebünde in ihrer Gesamtheit zu sprechen. Das haben sie aus der Erfahrung der Allianz übernommen. Zu keiner Zeit war im 19. Jahrhundert das Berliner Allianz-Komitee mehr als eine lokale Arbeitsgemeinschaft. Aber bis heute wird der Anschein erweckt, als seien ihre Vertreter die Gründer der Allianz in Deutschland.

Nun hatten sich 1916, mitten im Ersten Weltkrieg, die Berliner Freikirchler in der Pflicht gesehen, am Ort des politischen Geschehens der überall verstärkt hervortretenden „Sektenhetze“ öffentlich entgegenzutreten. Sie wollten nicht mehr als einzelne Personen sprechen, sondern ganz ökumenisch als Vertreter ihrer Kirchen, die zur Zeit des Kriegs gegen England und später auch Amerika am Pranger standen. 1915 veröffentlichten die Berliner, noch als *Bund freikirchlicher Prediger* eine *Vaterländische Kundgebung*. Darin distanzierten sie sich von kirchlichen Erklärungen, die in England abgegeben worden waren. Auf beiden Seiten des Kanals siegten die nationalen Empfindungen über Glauben und Vernunft. Zum Beispiel schrieben die englischen Baptisten 1914 in einer Erklärung über „Die Gerechtigkeit unserer Sache“ u. a.:

„Sie sollten wissen, dass englische Baptisten, deren Gemeinden fast eine halbe Million Glieder zählen, und deren Anhänger über zwei Millionen sind, fest und vereint überzeugt sind von der Gerechtigkeit der Sache ihres Vaterlandes und der zwingenden Verpflichtung, die auf ihnen ruht und die noch andauert, am Krieg teilzunehmen.“

Sie wussten sich „seit dem Beginn im August 1914 in voller Uebereinstimmung mit der Politik unseres Landes“. Das zwölfseitige Dokument, in dem „Die Schuld Deutschlands“ beschrieben und „Deutsche Abscheulichkeiten“ dargelegt wurden, ist unterzeichnet von führenden englischen Baptisten.⁴² Die deutschen Baptisten antworteten darauf mit einer ebenfalls umfangreichen Darlegung, auch um die neutralen Schweden auf ihre Seite zu ziehen. Die einflussreichen Prediger Friedrich Wilhelm Simoleit (1873-1961) und Bernhard Weerts (1858-1929) haben diese Reaktion persönlich nach Schweden überbracht. Bemerkenswert ist die tagebuchähnliche Notiz von F. W. Simoleit: „1917, 9.–30. Sept. – Wurde vom Auswärtigen Amt zu einer Reise durch die freikirchlichen Gemeinden in Schweden befohlen.“⁴³ Anschließend wurde er „auf Reklamation der Auswärtigen Amtes vom Kriegsdienst entlassen, um auch ferner die guten Beziehungen zu den christlichen Kreisen des neutralen Auslands zu pflegen.“⁴⁴ In seinem Bericht im *Wahrheitszeugen* schrieb Simoleit nach seiner Rückkehr: „Die Anmaßung der christlichen Kreise Englands, die sich und ihr Land zum Vollstrecker der göttli-

⁴² Das Dokument ist an die kriegsneutralen schwedischen Baptisten gerichtet, aber eine ins Deutsche übersetzte Kopie befindet sich im Evangelischen Zentralarchiv, EZA Berlin, Best. 51 O I c u. d.

⁴³ *Friedrich W. Simoleit*, Register meiner Predigten (1906-) u. Daten und Vorkommnisse aus meinem Leben. Hdschriftl. Kopie, S. 7 – Oncken Archiv Elstal.

⁴⁴ Ebd., 7f.

chen Gerechtigkeit über die feindlichen Völker erheben wollen, findet auch in den neutralen Ländern gebührende Zurückweisung.“⁴⁵

Derartige Erklärungen hat es in allen Kirchen gegeben. Der Pegel nationaler Gefühle war auf dem Siedepunkt. Der massive Druck von den Brüdern der eigenen Kirchen im Ausland und von den deutschen Kirchen in der Heimat ließ es geraten erscheinen, sich enger zusammen zu schließen, um sich gemeinsam diesen kritischen Erklärungen, Anfragen und Anschuldigungen entgegenzustellen. Um mehr Autorität zu haben, war nach der persönlichen Gemeinschaft im Predigerbund nunmehr die *kirchliche* Unterstützung und Solidarität gefragt.

Am 14. Oktober 1916 wurde ein *Hauptausschuß evangelischer Freikirchen* von 14 gesamtkirchlich Delegierten der Baptisten (4), Methodisten (4), Evangelischen Gemeinschaft (3) und der Freien evangelischen Gemeinden (3) gebildet, die aus dem ganzen Reichsgebiet nach Berlin gekommen waren. Die organisierte Zusammenarbeit der Kirchen wurde angesichts des äußeren Drucks innerhalb von zwei Tagen erzielt. Alles ging reibungslos, „getragen von dem Geist echter, brüderlicher Liebe, von dem Ernst unserer Zeit und von der Wichtigkeit unserer hohen gemeinsamen Aufgaben.“⁴⁶ Wenn man bedenkt, dass vier autonome Kirchen oder Gemeindebünde mit unterschiedlichen theologischen Positionen in Taufe, Abendmahl und Gemeindeverständnis am Tisch saßen, dann ging alles sehr zügig und vertrauensvoll. Wieder war ein *Bund* entstanden. Diese ekklesiologisch weite Klammer für die vier Freikirchen hatte sich in Berlin unter den *Predigern* offensichtlich so gut bewährt, dass sie so unverzüglich im ökumenischen Sinn für die beteiligten *Kirchen* weiterentwickelt werden konnte. Die ökumenische Gemeinschaft hat sich auch unmittelbar „nach dem politischen Umsturz“ von 1918 zu Wort gemeldet. Sie wandte sich „im Interesse unserer Freikirchen an die neue Reichsregierung und das preußische Kultusministerium“, um die Forderungen der Freikirchen an die republikanische Regierung zu stellen.⁴⁷ Gleichzeitig wurde Lobbyarbeit bei den Vorarbeiten zur Weimarer Reichsverfassung betrieben. Vermutlich wäre es ohne diese politischen Initiativen nicht zu den Formulierungen gekommen, die aus der Weimarer Reichsverfassung in die Verfassung der Bundesrepublik Deutschland übernommen wurden und die bis heute die Grundlage für den Anspruch auf einen Rechtsstatus als Körperschaften des öffentlichen Rechts bilden.

⁴⁵ Friedrich W. Simoleit, Bei den Brüdern in Schweden, in: Der Wahrheitszeuge 1917, 349f.

⁴⁶ Wilhelm Kuder, Ein freikirchlicher Bund, in: Der Evangelist 1917, 13.

⁴⁷ F. W. Simoleit/H. Schaedel, Aus der Arbeit des Hauptausschusses Evangelischer Freikirchen, in: Der Evangelist 1918, 389.

5.5 Die Bildung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen in Deutschland (1926)

Die wachsende Zusammenarbeit der Freikirchen führte dazu, dass sie in der Außenwirkung als eine Einheit wahrgenommen wurden. Daraus folgte, dass sie ein gemeinsames Organ brauchten, durch das sie für alle Freikirchen autorisierte Delegierte auch für entsprechende gemeinsame Außenvertretungen beauftragen konnten. Das war notwendig für die Vertretung ihrer Interessen in Kirche, Ökumene und Gesellschaft. Nicht zufällig bildeten sie die *Vereinigung Evangelischer Freikirchen in Deutschland (VEF)* gerade zwischen den Ökumenischen Weltkonferenzen von Stockholm 1925 und Lausanne 1927.⁴⁸ Das neue Zweckbündnis war organisch aus den vorausegehenden *Bünden* erwachsen. Das kirchliche Bündnis erfüllte zugleich ein gesellschaftliches und ein ökumenisches Erfordernis, weil die Einzelvertretung keine Chance mehr hatte, wirkungsvoll tätig zu sein.

Das Strukturmodell bot weiterhin die angelsächsisch ausgeprägte Form der Föderaltheologie, die von den Baptisten und den Freien evangelischen Gemeinden bereitgestellt wurde. Auch wenn es nun nicht mehr „Bund der Freikirchen“ hieß, sondern hier erstmals der missverständliche Begriff „Vereinigung“ auftaucht, so liegt diese Terminologie immer noch im Bereich der independenten baptistischen Bundesgemeinschaft. Die „Vereinigung“ ist dort quasi die mittlere Strukturebene in den Regionen zwischen dem alle Gemeinden umfassenden „Bund“ und der sogenannte „Ortsgemeinden“. Methodisten würden beim Begriff der „Vereinigung“ nicht an eine Arbeitsgemeinschaft oder überhaupt an eine Beschreibung von Strukturen denken. Sie hatten 1926 bereits zwei *Kirchenvereinigungen* innerhalb der methodistischen Kirchenfamilie hinter sich.⁴⁹

Während die bündisch organisierten „Kirchen“ mit ihrer Bundestheologie den wachsenden Prozess verbindlicher Ökumene strukturell ermöglichen, konnten sich die methodistischen Kirchen aufgrund ihres theologischen Erbes unbesorgt darauf einlassen. Zu ihren konstitutiven Elementen gehört ihre sprichwörtliche „ökumenische Gesinnung“.⁵⁰ Methodisten sind von ihrem wesleyanischen Erbe her bereit und in der Lage, sich mit Christen anderer theologischer Position auf den Weg zu machen, um mit ihnen gemeinsam die Einheit zu suchen und verbindliche Gemeinschaft anzustreben. Diesen besonders in der Tradition des Methodismus bekannten Weg, zu vertiefter Einheit unterwegs zu sein, bezeichnet man heute als Konvivenz. Die tragfähige Ebene ist die Liebe, die gleichsam im Sinne der Predigt

⁴⁸ Karl Heinz Voigt, Freikirchen und Ökumenische Bewegung. Die Bildung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen zwischen Stockholm 1925 und Lausanne 1927, in: Freikirchen Forschung Bd. 9 (1999), 151-187.

⁴⁹ Karl Heinz Voigt, Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert), KiG III/6, Leipzig 2004, 70 ff.

⁵⁰ John Wesleys Lehrpredigt Nr. 39, Ökumenische Gesinnung, in: *John Wesley*. Die 53 Lehrpredigten, Stuttgart 1986, Bd. 2, 749-763.

Wesleys die Frage stellt: „Liebst Du mich so, wie mein Herz Dich liebt, dann gib mir die Hand.“ Auf dem Weg wachsenden Vertrauens würde die Liebe zueinander und die Gemeinschaft miteinander reifen und tiefer werden. Dieses ist ein anderes ökumenisches Modell als die *Leuenberger Konkordie*, die durch Lehrgespräche vor dem gemeinsamen Weg einen grundlegenden Lehrkonsens herzustellen sucht. Da jedoch am Ende die Erkenntnis vergeht und die Liebe bleibt, ist der Weg gemeinsamen Suchens und des Teilens von Erfahrungen bei wachsendem Vertrauen und zunehmender Kenntnis diskussionswürdig. Im Grunde gehen ihn die Kirchen der Vereinigung Evangelischer Freikirchen bis heute.

Die ökumenische Gemeinschaft in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen war zunächst so stark, dass sie die Außenvertretung durch einen von ihr beauftragten Vertreter, damals war es der methodistische Prediger Theodor Mann (1872-1939),⁵¹ wahrnehmen ließ. Auch der finanzielle Beitrag zur Ökumenischen Bewegung wurde ursprünglich von allen vier Freikirchen gemeinsam aufgebracht, wie sie umgekehrt nach 1945 auch alle dankbar profitierten von Hilfsgütern, die über die Genfer Zentrale des Ökumenischen Rates aus ihren amerikanischen Schwesterkirchen kamen.

6. Die Freikirchen in der Friedensökumene

Am Anfang der innerdeutschen ökumenischen Entwicklung, die alle evangelischen Kirchen in Deutschland betraf, ist wieder die bei den Freikirchen ausgeprägte angelsächsische Föderaltheologie wirksam geworden. Nicht zufällig heißt die von Angelsachsen und Deutschen gebildete Arbeitsgemeinschaft „Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen.“ Dieser Bund wurde 1914 in Konstanz gebildet. Hier wie im Vorfeld waren Freikirchler aktiv beteiligt. Zuerst bei der Friedensfahrt 1908 nach England. Baptisten (4) und Brüder der Freien evangelischen Gemeinden (5), Methodisten (5) und Prediger der Evangelischen Gemeinschaft (4) führen gemeinsam mit Landeskirchlern und hohen römisch-katholischen Würdenträgern nach England.⁵² Es ist bezeichnend, dass diese deutsch-britischen Begegnungen 1908 und 1909 von den Freikirchen ausgingen.⁵³ Es war besonders der englische Quäker Joseph Allen Baker⁵⁴ (1852-1918), der sich durch seine führende Rolle im Londoner Free Church Council in der Lage sah, auf

⁵¹ Karl Heinz Voigt, Theodor Mann, BBKL Bd. 5 (1993), 684-688.

⁵² Karl Heinz Voigt, Vor neunzig Jahren: ökumenische Friedensfahrt nach England – Landeskirchler, Freikirchler und Katholiken in einem Boot, in: Freikirchen Forschung, Bd. 8 (1998), 230-232. Dort alle Namen der teilnehmenden Freikirchler.

⁵³ Der Briefkopf der in London für den Besuch gebildeten Organisation stellt die Rolle der Freikirchen ausdrücklich heraus, wenn es dort heißt: „Visit to London of Representatives of the German Christian Churches, May 1908. By invitation of the special joint committee representing the Christian Churches of the United Kingdom in cooperation with the London Free Church Federation.“ Briefe im Oncken Archiv des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Elstal.

⁵⁴ Karl Heinz Voigt, Joseph Allen Baker, BBKL Bd. 24 (2005), 168-177.

Grund einer von diesem Freikirchenrat für die Haager Friedenskonferenz erarbeiteten Denkschrift die Initiative zu ergreifen.⁵⁵ Wer Frieden zwischen den Nationen stiften will, muss auch zum Frieden innerhalb der einen Gemeinde Jesu Christi bereit sein.

Dieser erste ökumenische Verbund zwischen landeskirchlichen und freikirchlichen Vertretern wurde von der Deutschen Evangelischen Kirche (DEK, seit 1945 EKD) und ihren Organen kritisch beobachtet. Man sah in der engagierten Arbeit von Friedrich Siegmund-Schultze⁵⁶ (1885-1969) eher eine Konkurrenz zum national orientierten Kirchenbund als eine Bereicherung. Siegmund-Schultze dagegen war ein international erfahrener Theologe, der um die Bedeutung der Freikirchen in den angelsächsischen Ländern wusste und dem es gelang, sie in die deutsche Sektion der Weltbund-Arbeit aktiv einzubeziehen.

7. Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK)

Als sich endlich 1948 die *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK)* bildete, hatte sie verschiedene Wurzeln. Neben der Bedeutung der angelsächsischen Freikirchen im Zusammenhang mit dem *Hilfswerk der Evangelischen Kirchen*, das in Verbindung mit der Genfer Ökumene zustande kam und an dem in Deutschland alle Freikirchen in gleichen Hilfswerk-Strukturen beteiligt waren, sind zu den längerfristigen Wurzeln einerseits der *Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen* und andererseits die mit den meisten Erfahrungen in zwischenkirchlicher Zusammenarbeit ausgestatteten Freikirchen in der *Vereinigung Evangelischer Freikirchen* zu nennen. Ihre unterschiedlichen theologischen Ansätze haben die strukturellen Möglichkeiten erschlossen. Ihre längere Zusammenarbeit über Kirchengrenzen hinweg hat ein unersetzliches Vertrauenskapital wachsen lassen und durch ihre angelsächsischen Beziehungen waren sie längst ein Glied in der internationalen ökumenischen Gemeinschaft geworden. Als es zu vorbereitenden Gesprächen für die Bildung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen kam, waren die Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) und der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland die ersten Partner.⁵⁷

8. Abschließende Bemerkungen

Das Dach der angelsächsischen Föderaltheologie, die nicht mit der kontinentalen Föderaltheologie verwechselt werden darf, hat sich in der Geschichte als ungewöhnlich weit gezeigt. Sie erwies sich in einem organischen

⁵⁵ Keith Clements, Der Austausch von Besuchen zwischen englischen und deutschen Kirchen in den Jahren 1908-1909, in: Ökumenische Rundschau 57. Jg. (2008), 345-357.

⁵⁶ Karl Heinz Voigt, Friedrich Siegmund-Schulze, BBKL Bd. 24 (2005), 1349-1366.

⁵⁷ Karl Heinz Voigt, „Wir werden nicht darum herumkommen...“ Vorgeschichte und Anfänge der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), im vorliegenden Jahrbuch: FF 18, 2009, 205 ff.

Wachstumsprozess als überraschend integrationsfähig und konnte dadurch ökumenisch fruchtbar werden. Innerhalb der freikirchlichen Ökumene führte der Weg von der individuell organisierten *Allianzgemeinschaft* am Anfang über den praxis-orientierten *Sonntagsschul-Verbund* von vier Freikirchen zur korporativ-ökumenischen *Vereinigung Evangelischer Freikirchen* und schließlich zu der hier nicht erfassten, mehr unfreiwillig organisierten Vereinigung vom *Bund der Baptistengemeinden* zum *Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden*.⁵⁸

International kündigt sich in den letzten Monaten eine überraschende Union in Schweden an. Baptisten, Methodisten und die Missionskirche, die in enger Gemeinschaft mit dem deutschen Bund Freier evangelischen Gemeinden steht, haben die Absicht, bis 2012 eine gemeinsame Kirche zu bilden. Der Studiensekretär der *Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa*, Professor Martin Friedrich (Wien) sieht darin eine „Sensation“. In dem Fall würden nach seiner Formulierung sogar „täuferische und nichttäuferische Gemeinden“ – was natürlich glaubenstauende und kindertaufende Gemeinden und Kirchen meint – „miteinander eine Kirche bilden.“⁵⁹ Selbst wenn diese angedachte Union nicht zu verwirklichen wäre, ist doch bemerkenswert, zu welchen anregenden und weiterführenden Impulsen dieses offene ekklesiologische Modell in der Lage ist.

Der Überblick zeigt, wie die Freikirchen auf der Suche nach zwischenkirchlicher Gemeinschaft Vorreiter für ökumenischer Entwicklungen in Deutschland geworden sind.

⁵⁸ Siehe *Andreas Liese*, Weder Baptisten noch Brüder. Die Entstehung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (im vorliegenden Jahrbuch: FF 18, 2009, 102 ff.).

⁵⁹ Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts, 59. Jg. 05/2008.

Freikirchliche Perspektiven Forschungsberichte und Aufsätze

Stefan Höschele

Gaststatus als Modell von Ökumenizität?

II Siebenten-Tags-Adventisten und die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland – Hintergründe, Entwicklungen und Einsichten

Nachdem 2007 in *Freikirchenforschung* einleitend zu einer Analyse adventistisch/römisch-katholischer Gespräche die Stellung und Beziehung von Siebenten-Tags-Adventisten (STA) zu anderen Kirchen in einem Überblick treffend dargestellt und stimmig analysiert wurde,¹ soll dies in der Einleitung zu diesem Beitrag nicht wiederholt werden. Dennoch ist als Hintergrund zur Beziehung der deutschen Adventisten zur Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) ein Einblick in die allgemeine adventistische Positionierung im Konzert der Kirchen und insbesondere im Blick auf die institutionelle Ökumene notwendig. Daher wird hier im ersten Teil nach einer kurzen allgemeinen Charakterisierung adventistischer interkonfessioneller Beziehungen schlaglichtartig auf Episoden und Konstellationen außerhalb der Bundesrepublik verwiesen, die Licht auf die Situation in Deutschland werfen. Hinzu kommt eine Darstellung wichtiger Aspekte der Entwicklung zwischenkirchlicher Beziehungen der STA in Deutschland, die die Beziehung der STA zur ACK erhellen. Darauf folgt im zweiten Teil eine Untersuchung der adventistischen Beziehung zur ACK. Der Beitrag schließt mit Überlegungen zu alternativen Formen der Ökumenizität, die nicht ins Schema „Mitgliedschaft“ passen und dennoch als genuin freikirchlicher Beitrag zur Beziehung zwischen Kirchen gewertet werden können.

1. Der globale Kontext

Neben im wesentlichen sachlich-konstruktiven Beziehungen können im Verhältnis zwischen Siebenten-Tags-Adventisten und anderen Kirchen auch Spannungen ausgemacht werden, die einem Komplex von Gründen entspringen. Dazu gehören – außer der vielen jüngeren religiösen Bewegungen inhärenten Tendenz zur Abgrenzung von älteren Gruppierungen – zum einen von Repräsentanten beider Seiten als teilweise signifikant divergie-

¹ Rolf J. Pöhler, Der adventistisch/röm.-katholische Dialog. Erste Schritte: Adventisten und Katholiken im Gespräch, *Freikirchenforschung* 16 (2007), 135-152, hier: 135-141. Ich danke Rolf Pöhler auch für hilfreiche Hinweise zu dem vorliegenden Beitrag.

rend angesehene Lehren,² darunter auch ekklesiologische Überzeugungen.³ Zum anderen beruhen Spannungen darauf, dass in manchen Kreisen Adventisten grundsätzlich negativ eingestuft werden (z. B. als „Irrlehrer“ oder „Sekte“ oder Ellen White als „falsche Prophetin“), oder auf Auslegungen, die innerhalb des Adventismus vertreten und von manchen sogar als notwendig angesehen werden, insbesondere solche, die mit adventistischen eschatologischen Vorstellungen im Zusammenhang stehen (andere Kirchen als „Babylon“ oder „abgefallen“ und das Papsttum als „Antichrist“).⁴ Auch negative Erfahrungen spielen eine Rolle – zum Teil solche, die aufgrund verschiedener Missionsverständnisse entstanden sind, was sich in unterschiedlichen Praktiken und Diskursen in Bezug auf „Proselytismus“ und „Religionsfreiheit“ auswirkt.⁵

Zugleich findet sich seit dem Beginn der adventistischen Bewegung so viel Übereinstimmung von Adventisten zumindest mit protestantischen Kirchen, dass es immer auch herzliche Beziehungen, gegenseitig bereichernde Zusammenarbeit und tief gehende geistliche Gemeinschaft gegeben hat.⁶ So ist es wohl nicht unzutreffend, die Beziehung zwischen STA und anderen Christen insgesamt als etwas schillernd zu bezeichnen: potentiell gespannt und doch auch spannend aufgrund überraschender Bezugspunkte

² Hier sind insbesondere die Sabbatlehre, die Vorstellung eines Vorwiederkehrtsgerichts („investigative judgement“), das adventistische Verständnis eines himmlischen Heiligtums und Lebensstilfragen, insbesondere die Beachtung der Speisegebote aus Lev. 11, zu nennen.

³ Dabei ist auf adventistischer Seite u.a. die Vorstellung zu nennen, dass ihre Kirche die „Gemeinde der Übrigen“ (vgl. Off. 12,17) darstelle. Im Detail kann hier auf diese Diskussion nicht eingegangen werden; zur adventistischen Ekklesiologie der letzten Jahre: *Gerald Klingbeil*, *Ecclesiology in Seventh-Day Adventist Theological Research, 1995-2004: A Brief Introduction and Bibliographical Guide*, *Andrews University Seminary Studies* 43.1 (2005), 11-29.

⁴ Auf die umfassende antiadventistische polemische Literatur wie auch auf Literatur, die zu adventistischer Polemik zu rechnen ist, kann hier nicht eingegangen werden; ihr müsste eine eigene Studie gewidmet werden. Ebenso stellen lehrverurteilungsähnliche Phänomene einen eigens zu bearbeitenden Komplex dar. Ein Beispiel mag allerdings gewisse Uneinheitlichkeiten adventistischer Diskurse in diesem weiten Feld beleuchten: die relativ vielfältige Verwendung des Babylon-Bildes; s. dazu *Johannes Hartlapp*, *Der Gebrauch des Begriffes ‚Babylon‘ in der Kirchen- und STA-Geschichte in kurzer Übersicht*, *Spes Christiana* 6 (1995), 33-50.

⁵ Vgl. Stellungnahme zu Religionsfreiheit, Evangelisation und Proselytismus, in: Generalkonferenz der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten, Erklärungen, Richtlinien und andere Dokumente, CD-ROM-Ausgabe, Lüneburg 2002, 136-137. Während Adventisten in dieser Erklärung die Notwendigkeit von Verkündigung und Mission ohne geographische Einschränkungen betonen, lehnen sie gleichzeitig „unmoralische Überzeugungsmethoden“ und die Verwendung „falscher oder andere Religionen lächerlich machende Aussagen“ ab.

⁶ Der Abschlussbericht des lutherisch-adventistischen Dialogs etwa stellt in Bezug auf die geistliche Dynamik unter den Dialogteilnehmern fest: „The experience of worshipping together also led to a sense of deep spiritual fellowship.“ (*Lutherans and Adventists in Conversation: Report and Papers Presented 1994-1998*, Silver Spring 2000, 6).

zu den meisten Traditionen,⁷ dabei zwischen kritischer Distanz und geschwisterlicher Nähe oszillierend und alles in allem durchaus dialektisch und vielfältig.

Auf der Ebene offizieller Beziehungen zu interkonfessionellen Organisationen wirkte sich die schon aus dem 19. Jahrhundert ererbte Tendenz eines eher spannungsvollen Verhältnisses verständlicherweise so aus, dass adventistische Partizipation insgesamt recht schwach ausfiel. Gleichzeitig konnten aber solche Beziehungen interessanterweise sehr unterschiedlich definiert werden. Im Folgenden sollen ohne Anspruch auf Vollständigkeit einige solcher Konstellationen aufgezeigt und diskutiert werden.

Die erste signifikante ökumenische Organisation, mit der Adventisten konfrontiert wurden – und die wahrscheinlich für sie so etwas wie einen Präzedenzfall darstellte – war der US-amerikanische *Federal Council of Churches* (FCC), der 1908 gegründet wurde. Von Anfang an hielten STA Distanz zu dieser Organisation; viele Adventisten vermuteten, der FCC könne bald zur Unterdrückung von Sabbatariern beitragen, indem er versuchen würde, Gesetze über die Sonntagsheiligung durchzusetzen. Schon in den Anfängen des FCC wurde nämlich der Einsatz für eine politische Unterstützung der Sonntagsheiligung in einer Resolution festgeschrieben; eine Zusatzresolution, die Respekt für sabbatarische Überzeugungen von Kirchen wie den Siebenten-Tags-Baptisten gebot, lehnte die Mehrheit der Delegierten ab. So lag es für Adventisten nahe, den FCC und seine Aktivitäten mit äußerster Skepsis zu betrachten.⁸ Ein apokalyptisches Deutungsschema, nach dem das Halten des Sabbats im Zusammenhang mit einer Verfolgung von sabbatarischen Christen in der letzten endzeitlichen Krise das entscheidende Element der Treue zu Gott darstellte, ließ eine andere Sicht auf den FCC kaum zu. Daher blieb die adventistische Haltung zu ihm – in leicht abgeschwächter Form – auch in den folgenden Jahrzehnten unverändert. An eine Mitgliedschaft war nicht zu denken, und man beschränkte sich auf Besuche von Konferenzen als Beobachter und Zusammenarbeit bei humanitären Hilfsaktionen nach dem Zweiten Weltkrieg.⁹

Interessanterweise verlief die Dynamik in Bezug auf die ebenso US-amerikanische *Foreign Missions Conference* völlig anders. Als Plattform der

⁷ Vgl. das im Ton sehr positiv gehaltene adventistische Buch von George E. Vandeman, *Andere Christen: Was mir an ihnen gefällt*, Hamburg 1988.

⁸ Vgl. Review and Herald, 17. Dezember 1908, 3-5; 24. Dezember 1908, 3-4; 31. Dezember 1908, 3-4; 7. Januar 1909, 3-4; 14. Januar 1909, 3-4; vgl. auch Alonzo T. Jones, *Church Federation and the Kingdom of God: Under Which King?* O. O. 1910. Jones war zu jener Zeit schon mehrere Jahre kein Mitglieder der STA mehr, blieb aber überzeugt von den adventistischen sabbatarischen Ansichten und vertrat sie – auch in diesem Buch, das sich äußerst kritisch mit dem Federal Council auseinandersetzt – radikal.

⁹ S. z. B. Protokolle des General Conference Committee, 5. März 1931, 29. Oktober 1941, 1. Januar 1945, 15. Januar 1945 und 22. November 1948, General Conference Archives, Silver Spring, USA (im Folgenden: GCA).

protestantischen Missionsgesellschaften war schon die generelle Ausrichtung dieser Organisation Adventisten sympathischer. Hier war eine Ebene – die Mission unter Nichtchristen –, auf der man sich mit anderen Kirchen viel mehr einig war als in Bezug auf gemeinsame Aktionen im Heimatland, die womöglich einzelne Kirchen in ihrer Religionsausübung beeinträchtigten. Adventistische Vertreter begegneten Repräsentanten anderer Missionen wahrscheinlich auch mit größerer Gelassenheit, da die umfangreiche adventistische Missionstätigkeit einen erheblichen Anteil des gesamten nordamerikanischen protestantischen Missionswerk ausmachte.¹⁰ Hier waren Adventisten keine kleine Minderheit, mussten sich auch nicht für ihre Andersartigkeit entschuldigen, sondern waren ein beachtlicher Teil einer größeren Bewegung. Man stand zwar auch in Sachen Mission nicht in der Mitte des Geschehens, doch ebenso keineswegs außerhalb. So war es nur natürlich, dass Adventisten in zahlreichen Ausschüssen mitarbeiteten und zumindest auf dieser Ebene feste Mitglieder stellten.¹¹

Eine ähnliche Tendenz war in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Bezug auf die diversen nationalen Missionsräte in Afrika, Asien und Ozeanien zu verzeichnen. Auch hier war eine adventistische Beteiligung häufig eine ganz natürliche Angelegenheit, die sich schon aus der Bedeutung der wachsenden Gemeinden in manchen Regionen ergab. Dazu kam sicherlich, dass auch adventistische Missionare häufig spürten, dass die christliche Minderheit in nicht vom Christentum geprägten Ländern so weit wie irgend möglich zusammenhalten muss. Teilweise waren Adventisten in diesen Gremien daher unter den regulären Mitgliedern.¹²

Ganz anders dagegen stellte sich die Lage im Blick auf Beziehungen zum Weltkirchenrat und nationalen Kirchenräten dar. Das adventistische Verhältnis zum ÖRK müsste in einer eigenen Studie behandelt werden; an

¹⁰ Im Jahr 1918 machten die 700 adventistischen Missionare 6,5% aller nordamerikanischen protestantischen Missionare aus; im Jahr 1935 waren es 1 200, die einen Anteil von 9,9% darstellten. Vgl. *Robert T. Coote*, *Twentieth-Century Shifts in the North American Protestant Missionary Community*, *International Bulletin of Missionary Research* 22.4 (1998), 152–153.

¹¹ In den Protokollen des General Conference Officers' Committee/Meeting, GCA, sind in den 1930er und 1940er Jahren fast jährlich Diskussionen zu verschiedenen Aspekten der Zusammenarbeit mit der *Foreign Missions Conference*, ihren Unterausschüssen und spezifischen von ihr durchgeführten Projekten aufgezeichnet.

¹² Einige Beispiele sollen genügen: In Kenia wurde 1924 ein Missionsrat initiiert; Adventisten waren unter den Gründungsmitgliedern (vgl. *F. B. Welbourn*, *The Impact of Christianity on East Africa*, in: *D. A. Low/A. Smith* (Hg.), *History of East Africa*, Bd. 3, Oxford 1976, 399. Auch in Sambia waren Adventisten in den 1920er Jahren – wie die Katholiken – Mitglieder, s. *Charles Pelham Groves*, *The Planting of Christianity in Africa*, Bd. 4: 1914–1954, London 1958, 133. In Tanganyika waren Adventisten Gründungsmitglieder des Missionsrat, als er 1934 ins Leben gerufen wurde, doch als er 1948 in den Christian Council of Tanganyika umgewandelt wurde, fehlten sie auf der Mitgliederliste. Eine Analyse dieser Entwicklung findet sich in meinem Buch *Christian Remnant – African Folk Church: Seventh-Day Adventism in Tanzania, 1903–1980*, *Studies in Christian Mission* 34, Leiden 2007, 463–465.

dieser Stelle kann nur stark vereinfachend gesagt werden, dass eine Mitgliedschaft – trotz eines freundlichen Dialogs in den 1960er/70er Jahren¹³ – für die Weltkirchenleitung nie auch nur zur Diskussion stand. Die schon im Hinblick auf den FCC sichtbaren Vorbehalte gegenüber Vollmitgliedschaften in ökumenischen Vereinigungen mit allen damit verbundenen Pflichten standen für adventistische Kirchenleiter auch in Bezug auf nationale Pendanten des ÖRK vor Augen; so verwundert es nicht, dass Adventisten nur in wenigen Fällen in solchen Gremien und Organisationen als reguläre Mitglieder beteiligt sind. Wo eine offizielle Arbeitsbeziehung existierte, waren sie meist Beobachter; in einigen Ländern hatten sie Gaststatus oder spielten eine konsultative Rolle.¹⁴

Das bisher gezeichnete Bild adventistischer Verbindungen zu ökumenischen Entitäten ist natürlich nicht vollständig; was jedoch vor Abschluss dieser Skizze auf jeden Fall erwähnt werden muss, sind regionale Besonderheiten. Drei europäische Beispiele sollen genügen. Auf der einen Seite steht die Spaltung innerhalb der STA in Ungarn. Obwohl die Sachlage sehr komplex ist, lässt sich sagen, dass eine Art staatlich beeinflusste „Zwangs-ökumene“ der Freikirchen zu dieser Spaltung beitrug. Ursprünglich als Repräsentationsforum von Freikirchen selbst begründet, unterstand der ungarische Freikirchenrat dem staatlichen Büro für Kirchenfragen. Adventistische Persönlichkeiten engagierten sich in den 1960er bis 1980er Jahren außerordentlich stark in diesem Freikirchenrat, hauptsächlich in der Leitung. Im Jahr 1975 jedoch verließen aufgrund von persönlichen Differenzen einiger adventistischer Leiter und mit Hinweis auf theologische Meinungsverschiedenheiten – insbesondere die Frage adventistischer Identität im Kontext ökumenischen Involviertseins – etwa 600 von ca. 6 000 STA ihre Kirche; bis heute wird diese Entwicklung als Kirchenspaltung empfunden und von Kritikern adventistischer zwischenkirchlicher Beziehungen als Beispiel für die Gefahr ökumenischer Aktivitäten angeführt.¹⁵

¹³ Vgl. *So Much in Common: Documents of Interest in the Conversation Between the World Council of Churches and the Seventh-Day Adventist Church*, Genf 1973. Diese Gespräche kamen auf Initiative von Bert Beverly Beach zustande, der damals in der Nordeuropäischen Division der STA tätig war. Obwohl sie eine eher regionale Angelegenheit darstellten, darf man diesen europäischen Beitrag zum gesamtadventistischen ökumenischen Denken und Agieren nicht unterschätzen.

¹⁴ Mitte der 1980er Jahre zeigte sich dies wie folgt: Adventisten in Kenia wurden unter „Fraternal Associates“ des dortigen nationalen Kirchenrates gerechnet (dies war ein niedrigerer Status als „Associate Members“); in Ruanda und den Salomonen waren sie „Associate Member“, in den Bahamas und in Belize Mitglied des jeweiligen Christenrats, in Schweden Mitglied des Schwedischen Missionsrats, in England hieß der Status „Consultant-Observed“; in einigen weiteren Ländern waren Adventisten Beobachter in entsprechenden Organisationen. Siehe die jeweiligen Seiten in *Directory: Christian Councils*, Genf 1985. Es fällt allerdings auf, dass Vollmitgliedschaften nur in zwei sehr kleinen Staaten existierten sowie in Schweden, dessen Missionsrat einen anderen Charakter hatte als die nationalen Kirchen- oder Christenräte.

¹⁵ Die aus dieser Krise entstandene konservativ-adventistische, aber unabhängige Kirche existiert bis heute und hat inzwischen über 1000 Mitglieder. Zur Geschichte der un-

Eine weitere adventistische Vollmitgliedschaft ist im finnischen Freikirchenrat zu verzeichnen. Freikirchen in Finnland organisierten in den 1990er Jahren eine Organisation mit dem Ziel einer koordinierten Repräsentation von Freikirchen gegenüber der Regierung. Hier war es unter diesen völlig anderen Voraussetzungen als in Ungarn und trotz der Erfahrungen dort ganz natürlich, dass Adventisten mitarbeiteten.¹⁶ In Frankreich schließlich wurden Adventisten im Jahre 2006 nach einer zweijährigen Probezeit Mitglied des Protestantenbundes (Fédération Protestante). Auch hier war eine Vollmitgliedschaft unter den spezifischen landesbezogenen Voraussetzungen und in einer auf Protestanten beschränkten Organisation für Adventisten etwas leichter möglich mitzuarbeiten als anderswo in einem Christenrat, in dem auch Katholiken und Orthodoxe Mitglieder sind – auch wenn der Protestantenbund verständlicherweise anders gelagerte Anfragen an Adventisten hatte als breiter angelegte ökumenische Vereinigungen.¹⁷

Dieser skizzenhafte internationale Überblick zeigt, dass innerhalb der adventistischen Weltkirche insgesamt die ganze Palette von institutionellen Haltungen und Beziehungen zu ökumenischen Vereinigungen möglich war. Von klarer Ablehnung über den Beobachter- und einer Art Gaststatus bis hin zur Mitgliedschaft kam es zu verschiedensten Formen der Kooperation, Partizipation oder Zurückhaltung, je nachdem, welche genauen Ziele das jeweilige Gremium oder die jeweilige Organisation sich gesteckt hatte. Adventisten haben also stets eine bewusste Auswahlökumene gepflegt, bei der Nähe und Distanz zu Kirchen in multilateralen Kontexten immer wieder im Einzelfall neu abgewogen wurden. Wesentliche Aspekte adventistischen Engagements waren dabei vor allem gemeinsame Anliegen sowie die Möglichkeit der Wahrung adventistischer Ziele und Eigenheiten, sicherlich aber auch weniger offizielle Faktoren wie persönlicher Einsatz einzelner Kirchenleiter.

Im Hinblick auf die Beziehung deutscher Adventisten zur ACK sind ebenso mehrere Elemente dieses Gesamtszenarios von Bedeutung. Zum einen wird durch einen Blick auf das Bild als Ganzes klar, dass innerhalb des Adventismus – wie in verschiedenen anderen Kirchen – „Ökumene“ meist ein Reizwort war. Dies zeigt schon die nordamerikanische Situation am

garischen Adventisten nach dem 2. Weltkrieg liegt eine Dissertation vor: *Zoltán Rajki*, A H. N. Adventista Egyház története 1945 és 1989 között Magyarországon, Societas et Ecclesia 6, Budapest 2003; zu der Krise ebd., 130-156.

¹⁶ Vgl. Brief Pekka Pohjola – Bert B. Beach, 13. Oktober 1997, Council for Interchurch/Interfaith Relations, General Conference of Seventh-day Adventists, Silver Spring, USA.

¹⁷ Dazu gehört insbesondere die Rolle der Schriften Ellen Whites im Verhältnis zur Bibel; vgl. den Bericht Questionnaire d'évaluation de la période probatoire, online: <http://www.protestants.org/fpf/document/eglises-probation-2006/ufa-rapport.htm> (Zugriff am 15.09.2008), und zum gesamten Aufnahmeprozess: Rapport du Conseil de la FPF relatif à la période probatoire de 5 Unions d'Eglises, online: <http://www.protestants.org/fpf/document/eglises-probation-2006/introd.htm> (Zugriff am 15.09.2008), sowie die Pressemeldung: Adventisten Mitglied im französischen Protestantenbund, Adventistischer Pressedienst, März 2006.

Anfang des 20. Jahrhunderts, aber auch die adventistische Zurückhaltung in Bezug auf verfasste Ökumene in späteren Epochen, unter ganz anderen Vorzeichen auch die Ergebnisse des Falles Ungarn. Auf der anderen Seite ist auf dem Boden der Missionsbewegung – immerhin einem entscheidenden Strom der ökumenischen Bewegung – eine zwar zögerliche, aber doch nicht ganz unbedeutende adventistische Partizipation in interkonfessionellen Gremien gewachsen. Dies gilt sowohl für Nordamerika als auch für die Missionsräte außerhalb der westlichen Welt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

2. Entwicklungen in Deutschland

Doch genau an diesem Punkt, der adventistischen Beteiligung an der protestantischen Missionsbewegung und der damit verbundenen Beziehung zu anderen Missionsorganisationen, lassen sich auch die Hindernisse zeigen, die gerade in Deutschland einer entspannten Beziehung von Adventisten und interkonfessionellen Gremien im Weg standen. Einerseits war man unter der Leitung von Ludwig Richard Conradi und seinen Nachfolgern auf adventistischer Seite vor der Jahrhundertwende bis zum Ersten Weltkrieg bemüht, die Beziehungen mit anderen Missionsgesellschaften so gut wie möglich zu pflegen.¹⁸ Dies wirkte sich trotz gewisser Vorbehalte auf beiden Seiten in zumindest halbwegs freundlichen Beziehungen in einigen Missionsgebieten aus.¹⁹

Eine Konkretisierung der adventistischen Beziehung zum Deutschen Evangelischen Missionstag, dem 1922 (damals noch als „Missionsbund“) gegründeten Dachverband protestantischer Missionswerke, strebten Adventisten in den 1930er Jahren an. Durch sachliche Zusammenarbeit, u. a. in den zu jener Zeit diffizilen Devisenfragen, war eine Beziehung entstanden, die die STA 1938 mit einem Antrag auf Aufnahme ihrer „Advent-Missionsgesellschaft“ zementieren wollten. Nach Vorgesprächen wurde dieser im Jahre 1940 in der damaligen heiklen politischen Gesamtkonstellation auch gestellt, doch aus nicht näher protokollierten Gründen wurde von Missionsdirektor Siegfried Knak, der der Berliner Mission vorstand, empfohlen, den Antrag zurückzuziehen, was dann anscheinend auch geschah.²⁰

¹⁸ Vgl. *Johannes Hartlapp*, Siebenten-Tags-Adventisten im Nationalsozialismus unter Berücksichtigung der geschichtlichen und theologischen Entwicklung in Deutschland von 1875 bis 1950, Kirche – Konfession – Religion 53, Göttingen 2008, 577-580; zur Beziehung zu anderen Kirchen im selben Zeitraum s. 66-78.

¹⁹ Der Missionshistoriker Julius Richter etwa rechnete Adventisten unter die Freikirchen, was damals keine Selbstverständlichkeit war, und lobte trotz Kritik an den Methoden amerikanischer adventistischer Missionare die Arbeit deutscher STA in Ostafrika; s. *Julius Richter*, Zweihundert Jahre deutscher Missionsgeschichte, in: *ders.* (Hg.), Das Große Buch der deutschen Weltmission, Gotha 1935, 14-15.

²⁰ Vgl. Kiste Sitzungsberichte Advent-Missionsgesellschaft e. V. Jahre 1933-35, Historisches Archiv der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten in Europa/Friedensau (AAE), S. 53, 23. November 1936; S. 72, 23. Juni 1938; S. 90, 13. November 1940.

Diese Episode ist in mehrerer Hinsicht aufschlussreich. Wenn davon ausgegangen werden darf, dass Knak als Mitglied des *Missionsrates*, also des Vorstands des *Missionstages*, sowohl für den Missionsrat als auch für den Missionstag sprach – und nicht nur in eigener Sache handelte –, so bedeutet dies, dass aus Sicht der leitenden Köpfe der evangelischen Mission die deutschen Adventisten jener Zeit trotz ihrer ausgedehnten Missionstätigkeit in verschiedenen Ländern noch nicht zu anderen protestantischen Missionsgesellschaften passten und zumindest bei einem Antrag auf Mitgliedschaft so erhebliche Diskussionen oder Spannungen zu erwarten waren, dass die Angelegenheit nicht abstimmungsreif war.

Natürlich hatten Adventisten im Jahr 1940 wohl auch weit wichtigere Sorgen. Außerdem kam im folgenden Jahr fast die gesamte Tätigkeit adventistischer Missionare zum Erliegen. Dennoch zeigt diese Entwicklung, dass man wenigstens unter den evangelischen Landeskirchen wenig Affinität zu Adventisten spürte diese und wohl noch immer unter die Sondergemeinschaften und damit nicht unter die Freikirchen einordnete. Während Adventisten sowohl nach einer Art Anerkennung durch andere Kirchen als auch nach vorsichtiger Annäherung strebten, wurde dieser Wunsch von der anderen Seite vorläufig nicht erwidert. Es sollte über eine Generation dauern, bis ähnliche Versuche wieder unternommen werden konnten.

Adventistische Beziehungen zu der in der Nachkriegszeit gegründeten Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (ACK) in Deutschland sind durch das Buch *Dialog und Zeugnis* von Manfred Böttcher für die DDR-Zeit und eine Diplomarbeit von Thomas Spiegler für die Diskussion in den 1990er Jahren gut dokumentiert.²¹ Es handelt sich in dem hier vorgelegten Beitrag daher nicht um die erste Dokumentation dieser Entwicklungen, und es kann auch nicht primär um eine Chronik der Ereignisse und um die Darstellung von Details gehen, die in beiden Arbeiten akribisch gesammelt wurden. Vielmehr geht es hier im Gegensatz zu Böttchers Werk schwerpunktmäßig um die 1990er Jahre, die er nur in den letzten zwei von zehn Kapiteln anspricht, und anders als Spieglers Arbeit nicht um Mikroanalyse,²² sondern

²¹ *Manfred Böttcher*, *Dialog und Zeugnis. Interkonfessionelle Kontakte und Konflikte einer Freikirche in der DDR*, Frankfurt 2001 (in leicht veränderter Version auch für das breitere Gemeindepublikum veröffentlicht vom Norddeutschen Verband der STA als: *Wagnis des Glaubens. Dialog und Zeugnis der Adventgemeinden in der DDR*, Hannover 2001); *Thomas Spiegler*, *Darstellung und Analyse der Diskussionen um die Gastmitgliedschaft der Gemeinschaft der STA in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland*, Diplomarbeit, Theologische Hochschule Friedensau, 1999. Auch Böttchers Arbeit ist im Blick auf die – damals schon weitgehend abgeklungenen – inneradventistischen Kontroversen um die Gastmitgliedschaft in der ACK entstanden.

²² Spieglers Arbeit beleuchtet v. a. Aspekte der innergemeindlichen Diskussion in den Jahren 1993–1996 (bis hin zu einzelne Briefen aus der Korrespondenz zum Thema mit den kirchlichen Dienststellen) und gewährt etwas Einblick in den Prozess und die Diskussion zwischen STA und ACK. Sehr hilfreich ist das Literaturverzeichnis, das eine umfassende Sammlung von Korrespondenz, Artikeln, Manuskripten und Druckschriften zum Thema enthält.

um eine Einordnung der deutschen Geschehnisse in größere Zusammenhänge sowie eine Analyse der Faktoren, die in der Beziehung von Kirchen zu Kirchenräten Schwierigkeiten verursachen können. Dazu ist der Annäherungsprozess der deutschen Adventisten an die ACK ein hilfreiches Fallbeispiel.

Eine Beschreibung dieses Annäherungsprozesses muss – wie in Böttchers Werk – mit der Vorgeschichte und zugehörigen Entwicklungen in der DDR beginnen. Trotz einer gewissen Isolation besonders in den ersten zwei Jahrzehnten gehörten auch positive interkonfessionelle Kontakte stets zum adventistischen Leben der DDR-Zeit. Mitarbeit in der Arbeitsgemeinschaft der Kirchen und Religionsgemeinschaften in Berlin, Teilnahme an Allianz-Gebetswochen, die Solidarität unter Bausoldaten verschiedener Kirchen, adventistische Angestellte in kirchlichen Krankenhäusern und ähnlichen Institutionen, regelmäßige Gastvorlesungen von Theologen anderer Kirchen in Friedensau und kirchenmusikalische Zusammenarbeit waren einige der wichtigen Elemente von zwischenkirchlichen Beziehungen, die in der spezifischen Situation eines sozialistischen Staates insgesamt sicherlich enger waren als anderswo.²³

Durch solche positiven Erfahrungen war auch die Aufnahme einer Beziehung zur Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der DDR (AGCK) eine natürliche Entwicklung. Diese entstand 1970 aufgrund der Teilung Deutschlands; Vorgängerorganisation war die damals noch gesamtdeutsche ACK. Im selben Jahr begannen Kontakte, die 1974 zu einer offiziellen Beziehung führten. Die AGCK hätte laut Böttcher zwar einer Vollmitgliedschaft zugestimmt, doch Adventisten beantragten einen Gaststatus, der allerdings in der damaligen Satzung der AGCK nicht klar definiert war; daher wurden Adventisten in den darauffolgenden Jahren – wie die Römisch-katholische Kirche – als „Beobachter“ geführt. Dies entsprach in etwa der Arbeitsbeziehung, die später in der gesamtdeutschen ACK mit dem Gaststatus ausgedrückt wurde. So signalisierte diese Situation eine positive Grundhaltung beider Seiten und drückte den Willen zur Zusammenarbeit in verschiedensten Bereichen aus; sowohl in der AGCK als auch unter STA scheint es hierbei keinerlei Kontroversen gegeben zu haben.²⁴

Solche freundlichen Beziehungen hatte es in der Bundesrepublik nicht gegeben. Erst 1985 wurden erste Schritte von adventistischer Seite unternommen, nachdem die beiden Verbände in der damaligen BRD (Süddeutscher und Westdeutscher Verband) beschlossen hatten, sowohl regional als auch auf Bundesebene mit der ACK Kontakte aufzunehmen. Während Adventisten seit 1971 den Beobachter-/Beraterstatus im Ökumenischen Rat Berlin hatten – in der einzigen Landes-ACK bis in die 1980er Jahre –, be-

²³ Zu diesen Ebenen interkonfessioneller Begegnung und Zusammenarbeit sowie zu weiteren Ebenen s. Böttcher, *Dialog und Zeugnis*, 19-72.

²⁴ Ebd., 86-87 u. 109-110.

schloss die ACK Baden-Württemberg 1986, dass ein Gaststatus der STA zu jenem Zeitpunkt nicht möglich sei, und erst 1989 wurde ein adventistische Vertreter zu Sitzungen der Bundes-ACK eingeladen. Auf lokaler Ebene waren Adventisten zu jener Zeit an einigen wenigen Orten Gäste, Mitglieder oder Beobachter.²⁵

Nach der deutschen Wiedervereinigung schlossen sich Ende 1991 auch ACK und AGCK zusammen, wodurch für Adventisten die Frage entstand, welche Rolle sie in der neuen, gesamtdeutschen ACK spielen würden. Schon im Frühjahr 1991 entschieden daher die damals noch drei Verbandsleitungen gemeinsam, bei der ACK über den Ostdeutschen Verband einen Gaststatus für die Gemeinschaft der STA in Deutschland zu beantragen. 1993 wurde diese Entscheidung von den dann nur noch zwei verbleibenden Verbänden (Norddeutscher und Süddeutscher Verband) bekräftigt. Im selben Jahr noch wurde die Gemeinschaft der STA als Gastmitglied aufgenommen.²⁶ Was heute, 15 Jahre nach diesen Ereignissen, wie ein einfacher administrativer Akt klingt, war in Wirklichkeit jedoch ein komplizierter Prozess des Abwägens und Verhandelns, in dem Vorbehalte, Meinungsverschiedenheiten, Diplomatie sowie Fort- und Rückschritte zwei Jahre lang fast dazu führten, dass das Ergebnis ganz anders ausgesehen hätte.

Worum ging es letztlich? Man könnte diese Frage theologisch oder soziologisch beantworten, doch zunächst soll auf den Aspekt verwiesen werden, der sowohl innerhalb der ACK als auch bei Adventisten zumindest zeitweise umstritten war: die *Gastmitgliedschaft*. Hätte es – wie in manchen nationalen Kirchenräten üblich – nur zwei Kategorien gegeben, nämlich die der Mitgliedschaft und die des Beobachterstatus, so wäre Adventisten wie in der DDR kaum etwas anderes übrig geblieben als die letztere, es sei denn sie hätten durch eine Vollmitgliedschaft ein Stück adventistisches Neuland betreten wollen. Der *Gaststatus* jedoch definierte eine neue Ebene der Beziehung sowohl zu dieser bedeutenden interkonfessionellen Organisation als auch zu den darin vertretenen Kirchen. Dadurch dass dieser Status existierte, veränderte sich auch die Wertigkeit eines Beobachterstatus: Gastmitglieder müssen der (trinitarischen, christozentrischen und auf die Bibel verweisende) theologischen Basis der ACK zustimmen,²⁷ während der Beobachterstatus größere Distanz impliziert, die so interpretiert werden kann und in Bezug auf Adventisten wahrscheinlich auch so inter-

²⁵ Details bei *Spiegler*, Darstellung und Analyse, 9-11; dort finden sich auch Quellenhinweise.

²⁶ Eine ausführliche Darstellung findet sich bei *Böttcher*, Dialog und Zeugnis, 107-112, und *Spiegler*, Darstellung und Analyse, 12-28.

²⁷ Satzung der ACK, § 5.3. Diese Basis findet sich in § 1.2: „Sie [die unterzeichneten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in Deutschland – s. § 1.1] bekennen den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland und trachten darum, gemeinsam zu erfüllen, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“

pretiert worden wäre, dass eine religiöse Gemeinschaft in dieser Kategorie die theologische Basis der ACK nicht voll bejahe.²⁸

So war es für die adventistische Kirchenleitung Anfang der 1990er Jahre schnell klar, dass der Gaststatus die angemessene Beziehung zur ACK darstellt. Eine Vollmitgliedschaft wäre so stark aus dem Rahmen konfessioneller Tradition gefallen und hätte zu solchen Kontroversen geführt, dass sie eigentlich nicht zur Diskussion stand. Ein Beobachterstatus dagegen hätte in Anbetracht der Möglichkeit eines Gaststatus womöglich der schon seit den 1980er Jahren ausdrücklich vorhandenen Selbstidentifizierung als Freikirche widersprochen.²⁹ Dennoch verursachte der – erst angestrebte, dann gewährte – Gaststatus beträchtliche Spannungen, zunächst im Gespräch mit Vertretern der ACK bzw. einiger Mitgliedskirchen, dann innerhalb der STA.

Von 1991 bis 1993, also zwischen der Antragstellung und der Aufnahme als ACK-Gast, kam es zu insgesamt vier Aussprachen, bei denen theologische Themen auf der Tagesordnung standen.³⁰ Einige Fragen ließen sich relativ schnell klären, z. B. dass Adventisten die Anstrengungen anderer Kirchen, den Sonntag als Ruhetag zu erhalten, nicht hintertreiben würden. Dazu kamen u. a. die häufig gestellte Frage nach der Rolle der Schriften Ellen Whites im Hinblick auf die Bibel und das adventistische Missionsverständnis. Nur bei einem Punkt kam es zu erwähnenswerten Differenzen: die traditionelle adventistische Deutung apokalyptischer Texte und des „Antichristen“ auf das Papsttum. Die adventistische Kirchenleitung konnte hier aber vermittelnd argumentieren. Um diesen Punkt kreisten dann auch die folgenden Unterredungen, zumal in der Zwischenzeit die Euro-Afrika-Division eine Erklärung „Siebenten-Tags-Adventisten und die Bemühung um die Einheit der Christen“ herausgegeben hatte, in der gerade das Papsttum als Erfüllung endzeitlicher Prophezeiungen interpretiert wurde.³¹

²⁸ Dies betont zu Recht Böttcher, Dialog und Zeugnis, 111. Es ist bezeichnend, dass dieser Gedankengang auch das Hauptargument des Textes bildet, den der Rat für zwischenkirchliche und interreligiöse Beziehungen der adventistischen Weltkirchenleitung als Stellungnahme zur ACK-Frage verabschiedete; s. „Guest Status, SDA Church in Germany with German Council of Churches (ACK)“, Protokoll des Council on Interchurch/Faith Relations vom 28. März 1994, Generalkonferenz der Siebenten-Tags-Adventisten, Silver Spring.

²⁹ In einem Manuskript, das STA am 7. Oktober 1985 an die Ökumenische Centrale, Frankfurt/Main, einreichten, wird ausführlich zwischen „Sekten“ und „Freikirchen“ differenziert; das Manuskript schließt: „Auch die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten zählt sich nach obiger Definition zu den ‚Freikirchen‘.“ (Begriffsbestimmung „Sekte/Freikirche“ aus der Sicht der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten, Ms., o. O. 1985, Kopie in Besitz des Autors.) In den Jahren 2006-2007 wurde deutschlandweit die Veränderung der Benennung „Gemeinschaft“ in „Freikirche“ vollzogen.

³⁰ Ausführlich dargestellt sind diese Unterredungen bei Spiegler, Darstellung und Analyse, 13-22.

³¹ Diese Erklärung findet sich in: Erklärungen, Richtlinien und andere Dokumente, Lüneburg 1998, 61-63.

Genau diese Auslegung führte dazu, dass weitere Unterredungen von Seiten der Mitgliedskirchen der ACK gewünscht wurden, die sich bis 1993 hinzogen. Interessanterweise kamen dabei keine neuen Inhalte zur Sprache, sondern es ging um die Frage des Umgangs mit Deutungen, die zum tradierten Gut einer Kirche gehören, zwar kein starkes dogmatisches Gewicht haben und doch zumindest in Teilen einer weltweit agierenden Organisation stark verbreitet sind. Letztlich waren es also gleichzeitig theologisch-hermeneutische Fragestellungen und ökumenepolitische Erwägungen, die in der Diskussion um einen adventistischen Gaststatus den Ausschlag gaben.

Nach dem schleppenden Fortgang und dem endlichen Abschluss der Debatten sowie der Aufnahme des neuen Gastmitglieds hätte man erwarten können, dass die Angelegenheit damit erledigt war. Doch was folgte, war eine außergewöhnlich heftig geführte Auseinandersetzung um die Frage des Gaststatus unter deutschen STA, die sich über vier Jahre hinzog. Erst 1997 zogen Delegiertenversammlungen der beiden deutschen adventistischen Verbände mit einem klaren Votum für die Beibehaltung des Gaststatus einen vorläufigen Schlussstrich unter diese Diskussionen.

Obwohl die Kontroverse hier nur summarisch angesprochen werden kann, mag ihre Schärfe auch im Rückblick noch überraschen. Von Protestbriefen an die Kirchenleitungen in Deutschland über die deutschlandweite Verbreitung von Rundbriefen durch Basisgruppen sowie einer kritischen Materialsammlung durch ein einzelnes Kirchenmitglied, Artikel in christlichen Zeitschriften und Korrespondenz mit der ACK und nichtadventistischen Kirchenleitungen bis hin zu Anträgen an die Weltkirchenleitung reichten die Mittel, mit denen ACK-Gegner die Entscheidung für einen Gaststatus rückgängig machen wollten.³² Allerdings war es während dieser gesamten Jahre klar, dass diese Opposition von einer klaren Minderheit, wenn auch einer agilen, getragen wurde.

Von Seiten der adventistischen Kirchenleitung wurde dieser Welle der Empörung mit eigenen Publikationen,³³ Veröffentlichungen in der Gemeindezeitschrift *Adventecho*, Arbeitskreisen zur Beobachtung der Gastmitgliedschaft³⁴ und verschiedenen Veranstaltungen begegnet. Es wäre wohl über-

³² Dazu siehe die Übersicht und Diskussion bei *Spiegler*, Darstellung und Analyse, 36-46 und 51-55.

³³ Besonders die beiden folgenden Hefte sind zu erwähnen: *Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in Deutschland*, Unser Verhältnis zu anderen Kirchen, Freikirchen und Gemeinschaften, Adventgemeinde heute 1, Hannover 1993; *Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in Deutschland*, Vierundfünfzig Fragen und Antworten zum Verhältnis der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten zu anderen Kirchen und zur Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), Adventgemeinde heute 3, Hannover [1997].

³⁴ Die Arbeitskreise, die für zwei bis drei Jahre eingerichtet wurden, zogen eine außergewöhnlich positive Bilanz. Vgl. Arbeitskreis zur Beobachtung der ACK-Gastmitgliedschaft NDV: Bericht, Ms., o. O., 1996; vom Süddeutschen Verband: Arbeitskreis zur Beobachtung der Gastmitgliedschaft in der ACK. Bericht, Ms., Kulmbach, 1996;

trieben zu sagen, dass ein Zurückrudern nie zur Diskussion stand. Diese Option scheint auch von der adventistischen Kirchenleitung nicht ernsthaft erwogen worden zu sein. Im Gegenteil: In einem Arbeitspapier zeigte Holger Teubert, der Leiter der adventistischen Zentralstelle für Apologetik, schon im Dezember 1993, dass ein Austritt aus der ACK als auch ein eventueller Beobachterstatus – ebenso wie eine außerordentliche Abgeordnetenversammlung zum Thema – Schwierigkeiten verursachen würden. Daher empfahl er eine Überprüfung nach zwei bis drei Jahren – ein praktikabler Vorschlag, dessen Ergebnis der positive Ausgang im Jahr 1997 war.³⁵

Auch hier muss noch einmal gefragt werden: Worum ging es eigentlich? Was war der wirkliche Grund für derartige Meinungsverschiedenheiten innerhalb einer Kirche? Ein Aspekt ist semantischer Art. Der deutsche Begriff „Gastmitgliedschaft“ ist etwas verwirrend, denn *Gaststatus* und *Mitgliedschaft* schließen sich eigentlich gegenseitig aus. Der „Consultant“-Status, wie er in einigen englischsprachigen Ländern existiert, ist klarer. Doch diese sprachliche Problematik war sicherlich nicht der Hauptgrund für die inner-adventistischen Konflikte. Vielmehr ging es – wie in der ökumenischen Frage ja meist – um die Beziehung zwischen konfessioneller und christlicher Identität. Für Befürworter eines ACK-Austritts enthielt der Gaststatus eine so weit gehende Anerkennung anderer Kirchen, dass ihr eigenes Verständnis von wahrer Kirche dadurch in Gefahr gebracht schien. Eine stark exklusive Ekklesiologie, strukturell ähnlich dem römisch-katholischen Kirchenverständnis vor dem 2. Vatikanischen Konzil, hatte notwendigerweise konsequent antiökumenische Implikationen.

Manche innerkirchlichen Kritiker gingen noch weiter und beschuldigten die Kirchenleitung, in einem nächsten Schritt eine Vollmitgliedschaft anzustreben, dadurch in engste Verbindung auch mit anderen Kirchen zu treten und so den Ausverkauf adventistischer Identität zu betreiben – ein Vorwurf, der hauptsächlich von tiefem Misstrauen zeugte. Insgesamt zeigt der gesamte Komplex, dass Kirchenmitglieder trotz formal gleicher Glaubensinhalte und Rückgriff auf dieselbe konfessionellen Tradition zu entscheidend unterschiedlichen Überzeugungen gelangen konnten. Sicherlich spielte bei der Kontroverse auch ein Gefühl des Übergangen-Werdens mit; da die adventistische Kirchenleitung gehandelt hatte, ohne dass das Thema zuvor ausführlich diskutiert worden war, entstand der Eindruck einer „Ökumene von oben“, eine Entwicklung, die dem adventistischen Prinzip der Gewissensfreiheit zu widersprechen schien.

Letztendlich enthüllt sich in dem Konflikt um die ACK-Mitgliedschaft das gesamte Spektrum der Beziehungsoptionen zu interkonfessionellen Orga-

beides im Büro der Freikirche der STA, Norddeutscher Verband, Hannover. Vgl. die Übersicht über die Berichte bei *Spiegler*, Darstellung und Analyse, 47-50.

³⁵ Holger Teubert, Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (ACK). Abwägung möglicher Entscheidungen, Ms., Ostfildern, 2. Dezember 1993, Büro der Freikirche der STA, Norddeutscher Verband, Hannover.

nisationen, die in der Geschichte der STA – und ähnlich in der Geschichte anderer Volks- und Freikirchen – vorhanden waren und je nach Charakter der Organisation und kirchenpolitischer Großwetterlage wahrgenommen wurden. Für jede Positionierung gab es Präzedenzfälle: von völliger Ablehnung jeglicher Verbindung über den Beobachterstatus und den Gaststatus bis hin zur Mitgliedschaft. Ebenso konnten Argumentationsmuster aus der Geschichte für alle Entscheidungen Verwendung finden. Weil zudem eine globale Einordnung offensichtlich nicht im Blick war – zumindest sucht man in den Quellen vergeblich nach Verweisen auf die Situation in Nordamerika oder der Zweidrittelwelt – schränkte sich der Horizont zwar ein, dennoch stand der deutsche Adventismus insgesamt mit seiner Ausrichtung klar auf der Linie der auch anderswo denominationell gepflegten Auswahlökumene mit ihrem bewussten Gleichgewicht zwischen Nähe und Distanz.

Dabei waren in Deutschland wie schon anderswo pragmatische Argumente für das Votum Gaststatus entscheidend. Der Gaststatus war wegen handfester erwarteter Vorteile und dann tatsächlich auch eingetretener positiver Auswirkungen angestrebt worden: die gesellschaftliche Anerkennung als Freikirche, neue Verkündigungsmöglichkeiten und insgesamt bessere Beziehungen zu anderen Kirchen.³⁶ Doch diese pragmatische Ebene sollte nicht verdecken, dass auch theologische Einsichten bei der Entscheidung von Bedeutung waren. Anders als beispielsweise Zeugen Jehovas haben Adventisten bei aller Überzeugung bezüglich der eigenen Mission schon früh anerkannt, dass es sich bei Angehörigen anderer Kirchen um Christen handelt und dass Gott auch durch sie wirkt.³⁷ Insofern war bei allen bleibenden Einschränkungen zumindest der Versuch der Aufnahme einer positiven Beziehung zur ACK logische Konsequenz theologischer Überzeugungen.

³⁶ Dies betont auch der erwähnte Text des adventistischen Rats für zwischenkirchliche und interreligiöse Beziehungen, wenn er betont: „Als Kirche müssen wir sowohl die *Substanz* zwischenkirchlicher Beziehungen beachten als auch die *Wahrnehmung*, die sich in nichtadventistischen und internen STA-Reaktionen zeigt.“ (Protokoll des Council on Interchurch/Faith Relations vom 28. März 1994, Generalkonferenz der Siebenten-Tags-Adventisten, Silver Spring).

³⁷ Schon im Jahr 1870 beschloss die Generalkonferenz der STA, dass eine positive Haltung zu anderen Christen adventistischer Grundsatz sein solle: „RESOLVED, that for the sake of our blessed Redeemer we desire to cultivate fraternal feelings, and maintain friendly relations, with all who name the name of Christ; and in particular with those who in common with us hold to the unpopular doctrine of the second advent of our Saviour near.“ Business Proceedings, Eighth Annual Session of the General Conference of Seventh-day Adventists, March 15, 1870, GC Committee Minutes, GCA. Der wichtigste Text in diesem Zusammenhang findet sich in der adventistischen Erklärung zur Frage der Gebietsaufteilung zwischen protestantischen Missionsgesellschaften („Comity“) von 1919. Die damalige Far Eastern Division erklärte darin: „We recognize every agency that lifts up Christ before men as a part of the divine plan for the evangelization of the world, and we hold in high esteem the Christian men and women in other communions who are engaged in winning souls to Christ.“ Our Relationship to Other Societies, Review & Herald, 19. August 1920, 5-6.

3. Gaststatus als spezifische Form von Ökumenizität?

Welche Einsichten lassen sich aus der Beziehung der Siebenten-Tags-Adventisten zur Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland ableiten? Stimmt es, wie Böttcher meint, dass Schlussfolgerungen aus diesen deutschen Entwicklungen „zu Beginn des dritten Jahrtausends wegweisend sein können für die Beziehung der Konfessionen untereinander“?³⁸ Wo liegen die Chancen und Risiken des deutschen adventistischen Modells interkonfessioneller Beziehungen?

Das wichtigste Risiko liegt vermutlich in der Schwierigkeit, eine als nicht regulär erscheinende Situation verständlich kommunizieren zu können. Denn sowohl innerhalb der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten als auch außerhalb hat es Stimmen gegeben, denen dieser Schritt nicht weit genug ging oder geht – wie es auch genauso solche gab und auch noch gibt, die einen Gaststatus ablehnten, weil sie ihn als zu weitreichend empfanden. Diesen externen und internen Anfragen aus beiden Richtungen zu begegnen war und ist ein Balanceakt, der von Kritikern verschiedener Provenienz auch als ein „Hinken auf beiden Seiten“ interpretiert worden ist.

Welche Chancen birgt der Gaststatus dann? Obwohl von einer Außensicht her betrachtet der mangelnde adventistische Enthusiasmus für die ökumenische Bewegung als irritierend angesehen werden kann, muss doch anerkannt werden, dass trotz gewisser Vorbehalte deutsche Adventisten sich in keiner Weise abzukapseln versuchten, sondern gerade im Gaststatus in der ACK eine konstruktive Beziehung zu anderen Kirchen in einem solchen multilateralen Kontext wünschten. Dass eine Mitgliedschaft keine ernstzunehmende Option war und wohl auch zukünftig nicht wird, hängt u. a. damit zusammen, dass STA in Deutschland als Teil einer weltweiten Konfessionsfamilie – mit einer Struktur, die Weltkirchenleitung und regionale sowie nationale Kirchen in starker gegenseitiger Abhängigkeit verbindet – an internationale Gepflogenheiten in ihrer Kirche gebunden sind. Im Kern beruht ein Verzicht auf größere organisatorische Verbundenheit jedoch darauf, dass Adventisten eine Mitgliedschaft nicht als ein theologisches Mandat verstehen und eine kritische Sicht gegenüber intensivem Engagement in der organisierten Ökumene auch weiter bestehen bleibt.

Dass in der ACK die Dichotomie Mitglieder/Nicht-Mitglieder durch die Möglichkeit eines Gaststatus aufgehoben ist, kann indessen als Glücksfall für interkonfessionelle Beziehungen gewertet werden. Denn diese Möglichkeit lässt Raum für differenzierte Beziehungen unter Kirchen und Denominationen mit ökumenischen Organisationen, die ein starres Entweder-Oder aufbricht und dafür ein weiteres Spektrum an Handlungsmöglichkeiten eröffnet. Kirchen, die dem freikirchlichen Bereich zuzuordnen sind – insbesondere aus evangelikalen und pfingstkirchlichen Traditionen – können ei-

³⁸ Böttcher, *Dialog und Zeugnis*, 13.

ne solche Differenzierung als ein Instrumentarium nutzen, mit dem sie ihre Ökumenizität adäquat ausdrücken, ohne entweder in allzu großer Distanz zu verbleiben oder aber halbherzig oder unter internen Spannungen Vollmitgliedschaften einzugehen und diese womöglich zu einem späteren Zeitpunkt wieder aufzukündigen.³⁹

Die Existenz eines Gaststatus ist schon deshalb eine ökumenische Notwendigkeit, weil Mitgliedschaften für manche Kirchen nicht in Frage kommen und sie dennoch nach guten Beziehungen mit anderen Kirchen trachten.⁴⁰ Solche guten Beziehungen müssen nicht immer auch enge (und damit tendenziell einengende) oder juristischen Modellen entsprechend formal definierte Beziehungen sein.⁴¹ Schwestern und Brüder werden sich selten in allen Dingen einig sein und können sich dennoch achten, anerkennen und lieben. Geschwister sind Mitglieder einer Familie; erwachsene Geschwister nehmen bei gegenseitigen Besuchen aber auch Gast-Rollen wahr. Daher ist der Gaststatus ein ausgezeichnete Weg, die Beziehung zwischen Kirchen zu kennzeichnen, deren Mitglieder sich bei aller Uneinigkeit – wie sie in Familien ja vorkommen – gegenseitig als Teil der Familie Gottes anerkennen.

Dies hat bedeutsame Konsequenzen auch für die Frage nach der Logik ökumenischer Beziehungen. Während für manche Kirchen erst die volle Lehrereinheit und Ämteranerkennung durch eine damit verbundene kirchenrechtliche Anerkennung zur gemeinsamen Feier der Eucharistie führen kann, lässt die Gast-Metapher die umgekehrte Logik zu, bei der Feiern – auch des Abendmahls – gemeinsam mit Gästen möglich ist, auch wenn an manchen theologischen Stellen keine Einigkeit herrscht. Da Siebenten-Tags-Adventisten ein offenes Abendmahl praktizieren, entspricht ihr Verständnis von Gastfreundschaft diesbezüglich auch durchaus ihrem Status in der ACK.

³⁹ Aus adventistischer Perspektive ist die Geschichte der Partizipation von Siebenten-Tags-Baptisten in ökumenischen Gremien diesbezüglich aufschlussreich. Siebenten-Tags-Baptisten waren Gründungsmitglieder des Federal Council of Churches (und später entsprechend des amerikanischen National Council of Churches) sowie des ÖRK, doch während der 60er Jahre sahen viele Mitglieder der Kirche diese Mitgliedschaft zunehmend kritisch. Im Jahr 1973 verließen sie den National Council of Churches und im Jahr 1976 den ÖRK.

⁴⁰ Vgl. die Argumentation des gegenwärtigen Leiters des adventistischen Council on Interchurch/Interfaith Affairs gegen eine Mitgliedschaft im ÖRK, aber für gute interkonfessionelle Beziehungen: *John Graz*, *Ecumenism or Good Relations?*, *Elder's Digest*, Juli 2008, 24-25.

⁴¹ Selbst wenn von Seiten der EKD ein „Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen“ abgegeben wird, kann gefragt werden, ob hier einer bestimmten Vorstellung von „Ordnung“ nicht tendenziell ein Übergewicht zuwächst. Vgl. *Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis: Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen*, EKD-Texte 69 (Hannover: Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, 2001).

Wenn Adventisten einen Beitrag zur Ökumene leisten können,⁴² dann liegt er sicherlich auch darin, darauf hinzuweisen, dass das Gast-Prinzip und verwandte Metaphern als authentische und vollwertige Form der Beziehung zwischen Christen und Kirchen betrachtet werden sollten. Gäste sind mehr als beobachtende Zaungäste; sie wollen sich aber auch nicht nur in einem schon existierenden Strom mitschwimmen. Unter Umständen nehmen sie eine Brückenfunktion wahr zwischen Befürwortern und Gegnern; auf jeden Fall stellen sie jedoch ein kritisches Korrektiv dar, den signifikanten „Anderen“, durch den Dialog erst möglich wird.

Diesseits des Eschaton, in einer gebrochenen Welt mit stets nur unvollkommenen Abbildungen des Reiches Gottes in von Menschen gestalteten Kirchen, stellen Gast-Sein – und diesem ähnlich gute Nachbarschaft, Tischgemeinschaft und Lerngemeinschaft – ähnlich wie neuere ökumenische Modelle wie das eines Forums⁴³ oder Netzwerks⁴⁴ Paradigmen dar, auf die die Christenheit nicht verzichten kann. Ein Sinnbild für das Gast-Prinzip ist auch die der eucharistischen Gastfreundschaft verwandte Gemeinschaft des gegenseitigen Dienens, die bei Siebenten-Tags-Adventisten in der Fußwaschung ihren Ausdruck findet, welche im Zusammenhang mit dem Abendmahl praktiziert wird. Diese Fußwaschung erinnert die Gläubigen an Jesu Dienst für uns und die Bedeutung des Dienstes füreinander; doch sie enthält wie das offene Abendmahl auch eine ökumenische Dimension, die aufs engste mit dem christlichen Gast-Sein verbunden ist, denn hier werden die Füße aller gewaschen: Alle sind Gäste.

⁴² Dass Adventisten eine Bedeutung für die Ökumene haben, ist kürzlich von Erich Geldbach erörtert worden. In seinem Beitrag Die ökumenische Bedeutung der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten, in: Dagmar Heller, Christina Kayales, Barbara Rudolph, Gert Rüppell, Heinrich Schäfer (Hgg.), *Mache dich auf und werde licht! Ökumenische Visionen in Zeiten des Umbruchs*, Festschrift für Konrad Raiser [zum 70. Geburtstag], Frankfurt am Main 2008, 180-186, listet Geldbach 12 Aspekte auf. Auch wenn er den Aufsatz mit den Worten „Das Thema mag überraschen“ beginnt, so vermag er doch im Adventismus Beiträge zum ökumenischen Diskurs zu finden.

⁴³ Vgl. Stefan Höschele, Das Global Christian Forum. „Forum“ als Paradigma für die Zukunft der Ökumene?, in: Stephen Lakkis, Stefan Höschele, Steffi Schardien (Hg.), *Ökumene der Zukunft*, Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 81, Frankfurt/Main 2008, 117-133.

⁴⁴ Vgl. Henk Witte, From System into Networking. The Social Shape of Ecumenism in the 21st Century, *Exchange* 34 (2005), 386-396.

Karl Heinz Voigt

„Wir werden nicht darum herum kommen...“

Vorgeschichte und Anfänge der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK)¹

Beim gottesdienstlichen Gedenken „50 Jahre Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland“ 1998 in der Kasseler Martinskirche wurde beim Einzug der kirchlichen Repräsentanten die rasante ökumenische Entwicklung in Deutschland sichtbar. War die deutsche Ökumene dort in der „Normalität“ angekommen?² An ihrer Spitze sah man die hochrangigen Vertreter der EKD und der römisch-katholischen Kirche mit den Kerzen in der Hand. Wäre ich für das Protokoll des Einzugs verantwortlich gewesen, ich hätte die Reihenfolge nach den Beitrittsjahren der Kirchen geordnet.

Natürlich erschien eine dem Jubiläum gewidmete Ausgabe der „Ökumenischen Rundschau“.³ Das Thema Rückblick und Erwartung wurde behandelt, zuerst landeskirchlich, dann katholisch, schließlich freikirchlich und endlich orthodox. Bischof Heinz Joachim Held (EKD) schrieb in seinem Beitrag u. a.: „Es ist nicht nur ein Gebot der geschichtlichen Aufrichtigkeit, sondern es ist auch keine Schande, wenn wir uns nach fünfzig Jahren daran erinnern, daß der Anstoß zur Bildung der ACK von draußen kam. Wir verdanken die innerdeutsche Ökumene der außerdeutschen Ökumene...“, und er führte weiter aus: „Man könnte sogar von einer Nötigung sprechen, einer heilsamen Nötigung zur innerdeutschen Ökumene, ja zur Ökumene überhaupt, die nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs und mit der dadurch ermöglichten Begegnung einsetzte.“ Held erinnerte in diesem Zusammenhang an die Stuttgarter Schulderklärung des EKD-Rates, dem von der „ökumenischen Delegation“ dieses Bekenntnis „gleichsam abgenötigt“ worden sei.⁴

¹ Im Laufe der Jahrzehnte haben sich die Schreibweisen verschiedener Gremien geändert. Außerhalb von Zitaten schreibe ich durchgehend *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK)*, *Ökumenische Centrale (ÖC)* und *Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF)*. Die Entwicklung einer eigenständigen *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR (AGCK)*, die am 9./10. April 1970 konstituiert wurde, bedarf einer eigenen Darstellung, zumal in dieser Studie der Schwerpunkt auf der Vorgeschichte und den Anfängen vor 1970 liegt.

² In der offiziellen ACK-Pressemitteilung vom 12. März 1998 kamen die Freikirchen, die ja Gründungsmitglieder der ACK waren, nicht einmal mehr unter den übermittelten Grußworten vor; veröffentlicht in: epd-Dokumentation Nr. 24/98 v. 8. Juni 1998, 2f.

³ Themenheft 1948-1998: 50 Jahre ACK. ÖR, 47. Jg. (1998), Heft 1.

⁴ *Heinz Joachim Held*, Ein unausgeschöpftes Potential. Die Evangelische Kirche in Deutschland in ihrer Mitverantwortung für die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen, in: ÖR, 47. Jg. (1998), 12f.

An wen anderes als an den Rat der EKD hätte sich diese „ökumenische Delegation“ auch sonst wenden sollen? Die ausländischen Delegierten kamen aus Ländern, in denen es längst funktionsfähige ökumenische Organisationen gab: in London ein *British Council of Churches*, in Amerika bestand seit 1908 ein *Federal Council of Churches of Christ in America* (FCC),⁵ bei unseren benachbarten Eidgenossen gab es den *Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund*, dem seit 1922 auch die Bischöfliche Methodistenkirche angehörte.⁶ Der Begriff *Council* (Rat) war, wie die verschiedenen Christenräte zeigen, ökumenisch besetzt; aber in Deutschland stand er für den Rat der EKD. Das konnte in der internationalen Ökumene durchaus zu Irritationen führen. Weil man in Deutschland 1945 keinen anderen Ansprechpartner als diesen in der Tradition des vorherigen „Kirchenbundesrates“ stehenden *Council of Evangelical Churches* hatte, so wandten sich die Delegierten aus den verschiedenen Kirchen an eben diesen „Rat“. Das blieb auch zunächst der Fall. So begrüßte der Rat der EKD am 13. Dezember 1945 in seiner Sitzung in Frankfurt/Main eine Kommission des *British Council of Churches*, die übrigens in Begleitung von Vertretern der amerikanischen Militärregierung kam. Der vierköpfigen britischen Delegation gehörte selbstverständlich ein Vertreter der englischen Freikirchen an. Es war der Baptist Melbourn Evans Aubrey (1885-1957), Generalsekretär der *Baptist Union of Great Britain and Ireland*. Der Auftrag dieser Delegation bestand darin, „den Kontakt zwischen den evangelischen Kirchen in Deutschland und England wiederherzustellen...“⁷ Ob der Plural, der alle evangelischen Kirchen umfasst, im Rat der EKD in seiner ökumenischen Dimension gehört wurde, ist des Nachdenkens wert. In seinem Gesprächsbeitrag im Rat wies der Baptist gewiss nicht zufällig darauf hin, dass diese Delegation „sehr verschiedene kirchliche Traditionen“ vertrete.⁸ Bald nach der britischen Delegation kam eine Vertretung des FCC. Sie stand unter der Leitung des methodistischen Bischofs G. Bromley Oxnam (1891-1963), der zu dieser Zeit Präsident des FCC war. Vom 28. November bis zum 7. Dezember 1945 hatte diese ökumenische Delegation u. a. Gespräche mit dem EKD-Ratsvorsitzenden Bischof Theophil Wurm (1868-1953), und dessen Stellvertreter, Pastor Martin Niemöller (1892-1984). Die US-Delegation hatte den Auftrag, „den gegenwärtigen Zustand der Kirchen [sic!] in Deutschland zu ermitteln.“⁹ Wie seit der Stuttgarter Schuld-

⁵ Ab 1950 *National Council of Churches* (NCC).

⁶ Die Methodistenkirche in Deutschland und die Evangelische Gemeinschaft hatten sich schon frühzeitig bemüht, Mitglied im 1922 gegründeten *Deutschen Evangelischen Kirchenbund* (DEKB) zu werden, der jedoch als EKD-Vorläufer ausschließlich Landeskirchen umfassen wollte. Dazu: Karl Heinz Voigt, Ein ökumenischer Deutscher Evangelischer Kirchenbund? – 75 Jahre nach Dresden 1919, in: epd-Dokumentation Nr. 15/1994, 11-20.

⁷ Carsten Nicolaisen u. a. (Bearb.), Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Bd. 1: 1945/46, Göttingen 1995, Protokoll v. 13./14. Dezember 1945, 153.

⁸ Ebd., 156.

⁹ Report of Deputation to Germany (Bericht der Delegation des Federal Council of the Churches of Christ in America über ihre Deutschlandreise vom 28. November bis 7.

erklärung wandten sich die ökumenischen Besucher an Repräsentanten des „Council“. Umgekehrt wandte sich der „Rat“ „... an die Christen in England“ und er sandte eine „Botschaft ... an das amerikanische Volk“. ¹⁰ Als es im weiteren Verlauf zu Begegnungen mit ausländischen Kirchenführern kam, wurde im ökumenischen Interesse der methodistische Bischof J. W. Ernst Sommer (1881-1952) dazu eingeladen. Ohne Datum vermerkt ein Bericht an den Freikirchentag 1948 in Düsseldorf: „Gelegentlich des Besuchs einer Delegation der britischen Kirchen unter Führung des Bischofs von Chichester, Dr. Bell (1883-1958), fanden in Berlin, Hamburg und Düsseldorf Konferenzen mit Vertretern der deutschen Landes- und Freikirchen statt.“ ¹¹ Im Januar 1948 trafen z. B. auf Einladung der Militärregierung amerikanische Theologen mit führenden deutschen Kirchenvertretern zusammen. Dazu wurden von deutscher Seite durch die US-Behörde eingeladen: Kirchenpräsident Martin Niemöller (1892-1984), der römisch-katholische Bischof Dr. Dierichs, der methodistische Bischof Dr. J. W. Ernst Sommer und ein Ökumene-Vertreter aus Genf. ¹²

1. Die Bedeutung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen

Die Entwicklung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) ist weder von der Vereinigung Evangelischer Freikirchen noch vom Nachkriegshilfswerk zu trennen. Dieser Beziehung gilt jetzt die Aufmerksamkeit.

Zu einem intensiveren Zusammenwirken von vier Freikirchen ¹³ war es bereits 1916 gekommen. Unter den nachfolgenden politischen Entwicklungen in der Weimarer Republik war für sie ein gemeinsames Vorgehen gegenüber dem Staat erforderlich und teilweise erfolgreich. Auch gegenüber dem Deutschen Evangelischen Kirchenbund (DEKB) mussten die Freikir-

Dezember 1945, in: *Clemens Vollnbals* (Bearb.), *Die evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch. Berichte ausländischer Beobachter aus den Jahre 1945*, 263-266. Der englische Text lautet: „... to ascertain the present status of the churches in Germany...“. Bischof Oxnam hatte zum Abschluss der Reise in Frankfurt/Main eine Begegnung mit den Vertretern des Kirchenvorstands der Methodistenkirche und nahm deren „Erklärung über die Stellung unserer Kirche zur gegenwärtigen Lage“ entgegen. (Vgl.: *Karl Heinz Voigt*, *Schuld und Versagen der Freikirchen im „Dritten Reich“*. Aufarbeitungsprozesse, Frankfurt 2005, 86 f.).

¹⁰ Entwurf für ein Wort des Rates an die Christen in England, (ohne Datum, Jahreswende 1945/46), in: *Protokolle des Rates*, 300-304; Botschaft des Rates an das amerikanische Volk, 16. Dezember 1946, in: *Protokolle des Rates*, 717; vermutlich war diese „Botschaft“ für Martin Niemöller gedacht, der sie auf seiner fünfmonatigen USA-Reise, die er bald nach der Sitzung im Dezember 1946 antrat, mitnehmen sollte. Er konnte sie als offizielles Wort der EKD verwenden.

¹¹ *Ernst Pieper*, Bericht des Vorstandes an den Freikirchentag 1948 in Düsseldorf, VEF-Berichtsheft, Kassel 1948, 13.

¹² Kurznachrichten, in: *Der Evangelist*, 99. Jg. (1948), 10.

¹³ Es waren: 1. Bund der Baptistengemeinden (später Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden); 2. Bund Freier evangelischer Gemeinden; 3. Evangelische Gemeinschaft und 4. Bischöfliche Methodistenkirche, die seit 1968 die Evangelisch-methodistische Kirche bilden.

chen gemeinsam ihre ökumenischen Forderungen durchsetzen.¹⁴ Darum kam es zwischen den ökumenischen Konferenzen von Stockholm 1925 und Lausanne 1927 zur Bildung der VEF. Sie war der erste ökumenische Verband von vier autonomen Kirchen unterschiedlicher theologischer Tradition in Deutschland. Es entwickelte sich ein Zusammenspiel, das nach 1945 seine Kraft erwies, als die VEF-Kirchen gegenüber der EKD ein weitgehend abgestimmtes Vorgehen zunächst in Fragen des Hilfswerks und danach in der Vorbereitung der ACK praktizierten. Die VEF hatte den Freikirchen, die schon vorher in der Evangelischen Allianz zusammengefunden hatten, geholfen, eine Art ökumenischen „Vorraum“ zu öffnen. Die gewonnene, zwar nicht sehr belastbare, aber doch vertrauensvolle Gemeinschaft, half nun, ein gemeinsames Gegenüber zur EKD zu sein, jedoch ohne die jeweils eigenen Interessen und Positionen aufzugeben. Vermutlich wäre die Entstehung der ACK ohne diesen Vorraum der VEF kaum in so kurzer Zeit möglich geworden.

2. Die Freikirchen und die Bildung eines gemeinsamen Hilfswerks

Der Bildung der ACK ging die Entstehung des Hilfswerks voraus. Es hat gleichsam der ACK den Weg bereitet. Über die bewegte Frühphase dieses Hilfswerks wurde an den Freikirchentag in Düsseldorf 1948 zusammenfassend durch dessen damaligen Präsidenten Ernst Pieper (1884-1972) von der Evangelischen Gemeinschaft berichtet. Nachdem er über verlegerische Bemühungen, die durch die Währungsreform scheiterten, informiert hatte, schrieb er:

„Dagegen kam es durch den Anschluß aller Kirchen unserer Vereinigung an das Hilfswerk der Evangelischen Kirche zu einer festen Verbindung und Arbeitsgemeinschaft, die trotz aller Schwierigkeiten und mancher Beanstandungen sich als zweckmäßig und segensreich erwiesen hat und in gegenseitiger Hilfe einen wirksamen Beitrag liefert zur Linderung der großen Not in unserm Volk. Aufgrund eines freikirchlichen Antrags wurde die Bezeichnung ‚Hilfswerk der Evangelischen Kirche‘ in ‚Hilfswerk der Evangelischen Kirchen in Deutschland‘ umgeändert und dadurch die freikirchliche Beteiligung am Hilfswerk zum Ausdruck gebracht.“¹⁵

Die Formulierung vom „Anschluss“ war nicht unproblematisch, obwohl man diesen Prozess durchaus so beschreiben kann. Besonders im Bereich der Freien evangelischen Gemeinden wurde die Sorge geweckt, man könne die Selbständigkeit aufgeben und ein Organ der Landeskirche werden. Dem würde man nicht zustimmen. Das galt natürlich für die anderen Freikirchen gleichermaßen. Die Namensänderung vom kirchlichen zum ökumenischen Hilfswerk erweckt hier den Eindruck, als sei das ein einfacher Vorgang gewesen. Sie war aber von Anfang an Ausdruck eines signifikanten öku-

¹⁴ Karl Heinz Voigt, Freikirchen und Ökumenische Bewegung. Die Bildung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen zwischen Stockholm 1925 und Lausanne 1927, in: FF Bd. 9 (1999), 151-187.

¹⁵ Pieper, Bericht, 12.

menischen Problems. Durch die Unnachgiebigkeit Sommers als Sprecher der Freikirchen wurde sie hart erkämpft, fast ertrötzt. In energischen Auseinandersetzungen haben die Freikirchen unter Sommers Leitung einen Anteil aus den Spenden für die Verteilung durch die freikirchlichen Hilfswerke sichergestellt. Sie wollten aber die ausländischen freikirchlichen Spenden nicht als Gabe aus einem landeskirchlichen Hilfswerk empfangen, sondern erhoben den Anspruch, selber Mitträger dieser ökumenischen Hilfe zu sein.

Das war für die EKD ziemlich problematisch. Sie wollte gerade mit der Hilfswerk-Gründung die Verteilung nicht über das unabhängige Werk der Inneren Mission vornehmen lassen. Das Hilfswerk war als Werk der Kirche und in deren rechtlicher Verantwortung geplant. Das ging natürlich nicht zusammen mit den autonomen Freikirchen. Diese konnten wiederum nicht Teil eines kirchlichen Hilfswerks sein, das unter der Verantwortung des Rates der EKD seine Aufgaben erfüllte. Trotz der sich hier zeigenden Probleme setzte Sommer den Namen *Hilfswerk der Evangelischen Kirchen in Deutschland* anlässlich einer Tagung der Hauptgeschäftsführer und des Exekutiv-Ausschusses des Hilfswerks in Assenheim durch, die vom 22. bis 24. Oktober 1946 stattfand. Es ist hier nicht der Platz, die Diskussionen zu beschreiben, die dieser schließlich vom Leiter des Hilfswerks, Konsistorialrat Dr. Eugen Gerstenmaier (1906-1986), innerhalb der EKD zu verantwortende Beschluss dort auslöste.¹⁶ Für eine so weit reichende ökumenische Entwicklung fehlten die Voraussetzungen. Aber abzuwehren war das freikirchliche Begehren aufgrund des hohen Spendenaufkommens wie auch der Genfer Interessen an einer ökumenischen Hilfswerkarbeit nicht. Man muss die Genfer Zentrale verstehen, die ihre Position innerhalb des kommenden Ökumenischen Rates als zwischenkirchliches Arbeitsinstrument stärken wollte.¹⁷ Bischof Theophil Wurm als Vorsitzender des Rates der EKD hat sich gegenüber der Methodistenkirche öffentlich zu dem ökumenischen Namen „Hilfswerk der evangelischen Kirchen“ bekannt. In einer Ansprache, die er Anfang Juli 1948 auf der Süddeutschen Konferenz der Methodistenkirche hielt, hob er die gerade zustande gekommene Bedeutung der „Arbeitsgemeinschaft der Kirchen“ heraus, „die früher ganz undenkbar gewesen wäre.“ Danach sagte er: „Außerdem haben wir ein gemeinsames Hilfswerk. Aus dem Hilfswerk der evangelischen Kirche ist ein Hilfswerk der Evangelischen Kirchen geworden...“.¹⁸ Zu dem Thema „Das Hilfs-

¹⁶ Theodor Schober, Über die Anfänge der Diakonischen Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Kirchen in Deutschland, in: 40 Jahre Diakonische Arbeitsgemeinschaft evangelischer Kirchen (1957-1997), Stuttgart 1997, 16f.

¹⁷ Auch im Interesse der Menschen hatten die Genfer Ökumeniker Sorge, dass sich die Situation der bilateralen Hilfssendungen wie nach dem Ersten Weltkrieg wiederholen könnte. Bis zur Kopenhagener Bethesda-Konferenz von 1922 lief sie fast ausschließlich innerkirchlich, d. h. die kleinen Freikirchen erhielten von ihren großen Partnerkirchen enorme Hilfen, dagegen wurden die großen Landeskirchen im Vergleich knapp bedient. Zur wenig beachteten „Bethesda-Konferenz“: Karl Heinz Voigt, Freikirchen in Deutschland, KGE III/6, Leipzig 2004, 157-159.

¹⁸ Theophil Wurm, Ansprache zur 50. Tagung der Süddeutschen Konferenz in der Methodistenkirche zu Waiblingen, in: Der Evangelist 99. Jg. (1948), 72.

werk und die Freikirchen“ hat Johannes Michael Wischnath sich zuerst 1986 geäußert.¹⁹ Nach einer Rezension seiner gründlichen Studie hat er 1998 eine weitere Untersuchung vorgelegt.²⁰

Die rechtlichen Probleme innerhalb der EKD wurden durch ein Kirchengesetz vom 13. 1. 1949 zur vorläufigen Ordnung des Hilfswerks der Evangelischen Kirchen in Deutschland gelöst. Danach traten die Hilfswerke der vier VEF-Kirchen „in eine diakonische Gemeinschaft mit dem Hilfswerk der Evangelischen Kirche in Deutschland. Diese diakonische Gemeinschaft trägt den Namen: ‚Das Hilfswerk der Evangelischen Kirchen in Deutschland‘.“²¹ Unterzeichnet wurde diese Vereinbarung zwischen dem Hilfswerk und der VEF am 17. Januar 1950 durch J. W. Ernst Sommer und Eugen Gerstenmaier. Damit war die am 8. März 1957 endgültig gebildete *Diakonische Arbeitsgemeinschaft evangelischer Kirchen in Deutschland* eingeleitet. Sie bedeutete das Ende des *Hilfswerks der Evangelischen Kirchen in Deutschland*.

In einer ganzen Reihe von Gremien des Hilfswerks hat J. W. Ernst Sommer aktiv im Interesse der Freikirchen mitgearbeitet und sich durch seine klare Positionierung auch großen Respekt erworben. Das blieb nicht ohne Auswirkung auf seine Rolle bei der Bildung der ACK. Zum Beispiel besuchte Bischof Otto Dibelius (1880-1967) im Mai 1950 eine methodistische Konferenz in der Berliner Marienkirche. In Anknüpfung an seinen hohen Respekt, den er dem damaligen Bischof John L. Nuelsen (1867-1946) zollte, sagte er nun, dass diese frühere Dankbarkeit nun eine Fortsetzung finde. „So haben wir uns denn“, sagte Dibelius, „in persönlicher Freundschaft und Achtung zusammengefunden in einer Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland, einer Arbeitsgemeinschaft, für die wir gerade Herrn Bischof Sommer so ganz besonders viel verdanken.“²²

3. Johann Wilhelm Ernst Sommer

Ohne allen Zweifel war Johann Wilhelm Ernst Sommer, zunächst Seminarleiter in Frankfurt/Main und danach Bischof der Methodistenkirche, der zentrale ökumenische Vermittler. Er war für diese Aufgabe bestens vorbereitet. Am 31. März 1881 als Sohn eines wesleyanisch-methodistischen Predigers in Stuttgart von einer englischen Mutter geboren, lebte er als Jugendlicher vom 13. bis zum 20. Lebensjahr in London, studierte später in Cambridge Theologie mit dem Abschluss eines Magister Artium (M.A.).

¹⁹ Johannes Michael Wischnath, *Kirche in Aktion. Das Evangelische Hilfswerk 1945-1957 und sein Verhältnis zu Kirche und Innerer Mission*, AKZ Bd. 14, Göttingen 1986, 104-107.

²⁰ Johannes Michael Wischnath, „... mit Rechten und Pflichten wie jede Landeskirche?“. Die Freikirchen und das Hilfswerk der evangelischen Kirche(n), in: *Jochen-Christoph Kaiser* (Hg.), *Soziale Arbeit in historischer Perspektive. Zum geschichtlichen Ort der Diakonie in Deutschland*, Stuttgart 1998, 115-134.

²¹ Text: Amtsblatt der Methodistenkirche 3. Jg. (1950), 7.

²² Grußwort von Herrn Bischof Dibelius am 21. Mai 1950 in Berlin-Ost, Marienkirche, in: Amtsblatt der Methodistenkirche, 3. Jg. (1950), 17.

1906 ging er mit einem Lehrauftrag nach Armenien. Anschließend war er Dozent in der von Pfarrer Ernst Lohmann (1860-1936) begründeten Frauenbibelschule Malche, die im Bereich der Gemeinschaftsbewegung Gemeindeförderinnen ausbildete. 1920 wurde er an das Predigerseminar der Methodistischen Kirche nach Frankfurt/Main berufen, dessen Direktor er von 1936 an war. 1946 wurde er zum Bischof gewählt. In dieser Funktion konnte er seine internationalen und ökumenischen Erfahrungen, auch durch seine sprachlichen Fähigkeiten, gerade in der frühen Nachkriegszeit über die methodistische Kirche hinaus mit der VEF zur Entfaltung bringen. Er bekam verhältnismäßig früh Reiseerlaubnisse für das Ausland²³ und dort auch Aufenthaltsgenehmigungen. Mitte Juli 1946 reiste Sommer in die Schweiz, wo er nach vielen Kontakten auch Gespräche mit dem methodistischen Bischof Paul N. Garber (1899-1972) führte, dessen Sitz im Haus der Genfer Ökumene war. Danach hatte er an mehreren Tagen Verhandlungen mit Vertretern des in Bildung befindlichen Ökumenischen Rates. Er wurde dort als Deutscher mit offenen Armen empfangen und fand, wie er selber schrieb, „ein sehr lebendiges Verständnis für die Bedürfnisse der Freikirchen“.²⁴ Seine Gespräche führte er dort mit: James H. Cockburn (1882-1973), der von 1945 bis 1948 Direktor des *Department of Reconstruction and Inter-Church Aid* war; mit Reverend W. T. Wickstrom, einem methodistischen Pastor in der Zentrale des ÖRK; mit Stewart W. Herman (1909-2006), einem amerikanischen Lutheraner, der als früherer Gesandtschaftspfarrer in Deutschland die drei Westzonen bereits 1945 bereist hatte. Herman war zu dieser Zeit stellvertretender Direktor der Wiederaufbauabteilung des ÖRK. Weiter hatte er Besprechungen mit Olivier Beguin (1914-1972), Sekretär der Ökumenischen Kommission für die Pastoration der Kriegsgefangenen; Adolf Freudenberg (1902-1980), Sekretär des ökumenischen Komitees für Flüchtlingsdienst beim ÖRK.

Außerdem traf Sommer mit dem über die jüngste europäische Entwicklung gut informierten stellvertretenden Direktor der methodistischen Missionsbehörde aus New York, Dr. S. Trickett zusammen, um über die Lage der Methodisten in Deutschland zu sprechen. Auf dieser Reise konnte Sommer schon früh direkte ökumenische und innermethodistische Kontakte aufnehmen und freikirchliche Interessen vertreten. Am 9. November 1946 wählte ihn die methodistische Zentralkonferenz in Frankfurt/Main zum Nachfolger des erkrankten Bischof F. H. Otto Melle (1875-1947). Die Konferenz ermöglichte wieder neue internationale Kontakte.²⁵

²³ Die Bearbeitung der Erlaubnisse für eine Schweizreise 1946 dauerte von März bis Juli 1946. Für eine USA-Reise 1947 konnte sie bis zum Konferenzbeginn nicht rechtzeitig erreicht werden.

²⁴ J. W. Ernst Sommer, Die Gemeinde Jesu Christi als Ausdruck der Liebe Gottes. Ein Bericht über eine Reise in die Schweiz, in: Der Evangelist 1946, 97. Jg. (1946), Nr. 12 vom 22. 9. 1946, 2f.

²⁵ Die Methodistische Kirche in den USA hatte 1940 bereits ein *Committee for Overseas Relief* gegründet. Zu dessen sechsköpfigem Leitungsgremium gehörte u. a. John R.

Neben den vielen persönlichen Kontakten können von Sommers verbindenden Diensten nur einige kurz skizziert werden. Sie ergaben sich auch aus seinem energischen Engagement als Vorsitzender des *Zentralausschusses der Hilfswerke der Freikirchen*, das ihm gerade durch seine damals wichtigen internationalen Kontakte in ökumenischen Kreisen eine starke Position einbrachte. Die Pflege der internationalen Beziehungen und die Außeninformationen über die Freikirchen überließ er nicht allein den EKD-Vertretern und den Genfer Ökumenikern. Sommer hielt auch lebhaft Kontakte zur amerikanischen Militärregierung und ihren Vertretern.²⁶ Im Frühjahr 1948 hatte er eine Unterredung mit General Lucius D. Clay (1897-1978), dem Militärgouverneur der amerikanischen Besatzungszonen u. a. über seine USA-Reise und Fragen der Entnazifizierung. Nachdem der methodistische Theologe Franklin H. Littell (*1917) als Leiter der Religionsabteilung beim amerikanischen Hohen Kommissar, Bischof Sommer getroffen hatte, waren beide freundschaftlich verbunden.²⁷

Zu den frühesten ökumenischen Kontakten gehörten im Dezember 1945 Sommers Besprechungen mit dem oben schon erwähnten Präsidenten des FCC, Bischof Gerald B. Oxnam. Anlässlich seines Besuches im November/Dezember 1945 in Deutschland nahm er in Frankfurt/Main die „Erklärung“ der deutschen Methodisten nach dem Ende des „Dritten Reichs“ entgegen.²⁸ Derartige Verbindungen zu Verantwortungsträgern in Kirche und Gesellschaft stärkten die ökumenische Position des methodistischen Bischofs. Die EKD berief ihn in den *Exekutivausschuss des Hilfswerks*, er gehörte dem *Wiederaufbauausschuss* an, der eine nationale Abteilung des entsprechenden Genfer Ausschusses war. Er nahm an der *Weißenseer EKD-Synode 1950* auf Einladung teil und arbeitete im Ausschuss zur Zukunft der *Displaced Persons* mit.²⁹ Ähnlich war er schon 1949 Teilnehmer einer vom Ökumenischen Rat veranstalteten *Flüchtlingskonferenz* zur rechtlichen Anerkennung der deutschen Ostvertriebenen als Flüchtlinge.

Im Bereich des Ökumenischen Rates wirkte Sommer zunächst im *Wiederaufbauausschuss* mit, später im *Zentralausschuss für Wiederaufbau und*

Mott. Nach dem Krieg arbeitete diese Hilfsabteilung auch mit dem Hilfswerk der Methodistenkirche in Deutschland zusammen. Gaither Warfield wurde von 1952-1966 dessen Generalsekretär.

²⁶ Dieser Aspekt hat bisher noch wenig Aufmerksamkeit in der freikirchlichen Forschung gefunden, ist aber für sie alle – besonders auch im Hinblick auf die Mennoniten, die in der Hilfswerkarbeit einen eigenen Weg gegangen sind – in ihrer Bedeutung nicht zu unterschätzen; vgl. dazu: *Karl Heinz Voigt*, Auswirkungen internationaler Kirchenstrukturen im Umbruch nach 1945, in: FF, Bd. 15 (2005/06), Münster 2006, 182-210.

²⁷ J. W. Ernst Sommer taufte Littells Kinder in Frankfurt/Main.

²⁸ *Karl Heinz Voigt*, Schuld und Versagen der Freikirchen im „Dritten Reich“. Aufarbeitungsprozesse seit 1945, Frankfurt 2005, 86f.

²⁹ DP's waren Personen, die während des Krieges als Zwangsarbeiter nach Deutschland verschleppt wurden oder ihr Heimatland zwangsweise verlassen mussten, sich nun aber entschlossen hatten, in Deutschland zu bleiben.

Zwischenkirchliche Hilfe, der sich 1948 konstituierte. Die kurz vor der Bildung des *Ökumenischen Rates der Kirchen* (ÖRK) in Amsterdam gebildete *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen* (ACK) entsandte den methodistischen Bischof als ihren Delegierten dorthin. Außer ihm nahmen der Baptist Paul Schmidt (1888-1970), von der Evangelischen Gemeinschaft Ernst Pieper, Samuel S. Blattert für die Hilfsverkarbeit und als Jugenddelegierter der methodistische Prediger Wolfgang Hammer teil.

4. Die Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) – erster Schritt in die deutsche Ökumene

Die gemeinsame ökumenische Arbeit der Freikirchen war möglich, weil durch die intensiven Bemühungen des Baptisten Friedrich Wilhelm Simoleit (1873-1961) während des Ersten Weltkriegs und danach die Freikirchen näher zusammenrückten und sich in der *Vereinigung Evangelischer Freikirchen* ein Organ zur Vertretung ihrer Interessen geschaffen hatten. Diese erste ökumenisch verbindliche Arbeitsgemeinschaft von vier autonomen Kirchen in Deutschland stellte die Rahmenbedingungen zur Verfügung, um zunächst die Hilfsverkarbeit zu koordinieren und dann die ACK zu organisieren. So war es möglich, innerhalb der VEF eine kooperierende Parallelstruktur zu den landeskirchlichen Hilfsverken zu entwickeln, die bis in die Beschreibung der Aufgabenfelder hinein gleich war. Dem „Zentralausschuss“ des Hilfsverks der EKD entsprach einer der Freikirchen.³⁰ Die „Hauptbüros“ der Hilfsverke der einzelnen Landeskirchen wurden von „Hauptgeschäftsführern“ geleitet. Diesen landeskirchlichen Hilfsverken entsprachen die vier Hilfsverke der Freikirchen. Wie es auf gesamtkirchlicher Ebene eine Vertretung im Zentralausschuss der EKD gab, waren „freikirchliche Verbindungsmänner“ auf Landesebene beauftragt. Im Bereich des Hilfsverks, in dem keine Kirche etwas von ihrer Eigenständigkeit preisgeben musste, kam es erstmals in Deutschland zu einer umfassenderen Zusammenarbeit zwischen Landes- und Freikirchen. Die freikirchlichen Strukturen konnten nur durch die vorausgehenden VEF-Erfahrungen gestaltet werden. Klare Positionierungen waren auch dringend erforderlich, weil die bisher sich allein berechtigt fühlenden Landeskirchen erst lernen mussten, mit ökumenischen Partnern zusammenzuarbeiten. Andererseits setzte auch bei den Freikirchen ein Lernprozess ein, sich auch in schwierigen Situationen kooperationsfähig zu erweisen. Das Feld der Zusammenarbeit auf Hilfsverkebene war der Boden, auf dem die Arbeitsgemeinschaft zwischen den Kirchen entwickelt werden konnte. Kirchenpolitisch gesehen war es ein günstiger Zeitpunkt. Die gegenseitige landeskirchlich-freikirchliche Abhängigkeit und der Einfluss aus den Kirchen und ökumenischen Zusammen-

³⁰ 1948 gehörten dem Zentralausschuss freikirchlicher Hilfsverke an: J. W. Ernst Sommer (Vors./Methodistenkirche), Carl Koch (BEFG), Richard Leger (Ev. Gemeinschaft) und Willy Dietzel (BFeG).

schlüssen im westlichen Ausland wirkten über die ökumenische Bewegung nach Deutschland. Aber auch die Situation der sich erst neu organisierenden EKD erschloss völlig neue Möglichkeiten des Zusammenwirkens, unabhängig davon, dass der Prozess der Bildung der EKD nicht leicht war.

5. Die Bildung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen

5.1 Eine „Ökumenische Centrale“

Der Plan zur Organisation dieser „Centrale“ wurde Anfang 1946 in Genf gefasst. Dort traf sich der noch *Vorläufige Ausschuss des Ökumenischen Rates* zu seiner ersten Nachkriegstagung und ergriff die Initiative. Auf Betreiben von Hans Schönfeld (1900-1954), der seit 1929 für die Genfer Ökumene tätig war³¹, wurde dann im Einvernehmen mit dem damaligen EKD-Ratsvorsitzenden, Bischof Wurm, und mit der finanziellen Unterstützung amerikanischer Kirchen diese Stelle eingerichtet. Zu dieser Zeit gab es noch kein arbeitsfähiges Kirchliches Außenamt der EKD. Man hatte die Absicht, mit dem neuen Büro

„angesichts der völlig veränderten Gesamtlage den Schritt zu einer ‚ökumenischen‘ Behandlung ökumenischer Aufgaben durch planmäßige Zusammenarbeit mit den ökumenisch orientierten Freikirchen zu tun, also ein Organ zu schaffen, das als solches nicht einzelkirchlichen Charakter trüge.“³²

Innerhalb der EKD war die Zuordnung der Ökumenischen Centrale (ÖC) nach dem Erstarken des EKD-Kirchlichen Außenamtes nicht geklärt. Des- sen Leiter, Martin Niemöller, betrachtete die ÖC schon früh „als einen Teil des [Kirchlichen] Außenamtes.“ Es gab verschiedene Versuche, das Verhältnis zu klären. Aus dem Außenamt wurde der Vorschlag gemacht, „die ökumenischen Aufgaben des Außenamtes an die Ökumenische Centrale zu delegieren.“ Damit konnte Niemöller nicht einverstanden sein, denn es hätte seine Position innerhalb der EKD noch weiter geschwächt. Ein anderer Vorschlag, der in dem Papier von 1951 auftauchte, war, „die Ökumenische Centrale als solche verschwinden zu lassen und ihre Arbeit ganz auf das Außenamt zu übernehmen.“³³ In dem Papier wurde das Nebeneinander von

³¹ Dr. rer. pol. Hans Schönfeld war seit 1929 wissenschaftlicher Assistent am (ökumenischen) Internationalen Sozialwissenschaftlichen Institut in Genf. Dieses Institut wurde 1931 in die Studienabteilung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum umgewandelt; Schönfeld war dessen Direktor bis 1946. Es war eine Gründung infolge der Nachkriegskonferenz (Bethesda-Konferenz) 1922 und sollte nach 1945 für eine bessere ökumenische Zusammenarbeit sorgen als nach 1918.

³² Über die Zukunft der Ökumenischen Centrale. Eine namentlich nicht gekennzeichnete Stellungnahme aus dem Jahr 1951, die offensichtlich der Kirchenkonferenz der EKD vom 7. März 1951 in Hannover vorgelegt wurde (offensichtlich verfasst vom Leiter der ÖC, Wilhelm Menn [1888-1956], der am 27. 2. 1951 einen Begleitbrief an Oberkirchenrat Seitz schrieb). In: Freikirchen, Handakten von OKR Otto Seitz 1949-51. Landeskirchliches Archiv Stuttgart Best. A 126 Nr. 1219.

³³ Ebd., 2.

Kirchlichem Außenamt und ÖC „keineswegs als Luxus“ angesehen und eine gute Zusammenarbeit konstatiert. Dann wird über die Praxis ausgeführt:

„Die Arbeitsteilung ergibt sich aus der bisherigen Entwicklung und sachlichen Erwägungen zwanglos derart, dass dem *Kirchlichen Außenamt* in erster Linie die Pflege der offiziellen Beziehungen zwischen EKD und Ökumenischem Rat bzw. den Kirchen des Auslands zufällt, während die *Ökumenische Centrale* vornehmlich die Aufgabe hat, einmal die Kenntnis und das Verständnis der ökumenischen Bewegung innerhalb unseres Landes zu fördern – hierher gehört die seit Jahren in regionalen Arbeitstagungen durchgeführte planmäßige Schulung eines verantwortlichen Mitarbeiterkreises aus allen Kirchen –, sodann aber die gesamte Studienarbeit zu treiben, wie sie in engem Zusammenhang mit den Studienorganen des Ökumenischen Rates geschieht, – Bildung von Studiengruppen, deren Versorgung mit ökumenischem Studienmaterial³⁴, Veranstaltungen von Studienkonferenzen, dies alles unter Kontrolle des Deutschen ökumenischen Studienausschusses³⁵“.³⁶

Hier wird bereits eine Entwicklung erkennbar. Die EKD nahm wieder mehr und mehr die Dinge in die Hand, und die ÖC war nicht mehr mit dem Internationalen befasst, sondern hatte sich auf die Entwicklung der innerdeutschen Ökumene zu beschränken. Eine spätere Satzung der ACK hat die oben genannten Aufgaben der Ökumenischen Centrale in sieben Punkten festgeschrieben.³⁷ In einer kritischen Bilanz zur Arbeit der ACK bestätigt der Baptist Hans Luckey (1900-1976) diese Aufgabe der ÖC als Institut der nationalen „zwischenkirchlichen Ökumene“.³⁸ Über die rechtliche Entwicklung war er offensichtlich nicht informiert. Schon am 30. September 1948 fasste der Rat der EKD in Bethel folgenden Beschluss:

„Die Ökumenische Centrale wird in die EKD, und zwar in das Kirchliche Aussenamt rechtlich eingegliedert. Als Arbeitsausschuss fungiert für die Ökumenische Centrale die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland, die den Arbeitsplan festlegt, den Haushaltsplan berät und vorschlägt und für die Aufbringung der nötigen Mittel sorgt.“³⁹

Die Entwicklung wurde den Genfer Gründern der ÖC mitgeteilt. Daraufhin meldete der Genfer „Ökumenische Pressedienst“ (ÖPD), dass die ÖC „nunmehr von der ‚Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland‘ (ei-

³⁴ Die ÖC hatte das gesamte mehrbändige Vorbereitungsmaterial für die Amsterdamer Weltkonferenz von 1948 publiziert. In dem Band über *Die Ordnung Gottes und die Unordnung der Welt* war auch ein Beitrag von J. W. Ernst Sommer über „Die Ökumene im eigenen Lande“ aus freikirchlicher Sicht veröffentlicht (S. 23-28).

³⁵ Der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA) wurde 1950 gegründet und arbeitet heute weniger an Themen des ÖRK, sondern behandelt theologische Fragen, die sich aus der deutschen Situation ergeben. In ihm – im Gegensatz zum ÖRK – arbeitet heute auch die Römisch-katholische Kirche mit.

³⁶ Die Zukunft der ÖC, 1951.

³⁷ Hanfried Krüger, Ökumenische Centrale, in: Ökumene Lexikon, Frankfurt/Main 1983, 899.

³⁸ Hans Luckey, Zwei Jahrzehnte deutscher Ökumene aus freikirchlicher Sicht, in: Kirchliches Jahrbuch 1967 hg. v. Joachim Beckmann, 94. Jg. Gütersloh 1969, 371-416 (373).

³⁹ Protokolle des Rates Bd. II, 563 (Änderungen 591).

ner Dachorganisation, der die meisten Kirchen in Deutschland, außer der Römisch-Katholischen angehören) als offizielles Organ dieser Arbeitsgemeinschaft bestätigt [sei].“ Aus Genfer Sicht wird die ÖC, „Wie ähnliche Institute in anderen Ländern“ die ökumenische Arbeit in Deutschland fördern. Der Leiter, Pfarrer Wilhelm Menn (1888-1956) werde „um eine enge Zusammenarbeit mit dem ökumenischen Referat im Kirchlichen Außenamt der EKD bemüht sein.“ In dieser Weise hat die ACK „...nunmehr die Verantwortung für diese Arbeit übernommen.“⁴⁰ Tatsächlich war die ÖC rechtlich und organisatorisch in das Kirchliche Außenamt der EKD eingegliedert.

Neben der ÖC war ein später weniger beachtetes Arbeitsfeld die von Prof. Jürgen W. Winterhager als Sekretär wahrgenommene Arbeit des *Ökumenischen Ausschusses für den mittleren und östlichen Raum Deutschlands*, an dessen Tätigkeit der Berliner Bischof Otto Dibelius immer ein lebhaftes Interesse hatte. Es stimmt etwas nachdenklich, dass diese Arbeit getan werden konnte, weil sie zeitweise großzügig von den amerikanischen *Religious Affairs Branches* für einen geografischen Bereich gefördert wurde, in dem die Westmächte sonst keinen Einfluss hatten.

Die Debatte um die ÖC wurde 1951 ausgelöst durch die finanzielle Entwicklung, in die die deutschen ACK-Mitgliedskirchen eintreten sollten. In dem Bericht „Zukunft der Oekumenischen Centrale“ wird zu bedenken gegeben, „ob es der Sache entspricht, wenn die EKD, wie in dem Verteilungsplan der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen vorgesehen, lediglich 80% der Kosten übernimmt, sei dahingestellt. Das Zahlenverhältnis zwischen dem Mitgliederbestand der EKD und dem der Freikirchen dürfte eine andere Verteilung nahe legen.“⁴¹

Das Papier um die Zukunft der Oekumenischen Centrale zeigt, dass die von Genf ausgehenden Initiativen nicht für eine dauerhafte ökumenische Aufbruchstimmung sorgen konnten und die freikirchlichen Hoffnungen sich nicht erfüllten. Die ÖC wurde eine Abteilung des Kirchlichen Außenamtes der EKD mit beschnittenen Aufgaben. Eine Veränderung trat erst ein, als 1974 die römisch-katholische Kirche Mitglied in der ACK wurde. Durch den Beitritt verschoben sich die Gewichte, die eine weiterführende Entwicklung einleiteten.

5.2 Gespräche zur Bildung der ACK

Die ersten Spuren reichen bis 1946 zurück und führen nach Genf. Der Leiter der EKD-Kirchenkanzlei, Hans Asmussen (1889-1968), hatte „im Laufe des Jahres 1946“ vom Genfer Mitarbeiterstab die Anregung erhalten, Gespräche zur Bildung eines „Nationalrates“ mit den Freikirchen aufzunehmen.

⁴⁰ „Oekumenische Centrale“ bestätigt. Pressemeldung des Oekumenischen Presse-dienstes, Genf, veröffentlicht in: Amtsblatt der Methodistenkirche 1. Jg. (1948), Nr. 13 (November 1948), 3.

⁴¹ Zukunft der Oekumenischen Centrale, Frankfurt a. Main 1951, 3 (Vgl. Anm. 32).

Deshalb hatte er sich „mehrfach um die Beschaffung von Anschriften der Freikirchen bemüht...“.⁴² Allein die Tatsache, keinen Ansprechpartner zu kennen, zeigt den damaligen Stand der innerdeutschen ökumenischen Beziehungen. Im Zusammenhang der ersten Erwägungen zur Bildung eines „Nationalrates“ schrieb Asmussen am 16. April 1946 an das Ratsmitglied Präses Heinrich Held (1897-1957) nach Düsseldorf:

„In der Schweiz wurde ich angesprochen auf die Union der Evang. Freikirchen⁴³, von der mir bisher noch nichts bekannt war. Diese soll ihren Sitz in Witten an der Ruhr haben und ihr Geschäftsführer soll ein Pfarrer Messner sein.⁴⁴ Da mir Näheres darüber nicht bekannt ist, wende ich mich an Dich mit der Bitte, eine Auskunft darüber einzuholen und die Angelegenheit zu klären.“

Asmussen kommentierte seine Anfrage nicht gerade in ökumenischer Aufgeschlossenheit und schrieb:

„Wir werden nicht darum herumkommen, falls es eine solche Union gibt, mit ihr Fühlung aufzunehmen, weil die Freikirchen in Nordamerika (Baptisten und Methodisten) sich gern auch um uns kümmern würden, dies aber nicht können, solange wir keinerlei Verbindung zu ihren Konfessionsgenossen innerhalb Deutschlands haben.“⁴⁵

Ein anderer Impuls ging 1946 von dem Neukirchner Missionsdirektor Wilhelm Nitsch aus. Zwischen Neukirchen und dem Bundeshaus der Freien evangelischen Gemeinden in Witten bestand immer eine gewisse Nähe. Auch der damalige Bundesvorsteher der Wittener, Prediger Karl Glebe (1885-1966), der gleichzeitig deren Vertreter in der aufkommenden ACK war, hatte seine Ausbildung im Neukirchner Missionsseminar erhalten.⁴⁶ Der dortige Missionsdirektor Nitsch regte in einem Schreiben

„die Schaffung eines nationalen Rates der deutschen Kirchen an, in denen auch die Freikirchen vertreten sein sollten, die Altlutheraner und die reformierten Freikirchen ebenso wie die pietistischen und methodistischen Kirchen.“⁴⁷

⁴² Otto Ludwig von Harling, Bericht über die Entstehung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland, Hannover 18. August 1951. EZA Best. 2/2182.

⁴³ Es muss sich hier um die VEF handeln.

⁴⁴ Hier wird der *Bund Freier evangelischer Gemeinden* mit der VEF verwechselt. Karl Mosner (1899-1951), im Text Pfarrer Messner, war Prediger und als Leiter des Bundeshauses in Witten/Ruhr tätig. Weil Witten im Bereich der Rheinischen Kirche liegt, lag es nahe, bei Präses Held in Düsseldorf anzufragen. Das Missverständnis ist offensichtlich entstanden, weil im Briefkopf die kirchliche Selbstbezeichnung vom *Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland* in englischer Übersetzung ausgedruckt war: *Union of the Free Christian Churches in Germany / Union des Églises Evangéliques Libres en Allemagne*. Sollte ein solcher Brief in Genf auf einem der Tische gelegen und diese Initiative ausgelöst haben?

⁴⁵ Hans Asmussen, Präsident der Kirchenkanzlei der EKD, in einem Brief v. 16. 4. 1946 an Präses Heinrich Held, ausführlich zitiert in: Otto von Harling, Bericht über die Entstehung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland v. 18. 8. 1951. EZA Best. 2/2180.

⁴⁶ Darauf hat mich Hartmut Weyel hingewiesen, dem ich dafür danke.

⁴⁷ von Harling, Bericht über die Entstehung, 2.

Diese Information erreichte am 26. Juli 1946 durch den Leiter der EKD-Kirchenkanzlei, Hans Asmussen, die Ratsmitglieder.⁴⁸

Das Büro von Gustav Heinemann (1899-1976), einem Mitglied des Rates der EKD aus der Tradition der Bekennenden Kirche, sandte einen Brief an die EKD, der den Vorschlag enthielt, einen nationalen Rat der deutschen Kirchen zu bilden, „in dem auch die Freikirchen vertreten sein sollten.“⁴⁹ Daraufhin beschloss der Rat am 24./25. Januar 1947 in Treysa, die Kanzlei solle „Vorverhandlungen mit den Freikirchen über die Bildung eines Nationalrates der deutschen Kirchen, der der Ökumene präsentiert werden kann, einleiten.“⁵⁰ Der Hinweis auf die Präsentation zeigt die Rückbindung an den Impulsgeber. Daraufhin kam es am 21. März 1947 in Stuttgart zu einer ersten Besprechung, an der außer den Vertretern der EKD-Kanzlei Superintendent Günther Siegel (*1903) und Otto L. von Harling (1909-1993) J. W. Ernst Sommer, der Stuttgarter methodistische Superintendent Paul Huber (1900-1975) und der Direktor des Predigerseminars der Evangelischen Gemeinschaft Johannes Schempp (1880-1955) teilnahmen.⁵¹ In dem Vorgespräch wurde die Möglichkeit der Beteiligung von Orthodoxen und Katholischer Kirche für möglich gehalten und darum der Name „Rat der christlichen Kirchen in Deutschland“ erwogen. Es sollten eingeladen werden: die EKD, die Methodisten, der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten), die Evangelische Gemeinschaft, der Bund Freier evangelischer Gemeinden (Kongregationalisten), Mennoniten, Altkatholiken, Lutherische Freikirchen, Brüdergemeine, freie reformierte Gemeinden. „Ob seitens der EKD eine offizielle Fühlungnahme mit der kathol. Kirche moeglich ist, muss noch erwogen werden.“⁵² Sekten sollen ausgeschlossen bleiben. An anderer Stelle sind als solche ausdrücklich erwähnt: Bibelforscher, Neuapostolische und Adventisten. Als Aufgaben werden erwähnt: Gemeinsame Vertretung gegenüber Staat, Besatzungsmacht und Ökumene (!); Beratung untereinander ohne Entscheidungsbefugnis. Danach sind Erwägungen für die nächste Vorbesprechung

⁴⁸ Kanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland, Schreiben Hans Asmussen vom 26.7.1946 an die Mitglieder des Rates, in: Archiv der sozialen Demokratie der Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn, dort: Nachlass von Gustav Heinemann, Allgemeine Korrespondenz.

⁴⁹ Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bd. 2: 1947/48, Göttingen 1997, 12, Anm. 47.

⁵⁰ Ebd., 37.

⁵¹ Briefe mit Einladungen waren lediglich an die Methodistenkirche und die Evangelische Gemeinschaft gegangen, vermutlich, weil beide Kirchen in ihren amerikanischen Zweigen aktiv an den Vorbereitungen der Bildung des ÖRK teilnahmen. Vgl. Briefe und Antworten im EZA, Best. 2/183.

⁵² Notiz von Harlings für die Ratssitzung: „Bildung eines Nationalrates der Kirchen in Deutschland“. 21. März 1947, in: Protokolle des Rates, 99f. Dass sich der Rat die Überprüfung der Frage vorbehielt, ob eine Fühlungnahme mit der römisch-katholischen Kirche möglich ist, lässt vermuten, dass sie von den Gesprächspartnern neu aufgeworfen wurde. Es liegt nach dem Protokoll dieser Sitzung nahe, dass Professor Werner Küppers (1905-1980) als Altkatholik diese Frage ins Spiel gebracht hatte.

aller Beteiligten Kirchen und Gedanken zu Statuten notiert. Bischof Sommer bemerkte zu den Aufgaben:

„... der zu gründende Rat könne helfen, dass in Angelegenheiten von ökumenischer Bedeutung, wie z. B. Sonntagsschulwesen, Mission, Studentebewegung, Schulfrage, die Auffassungen der Freikirchen besser als bisher zu Gehör kommen und ihre Interessen auf diesen Gebieten gewahrt werden.“⁵³

Ferner wurde erwogen, „ob etwa alle 4 Jahre ein allgemeiner Kirchentag einberufen werden könne, auf dem dann vor der Öffentlichkeit ein gemeinsames Zeugnis abgelegt werden soll.“⁵⁴ Diese inhaltlichen Gestaltungsvorschläge, vermutlich von Sommer ausgehend, kamen in der Vorlage für die Entscheidung des Rates am 27./28. März 1947 nicht mehr vor. Er beschloss aber: „Der Rat billigt es, wenn ein loser Zusammenschluss mit den Evangelischen Freikirchen in Deutschland geschaffen wird. Der Ausdruck ‚Rat‘, der auf eine engere Gemeinschaft schließen lässt, soll vermieden werden.“⁵⁵

Das vom Rat der EKD initiierte offizielle Gespräch mit den an einer ökumenischen Gemeinschaft interessierten Kirchen war zum 17. Oktober in Assenheim geplant. Die Delegierten der vier VEF-Kirchen trafen sich zu einem vorbereitenden Gespräch zwei Tage vorher in Frankfurt/Main. Ein erster Satzungsentwurf aus der Kirchenkanzlei, den Otto von Harling entwickelt hatte, lag vor. Im VEF-Vorstand wurde nicht nur der Satzungsentwurf durchgesprochen, sondern ausdrücklich auch „ein Zusammengehen in der öffentlichen Stellungnahme zu Gegenwartsproblemen unseres Volkes beschlossen.“⁵⁶ Danach fand in Assenheim das Gespräch mit der EKD statt. Nun erschien neben dem lutherischen Präsidenten der Kirchenkanzlei Propst Hans Asmussen mit dem Referenten Otto von Harling auch der Leiter des Kirchlichen Außenamtes, Martin Niemöller. Er hatte innerhalb der EKD mit Rücksicht auf die ökumenische Bedeutung der geplanten ACK-Bildung Anspruch auf die Beteiligung erhoben. Das war für die Freikirchen ein Glücksfall, denn mit dem Unierten Niemöller saß jemand mit am Tisch, der auch durch seine kürzliche Amerikareise große Sympathie für diesen Kirchentyp, besonders in seiner kongregationalistischen Ausgestaltung, entwickelt hatte. Man kann Niemöller, der von jetzt ab eine zentrale Rolle für die Entwicklung der ACK gewann, einen Freund der Freikirchen nennen. Es war seinerseits nicht nur ein augenblickliches Interesse,

⁵³ Niederschrift über die Besprechung für die Gründung des Nationalrates der Deutschen Kirchen in Stuttgart am 21.3.1947, in: Protokolle 113-115 (114f).

⁵⁴ Ebd., 115. – Die Methodisten haben sich von Anfang an am Kirchentag beteiligt. J. W. Ernst Sommer und Paul Huber, beide Gesprächspartner in Stuttgart 1947, waren 1949 in Hannover Teilnehmer des ersten Nachkriegskirchentages. Vgl.: Karl Heinz Voigt, Kirchentage waren schon immer ökumenisch, in: Ökumenische Rundschau 52. Jg. (2003), 75-88.

⁵⁵ Protokolle Rat Bd. II, 68.

⁵⁶ Amtsblatt MK 1. Jg. (1947) Nr. 1, 1.

sondern eine bleibende Sympathie. Außer den vier VEF-Mitgliedskirchen nahmen die Vereinigung der deutschen Mennonitengemeinden und das Alt-Katholische Bistum in Deutschland an dem Gespräch teil.⁵⁷

In der ersten Begegnung am 17. Oktober 1947 mussten zunächst Irritationen ausgeräumt werden. Bischof Sommer monierte, dass trotz der vereinbarten „vertraulichen“ Behandlung eine Veröffentlichung in der Presse erschienen sei. Paul Schmidt ergänzte, „daß diese Presseveröffentlichung zu Mißverständnissen Anlaß gegeben und in den Gemeinden vielfach Unruhe ausgelöst habe.“⁵⁸ Ganz offensichtlich sind verschiedene kritische Bemerkungen zu der Pressenotiz im Rahmen der vorausgehenden Sitzung des VEF-Vorstands von Karl Glebe für seinen Bund eingebracht worden. Die Kirchenkanzlei wies diesen Vorwurf zurück und erklärte, sie habe keine Presseveröffentlichung veranlasst. Im weiteren Verlauf des Gesprächs, das – nachdem die Kirchenkanzlei eingeladen hatte – unter dem Vorsitz von Martin Niemöller als Stellvertretendem Ratsvorsitzenden stattfand, gaben die Eingeladenen Stellungnahmen zu der geplanten Arbeitsgemeinschaft ab, die durch den Protokollanten der Kirchenkanzlei festgehalten wurden. Zuerst erinnerte Paul Schmidt an die spannungsgeladene Vergangenheit und sagte:

„Es sei eine wesentliche Frage, ob hierin ein grundsätzlicher Wandel eingetreten sei. Es gehe hierbei nicht um Zweckmäßigkeitserwägungen oder um eine augenblickliche Situation, sondern um einen wirklich grundlegenden und tiefen Wandel in Erkenntnis und Gesinnung.“⁵⁹

Präsident Pieper „begrüßte ... im Namen der Evangelischen Gemeinschaft eine Zusammenarbeit, wie sie sich hier anbahnt.“ Es dürfe aber „die angestrebte Gemeinschaft nicht die Arbeit der einzelnen Freikirchen einengen...“ Er wies in dem Zusammenhang auf die Evangelisation hin. Dies führte zu einer längeren Aussprache. Als Ergebnis darüber hielt das Protokoll fest,

⁵⁷ Teilnehmer waren neben den drei EKD-Vertretern (nachfolgend aufgeführt in der Reihenfolge des Protokolls): Paul Schmidt und Hugo Hartnack (1892-1981) für den Bund Ev.-Freikirchlicher Gemeinden/Baptisten (Hartnack vertrat den Flügel der zum Bund gehörenden täuferischen Brüdergemeinden), Präsident Ernst Pieper (1884-1972) für die Ev. Gemeinschaft, Bischof J. W. Ernst Sommer (Methodistenkirche), Bundesvorsteher (Präses) Prediger Karl Glebe (1885-1966) vom Bund Freier ev. Gemeinden, Bibliotheksrat Ernst Crous für die Vereinigung der deutschen Mennonitengemeinden, Professor Werner Küppers (1905-1980) für die Alt-Katholische Kirche in Deutschland. Auch: Amtsblatt MK 1.Jg. (1947), Nr. 2, 2. Die Freikirchenvertreter hatten die Zusammenkunft mit einer Sitzung des Zentral-Ausschusses des Hilfswerks der VEF verbunden, an der erstmals auch die freikirchlichen Vertreter bei den landeskirchlichen Hauptbüros teilnahmen.

⁵⁸ Niederschrift über die Begegnung zwischen den zukünftigen ACK-Kirchen v. 17. 10. 1947 in Assenheim. Veröffentlicht in der Ökumenischen Rundschau 47. Jg. (1998), Heft 1, 127-130. Leider unter der falschen Überschrift: Niederschrift über die Freikirchentagung am 17. Oktober 1947 in Assenheim.

⁵⁹ Niederschrift ACK-Kirchen v. 17. 10. 1947, 128.

„... dass zwar ‚Seelenfängerei‘ unerwünscht sei, durch die Menschen, die schon zu Christus gefunden haben, nur von einer Kirche der anderen abspenstig gemacht werden sollen, daß aber andererseits es keinesfalls als Einbruch in fremde Rechte angesehen werden dürfe, wenn durch die Evangelisationsarbeit einer Kirche Menschen zum Glauben geführt werden, die zwar einer anderen Kirche angehört haben, aber ohne in dieser zum Glauben erweckt worden zu sein.“⁶⁰

Im Protokoll ist kein Beitrag von Karl Glebe, dessen Freie evangelische Gemeinden dem Projekt eher fragend gegenüberstanden, vermerkt. Schon in dieser ersten Besprechung tauchte das leidige Proselytismus-Problem auf, durch das die zwischenkirchlichen Beziehungen schon seit langem belastet waren. Man könne nur „hoffen, daß sich das Verhältnis der Kirchen untereinander allmählich im gemeinsamen Blick auf Christus“ in einem besseren Sinne gestalten werde.⁶¹ Insgesamt gab es eine „allgemeine Übereinstimmung darüber, daß man zu einer Zusammenarbeit unter den vertretenen [Landes-]Kirchen und Freikirchen im Geiste völliger Freiheit und gegenseitiger Achtung ... einen Zusammenschluß auf der Grundlage einer Satzung für angebracht hält.“⁶²

Danach wurde ein von der EKD vorgelegter Satzungsentwurf diskutiert. Man beschloss, auf der Grundlage der Diskussion daran weiterzuarbeiten. Das sollte durch Sommer, Asmussen und von Harling zur Vorbereitung der nächsten Sitzung, die für den 2. Dezember 1947 geplant war, geschehen. Diesmal wurde noch eine gemeinsame Pressemitteilung formuliert. Darin hieß es nach der Aufzählung der beteiligten sieben Kirchen: „Die Versammelten kamen überein, ihren Kirchengemeinschaften die Bildung einer festen Arbeitsgemeinschaft zu empfehlen und eine Ordnung für diese Arbeitsgemeinschaft unverzüglich vorzubereiten.“⁶³ In Abgrenzung zur vorherigen Veröffentlichung, die den Anschein erweckt hat, als wolle man sich zu einer Kirche zusammenschließen, kommentierte das Amtsblatt der Methodistenkirche klärend:

„Diese Arbeitsgemeinschaft wird die Selbständigkeit der einzelnen Kirchen in keiner Weise antasten und die Möglichkeit zu fruchtbarer Zusammenarbeit, wie sie ja schon im Hilfswerk der Evangelischen Kirchen in Deutschland sich bewährt hat, in einem weiteren Umfang ermöglichen ... Es handelt sich also nicht, wie in einer Pressenotiz – die weite Verbreitung gefunden zu haben scheint – bemerkt wird, um einen Zusammenschluß der EKD mit den Freikirchen.“⁶⁴

Die nächste Beratung fand am 2. Dezember 1947 im Frankfurter landeskirchlichen Diakonissenmutterhaus statt. Daran nahmen für die EKD nur noch Niemöller, der den Vorsitz führte, und von Harling teil. Auch ein Vertreter

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd., 128f.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd., Anlage: Pressemitteilung: 130.

⁶⁴ Amtsblatt der Methodistenkirche, Nr. 1, 1. Jg. (1947), 1.

des Bundes Freier evangelischer Gemeinden war noch anwesend.⁶⁵ Die letzte Überarbeitung des Satzungsentwurfs wurde von Harling und Bischof Sommer übertragen. Über diese Beratungen mit den anderen sechs Kirchen berichtete das methodistische Amtsblatt: Die anwesenden Delegierten der Kirchen „einigten sich nach sorgfältigster brüderlicher Aussprache auf einen Vorschlag der Statuten...“.⁶⁶ Die Satzung wurde den Kirchen- bzw. Bundesleitungen zur Ratifizierung vorgelegt. Wegen der eingeschränkten ekklesiologischen Vollmachten der EKD war es notwendig, dass die Kirchenleitungen aller Gliedkirchen ihre Zustimmung gaben.

Vorgesehen war, die Satzung am 10. Februar 1948 zu unterzeichnen und damit die ACK zu konstituieren. Im Zusammenhang mit Spannungen, die gerade zu dieser Zeit durch Asmussen eine Verstärkung erfuhren, entschloss sich der Rat, die Unterzeichnung zu verschieben. In einem Schreiben an einige Freikirchler⁶⁷ begründete die Kanzlei die Verschiebung mit internationalen politischen Entwicklungen, zu denen dann die neugebildete ACK gemeinsam Stellung nehmen wolle.⁶⁸ Das Ratsprotokoll vom 14. Januar 1948 lässt aber andere Probleme im Bereich der EKD erkennen. Dort heißt es:

„Die mit der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen zusammenhängenden Fragen sollen, da heute gewichtige Bedenken geäußert worden sind und Kirchenpräsident Niemöller nicht mehr anwesend sein konnte, auf der nächsten Ratssitzung beraten werden. Die für den 10. Februar in Aussicht genommene Unterzeichnung der Satzung... soll daher zunächst unterbleiben.“⁶⁹

Die Verschiebung des Termins war für die ACK ein Glücksfall, wie die nächste Sitzung zeigen sollte. Sie fand mit der Unterzeichnung am 10. März 1948 in Kassel statt. Die Vertreter der Unterzeichner-Kirchen reisten an und erlebten eine Überraschung. Die von fünf⁷⁰ der sieben verhandelnden Kirchenleitungen ratifizierten „Satzungen“ wurden am Tag vor der Unterzeichnung, dem 9. März, durch den Rat noch einmal an drei Stellen verändert. Aus der „Satzung der ACK“ wurden „Richtlinien...“, das schien in der Wertung geringer. In § 3, der das Verhältnis der Mitglieder zur ACK und untereinander regelt, wurde aus der vollen Unabhängigkeit in der „Wahrnehmung ihrer [der Mitgliedskirchen] *eigenen Interessen*“ die Wahrnehmung „*ihrer Anliegen*“. Am weitesten ging der Beschluss der EKD, statt bisher fünf

⁶⁵ Amtsblatt der Methodistenkirche, Nr. 2, 1. Jg. (1947), 2.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Küppers, Hartnack, Crous und Glebe (Ratsprotokolle Bd. II, 362 Anm. 35).

⁶⁸ Das erklärt auch den VEF-Beschluss vom 15. Okt. 1947 über „öffentliche Stellungnahmen zu Gegenwartsproblemen“.

⁶⁹ Ratsprotokolle Bd. II, 362.

⁷⁰ Karl Glebe als Vertreter des Bundes Freier evangelischer Gemeinden war von seinem Bundesgeschäftsführer abgemeldet worden. In dem Schreiben aus Witten hieß es: „Wir teilen Ihnen ... mit, daß eine Teilnahme unseres Bundesvorstehers ... an der Sitzung ... nicht in Betracht kommt.“ Brief: Bund Freier evangelischer Gemeinden, Karl Mosner, an EKD-Kirchenkanzlei, Witten am 27.2.1948. EZA Best. 2/184.

nur noch zwei Delegierte zu entsenden. Jeder Beobachter sah, dass auch die mit den „Richtlinien“ angedachten Veränderungen auf eine Verminderung der Bedeutung der ACK hinauslaufen würde. Die EKD wollte gleichviel Delegierte entsenden wie der aus einer Union hervorgegangene Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, während die weiteren Kirchen zu je einem Delegierten berechtigt waren.⁷¹

Was sollte nun in der konstituierenden Sitzung am 10. März geschehen, zu der die Mit-ACK-Gründer an den Sitzungsort des Rates der EKD angereist waren? Ihr Interesse an einer verbindlichen Zusammenarbeit war so stark, dass sie nicht abreisten, um die „Satzungs“-änderung auch von ihren Kirchenleitungen beschließen zu lassen. Dass es nicht zum Eklat kam, dazu hat Martin Niemöller durch seine forsche und unnachgiebig an der Sache interessierte Arbeitsweise beigetragen. Niemöller informierte die Teilnehmer der konstituierenden Sitzung über die vom Rat vorgenommenen Veränderungen. Aber dabei blieb es nicht. An den von ihm berufenen Geschäftsführer der ACK, Otto von Harling (der nicht anwesend sein konnte), schrieb er einen Brief. Er teilte ihm darin die vom Rat vorgenommenen Änderungen an der Satzung mit und schrieb:

„der Rat hat ... außerdem gewünscht, dass die EKID nur durch zwei Mitglieder vertreten sei (§ 5), die Arbeitsgemeinschaft hat aber den ursprünglichen Wortlaut, also 5 Mitglieder wieder hergestellt, und die nächste Ratsitzung wird darüber zu entscheiden haben, wer außer mir die Vertretung des Rates wahrzunehmen haben wird.“⁷²

Da bisher kein Protokoll dieser wohl etwas turbulenten konstituierenden Sitzung aufgetaucht ist, sind die weiteren Hinweise des Briefes von Interesse: Alle im Entwurf genannten Kirchen haben unterzeichnet, bis auf den *Bund Freier evangelischer Gemeinden*. Niemöller wurde Vorsitzender, Sommer sein Stellvertreter. Niemöller hat die Wahl mit dem Hinweis auf Amsterdam nur für sechs Monate angenommen. Otto von Harling hat er als Geschäftsführer berufen. Die nächste Zusammenkunft der ACK wurde für den 22. Juni in Pyrmont, dem damaligen Sitz von Paul Schmidt und der baptistischen Bundesleitung, in Aussicht genommen. Niemöller erklärte, er werde durch das Kirchliche Außenamt die Ökumene über die Gründung der ACK informieren und veranlassen, dass sie einen Beobachter nach Amsterdam entsenden kann. Von der ACK bestimmt sei Paul Schmidt.⁷³

Die freikirchlichen Vertreter in Kassel konnten mit der Entscheidungsfreudigkeit Niemöllers zufrieden sein, obwohl sich keiner von ihnen ein so autoritäres Vorgehen innerhalb seiner Freikirche hätte leisten können. Wer waren die Teilnehmer der Konstituierenden Sitzung? Aus der offensichtlich zur Unterschrift herumgehenden „Anwesenheitsliste“ kann man auch die vermutliche Sitzordnung entnehmen:

⁷¹ Ebd., 399.

⁷² Martin Niemöller an Dr. v. Harling, Brief v. 18. 3. 1948. EZA Best. 2/184.

⁷³ Ebd.

- | | | | |
|------|----------------|-----------|---|
| (1) | Wurm | Stuttgart | EKD |
| (2) | Sommer | Frankfurt | Methodistenkirche |
| (3) | Niemöller | Büdingen | E.K.D. |
| (4) | Paul Schmidt | Pirmasens | Bund Evgl. Freikirchl. Gemeinden in Deutschland |
| (5) | Dibelius | Berlin | EKD |
| (6) | E. Pieper | Berlin | Evangelische Gemeinschaft |
| (7) | Ernst Crous | Göttingen | Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden |
| (8) | Dr. W. Küppers | Bonn | Alt-kath. Kirche |
| (9) | Hugo Hartnack | | Bund Evang. Freikirchl. Gemeinden |
| (10) | Dr. Merzyn | | EKD (i. V. von Harling) ⁷⁴ |

Nach dem gemeinsamen Hilfswerk war nun die ACK gegründet. Bischof Sommer reiste danach in die USA, um mit 63 Bischöfen aus verschiedenen Erdteilen im Bischofsrat zu konferieren, in den New Yorker Zentralbüros der Kirche drei Tage lang Gespräche zu führen, mit den Verantwortlichen für das Hilfswerk in der dortigen methodistischen Kirche zu verhandeln und andere Kontakte wahrzunehmen. Darunter auch mit Bischof Oxnam, dem damaligen Präsidenten des Nationalen Christenrates. Schon am 26. März 1948 schrieb Sommer aus den USA:

„Mein Eindruck verstärkte sich, daß der im gemeinsamen Hilfswerk und der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen kund werdende Wille zur freundschaftlichen Zusammenarbeit des deutschen Protestantismus ein günstiges Echo findet und die Hilfsbereitschaft steigert.“⁷⁵

Diese Rückmeldung macht deutlich, dass das von Genf erhoffte Ziel der ökumenischen Zusammenarbeit in Deutschland bereits Wirkung zeigte. Sie hatte internationale Bedeutung und war vermutlich auch für die Stärkung der Genfer Zentrale hilfreich. Auch von Bischof Dibelius wurde die Gründung der ACK gewürdigt. In einem Interview ließ er verlauten:

„Ein großer historischer Augenblick in der Geschichte Deutschlands sei die letzte Ratstagung der Evangelischen Kirchen [sic] in Deutschland am 10. März in Kassel gewesen, sagte der Berliner Landesbischof Dibelius in einem Interview mit einem Vertreter des Christlichen Nachrichtendienstes. 1. Seien an diesem Tag die deutschen Freikirchen mit der EkiD zusammen gekommen und hätten sich mit ihr zu einer Arbeitsgemeinschaft zusammengeschlossen, 2. hätten die Kirchen einen Beschluß gefaßt und die Einheit Deutschlands gefordert.“⁷⁶

Eine ökumenische Gottesdienstkultur gab es noch nicht. Nach der Unterzeichnung der „Richtlinien“ und der Annahme einer Stellungnahme⁷⁷ fuh-

⁷⁴ Anwesenheitsliste, handschriftlich von den Teilnehmern ausgefüllt, EZA 2/184. Die Nummern sind vom Verfasser eingefügt.

⁷⁵ Brief J. W. Ernst Sommer aus Clifton Springs, USA. V. 26. 3. 1948, in: Amtsblatt der Methodistenkirche, Nr. 6, 1. Jg. (1948), 1.

⁷⁶ Bischof Dibelius über die Kasseler Ratstagung der EkiD, in: Amtsblatt der Methodistenkirche, Nr. 6, 1. Jg. (1948), 4.

⁷⁷ „Wort der christlichen Kirchen in Deutschland für einen rechten Frieden und gegen die Zerreißung des deutschen Volkes“, in: Ratsprotokolle II, 414, vorausgehende Ent-

ren die Teilnehmer wieder in ihre Heimatorte. Durch die Freikirchen wurde die ACK-Gründung zusammen mit dem Ereignis der Gründung des ÖRK in Amsterdam auf dem nächstfolgenden Freikirchentag 1948 in Düsseldorf gewürdigt. Dort hielten die beiden ACK-Vorsitzenden Kirchenpräsident Martin Niemöller und Bischof J. W. Ernst Sommer Vorträge zu entsprechenden Themen.⁷⁸ Sommer habe bei dieser Gelegenheit, wie Andrea Strübind bemerkt, „mit großer Schärfe ... freikirchliche Vorurteile gegen die ACK“ gegeißelt.⁷⁹ Im Amtsblatt der Methodistenkirche wurden bereits im März 1948 die „Richtlinien“ mit dem von der ACK angenommenen Text veröffentlicht. Direkt darunter findet sich das „Wort christlicher Kirchen in Deutschland...“ vom 10. März. Damit wandte sich die ACK an die internationale Staatengemeinschaft und reagierte auf Beschlüsse, die sich negativ auf die politische Entwicklung für Deutschlands Zukunft auswirken könnten. Der Rat der EKD, der unter der Initiative von Bischof Dibelius dieses Wort formuliert hatte, legte Wert auf die Unterzeichnung durch die Freikirchen, weil sie international eingebunden waren und die Erklärung dadurch mehr Gewicht bekam. Gerade Dibelius hatte bei seinen zahlreichen Nachkriegsbegegnungen mit ausländischen Delegationen entdeckt, welche Rolle die hier kleinen Freikirchen international spielten, und er wusste dies kirchenpolitisch umzusetzen.

Es bleibt anzumerken, dass der Rat der EKD am 27./28. April entsprechend der von der ACK beschlossenen „Richtlinien“ die folgenden fünf Delegierten berief: Kirchenpräsident Niemöller, Wiesbaden, Landesbischof Hanns Lilje (1899-1977), Hannover, Kirchenpräsident Friedrich Middelndorf (1883-1973), Bentheim, Superintendent Hermann Kunst (1907-1999), Herford, der ab 1949 Bevollmächtigter der EKD am Sitz der Bundesregierung war, und Professor Otto Schmitz (1883-1957), Wuppertal-Barmen, zu dieser Zeit Direktor des Johanneums.⁸⁰

würfe 433-437, vgl. auch: *Karl Zehrer*, Das „Wort der christlichen Kirchen in Deutschland für einen rechten Frieden und gegen die Zerreißung des deutschen Volkes“ vom 10. März 1948, in: *Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte der EmK*, 21. Jg. (2000), Heft 2, 28-34. Alle am 10.3.1948 anwesenden Freikirchler und der Alt-Katholik Küppers haben nach Wurm, Dibelius, Niemöller und Asmussen unterzeichnet.

⁷⁸ J. W. Ernst Sommer sprach über das Thema: „Der freikirchliche Auftrag im Lichte der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen“ und Martin Niemöller knüpfte an die Thematik von Amsterdam an und sprach über „Die neutestamentliche Gemeinde in der sozialen Revolution der Gegenwart“. In: *Berichtsheft über den 9. Freikirchentag in Düsseldorf 1948*, o. O. u. o. J. (1948), 26-33.

⁷⁹ *Andrea Strübind*, Freikirchen und Ökumene in der Nachkriegszeit, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 6. Jg. (1993), Heft 1, 187-210 (206).

⁸⁰ Die weiteren Vertreter waren (Liste von 1949): Bund Ev.-Freikirchlicher Gemeinden: P. Schmidt und Hugo Hartnack, Ev. Gemeinschaft: E. Pieper (Stellvertreter: Richard Leger), Methodistenkirche: J. W. Ernst Sommer (Stellvertreter: Paul Huber), Alt-Katholische Kirche: Werner Küppers, Vereinigung der Mennonitengemeinden: Ernst Crous, Brüder-Unität: Heinrich Renkewitz (1902-1974), – Vertreter von Gemeinschaften im

So sehr die EKD von außen durch die Ökumene gedrängt wurde, mit den Freikirchen eine Gemeinschaft einzugehen, so schwer war das innerkirchlich auf ein positives Gleis zu bringen. Noch vor der Ratssitzung, an die sich die Konstituierung der ACK direkt anschloss, hatte die Kirchenkanzlei den Ratsmitgliedern unter dem 4. März einen Vermerk erstellt, in dem die Voten zur Satzung der ACK, die die einzelnen Landeskirchen abgegeben hatten, gebündelt waren. Acht von ihnen und die Brüdergemeinde hatten zugestimmt, drei weitere stimmten zu, brachten aber noch Änderungsvorschläge ein, zwei Landeskirchen und der Lutherrat (aus dem 1949 die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche – VELKD – entstand) lehnten die Satzung ab. Weitere 16 EKD-Gliedkirchen hatten noch nicht reagiert. Den Lutherrat hat die Sorge begleitet, „daß den bekenntnisbestimmten Gliedkirchen der EKD durch diesen Entwurf dogmatische Entscheidungen aufgezwungen werden und die Gefahr einer falschen Unionisierung und Verharmlosung der Unterschiede bestehe.“⁸¹

An einem klassischen Beispiel sollen die Probleme innerhalb der EKD, die bisher von den Freikirchen kaum wahrgenommen wurden, aufgezeigt werden. Die ACK verabschiedete 1949 „Richtlinien zur Überwindung der Schwierigkeiten, die sich aus dem Nebeneinander verschiedener christlicher Kirchen an einem Ort ergeben“ können. Es wurden auch die schon lange schwierigen Bereiche wie Evangelisation und Proselytismus angesprochen. Die EKD-Kanzlei verschickte durch ihren Präsidenten Heinz Brunotte (1896-1984) am 31. 5. 1949 diese „Richtlinien“ an die Landeskirchenleitungen. Darauf antwortete der Münchener Evangelische Oberkirchenrat im August mit einer Stellungnahme, die er an die Mitglieder des Rates der EKD, an sämtliche Gliedkirchen, die Kirchenkanzleien in Ost und West, die Lutherischen Kirchenämter in Ost und West und an den Vorsitzenden der ACK, Martin Niemöller, verschickte. In dem Schreiben brachte der Münchener lutherische Landeskirchenrat „seine erheblichen Bedenken“ zum Ausdruck, die „in dem Bekenntnis unserer Kirche begründet sind...“⁸² Die Bedenken betrafen sowohl das Verfahren der Kirchenkanzlei wie den Inhalt der „Richtlinien“. Zum Verfahren wird die Zusammensetzung des Ausschusses moniert, der die neun Leitsätze dieser gemeinsamen ökumenischen „Richtlinien“ erarbeitet hat. Er befürchtet, dass durch den Versand der seitens Kirchenkanzlei bei den Freikirchen der Eindruck entstehen müsse, sie seien nunmehr moralisch ermächtigt, ihre Evangelisationstätigkeit im Bereich einer Landeskirche auszuüben. Der Versand der Richtlinien durch die Kirchenkanzlei erwecke das Missverständnis, „als habe sich die

„ständigen Gastverhältnis“: Bund Freier ev. Gemeinden: Karl Glebe, Heilsarmee-Major Wilderoder.

⁸¹ Kommentar in den Ratsprotokollen, Bd. II, 417.

⁸² Evang.-Luth. Landeskirchenrat München, am 12. 8. 1949. LKA Stuttgart Best. A 126BU 1208. Im Folgenden wird aus der sechseitigen bayrischen Stellungnahme vom 12.8. 1949 zitiert.

EKD diese Richtlinien zu eigen gemacht oder als komme es den in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen verhandelnden Vertretern der EKD zu, solche Vereinbarungen für die EKD abzuschließen.“ Dabei sei doch zu sehen, wie sie von dogmatischen Voraussetzungen ausgehen, deren Folgerungen „das Bekenntnis zum mindesten der lutherischen Landeskirchen erheblich in Mitleidenschaft ziehen.“ Noch gravierender sind die inhaltlichen Fragen. Zwar brauche über das Recht bestehender freikirchlicher Gemeinden zur Abhaltung von Evangelisationen nicht gestritten zu werden, denn es sei ja das polizeiliche Recht jeder Kirche. Es könne sich nur um den Fall handeln, wenn „eine neue Niederlassung im Bereich einer Landeskirche“ gegründet werden solle. Diese Interpretation zeigt, wie wenig man im Landeskirchenamt von den örtlichen Problemen zwischen Landes- und Freikirche ahnte. Aber hinter allem verbarg sich das ausgeprägt-konfessionelle Verständnis innerhalb der bayerischen Landeskirche. Man könne keinem Kirchenbegriff zustimmen, wie er in den Richtlinien an verschiedenen Stellen hervortrete. Darum stellte der Landeskirchenausschuss fest:

„Wir glauben mit unseren Bekenntnisschriften, daß die Evang.-luth. Verkündigung, obwohl auch sie den Schatz in irdenen Gefäßen hat und vom Göttlichen menschlich redet, das Offenbarungszeugnis der Bibel am reinsten erfaßt hat. Wir können darum nicht anderen Kirchen, bei denen wir eine weniger reine und klare Erfassung des Offenbarungszeugnisses der Bibel feststellen müssen, ohne weiteres das Feld räumen.“

Diesen klar abgrenzenden Sätzen folgt ein ökumenisches Einlenken. Es hieß weiter:

„Wir werden mit ihnen [den Freikirchen] auf der Ebene der Ökumene wie auf der Ebene des praktisch Gemeinsamen am einzelnen Ort zusammenarbeiten; wir werden auch die persönlichen, brüderlichen Beziehungen pflegen; aber in der Verkündigung muß jeder seinen eigenen Weg gehen.“

Damit trafen sich die bayerischen Lutheraner ziemlich genau mit den Freikirchen, die sich zwar nicht auf ein konfessionelles Bekenntnis, aber auf ihre – wie sie ebenfalls meinten – schriftgegründete Praxis beriefen.

Abschließend warf die Stellungnahme noch einmal die Frage auf, die im Grunde in der damaligen Zeit der Gärung hinter allem stand: Wie weit reichen die Vollmachten, welche die autonomen Landeskirchen an die EKD abgegeben hatten. Es sei gründlich zu prüfen, „ob in der EKD als einem Bund bekenntnisbestimmter Kirchen solche Richtlinien überhaupt möglich sind.“ Dabei wiesen die Autoren auf die Grundordnung der EKD Art. 2.2. hin, der heute lautet: „Die gesamtkirchliche Rechtssetzung darf das Bekenntnis der Gliedkirchen nicht verletzen; die Rechtssetzung der Gliedkirchen darf dem gesamtkirchlichen Recht nicht widersprechen. Das Bekenntnis ist nicht Gegenstand der Gesetzgebung.“⁸³

Damit sind Rechtsfragen aufgeworfen, für die jede Kirche und jeder Bund Verständnis haben muss, die bzw. der selber in verpflichtenden

⁸³ Amtsblatt der EKD Jg. 1948, Heft 5 (15.7.1948), Art. 2.2, 110.

Rechtsverhältnissen arbeitet. Andrea Strübind hat in ihrer gründlichen Arbeit immer wieder mit Recht die theologische Begründung in der gemeinsamen Hilfswerkarbeit und der frühen ökumenischen Entwicklung eingeklagt.⁸⁴ Die schwierige Rechtslage eines landeskirchlichen Kirchenbundes darf man dabei nicht übersehen; denn die Vollmacht der EKD-Delegierten war erheblich eingeschränkt, besonders in theologischen Fragen. Das kann nicht verwundern, wenn man an den schwierigen Prozess des Zusammenwachsens von Lutheranern, Reformierten und Unierten denkt oder an die Kämpfe, die vorher zwischen den Vertretern der Bekennenden Kirche und des bekennenden Luthertums stattgefunden hatten.

Die besonders aus dem Raum des Luthertums im Zusammenhang mit der Bildung der EKD aufgeworfene Frage, welchen ekklesiologischen Status sie habe und ob sie das Recht habe, in theologischen Fragen ohne die Gliedkirchen zu agieren, wurde gerade in der ACK immer wieder erkennbar.

Bedenkt man die Situation und das Selbstverständnis der EKD in den frühen Nachkriegsjahren, dann ahnt man in noch größerem Maße, wie hoch die Erwartungen der ausländischen Ökumene an sie waren. Jedenfalls wird man annehmen dürfen, dass die Anfragen aus den Gliedkirchen der EKD auf der einen Seite und die Erwartungen der Freikirchen an den Vorsitzenden Niemöller und den Geschäftsführer von Harling auf der anderen Seite nicht immer leicht auszugleichen waren. Wie hochengagiert Niemöller für die ACK eintrat, zeigt seine Reaktion auf die aus München aufgeworfenen Fragen. Als die Stellungnahme bei ihm eintraf, erkannte er sofort die Brisanz, die auch darin bestand, dass dieses Papier weit gestreut worden war. Als ACK-Vorsitzender wurde er am Vorabend seiner Abreise nach Australien von dem Eingang des Schreibens informiert. Niemöller erwog, wie der Geschäftsführer von Harling allen Empfängern des Münchener Schreibens mitteilte, „ob er seine Abreise verschieben soll, um sofort Stellung nehmen zu können.“⁸⁵ Er reiste schließlich ab, hinterließ aber die Weisung, „ihn sofort telegraphisch zu benachrichtigen, falls aus diesem Anlass seine Anwesenheit erforderlich werden sollte.“ Zunächst hat er dem Geschäftsführer Anweisung gegeben, den Briefempfängern einige „Feststellungen“ mitzuteilen.

Die Entstehung der ACK ist kaum ohne Kenntnis der Auseinandersetzungen innerhalb der EKD und der Bedeutung der unterschiedlichen Bekenntnisbindungen ihrer Gliedkirchen zu verstehen. Aber auch ohne die Beachtung solcher Unterschiede zwischen den anderen ACK-Kirchen verschwimmt das Bild der Entstehungszeit.

⁸⁴ Strübind, Freikirchen und Ökumene,

⁸⁵ Schreiben der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland – Sekretariat v. 26. 8. 1949 Nr. 164/49 an die Mitglieder des Rates der EKD und die weiteren Empfänger der Münchener Stellungnahme: LKA Stuttgart A 126 BU 1208.

6. Wie stellte sich die Entwicklung in den Freikirchen dar?

Es kann hier nicht untersucht werden, warum die Kirchen⁸⁶ der heutigen *Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche* (SELK), die inzwischen selbstverständlich einen Platz im ACK-Vorstand beansprucht, damals die Einladung, an den Vorbereitungen teilzunehmen, abgelehnt hat. Auch die besondere Akzentsetzung durch die Vertretung des *Bistums der Alt-Katholiken*, die von Anfang an dabei waren, kann hier nicht gewürdigt werden. Über die *Vereinigung der Mennonitengemeinden*, die durch den Göttinger Bibliotheksrat Dr. Ernst Crous (1882-1967)⁸⁷ an der Erarbeitung der ACK-Satzung teilgenommen hat, sind ebenfalls Quellen von mir nicht erschlossen. Crous war 2. Vorsitzender der Vereinigung der deutschen Mennonitengemeinden, Vorsitzender des Hilfswerks der Vereinigung und des Hilfsausschusses für die Britische Besatzungszone. Diese Einrichtung gründete er 1946 im Rathaus zu Göttingen. 1948 nahm er als Delegierter der mennonitischen Vereinigung an der Gründungskonferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam teil.⁸⁸ Damals bestand nur eine geringe Beziehung der Mennoniten zur Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF), deren damalige vier Mitgliedskirchen hier im Mittelpunkt des Interesses stehen.

Anlässlich seiner ersten Nachkriegssitzung am 10./11. Dezember 1946 in Bad Homburg fasste der *Rat der Vereinigung Evangelischer Freikirchen* einen Beschluss:

„Mit besonderem Interesse wurde die Möglichkeit einer Zusammenfassung aller evang. Landeskirchen und evang. Freikirchen, etwa in einem *Rat der protestantischen Kirchen Deutschlands*, besprochen. Die Vereinigung evangelischer Freikirchen begrüßen [sic!] diese hohe Zielsetzung des deutschen Protestantismus und sind bereit, mit der Kanzlei der evangelischen Kirche in Deutschland darüber in ein Gespräch einzutreten.“⁸⁹

In einem von Ernst Pieper verfassten Bericht über die Sitzung wurde weiter vermerkt, dass eine Anfrage der EKD durch Bischof Sommer eingebracht wurde, ob die VEF „eine Beteiligung an Aussprachen über gemeinsame Fragen wünscht.“⁹⁰

⁸⁶ Damals waren es mehr (s. „Der Weg lutherischer Freikirchen zur SELK“ in diesem Band).

⁸⁷ *Gerhard und Julius Hildebrandt*, Ernst Crous (1882-1967) – „Brückenschlag nach allen Seiten“, in: *Mennonitisches Jahrbuch* 1987, Karlsruhe 1987, 78-82. – Die Nachkriegs-Hilfswerkarbeit der Vereinigung der Mennonitengemeinden hat einen völlig eigenständigen Verlauf genommen. Sie bedarf in ihrer mehrfachen Verflochtenheit und traditionellen Intensität einer eigenen Untersuchung.

⁸⁸ In der ACK-Sitzung am 6. 8. 1948 stand das Thema „Einladung weiterer Kirchen“ auf der Tagesordnung. In Betracht kämen danach „nur Quäker, Heilsarmee und Alt-Reformierte“. Sie alle sind später in eine offizielle Verbindung mit der ACK getreten, spielen aber in der Vorgeschichte fast keine Rolle.

⁸⁹ Protokoll des Freikirchenrats der VEF v. 10./11. Dezember 1946. ZA-EmK Reutlingen, Akte Sup. R. Leger.

⁹⁰ Ebd. Verhandlungsbericht, 3.

In der bisherigen Literatur werden in der Regel zusammenfassend „die Freikirchen“ als eine Einheit gesehen.⁹¹ Wie in den meisten historischen Zusammenhängen, ist gerade in den Fragen der ökumenischen Offenheit zu differenzieren. Die frühe Entwicklung soll in aller Kürze beschrieben werden.

6.1 *Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG – Baptisten)*

Kann man die Sicht der baptistischen Historikerin Andrea Strübind als repräsentativ für ihren Gemeindebund nehmen, dann ergibt sich folgendes Bild. Strübind vertritt pauschal die Meinung, „dass auch die Freikirchen sich keineswegs durch ökumenische Weitsicht bzw. einhellige Bejahung der innerdeutschen Ökumene auszeichneten.“⁹² In dem Zusammenhang wies sie auf eine Diskussion anlässlich des Bundesrates (Delegiertentagung mit Vertretern aller Gemeinden) noch im Jahre 1985 hin, die als „gesamtkirchliche“ Vertretung die Frage aufwarf, „ob [vom Bund Ev.-Freikirchlicher Gemeinden] die Mitgliedschaft in der AcK aufgegeben werden sollte.“⁹³

Auch die Feststellung, es „fehlte in den Freikirchen eine Auseinandersetzung mit der Gemeindebasis“, ist zu pauschal.⁹⁴ In beiden Fällen mag das die Sicht aus dem Blickwinkel des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden gewesen sein, der sich seit der frühen Nachkriegszeit in ökumenischen Fragen stets mit je einem Vertreter der Baptisten und der Brüdergemeinden beteiligte,⁹⁵ die sich 1941 unter Aufgabe ihrer Namen *Baptisten* und *Bund freikirchlicher Christen* zum *Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden* zusammengeschlossen hatten. Man darf nicht übersehen, dass es innerhalb der neugebildeten Freikirche auch später besonders in ökumenischen Fragen keine einheitliche Meinung gab. Der Baptist Erich Geldbach erinnert in seiner Darstellung „Die Baptisten“ daran, dass das Miteinander der im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden organisierten Gemeinden nach dem Ende des „Dritten Reiches“ nicht spannungsfrei war. Es ist bemerkenswert gerade für die Frage des Verhältnisses zur ACK, dass hier eine der Problemstellen liegt. Diese Entwicklung war schon früh erkennbar. Inzwischen haben die Brüdergemeinden eine eigene „Arbeitsgemeinschaft“ mit einer Geschäftsstelle in Leipzig eingerichtet. „... von bestimmten Entscheidungen der ‚Baptisten‘, etwa der Mitgliedschaft in der ACK

⁹¹ Andrea Strübind, Freikirchen und Ökumene in der Nachkriegszeit, in: Kirchliche Zeitgeschichte 6. Jg. (1993), Heft 1, 187-210 (206); Hans Luckey, Zwei Jahrzehnte deutscher Ökumene aus freikirchlicher Sicht, in: Kirchliches Jahrbuch 1967 hg. v. Joachim Beckmann, 94. Jg. Gütersloh 1969, 371-416 (373); Hans-Beat Motel, Was erwarten die Freikirchen von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen? In: ÖR, 47. Jg. (1998), Heft 1, 29-34.

⁹² Andrea Strübind, Freikirchen und Ökumene, 201.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Ebd., 207.

⁹⁵ Paul Schmidt für den Flügel der Baptisten und Hugo Hartnack für den Teil der Brüdergemeinden.

oder der Ordination von Frauen und ihre Berufung ins Predigtamt distanzieren“ sie sich.⁹⁶ In der ACK waren alle VEF-Kirchen mit *einem* Delegierten vertreten, nur dem baptistischen Bund wurden *zwei* Sitze zugesprochen, einen für jeden der beiden Traditionsströme. Zur Konstituierung der ACK unterzeichneten auch beide Vertreter: Paul Schmidt, der Baptist, und Hugo Hartnack, Vertreter der Brüdergemeinden, d. h. beide Traditionen stimmten zu, obwohl sich heute die Brüdergemeinden distanziert zeigen. Hier erweist sich, dass man nicht einmal über eine einheitliche Positionierung des Bundes Evangelisch-Freikirchler Gemeinden sprechen kann, viel weniger über „die Freikirchen“.

6.2 Der Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFeG)

Eine völlig andere Rolle spielte der „Bund Freier evangelischer Gemeinden“ bei der Bildung der ACK. Er nahm durch dessen Bundesvorsteher Karl Glebe an der gesamten vorbereitenden Planung aktiv teil. Auf dem letzten Entwurf der Satzung, der zur Unterschrift ausgearbeitet war, war der Name „Bund freier [sic!] evangelischer Gemeinden in Deutschland“ ausgedruckt. Am 27. Februar 1948 teilte die Geschäftsstelle des Bundes durch Karl Mosner der Kanzlei der EKD jedoch mit, dass der Bundesvorstehers Prediger Karl Glebe nicht an der Sitzung teilnehmen werde.⁹⁷ Der Brief ließ nichts Gutes ahnen. Er informierte darüber, dass die Ratifizierung der ACK-Satzung erst nach der Zustimmung durch das oberste Leitungsorgan, den Bundestag aller Gemeinden, möglich sei. Der tagte aber erst am 29. Mai 1948. Innerhalb des Gemeindebundes gab es über die Frage der ACK-Mitgliedschaft lebhaft Debatten. Die von Niemöller geleitete ACK war weitherzig. Sie räumte in den folgenden Jahren dem Bund ein Gastrecht ein, obwohl dieses in den „Richtlinien“ nicht vorgesehen war. Schon in der ACK-Sitzung am 6. August 1948 ist „Prediger Glebe – Bund Freier Evang. Gemeinden“, also mit dem Namen seiner Freikirche, als Teilnehmer wieder aufgeführt, während das unterzeichnete Protokoll seinen Namenszug nicht ausweist.

Innerfreikirchlich scheint dieser Rücktritt jedoch nicht ohne Wirkung gewesen zu sein. Am Freikirchentag in Düsseldorf 1948 hielt der methodistische Bischof J. W. Ernst Sommer ein Referat zum Thema „Der Freikirchliche Auftrag im Lichte der ACK“. Darin sprach er freimütig die aufgetretenen Probleme an. In Anwesenheit der führenden Männer des BFeG Heinrich Wiesemann (1901-1978), Karl Mosner (1899-1951) und Albert F. Fuhrmann (1903-1964) – hatte der ökumenisch aufgeschlossene Glebe resigniert? – sagte Sommer in Bezugnahme auf das „Licht“ im Thema:

„Es gibt unter uns eine Anzahl von Leuten, die meinen, es müsste heißen: ‚Unsere freikirchliche Aufgabe *im Schatten* der Arbeitsgemeinschaft.‘ Der Ge-

⁹⁶ Erich Geldbach, Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung, Bensheimer Hefte, Bd. 70, Göttingen 2005, völlig neu bearbeitete Auflage der ersten Auflage von 1985, 217.

⁹⁷ Brief Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland an Kirchenkanzlei der EKD v. 27. Febr. 1948. EZA, Best. 2/184.

danke, als ob die christliche Arbeitsgemeinschaft unsere Arbeit in irgendeiner Weise beschatten könnte, ist schädlicher Aberglaube, ist ein leeres Vorurteil, siehe Satzungen [sic!] der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland. Ich weiß nicht, was man noch hinzufügen könnte, um zu sagen, daß die Arbeitsgemeinschaft die Freikirchen in ihrer Aufgabe in nichts behindert, und die Brüder, die schon mit mir in der Arbeitsgemeinschaft gewesen sind, haben sicher den Eindruck, daß es nicht nur auf dem Papier steht ... Schwierigkeiten gibt es selbstverständlich genug. Aber wo ist eine Gemeinschaft ohne Schwierigkeiten? Jedenfalls ist die Tendenz der Arbeitsgemeinschaft: sie will helfen! Das darf man heute ganz klar und unmißverständlich sagen...“⁹⁸

Durch den Gaststatus profitierte der BFeG von Anfang an von der sich immer mehr entspannenden zwischenkirchlichen Entwicklung. Auch in der ökumenisch getragenen Hilfswerkarbeit hat der BFeG seinen fest verankerten Platz von Anfang an gern eingenommen. Hier zeigte sich wieder, wie offen die ökumenische Gemeinschaft war, denn sie stellte ausdrücklich fest, dass – anders als ursprünglich vorgesehen – eine Mitgliedschaft im ÖRK *keine* Voraussetzung war, Empfänger der internationalen Hilfen zu sein. Im diakonischen Bereich hat sich die Zusammenarbeit über Jahrzehnte in der 1957 gegründeten *Diakonischen Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Kirchen* nicht nur bewährt, sondern in ihr spielte der BFeG eine nicht zu unterschätzende Rolle. Assessor Heinz-Adolf Ritter vertrat seinen Bund in der Gesellschafter-Versammlung. Durch ihn wurden alle sich eröffnenden Möglichkeiten von der ökumenischen Kreditvergabe bis zu Erholungsmaßnahmen im Erholungsheim der Genfer Ökumene in Anspruch genommen. In der *Diakonischen Konferenz* war Prediger Gerhard Kuhlmann (*1924) als einer der freikirchlichen Stellvertreter im ökumenischen Feld aktiv.

Was einige Jahre später der präsidierende Bundesvorsteher Wilhelm Gilbert (1904-1998) auf einer Freikirchenkonferenz berichtete, war von Anfang an Ausdruck innerhalb des weit gefassten Selbstverständnisses:

„Es ist kaum möglich, etwas Allgemeingültiges auszusagen über unsere 250 Bundesgemeinden ..., über ihre äußere Erscheinungsform und über ihren geistlichen Gehalt. Jede Gemeinde ist verschieden von der anderen, hat ihr eigenes Gepräge, bestimmt von den Menschen, die ihr vorstehen, von ihrer Entstehung ..., und ihrer Geschichte.“⁹⁹

Es ist bezeichnend, dass die Bundesleitung trotz aktiver Mitarbeit, beispielsweise durch den Bundesvorsteher Karl Heinz Knöppel (1928-2003) bei der Durchsetzung des „Jahres mit der Bibel“ 1992 in der Mitgliederversammlung der ACK und anderer guter Erfahrungen bis heute im Status der Gastmitgliedschaft verblieben ist. Diese Verschiedenheit innerhalb des BFeG wirkt sich in der Stellung zur Ökumene und zur ACK bis heute aus.

⁹⁸ J. W. Ernst Sommer, Der Freikirchliche Auftrag im Lichte der ACK, in: Berichtsheft Freikirchentag 1948, 28f.

⁹⁹ Wilhelm Gilbert, Gottes Wirken in den Freien evangelischen Gemeinden, in: Berichtsheft der Konferenz der Vereinigung evangelischer Freikirchen Hamburg/Berlin 1964, 79-85 (81).

6.3 Die Evangelische Gemeinschaft

In ihrer umfangreichen Studie über die „Evangelische Gemeinschaft“ bemerkte Ulrike Schuler (* 1956) am Rande, dass diese Kirche, die heute mit den Methodisten zusammen die Evangelisch-methodistische Kirche bildet, nach dem Krieg „viele Chancen ökumenischer Zusammenarbeit mit Freikirchen und Landeskirchen wahrgenommen hat.“¹⁰⁰ Sie zählt dann die Bereiche auf: VEF, Hilfswerk bzw. Diakonisches Werk, ACK und übernational im ÖRK. Die Zusammenarbeit zwischen dem Hilfswerk und der Evangelischen Gemeinschaft war intensiv. Zwar wird in den offiziellen Berichten an die jährlichen Konferenzen der Nachkriegszeit wenig über die ACK berichtet,¹⁰¹ aber in den Zeitschriften finden sich viele Hinweise auf ökumenische Aktivitäten: Mitarbeit an den Kirchentagen, ACK-Themen wie Doppelmitgliedschaft, die Verteilung des Ökumenischen Katechismus,¹⁰² an alle Pastoren, Einsatz freikirchlicher Lehrer im Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, Entwicklung der ökumenischen Beziehungen in Württemberg durch ein 1950 gebildetes „Ökumenisches Komitee“, das den Anfang einer Art regionaler ACK bildete.¹⁰³ Selbst in einer nur kurzen Geschichte der Evangelischen Gemeinschaft von 1950 ist die ACK-Mitgliedschaft als Ausdruck des veränderten Verhältnisses zwischen den Freikirchen und Landeskirchen geschätzt.¹⁰⁴ Aus Anlass des Todes des landeskirchlichen Ökumenikers Jakob Schoell (1866-1950) brachte das Sonntagsblatt der Evangelischen Gemeinschaft, der *Evangelische Botschafter*, einen Artikel, der diese Persönlichkeit würdigte. Darin wurde aus einem seiner letzten Briefe zitiert: „Ich freue mich [dass wir uns] in der heutigen Lage ... nicht mehr bekämpfen, vielmehr je nach der Gabe, die jedes hat, [uns] im Kampf gegen den heutigen Säkularismus gelten lassen.“¹⁰⁵ „Der ernste Wille gegenseitiger Achtung und Wertschätzung“, schrieb Otto Hänisch 1950 zu dem Thema „Die Evangelische Gemeinschaft und die anderen Kirchen“, sei „in einigen Vorgängen besonders deutlich zum Ausdruck gekommen ... 1948 hat sich die Evangelische Kirche in Deutschland mit den Freikirchen zu einer Arbeitsgemeinschaft

¹⁰⁰ Ulrike Schuler, Die Evangelische Gemeinschaft. Missionarische Aufbrüche in gesellschaftspolitischen Umbrüchen. emk studien 1, Stuttgart 1998, 49

¹⁰¹ Möglicherweise ist ein Grund dafür, dass zu jener Zeit diese Berichte nicht von den Superintendenden, die in vielen Fällen freigestellt waren, die Außenkontakte (also auch die ökumenischen Beziehungen) wahrzunehmen, verfasst wurden, sondern abwechselnd von Pastoren aus einer Gemeinde.

¹⁰² Den Ökumenischen Katechismus hatte der Leiter der Ökumenischen Centrale, Lic. Wilhelm Menn, verfasst.

¹⁰³ Die ACK Baden Württemberg sieht ihren Anfang erst im Jahre 1973, als die Römisch-katholische Kirche in die Mitarbeit kam. Dazu: Johannes Ebmann (Hg.), Ökumenische Wege in Geschichte, Gegenwart und Zukunft. 30 Jahre Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Baden-Württemberg (1973-2003), Stuttgart 2003.

¹⁰⁴ Ernst Humburger, Ein Gottesfeuer. Vom Werden, Wachsen und Wirken der Evangelischen Gemeinschaft, Stuttgart 1950, 92f.

¹⁰⁵ Redaktioneller Beitrag, Prälat Jakob Schoell gestorben, in: Der Evangelische Botschafter, 83. Jg. (1950), 190f.

christlicher Kirchen in Deutschland zusammengeschlossen und in Kassel konstituiert.“¹⁰⁶ Wegweisend sei „das Gebot Jesu von der Einheit und Einigung der Kirche...“ Die Christen seien gerufen, „die Heilsbotschaft und das Werk helfender Liebe mit anderen Kirchen gemeinsam aus[zu]richten...“ Die Evangelische Gemeinschaft, heißt es nach einhundertjährigem Wirken in Deutschland, ist „... entschlossen, ohne Zögern oder Aufenthalt den uns gewiesenen Weg zu gehen, um unseren Beruf zu erfüllen.“¹⁰⁷

In der Evangelischen Gemeinschaft gab es keine grundsätzlichen Vorbehalte, sondern als Teil einer weltweiten Kirche, die ökumenisch engagiert war, nahm sie auch in Deutschland die sich öffnenden ökumenischen Möglichkeiten aktiv wahr.

6.4 Die Methodistenkirche

Die Wahl Bischof Sommers zum Stellvertretenden ACK-Vorsitzenden drückt die Rolle, die er gespielt hat, aus (s. Darstellung unter 3.). Das Sonntagsblatt „Der Evangelist“ hatte in Pastor Wilhelm K. Schneck (1901-1974) einen in Presse und Funk ökumenisch engagierten Redakteur. Vermutlich gibt es aus den Jahren 1946 bis 1950 keine kirchliche Zeitschrift in Deutschland, die so viele Berichte, Aufsätze und Informationen aus der nationalen und internationalen Ökumene vermittelte, wie „Der Evangelist“.¹⁰⁸ Die ökumenischen Aktivitäten ihres Bischofs haben die Methodisten in den Gemeinden weitgehend gerne getragen, auch wenn ihnen der Wandel der örtlichen zwischengemeindlichen Beziehungen nicht schnell genug voran ging. Manchmal kam ein Stöhnen auf „Oben Ökumene – unten ganz alleene.“ Der Nachfolger Sommers, Bischof Friedrich Wunderlich (1896-1990), hat die ökumenischen Aktivitäten engagiert weitergeführt. Allein seine Ausführungen in den alle vier Jahre vorgelegten Rechenschaftsberichten, den „Bischöfsbotschaften“, reichen aus, um das ökumenische Engagement der Kirche zu charakterisieren.¹⁰⁹

Zusammenfassend muss man feststellen: Die Haltungen der Freikirchen in der VEF zu ökumenischen Entwicklungen sind recht unterschiedlich. Das trifft offensichtlich auch für die Verankerung ökumenischen Bewusstseins in den Ortsgemeinden zu.¹¹⁰ Wo innerhalb der VEF die Frage der ökume-

¹⁰⁶ Otto Hänisch, Die Evangelische Gemeinschaft und die anderen Kirchen, in: Der Evangelische Botschafter, 83. Jg. (1950), 302-304 (303).

¹⁰⁷ Ebd. 303 f.

¹⁰⁸ W. Bautz (Hg.), Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL), zu W. K. Schneck: Bd. 9 (1995) 529-532; zu J. W. E. Sommer: Bd. 10 (1995), 778-785; zu F. Wunderlich: Bd. 14 (1998), 177-189. Alle Beiträge auch unter www.bautz.de.

¹⁰⁹ Vgl. Karl Heinz Voigt, Friedrich Wunderlich – ein Brückenbauer Gottes. Stuttgart 1982, bes. 142-240.

¹¹⁰ Das Urteil, es „fehlte in den Freikirchen eine Auseinandersetzung mit der Gemeindebasis“ (Strübind, Nachkriegszeit, 207), scheint eher für die independentistischen Gemeinden zuzutreffen, als für die beiden methodistischen. Auch die Bemerkung „Bei

nischen Verzahnungen auftauchte, wie 1964 auf der Hamburger Freikirchenkonferenz, ging die Sorge nicht von allen Mitgliedskirchen aus. Um den ökumenekritischen Kirchen entgegenzukommen, einigte man sich dort, lieber von *zwischenkirchlichen Beziehungen* zu sprechen; vermutlich, um den für einige Gemeinden als Reizwort empfundenen Ausdruck „Ökumene“ sprachlich zu überwinden.

7. Gewonnene Einsichten und gewagte Aussichten

Die Kirchen in Deutschland waren nicht auf die Gestaltung einer innerdeutschen Ökumene vorbereitet. Eugen Gerstenmaier ist ein Beispiel. Er war eine der zentralen ökumenisch tätigen Persönlichkeiten der Nachkriegszeit. Während des Krieges hatte er Überlegungen für die Gestaltung einer Nachkriegshilfe angestellt. Dabei hatte er ein Zusammenwirken mit den Katholiken vor Augen. Das war typisch deutsch-protestantisch. Man dachte in nationalen Kategorien. Die katholische Kirche war aber international verankert und hätte sich kaum auf nationale Pläne einlassen können. Dieser Aspekt seiner Pläne war illusorisch.

Von Genf kamen dagegen protestantisch-ökumenische Impulse. Sie waren eine Konsequenz aus der weltweiten Hilfe nach dem Ersten Weltkrieg, wie sie 1922 auf der Kopenhagener Bethesda-Konferenz beschlossen worden war. Nicht mehr innerhalb einer Konfession, sondern interkonfessionell als *Inter-Church-Aid* sollte die Hilfe über eine ökumenische Zentralstelle organisiert werden. Eine Folge war: Gerstenmaier musste mit den in Deutschland wirkenden evangelischen Kirchen wie Baptisten, Methodisten, Evangelische Gemeinschaft usw. zusammenwirken. Von denen hatte er aber keine Ahnung. Genf musste erst mit Informationen nachhelfen. Diese Ausgangslage blieb nicht ohne Folgen.

1. Eine innerdeutsche Ökumene war zu dieser Zeit noch ein Fremdkörper. Sie entstand mehr oder weniger auf den Druck von außen. Die Impulse kamen aus Genf. Aber Genf war auch nur ein Knotenpunkt in einem weltweiten Netz. Die Genfer mussten im Aufbau ökumenischer Strukturen auch daran arbeiten, ihre Stellung zwischen den Kirchen zu stärken. Sie standen vor der Aufgabe, die ökumenische Bereitschaft der Mehrheit der Kirchen vor allem in Amerika, aber auch in England und anderen Staaten, die jahrelange ökumenische Erfahrungen gesammelt hatten, in Deutschland durchzusetzen. Sie wollten eine koordinierte ökumenische Hilfe leisten, und Genf sollte das Instrument der ökumenischen Kirchen der Welt sein.

So wurde schon 1946 von Genf aus die „Ökumenische Centrale“ (ÖC) organisiert, personell besetzt und finanziert,¹¹¹ da in Deutschland nach dem

den Freikirchen muß dagegen die Phobie abgebaut werden, daß die ökumenische Annäherung stets mit einem Identitätsverlust und der Preisgabe der eigenen Unabhängigkeit verbunden ist“ (Ebd., 210) ist sicher unterschiedlich zu bewerten.

¹¹¹ Das „C“, mit dem Centrale bis heute geschrieben wird, ist eine ständige Erinnerung an die frühe, angelsächsisch beeinflusste Geschichte.

Ende des Krieges noch kein Ansatz für eine innerdeutsche Ökumene vorhanden war. Später wurde die ÖC als eine Art Geschäftsstelle mit der ACK verbunden. Das war ökumene-politisch ein weitreichender Schritt. Denn damit ging die Integration in das Kirchliche Außenamt der EKD einher, in dessen Räumen die ÖC auch untergebracht war. Dort wurde die ACK quasi eine Abteilung innerhalb der EKD-Strukturen, was für sie ein Verlust an ökumenischer Eigenprofilierung war.

2. Für die sich nach 1945 bildende EKD war eine ungewohnte Situation entstanden. Bis 1918 waren die Landeskirchen in vieler Hinsicht vom Staat abhängig. Ohne große Begeisterung haben sie selber die Gesamtverantwortung für die Kirche übernehmen müssen. Viele Fäden liefen nun im Deutschen Evangelischen Kirchenbund (DEKB) zusammen. Dieser DEKB bestimmte in der Gemeinschaft der Landeskirchen in ökumenischen Fragen. Für die Teilnahme in Stockholm 1925 wurden die freikirchlichen Delegierten über den DEKB gemeldet, nachdem die Freikirchen selber sich in der DEKB-Delegation Plätze erkämpft hatten.

Die nach 1945 entstandene EKD war in ihrem ökumenischen Aktionsradius zunächst begrenzt. Das sonst beanspruchte Privileg, für den deutschen Protestantismus zu sprechen und zu handeln, das sie bisher selbstverständlich für sich in Anspruch genommen hatte, war ihr durch die politischen Umstände aus der Hand genommen. Genf als ausführendes Organ der Amerikaner stellte die Weichen und bestimmte den ökumenischen Weg in die Zukunft.

3. Martin Niemöller, der durch seine im KZ erlittenen Schikanen hohe internationale Reputation vor allem in den angelsächsischen Kirchen genoss, erkannte die neue Situation und hatte es als unierter Theologe zu dieser Zeit leichter als mancher Lutheraner, sich ökumenisch zu engagieren. Seine in den internationalen Begegnungen und Reisen gewonnenen ökumenischen Kontakte und Einsichten kamen bei der Bildung der ACK zur Entfaltung.

Neben Niemöller war in der Frühzeit Bischof Otto Dibelius wichtig. Er gewann in der besonderen Situation Berlins ökumenische Einblicke, die sein Denken nachhaltig änderten.¹¹² Eine in Berlin funktionierende Ökumene und besonders seine vielfältigen Kontakte zu ausländischen Freikirchlern zeigten ihm, wie unverzichtbar die ökumenische Gemeinschaft geworden ist und welche Bedeutung die in Deutschland kleinen Freikirchen weltweit haben.¹¹³ Hinzu kam, dass Berlin als Kontaktstelle zur „Sowjetisch Besetzten Zone“ (SBZ) eine zentrale Rolle gewonnen hatte und die Freikirchen überregional organisiert waren.

¹¹² Karl Heinz Voigt, *Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert)*, KGE III/6 Leipzig 2004, 147-150.

¹¹³ Die Rolle von Bischof Dibelius für die ACK ist bisher nicht beachtet worden. Offensichtlich hatten auch amerikanische außerkirchliche Dienste Interesse am Berliner Bischof mit seinen von dort möglichen Verbindungen in die damalige Ostzone.

Der offenen ökumenischen Entwicklung wurde aber nach einiger Zeit Einhalt geboten. Dabei spielte die Verlagerung der *Ökumenischen Centrale* eine Rolle, die bisher kaum beachtet wurde.

4. Gemeinsame Stellungnahmen und ein gemeinsames Zusammenwirken mit der Weltökumene war über die ACK kaum noch zu erlangen. Nach außen und öffentlich sprach die EKD wieder alleine in dem Bewusstsein, den „deutschen Protestantismus“ zu repräsentieren. Die Leitung der ÖC lag in den Händen des EKD-Außenamtsleiters. Sein Amt sah sich für die internationalen Kontakte allein zuständig; die ÖC wirkte nur noch für die innerdeutsche Ökumene. Deshalb waren freikirchliche ACK-Mitglieder auf ihre eigenen internationalen Netzwerke angewiesen.¹¹⁴

5. Eine Neuordnung und damit eine gewisse Stärkung der innerdeutschen Ökumene trat ein, als die römisch-katholische Kirche und die Orthodoxen 1974 der ACK beitraten. Das musste die ÖC vom EKD-Außenamt unabhängig machen. Die Katholiken versprachen sich gerade von der ACK eine Ebene der Begegnung mit den Freikirchenzweigen in Deutschland, denen sie als Weltkirche in vielen Regionen der Kontinente begegneten. Die gesamtökumenische Relevanz der ACK minderte sich von der Zeit an wieder, als es nach einer Annäherung, zu der die ACK sicher geholfen hat, neben der Arbeitsgemeinschaft zu einer bilateralen Exklusiv-Ökumene der beiden Großkirchen kam.

6. Es sind deutliche Veränderungen in der Entwicklung von den Anfängen der ACK bis heute festzustellen, für die es mehrere Gründe gibt:

- Ein Wiedererstarken der EKD, die zu einer normalen Unabhängigkeit von Genf geführt hat.
- Parallel dazu ist bei den Freikirchen die Frage zu stellen, inwieweit sie sich auf nationale Aufgaben konzentriert (oder eingeengt?) haben.
- Ferner muss gefragt werden, ob es innerhalb der Freikirchen genügend gemeinsame Interessen gegeben hat, gemeinsame ökumenische Positionen zu vertreten. Die VEF hat weder einen Theologie- noch einen Ökumene-Ausschuss. Obwohl alle VEF-Kirchen – auch die ökumene-kritischen – von Anfang an aktiv von der Ökumene profitieren, hat das Thema Ökumene auch in den Präsidiumssitzungen selten auf der Tagesordnung gestanden.

¹¹⁴ Wurde Paul Schmidt 1948 noch von der ÖC nach Amsterdam delegiert, so wurden später die methodistischen Bischöfe von ihrer Gesamtkirche, deren Zentrale in den USA war, entsandt. Das hatte verschiedene Folgen: 1. In den Veröffentlichungen des ÖRK und den amtlichen Berichten erschienen sie als Teilnehmer aus den USA. 2. In Deutschland wurde gar nicht mehr registriert, dass die methodistischen Kirchen Gründungsmitglieder des ÖRK und darum ein Teil der internationalen Ökumene waren. Das hatte Folgen, die hier zu schildern den Rahmen dieser Studie übersteigt, die aber durchaus mit der Abkoppelung der Freikirchen von der Ökumene durch das EKD-Außenamt zu tun haben.

- Das Zweite Vatikanische Konzil hat einen neuen ökumenischen Impuls gegeben. Er wurde in Deutschland – von der ACK weg – zunehmend auf eine bilaterale Ökumene hin entwickelt. Wieweit für die EKD und die katholische Bischofskonferenz die ACK eine Hilfe oder eine Last ist, lässt sich schlecht erkennen. Es gibt z. Zt. einen undurchschaubaren öffentlichen Widerspruch. Die ÖC und damit die ACK sind durch die beiden wichtigen Kirchen dramatisch geschwächt. Gleichzeitig beteuern hochrangige Repräsentanten aus beiden Kirchen permanent die unverzichtbare Bedeutung der Ökumene.

Alle Mitgliedskirchen der ACK müssen mit diesem Organ, in dem es um die sichtbare Einheit der einen Kirche Christi geht, sorgsam und weise umgehen, damit es nicht berabsinkt und lediglich ein Instrument der Kirchenpolitik wird. Darum ist auch die Frage nach gemeinsamen gottesdienstlichen Veranstaltungen und anderen heute bereits möglichen Formen der Gemeinschaft hoch einzuschätzen.

8. Schluss

Anlässlich der Jubiläumsveranstaltung „50 Jahre ACK“ hat Bischof Walter Klaiber, der gleichzeitig dem ACK-Vorstand angehörte, für die VEF das Grußwort gesprochen. In drei Gedankenkreisen stellte er theologisch heraus: Erstens: „... Keiner von uns ist die Mitte, um die sich die anderen scharen, niemand ist Gastgeber, der die anderen einlädt.“ Zweitens: „Je eindeutiger sich unsere gemeinsame Arbeit auf Jesus Christus als Grund und Ziel unseres Dienstes bezieht, desto integrativer wird der Fortgang dieser Arbeit sein.“ Und drittens: „Christliche Gemeinschaft, die auf Gottes Tat in Christus gründet und in ihm ihr Ziel sieht, wird mit Christus immer wieder einengende Grenzen überschreiten ... So ist mein letzter und ganz besonders dringlicher Wunsch an die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen, daß das Ringen um Verständigung und Frieden untereinander nie zum Selbstzweck wird, sondern dazu dient, die Botschaft vom Frieden zu denen hinauszutragen, die sie besonders dringlich brauchen...“¹¹⁵

¹¹⁵ Bischof Dr. Walter Klaiber, Vorsitzender des Präsidiums der Vereinigung Evangelischer Freikirchen, Grußwort zur ACK Jubiläumsveranstaltung am 10./11. März 1998, in: Ökumene – unverzichtbarer Faktor der Zukunftsgesellschaft, epd-Dokumentation Nr. 24/98 v. 8. Juni 1998, 16f.

Detlef Lieberth

Die Apostolische Gemeinschaft

Geschichte, Identität, Wandlungsprozesse

1. Vorbemerkung:

Um Veränderungsprozesse nachvollziehbar machen zu können, muss bekannt sein, wie die Ausgangslage war. Das bedeutet im vorliegenden Fall: Die Wandlungsprozesse in der relativ jungen Geschichte der Apostolischen Gemeinschaft – sie feierte 2005 ihr 50jähriges Bestehen – sind nur in Kenntnis ihrer katholisch-apostolischen bzw. neuapostolischen Wurzeln nachvollziehbar. In den nachfolgenden Ausführungen bleibt es nicht aus, dass Entwicklungen auch an negativen Beispielen sichtbar gemacht werden. Es ist mir daher wichtig zu bemerken, dass derartige Beschreibungen in keiner Weise despektierlich gemeint sind.

2. Geschichte in Kurzübersicht

Aus einem Zweig der Erweckungsbewegung in England und Schottland zu Beginn des 19. Jahrhunderts ging ca. 1830 die Katholisch-Apostolische Bewegung hervor, zunächst als „Katholisch-Apostolische Gemeinde“ (KAG). Erste Richtungskämpfe führten 1863 zur Gründung der „Allgemeinen Apostolischen Mission“ (später „Allgemeine Christliche Mission“), aus der dann in Deutschland die Neuapostolische Bewegung hervorging. Sie nannte sich seit 1907 „Neuapostolische Gemeinde“ und ab 1930 „Neuapostolische Kirche“ (NAK). Aufgrund von Ausschlüssen aus der „Neuapostolischen Kirche“ erfolgte 1921 in Ostdeutschland die Gründung des „Reformiert-Apostolischen Gemeindebundes“ und 1955 in Westdeutschland die Gründung der „Apostolischen Gemeinschaft“.¹

3. Geschichte in Streiflichtern

3.1 Die „Katholisch-Apostolischen Gemeinden“ – KAG

Die „Katholisch-Apostolischen Gemeinden“ entstanden um 1830 in England, zu einer Zeit geistlicher Aufbrüche in Großbritannien, Deutschland, Frankreich und der Schweiz. Bemerkenswert ist, dass ihre geistigen Väter z.T. hoch gestellte Persönlichkeiten waren. Unter ihnen befanden sich mehrere Geistliche verschiedener Konfessionen, Juristen, hohe Beamte, Minister

¹ Mit Wirkung vom 30.6.1994 haben sich die AG und der RAG zusammengeschlossen unter Fortführung des Namens „Apostolische Gemeinschaft“.

und ein Bankier.² Diese Konstellation führte zu einem recht gesunden Selbstverständnis der „Katholisch-Apostolischen Gemeinden“:

- Zum *Leib Christi* gehören alle im Namen des dreieinigen Gottes getauften Christen.
- *Glied am Leib Christi* wird man durch diese Taufe.
- *Jeder, der sagt „Jesus ist mein Herr!“, hat den Heiligen Geist* (1.Kor 12,3).

Zusammen genommen spiegelt dies ein allgemein christliches Verständnis wider. Es gab ein schönes Bild für dieses Selbstverständnis: Die ganze Christenheit bildet einen wunderschönen Kuchen und wir sind ein „Stückchen“ dieses Kuchens.

3.2 Die Neuapostolische Kirche – NAK

Durch Streit nach dem Tod von 3 der 12 Apostel der „Katholisch-Apostolischen Gemeinden“ – ob neue Apostel berufen werden sollen oder nicht – entstand 1863 die „Allgemeine Apostolische Gemeinde“, die sich kurze Zeit später „Allgemeine christliche Mission“ nannte. 1907 entwickelte sich aus diesem Zweig die „Neuapostolische Gemeinde“, die seit 1930 den Namen „Neuapostolische Kirche“ trägt. Auf diesem Weg traten folgende Veränderungen auf: Es erfolgte

- ... ein *soziologischer Wandel* – an der Spitze standen jetzt Handwerker, Kaufleute, Angestellte und Arbeiter,
- ... ein *theologischer Wandel* – festzustellen am Verlust der ökumenischen Einstellung und der Schätzung charismatischer Gaben,
- ... ein *Leitungswandel* – Einführung des Stammapostel-Amtes,
- ... ein *Wandel des Kirchenverständnisses* – Kirche Jesu Christi sind allein wir; das schöne Bild der KAG vom Kuchen veränderte sich im Bild gesprochen in: „Der Kuchen sind wir“;
- ... ein *Wandel des Sakramentsverständnisses* – Taufe reicht nicht, Versiegelung ist notwendig (Trennung in Wassertaufe und Geistestaufe), wobei die Versiegelung nur durch Apostel möglich ist.

Demzufolge lautet das Selbstverständnis der „Neuapostolischen Kirche“:

- Zum *Leib Christi* gehören alle im Namen des dreieinigen Gottes Getauften und durch einen neuapostolischen Apostel Versiegelten.
- *Glied am Leib Christi* wird man durch Taufe und Versiegelung.
- *Empfang des Heiligen Geistes* ist nur durch Handauflegung eines neuapostolischen Apostels möglich, was insgesamt ein exklusives Verständnis widerspiegelt.

² Besonders erwähnenswert sind: der Bankier Henry Drummond (1786-1860), der anglikanische Priester Edward Irving (1792-1834), der Professor für Kirchengeschichte in Marburg Heinrich W. J. Thiersch (1817-1885).

Die Folgen dieser Entwicklung waren:

- *Exklusivität* und Abgrenzung gegenüber anderen Christen,
- *Selbstgenügsamkeit* – man wurde sich selbst genug,
- *Mission wurde zur Werbung für die eigene Kirche.*
- „*Wegnahme*“ der Bibel durch Überbetonung des gepredigten Wortes (*Die Bibel ist doch nur eine Konserve, wir haben das „lebendige Wort vom Altar“!*) – womit dem einzelnen Christen die Basis zur Entwicklung eines gesunden geistlichen Urteilsvermögens genommen wird.
- Als Folge davon wird der *Missbrauch des Wortes Gottes* für die eigene Sicht der Dinge ermöglicht.
- Außerdem erfolgte ein *Weglassen der Ansprüche Gottes* (wachset, ich suche Frucht, das ist der Wille Gottes...).

Man kann es wie Stufen ansehen, die immer den jeweils nächsten „Schritt“ ermöglichen. Im Ergebnis führte dies zu:

- einem Leben aus „zweiter Hand“,
- dem Verlust eines geistlichen Urteilsvermögens,
- der Distanzierung von anderen Christen,
- der Abhängigkeit von Menschen,
- und einem eingeschränkten Gottesbild.

Auf diese Weise werden Kirchenmitglieder und keine Jünger Jesu gewonnen!

3.3 Die Apostolische Gemeinschaft – AG

In den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts ergab sich in der „Neuapostolischen Kirche“ eine besondere Situation durch die sogenannte „Botschaft“ des amtierenden Stammapostels Bischoff: „Ich werde nicht sterben, bevor der Herr wiederkommt!“. Sie wurde zum Dogma erhoben und musste in jedem Gottesdienst gepredigt werden. Da dies nicht von allen mitgetragen wurde, führte dies 1955 zur Kirchenspaltung durch den Ausschluss leitender Brüder und zur Gründung der Apostolischen Gemeinschaft am 24.1.1955.

Eine Reihe von Veränderungen wurden nun möglich. Es begann damit, *Gottes Wort höher zu achten als Menschenwort* (in diesem Fall die sogenannte „Botschaft“). Daraus ergab sich ein Weg, auf dem der Reichtum und die Autorität der Heiligen Schrift wiederentdeckt und zur Basis für alle weiteren Wandlungen wurde. Das heutige Verständnis lautet:

„Die Grundlage aller christlichen Lehre ist die Bibel. Wir bekennen uns zur Bibel als dem Wort Gottes. Alles, was in christlichen Gemeinden gelehrt und gelebt wird, muss sich am Gesamtzeugnis der Bibel messen lassen. Auch wenn uns unsere menschlichen Begrenzungen bewusst sind, ist es unser Ziel, unsere Glaubenslehre immer wieder dahingehend zu überprüfen, dass sie mit dem Gesamtzeugnis der Bibel übereinstimmt und diesem Zeugnis nicht widerspricht. Über dieses Zeugnis hinaus haben wir keine Erweiterungen vorzunehmen. Alle Offenbarungen, alle Prophetie, alle Erkenntnis ist am

Zeugnis der Heiligen Schrift zu messen und an deren Aussagen in ihrer Gesamtheit gebunden.“³

In den 1970er Jahren erfolgte eine *Reformation des Kirchenverständnisses*:

- Kirche Christi ist die Gemeinschaft aller Getauften (siehe „Was wir glauben“, Bd. 1)⁴ – somit ein Zurück zum „Kuchen“!
- Heiligen Geist kann es auch in anderen Kirchen geben.⁵
- Christus regiert durch den Heiligen Geist die Kirche.

Da sich das alte, falsche Kirchenverständnis untrennbar mit einem bestimmten Sakramentsverständnis verband, war es eine Frage der Zeit, dass zwangsläufig auch eine *Reformation des Sakramentsverständnisses* erfolgen musste (1999-2005). Gravierende Eckpunkte davon sind:

- Das Heil ist allein in Jesus Christus.
- Das Heil kommt aus dem Glauben, nicht aus dem Vollzug der Sakramente.
- Sakramente sind Heilsverkündigung, nicht Heilsvermittlung.

In einem weiteren Schritt wurde die *Reformation des Amtsverständnisses* (ab 2002) begonnen, wobei sich inzwischen die nachfolgenden Veränderungen ergaben:

- *Alle Gaben gehen von Christus aus* (Eph 4,7): Früher gingen sie aus dem Apostelamt hervor.
- *„Kreis“ statt Hierarchie*: Die Gaben stehen nebeneinander und bilden einen Kreis um Jesus als die Mitte.
- *Gabenorientierte Mitarbeit*: Im Vordergrund stehen die Förderung und der entsprechende Einsatz von Gaben. Dem zufolge bleibt ein Dienst durchaus auch unbesetzt, wenn die Gabe dazu (noch) nicht vorhanden ist.
- *Frauen im ordinierten Dienst*: Schon über viele Jahre stand die Frage der Frauenordination im Raum. Nach längerer sorgfältiger Würdigung der verschiedenen einschlägigen Stellen in der Heiligen Schrift und intensiver Beratung über deren unterschiedliche theologische und soziologische Auslegung und Deutung, konnte schließlich 2003 ein einstimmiger Beschluss „pro Frauenordination“ gefasst werden.⁶
- In jüngster Zeit beschäftigt uns das Thema: *„Das Verständnis der Gaben im einzelnen“* – insbesondere hier auch die Gabe des Apostels.

³ Die Apostel der Vereinigung der Apostolischen Gemeinden in Europa (Hg.), Beschlusspapier „Sakramente in apostolischen Gemeinden“ vom Mai 2005, Nr. 1.3, unter: www.apostolisch.de/fakten/literatur/pdf/beschluss_sakramente.pdf (26.01.2009).

⁴ 1984 hg. von den europäischen Aposteln der Vereinigung Apostolischer Gemeinden.

⁵ Die Kann-Formulierung ist in den 90er Jahren weggefallen.

⁶ Beschlusspapier „Gabenorientierte Mitarbeiterschaft – Frauen im ordinierten Dienst“ vom 27.06.2003, unter: www.apostolisch.de/fakten/literatur/pdf/beschluss_frauenordination.pdf (26.01.2009).

Die Apostolische Gemeinschaft hat somit wieder zu dem allgemein christlichen Selbstverständnis zurückgefunden, welches in den Katholisch-Apostolischen Gemeinden vorhanden war:

- Zum *Leib Christi* gehören alle im Namen des dreieinigen Gottes getauften Christen.
- *Glied am Leib Christi* wird man durch diese Taufe.
- *Jeder, der sagt „Jesus ist mein Herr!“, hat den Heiligen Geist* (1.Kor 12,3).

4. Der Wandlungsprozess der Apostolischen Gemeinschaft – ein Weg in die Freiheit der Kinder Gottes

Neben dem schon Beschriebenen hatte dieser Veränderungsprozess noch weitere Folgen, von denen hier einige ebenfalls kurz angerissen werden sollen:

In der Ausgabe 11/2001 der Monatsschrift „Der Herold“ wurde ein *Bußgebet* veröffentlicht, in dem die Apostel, Bischöfe und Ältesten der Apostolischen Gemeinschaft bekennen, an Gott, seinem Wort und an Menschen schuldig geworden zu sein. Sie bitten Gott um Vergebung und erbiten, Gemeinde nach seinem Willen sein zu können.⁷

Auch im Hinblick auf *Ökumene* ist einiges in Bewegung geraten. Die Apostolische Gemeinschaft ist inzwischen Mitglied (bzw. Gastmitglied) in einigen Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen (ACK) auf Landesebene und ebenfalls in einer ganzen Reihe örtlicher ACKs. Sie arbeitet ebenfalls in einigen Städten in der Evangelischen Allianz mit, z.T. auch in deren örtlichen und überregionalen Vorständen.⁸ Konkretisiert wird dieses veränderte Bewusstsein z.B. auch in gemeinsamen Gottesdiensten mit anderen Christen und Gemeinden, ebenfalls durch den Kanzeltausch und ein gemeinsames Chorprojekt mit einer anderen Freikirche.⁹

Ebenfalls hat das Thema *Mission* Gestalt angenommen: Neben der Tatsache, dass inzwischen einzelne Gemeinden selbständig evangelistische Veranstaltungen durchführen, findet das Verständnis, zusammen mit anderen Christen ein gemeinsames Zeugnis für Jesus Christus abzulegen, z.B. Ausdruck in der örtlichen Mitarbeit von „ProChrist“ und der Beteiligung an örtlichen Freikirchentagen. Am 21. Januar 2007 konnte das erste Missionarsehepaar ausgesandt werden, das jetzt mit „Christliche Fachkräfte International“ (CFI) in China arbeitet.¹⁰

⁷ Bußgebet unter: [www.apostolisch.de/fakten/literatur/pdf/BußgebetAPs.pdf](http://www.apostolisch.de/fakten/literatur/pdf/Bu%DFgebetAPs.pdf).

⁸ Vortrag zum Selbstverständnis Apostolischer Gemeinschaften, Halle 2005, unter: www.apostolisch.de/fakten/literatur/pdf/vortrag_halle.pdf.

⁹ Mit der Freien Evangelischen Gemeinde in Köln.

¹⁰ Die Predigt im Aussendungsgottesdienst wurde von Pfarrer Winrich Scheffbuch gehalten.

Theologische Ausbildung hat eine neue Prägung gewonnen: Junge Menschen, die den Wunsch hatten, eine theologische Ausbildung zu absolvieren, wurden dazu ermutigt und z. T. auch unterstützt.¹¹ Im Rahmen der finanziellen Möglichkeiten wird es Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen ermöglicht, theologische Seminare zur Predigtvorbereitung und Seelsorge zu besuchen.

Am 23. Januar 2005 feierte die Apostolische Gemeinschaft ihr 50-jähriges Jubiläum. In den Jubiläumsveranstaltungen standen der Dank an Gott und die veränderte Ausrichtung akzentuiert im Mittelpunkt. Die ausgewählten Aspekte lauteten:

- „*Soli deo gloria!*“ (Martin Luther) – Aspekt unserer Dankbarkeit Gott gegenüber.
- „*Sie alle sollen eins sein, genauso wie du, Vater, mit mir eins bist!*“ (Joh 17,21) – Damit „soll zum Ausdruck kommen, dass wir uns ganz dem Auftrag Jesu an ‚seine Leute‘ verpflichtet sehen, mit allen anderen Christen ein glaubwürdiges Zeugnis für unseren Herrn und Gott und seine Liebe zu den Menschen vor der Welt abzulegen – wir wollen lernen, Einheit unter Christen anzustreben und zu leben!“¹²
- „*Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist!*“ (Dietrich Bonhoeffer) „Der dritte Aspekt hebt ab auf den Auftrag, den Kirche hat und nimmt wieder verstärkt in den Blick, worum es dem ‚Herrn der Kirche‘ – Jesus Christus – geht: Menschen in die Jüngerschaft zu führen – sie zu ‚Jesus-Leuten‘ zu machen! Wir möchten wieder lernen, für Kirchenferne einladend und attraktiv zu werden!“¹³

„Wir dürfen uns heute als Teil der Christenheit verstehen ohne irgendeinen Hauch von Exklusivität. Nach dem Motto ‚Großes wird groß, Kleines wird klein‘ sehen wir allein in Jesus Christus das Heil und den persönlichen Glauben des Einzelnen als den ‚Weg‘ dazu, dieses Heil in Anspruch zu nehmen; kirchliches Amt und Sakrament finden zu ihrer eigentlichen Bedeutung zurück: Gaben und Dienste, die Gott seiner Gemeinde geschenkt hat bzw. die Feier der Sakramente als eine besondere Form der Evangeliumsverkündigung – was die Predigt im Wort verkündet, verkündigen die Sakramente im Bild. Für diese gesamte Entwicklung möchten wir Gott danken!“¹⁴

¹¹ Besuchte Einrichtungen waren: Freie Theologische Akademie in Gießen, das Institut für Gemeindebau und Weltmission in Essen, der CVJM in Kassel.

¹² Der Herold (Monatsschrift der Vereinigung der Apostolischen Gemeinden), 1/2005, 8.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd. 7.

4.1 Leitbild der Apostolischen Gemeinschaft

In der Ausgabe 8/2005 von „Der Herold“ wurde das neu gewonnene Leitbild veröffentlicht, das die Schwerpunkte und Ausrichtung für die ganze Gemeindearbeit ausweist:

„Auf der Basis ‚Jesus Christus allein‘ wollen wir als seine Jüngerinnen und Jünger, vom heiligen Geist erweckt und angeleitet, Gemeinde Jesu Christi bauen, in der jeder seine Gaben entdecken und sie verbindlich zur Entwicklung der Gemeinde und zum Leben des Missionsauftrags einsetzen kann.“¹⁵

4.2 Auf dem Weg zu einer neuen Identität:

Der Prozess dauert an. Wir wollen offen sein für Gottes Führungen. Die neue Identität bekommt inzwischen immer mehr Konturen – ist aber noch im Werden. Hier einige Aspekte, die den aktuellen Stand beschreiben:

Die Apostolische Gemeinschaft:

- als Teil der weltweiten Kirche Jesu Christi,
- als Freikirche,
- das Gesamtzeugnis der Bibel als das geoffenbarte Wort Gottes ansehend,
- mit katholisch-apostolischen Wurzeln,
- mit den drei Sakramenten Taufe, Versiegelung und Abendmahl,
- auch mit der Dienstgabe des Apostels,
- im Miteinander mit anderen Christen,
- „Himmelsfilialen“ auf Erden bauend,
- den Menschen dienend.

Zum Verständnis der Sakramente

Die drei Sakramente Taufe, Versiegelung und Abendmahl sind drei unterschiedliche Bilder für das eine Heil. Dazu heißt es im schon erwähnten Abschlusspapier „Sakramente“¹⁶:

Nr. 4.6: „Ein Sakrament ist eine heilige Handlung, in der wir den Bund Gottes mit uns Menschen feiern. Es ist Nachvollzug und bildhafte Sichtbarmachung des Heilshandelns Gottes in Jesus Christus im Leben eines Menschen und dessen gläubige, bejahende und bekennende Antwort. Es ist ein Zeichen unserer Bundesbeziehung zu Gott.“

Nr. 5.1.3: „In der Versiegelung feiern wir, dass der Heilige Geist von dem gläubig gewordenen Menschen Besitz ergreift. Heiliger Geist ist eine unverzichtbare Offenbarung Gottes. Seine Gegenwart im Leben des Menschen bewirkt die Erkenntnis des Sohnes Gottes, tröstet, lehrt und erinnert, leitet in alle Wahrheit, schenkt Kraft zum Zeugendienst, vertritt ihn im Gebet und bezeugt und bewirkt das Heil. Gott selbst ist es, der den Menschen in Christus

¹⁵ Ebd. 8/2005, 6.

¹⁶ Siehe Anm. 3.

versiegelt. Dies geschieht nach dem Maß der göttlichen Gnade zum Nutzen aller.“

Nr. 5.2.11: „Im Abendmahl feiern wir das Gedächtnis an den Opfertod Christi zur Vergebung der Sünden, die Gemeinschaft mit dem auferstandenen Herrn, das Zeichen des neuen Bundes, die Verheißung seiner Wiederkunft.“

Zwei Worte zum Schluss:

„Die kritische Reflexion des eigenen Weges, das Eingestehen von Irrtümern und Schuld, die ständige Rückfrage, ob die Kirche noch auf dem Boden der Heiligen Schrift steht, sind Bestandteile eines zutiefst christlichen Handelns. Wo sonst ist denn das Eingestehen von Fehlern möglich, wenn nicht unter dem Kreuz Christi?“ (Andreas Fincke)¹⁷

„Es war mir ein Anliegen, die Gemeinde auf die Außenwelt aufmerksam zu machen, damit sie sah, dass das eigentliche Geschehen nicht am Sonntag im Kirchengebäude stattfand, sondern zwischen den Sonntagen in den Häusern, auf dem Marktplatz, in der Schule. Dort, nicht hier, würden wir deutlich machen, wie Christus in unseren Herzen lebte.“ (Gordon MacDonald)¹⁸

¹⁷ Andreas Fincke, *Die Neuapostolische Kirche im Umbruch. Zwischen Wachstum und Reformstau*, Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (Hg.), (EZW-Texte 146) Berlin 1999, 20.

¹⁸ Gordon MacDonald, *Ich will meine Gemeinde zurück. Wenn mein geistliches Zuhause mir fremd wird*, Wuppertal 2008, 15.

Lothar Weiß und Vjatcheslav Dreier

Pluralisierung, Migration und Segregation

Ein Beitrag der rheinischen Landesgeschichte zur Freikirchenforschung¹

Seit dem 19. Jahrhundert findet eine immer offensichtlicher werdende Pluralisierung der religiösen Verhältnisse im Rheinland statt. Die Wanderung innerhalb Deutschlands und aus dem Ausland wegen wirtschaftlicher, politischer, religiöser oder ethnischer Gründe hat besonders seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs zu einer bis dahin unbekannten Vielfalt der Lebens- und Glaubensüberzeugungen geführt. Mit dieser ausgeprägten Pluralisierung ist am Beginn des 21. Jahrhunderts die Frage nach der Integration der Migranten verbunden. Der Integrationsprozess der Zugewanderten in die westdeutsche Gesellschaft ist aber nur teilweise gelungen. Vielfach wird der Weg in die Segregation gewählt. Die Kennzeichen einer Parallelgesellschaft sind deutlich.

Im Folgenden wird nach einer Vorstellung eines landesgeschichtlichen Atlasprojektes als Quelle für die Freikirchenforschung auf die Entwicklung der Religions- und Konfessionsverhältnisse in den rheinischen Gebieten im Allgemeinen und die Migration als ihr wesentlicher Einflussfaktor am Beispiel der bedeutenden Gruppen der Zuwanderer seit 1945 eingegangen. Unter diesen Gruppen befinden sich die „Russlanddeutschen“ aus den Nachfolgestaaten der früheren Sowjetunion, die für die Freikirchen von besonderem Interesse sind. Am Beispiel einer russlanddeutschen Pfingstkirche wird deutlich, wie schwierig sich der Erhalt einer eigenen Identität gestaltet.

1. Der „Geschichtliche Atlas der Rheinlande“²

1980 begann mit dem „Geschichtlichen Atlas der Rheinlande“ das größte Atlasprojekt zur Regionalgeschichte in Deutschland. Es wurde im Frühjahr 2008 abgeschlossen. Die wichtigsten Träger dieses kartografischen Unternehmens waren die traditionsreiche Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde und der Landschaftsverband Rheinland als höherer Kommunalverband für den rheinischen Teil Nordrhein-Westfalens. In der nun entstandenen Loseblattsammlung wird jedes Kartenblatt durch ein Beiheft erläutert.

¹ Überarbeitete u. erweiterte Fassung des gemeinsamen Vortrags auf der Arbeitstagung des VFF am 14.11.2008 in Leichlingen-Weltersbach (Rheinland).

² Franz Irsigler u. a. (Hg.), *Geschichtlicher Atlas der Rheinlande*, (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde, XII, 1b N. F.), Bonn u. a. 1.-11. Lieferung 1982-2008.

Die Beihefte enthalten vielfach größere statistische Anhänge und Verzeichnisse der Örtlichkeiten auf der Ebene der Landkreise und kreisfreien Städte. Insgesamt erschienen in den Jahren 1982 bis 2008 elf Lieferungen mit 119 Kartenblättern und 79 Beiheften mit einem Gesamtumfang von über 5 000 Seiten. Der Atlas stellt grundsätzlich den Kulturräum im Westen Deutschlands unabhängig von politischen Grenzen dar. Er verfolgt damit einen anderen Ansatz als seine Vorgänger, die sich an der früheren preußischen Rheinprovinz orientierten.³ Der Kartenausschnitt des Atlases umfasst ungefähr den heutigen rheinischen Teil des Landes Nordrhein-Westfalen und die größten Teile von Rheinland-Pfalz und des Saarlandes sowie einzelne Kreise Hessens. Der universalgeschichtliche Atlas ist in zwölf Themengruppen gegliedert. Der Darstellungszeitraum reicht von der Vorgeschichte bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts. Der Atlas geht auch auf die Kirchengeschichte des Raumes ein. Für die Freikirchenforschung auf regionaler und lokaler Ebene wird hier auf zwei Publikationen von Karten mit Beiheften eingegangen:

– „Religions- und Konfessionsgemeinschaften seit 1871“⁴

Das Kartenblatt stellt die Anteile der Religionen und christlichen Konfessionen in Kreissektoren für die Landkreise und kreisfreien Städte bzw. Stadtkreise nach den jeweiligen Gebietsständen dar. Als Zeitschnitte wurden das Jahr der Gründung des Kaiserreichs 1871, das Jahr mitten in der Weimarer Republik 1925, das Jahr 1961 nach dem Wiederaufbau und des Wirtschaftswunders und – vor allem – nach der Migration der Flüchtlinge und Vertriebenen aus dem Osten Deutschlands, aber noch vor dem Bau der Mauer und der Arbeitsmigration, sowie das Jahr 1987 als letzte Religionszählung des 20. Jahrhunderts unmittelbar vor der Vereinigung Deutschlands ausgewählt.

– „Freikirchen am Beginn des 21. Jahrhunderts“⁵

Das Kartenblatt stellt 27 Freikirchen dar. Die freikirchlichen Denominationen spiegeln nach außen hin die Pluralisierung und Individualisierung der Gesellschaft im Rheinland wesentlich stärker wider als die beiden Großkir-

³ Geschichtlicher Atlas der Rheinprovinz, (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde, XII, 1a u. 1b), Bonn: Karten Folge 1-6, 1894-1909, darunter Folge 5: *Wilhelm Fabricius*, Kirchliche Organisation und Verteilung der Confessionen im Bereich der heutigen Rheinprovinz um das Jahr 1610, 4 Bll., 1902 f. Erläuterungen: *ders.*, Die beiden Karten der kirchlichen Organisation 1450 und 1610, 1909-1913. *Hermann Aubin* (Hg.), *Josef Nießen* (Bearb.), Geschichtlicher Handatlas der Rheinprovinz, Köln 1926. *Josef Nießen* (Bearb.), Handatlas der deutschen Länder am Rhein. Mittel- und Niederrhein, (Veröffentlichung des Instituts für Geschichtliche Landeskunde der Rheinlande an der Universität Bonn), Köln/Lörrach 1950.

⁴ *Lothar Weiß*, 1 Kartenbl. u. Beiheft VIII/1, Bonn 2007.

⁵ *Lothar Weiß*, 1 Kartenbl. u. Beiheft IX/6, Bonn 2008.

chen. Das Kartenblatt nimmt nicht nur alle Standorte auf, an denen eine – wie auch immer kirchenrechtlich definierte – Gemeinde mit Postanschrift, Pastor bzw. Pastorin und einem eigenen Gebäude existiert. Es werden auch Orte als „Gemeinden“ erfasst, an denen regelmäßig Gottesdienste durchgeführt werden. Ausgangspunkte für die Auswahl der Freikirchen waren ihre Mitgliedschaften in der „Vereinigung Evangelischer Freikirchen“ (VEF), der bundesweiten „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland“ (ACK) oder auf Landesebene in einem der Bundesländer Nordrhein-Westfalen, Rheinland-Pfalz, Saarland und Hessen. Darüber hinaus wurden russlanddeutsche Denominationen mit Bezügen zu westdeutschen Freikirchen berücksichtigt. Jedes Quadrat auf dem Kartenblatt repräsentiert eine Gemeinde.

Exkurs: Die staatliche Religions- und Konfessionsstatistik als Datengrundlage

Für flächendeckende interregionale oder interlokale Vergleiche der Religions- und Konfessionsverhältnisse ist die Religionsstatistik des Reichs bzw. des Bundes und der Bundesstaaten bzw. Länder aufgrund der Volkszählungen von entscheidender Bedeutung. Sie liegen in gedruckten amtlichen Publikationen vor und sind dadurch leicht erfassbar. Dennoch stellen sich bei ihrer Aufbereitung für eine intertemporale Vergleichbarkeit der Daten erhebliche Unstimmigkeiten heraus. Sie beziehen sich auf die fachliche Qualität der Einordnung der Denominationen und die Erstellung von Systematiken. Hiervon sind die zahlenmäßig relativ kleinen Freikirchen besonders stark betroffen, da sie von der amtlichen Statistik in große Gruppen zusammengefasst wurden. Ein paar Beispiele illustrieren die Probleme der staatlichen Statistiker. 1871 sortierte die preußische Statistik unter dem Sammelbegriff „Sonstige Christen“ u. a. die Methodisten und gemeinsam als „Wiedertäufer“ die Baptisten und Mennoniten ein.⁶ Die amtliche Religions- und Konfessionssystematik der Zählung von 1925 spiegelt den liberaleren Grundzug der Kirchenpolitik in der Weimarer Republik im Vergleich zum Kaiserreich wider. Die Schwierigkeiten, neue Bewegungen einzuordnen, sind aber unverkennbar. Unter „Sonstige evangelische Religionsgesellschaften“ werden nun die Mennoniten, Baptisten und Methodisten, aber auch die Neuapostolischen und Adventisten einsortiert. Die Freien evangelischen Gemeinden und die Heilsarmee fanden sich aber unter „Sonstige christliche Religionsgemeinschaften“ zwischen Mormonen und anderen wieder.⁷ Für die

⁶ Königliches Statistisches Bureau (Hg.), Die Ergebnisse der Volkszählung und Volksbeschreibung im Preussischen Staate vom 1. December 1871, Preußische Statistik, 30 (1875), Berlin 1875, 87, 92-94, 100.

⁷ Statistisches Reichsamt (Hg.), Volkszählung. Die Bevölkerung des Deutschen Reichs nach den Ergebnissen der Volkszählung 1925. Einführung in die Volkszählung 1925. Tabellenwerk, (Statistik des Deutschen Reichs, Bd. 401, T. I), Berlin 1928, 32-40.

Volkszählung 1961 in der Bundesrepublik definierte man endlich eine Hauptgruppe „Evangelische Freikirchen“, die auch veröffentlicht wurden. In ihr wird zwischen „Deutschen Freikirchen“ und „Ausländischen Kirchen“ aufgeteilt. Unter den „Deutschen Freikirchen“ befinden sich der „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland“ (BEFG), die Methodistenkirche und die Evangelische Gemeinschaft, der „Bund Freier evangelischer Gemeinden“ (BFEG), die Mennoniten und die Heilsarmee. Deutlich davon abgesetzt werden unter „Christlich orientierte Sondergemeinschaften“ neben den Jehovas Zeugen, Mormonen, Neuapostolischen und anderen die Adventisten und alle im Zusammenhang mit der Pfingstbewegung stehenden Denominationen (u. a. Christengemeinden, Elim, Ecclesia, Nazarener, Mülheimer) zusammengefasst.⁸ In den folgenden Jahren zeigten sich die Statistischen Ämter des Bundes und der Länder flexibel gegenüber dem theologischen Wandel verschiedener Denominationen zu evangelischen Freikirchen. Fanden sich der Mülheimer Verband und die Siebenten-Tags-Adventisten im Jahr 1970 noch unter „Andere Religionsgesellschaften. Christlich orientierte Sondergemeinschaften“ neben den klassischen Sekten wieder, so führte das „Verzeichnis der Religionsbenennungen“ 1996 sie neu unter „Evangelische Freikirchen“ auf. Für die Kartografie wurde die Vergleichbarkeit zwischen allen Ergebnissen der verschiedenen Stichjahre mit Hilfe eines Zuordnungsschemas hergestellt.⁹

Noch bis in das letzte Drittel des 20. Jahrhunderts hinein wurde der Religions- und Konfessionsstatistik im Zusammenhang mit den Volkszählungen staatlicherseits eine große Bedeutung beigemessen. Danach verlor die Erhebung der religiösen Verhältnisse in den Volkszählungen aber stark an Bedeutung. Für die letzte Vollerhebung der Religions- und Konfessionszugehörigkeiten in der Volkszählung 1987 wurde nicht einmal mehr ein aktualisiertes Verzeichnis der Religionsbenennungen erstellt, was bei früheren Erhebungen selbstverständlich war. Die erfassten Merkmale wurden stark aggregiert. Allerdings wurden in diesem Jahr erstmals Zählungsergebnisse über die islamische Religionsgemeinschaft für die Landkreise und kreisfreien Städte gesondert veröffentlicht. Die Zählung von 1987 ist die letzte vollständige staatliche Erhebung der religiösen Verhältnisse im Westen Deutschlands. In den Mikrozensus am Beginn des 21. Jahrhunderts wurden keine Angaben zur Religion und zum Glaubensleben mehr erhoben. Aber auch darüber hinaus besteht wenig Hoffnung auf eine neue, zuverlässige und flächendeckende Religionsstatistik des Staates. Im Katalog der Erhebungsmerkmale für die registrierte Volkszählung 2011 ist die Zugehörigkeit zu einer Religion oder Konfession nicht einmal mehr aufgenommen worden.

⁸ Statistisches Bundesamt (Hg.), Verzeichnis der Religionsbenennungen, Stuttgart, Aug. 1961, 3-11.

⁹ Weiß, Beiheft VIII/1, Tab. 5, 49. Vgl. auch vertiefende Ausführungen ebd., 3-5, 7f, 11f, 14-16.

2. Pluralisierung, Migration und Segregation in den Rheinlanden

2.1 Zur Entwicklung der strukturellen Verhältnisse

In einer Gegenüberstellung der religiösen und konfessionellen Verhältnisse des Jahres 1871 mit jenen des Jahres 1987 wird durch die differenzierte Darstellung für die Landkreise und kreisfreien Städte im Rheinland deutlich: Die Religions- und Konfessionsstrukturen im Westen Deutschlands wurden über den gesamten Zeitraum hinweg immer noch entscheidend von der Geschichte der lokalen und regionalen Territorien, vom Augsburger Religionsfrieden 1555 und vom Westfälischen Frieden 1648 geprägt. Die Mehrheit der Bevölkerung in diesem Raum war und ist römisch-katholisch. Die katholischen Mehrheiten sind bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts in den ehemaligen geistlichen oder weltlichen katholischen Territorien wie z. B. Trier und Luxemburg ununterbrochen besonders groß. Der in der Eifel liegende Landkreis Bitburg-Prüm hatte noch 1987 einen Anteil der Katholiken von 93,5 % an seiner Bevölkerung, der Landkreis Trier-Saarburg von 91,1 %.¹⁰ Allerdings sank zwischen 1871 und 1987 der gemeinsame Anteil der Römisch-katholischen Kirche und der evangelischen Landeskirchen im Kartenausschnitt von 98 auf 86 % mit der Tendenz eines weiteren Rückgangs. Bereits für das 19. Jahrhundert kann in vielen Städten und Industrieregionen eine fortschreitende Säkularisierung und Pluralisierung konstatiert werden: „Die Deutschen hörten auf, in ihrer Mehrheit Christen zu sein, oder wenigstens: sich als Christen zu verstehen.“¹¹ Dieser anhaltende historische Prozess war und ist vor allem in traditionell protestantischen Gebieten und dort wiederum in den Großstädten besonders spürbar.¹² Hierzu gehören ab den 1960er Jahren auch die Emanzipation von gesellschaftlichen Konventionen und die Individualisierung von Glaubens- und Lebensentwürfen ohne gesellschaftliche Sanktionen. Hervorragend sind hier die drei bergischen Großstädte Solingen, Remscheid und Wuppertal. 1871 wiesen die beiden Vorgängerstädte Barmen und Elberfeld von Wuppertal ungefähr 85 bzw. 75 % Evangelische auf. 1987 betrug der Anteil der evangelischen Landes- und Freikirchen in der Gesamtstadt Wuppertal nur noch rund 52 %. Am Rande der Ballungszentren schrumpften die katholischen Mehrheiten ähnlich stark. Neben dem langfristigen Trend wirkte sich hier die Zuwanderung evangelischer Arbeitskräfte, Flüchtlinge und Vertriebener aus der Mitte und dem Osten Deutschlands aus.

Zur Pluralisierung bzw. Individualisierung der religiösen und weltanschaulichen Verhältnisse gehört auch die Entstehung von „Freikirchen“ und „freikirchlichen“ bzw. „unabhängigen“ Gemeinschaften und Gemeinden.

¹⁰ Vgl. Beiheft VIII/1, Tab. 9 b, 70 f.

¹¹ Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1866-1918*, Bd. 1: Arbeitswelt und Bürgergeist, Sonderausgabe, München 1998, 507.

¹² Vgl. ebd., 508.

Dort, wo ein bereits hoher evangelischer Anteil der Bevölkerung vorhanden war, zeigen sich auch überdurchschnittliche Anteile der Mitglieder evangelischer Freikirchen auf der Grundlage der Volkszählung von 1987.¹³ Mehr als 1 % Anteil der freikirchlichen Gemeindeglieder an der Gesamtbevölkerung wiesen die bergischen Großstädte Remscheid, Solingen und Wuppertal sowie Kreise der Umgebung auf. Die Verbindungen zwischen den historischen evangelischen Herrschaftsgebieten, dem Pietismus und den regionalen Schwerpunkten der evangelischen Freikirchen sind deutlich. Es zeigt sich ein Gürtel einer großen Zahl freikirchlicher Gemeinden rechts des Rheins vom Niederrhein über das Ruhrgebiet, das Märkische, Bergische und Siegerland bis nach Hessen. Ein zweiter zahlenmäßiger Schwerpunkt sind die Großstädte. Dort reicht schon ein geringer Bevölkerungsanteil von Mitgliedern der Freikirchen aus, um eine kleine, stabile freikirchliche Gemeinde zu gründen. Am Beginn des 21. Jahrhunderts haben sich Freikirchen in allen kreisfreien Städten und Kreisen im Kartenausschnitt ausgebreitet. Auch dort, wo die Anteile der Evangelischen in den ehemaligen geistlichen Kurfürstentümern extrem niedrig sind, entstanden einzelne, neue freikirchliche Gemeinden.

Im Ausschnitt der Karte „Freikirchen am Beginn des 21. Jahrhunderts“ haben die drei kongregationalistischen Freikirchen BEFG, BFeG und „Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden“ (BFP) mit mehr als der Hälfte aller nachgewiesenen Gemeinden das größte Gewicht unter den 27 dargestellten Denominationen. Bei einigen Freikirchen lassen sich klare regionale Schwerpunkte ihrer Gemeinden erkennen, die mit ihren Entwicklungen zusammenhängen. Besonders auffallend ist der immer noch sichtbare historisch begründete Schwerpunkt des BFeG auf der Verbindung zwischen dem Oberbergischen über das Siegerland zum Lahn-Dill-Kreis.

Die Heilsarmee konzentriert sich entsprechend ihrer Frühzeit in den Großstädten. Die Gemeinden des Mülheimer Verbandes liegen in der Nähe zum Ursprungsort im Ruhrgebiet.

Auch die „Gemeinden der Christen ‚Ecclesia‘“ siedeln sich in einem größeren Zusammenhang um das Zentrum der Freikirche in Solingen. Die Mitglieder der „Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland“ (AMG) befinden sich fast ausschließlich im alten Siedlungsgebiet der Mennoniten in der Pfalz.

Die Lage der Gemeinden der Apostolischen Gemeinschaft zeigt deutlich, wo sich Gemeinden von der Neuapostolischen Kirche abgespalten haben. Hier sind es vor allem die Regionen Aachen-Köln, Niederrhein und rheinisches Ruhrgebiet. Die Gleichverteilung der Adventistengemeinden ist beachtlich. In den meisten Gebietskörperschaften existieren jeweils ein bis zwei Gemeinden der Siebenten-Tags-Adventisten.

¹³ Vgl. Beiheft IX/6, Tab. 5, 92 f.

2.2 Migration und Segregation als Einflussfaktoren auf die religiösen Verhältnisse am Beginn des 21. Jahrhunderts

Die religiösen Verhältnisse im Westen Deutschlands haben sich seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch die Zuwanderung stark verändert. Kartografisch wirkten sich vor allem aus:

- Die Zuwanderung von Flüchtlingen und Vertriebenen aus den ehemaligen ostdeutschen Gebieten und aus der Sowjetischen Besatzungszone bzw. DDR vom Ende des Zweiten Weltkrieges 1945 bis zum Bau der Berliner Mauer 1961. Durch sie nahmen vor allem die Anteile der „fremden“ evangelischen Konfession in den fast ausschließlich katholisch geprägten Regionen links des Rheins beachtenswerte Größen an. Es entstanden neue evangelische Gemeinden und die bestehenden wuchsen stark an. Die Zahl der Pfarrstellen nahm deutlich zu.
- Markant ist auch die Lage der Filialgemeinden von großen amerikanischen Mutterkirchen in der Nähe der Standorte der amerikanischen Streitkräfte.
- Eine schwierig zu fassende Gruppe sind die Asylsuchenden und Aufenthaltsberechtigten, die wegen der ethnischen, religiösen oder politischen Verfolgung oder aus wirtschaftlicher Not ihre Heimatländer verließen. Signifikant ist der Zuwachs von neuen Gemeinden afrikanischer und asiatischer Migranten aus den Pfingstkirchen und der charismatischen Bewegung. Ein Teil dieser Gemeinden schließt sich dem BFP an. Der Anteil der Gemeinden „anderer Sprache und Herkunft“ als die deutsche ist in dieser Freikirche von nicht einmal 4 % im Jahr 1992 auf über 21 % im Jahr 2007 gestiegen.¹⁴

Die im Zusammenhang mit dem Thema bedeutendsten Migrantengruppen sind die Arbeitsimmigranten, die seit dem Beginn der 1960er als „Gastarbeiter“ ins Land kamen. Ab Ende der 1980er Jahre bildeten unter den deutschstämmigen „Spätaussiedlern“ aus Osteuropa die „Russlanddeutschen“ aus den Nachfolgestaaten der ehemaligen Sowjetunion die größte Gruppe von Zuwanderern.

2.2.1 Die „Gastarbeiter“ und ihre Familien

2.2.1.1 Die Muslime

Der Arbeitskräftemangel in der aufstrebenden westdeutschen Wirtschaft veranlasste die Bundesregierung ab 1955 Abkommen mit mehreren Ländern im Mittelmeerraum über die Anwerbung von so genannten „Gastarbeitern“ abzuschließen. Darunter befanden sich islamisch geprägte Staaten wie die Türkei und Marokko sowie das Vielvölkerland Jugoslawien. Zwischen 1955 und 1973 stieg die Zahl der „Gastarbeiter“ auf etwa 4 Millionen. Danach –

¹⁴ Vgl. bfp.de/wir-ueber-uns/zahlen-und-statistik.html (23.01.2009).

bis etwa 1985 – war die Zuwanderung vor allem durch den Zuzug der Familienangehörigen der bereits in Deutschland lebenden Ausländer geprägt.¹⁵ Die als Arbeitskräfte auf Zeit Angeworbenen blieben auf Dauer und bauten Gemeinden ihres Glaubens auf. Während das persönliche Zusammenleben mit den Deutschen vielerorts weitgehend problemfrei war, wurden offensichtliche religiöse Aktivitäten mit großem Unbehagen und Misstrauen beobachtet. Die Integrations- und Segregationsproblematik ergibt sich vor allem für die Muslime in der traditionell christlichen Kultur. Zahlreiche Konfliktfelder sind insbesondere in der Kommunalpolitik entstanden. Sie werden anlässlich der Moscheebauten der „Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion e.V.“ (DITIB) in den rheinischen Städten Duisburg, Köln und Aachen ein Thema. Es bleibt undurchsichtig, welche Politik der mit Abstand größte islamische Verband in Deutschland fördert: die Integration oder die Segregation der Muslime. Sicher ist aber das Ziel dieses Ablegers der staatlichen Religionsbehörde der Türkei: Die Etablierung eines spezifisch türkisch-nationalistischen Islam sunnitischer Richtung. Eine Sonderstellung innerhalb des islamischen Spektrums nehmen die Aleviten ein, die größtenteils als türkische Arbeitskräfte in die Industrieregionen des Rheinlandes kamen. Sie streben die volle Integration in die deutsche Gesellschaft an. Der „Alevitischen Gemeinde Deutschlands e.V.“ (AABF) gelang es 2008 in Nordrhein-Westfalen, als Religionsgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes anerkannt zu werden. Sie wird künftig in diesem Bundesland einen separaten alevitischen Religionsunterricht in deutscher Sprache an den öffentlichen Schulen durch qualifizierte Lehrer nach einem staatlichen Lehrplan geben.¹⁶

In die Gegenrichtung einer Segregation bewegt sich die „Islamische Gemeinschaft Milli Görüs“ (IGMG), die islamistisch ausgerichtet ist. Ihr sind viele Gemeinden angeschlossen.

Die regionale Verteilung der muslimischen Gemeinden ist ungleichmäßig. Wir erkennen ihre eindeutigen Schwerpunkte in den Ballungszentren und Industrieregionen, wo die Arbeitsplätze der Industrie waren, die die muslimischen Arbeitskräfte einst einmal anzogen. Dagegen ist der Anteil der Muslime in landwirtschaftlich geprägten Kreisen gering.¹⁷

2.2.1.2 Die orthodoxen Christen

Im Vergleich zum Islam verlief die religiöse Integration der orthodoxen Migranten weitgehend problemfrei. Aber bei aller Freundlichkeit im Umgang

¹⁵ Bundesministerium des Innern: www.zuwanderung.de/DE/Zuwanderung_hat_Geschichte/Statistik/Statistik_node.html (22.10.2008).

¹⁶ Ministerium für Schule und Weiterbildung des Landes Nordrhein-Westfalen: Internet: www.schulministerium.nrw.de/BP/Presse/Meldungen/PM_2008/pm_08_10_2008_pdf.pdf (Pressemitteilung vom 08.10.2008).

¹⁷ Vgl. Beiheft VIII/1, Abb. 1, 23, u. Tab. 15, 78 f. Anteile der islamischen Religionsgemeinschaft in den Landkreisen und kreisfreien Städten nach der Volkszählung 1987: Vgl. Tab. 9a u. 9b, 67-72.

miteinander konnten sich die orthodoxen Arbeitsimmigranten und ihre Familien nicht an eine der vorhandenen großen christlichen Denominationen des Westens anschließen. Hier fällt insbesondere das Patriarchat von Konstantinopel auf, das es geschickt verstand, sich als „Körperschaft des öffentlichen Rechts“ in das staatskirchenrechtliche System der Bundesrepublik einzufügen. Seine Metropole hat den Sitz in der ehemaligen Bundeshauptstadt Bonn. Einen ähnlichen Weg ist die russisch-orthodoxe Kirche in Düsseldorf und Berlin gegangen. Ein beachtliches Gewicht erlangten auch die orientalisch orthodoxen Kirchen, die nicht nur durch die Arbeitsimmigranten, sondern auch durch Flüchtlinge aus religiösen, politischen oder ethnischen Gründen stark wuchsen. Beispiele sind die Armenier, die Äthiopier und die syrisch-orthodoxen Christen aus der Türkei. Bemerkenswert ist, wie rasch sich die orthodoxen Kirchen in die westdeutsche Ökumene integrierten. Über die „Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland“ (KOKiD) sind neun Ostkirchen in die ökumenische Zusammenarbeit mit der ACK angeschlossen. Zusätzlich haben vier orientalisch-orthodoxe Kirchen die Mitgliedschaft in der Bundes-ACK erworben.

Ähnlich wie die islamischen Gemeinschaften haben auch die orthodoxen Kirchengemeinden ihren topografischen Schwerpunkt im Norden des Kartenausschnitts, wo die Vielzahl der industriellen Arbeitsplätze in den 1960er und 1970er Jahren angeboten worden war.¹⁸

2.2.2 Die „Aussiedler“ bzw. „Spätaussiedler“¹⁹ aus dem Osten

Der Zusammenbruch der kommunistischen Herrschaft in Osteuropa Ende der 1980er Jahre und die Auflösung der Sowjetunion in zahlreiche Nachfolgestaaten ermöglichten vielen Deutschstämmigen in den ost- und südosteuropäischen Ländern nach Deutschland auszuwandern. Mittlerweile leben rund 4,5 Millionen von ihnen in Deutschland. Von ihnen sind über 2,3 Millionen „Russlanddeutsche“ aus dem Gebiet der ehemaligen Sowjetunion.²⁰

Diese deutschstämmigen Migranten weichen soziologisch deutlich von der einheimischen deutschen Bevölkerung ab.²¹ So sind diese Deutschen z. B. deutlich jünger und haben mehr Kinder als die Einheimischen.²² Die da-

¹⁸ Vgl. Beiheft VIII/1, Abb. 2, 30, u. Tab. 16, 80 f.

¹⁹ „Aussiedler“ ist bis zum 31.12.1992 die Bezeichnung für Zuwanderer aus den im Bundesvertriebenengesetz (BVFG) festgelegten Aussiedlungsgebieten im Osten und Südosten Europas. Ab dem 01.01.1993 werden die Zuwanderer dort als „Spätaussiedler“ bezeichnet. In Veröffentlichungen der Bundesbehörden für beide Personengruppen wird oft nur noch von „Spätaussiedlern“ gesprochen.

²⁰ Bundesverwaltungsamt (Hg.), Aussiedlerstatistik seit 1950, in: http://www.bmi.bund.de/Aussiedlerstatistik_seit_1950.pdf (22.10.2008).

²¹ Vgl. Statistisches Bundesamt (Hg.), Strukturdaten zur Migration in Deutschland 2004, Wiesbaden 2006, 38 f.

²² Statistisches Bundesamt (Hg.), Bevölkerung und Erwerbstätigkeit. Bevölkerung mit Migrationshintergrund – Ergebnisse des Mikrozensus 2006, Fachserie 1 Reihe 2.2, Wiesbaden 2008, 32-58. Übersichtstabelle in: Statistisches Bundesamt (Hg.), Statistisches Jahrbuch 2008, 63 f. Ingrid Tucci, Lebenssituation von Migranten und deren

aus entstehenden Fragestellungen laufen nicht nur hierdurch in sehr verschiedene Richtungen im Vergleich zur Mehrheitsbevölkerung im Lande. Vor Ort beschäftigt dies nicht nur die Kommunalpolitik, sondern auch die Kirchengemeinden. Allerdings findet mittlerweile eine langsame Angleichung der Russlanddeutschen an die Lebensverhältnisse der Mehrheit im Lande statt.²³

Nicht nur für die zugewanderten Muslime und orthodoxen Christen, sondern auch für die deutschstämmigen Migranten stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zu den einheimischen Deutschen und der westlichen Kultur. Die „Russlanddeutschen“ brachten eine gemeinsame Tradition und Erfahrung aus dem Herkunftsland mit, die für sie identitätsstiftend war und ist, sie jedoch gleichzeitig als besondere ethnische Gemeinschaft von den einheimischen, westlich geprägten Deutschen offensichtlich unterscheidet.²⁴ Für die bewusst im persönlichen Glaubensbezug zu Jesus Christus lebenden „Russlanddeutschen“ kam ihr Sonderweg in der Kirchengeschichte und Theologie hinzu.²⁵ Diese Prägung überlagert die Zugehörigkeit zu einer Konfession. Nach ihrer mangelhaft vorbereiteten Zuwanderung sah sich diese Erfahrungsgemeinschaft als „Russlanddeutsche“ unerwartet großen Herausforderungen einer Kultur der neuen Heimat gegenüber, die einen liberal-individualistischen Lebensstil pflegt und größtenteils säkularisiert ist. Sie traf vielfach auf eine „Toleranz“ aus der Distanz, die die Entwicklung einer Parallelgesellschaft zuließ. Die nicht nachvollziehbare Zurückweisung von Berufserfahrung und Bildungsabschlüssen durch die Behörden der neuen Heimat wurde als neue, gemeinsame Diskriminierung und Entwertung der Biografien seitens des Staates aufgefasst. Die bisherige weitgehend selbstverständliche Ein- oder Unterordnung des Individuums in ein Kollektiv als Schutz-, Glaubens- und Identitätsgemeinschaft wurde ebenso ein Problem wie das Festhalten oder Loslassen von tradierten und kaum reflektierten Wertvorstellungen. Vor diesem Hintergrund musste jeder russlanddeutsche Immigrant eine neue Lebens- und Glaubenseinstellung entwickeln, sich in neue soziale Netze einbinden und eine „korrigierte“ Identität seiner Persönlichkeit definieren. Für die Jugendlichen und jungen Erwachsenen aus russlanddeutschen Familien ist dies besonders schwierig. Es bleibt oft ein

Nachkommen in Deutschland, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.), Datenreport 2008. Ein Sozialbericht für die Bundesrepublik Deutschland, Bonn 2008, 200-207.

²³ Vgl. die Tabellen in: *I. Tucci*, Lebenssituation von Migranten, 200-207.

²⁴ Vgl. auch Beiträge zum Symposium des VFF vom 09. bis 11.03.2006 in Willingen in: *Freikirchenforschung* 16 (2007), 10-83.

²⁵ Wegen der Berücksichtigung mehrerer Freikirchen und eines umfangreichen Literaturverzeichnisses vgl. *Hans-Christian Diedrich*, „Wohin sollen wir gehen...“. Der Weg der Christen durch die sowjetische Religionsverfolgung. Eine russische Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts in ökumenischer Perspektive, Erlangen 2007. *Eberhard Behrens*, Rache an den Unschuldigen. Die Deportation der Russlanddeutschen, in: *Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes*, 53 (2006), 149-160.

Fremdsein als Dauerzustand bestehen.²⁶ Die Symptome einer russlanddeutschen Parallelgesellschaft durch Segregation von der westdeutschen Mehrheit sind unverkennbar. Andererseits verfolgt ein großer Teil der evangelischen „Russlanddeutschen“ eine gegenläufige Strategie und integriert sich offensichtlich ohne Weiteres in die Gemeinden der evangelischen Landeskirchen. Dort gehören viele zu den treuen Besuchern der sonntäglichen Gottesdienste. Die ehrenamtliche Mitarbeit in der Gemeinde vor Ort wie z. B. in der Diakonie, im Kirchenchor oder als Hausmeister und Küster ist für viele Angehörige der älteren Generation selbstverständlich. Allerdings ist hier ein starker Bruch zwischen den Generationen sichtbar. Die Kinder und Enkel dieser „Großelterngeneration“ hat vielerorts – ähnlich wie die westdeutsche Mehrheitsgesellschaft – nur noch einen lockeren Bezug zur Kirche als Institution und Ort der Gemeinschaft. Für einen Teil der russlanddeutschen Christen mit einer reformatorischen Konfession bieten die evangelischen Freikirchen in Deutschland eine Alternative zu den großen, pluralistisch geprägten Landeskirchen. Die kleineren freikirchlichen Gemeinden bieten die Chance, an die ursprüngliche Konfession im Herkunftsland anzuknüpfen und die neue Gemeinde als reaktivierte Glaubensgemeinschaft zu erleben. Im Ergebnis ist die Integration der russlanddeutschen Christen in die westdeutschen Frei- und Landeskirchen aber nur teilweise gelungen. Die Unterschiede zwischen den westdeutschen und russlanddeutschen Glaubenskulturen sind so groß, dass es Schwierigkeiten für ein gemeinsames Gemeindeleben gibt. Es entstanden neue Kirchen parallel zu den westdeutschen, die erst einmal den Weg der Segregation einschlugen. Sie erfüllen die Rolle als identitätsstiftende Gemeinschaft ganz offensichtlich besser als die westdeutschen Schwesterkirchen. Dem westdeutschen BEFG mit seinen Baptisten- und Brüdergemeinden steht die kleine „Arbeitsgemeinschaft evangelikaler Gemeinden“ (AeG) gegenüber. Separat vom BFP entstand die Freikirche „Freie Evangeliums Christen Gemeinden in Deutschland“ (FECG). Die Mennoniten aus den Nachfolgestaaten der Sowjetunion schlossen sich wegen ihrer deutlich anderen Prägung großenteils zu eigenen Gemeinden und in mehreren Gemeindeverbänden zusammen statt einem Regionalverband der AMG beizutreten. Einige russlanddeutsche Freikirchen und Gemeinden qualifizieren mittlerweile ihren pastoralen Nachwuchs. Das seit 1993 bestehende „Bibelseminar Bonn“ in Bornheim, Rhein-Sieg-Kreis, hat sich als theologische Fachschule im evangelikalen Spektrum etabliert. Seine Träger sind u. a. der „Bund Taufgesinnter Gemeinden“ (BTG) und der AeG.²⁷ Diese neuen Freikirchen sind deutlich konservativer als ihre älteren, theologischen Schwestern. In der Konsequenz gestaltet sich auch ihr Verhältnis zur Ökumenischen Bewegung und für eine interkonfessionelle Zusammenarbeit schwierig. Keine russlanddeutsche Denomination

²⁶ Christian Eyselein, Rußlanddeutsche Aussiedler verstehen. Praktisch-theologische Zugänge, Leipzig 2006, 386-413.

²⁷ Vgl. www.bsb-online.de/wer_wir_sind/traegerschaft (23.01.2009).

der Baptisten, der Mennoniten oder der Pfingstler ist einer ökumenischen Vereinigung angeschlossen. Alte Wunden aus den Erfahrungen der Unterdrückung als ethnische, kulturelle und konfessionelle Minderheit in der alten Heimat sind oft noch nicht verheilt. Andererseits gab es vor der Auswanderung eine kulturelle Assimilierung in die russische Mehrheitsgesellschaft. Viele Deutschstämmige beherrschen die russische Sprache erheblich besser als die deutsche. Für die nachwachsende, bereits in der Bundesrepublik geborene Generation sind diese Prägungen der Eltern und Großeltern schwer nachvollziehbar. In den Gemeinden der russlanddeutschen Freikirchen treten Interessen- und Kulturkonflikte auf.

Bei der Topografie der konservativen russlanddeutschen Gemeinden fällt eine Besonderheit auf. Sie wurden nicht in den Ballungszentren gegründet, sondern vorwiegend auf dem Lande links und rechts des Rheins: Im Bergischen und im Sauerland, in der Eifel, im Hunsrück, im Westerwald und in der Pfalz. Nicht die Nähe zum Arbeitsplatz stand im Vordergrund, sondern offenbar die Chance, wieder in Gruppen und Sippen, Familien und Dorfgemeinschaften durch den Neubau ganzer Siedlungen zusammenzuwohnen. Zugleich bewahrt diese Siedlung scheinbar vor den Einflüssen der westlichen Kultur, die man als schädlich für das Glaubensleben empfindet. Unter den russlanddeutschen Denominationen fallen Häufungen der Gemeinden des „Bundes Freier Evangeliums-Christen Gemeinden“ (FECG) im Regierungsbezirk Köln, rund um Kaiserslautern und an der Mosel auf. Sie gehen auf die Gründung von Tochtergemeinden zurück, wo russlanddeutsche Siedlungen entstanden sind.

3. Das Beispiel einer russlanddeutschen Migrantenkirche

Die „Freien Evangeliums Christen Gemeinden in Deutschland e. V.“ (FECG)²⁸

In der Freikirche der „Freien Evangeliums Christen Gemeinden in Deutschland e. V.“ (FECG) sind russlanddeutsche Pfingstgemeinden zusammengeschlossen, deren Mitglieder vor allem in den Jahren 1988-1992 aus der Sowjetunion und ihren Nachfolgenstaaten nach Deutschland zurückgesiedelt sind.

Der FECG war 2004 in 10 Regionen aufgegliedert und hatte 13 Bischöfe (2009: 12). Auf die rund 90 Gemeinden (2009: ca. 113) verteilten sich etwa

²⁸ Während die Abkürzung „FECG“ immer stärker von den Gemeinden gebraucht wird, gibt es bei der Bezeichnung „Freie Evangeliums Christen Gemeinde“ unterschiedliche Schreibweisen. Man findet z. B. die Varianten: in Stephanus-Nachrichten (SN) 17 (2006), H. Juni, 13, „Freie Evangeliumschristengemeinde“ und in SN 15 (2004), H. Juni, 6, „Freie Evangeliums Christengemeinde“. Im Dezember 2008 wurde eine zweite Zeitschrift des FECG herausgegeben, mit dem Namen „Weg der Nachfolge“. Sie erscheint einmal im Quartal. Dort (19) stellt man sich als „Bruderschaft der Freien Evangeliums Christen Gemeinden Deutschland“ (BFECG) vor. Im selben Monat wurde ein Internetauftritt (www.bfecg.de) erstellt, worin man sich nicht als „Bruderschaft“, sondern als „Brüderschaft“ vorgestellt. Das neue Logo trägt die Abkürzung „BFECG“.

14 000 getaufte, erwachsene Mitglieder und 21 000 Kinder und Jugendliche.²⁹ Mit diesen Zahlen müsste der FECG die zweitgrößte russlanddeutsche Freikirche sein.³⁰ Seine Gemeinden befinden sich fast vollständig in ländlichen Regionen, vor allem in den Bundesländern Niedersachsen, Rheinland-Pfalz und Baden-Württemberg.

3.1 Jakob Wiebe: Anfänge und Gründung des FECG (1980-2001)

Schon vor der großen Migrationswelle Russlanddeutscher im Jahr 1988 gab es erste Gemeinden, die von Pfingstlern gegründet worden waren. 1986 kam es zum Bau des ersten Gemeindehauses in Cloppenburg, Niedersachsen.

Eine entscheidende Rolle spielte dabei der 1927 in der Ukraine geborene Jakob Wiebe.³¹ Im Alter von 18 Jahren musste er als Deutscher fast fünf Jahre in einem Kriegsgefangenenlager arbeiten. Später wurde er wegen seines Glaubens zu lebenslanger Haft verurteilt, jedoch nach fünf Jahren Zwangsarbeit entlassen. Nach vielen Gemeindediensten wurde er 1980 in Russland als „Bischof“ eingesegnet und reiste in demselben Jahr nach Deutschland aus. Hier war er „Leitender Bischof“ der wenigen Gemeinden. In seiner Amtsperiode kamen die meisten russlanddeutschen Christen ähnlicher Prägung im Land ihrer Väter an.

Als Gründungsjahr des FECG kann man 1990 festlegen. In diesem Jahr gab es mehrere Gemeinden, die das humanitäre Werk „Christlich Diakonisches Hilfswerk“ (CDH) „Stephanus“ gründeten, um bedürftigen Menschen in den Nachfolgestaaten der Sowjetunion zu helfen. Dazu wurde auch die Zeitschrift „Stephanus Nachrichten“ ins Leben gerufen.³² Mittlerweile wird das Hilfswerk als das „Missionswerk der Freien Evangeliums-Christen Gemeinden in Deutschland“³³ vorgestellt. Anfang der 1990er Jahre wurden viele Gemeindehäuser gebaut, um sich hier auf Dauer einzurichten.³⁴

²⁹ Vgl. SN 15 (2004), H. September, 6. Zwei ältere Zahlen finden sich bei *Heinrich Löwen jr.*, Gemeindepädagogik in rußlanddeutschen Freikirchen in der Spannung zwischen Vergangenheit und Gegenwart, Leuven 1998, 26: 1995 gab es 7 000 und 1997 schon 8 750 Mitglieder. Das ist ein Wachstum von 1 750 Personen (25 %). Löwen hat die Angaben von Jakob Wiebe, dem damaligen „Leitenden Bischof“ des FECG, erhalten.

³⁰ *Klaus Rösler*, Aussiedlergemeinden – eine Gebetserhörung, in: *IdeaSpektrum* 20/2008, 23, listet in einer Tabelle „Die fünf größten freikirchlichen Aussiedlerverbände“ auf. Diese ist unvollständig. Der FECG wird nicht erwähnt. Außerdem handelt es sich in der Tabelle nicht um Interessenverbände, sondern um Freikirchen.

³¹ Biographie in SN 19 (2008), H. März, 25.

³² Vgl. SN 1 (1990), H. Januar-März, [8].

³³ Vgl. www.cdh-stephanus.de (28.01.2009).

³⁴ Ein Beispiel, wie eine russlanddeutsche Pfingstgemeinde in Deutschland ankommt und sich entwickelt, zeigen: *Thomas Schneider*, Charisma im Alltag. Anmerkungen zum Spaltungsprozeß einer Pfingstgemeinde, in: Gesellschaft für Volkskunde in Rheinland-Pfalz (Hg.), Informationen, Ausgabe 17/2 (2002), 59-85, und *Achim Reinhardt*, Tschugujewka II am Rhein – zwölf Jahre nach Ankunft der Pfingstler. Be-

Nach Jahren des Informellen wurde 1998 zum ersten Mal eine Struktur für die Gemeinden der Freikirche eingeführt. Hier wurde der bischöflich-konnexiale Aufbau des FECG festgelegt, an den sich alle Regionen und Gemeinden zu halten haben:³⁵

Das höchste Organ der „Bruderschaft“ ist der Bischofsrat, der aus allen Bischöfen des FECG besteht. Den Vorsitz hat der „Leitende Bischof“. Jede Region wird von einem Bischof geleitet. Die „Wahl der Diener“ (z. B. Diakon) wird in mehreren Schritten vorgeschrieben. Jede Gemeinde soll acht Gruppen einrichten (Gebetskreise, Gruppen für Seelsorge, Jugendarbeit, Evangelisation, Finanzen usw.). Jedes Jahr müssen die einzelnen Bereiche der Gemeindeleitung Rechenschaftsberichte vorlegen. Weitere Vorgaben zur Gemeindeleitung fehlen. Elf der zwölf Punkte zum Aufbau und zur Struktur des FECG werden mit Bibelstellen begründet, die aber nicht immer in den konkreten Sachzusammenhang passen.³⁶

Im Zuge der Strukturierung wurde 1999 die Missionszeitschrift „Stephanus Nachrichten“ zum Gemeindeblatt der Kirche erweitert, das in jedem Quartal in einem Umfang von etwa 32 Seiten erscheint.³⁷ Seit Dezember 2008 gibt der FECG zwei Zeitschriften heraus, die sich auch weiterhin nur an die Gemeindeglieder richten: Die „Stephanus Nachrichten“ übernehmen wieder ihre ursprüngliche Aufgabe und stellen die missionarische Arbeit der Freikirche dar. Der „Weg der Nachfolge“ nimmt geistliche Impulse für die Gemeinden auf und bezieht zu gesellschaftlichen Entwicklungen Stellung.³⁸

Die Gründungs- und Aufbauzeit des FECG endete 2001, als Wiebe im Alter von 74 Jahren vom Amt des „Leitenden Bischofs“ aus gesundheitlichen Gründen zurücktrat.³⁹ Die Ausrichtung in Theologie und Praxis dieser russlanddeutschen Pfingstkirche war von dem Bemühen gekennzeichnet, die tradierten Formen des Gemeindelebens aus der alten Heimat direkt auf Deutschland zu übertragen.

3.2 Alexander Konradi:

Abgrenzung und Konsolidierung des FECG (ab 2001)

2001 wurde Alexander Konradi, Gründer und 1. Vorsitzender des Hilfswerks „Stephanus“, zum „Leitenden Bischof“ des FECG gewählt.⁴⁰ Seine

merkungen zu Migration und Kulturtransfer am Beispiel der „Pfingstgemeinde“ in Guntersblum, in: Gesellschaft für Volkskunde in Rheinland-Pfalz (Hg.), Informationen, Ausgabe 15/1 (2000), 43-54.

³⁵ Vgl. SN 11 (2000), H. März, 22; diese wurde am 20.03.2004 etwas überarbeitet, vgl. SN 15 (2004), H. September, 8f.

³⁶ Z. B. Punkt 12: „Um den Dienst verantwortungsvoller zu machen und die Kirche zu gestalten, ist es notwendig in allen Gemeinden und Regionen der Deutschen Bruderschaft Berichtsversammlungen durchzuführen. Auf diesen Versammlungen müssen alle Gruppenleiter einen Bericht über die geleistete Arbeit ablegen.“ Es werden zwei Bibelstellen angegeben: Gal 6,4 und Mt 25,19.

³⁷ Vgl. SN 10 (1999), H. März, 2f, 15.

³⁸ Weg der Nachfolge 1 (2008), H. Dezember, 19.

³⁹ Vgl. SN 12 (2001), H. Juni, 9.

⁴⁰ Biographie in SN 19 (2008), H. März, 24.

Biographie ähnelt in weiten Teilen der von Jakob Wiebe. 1938 geboren, musste er 1963 im Alter von 25 Jahren für fünf Jahre ins Gefängnis. 1975 wurde er zum Bischof eingesegnet und kam 1988 nach Deutschland. Mit ihm schreitet die Verfestigung der Pfingstkirche weiter voran. Die Biographie in der Zeitschrift schreibt zu seinem übergemeindlichen Dienst: „Die Nöte der Gemeinden und die Sorgen der Einigung zwischen den Gemeinden zwingen ihn, oft viele Tausende Kilometer zurückzulegen.“⁴¹ Es kommen verstärkt Diskrepanzen in den Gemeinden auf, sodass man beginnt gerade durch die Zeitschrift apologetische Themen zu besprechen. Der entscheidende Diskussionspunkt ist weniger die Theologie als die Frage nach der kulturellen Identität als Russlanddeutsche in Deutschland, was sich gerade im Generationenkonflikt zeigt. Erschwert wird die Auseinandersetzung dadurch, dass die Identitätskrise „zweidimensional“⁴² ist: Wer waren wir im alten Land? Und: Wer sind wir im neuen Land?

Mit der Zeitschrift „Stephanus Nachrichten“ grenzt sich der FECG nun deutlich von charismatischen Lehren ab, die als häretisch verworfen werden.⁴³ Das Feindbild der „Charismatiker“ wird aber nicht definiert, sondern eher umschrieben. Theologische und kulturelle Aspekte vermischen sich. Unter „Charismatie“ wird auch ein „weltlicher Lebensstil“ verstanden, wozu moderne Rock- und Popmusik, Filme usw. gehören.⁴⁴ Man stellt fest: „... verschiedene Winde des liberalen Christentums rütteln an unseren Gemeinden.“⁴⁵ Eine Ursache für die scharfen Abgrenzungen ist die Ablösung kleinerer Gruppen von den tradierten Formen des Gemeindelebens. In den letzten fünf Jahren trennten sich mehrere Gemeinden um Bischof Johann Preisel vom FECG ab und gründeten den „Bund freikirchlicher Christengemeinden“ (BFC). Er besteht aus 15 zum Teil sehr kleinen Gemeinden, hat ca. 500 Mitglieder und bewegt sich auf den BFP zu.⁴⁶

3.3 Gemeinden des FECG

3.3.1 Gemeindeleitung

Die Leitung der Ortsgemeinden geschieht durch die jeweils gewählte Ältestenschaft, deren Vorsteher der Gemeindeleiter ist (oft wird dieser zu Unrecht mit der Amtsbezeichnung „Pastor“ angesprochen). Nur in größeren Gemeinden, also ab ca. 250 Mitgliedern, gibt es vereinzelt hauptamtliche Mitarbei-

⁴¹ Vgl. SN 19 (2008), H. März, 24.

⁴² Begriff bei *Svetlana Kiel*, Deutsche oder Fremde? Die kulturelle Identität in russlanddeutschen Aussiedlerfamilien, in: Freikirchenforschung 16 (2007), 56 f.

⁴³ Erste Anzeichen dafür in SN 14 (2003), H. Dezember, 7. Der Autor war lange Zeit der für die Ausbildung im FECG verantwortliche Bischof Richard Zimmermann (*1949). Er schreibt in SN 17 (2006), H. September, 13-15, über die charismatische Bewegung. Der Titel der Serie lautet „Wenn Gott auf den zweiten Platz zurückgeschoben wird“. In SN 19 (2008), H. Dezember, 28 f. wurde der achte Teil veröffentlicht.

⁴⁴ Vgl. SN 16 (2005), H. Juni, 18; SN 17 (2006), H. Dezember, 22.

⁴⁵ SN 16 (2005), H. Juni, 3.

⁴⁶ Der BFC stellt sich unter www.bfc-neuerweg.de vor.

ter. Der Gemeindeleiter versteht sich als Hirte, der die Verantwortung der Gemeinde vor Gott hat. Dies gilt zum Teil bis in private Bereiche, wie z. B. Familienplanung der Gemeindeglieder.

Das aus Russland mitgenommene Ausbildungsdefizit von geistlichen Leitern wird zunächst gar nicht, dann aber sehr langsam und zögerlich angegangen.⁴⁷ Seit 1997 gibt es einen „Bibelkurs“, der für ein Wochenende im Monat angeboten wird und zwar für Nord- und Süddeutschland mit je einem Standort. Er läuft über ein Jahr und behandelt grundlegende Fragen der Theologie und der Gemeindepraxis.⁴⁸ Mittlerweile wurde das Programm auf drei Jahre erweitert.

3.3.2 Gemeindeleben

Das Gemeindeleben im FECG ist von den großen Familien und Verwandtschaften bestimmt, welche Zusammenhalt und Sicherheit vermitteln. Bei dem starken Zusammenhalt der Familien und Gemeinden stellt sich natürlich die Frage, inwieweit das Miteinander auf persönlichen Glauben oder soziale Pflichterfüllung zurückzuführen ist. Das Individuum steht auf jeden Fall in einer Spannung zwischen Freiheit und Zwang, da Unterordnung biblisch begründet und eingefordert wird. In Ergänzung zu den Ge- und Verboten der Bibel werden eng geführte Vorgaben gemacht. Diese beziehen sich auf Kleidung, Kultur und Gesellschaft: Hier gibt es einige bis viele „Gemeindeordnungen“ zu Mode, Genussmitteln, Mitgliedschaft in Vereinen, Musikstil, Bildung, Kontakt zu anderen Kirchen und Nicht-Christen. Diese sind oft nur mündlich und nicht schriftlich fixiert.⁴⁹ Das Gemeindeleben ist aber immer noch ein weitgehend funktionierendes soziales Auffangnetz für viele russlanddeutsche Aussiedler.

Besondere Opferbereitschaft und finanziellen Einsatz zeigten die Familien dadurch, dass sie gemeinsam Gebäude für die Gottesdienste kauften und unter fast ausschließlich ehrenamtlichen Einsatz schnell aufbauten. In den Gottesdiensten werden viele musikalische Elemente eingebaut. Der

⁴⁷ Vgl. *Johannes Reimer*, Zwischen Tradition und Auftrag. Historische Wurzeln russlanddeutscher Glaubensüberzeugungen, in: *Freikirchenforschung* 16 (2007), 29 f.

⁴⁸ Vgl. SN 10 (1999), H. März, 20 f.

⁴⁹ *John Niebuhr Klassen*, Russlanddeutsche Freikirchen in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 2007, 258-260, gibt schriftlich fixierte „Richtlinien aus verschiedenen Gemeindegruppierungen“ wieder. Dabei weist er darauf hin, dass es darüber hinaus noch viele weitere mündliche Regelungen gibt. Klassen stellt allerdings nur baptistische und mennonitische Gemeinden vor. Die Pfingstler werden an zwei Stellen kurz besprochen (45, 88). Dies wird mit dem Hinweis begründet, dass es bisher „nicht möglich gewesen [ist], die genaue Zahl der Pfingstchristen unter den Aussiedlern zu ermitteln.“ (88). Dass die Pfingstgemeinden kaum für Interviews oder Ähnliches bereit sind, bestätigen auch *Klaus Boll*, Kulturwandel der Deutschen aus der Sowjetunion. Eine empirische Studie zur Lebenswelt russlanddeutscher Aussiedler in der Bundesrepublik, Marburg 1993, 84, Fn. 107, und *Heike Pfister-Heckmann*, Sehnsucht Heimat? Die Russlanddeutschen im niedersächsischen Landkreis Cloppenburg, Münster 1996, 8. Sie konnte jedoch neun Personen aus der FECG Cloppenburg für ein Interview gewinnen (115-126).

Anteil der russischen Sprache im Gottesdienst sinkt. Gerade die Predigten werden immer mehr auf Deutsch gehalten. Die Kinder- und Jugendarbeit nimmt in den Gemeinden einen wichtigen Teil ein.

Einzelne Gemeinden haben eine Anlaufstelle für Drogenabhängige eingerichtet, die versorgt und betreut werden. Mit der Gründung des „CDH Stephanus“ gibt es für die Gemeinden eine Möglichkeit, armen Menschen in verschiedenen Ländern, insbesondere in den osteuropäischen Ländern und den Nachfolgestaaten der ehemaligen Sowjetunion, in Form von Hilfsgütern und der Verkündigung des Evangeliums zu helfen. Außerdem können die Verbindungen zur früheren Heimat gepflegt werden.

3.4 Theologische Grundpositionen

- Der FECG vertritt ein fundamentalistisches Schriftverständnis.
- Es wird die Glaubenstaufe praktiziert. Diese wird in der Regel ab 18 Jahren ermöglicht und pragmatisch begründet.
- Die Geistestaufe wird als Erfahrung nach der Bekehrung gelehrt. Manchmal gibt es auch eine extreme Form dieser Lehre: Nicht-Geistgetaufte könnten nicht in den Himmel kommen, da sie den Heiligen Geist nicht hätten! Bei Jesu Wiederkunft werde nämlich der Heilige Geist Gottes wahre Kinder gen Himmel emporheben.
- Die Abendmahlsfeiern finden monatlich statt und nicht im allgemeinen Gottesdienst am Sonntag, sondern in einem zusätzlichen Gottesdienst am Sonntag oder im Laufe der Woche. So ist es auch nur Gemeindegliedern gestattet an ihnen teilzunehmen. Vor der Mahlfeier wird die Fußwaschung praktiziert. Bei ihr wäscht jeder Mann einem anderen die Füße und man betet füreinander; die Frauen tun dies ebenso. Beim Abendmahl ist kein theologisch reflektiertes Verständnis erkennbar. Das Brot wird gebrochen und dann verteilt. Der Wein wird aus einem Kelch getrunken. Der Umgang mit den Elementen des Abendmahls erinnert äußerlich an eine katholische Eucharistiefeier.
- Evangelisation findet zum größten Teil unter Russlanddeutschen statt, zum Teil auch unter russischsprachigen Juden. In Hannover entstand eine judenchristliche Gemeinde.⁵⁰
- Wie viele andere Kirchen ist der FECG gegen den Dienst der Frau in Lehre und Verkündigung. So dürfen Frauen keinen Ältestendienst ausüben und nicht predigen.

Zurzeit ist keine Öffnung des FECG für ökumenische Beziehungen mit nahe stehenden Freikirchen (russlanddeutsche Baptisten und Mennoniten; BFP) zu erkennen. Dennoch studieren einzelne junge Männer aus relativ offenen Gemeinden mit missionarischem Anspruch am „Theologischen Seminar Beröa“ des BFP mit dem Ziel „Pastor im Hauptamt“.

⁵⁰ Vgl. SN 10 (1999), H. Juni, 14; H. September, 4; SN 11 (2000), H. Dezember, 17.

Gute Kontakte gibt es seit 2008 zu anderen russischsprachigen Pfingstkirchen, die in den GUS-Staaten und darüber hinaus bestehen. Sie alle berufen sich auf Ivan Voronaev (1885 - ca. 1936)⁵¹, pfingstlicher Evangelist am Anfang des 20. Jahrhunderts, und praktizieren die Fußwaschung. Darüber hinaus arbeitet das Hilfswerk „Stephanus“ mit ähnlichen Werken in Russland und vereinzelt auch in anderen Ländern zusammen.

3.5 Schlussbemerkung

Der FECG hat noch keine große Spaltung erlebt, doch die relativ kleine Toleranzbreite zeigt in eine andere Richtung. Viele, die konservativer denken und leben als diese Freikirche, wandern nach Kanada aus. Wer den FECG als zu eng bewertet, wechselt in eine andere pfingstliche Gemeinde oder gelegentlich in eine andere westdeutsche Frei- oder Landeskirche. Hierbei kommt es zu vielen Trennungen zwischen Verwandten, Freunden und Familien, die mit viel Schmerz und Verletzung verbunden sind.

Es bleibt zu hoffen, dass mit den Jahren und Jahrzehnten Männer und Frauen Leitungspositionen einnehmen, die in der westdeutschen Kultur angekommen sind. Nur so kann der FECG aus seiner zunächst wichtigen konsolidierenden, mit der Zeit aber immer stärker wirkenden Segregation herauskommen und mit anderen Kirchen unseres Landes den Verkündigungsauftrag Jesu Christi erfüllen.



Tauffeier der FECG Cloppenburg im Sommer 2007

⁵¹ Vgl. C. Diedrich, „Wohin sollen wir gehen...“, 386 f. Es gibt verschiedene Angaben zu dem Todesjahr.

Olaf Wieland

In der Stille den Glaubensweg gehen

Die Neuapostolische Kirche in der DDR

„Über die Erde wandelt eine heilige Schar, sie tragen Kronen unsichtbar.“ Mit diesen Worten beginnt das Gedicht „Die Kronen tragen“¹, welches seit 1925 im neuapostolischen Gesangbuch auf der ersten Seite zu lesen war und mit dem sich jedes Mitglied der NAK auf der Grundlage ihres Exklusivanspruches, „die einzig wahre Kirche Jesu Christi in der Endzeit, die Braut des bald wiederkommenden Herrn zu sein“², identifizieren konnte. Dieses Selbstbewusstsein der nach der römisch-katholischen und evangelischen Kirche größten religiösen Gemeinschaft in der DDR fand Beachtung. Prof. Helmut Obst schätzte ein:

„Das neuapostolische Modell der autoritär geleiteten, innere und äußere Sicherheit anbietenden endzeitlichen Gottesfamilie, stellt nach wie vor eine ernste Herausforderung traditioneller christlicher Gemeinde- und Lebensformen dar.“³

Dr. Hubert Kirchner als wissenschaftlicher Mitarbeiter des Konfessionskundlichen Arbeits- und Forschungswerks der Evangelischen Kirchen in der DDR bezeichnete in einem Interview als Schwerpunkt seiner Arbeit mit den religiösen Gemeinschaften die Beschäftigung mit der NAK: „Von Bedeutung ist vor allen Dingen die Neuapostolische Kirche als drittgrößte Kirche, wie sie sich selbst bezeichnet, mit schätzungsweise hunderttausend Gliedern.“⁴

¹ „Die Kronen tragen – Über die Erde wandelt eine heilige Schar; sie tragen Kronen unsichtbar. Es schreiten die Füße durch Dornen und Dunkel; auf den Häuptern ist's wie Kronengefunkel. Sie halten im Staub leuchtend den Schild. Durch Schmerzen und Nächte blicken sie mild. Ein Sonntag läutet in ihrer Brust mit Glocken der Freude. Sie lächeln ins Leben und sind voll Mut, begegnen den Menschen hilfreich und gut. Sie ziehn die Gesunkenen liebend hinauf; aus ihrer Liebe geht Liebe auf. Sie führen die Erde dem Himmel entgegen; denn alles an ihnen ist Größe und Segen. Wer sind diese Edlen? Das sind die Getreuen des Königs Jesus, das ist seine liebe, holdselige Braut, die er sich erwählt. Ach, daß sie für immer festhielt' ihre Krone!“

Der Verlag Friedrich Bischoff GmbH antwortete am 10.02.2009 auf die Anfrage des Gesprächskreises „Toleranz im Glauben“, warum dieses Gedicht in den neuen Gesangbüchern der NAK nicht mehr enthalten ist: „Seit 2004 das neue Gesangbuch erschien, in diesem ist das Gedicht nicht mehr enthalten. Da seine Aussagen nicht mehr mit dem Selbstbild der Kirche übereinstimmen, schlug die zuständige Projektgruppe vor, das Gedicht nicht mehr aufzunehmen. Der Stammapostel und die Bezirksapostel stimmten diesem Vorschlag zu.“

² Helmut Obst, Das Verhältnis zu den Religionsgemeinschaften; in: Hubert Kirchner (Hg.), Kirchen, Freikirchen und Religionsgemeinschaften in der DDR, Berlin 1989, 50.

³ Ebd., 50.

⁴ Hubert Kirchner, Das Bewußtsein von Unterschieden schwindet. Interview über die Aufgaben des Konfessionskundlichen Arbeits- und Forschungswerks, KiS 5/86, 215.

20 Jahre nach dem Zusammenbruch der DDR, „diesem wuchtigen Entwurf eines neuen Gesellschaftssystems mit seinen grandiosen Verheißungen vom neuen, sozialistischen Menschen“⁵ werden von der heranwachsenden Generation in Schule und Elternhaus auch Fragen gestellt, wie man als Christ und gerade als Mitglied einer kleinen religiösen Gemeinschaft in der DDR lebte. „Die Analyse und Darstellung der Geschichte der kleinen Religionsgemeinschaften in der DDR könnte so etwas sein wie eine mikrokosmische Studie über das alltägliche religiöse Leben in der DDR“⁶ meint der amerikanische Historiker Bruce W. Hall.

Leider ist die Neuapostolische Kirche bis jetzt noch nicht genügend ins Blickfeld der Forschung gekommen, denn „neben dem Verzicht auf massive öffentliche Kirchenkritik trat die Neuapostolische Kirche auch durch ihre bewußte Ghettoexistenz, dem Vermeiden von allem, was auf besondere Weise auf sie aufmerksam machen könnte, kaum ins Bewußtsein der Öffentlichkeit.“⁷ Die Zurückhaltung in der Erforschung der eigenen Geschichte begründete der Leiter der Arbeitsgruppe „Geschichte der Neuapostolischen Kirche (GNK)“ Apostel Walter Drave wie folgt:

„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.“⁸

Erstmalig stellte am 4. Dezember 2007 die AG „Geschichte der NAK“ auf einem zweiten Informationsabend – der aus dem Kommunikationscenter des internationalen Kirchensitzes der NAK in Zürich per Satellit in rund 1 400 Gemeinden in 18 Ländern in Europa ausgestrahlt wurde – Ergebnisse ihrer Arbeit vor. Über einen Offenen Brief des Hamburger Gesprächskreises „Toleranz im Glauben“ vom 31. 10. 2007 an die Kirchenleitung wurde darum gebeten, auf dem Informationsabend Stellung zu beziehen zum Verhalten der NAK im Nationalsozialismus und in der DDR. Der Bitte wurde nicht entsprochen. Helmut Obst merkte kritisch an:

„Es verwundert und ist methodisch kaum zu vertreten, dass nicht zuerst die allgemeine Geschichte der Neuapostolischen Kirche (NAK) in der Zeit des

⁵ Andreas Fincke, Konfirmation, Jugendweihe, christliche Jugendfeier; in: „Dialog und Unterscheidung – Religionen und neue religiöse Bewegungen im Gespräch, hg. von Reinhard Hempelmann / Ulrich Debn im Auftrag der EZW, Festschrift für Reinhart Hummel, Sonderausgabe 151 in der Reihe EZW-Texte 2000.

⁶ Bruce W. Hall, Stand, Probleme und Erfahrungen eines amerikanischen Historikers bei der Erforschung der „kleinen“ Religionsgemeinschaften in der DDR, in: Horst Dähn / Joachim Heise (Hg.), Staat und Kirchen in der DDR. Zum Stand der zeithistorischen und sozialwissenschaftlichen Forschung, Frankfurt / Main 2003, 188.

⁷ Helmut Obst, Neuapostolische Kirche – die exklusive Endzeitkirche? (Reihe Apologetische Themen 8), Neukirchen-Vluyn 1996, 177.

⁸ Olaf Wieland, Von einer „Sekte“ zur „Freikirche“? Freikirchenforschung 16, Münster 2007, 253-259; Siehe auch Interview mit Apostel Drave auf: www.adfontes.apostolic.de/fremd/nak-ddr.pdf.

Nationalsozialismus, die maßgeblich von Bischoff mitgestaltet wurde, Aufarbeitung fand.“⁹

Stattdessen versuchte Walter Drave auf dem Informationsabend „die schwierigen Verwerfungen innerhalb der eigenen Tradition“¹⁰ aufzuarbeiten. Seine Schlussfolgerungen stießen auf Unverständnis, Enttäuschung und Empörung. Es kam zu mehreren Kirchenaustritten.

„Im Nachgang war von einer ‚Schlammschlacht‘ die Rede, und ein Kritiker forderte sogar den Leiter der Arbeitsgruppe in einem öffentlichen Brief auf, den Vorsitz wegen unsauberer Vorgehens niederzulegen.“¹¹

Festzustellen bleibt: „Es wird viel propagiert. Es wird viel gesagt, wir öffnen uns, wir werden liberaler. Aber den Worten folgten bisher keine Taten.“¹²

Der folgende Forschungsbericht soll im Rahmen der beabsichtigten Öffnung der NAK den geschichtlichen Aufarbeitungsprozess kritisch begleiten und befördern und die Diskrepanz zwischen urchristlichem Anspruch der NAK und tatsächlichem Verhalten in Zeiten der Bedrängnis verdeutlichen. Aufgrund der Fülle des vorliegenden Materials, insbesondere Berichten von neuapostolischen Gemeindemitgliedern und Amtsträgern, welche als inoffizielle Mitarbeiter (IM) teilweise über Jahre und Jahrzehnte im Auftrag des Ministeriums für Staatssicherheit (MfS) arbeiteten, bleibt eine ausführlich dokumentierte Studie über die NAK für Ende des Jahres 2010 vorbehalten.

„Niemand darf richten und verurteilen, wenn dies ehrlich bekannt wird: Ich hatte nicht die Kraft zum Widerstehen.“¹³ Es sollen auch nicht die schwierigen Bedingungen verkannt werden, in denen eine Religionsgemeinschaft in der Diktatur den Erhalt ihrer Institution sichern und ihren missionarischen Aktivitäten nachgehen möchte. Es ist aber Tatsache, dass

„ein kritischer Rückblick, ein Bekenntnis zur Mitschuld an der tatkräftigen Unterstützung beider menschenverachtenden Systeme seitens der Neuapostolischen Kirche bisher nicht erfolgt ist. Auch auf sie trifft Adornos Satz zu: Es gibt kein richtiges Leben im Falschen. Der NAK-Apostel Walter Drave bestätigt: ‚Man hat sich kaum Gedanken über historische Fragen gemacht. Das liegt in der Struktur unserer Kirche. Ein Zurückblicken auf historische Entwicklungen war nicht notwendig.‘ Die Unfähigkeit zur eigenen Erlösung im ‚mea culpa‘ weist auf die Folgen geschlossener Denksysteme. Mit Blick auf ihre progressiv-programmatischen Ökumenebemühungen bleibt dies eine erstaunliche Erklärung des Schweigens. Bis heute hat sie zu jenen aus ihrem Kreis, die um der Menschlichkeit und ihrer Christlichkeit willen Widerstand gegen das Unrecht des Nazi- oder SED-Regime leisteten, kaum

⁹ Helmut Obst, Stammapostolische Theokratie in der Neuapostolischen Kirche, Materialdienst der EZW 3/08.

¹⁰ Michael Utsch in einem Vorwort zum Kommentar von Folkmar Schieck, Bewegt sie sich doch nicht? Ein Kommentar zum aktuellen Selbstbild der Neuapostolischen Kirche, Materialdienst der EZW 02/2008, 53.

¹¹ Ebd., 53.

¹² Olaf Wieland, Rundfunksendung im Deutschlandfunk „Zwischen Tradition und Öffnung. Ein Blick von außen auf die Neuapostolische Kirche (NAK) in Deutschland“, 21.02.2007.

¹³ Reinhard Steinlein, Die gottlosen Jahre, Berlin 1993, 49.

ein Wort der Achtung gefunden. Sie gehören zu den Vergessenen und Verschwiegenen. Das ‚Werk Gottes‘ sollte sich gerade dieser Menschen annehmen.“¹⁴

Das Verhalten der Neuapostolischen Gemeinde e.V. während der NS-Zeit dokumentiert „mehr an Zustimmung, als bloß formaler Opportunismus zu der Zeit verlangt.“¹⁵ Es „deuten die Beweise darauf hin, daß diese Gruppe aktiv mit der Nazi Partei verbunden war, sogar schon in den Anfängen des Bestehens der Partei, vor deren Machtübernahme.“¹⁶ Die Neuapostolische Gemeinde sah „sich selbst als die S.A. von Christus an und, mittels Implikation, als Diener des neuen politischen Regimes“¹⁷ und „konnte als Gesamtheit die Nazis ohne Vorbehalt akzeptieren.“¹⁸ Unermüdlich „warb die Sekte weiterhin für ein positives Image der Nazis, wo immer sie im Ausland Kontakte hatte.“¹⁹ Der Stammapostel Johann Gottfried Bischoff „versandte eine Direktive an alle Bezirkskirchenführer im In- und Ausland, die den ‚wahren Stand der Angelegenheiten in Deutschland‘ beschrieb und die dazu aufrief, energisch Opposition gegen die gegenwärtige ‚Grausamkeitspropaganda‘ gegen den Führer und die Nazis zu beziehen.“²⁰

Die Mitglieder der Neuapostolischen Gemeinde e.V. wurden während der NS-Zeit nicht verfolgt, obwohl sie weltanschaulich im Gegensatz zum nationalsozialistischen Regime stand.²¹ Der Charakterevangelist²² Friedrich Bischoff²³ in seiner Eigenschaft als SA-Mann²⁴, Mitglied der NSDAP (Eintritts-

¹⁴ Wolfgang Welsch, *Die erklärte Diktatur – Der verdrängte Widerstand gegen den SED-Staat*, Aachen 2009, 73 f.

¹⁵ Heidemarie Markmann-Kersten, *Sekte als Subkultur zwischen Kirche und Gesellschaft. Zu Begriff und Verständnis zeitgenössischer Sekten in der BRD, am Beispiel von drei Gemeinschaften*, Dissertation, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, 1979, 229.

¹⁶ 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), 124.

¹⁷ Ebd., 143.

¹⁸ Ebd., 125.

¹⁹ Ebd., 129.

²⁰ Ebd., 128.

²¹ Karl-Eugen Siegel, *Der Repräsentant des Herrn. Das Stammapostelamt in der Neuapostolischen Kirche, mit Lebensbeschreibungen und Quelltexten*, Stuttgart 1997, 111.

²² Das Amt „Charakterevangelist“ ist als unbiblisch zu werten. Es wurde Friedrich Bischoff von seinem Vater Stammapostel Johann Gottfried Bischoff verliehen, aber später nicht wieder eingesetzt.

²³ Ab 1953 Bezirksapostel und Kirchenpräsident der Gebietskirche Rheinland-Pfalz.

²⁴ „Der sogenannte Wagenpark meines Sohnes besteht den Geschäftsverhältnissen entsprechend aus einem Lieferwagen und einem Personenwagen. Das erwähnte Flugzeug gehört nicht zum Besitz meines Sohnes, sondern ist Eigentum des deutschen Buchverlages G.m.b.H., an dem mein Sohn beteiligt ist. Außer rein geschäftlichen Zwecken findet das Flugzeug im hiesigen SA-Fliegersturm I, dessen Mitglied mein Sohn als SA-Mann ist, Verwendung.“ Zitiert aus: Anschreiben Johann Gottfried Bischoffs an das Preußische Kultusministerium, Abteilung für Kirchenwesen, Berlin 2. August 1933, Ministerium der geistlichen und Unterrichtsangelegenheiten, Geistliche Abteilung, ACTA, Betreff: Die Neuapostolische Religionsgesellschaft, Vol. III vom Juni 1924-1941, Generalia 23418, Sekten, (unleserlich), 25 III, Bl. 114-127: hier Blatt 126 (BArch).

datum: 1. Mai 1933) und „politischer Beauftragter“²⁵ beseitigte mit seinen Auftritten alle Zweifel an der nationalsozialistischen Gesinnung der Neuapostolischen Gemeinde. Parallel zu diesen Aktivitäten stimmte der von Stammapostel Bischoff mit Vollmachten ausgerüstete neuapostolische Hans Wolkersdörfer als Mitglied des Preußischen Reichstags (Schriftführer des Reichstages) dem Ermächtigungsgesetz zu und diente als SS-Mann und zuletzt in der Waffen-SS treu seinem Führer Adolf Hitler. Um die Distanz der Neuapostolischen Gemeinde gegenüber dem Judentum zu verdeutlichen, erklärte Stammapostel Bischoff öffentlich:

„Die Neuapostolische Kirche steht in ihrer Lehre und ihrer Religionsauffassung auf dem Boden des Urchristentums, nicht aber auf dem des Judentums ... Jeder Diener und jedes Mitglied der Neuapostolischen Gemeinde ist durch die planmäßige Beeinflussung seitens der Hauptleitung im nationalsozialistischen Sinn erzogen, so daß die meisten Mitglieder der Neuapostolischen Gemeinde der Nationalsozialistischen deutschen Arbeiterpartei angehören oder ihr nahestehen ... Eine große Zahl meiner Rundschreiben an die Leiter und Diener der Neuapostolischen Kirche Deutschlands liefert den klaren Beweis, daß sie uneingeschränkt und bedingungslos die nationalsozialistische Bewegung nicht nur anerkannt, sondern auch gefördert hat ... Mit Berechtigung haben wir alles das, was dem Volke im Rundfunk, Kino, Theater und Literatur unter dem alten System als das Produkt einer jüdisch-marxistischen Clique geboten wurde, abgelehnt.“²⁶

Die Neuapostolische Gemeinde hat geschwiegen zum Boykott jüdischer Geschäfte 1933, zu den Unmenschlichkeiten in den Gestapokellern, den Greueln in den Konzentrationslagern und zur so genannten „Reichskristallnacht“. Sie erhob ihre Stimme nicht gegen das Euthanasieprogramm, wogegen beispielsweise Pastor Paul Braune oder Landesbischof Th. Wurm auf evangelischer und Domprobst B. Lichtenberg oder Bischof Clemens August Graf v. Galen auf katholischer Seite gegen die berüchtigte „Aktion Gnadentod“ intervenierten. Sie nutzte jede Gelegenheit, um „ihre nationalistische Denkweise zu zeigen. Dies wurde durch Dankgebete erreicht, die zum Zeitpunkt der Annexion der Tschechoslowakei und der Wiedereingliederung (Heimführung) des Memellandes in das Reich gesprochen wurden“²⁷. Das Verhalten der Neuapostolischen Gemeinde ging über Anpassung und Loyalität hinaus, denn „die Unterstützung von NS-Organisationen durch die Mitglieder der Neuapostolischen Gemeinschaft fand auf allen Ebenen statt.“²⁸

„Die Urchristen, also nach eigenem Anspruch die Vorläufer der NAK paßten sich nicht an. Sie gingen in den Tod. Der Vorwurf insbesondere zum Verhalten in der NS-Zeit ist nicht Verwicklung, sondern daß nach der aktiven

²⁵ Walter Drave, Die Neuapostolische Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus in Deutschland 1933-1945. Zeittafel Neuapostolische Kirche und Politische Geschichte, o. O. 2001, 3: „31. Juli 1933: Bei einer nationalsozialistischen Kundgebung im Frankfurter Hotel Kyffhäuser hält der politische Beauftragte der Neuapostolischen Kirche Friedrich Bischoff eine Rede. Inhalt: Die Neuapostolische Kirche sei staatstragend“.

²⁶ BArch: Reichskirchenministerium, Die Neuapostolische Religionsgesellschaft, 1922-1941, 326 S., AKT RKM 23418.

²⁷ King, 137.

²⁸ Michael König / Jürgen Marschall, Die Neuapostolische Kirche in der N.S.-Zeit und die Auswirkungen bis zur Gegenwart, Feldafing 1994, 10.

und tatkräftigen Unterstützung der Hitler Diktatur keine Aufarbeitung, kein Bekenntnis zum Irrtum stattfindet und daß sogar behauptet wird, das völlig unbeschadete Durchkommen der Kirche durch diese Zeit sei ein Beweis, daß Gott sich zu seinem Werk bekannt habe.“²⁹

Aufarbeitungsprozesse seit 1945 wie in den Freikirchen sind nicht bekannt.³⁰ Über „verschweigen, verdrängen, verfälschen“³¹ wird bis heute dem eigenem Versagen und der Schuld ausgewichen. Kurt Hutten mahnte: „Eine Glaubensgemeinschaft hat die letzte Station ihrer Entwicklung zur Sekte dann erreicht, wenn sie die Fähigkeit zur Buße verloren hat.“³²

Während der antifaschistisch-demokratischen Umwälzung nach 1945 blieb die NAK ihrem Anpassungsverhalten in der sowjetischen Besatzungszone treu. Die „Sekten stellten zwar quantitativ keine bedeutsame ‚Größe‘ dar (die Adventisten zählten 1950 immerhin 15 350, die Apostolischen und Neupostolischen 74 000 Mitglieder), waren aber auf dem Gebiet der ‚Missionierung‘ recht aktiv (insbesondere die seit 1950 in der DDR verbotenen ‚Zeugen Jehovas‘ mit 21 000 Anhängern).“³³ In einem von SED-Autoren erstellten Handbuch über die Kirchen und Religionsgemeinschaften der DDR heißt es:

„Nach der Befreiung des deutschen Volkes vom Faschismus wurden besonders die bisher verbotenen und verfolgten, aber auch alle anderen Kirchen und Religionsgemeinschaften von der Sowjetischen Militäradministration in Deutschland (SMAD) wieder zugelassen, wenn deren Satzungen von faschistischer Ideologie frei waren.“³⁴

Da die Kirchen von den russischen Offizieren als „antifaschistische Kraft“ beurteilt wurden, kam es zu keiner Behinderung auf religiösem Gebiet.³⁵ Wie die Neupostolische Gemeinde sich gegenüber der SMAD als „antifaschistische Kraft“ präsentierte, ist unklar. Anzunehmen ist, dass in den Wirren der Nachkriegszeit die neupostolische Kirchenführung es verstand, ihre Identifikation mit der Nazi-Diktatur zu verschleiern.

„Der Chef der sowjetischen Militärverwaltung, General Schukow, von dem man sagt, er habe eine baptistische Mutter, entsprach auch allen Anträgen kleinerer, in der Nazizeit verbotener Religionsgemeinschaften auf Wiederzulassung.“³⁶

²⁹ S. Dannwolf / J. Gerbert / B. Stöhr, Raus aus dem Bann, Stuttgart 1995, 13.

³⁰ Vgl. Karl Heinz Voigt, Schuld und Versagen der Freikirchen im „Dritten Reich“, Frankfurt a. Main 2005; s. auch Andrea Strübind, Die unfreie Freikirche, Witten 1995.

³¹ König / Marschall, Kapitel VII.1., 42-45.

³² Kurt Hutten, Was glauben die Sekten?, Stuttgart 1956, 24.

³³ M. Broszat / H. Weber, SBZ Handbuch, München 1990, 832.

³⁴ D. Müntz / H. Wachowitz, Kirchen und Religionsgemeinschaften in der DDR – ohne den Bund Evangelischer Kirchen in der DDR, die Römisch-Katholische Kirche und die Russische Orthodoxe Kirche sowie den Verband Jüdischer Gemeinden in der DDR, Institut für Marxismus-Leninismus der Ingenieurschule für Seefahrt in Warnemünde / Wustrow, 1988, 27. Vgl. „Das Warnemünder ‚Handbuch‘ von 1988“ in: P. Maser, Die Freikirchen und kleineren Religionsgemeinschaften in der Politik des SED-Staates, Freikirchenforschung 4, Münster 1994, 10-12.

³⁵ Steinlein, 20. Vgl. J. Jürgen Seidel, „Neubeginn“ in der Kirche, Göttingen 1989.

³⁶ Helmut Obst, Auf dem Weg in den weltanschaulichen Pluralismus. Zur geistig-religiösen Lage in den neuen Bundesländern, Materialdienst der EZW 7/91, Stuttgart 1991.

„Es gelang den neuapostolischen Amtsträgern, und insbesondere dem Stamm-apostel, durch die weiten Maschen der Entnazifizierung hindurchzuschlüpfen.“³⁷

Der engagierte und kämpferische Publizist Ralph Giordano beschreibt seine Einstellung zu den Vorgängen in dieser Zeit im Zusammenhang mit der Haltung der Mehrzahl der deutschen Bevölkerung:

„Für eine kurze Weile wollten die damaligen Deutschen aus lauter Hitler-gegnern bestehen – aus Angst. ... Für mich liegen die moralisch niederschmetternden Erfahrungen mit meiner deutschen Umgebung nicht in der Zeit bis zur Befreiung, sondern in den Monaten unmittelbar danach, angesichts solcher Unwahrhaftigkeit, Feigheit und Heuchelei. Die Generationen der Söhne, Töchter und Enkel sollten wissen, wie sie sich damals aufgeführt haben, all diese ehemaligen Anhänger, Befürworter, Großsprecher, Nutznießer und Mitläufer des Dritten Reiches – es hat in der Geschichte der Menschheit kein Beispiel so widerwärtiger Selbstcharakteristik gegeben wie dieses vom Frühling bis in den Herbstbeginn 1945.“³⁸

In einem Brief vom 17. Februar 1947 an Ernst Güttinger behauptet der Stammapostel Bischoff:

„Das Festhalten an dem christlichen Glauben brachte uns die erbitterte Feindschaft des Nazismus, zumal wir die zur Gemeinde gehörenden Mitglieder jüdischer Abstammung nicht von uns gestoßen, sondern in jeder nur möglichen Weise unterstützt haben.“³⁹

Der Leiter der Arbeitsgruppe „Geschichte der NAK“ Walter Drave antwortete am 09.01.2009 auf Anfrage des Gesprächskreises „Toleranz im Glauben“ nach Beweisen für diese Behauptung:

„Angenommen, es gab solche Vorgänge, dann wurden sie mit Sicherheit nicht dokumentiert, denn es wäre geradezu fahrlässig gewesen, hätte man in solchen Fällen nicht mit äußerster Verschwiegenheit und Diskretion gehandelt und darauf geachtet, keine Spuren zu hinterlassen. Sie werden daher auf diese Frage wohl nie eine Antwort bekommen, die sich ‚mit klaren Beweisen‘ untermauern lässt.“

Siegfried Dannwolf fasst die Nachkriegszeit zusammen:

„Die neuapostolische Glaubenslehre und die Kirchenstruktur gaben ihnen in den Kriegswirren und in der Nachkriegszeit Halt und Orientierung. Der große Zulauf zu dieser Kirche in den fünfziger Jahren resultierte wesentlich aus ihrer autoritären Führungsstruktur, ihren einfachen und willkürlichen Sinngebungsangeboten zu allen Fragen des Lebens, ihrer Endzeiterwartung. Den Gläubigen wurde baldige Erlösung, der Anbruch ewigen Glücks und ewiger Freude, ohne Tränen und ohne Trauer versprochen. Sie brauchten in dieser Gemeinschaft nicht selbst Verantwortung für ihr Leben zu übernehmen, was ja in der Struktur des Nazi-Regimes ebenfalls nicht notwendig gewesen war. In der Gemeinschaft waren sie stark und aufgehoben. Nur eine einzige Entscheidung war zu treffen: die Unterordnung im kindlichen

³⁷ König / Marschall, 42.

³⁸ Ralph Giordano, Die zweite Schuld oder Von der Last Deutscher zu sein, Neuausgabe zum 75. Geburtstag des Autors, Hamburg 1998, 16.

³⁹ [http://www.nak.org/fileadmin/download/pdf/Infoabend_041207_Geschichte_Inter\[-\]netversion.pdf](http://www.nak.org/fileadmin/download/pdf/Infoabend_041207_Geschichte_Inter[-]netversion.pdf), 15.

Glauben und bedingungslosem Gehorsam unter die Führer des Glaubens. Das versprach Heil und Erlösung. – Ein nahtloser Übergang vom einen Führer zum anderen.“⁴⁰

Am 7. Oktober 1949 wurde die DDR gegründet. Die Provisorische Regierung der DDR übernahm am 10. Oktober nach Auflösung der SMAD und Bildung der Sowjetischen Kontrollkommission alle Verwaltungsfunktionen. In dieser

„Anfangsphase bestand seitens der staatlichen Dienststellen eine ziemliche Unsicherheit gerade im Umgang mit den kleineren Religionsgemeinschaften. Nach der Übernahme der Verantwortung von der sowjetischen Militäradministration mußten erst einmal Grundkenntnisse erworben werden sowohl was das Spezifikum der einzelnen Kirchen und Gemeinschaften ist, wie sie voneinander zu unterscheiden sind, wie auch, nach welchen Kriterien sie allgemein und je besonders einzuschätzen und mit ihnen umzugehen ist. Namensähnlichkeiten, Falschinformationen, gegebenenfalls auch eingetretene Veränderungen führten nicht selten zu Verwechslungen und Irritationen.“⁴¹

Verantwortlich für die Registrierung der sonstigen kleinen Religionsgemeinschaften war die Abteilung Erlaubniswesen bei der Deutschen Volkspolizei.

Betont werden muss, dass die NAK während der NS-Zeit sowie in der DDR nicht verboten war. Für die Legitimierung ihrer „Unterwürfigkeit“⁴² und „unbegrenzten Opportunität“⁴³ führt die neuapostolische Kirchenführung gerne ein drohendes Verbot ihrer Gemeinschaft an, aber „ein Verbot hätte nicht das Ende der Religionsgemeinschaft bedeutet, wie die Kirche auch in Bezug auf ihr Verhalten im NS-Staat argumentiert. Diese Argumentationslinie erstaunt, sieht sie sich in ihrem Selbstbild doch als ‚Gottes Werk‘, das darum nicht untergehen könne. Die Neuapostolische Kirche hatte außerhalb Deutschlands oder der DDR Mitglieder. Aber auch innerhalb hätte sie destrukturiert weiter existiert.“⁴⁴

Im sozialistischen Staat DDR passte sich die NAK auf der Grundlage ihres 10. Glaubensartikels sofort den neuen Bedingungen an und wurde bald von der Staatsmacht nicht nur als loyale, sondern als eine „progressive, die Politik des Staates in allen wesentlichen Fragen unterstützende Kraft“⁴⁵ gewürdigt. In einer Aussprache mit Staatsvertretern betonte der als Verbindungsmann der NAK zur Regierung der DDR zuständige Bischof Wilhelm

⁴⁰ Siegfried Dannwolf, Gottes verlorene Kinder. Ein Ex-Priester der Neuapostolischen Kirche klagt an, Gütersloh 1996, 12.

⁴¹ 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, 967 f.

⁴² Welsch, Die verklarte Diktatur, 71.

⁴³ Markmann-Kersten, 228.

⁴⁴ Welsch, 71 f.

⁴⁵ SAPMO-BArch, DY 30/IV A2/14/10.

Pusch, „er habe die Maßnahmen der Regierung vom 13. August 1961 [Mauerbau] sofort anerkannt, was seiner und seiner Kirche in der DDR absolut positiven Haltung zum Staat entspreche.“⁴⁶ Wilhelm Pusch wurde 1945 bei der Polizei angestellt. Als Oberwachtmeister folgte 1948 seine Entlassung wegen „polizeilich fachlicher Nichteignung“.⁴⁷ Positiv hat sich die Zugehörigkeit zur Polizei später trotzdem ausgewirkt, denn bei der Befürwortung einer „Ausnahmebehandlung“ in der zeitweiligen Westberlin-Regelung wurde am 21. Mai 1961 vermerkt:

„Bischof Pusch war einige Zeit nach dem 13. 8. 1961 ein zeitlich befristeter Besuch der Neuapostolischen Gemeinden in Westberlin und den zuständigen Stellen des Staates bewilligt worden. Diese Ausnahmebehandlung war in der staatsbejahenden Haltung der Neuapostolischen Kirche in der DDR, insbesondere auch seitens von Wilhelm Pusch, der vor seiner Ernennung zum Bischof Angehöriger der Deutschen Volkspolizei war, begründet.“⁴⁸

Entgegen der „Informationsfeindlichkeit der Neuapostolischen Kirche“⁴⁹ nutzte sie Möglichkeiten der Selbstdarstellung. 1947 wurde die *Arbeitsgemeinschaft der Kirchen und Religionsgemeinschaften* (AKR) gegründet, die aber auf den Raum Berlin beschränkt blieb.⁵⁰ In einem von der AKR 1954 herausgegebenen Sammelband stellte sich die NAK neben anderen Mitgliedsgemeinschaften der AKR als „die wieder aufgerichtete Urkirche Christi in der Endzeit“ vor.⁵¹ Der Sammelband erschien dann nochmals in einer Neuauflage im Jahr 1974 in überarbeiteter Form. Bei einer weiteren Selbstdarstellung im „Theologischen Lexikon“ führt der Apostel Wilhelm Pusch von der Neuapostolischen Kirche im Bezirk Berlin als „betont religiöse Ziele“ der NAK u. a. die „Anleitung zu Ehrfurcht und Gehorsam gegen Eltern, Lehrer und die Ordnungen des Staates“⁵² auf. In Zeitungen veröffentlichte Loyalitätsbekundungen geben Aufschluss über die Haltung der NAK zum sozialis-

⁴⁶ SAPMO-BArch, DO 4, 1537.

⁴⁷ Schreiben Polizeipräsidium Berlin vom 29. Juni 2006.

⁴⁸ SAPMO-BArch, DO 4, 1537.

⁴⁹ Sektenkundliche Mitteilungen, hg. v. der Konfessionskundlichen Forschungsstelle des Evangelischen Bundes in der DDR, Nr. 2, August 1968, 5 f.: „Im Frühsommer 1967 unternahm das Evangelisch-Lutherische Predigerseminar Preetz (Holstein) eine kirchen- und sektenkundliche Studienfahrt nach Hamburg. Sie wurde durch den Studieninspektor, Pastor Gerd Heinrich, vorbereitet, der darüber dem Arbeitskreis für Freikirchen und Sekten der VELKD am 11. 3. 1968 in Berlin berichtet und ihm ein Protokoll über sämtliche im Verlauf der Fahrt besuchten Veranstaltungen vorgelegt hat. Bezeichnend war Heinrichs Feststellung, dass von 23 Religionsgemeinschaften, mit denen er Kontakt gesucht hatte, nur eine die Verbindungsaufnahme offen ablehnte: die ‚Neuapostolische Kirche!‘ ... Für die ‚Neuapostolische Kirche‘ in der DDR gilt die hier beobachtete Informationsfeindlichkeit womöglich noch im verstärkten Maße. Druckerzeugnisse sind nicht zugänglich. So werden unsere ‚Sektenkundlichen Mitteilungen‘ diese zahlenmäßig stärkste Sekte in unserem Bereich leider auch in Zukunft nicht in dem Maße berücksichtigen können, das ihrem Einfluß eigentlich zukäme.“

⁵⁰ *Manfred Böttcher*, Wagnis des Glaubens – Dialog und Zeugnis der Adventgemeinden in der DDR, Hamburg 2001, 24.

⁵¹ Arbeitsgemeinschaft der Kirchen und Religionsgemeinschaften in Berlin (Hg.), Was glauben die andern? – 26 Selbstdarstellungen, Berlin 1954, 169-176.

⁵² Theologisches Lexikon, Berlin 1981, 374 f.

tischen Staat: „Getreu der apostolischen Weisung des Römer 13 sind wir unserer Obrigkeit gehorsam nicht aus Angst vor Strafe, sondern aus Gewissenspflicht. Wir sind bewusst Bürger unseres Staates und haben hier den uns von Gott gewiesenen Platz.“⁵³

Mancher neuapostolische DDR-Bürger identifizierte sich anscheinend aus Überzeugung mit seinem Staat, in dem er lebte. Noch Ende der sechziger Jahre gehörten Mitglieder der NAK auch der SED an, so dass der Verfasser einer Dissertation über die „Neuapostolische Kirche im Bezirk Erfurt“ schlussfolgerte:

„Es erweist sich als notwendig, besonders mit den Mitgliedern der SED, die der NK angehören, die politische Überzeugungsarbeit so zu führen, daß sie sich voll zur Weltanschauung der Arbeiterklasse bekennen und von der NK lösen. Gelingt das nicht, so erscheint es sinnvoll, diese Mitglieder aus den Reihen der Partei zu streichen. Die bürgerliche Ideologie der NAK ist mit der Mitgliedschaft der SED unvereinbar.“⁵⁴

Bis 1978 war der Sitz der NAK in Deutschland in dem Ort, wo auch der jeweilige Stammapostel wohnte. Als Begründung für den Wechsel in die Schweiz wird angeführt:

„Der Stammapostel achtet strikt darauf, daß durch seine Anweisungen keine Konflikte mit Regierungen entstehen. So wurde den politischen Realitäten in der Welt dadurch Rechnung getragen, daß sein Sitz aus der BRD in die neutrale Schweiz verlegt wurde.“⁵⁵

Der schweizerische Stammapostel Urwyler, der gerne in der DDR weilte, bekräftigte die neuapostolischen Glaubensgeschwister in ihrer Fürsprache für den Sozialismus, indem er in einem Gottesdienst dazu aufrief: „Ich sage immer und überall auf der Erde: Die Kinder Gottes sollen zu den besten Staatsbürgern gehören, sie sollen ihre Pflicht erfüllen, wo immer sie stehen, das gehört sich, das ist ganz normal.“⁵⁶

Zu den „besten Staatsbürgern“ gehörten nach Aussage von Generalleutnant Gerhard Neiber als Stellvertreter des Ministers für Staatssicherheit Erich Mielke in besonderer Weise auch die Inoffiziellen Mitarbeiter (IM) des MfS. In einem Interview erklärte er:

„Hut ab vor den IMs. Größte Hochachtung. Sie haben ja großartige Arbeit geleistet, haben aber andererseits nicht mehr gemacht wie ein bewußter Staatsbürger eigentlich nach Verfassung der DDR machen sollte. Sie haben die Sicherheitsorgane bei ihrer komplizierten Arbeit unterstützt, und sie haben Opfer auf sich genommen. Sie haben sich doch nicht hergegeben für irgendwelche Verbrechen im Namen der Staatssicherheit oder im Auftrag der Staatssicherheit. Die haben das getan, letztendlich, nachdem wir eine Zeitlang mit

⁵³ In: „Neue Zeit“ vom 10.10.1964.

⁵⁴ Schlussfolgerungen in Thesen zur Dissertation von *Ebrhard Ludwig*, Zur Wirksamkeit religiöser Ideologien unter Bürgern der DDR, nachgewiesen am Beispiel der Neuapostolischen Kirche im Bezirk Erfurt, Humboldt-Universität, Sektion marxistisch-leninistische Philosophie, Berlin 1969, 9.

⁵⁵ *D. Müntz / H. Wachowitz*, 195 f.

⁵⁶ Neuapostolische Familie, Die Zeitschrift für das neuapostolische Heim in der Deutschen Demokratischen Republik, 3. Jahrgang, Nummer 12, Dezember 1985, 227.

ihnen gearbeitet haben und sie erkannt haben alle Zusammenhänge, um ihr Vaterland zu unterstützen.“⁵⁷

Nach Einschätzung von Helmut Obst „handelte es sich bei der offiziellen neuapostolischen Politik der Anpassung um eine Taktik.“⁵⁸ Der Religionssoziologe Detlef Pollack stellt dieser Haltung der Taktik den „Zwang zur Redlichkeit und Wahrhaftigkeit“ gegenüber:

„Gewiß – das ist anzunehmen – muß man in einer Vielzahl der Fälle von einer Differenz zwischen dem, was öffentlich gesagt wurde, und dem, was man im internen Kreis aussprach, ausgehen. Gerade diejenigen, die in kirchenleitenden Positionen waren, werden in ihren Äußerungen immer das Gesamtwohl der Kirche im Auge gehabt haben und daher zumindest taktisch geredet haben. Da es in der Kirche jedoch jenen bereits erwähnten Zwang zur Redlichkeit und Wahrhaftigkeit gibt, wird man mit einer gewissen Berechtigung annehmen können, dass die Differenz zwischen dem, was zum Fenster hinaus, und dem, was bei geschlossenem Fenster gesagt wurde, in der Kirche geringer war als ansonsten in der Gesellschaft.“⁵⁹

Heino Falcke, in der damaligen DDR evangelischer Propst in Erfurt, mahn-te schon im November 1989 direkt und unumwunden:

„Es gibt keine Befreiung ohne Auseinandersetzung mit der Vergangenheit. Diese Befreiung zum offenen Umgang sollte von uns Christen ausgehen. Wir sind ja nicht nur zur Anpassung, zur Heuchelei und zum Mitmachen gezwungen worden, wir haben uns angepasst, geheuchelt und mitgemacht. Darin können wir uns selbst nicht leiden, und nun sind wir in der Gefahr, die Abscheu am eigenen Verhalten auf die zu werfen, die uns dazu gedrängt haben.“⁶⁰

„Redlichkeit und Wahrhaftigkeit“ sind moralische Kategorien, die konträr zu einer Tätigkeit als inoffizieller Mitarbeiter des MfS stehen. Die Neuapostolische Kirche „profitierte von der verfassungsmäßig garantierten Glaubensfreiheit, jedoch wurde sie seitens des MfS rigide und diskriminierend überwacht. So musste der Inhalt jedes Gottesdienstes den Behörden schriftlich und zeitnah übermittelt werden. Trotzdem arbeiteten die hohen Amtsträger Kurt Kortüm (IM „Kurt Sigmund“) und Willy Adam (IM „Willy“, MfS-Reg. Nr. 275/68), sowie eine Reihe weiterer Amtsträger nach Aktenlage und Verpflichtungserklärungen, als Spitzel und geistliche Agenten der Geheim-polizei zu und verrieten Kircheninternas, abgesehen davon, dass sie damit möglicherweise auch gegen das Beichtgeheimnis verstießen. Das korrespondiert mit der Mitgliedschaft von dreizehn neuapostolischen Aposteln in der NSDAP.“⁶¹

⁵⁷ Das Ministerium für Staatssicherheit. Alltag einer Behörde, DVD, Edition Salzgeber 2003.

⁵⁸ Obst, Neuapostolische Kirche, 82.

⁵⁹ Detlef Pollack, Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR, Stuttgart/Berlin/Köln 1994, 249 f.

⁶⁰ Heino Falcke, Die Kirchen sind jetzt die Politik nicht los, in: G. Rein (Hg.), Die Opposition in der DDR. Entwürfe für einen anderen Sozialismus, Berlin 2002, 218-229, hier 223.

⁶¹ Welsch, Die verklarte Diktatur, 72.

Die Überwachung der „religiösen Randgruppe“ Neuapostolische Kirche erfolgte hauptsächlich durch die „Arbeitsrichtung I“ der Kriminalpolizei (K I), welche eng mit dem Ministerium für Staatssicherheit zusammenarbeitete.⁶² Das Hauptinteresse galt aber vorrangig den verbotenen „Zeugen Jehovas“. „Die personelle Verzahnung zwischen K I und Ministerium für Staatssicherheit gestaltete sich dabei so stark, dass bereits ab Mitte der 70er Jahre von einer völligen Durchdringung gesprochen werden muss.“⁶³

Ziel der Kontrolle war die Beschaffung „aussagekräftiger Informationen über innere Verhältnisse, Erscheinungen und Tendenzen in Religionsgemeinschaften als eine Grundlage für ausgewogene, auf Differenzierung gerichtete Staatspolitik in Kirchenfragen.“⁶⁴ Allein bei der Abteilung I der Kriminalpolizei Leipzig waren über Jahre gleichzeitig mehrere inoffizielle Mitarbeiter aus der Neuapostolischen Kirche im Dienst.⁶⁵ Berichtet wurde von den IMs über die eigenen Kirchenmitglieder, ihre religiöse und politische Einstellung und die Art und Weise ihrer Lebensführung. Gottesdienste wurden eingeschätzt und Informationen zur Struktur der NAK geliefert. Die als inoffizielle Mitarbeiter der Sicherheitsorgane arbeitenden Apostel der Neuapostolischen Kirche beschrieben detailliert Kircheninterna, leiteten empfangene so genannte „Hetzbriefe“⁶⁶ an die Staatssicherheit zur Auswertung weiter und schätzten ihre Mitapostel ein, so dass die mit diesen Wissen ausgerüsteten Sicherheitsorgane gezielt weitere IMs unter den neuapostolischen Führungsverantwortlichen werben konnten.

Äußerst aktiv in der Zusammenarbeit agierte der Bezirksapostel Kurt Kortüm als IM „Kurt Sigmund“. Er traf sich zur Informationsübermittlung regelmäßig in konspirativen Wohnungen und gab Auskunft über die zentralen Tagungen und Zusammenkünfte der Apostel. Deutlich wird in den

⁶² *Lothar Beaupain*, Eine Freikirche sucht ihren Weg – Der Bund freier evangelischer Gemeinden in der DDR, Monographien (KGM, Band 6), Wuppertal 2001, 194.

⁶³ Ebd., 194.

⁶⁴ Ministerium des Innern (Mdl), HA/K Abteilung I, 18. 04. 1985 „Aufgabenstellung zur Erhöhung der Wirksamkeit des Arbeitsgebietes I bei der differenzierten kriminalpolizeilich-operativen Bearbeitung von Personen und Personengruppen in Religionsgemeinschaften/Vereinigungen gemäß Befehl 0023/80 des Ministers des Innern und Chefs der DVP sowie der Richtlinie 00202/82 des Stellv. Leiter HA/K und Leiter Abteilung I“ Bl. 1, ArchivTLStU 6.

⁶⁵ BStU, Ast. Leipzig, AOG I 1051/71, 1395/86.

⁶⁶ „Hetzbrief, staatsfeindlicher: an eine oder mehrere bestimmte Personen oder an eine unbestimmte Anzahl von Personen des In- und Auslandes oder an nationale oder internationale Organisationen und Einrichtungen gerichtete, im Brief, auf Postkarte oder Telegramm enthaltene feindlich-negative Äußerung, die gemäß § 106 StGB geeignet ist, die verfassungsmäßigen Grundlagen der sozialistischen Staats- und Gesellschaftsordnung der DDR anzugreifen oder gegen sie aufzuwiegeln. Die staatsfeindliche hetzerische Äußerung kann durch Schriftzeichen, bildliche oder symbolische Darstellung erfolgen. Die Verfasser von H. bleiben in der Regel anonym oder pseudonym und versuchen z. B. bei handschriftlicher Anfertigung durch Schriftfent- oder -verstellung sich einer Identifizierung zu entziehen“, zitiert aus: *Siegfried Suckut* (Hg.), Das Wörterbuch der Staatssicherheit. Definitionen zur „politisch-operativen Arbeit“, Berlin 1996, 170.

Treffberichten seine Haltung zum Wehrdienst in der DDR und zur evangelischen Kirche:

„Auch in Hinsicht auf die Wehrpflicht würde seine Kirche positiv auf die Jugendlichen wirken, indem von ihnen auch dort treue Pflichterfüllung verlangt wird. ... Spatenkompanie und solche Sachen käme für die NAK-Jugend nicht in Frage und es sollte auch nicht mal einer mit solchen Flausen kommen. ... Nach seiner Ansicht dürfte sich eine Kirche überhaupt nur dem Glauben widmen. Dies tut die evangelische Kirche z. B. schon lange nicht mehr und darum habe sie nach seiner Ansicht die Lehre und die Linie von Christi schon längst verlassen.“⁶⁷

Im Warnemünder „Handbuch“ über Kirchen und Religionsgemeinschaften konnten die Verfasser D. Müntz und der Offizier im besonderen Einsatz des Ministeriums für Staatssicherheit (Oibe) H. Wachowitz die Aussage von IM „Kurt Sigmund“ bestätigen:

„Junge männliche Mitglieder haben ihre Wehrpflicht zu leisten, wo diese gesetzlich vorgeschrieben ist. Auch diesbezüglich wird vom Mitglied der NAK vorbildliche Pflichterfüllung erwartet. Am Standort wird der Soldat von der dortigen Gemeinde moralisch, finanziell und geistlich betreut.“⁶⁸

Ein neupostolischer Priester, der als IM über 20 Jahre aktiv war, wurde bei der geheimdienstlichen Aufklärung im Bereich der evangelischen Kirche von seinem Führungsoffizier gelobt:

„Der IM konnte so im wesentlichen zur Gesamteinschätzung der Organisationsform der Kirche in Leipzig und in anderen Gemeinden beitragen und darüber hinaus konnte er operativ wertvolle Informationen über die Tätigkeit evangel. Pfarrer geben.“⁶⁹

In Hinblick auf die religiöse Gemeinschaft „Zeugen Jehovas“ verwies Bezirksapostel Kortüm auf eine Anordnung:

„Genauso gibt es eine Kirchenanordnung über Aufnahme neuer Mitglieder. Diese haben ein Formular auszufüllen, worin u. a. nach bisheriger Glaubensbindung gefragt wird. Ehemaligen Bibelforschern wird eine Zugehörigkeit zur NAK verwehrt. Eine entsprechende Kontrolle darüber haben die Priester und Gemeindeleiter zu gewährleisten.“⁷⁰

Man wusste, dass man es mit der Staatsicherheit zu tun hatte und war als inoffizieller Mitarbeiter dabei gleichzeitig bestrebt, die Neupostolische Kirche bei den Sicherheitsorganen in ein möglichst positives Licht zu setzen. Mit dieser Anbiederung wurde in Kauf genommen, dass im Zuge der Informationsübermittlung über andere Personen diese durch das MfS eventuell Schaden erlitten.

„Mit ihren Berichten gaben der Apostel und der Bischof zielgerichtet Hinweise auf Leute, die dem Gottesdienst länger fernblieben. Mangelhafter Gottesdienstbesuch wurde dann gleichgesetzt mit einem zwielichtigen Umgang und asozialen Lebenswandel. Das war denunzierend! Dadurch gerieten betreffende Personen ins Visier der Sicherheitsorgane. Eine Frau wurde wegen angeblicher Vorbereitung zur Republikflucht von ihrem Gemeindevorsteher

⁶⁷ MfS BV Leipz. AOG 1753/85, Bl. 16, 17.

⁶⁸ D. Müntz / H. Wachowitz, 195.

⁶⁹ MfS BV Leipz. AOG 2069/85, Bl. 26.

⁷⁰ MfS BV Leipz. AOG 1753/85, Bl. 70.

angezeigt. Auch Zeugen Jehovas, wenn sie zu uns in den Gottesdienst kamen, wurden bei der Polizei denunziert. Sie waren seit 1950 in der DDR verboten. Eine Kirchengemeinschaft lieferte die andere ans Messer.“⁷¹

Als Gegenleistung für die kontinuierliche Unterstützung der Sicherheitsorgane erhoffte man sich Vorteile für die eigene Kirche. Sach- und Geldgeschenke für die treue Mitarbeit wurden von den neuapostolischen IMs dankend angenommen. Ein ehemaliger Priester der NAK teilte den interessierten Zuhörern in einem Vortrag an der VHS Stuttgart mit: „Die NAK in der DDR war von Stasi-IMs durchsetzt.“⁷² Die Zusammenarbeit mit dem MfS ist durch die neuapostolische Kirchenleitung seit ihrem verspäteten Antrag auf Akteneinsicht⁷³ am 19. 12. 2000 bei der Birthler-Behörde noch nicht aufgearbeitet worden. Zwischenzeitlich erfolgte Mahnungen über Offene Briefe des Hamburger Gesprächskreises „Toleranz im Glauben“ und Veröffentlichungen in der Presse⁷⁴ bewirkten bisher kein Umdenken

Bei der Durchsetzung der eigenen Interessen im Kontext mit dem Bau einer „repräsentativen neuen Kirche am Berliner Münsterlandplatz (Kapazität 2500 Plätze)“⁷⁵ konnte der Apostel Wilhelm Pusch als „Vorsitzender“ der Neuapostolischen Kirche gegenüber dem MfS schon einmal forsch auftreten:

„Ich muß Sie bitten und das in sehr dringender Art und Weise, daß innerhalb der laufenden Woche, in der wir uns befinden, d. h. von heute, Montag, dem 24. 9. bis Freitag, dem 28. 9., durch intensivste Einsätze alle Baumaßnahmen abgeschlossen werden. Insbesondere betrifft das

1. Beräumung des Gehweges Münsterlandstraße,
2. Beleuchtung des Eingangsbereiches zur Kirche,
3. unverzügliche Fertigstellung des Bauteiles Garage und
4. die immer dringlicher werdende Abdichtung der Fallrohre am Kirchengebäude.

Im Rahmen der Begegnungen zum 30. Jahrestag unseres Staates findet am Dienstag, dem 2. Oktober 1979 eine Begegnung mit dem Herrn Staatssekretär für Kirchenfragen, Hans Seigewasser, und eine Besichtigung des neuen Kirchenkomplexes statt. Sie werden sich denken können, daß es mir ein wenig, aber dann für Sie, das Ministerium und alle damit verbundenen Dienststellen, außerordentlich peinlich wäre, wenn bis zu diesem Zeitpunkt die oben angeführten 4 Punkte nicht einwandfrei durchgezogen sind. Ich erwarte von Ihnen einen direkten und persönlichen Einsatz und Veranlassung seitens des Ministeriums der Bauleitung, Sonderbauvorhaben Berlin gegenüber.“⁷⁶

⁷¹ In: „Die Kirche“, evangelische Wochenzeitung für Berlin, Brandenburg und die schlesische Oberlausitz vom 11. 07. 2004, Interview mit O. Wieland, „IM Apostel – Hochrangige Vertreter der Neuapostolischen Kirche waren Spitzel“.

⁷² Vortrag über NAK „Gottes verlorene Kinder – Anspruch und Wirklichkeit der Neuapostolischen Kirche“ am 11. 04. 2002, VHS Stuttgart, Basis: Vortrag Rothenburg/Tauber 21.11.2000, zitiert aus Seite 10.

⁷³ <http://www.nak.org/de/news/nak-international/article/12891>.

⁷⁴ In: *ideaSpektrum* 30/2004, Vorwurf. „Führende ‚Neuapostolen‘ waren Stasi-IM – Kritiker in Kirchenzeitung: Sekte unterstützte sowohl Nationalsozialisten als auch das SED-Regime“.

⁷⁵ *Olaf Wieland*, Von einer ‚Sekte‘ zur ‚Freikirche‘?, 253-259.

⁷⁶ Brief der Neuapostolischen Kirche im Bezirk Berlin an das Ministerium für Staatssicherheit, Herrn Tittel, vom 24. 09. 1979, MfS-VRD, 7163.

Abgesehen davon konnten die Staatsfunktionäre der DDR „ihren Traum von einer staatsbraven Kultkirche, die ihre Mitglieder zum Gebet zu Gott und zum Gehorsam gegenüber dem Staat ermahnte“⁷⁷ in der Neuapostolischen Kirche als verwirklicht ansehen.

Als 1989 auf den Straßen der DDR für Freiheit und Demokratie demonstriert wurde, erschien eine Sonderbeilage in der Zeitschrift Neuapostolische Familie zum 40. Jahrestag der Deutschen Demokratischen Republik, in der die DDR gewürdigt und gelobt wurde.⁷⁸ Am 7. Februar 1989 „empfang der DDR-Staatssekretär für Kirchenfragen, Kurt Löffler, den ‚ersten Repräsentanten der Neuapostolischen Kirche International‘, Richard Fehr, zu einer Unterredung.“⁷⁹ Obwohl „es sich bei der DDR um einen totalitären Staatstyp handelte, der sich aus der kommunistischen Vision legitimierte, die Einheit aller Gegensätze, gesellschaftlichen Widersprüche und Klassegegensätze, letztlich die Einheit von Natur und Geschichte in die Wirklichkeit zu bringen“,⁸⁰ zog der Stammapostel Richard Fehr als Resümee:

„Zu einem freundschaftlichen Gespräch mit dem Staatssekretär für Kirchenfragen, Kurt Löffler, traf in Berlin der zu einem Besuch in der DDR weilende Kirchenpräsident Richard Fehr, erster Repräsentant der Neuapostolischen Kirche International, zusammen. Kirchenpräsident Fehr sagte, bei seinen Besuchen in der DDR sei er jedes Mal ‚in ein sicheres und geordnetes Land gekommen‘. Der Gast dankte dem Staatssekretär und den Staatsorganen für die den neuapostolischen Kirchen in der DDR gewährte Unterstützung.“⁸¹

Wie reagierte nun die NAK auf den plötzlichen Zusammenbruch der DDR? „Wenn es heute auch nur noch wenige aussprechen wollen: Die DDR ist lange Zeit im Osten und im Westen, mehrheitlich auch bei ihren scharfen Kritikern, als relativ stabil und in Grenzen sogar als entwicklungsfähig wahrgenommen worden.“⁸² Gehörte die NAK zu den so genannten „Wendehälsen“? „Das Wendehals-Problem begleitet jede Umwälzung. Es gibt Wendehälse in großer Zahl auf allen Gebieten der bisherigen sozialen Stufenleiter.“⁸³

⁷⁷ Joachim Heise, Kirchenpolitik von SED und Staat zwischen ideologischem Dogma, praktischer Toleranz und politischem Mißtrauen, in: Horst Dähn (Hg.), Die Rolle der Kirchen in der DDR – eine erste Bilanz, München 1993, 73-91, hier 83.

⁷⁸ Neuapostolische Familie, Die Zeitschrift für das neuapostolische Heim in der Deutschen Demokratischen Republik, Nr. 9/1989, „40 Jahre Deutsche Demokratische Republik – 40 Jahre Geschichte der Neuapostolischen Kirche“.

⁷⁹ P. Maser, Kirchen und Religionsgemeinschaften in der DDR 1949-1989. Ein Rückblick auf vierzig Jahre in Daten, Fakten und Meinungen (Bibel, Kirche, Gemeinde 41), Konstanz 1992.

⁸⁰ Ehrhart Neubert, Ethische und rechtliche Aspekte von Widerstand und Opposition in der DDR, in: Leiner u. a. (Hg.), Gott mehr gehorchen als den Menschen – Christliche Wurzeln, Zeitgeschichte und Gegenwart des Widerstands, Göttingen 2005, 243-278, hier 243.

⁸¹ In: Berliner Zeitung vom 07. 02. 1989, „Gespräch mit Vertreter der Neuapostolischen Kirche“, erschien in weiteren DDR-Tageszeitungen.

⁸² Rolf Reißig, Das Scheitern der DDR und des realsozialistischen Systems. Einige Ursachen und Folgen, in: Hans Jonas / Martin Kohli (Hg.), Der Zusammenbruch der DDR, Frankfurt a. Main 1993, 49.

⁸³ Helmut Obst, Auf dem Weg in den weltanschaulichen Pluralismus. Zur geistig-religiösen Lage in den neuen Bundesländern, Materialdienst der EZW 7/91, Stuttgart 1991.

Es wurde ein wichtiger Schritt zur Anpassung vollzogen.

„1992 änderte die NAK den zehnten Glaubensartikel, in dem das Verhältnis der neuapostolischen Christen zur weltlichen Obrigkeit neu definiert wird. Galt bis dato die Auffassung, dass jede Art weltlicher Obrigkeit von Gott gegeben und daher bedingungslos anzunehmen sei, relativiert man diese Einstellung: Nunmehr muss man Gott mehr gehorchen als der Obrigkeit. Ist dies die verschleierte Konsequenz aus dem Versagen der Kirche gegenüber totalitären, menschenverachtenden Regimen? Ein Blick in den Römerbrief hätte darüber längst Klarheit gebracht, heißt es doch dort: ‚Stellt euch nicht dieser Welt gleich‘, in einer anderen Übersetzung heißt es: ‚Passt euch nicht so sehr an in dieser Welt‘, und eine weitere formuliert: ‚Gestaltet eure Lebensführung nicht nach der Weise dieser Weltzeit‘. Man hätte etwas über das Verhalten von Christen in atheistischen Diktaturen erfahren können, wenn man es denn wollte. Stattdessen hat man sich nicht nur angepasst, sondern mit den Gottesverächtern kollaboriert.“⁸⁴

Abschließend zur Erklärung kann gesagt werden:

„In dieser Weise ermöglicht der Obrigkeitsparagraph der Gemeinschaft zum anderen unbedenkliche Anpassung an die verschiedensten Gesellschaftsordnungen mit den verschiedensten Zielbestimmungen: er ist ein Instrument unbegrenzter Opportunität, deren Motor das bedingungslos – und folgerichtig – verfolgte Ziel der eigenen, ungefährdeten Existenzmöglichkeit ist. ... Diese außerordentliche Flexibilität im Verhältnis zu den verschiedensten umgebenden Staatsformen weist auf die absolute Selbstbezogenheit und Selbstgenügsamkeit der Gemeinschaft, die, unabhängig von den Vorgängen ihrer Umgebung, nur sich selbst erhält. ... Substantiell erscheint ihr vor allem der Erhalt ihrer eigenen unauffälligen Existenz, was den Selbstzweckcharakter der Gemeinschaft bestätigt; substantiell erscheint ihr aber auch die durch die eindeutige Herrschaft von Führung und Gefolgschaft geordnete Welt.“⁸⁵

Die Neuapostolische Kirche steht vor großen Herausforderungen. Im beabsichtigten Öffnungsprozess gilt es, offen und ehrlich zur eigenen Vergangenheit zu stehen (Zeit des Nationalsozialismus, die DDR und die außerbiblische „Botschaft“ des Stammapostels J. G. Bischoff) und einen akzeptalen Ausgleich zu finden zwischen den konservativen Gemeindemitgliedern und progressiven Strömungen.

Ein für das Jahr 2010 in Aussicht gestellter neuer Katechismus soll eine Relativierung des exklusiven Selbstverständnisses widerspiegeln und eventuell Wege für die Mitarbeit in der Ökumene eröffnen. Parallel zu diesen Bestrebungen sind zahlreiche Gemeindeschließungen sowie ein Mitglieder-schwund zu verzeichnen.

Die Mitglieder des Hamburger Gesprächskreises „Toleranz im Glauben“ wünschen ihrer Kirche Weisheit und die Fähigkeit zur Selbsterneuerung.

⁸⁴ Welsch, 73.

⁸⁵ H. Markmann-Kersten, 228-229.

Buchbesprechungen

Peter R. Müller, *Columbans Revolution*. Wie irische Mönche Mitteleuropa mit dem Evangelium erreichten – und was wir von ihnen lernen können. Mit einem Vorwort von P. Aschoff, (Neufeld) Schwarzenfeld 2008, 94 S., ISBN 978-3-937896-64-9

Warum erscheint die Besprechung einer Publikation über die irischen Mönche des frühen Mittelalters im Jahrbuch *Freikirchenforschung*? Weil nach wie vor gilt, was Cordelia Spaemann schon 1979 so formulierte:

„Heute brechen überall in der Welt, meist in kleinen Gruppen, jahrhundertelang verschüttete Quellen wieder auf: freies Gebet, spontanes Singen, charismatisches Zungenreden ... Wie jede geistige Bewegung, so sucht auch diese nach einer Vorgeschichte, nach Vorgängern und Vorbildern. Auf solcher Suche wird man auf das frühchristliche Irland stoßen, auf die ‚Insel der Heiligen‘, mit ihren bezaubernden Geschichten und Gesängen, ihrer Einheit von Poesie und Wahrheit, von Askese und Vitalität.“¹

Peter Müller ist als einer von wenigen Freikirchlern von dieser frühmittelalterlichen monastischen Kirche fasziniert und möchte durch dieses Buch ein breiteres Publikum mit ihr vertraut machen. Dies ist grundsätzlich zu begrüßen und, wie das Spaemann-Zitat zeigt, auch notwendig. Müller beschreibt diese von der Liebe zum Wort Gottes geprägte und sehr missionarisch ausgerichtete keltische Kirche Irlands am Beispiel des Columbanus von Luxeuil, der um 590 mit zwölf Gefährten von Irland, genauer aus dem nordirischen Kloster Bangor (heute ein Vorort von Belfast), auszog und sich in den Vogesen niederließ, um den heidnischen Franken das Evangelium zu verkündigen.

Müller möchte in seiner missiologisch ausgerichteten Studie den Leser wie durch ein Schlüsselloch auf einen weithin noch immer unbekannten Abschnitt der Kirchengeschichte blicken lassen. Das knapp gehaltene Buch zeigt, wie die Iren in ihrer Zeit und Kultur einen eigenen Weg gefunden hatten, nicht nur Irland, sondern dem gesamten weitgehend ungebrochen heidnischen mittel- und nordeuropäischen Raum das Evangelium zu bringen, und zwar mithilfe und unter Inanspruchnahme der Herrschenden bzw. der politischen und kulturellen Gegebenheiten. Dabei kam es ihnen zustatten, dass vielerorts in den Gebräuchen kontinentaler Ethnien noch die Sitten von deren keltischen Vorfahren durchschienen.

Weiter bietet Müller eine durchaus ins Einzelne gehende Darstellung der spezifischen Missionsansätze und -methoden der irischen Mönche und ihrer Klostergemeinschaften. Von besonderer Bedeutung war die *peregrinatio*, das Verlassen der Heimat um des Evangeliums willen. Müller zeigt die prägende Wirkung der vorchristlichen Druidenkultur Irlands auf, referiert die Vernetzung der vielen autonomen irischen Köster und skizziert die – weitgehend durch Askese charakterisierte – Spiritualität der Mönche.

¹ Nachwort zu: V. Kruta/M. Szabo, Die Kelten. Entwicklung und Geschichte einer europäischen Kultur in Bildern von Erich Lessing, Freiburg 1979.

Einige sachliche Fehler sind dem Autor nachzusehen, verhält es sich doch auf diesem Forschungsgebiet ohnehin so, dass die Literatur unbeirrbar altüberholte Klischees weitertransportiert und teilweise sogar „wundersame“ Geschichten aus alten Hagiographien unkritisch rezipiert. So pflegten die irischen Mönche z. B. ebenso wenig zu fluchen wie wir Christen unserer Tage (vgl. 53). Und sie haben keineswegs heidnische Bilder und Altäre zerstört, sonst müsste Irland heute frei von Steinkreisen sein. Askese bedeutete nicht stundenlanges Beten mit erhobenen Händen, womöglich im eiskalten Wasser eines Flusses stehend (22) – das ist physisch unmöglich (und brauchte nicht sogar Mose zwei Männer, die ihm die Arme stützten?).

Generell ist dem Autor eine gewisse Quellenferne anzukreiden – ganz zu schweigen von fehlender Quellenkritik, wobei es sich freilich um einen populären Text und nicht um eine wissenschaftliche Veröffentlichung handelt. Das entschuldigt allerdings die Weglassung grundlegender Literatur in der Bibliographie nicht.

Von diesen Schönheitsfehlern abgesehen halte ich das Buch als Einstieg in das Thema für sehr lesenswert, insbesondere auch deshalb, weil dieses Kapitel der Kirchengeschichte gerade an unseren freikirchlichen Seminaren von alters her stiefmütterlich behandelt wurde. Besonders gelungen ist denn auch der Bogen, der in Kapitel 6 von der frühmittelalterlichen irischen Mission zu unserem heutigen Gemeinde- und Missionsverständnis geschlagen wird. Müller macht sich Gedanken darüber, was wir Heutigen wohl von den alten Iren lernen könnten, besonders im Hinblick darauf, wie wir unsere Kultur und Gesellschaft effektiv mit dem Evangelium erreichen können. Dabei geht es nicht zuletzt um die Frage, wie die irischen Missionare seinerzeit in Kontakt zu den Einflussträgern ihrer Zielkulturen, also den Feudalherren, Königen usw., kamen und wie es heute möglich sein könnte, vermehrt gesellschaftliche Funktionsebenen in die Ausbreitung der Evangeliumsbotschaft einzubinden. Columbans Revolution kann Anstoß sein für eine Neuevangelisation, wenn nicht -erweckung, des auch heute wieder weitgehend heidnischen Europas.

Dieter Bahr

Otto Teigeler, Die Herrnhuter in Russland. Ziel, Umfang und Ertrag ihrer Aktivitäten. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus Band 51, (V & R) Göttingen 2006, 726 S.

Eine Warnung vorweg: Das Buch ist ein gedrucktes Archiv, nicht nur, weil es einen fast zweihundert Seiten langen Anhang mit Quellen enthält. Der Autor zeichnet detailgetreu die Wege der ersten Herrnhuter in Russland nach, führt den Leser in alle Geheimnisse von Neben- und Irrwegen ein und wirkt damit ermüdend. Aber die in Münster vorgelegte Dissertation will ja nicht unterhalten, sondern der Forschung dienen.

„Das zentrale Anliegen bestand darin, die Aktivitäten der Herrnhuter Brüdergemeine in Russland sowohl zeitlich als auch inhaltlich, d. h. bezogen auf Ziele und Erträge, umfassend und an Hand von noch nicht veröffentlichten Archivmaterialien der Herrnhuter Brüdergemeine zu untersuchen und darzustellen“

schreibt der Autor in seinem Vorwort. Die Herrnhuter haben infolge der Ansiedlungspolitik Katharinas II. im 18. Jahrhundert ein starkes Interesse an Russland entwickelt. Es boten sich Möglichkeiten der Expansion, verbunden mit der Hoffnung auf Einfluss auf die russisch-orthodoxe Kirche und dem Ziel, Missionare nach China zu entsenden. Dabei bildete Russland das Transitland. In diesem Zusammenhang wird ausführlich über die Entstehungsgeschichte der Siedlung Sarepta an der Unteren Wolga berichtet und über die Missionsbemühungen unter den Kalmücken.

Teigler schildert zunächst die Reise David Nitschmanns nach St. Petersburg 1735, die der Erkundung neuer Arbeitsfelder in Russland und bis nach China dienen sollte. Die Reise war – vor allem beim Grafen Nikolaus von Zinzendorf – umstritten und scheiterte bereits in St. Petersburg, von wo die Reisenden nach einem Gefängnisaufenthalt wieder nach Deutschland abgeschoben wurden. Es kommt schließlich doch bedingt zu missionarischen Bemühungen um die Kalmücken und zur Gründung der Siedlung Sarepta. Ausführlich geht der Autor auf die Bedeutung von Sarepta ein: ob es sich vor allem um eine wirtschaftlich begründete Niederlassung oder eine Missionsstation handelt und welche Motive in Deutschland hinter den Aktivitäten in Russland standen.

Der Verfasser räumt mit zahlreichen Legenden auf, die im Laufe der Zeit die Russlandaktivitäten, besonders die Kalmückenmission, umrankten. Sein Buch ist damit auch eine Beschreibung, wie Geschichte im Interesse der jeweiligen Gegenwart unterschiedlich dargestellt wird. Interessant ist die Auseinandersetzung zwischen Herrnhuter Mission und der Orthodoxen Kirche, die dadurch ihren Monopolanspruch auf die Völker Russlands gefährdet sah.

Für die Erforschung des Verhältnisses von Protestanten und Orthodoxen in Russland ist das Buch hilfreich. Wer die heute wieder aufbrechenden Konflikte, nicht zuletzt um die Erlaubnis zur Mission in Russland, beobachtet, fühlt sich bei der Lektüre der Arbeit an Gegenwärtiges erinnert. Das Werk wird nur im Kreis von Fachleuten gelesen werden. Hier kann es einen wertvollen Beitrag zur Erforschung eines zu Unrecht kaum beachteten Themas der Europäischen Kirchengeschichte leisten.

Frank Fornaçon

Theodor Glück, Gemeinden in friedensstiftender Christusbachfolge, in zwei Teilen dargestellt von Theodor Glück und Mitarbeitern.

Erster Teil: **Gottes Friede auf Erden in Täufer- und Mennonitengemeinden Europas**, Mit Ursprung, Werdegang und Auftrag dieser urchristlich gesinnten, weltweit missionierenden Glaubensgemeinschaft, rev. 2. Aufl., (Lichtzeichen Verlag) Lage 2006, 384 S.

Zweiter Teil: **Urchristliche Glaubensbekundung kraichgauer Täufer und süddeutscher Mennoniten** in Familie, Beruf, Gemeinde und Umwelt, unter Martyrium und Duldung leidensbereite Auseinandersetzungen mit missbrauchter Kirchen- und Staatsgewalt und mit irreführenden Geistesmächten der Welt in fünf Jahrhunderten, (Lichtzeichen Verlag) Lage 2006, 416 S.

Umständlich wie der Titel ist auch das Werk, dessen erster Band bereits 1996 in erster Auflage erschienen ist. Der Autor ist zwar ein ausgewiesener Kenner des Mennonitentums, aber er bietet eine solche Fülle an Details, dass der Überblick verloren geht. Der erste Band ist vor allem der Friedensarbeit der Mennoniten gewidmet. Immer wieder werden Wertungen eingeflochten. Ein Beispiel: „Nach dem Zweiten Weltkrieg, der uns die von der Wissenschaft entfesselte Nuklearenergie bescherte, ... erlangte die Friedensbewegung weltweit gesteigerte Aufmerksamkeit und auch politische Bedeutung.“ Der Verfasser interessiert sich nicht nur für die Lage in Deutschland, sondern fragt auch nach der Situation in Frankreich oder in der Sowjetunion. Deutlich zu spüren ist die Absicht des Verfassers, für einen konsequenten Friedenseinsatz als Ausdruck der Nachfolge Christi zu werben. Vielleicht liegt darin der größte Wert des Buches, weil es von Leidenschaft geprägt ist.

Der zweite Band widmet sich der Regionalgeschichte der Mennoniten im Kraichgau und in anderen Teilen Süddeutschlands. Auch dieser Band ist erbaulich gehalten und will vor allem die Identität der Mennoniten im Sinne des Verfassers prägen. Es wird vieles aus der jahrhundertealten Geschichte berichtet, doch manches bleibt – zumindest dem Leser ohne großes Vorwissen – undeutlich. Für manchen mögen die Details landwirtschaftlicher Produktionsabläufe auf mennonitischen Höfen interessant sein, aufs Ganze gesehen sind sie ein Beispiel dafür, wie akribische Information dem Ganzen schadet. Häufig finden sich unbegründete Urteile und am Schluss wird der Autor zum warnenden Propheten, der vor den Verirrungen moderner Theologie warnt. Wer sich über die Geschichtssicht eines überregional bekannten Mennoniten einen Überblick verschaffen möchte, der ist mit den beiden Bänden von Theodor Glück gut bedient. Für die mennonitische Geschichtsschreibung mögen sie bei aller Schwäche hilfreich sein.

Frank Fornacon

Marcus Meier, Die Schwarzenauer Neutäufer. Genese einer Gemeindebildung zwischen Pietismus und Täuferum. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus Bd. 53, (V & R) Göttingen 2008, 304 S.

Im August 1708 erfolgte in Schwarzenau im oberen Edertal die erste Glaubenstaufe der „Neutäufer“, „Tunker“ oder „Dunkers“ an acht Personen in dem Flüsschen Eder. 300 Jahre später kam es in dem Dorf und in Marburg zu einer Feier zum Gedenken an die Anfänge. Marcus Meier hat den Anfängen dieser Bewegung, die heute unter dem Namen „*Church of the Brethren*“ (bzw. Variationen dieses Namens je nach dem Zweig) bekannt ist, eine umfassende Arbeit gewidmet, die 2003 vom Fachbereich Ev. Theologie der Philipps-Universität Marburg aufgrund des Gutachtens des bekannten Pietismus-Forschers Hans Schneider als Dissertation angenommen wurde.

Die sorgfältig argumentierende Arbeit ist durchsichtig aufgebaut: Im ersten Teil werden die Biographien der Hauptpersonen und die kirchlichen Rahmenbedingungen in der Pfalz und Wittgenstein vorgestellt. Die vor allem aus der reformierten Tradition stammende Gründergruppe war von apokalyptisch-chilastischen und philadelphischen Gedanken beeinflusst, verwarf die Kindertaufe, kannte täuferische Schriften und hatte Kontakte zu Mennoniten. Sie fand im toleranten Wittgenstein Asyl, nachdem sie zuvor in der Pfalz mit radikalpietistischen Ideen in Berührung gekommen war. Wichtig ist auch der Einfluss der Mennoniten. Bereits bei Hochmann von Hochenau lassen sich neben philadelphischen auch mennonitische Einflüsse direkt nachweisen (101-106). Von Interesse dürfte auch sein, dass in den täuferischen Stützpunkten des 16. Jh. radikalpietistische Aktivitäten zu erkennen sind (109-111). Meier sieht auch auffallende Parallelen bei der Entstehung der Neutäufer im radikalen Pietismus einerseits und der Amisch-Gemeinden im Täuferum andererseits. In radikalpietistischen Kreisen war die Ablehnung der Kindertaufe bzw., wenn es sich um spiritualistisch-beeinflusste Vertreter handelte, der Taufe insgesamt als bloß „äußeres“ Mittel, ein herausragender Teil der Kirchenkritik, zumal Gottfried Arnold die Munition dadurch lieferte, dass er die Erwachsenentaufe als Praxis der ersten beiden Jahrhunderte beschrieben hatte. Dass die Personen um den aus Schriesheim stammenden Müller Alexander Mack schließlich die Immersionstaufe durch dreimaliges Untertauchen nach vorn einführte und damit der in der Hl. Schrift vorgezeigten „Ordnungen“ nachkommen wollte, zeigt das Abkühlen der philadelphischen Naherwartung – wie von Jane Leade propagiert –, das Zurücktreten spiritualistischer Einflüsse sowie das Misstrauen gegenüber Träumen oder Visionen als neue Offenbarungsquellen. So erklärt sich auch das Zerwürfnis zwischen Mack und Hochman von Hochenau.

Der zweite Teil der Arbeit ist der systematischen Darlegung der theologischen Gedanken dieser Neutäufer gewidmet, wobei vor allem auf Mack

und seine Quellen zurückgegriffen wird. Dabei erlaubt sich Meier interessante Querverweise, etwa zum reformatorischen Täuferum, obwohl das „Springen“ über Jahrhunderte nicht immer überzeugend wirkt. Außerdem kann es bei der Zweiteilung der Arbeit nicht ausbleiben, dass es zu Wiederholungen kommt. Zustimmung kann man seiner Analyse, dass die Bedeutung des Urchristentums, wie es etwa aus Gottfried Arnolds Büchern den Neutäufern gespiegelt wurde, erheblich zu ihrem Programm beitrug. Ihre Taufauffassung beruhte auf der Mitteilung Tertullians, wie sie Arnold zitierte, und erst dann wandte man sich offensichtlich der Schrift zu, um sie auch dort zu finden (204). Das frühchristliche *Leben* und weit weniger die *Lehren* der Konfessionskirchen der Zeit waren daher als Vorbilder ausschlaggebend. Die Kirche der ersten Jahrhunderte galt als Ideal, dem man entsprechen musste. Von daher erklären sich Eigenarten wie die Einführung des Bruder- und Schwesternamens für die Gleichgesinnten, der Liebeskuss, das Liebesmahl, die Fußwaschung, Kleider- und Bartracht, Ablehnung des Eids, Überlegungen zu Eigentum und Gemeinschaft und natürlich die Immersionstaufe (205-223). Der Ekklesiologie – Gemeinde als „Haus Gottes“ – ist schließlich vor der Darstellung der Eschatologie ein eigener Abschnitt gewidmet.

Das Buch endet mit einem Rückblick und Ausblick sowie einem umfangreichen Quellen- und Literaturverzeichnis samt einem brauchbaren Register. Meier ist eine lesenswerte Studie gelungen, die manche Zusammenhänge im radikalpietistischen Bereich und im Geflecht von Pietismus, Radikalpietismus, Quäkertum (in geringem Umfang) und Täuferum (in größerem Umfang) aufdeckt.

Erich Geldbach

Michael Bergunder / Jörg Haustein (Hg.), **Migration und Identität**. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland, (Verlag Otto Lembeck) Frankfurt 2006, 207 S.

Der Band geht auf eine international und interdisziplinär besetzte Tagung in Heidelberg im Jahre 2004 zurück, auf der auch der „Interdisziplinäre Arbeitskreis Pfingstbewegung“ gegründet wurde. Der Heidelberger Professor für Religionsgeschichte und Missionswissenschaft, Michael Bergunder, und sein wissenschaftlicher Mitarbeiter Jörg Haustein sind die treibenden Kräfte des AK und fungieren als Herausgeber dieses Bandes, zu dem sie auch je einen Beitrag lieferten.

Dass die Migration der letzten Jahrzehnte das Erscheinungsbild der (west-) europäischen Gesellschaften nachhaltig verändert hat, ist offensichtlich. Selbst konservative Politiker, die jahrelang wider besseres Wissen behaupteten, Deutschland sei kein Einwanderungsland, würden inzwischen solche Sprü-

che nicht mehr wagen. Im Mittelpunkt der Forschungen im Blick auf die Auswirkungen von Migration auf die religiösen Gegebenheiten steht bisher der Islam. Der vorliegende Band konzentriert sich auf Migrationsgemeinden aus dem pfingstlich-charismatischen Umfeld. Bei dem rasanten Wachstum der Pfingstkirchen in Lateinamerika, Asien und Afrika konnte es nicht ausbleiben, dass ein bestimmter Prozentsatz der Migranten aus diesen Kontinenten sich als Pfingstler verstehen. Freilich zeigt sich hier schon, dass die Herkunft aus gänzlich unterschiedlichen Sprachen und Kulturen einer Vereinheitlichung pfingstlicher Migranten etwa in einer gemeinsamen kirchlichen Institution im Wege stehen. So gibt es, zumeist nach Sprachen gegliedert, lose verknüpfte Gemeinschaften und gänzlich unabhängig agierende, independente Gemeinden, ein fluides Gleiten, ein Kommen und Gehen gepaart mit Teilungen, die gegenseitig sich ausschließende Machtansprüche signalisieren. Auch ist die Verbindung zu einheimischen Pfingstkreisen, trotz des Werbens des „Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden“, alles andere als einfach (39 f.). Selbst wenn es eine alle verbindende Theologie und Frömmigkeit geben könnte, würden sie sich nicht stark genug erweisen, um gemeinsame Strukturen auszubauen, wie Fallstudie II zeigt.

Der Band präsentiert zuerst zwei Aufsätze, die einen hilfreichen Überblick vermitteln und die den Lesern Vergleichsmöglichkeiten zwischen Entwicklungen in NRW (Claudia Währisch-Oblau) und den Niederlanden (Cornelis van der Laan) ermöglichen. Es folgen vier Fallstudien, die sich mit Migrantengemeinden aus unterschiedlichen Ländern Afrikas beschäftigen. Die Studien sind sehr unterschiedlich, weil sie gänzlich verschiedene Themen behandeln. Die Fallstudie von Afe Adogame beschäftigt sich mit der *Redeemed Christian Church of God* und der *Christian Church Outreach Mission International* westafrikanischer Migranten; die zweite Fallstudie von Evangelos Karagiannis ist afrikanischen Pfingstgemeinden in der ehem. DDR gewidmet. Jörg Haustein behandelt die zahlenmäßig kleine Gruppe äthiopischer Pfingstler, während Werner Kahl die Bibelhermeneutik westafrikanischer Gemeinden aufs Korn nimmt. Es gilt zwar in wörtlichem Sinn die Bibel als Wort Gottes, doch kann es durchaus zu einem selektiven Lesen, ja sogar zu einer Narkotisierung derjenigen Texte kommen, die das eigene Interesse stören – aber vermutlich, so wird man hinzufügen dürfen, gilt dies auch für Einheimische.

Die abschließenden drei Aufsätze behandeln die Themen „Pfingstbewegung, Globalisierung, Migration“ (Michael Bergunder) bzw. die Fragen, „Was europäische Christen von afrikanischen Pfingstlern lernen können?“ (Allan Andersen) und „Was ist charismatische Theologie?“ (Walter Hollenweger). Bergunder meint, dass die Pfingstbewegung eine Vielfalt von Identifikationsmöglichkeiten bietet, die gerade für Migranten wichtig sind. Andersen sieht in dem erfahrungsgestützten Enthusiasmus der Gottesdienste mit Ausdrucksformen wie spontane Gebete, Tanz und Bewegung sowie in der Minimierung der Klerus-Laien Unterschiede die Anziehungspunkte der afri-

kanischen Pfingstkirchen. Dazu kommt, dass die Afrikaner die Kirche als therapeutische Gemeinschaft im unfassenden Sinn erfahren. Darin sieht er „Lehren“ für die europäischen Kirchen. Hollenweger formuliert wie immer „frech“, d. h. anregend. Dabei stellt er für Theologie und Kirche sehr wichtige Fragen.

Erich Geldbach

Fernando Enns (Hg.), Heilung der Erinnerungen – befreit zur gemeinsamen Zukunft. Mennoniten im Dialog. Berichte und Texte ökumenischer Gespräche auf nationaler und internationaler Ebene, (Otto Lembeck Verlag) Frankfurt und (Bonifatius) Paderborn 2008, 317 S.

Der Herausgeber Fernando Enns ist Inhaber einer Stiftungsprofessur „Theologie der Friedenskirchen“ an der Universität Hamburg. Der Band dokumentiert die offiziellen ökumenischen Gespräche zwischen Mennoniten und anderen Konfessionen auf nationaler und internationaler Ebene. Etliche Texte liegen hier zum ersten Mal in deutscher Übersetzung vor, so dass mit dem Band eine Lücke geschlossen wird. Der Titel des Buches, ein in der heutigen Ökumene oft begegnendes Diktum, ist dem 3. Teil des mennonitisch/römisch-katholischen Dialogs entnommen. Erstaunlich ist die breite Konvergenz hinsichtlich der Überzeugung, „dass Versöhnung, Gewaltfreiheit und aktives Friedenstiften zur Mitte des Evangeliums gehören“ (Nr. 179). Der breite Dialog, der etwa 1/3 des Buches einnimmt (29-132) spricht viele Themen der Geschichte und der Betrachtung der Geschichte, ferner der Ekklesiologie und der Möglichkeit der Heilung der Erinnerungen an. Andrea Lange hat als Teilnehmerin an dem Gespräch auf der Herbsttagung der VFF in Niederaltaich über Verlauf und Ergebnisse des Dialogs berichtet (vgl. FF 16, 2007, 192 ff.).

In dem Band sind ferner die auf Weltebene stattgehabten Gesprächsergebnisse zwischen der Mennonitischen Weltkonferenz und dem Reformaten Weltbund (225-239) sowie dem Baptistischen Weltbund (241-282) veröffentlicht. In den Niederlanden gab es zwischen 1975 und 1978 bereits Gespräche zwischen den beiden Gemeinschaften, die in dem Band (203-217) aufgenommen sind. Gleiches gilt für die Schweiz (219-224), wo der internationale Dialog sozusagen vorbereitet wurde. Das Gespräch mit dem Lutherischen Weltbund fand keine Aufnahme, weil der Band vor dem Ende des Dialogs erschien. Mennoniten und Lutheraner haben aber sowohl in Frankreich als auch in Deutschland miteinander gesprochen, wobei das Gespräch in Deutschland mit einer Erklärung zur gegenseitigen Einladung zum Abendmahl abschloss. Die Erklärung wurde in zwei Gottesdiensten der VELKD und der AMG sowie der Arnoldshainer Konferenz und der EKD am 17. und 24. März 1996 in Hamburg und Regensburg verlesen. Auch in

den USA haben Lutheraner und Mennoniten zwischen 2002 und 2004 miteinander Gespräche geführt (183-200). Den Abschluss des Buches bilden Berichte von Konsultationen zwischen Vertretern der Ersten und der Zweiten Reformation (285-310).

Der Band umfasst Berichte aus unterschiedlichen Zeiten und von unterschiedlicher Qualität, aber es ist erstaunlich, was eine doch kleine Gemeinschaft wie die Mennoniten auf die Beine bringen kann.

Die Mennonitengemeinde Krefeld konnte im Jahre 2007 auf eine 400jährige Geschichte zurückblicken. Das können nur wenige freikirchliche Gemeinden, und daher sei darauf verwiesen, dass ein großer Teil der „Mennonitische Geschichtsblätter“ 63. Jg., 2008, diesem Jubiläum gewidmet ist. Zum Abdruck kommen sechs der acht Referate, die im Oktober 2007 gehalten wurden. Zu ihnen gesellen sich noch vier Beiträge, die in das Umfeld der Krefelder Gemeinde gehören. Die Schriftleitung bemerkt: „Die Offenheit für die geistigen Fragen der Zeit, die Freiheit im Glauben, unabhängig von normativen Bekenntnissen, sowie der offensive Versuch, über wirtschaftlichen Erfolg seinen Platz in der Mitte der Gesellschaft zu behaupten“, verbinde die Krefelder mit den Taufgesinnten der Niederlande. In Krefeld wird man exemplarisch die „Identität im Wandel“ studieren können.

Zwei weitere Artikel in diesem Jahrgang der Geschichtsblätter sind bemerkenswert: Es ist einmal der biographische Essay von Peter Bühner über den Täufer Wilhelm Reublin (ca. 1490 bis ca. 1559; 181-232) und zum anderen die von Martin Rothkegel edierte, um 1665 entstandene Predigt des Hutterers Tobias Bersch über den Text Mt. 9,1-17 (254-262), die Rothkegel mit einer lesenswerten Einleitung über die hutterische Predigtradition insgesamt versehen hat (233-253).

Erich Geldbach

Christian Lange / Clemens Leonhard / Ralph Olbrich (Hg.), **Die Taufe**. Einführung in Geschichte und Praxis, (Wiss. Buchgesellschaft) Darmstadt 2008, 196 S.

Der Text des Buches umfasst lediglich 164 Seiten, was sogar noch die z. T. umfangreichen Fußnotenteile der einzelnen Kapitel einschließt. Dazu kommen vier Seiten Glossar, ein Quellen- und Literaturverzeichnis, sowie ein Personen- und Sachregister und ein Verzeichnis der Mitarbeiter, so dass das Buch auf 196 Seiten kommt. Das zeigt: Es handelt sich, wie der Untertitel angibt, tatsächlich um eine knappe „Einführung“. Fast alle Kapitel, die von je eigenen Mitarbeitern verfasst sind, haben als Überschrift „Gestalt und Deutung der christlichen Initiation“: in der Alten Kirche (Christian Lange, 1-28); im mittelalterlichen lateinischen Westen (Stephan Wahle, 29-48); im mittelalterlichen Byzanz (Stefanos Alexopoulos, 49-66); in der Römisch-Katholi-

schen Kirche seit dem II. Vatikanischen Konzil (Ralph Olbrich, 113-124); in den orientalischen Kirchen (Clemens Leonhard, 125-142); in den orthodoxen Kirchen (Christoph Brey, 143-150); in den reformatorischen Kirchen des 19. und 20. Jahrhunderts in Deutschland (Jörg Neijenhuis, 151-164). Die beiden Ausnahmen sind: „Die Riten der Initiationssakramente in der Katholischen Kirche vom Tridentinum bis zum II. Vaticanum“ (Nadine Baumann, 67-84) und „Martin Luther und das evangelische Taufverständnis vom 16. bis 18. Jahrhundert“ (Karl Pingéra, 85-112).

Diese Inhaltsübersicht zeigt, dass das Schwergewicht des Bandes auf historischen Gegebenheiten liegt. Das Wort „Praxis“ im Untertitel bezieht sich eben auch auf die Praxis während der unterschiedlichen Phasen der Geschichte und weniger auf die gegenwärtige Praxis. Überschaubar man die Gliederung, fällt natürlich sofort ins Auge, dass ein Kapitel über mennonitische und baptistische „Gestalt und Deutung“ der Taufe fehlt. Es hätte dem Band gut angestanden, wenn man diese Erweiterung vorgenommen hätte. So sind einige Hinweise und Angaben in dem Abschnitt von Karl Pingéra zu finden, so dass einzelne Teile dieses Abschnitts über das „evangelische Taufverständnis vom 16. bis 18. Jahrhundert“ hinausgehen, was wiederum darauf hinweist, dass eine Lücke hätte anders geschlossen werden müssen.

Die einzelnen Kapitel bieten keine neuen Einsichten, sondern versuchen, die Ergebnisse der Forschung auf den Punkt zu bringen. Man wird den Verfassern bescheinigen können, dass ihnen das im Allgemeinen gelungen ist. Die Texte sind immer wieder durchsetzt mit durch Kästchen hervorgehobenen Auflistungen der liturgischen Taufordnungen. Daran kann man gut die Verschiebungen in Gestalt und Deutung der Taufe nachvollziehen. Es werden auch die Schwierigkeiten offen bezeichnet (z. B. „Fremdkörper“, „verhängnisvolle Entwicklung“, 29; Niedergang des Erwachsenenkatechumenats, 49). Für eine Übersicht über die Entwicklungen und Fehlentwicklungen ist das Buch geeignet, auch wenn es an manchen Stellen etwas zu undifferenziert zugeht (z. B. die Erwähnung des „Magdeburger“ Ereignisses am 29. April 2007, als viele der Kirchen der ACK eine wechselseitige Anerkennung der Taufe unterzeichneten, aber eben nicht alle, was leider nicht erwähnt wird).

Erich Geldbach

Lothar Weiß, Freikirchen am Beginn des 21. Jahrhunderts. Geschichtlicher Atlas der Rheinlande Beiheft IX / 6, (Habelt-Verlag) Bonn 2008, 113 S.

Es ist höchst verdienstvoll, dass im Rahmen des Geschichtlichen Atlases auch den Freikirchen ein entsprechender Raum gewährt wird. Lothar Weiß hat umsichtig die Fülle der Freikirchen beschrieben. Er definiert das Wort formal im Sinne von unabhängig vom Staat mit dem Verlangen nach freier

Religionsausübung, die er umfassend erst seit dem letzten Drittel des 20. Jh. gegeben sieht. Dem stehen, wie der Vf. zu Recht anmerkt, deutliche ekklesiologische Unterschiede, vor allem Verfassungsunterschiede, entgegen. Der Darstellung ist eine Karte beigegeben, in der alle Orte eingetragen sind, an denen freikirchliche Gemeinden aller Schattierungen Gottesdienste durchführen, unabhängig von ihrer rechtlichen Stellung. Es sind daher nicht nur Mitglieds- und Gastmitgliedskirchen der Vereinigung Evangelischer Freikirchen oder der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen aufgenommen, sondern auch neue Gemeinden oder russlanddeutsche Gruppen. Insgesamt ergab sich eine Liste von 27 Freikirchen. Das Datenmaterial wurde aus Printmedien und dem Internet sowie durch persönliche Beziehungen und den Auskünften der Leitungen ermittelt: „Der Umfang der Unterstützung reichte von großem und aufwendigem Engagement bis zur Totalverweigerung und völligem Unverständnis“ (7).

Nach einer Einleitung und der Beschreibung der Konzeption werden im 3. Kapitel „Theologische Bewegungen und die Entstehung von Freikirchen seit der Reformation“ in eindrucksvoller Kürze und Prägnanz die historischen Grundzüge aufgeführt – auch die, wenn man das so sagen darf, „Ent-Sektung“ einzelner Gruppen wie der „Apostolischen Gemeinschaft“, über die man interessante Einzelheiten erfährt. Die Entstehung einzelner Freikirchen wird durch den historischen Kontext verständlich gemacht.

Das 4. Kapitel stellt die 27 Gemeinschaften in Einzeldarstellung vor. Sie sind in alphabetischer Reihenfolge aufgelistet, so dass der Vf. keine theologischen, historischen oder andere Kriterien zur Eingruppierung verwenden muss. Es beginnt mit der Anskar-Kirche und endet mit der SELK, wobei zuvor schon im Kapitel 2 der Unterschied von „klassischen“ und „bekenntnisgebundenen“ Freikirchen erklärt wurde. Verdienstvoll ist es, dass sich Weiß auch der russlanddeutschen Gemeinden (z. B. Arbeitsgemeinschaft evangelikaler Gemeinden; Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Brüdergemeinden, Bund Freier Evangeliums Christen Gemeinden; Bund Taufgesinnter Gemeinden) annimmt. Überraschend nimmt er auch das Katholische Bistum der Alt-Katholiken in diese Übersicht auf. Ebenso dürfte für viele Leser auch überraschend sein, dass die „Arbeitsgemeinschaft der Brüdergemeinden“ innerhalb des BEFG nach diesem in einem eigenen Abschnitt behandelt wird. Die Adventisten firmieren noch als „Gemeinschaft“, wie sie es zur Zeit der Abfassung dieser Ausarbeitung taten; inzwischen legen sie großen Wert darauf, dass sie das Wort „Gemeinschaft“ durch „Freikirche“ abgelöst haben. Im Abschnitt über den BEFG wird gesagt, die Bibel sei „Gottes Wort in Menschenhand“; es muss aber „Menschenmund“ heißen (38). Die einzelnen Abschnitte informieren eingehend über die Spezifika der einzelnen Gemeinschaften.

Der 5. Abschnitt bietet eine Zusammenfassung. Hier werden die Fragen der Integration der Migrant*innen bzw. deren Misslingen, die Verkirchlichungs-

tendenzen, Mangel an Kraft für Mission, Haltungen zum Staat, Finanzierung, Verfassungstypen, Schriftverständnis, Zersplitterungen, Betonung des Priestertums aller Gläubigen bei gleichzeitiger Ordination von Amtsträgern, die Frage der Ordination von Frauen, die Bedeutung von Riten, insbesondere Taufe und Abendmahl, Liturgie, Liedgut, gottesdienstliche Räume, Fragen ökumenischer Zusammenarbeit oder deren Mangel und regionale Schwerpunkte behandelt. In Gegenden mit hoher evangelisch-landeskirchlicher und freikirchlicher Prägung sind auch die kulturellen Auswirkungen „beachtlich“, was z. B. Geselligkeit, Brauchtumspflege wie Karneval, Schützenfeste, Jahresfeier u. ä. angehen.

Im 6. Abschnitt findet man ein hilfreiches Glossar der Begriffe und Institutionen, dem im nächsten Abschnitt ein Abkürzungsverzeichnis folgt. Ein Anhang bietet in Tabellenform statistische Einzelheiten. Dann folgt ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis. Am Ende sind in einem Katalog alle erfassten Freikirchen nach Orten gegliedert erfasst, so dass man mit einem Blick sehen kann, an welchen Orten die Gemeinden einer Freikirche vertreten sind. Das lässt sich dann anhand der Karte überprüfen. Es werden im gesamten Buch keine Namen von gegenwärtigen Amtsträgern genannt; dadurch wird erreicht, dass Angaben nicht so schnell veralten.

Etliche Verweise in den Anmerkungen beziehen sich nicht auf die Standardwerke zu den angesprochenen Themen. Der Anmerkungsapparat insgesamt zeigt aber, dass in den letzten Jahren eine Fülle von neuer Literatur erschienen ist. Daran haben die Aktivitäten des VFF nicht geringen Anteil, worauf man mit etwas Stolz verweisen kann. Selbstkritisch müssten die „traditionellen“ Freikirchen die Feststellung aufnehmen, dass sie zwar zusammengenommen einen kleinen Prozentsatz der Gesamtbevölkerung repräsentieren, dass sie aber gegenüber ihrer Entstehungszeit ein nur geringfügiges Wachstum aufzuweisen haben, ja einige in den letzten Jahren eine rückläufige Gliederzahl aufweisen. Wahrscheinlich gibt es noch eine Fülle von ausländischen Gemeinden bzw. Migrantengemeinden, die keiner der bestehenden Freikirchen angeschlossen sind. Das zu erfassen ist aber wegen der hohen Fluktuation und anderer Faktoren schwierig. Das Werk insgesamt ist ein wertvoller Beitrag zur Wahrnehmung von Freikirchen in dem geografischen Raum der „Rheinlande“, wofür man dem Autor großen Dank schuldet.

Erich Geldbach

Siegfried Großmann, Experiment Craheim. Erfahrungen aus den Gründerjahren des Lebenszentrums für die Einheit der Christen in Schloß Craheim, Clausthal-Zellerfeld: Papierflieger 2008, 60 S. Zu beziehen für bei: Ökumenischer Schriftendienst, Schloß Craheim, 97488 Stadtlauringen.

Siegfried Großmann war einer der Mitbegründer des Lebenszentrums für die Einheit der Christen auf Schloss Craheim. Seinen Mitstreitern und den

Ehepartnern der ersten Stunde hat er das Büchlein gewidmet: Seiner Frau Gudrun und Wilhard und Kristin Becker, Arnold und Ilse Bittlinger, Reiner Friedemann und Ingeborg Edel, Pater Eugen Mederlet, Albrecht Fürst zu Castel-Castell und Ehefrau Marie Luise sowie dem Besitzer des Schlosses, Crafft Truchseß von und zu Wetzhausen und Ehefrau Elisabeth. Die Namen werden hier angeführt, weil man an ihnen die konfessionelle Vielfalt erkennen kann, die das Leben auf dem Schloss bestimmten: Vertreter der evangelischen Landeskirchen waren Bittlinger, Edel und die Adligen, Vertreter der römisch-katholischen Kirche war Pater Eugen, Vertreter der Baptisten waren Becker und der Verfasser.

Das viel diskutierte Jahr 1968 mit seinen Fragen an das Hergebrachte ließ drei geistliche Zentren entstehen: das „Ökumenische Lebenszentrum“ in Ottmaring, die „Offensive Junger Christen“ in Bensheim und eben das Lebenszentrum auf Schloss Craheim. Großmann schreibt die kurze Geschichte aufgrund von Quellen und eigenen Erinnerungen. Die entscheidende Frage, ob das Experiment ein Scheitern war, beantwortet er mit einem Vergleich: Hier wurde von einer Gruppe zum ersten Mal ein schwieriger Berg bestiegen; die beste Aufstiegsroute und die besonderen Gefahren des Berges waren keinem der Bergsteiger bekannt. Vielen Menschen ist Craheim ein geistlicher Impulsgeber geworden.

Das Büchlein bietet in vier Kapiteln Einsichten in die Vorgeschichte, die Gründung, das Leben auf dem Schloss sowie die Licht- und Schattenseiten. Es sollte die Ökumene gelebt werden, damit aus den Lehrdifferenzen „Geschenke der Vielfalt“ bei gleichzeitiger Wahrung der Identität werden sollten. Die Worte „ökumenisch“, „seelsorgerlich“ und „charismatisch“ prägten das geistliche Leben der Gemeinschaft. Hinzu kam eine Tagungsarbeit mit unterschiedlichen, aber heute noch aktuellen Themen, die viele Menschen anzog. Dazu war es nötig, das Schloss auszubauen, was finanzielle Mittel erforderlich machte. Auch die Einwohner der umliegenden Ortschaften sowie die Kirchenleitungen zeigten wachsendes Interesse an Craheim. Dazu kam es zu Kontakten mit anderen „jungen Bewegungen“ Kommunitäten und Bruderschaften. Das finanzielle Problem blieb und führte bereits 1970 zum Ausscheiden von Dr. Edel (der übrigens mein Vor-Vorgänger auf einer Assistentenstelle bei dem Marburger Kirchenhistoriker Ernst Benz war). Spannungen entstanden wegen ungeklärter Leitungsaufgaben und Inhalte sowie wegen der finanziellen Lage. Grossmann selbst schied Mitte 1972 aus, so dass er die nächsten Jahre nur stichwortartig angibt. Aber seine abschließenden Überlegungen sind nüchtern und gut nachvollziehbar. Die Lektüre des Büchleins ist empfehlenswert.

Erich Geldbach

Wilfrid Haubeck / Wolfgang Heinrichs (Hg.), **Pastorinnen – Aspekte zu einem aktuellen Thema**, Theologische Impulse 17, (Bundes-Verlag) Witten 2008, 237 S., ISBN 978-3-933660-85-5.

Seit einigen Jahren wird im Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFEG) darüber diskutiert, ob Frauen im BFEG Pastorinnen sein dürfen. Bereits auf dem Bundestag 2007 wurde intensiv über diese Thematik nachgedacht. Der Bundestag 2008 (20. 09. 2008) sollte eine Entscheidung fällen. Der vorliegende Band enthält die Vorträge der Theologischen Woche in Dietzhölztal (31. 03.-03. 04. 2008), die der Vorbereitung auf diesen Bundestag diente.

Dr. Volker Gäckle, Direktor des Theologischen Seminars der Liebenzeller Mission, und Dr. Wilfrid Haubeck, Rektor des Theologischen Seminars Ewersbach im BFEG (und zugleich Mitherausgeber), eröffnen die Auseinandersetzung mit den Aufsätzen: „Der Dienst der Frau aus neutestamentlicher Perspektive“ bzw. „Zum Dienst von Frauen im Neuen Testament“.

Im Zentrum beider Aufsätze steht die Auslegung von 1. Timotheus 2,8-15. Gäckle geht zusätzlich auf die Rolle der Frau in der hellenistischen Umwelt, im Judentum, im Neuen Testament und in der frühen Gemeinde ein. Haubeck beleuchtet stärker einzelne Textstellen wie z. B. Römer 16 und 1. Korinther 14,34. Beide Aufsätze ergänzen sich auf diese Weise.

Nach Gäckle handelt es sich beim Lehrverbot für Frauen nicht nur um eine eher private Ansicht des Christen Paulus oder um „eine rein situationsbedingte antihäretische Apologetik“ (22). Das Thema des Abschnitts ist vielmehr die Ordnung im Gottesdienst und die Aussagen haben auch heute noch Relevanz.

Haubeck geht dagegen davon aus, dass im Hintergrund der paulinischen Anweisungen Irrlehrer stehen, die vor allem unter den Frauen beträchtlichen Einfluss hatten. Bei der Beschreibung der Irrlehre geht er von den Aussagen der Timotheusbriefe aus. „Dass Paulus in einer solchen Situation Frauen die weitere Verbreitung ihrer Lehren untersagt, ist nur folgerichtig. Aber es ist nicht zu verallgemeinern“ (57).

Beide Exegeten versuchen, ein einheitliches Bild über die Lehre von Frauen aus dem Neuen Testament zu erheben. Daher stehen sie vor der Aufgabe, die – zumindest auf den ersten Blick – widersprüchlichen Belegstellen zum Thema aufeinander zu beziehen. Haubeck geht davon aus, dass die schöpfungstheologische Begründung im Grunde doch situationsabhängig ist, Gäckle unterscheidet dagegen die im 1. Tim verbotene Lehre von der im 1. Kor vorausgesetzten Prophetie. Haubeck kommt dementsprechend zu einem positiven Urteil über die Frage der Berufung von Pastorinnen, Gäckle plädiert dafür, dass die „pastorale Hauptverantwortung“ (40) in männlichen Händen liegt. Möglich hält er aber ein Verkündigungsamt für Frauen.

Zu Recht werden hier zwei verschiedene Auslegungen zu 1. Timotheus 2 präsentiert, womit man der Tatsache gerecht wurde, dass es keinen breiten Konsens über die Auslegung dieses Textes gibt. Es wäre aber zusätzlich zu

erwägen gewesen, ob es sich bei den Pastoralbriefen nicht doch um Pseud-epigraphien handelt, was auch einiges erklären würde. Damit hätte ein Erklärungsansatz, der in der historisch-kritischen Exegese von vielen vertreten wird, ebenfalls für die aktuelle Diskussion fruchtbar gemacht werden können.

Letztlich bleibt fraglich, ob sich aus dem Neuen Testament angesichts so verschiedener Auslegungen zu ein und derselben Schriftstelle, die alle mit erheblichen Unsicherheiten behaftet sind, überhaupt ein eindeutiges Bild zur Thematik entwerfen lässt. Nur aufgrund der Exegese wird daher eine Entscheidung über die Berufung von Pastorinnen nicht mit großer Sicherheit gefällt werden können.

Dr. Wolfgang Heinrichs ist Pastor der FeG Wülfrath und außerplanmäßiger Professor für Neuere Geschichte und Kirchengeschichte am Historischen Seminar der Bergischen Universität Wuppertal. Er schreibt zum Thema: „Aspekte des Rollenverständnisses von Mann und Frau in Gesellschaft und Gemeinde“. Am Beginn seines Aufsatzes stellt er sein Ziel folgendermaßen dar: „Die Absicht ist jedenfalls, einmal kritisch unser Denken und unsere innere Einstellung zu befragen, zu verorten und in gewissen Bereichen ‚zu verunsichern‘“ (74). Denn es kommt, wie auch beim Verstehen der Bibel, auf die Einstellung an, die man zum Rollenverständnis von Mann und Frau unbewusst mitbringt. Heinrichs Aufsatz ist jedoch nicht eine reine Beschreibung des aktuellen Rollenverständnisses, sondern er beschreibt den Wandel desselben von der Frühen Neuzeit bis heute.

Der erste Teil der Darstellung gilt der Zeit bis zum Ende des 19. Jahrhunderts, der zweite widmet sich dem Wandel des Frauenbildes im 20. Jahrhundert.

Dabei macht Heinrichs plausibel, dass „eine Rolle ... nicht einfach frei gewählt, sondern dass die Rolle im Zusammenhang mit der jeweiligen sozialen und historischen Situation gelebt“ wird (91). Beispiele für solche soziale Situationen sind demographische Faktoren („Frauenüberschuss“ durch medizinische Entwicklung, Männermangel nach dem Zweiten Weltkrieg), Bildung (die mehrfach den Motor für den Wandel bildete), Privatisierung des Glaubens oder auch die ökonomischen Erfordernisse der Wirtschaft. Teilweise sind es auch die familiären Verhältnisse, d. h. die konkreten Frauen, die Rollenverständnisse prägen. Dies wird an Martin Luther und Katharina von Bora sowie an Ludwig von Zinzendorf und seiner Großmutter bzw. seiner Ehefrau gezeigt. An mehreren Beispielen (Luther, Franson, Neviandt) wird außerdem deutlich, dass das vorherrschende Rollenverständnis auch Auswirkungen auf die Interpretation der Bibel hat. So heißt es über das Rollenverständnis Martin Luthers: „Man könnte nun meinen, Luther habe dies durch offenbarte Wahrheit erkannt. Der Schluss liegt jedoch näher, dass er, wie jeder andere seiner Zeit, eine für ihn und andere plausible Lebenswirklichkeit und die damit einhergehende Rollenverteilung beschreibt und in einen biblischen Begründungszusammenhang bringt“ (78f.).

Aufschlussreich ist auch, dass die „Frauenfrage“ sich nicht einfach als Tribut an den Zeitgeist abtun lässt, sondern dass insbesondere der Pietismus sowie charismatische Gruppen und Erbauungskreise Impulse zur Gleichberechtigung der Frau gaben, freilich ohne diese voll durchzusetzen.

Heinrichs prüft schließlich, ob der Faktor „Ökonomie“, der in unsere Zeit bestimmend für das Rollenverständnis der Frau geworden ist, nicht auch in der Gemeinde zur Anwendung kommen sollte.

Wolfgang Heinrichs Beitrag zeichnet sich durch eine gründliche historische Darstellung aus. Die Feststellung, dass die Interpretation der Bibel durch das vorhandene Rollenverständnis mit geprägt wird, halte ich für wichtig. Jedoch wird nicht recht deutlich, inwiefern die Bibel, die ja auch ein Teil unserer Geschichte ist, zum Rollenverständnis produktiv beiträgt.

Christiane Geisser, Pastorin im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) und Dozentin für Praktische Theologie am Theologischen Seminar Elstal (FH), schildert in ihrem Aufsatz „Als Pastorin in einer freikirchlichen Gemeinde“ den Weg zur Pastorin im BEFG aus der Sicht einer Betroffenen. Dabei stellt sie zunächst die Daten, Fakten und Zusammenhänge der Entwicklung dar, schildert im zweiten Abschnitt dann aber auch ihre persönlichen Erfahrungen während dieser Zeit. Für den BFeG sind die Ausführungen vor allem deshalb interessant, weil es sowohl zu den Strukturen im BEFG – ebenfalls kongregationalistisch – als auch zur Entwicklung hin zur Berufsbezeichnung „Pastorin“ Parallelen gibt. Letzteres wird deutlich an der Schilderung über eine Diskussionsvorlage „Dienst der Frau“, die an die Vorlage der Bundesleitung des BFeG „Dienst von Frauen als Pastorinnen in Freien evangelischen Gemeinden“ erinnert². Geisser berichtet außerdem über die einjährige Vertagung des Antrags für Pastorinnen auf dem Bundesrat 1991, sowie über die darauf folgenden Diskussionen, Gemeindefestivals und Studientage. Das wiederum erinnert an das Jahr vor dem Bundestag 2008 im BFeG. Geisser geht außerdem auf damalige Befürchtungen in ihrem Bund ein, die aktuell auch im BFeG laut geworden sind und macht klar, dass diese im Großen und Ganzen nicht eingetreten sind.

Im zweiten Abschnitt beschreibt sie, wie bei ihr schon früh Begabungen und Neigungen für den pastoralen Dienst erkennbar wurden, sowie ihren Weg über FSJ, das Universitätsstudium, die Zeit am Theologischen Seminar hin zu ihrer ersten Stelle. Dabei erwähnt Geisser Missverständnisse aufgrund der damals noch unklaren Berufsbezeichnung („Theologische Mitarbeiterin“), Frustrationen aufgrund unklarer Kompetenzen und die Erwartungshaltung von Seiten des Bundes, aber auch die Unterstützung vieler Menschen in dieser Zeit.

Mit ihrem Beitrag macht sie dem Leser bewusst, welche Auswirkungen der Weg zur Pastorin gerade auf die Menschen hat, die er am meisten betrifft – die Frauen, die sich von Gott berufen wissen. Dadurch mahnt Geis-

² Diese diente als Diskussionsvorlage zum Bundestag 2007 und ist auch im vorliegenden Band abgedruckt (220-236).

ser zu Sachlichkeit und Sensibilität in der Diskussion, aber auch zu angemessenen Strukturen, um den Dienst von Frauen z. B. durch unklare Dienstbezeichnungen nicht unnötig zu erschweren. Der BFeG könnte hier aus der Geschichte des BEFG lernen.

Ob Frauen Pastorinnen sein dürfen hat auch etwas mit dem Pastorenverständnis zu tun. „Zum Verständnis des Pastorendienstes in Freien evangelischen Gemeinden“ äußert sich Markus Iff – Dozent für Systematische Theologie am Theologischen Seminar Ewersbach.

Iff eröffnet seinen Aufsatz mit der zutreffenden Feststellung, dass es ein einheitliches Pastorenverständnis im kongregationalistischen BFeG nicht gibt, dass aber gerade angesichts der aktuellen Diskussion die systematisch-theologische Klärung des Pastorendienstes dringlich ist.

Dabei stellt er zu Recht heraus, dass es bei solch einer Bestimmung nicht nur um die im BFeG normative Schriftgemäßheit geht, sondern dass außerdem die Bekenntnismäßigkeit (Allgemeines Priestertum aller Gläubigen) sowie die Zeitgemäßheit (Entwicklung des Bundes und der Gemeinden; rechtliche, soziologische und psychologische Dimensionen des Pastorendienstes) berücksichtigt werden müssen.

Etwas unvermittelt referiert Iff im Abschnitt „1.2 Hermeneutische Vorüberlegungen“ (152-157) auch über die „Pastorinnenfrage“ (ab 154). Hier sieht er die Aufgabe, die inneren Strukturen der Gemeinde Jesu auf die Schöpfungsordnung, die Heilsordnung sowie die charismatische Ordnung zu beziehen. Es „geht ... nicht in erster Linie um das angemessene und umstrittene Verständnis einzelner biblischer Aussagen“ (154). An dieser Stelle wäre eine nähere Begründung hilfreich gewesen. Die Diskussion im BFeG über die Berufung von Pastorinnen dreht sich nämlich weitgehend um das angemessene Verständnis von 1. Timotheus 2 sowie 1. Korinther 14.

Iff versucht im Folgenden, den Pastorendienst gesamtbiblisch zu verankern. Es wird deutlich, dass es immer um Dienst, nicht um Herrschaft geht und dass „die besonderen Dienste ... von der Berufung, der Begabung, der Beauftragung und der Funktion her zu verstehen“ sind (165). Dem Autor gelingt auf diese Weise, dass die Frage nach der Berufung von Pastorinnen nicht gleichzeitig zu einer Frage nach der Herrschaft von Frauen über Männer wird. In Abgrenzung gegen Volker Gäckle stellt er klar, dass es eben „nicht um die Darstellung von ontologischen Seinsstrukturen der Geschlechter im Verhältnis zueinander gehen kann“ (166; vgl. 35f.) und betont den funktionalen Charakter des Dienstamtes.

Das Pastorenamt ist vom Ältestenamt her zu verstehen. Der Pastor ist herausgehoben durch zeitlichen Einsatz, Berufung und Beauftragung, sowie durch öffentliche Wirksamkeit und Wahrnehmung. Er ist „Ältester neben anderen Ältesten“ (160) und mit ihnen gemeinsam für Lehre, Leitung und Seelsorge verantwortlich. Dagegen hält Iff eine Ableitung des Pastorendienstes vom Apostelamt für ausgeschlossen. Die im Neuen Testament beschriebenen Leitungsstrukturen überträgt er offenbar unmittelbar auf die

heutigen Gemeinden. Hier bleibt zu fragen, ob im Sinne einer funktionalen Leitungsstruktur der Pastor aufgrund seiner Ausbildung nicht doch höhere Leitungsbefugnisse haben kann als der übrige Leitungskreis und ob die neutestamentlichen Leitungsstrukturen wirklich normativen Charakter haben oder nicht vielmehr zeitbedingt sind und Gemeinden heute selbst schrift-, bekenntnis- und zeitgemäße Leitungsstrukturen entwickeln müssen.

Der erste Teil des Bandes schließt mit einem Aufsatz von Reinhard Spincke. Er ist Bundessekretär im BFeG und schreibt über die „Einheit des Bundes und das Verhältnis zwischen Ortsgemeinde und Bund“. An den neutestamentlichen Texten zeigt er, dass die Ortsgemeinde niemals autonom ist, sondern sich mit der Gesamtgemeinde verbunden weiß. Im Folgenden geht es um „die Frage, wie sich diese Einheit im Verhältnis von Ortsgemeinde und Bund zeigt“ (186). Spincke stellt die verschiedenen ekklesiologischen Positionen in der Geschichte des BFeG dar und vertritt dabei die goldene Mitte zwischen radikalem Independentismus und Verkirchlichung, zieht jedoch leider nicht die Konsequenzen für das aktuelle Thema.

Wie die Einheit des Bundes gewahrt werden kann macht er an vergangenen Konflikten im BFeG deutlich und zeigt zu Recht auf, dass Konflikte nicht immer negativ sein müssen. Als Fazit nennt er Kriterien, die Konflikte zum Problem für die Einheit im Bund werden lassen und zieht daraus Schlussfolgerungen für die Art und Weise der Entscheidung der Pastorinnen-Frage. Dabei liegt ihm besonders am Herzen, dass das je eigene Verständnis des Verhältnisses von Ortsgemeinde und Bund nicht einfach taktisch aufgrund persönlicher Interessen geändert wird. Dem ist zuzustimmen. Dass sich theologische Positionen natürlich in der Praxis bewähren müssen und angesichts konkreter Problemstellungen auch geprüft und gegebenenfalls geändert werden dürfen, wäre aber ebenfalls einen Hinweis wert gewesen. Sehr hilfreich ist die Warnung vor Distanzierung und Beziehungsarmut gerade bei unterschiedlichen theologischen Erkenntnissen. Auffällig ist, dass sich die theologischen Positionen des Bundes grundsätzlich nicht verändern dürfen, wobei nicht deutlich wird, was genau der Autor sich unter diesen Positionen vorstellt. Das Schriftverständnis kann damit nicht gemeint sein, denn einen Dialog darüber hält Spincke für möglich.

Fazit: Der Band „Pastorinnen“ bietet aus verschiedenen Perspektiven eine Annäherung an das Thema und macht dem Leser so deutlich, dass es bei dieser Frage um mehr geht als die korrekte Auslegung von Bibelstellen. In dieser Hinsicht ist das Buch eine wichtige Bereicherung der Diskussion, die auch in naher Zukunft nicht enden wird – eine endgültige Entscheidung ist nämlich immer noch nicht gefallen. Dabei sind vor allem die persönlichen Erfahrungen Christiane Geissers sowie der historische Blick auf das Rollenverständnis durch Wolfgang Heinrichs außerordentlich hilfreich, da beides in der Diskussion bisher zu kurz gekommen ist.

Während der Theologischen Woche, die dieser Band dokumentiert, ist es gelungen, die Autoren durch eine Podiumsdiskussion miteinander ins Gespräch zu bringen und so die jeweiligen Beiträge aufeinander zu beziehen. Dies muss der Leser des Buchs selbst leisten, was dadurch erschwert wird, dass die Autoren nicht nur verschiedene Aspekte des Themas beleuchten, sondern dies auch von unterschiedlichen theologischen Grundpositionen her tun.

Alles in allem ist der Band aber für Theologen und „Laien“ eine gute Gelegenheit, die verschiedenen Aspekte der „Pastorinnenfrage“ neu zu bedenken, und eine spannende Herausforderung, diese aufeinander zu beziehen.

Christian Krumm

Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Dritter Band Aargau – Bern – Solothurn (QGTS III), hg. v. *Martin Haas*, Zürich 2008, 669 S.

Der vorgelegte Quellenband erschließt die Geschichte der Täufer in der westlichen, deutschsprachigen Schweiz, deren Gebiete überwiegend unter der Herrschaft oder dem Einfluss Berns standen. Sie umfasst den Zeitraum zwischen 1522 und 1560. Der Dritte Band der QGTS war lange erwartet worden. Schon Leonhard von Muralt (1900-1970) hatte eine Materialsammlung über die Berner Gebiete angelegt. So ist der Dritte Band 34 Jahre nach dem Vierten Band erschienen, herausgegeben vom dem verdienstvollen Täuferforscher Martin Haas, der schon den Vierten Band besorgt hatte.

Vorausgegangen waren:

Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz Bd. 1, Zürich (QGTS I), hg. von Leonhard von Muralt und Walter Schmid, Zürich 1952 (1974)

Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz Bd. 2 Ostschweiz (QGTS II) hg. von Heinold Fast, Zürich 1971

Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz Bd. 4 Drei Täufergespräche (QGTS IV), hg. von Martin Haas, Zürich 1974

Der vorliegende Band umfasst 1267 Quellen aus der Zeit zwischen 1522 und 1560 aus den heutigen Kantonen Aargau, Bern und Solothurn. Mehr als die Hälfte (746) betreffen Nachrichten aus Bern. Die Quellen wurden aus 18 Archiven zusammengeführt, die meisten von ihnen (323 = 25%) stammen aus dem Staatsarchiv Bern (StABE). Es wurden nicht nur die Archive in den drei Kantonen durchforscht, sondern auch entferntere wie die in Basel oder Zürich herangezogen.

Anlässlich des Täuferjahres in der Schweiz wurde QGTS III erstmals in die wissenschaftliche Erörterung eingeführt, als Martin Haas, der Herausgeber, und Rudolf Lavater, der mit seinen Quellenverzeichnissen zum Um-

fang der QGTS III beigetragen hatte, zu ihren Vorträgen bei der Ringvorlesung an der christkatholischen und evangelischen Theologischen Fakultät der Universität Bern im Wintersemester 2006/2007 schon einige der nun veröffentlichten Quellen heranzogen³.

Die Quellensammlung lässt in Gliederung und Übersichtlichkeit keine Wünsche offen. In einer umfangreichen Einleitung werden die Lagerorte der Quellen genannt, die Editionsregeln vorgestellt und durch historische Landkarten das Umfeld sichtbar gemacht. Ausführlich werden die politischen Strukturen und Institutionen erläutert und die einschlägige Literatur aufgelistet. Am Ende des Buches finden wir ein ausführliches Register der genannten Personen, Orte und Begriffe. Dazu kommt noch eine Tabelle der zitierten Bibelstellen. Schon aus der Häufung der Nennungen lassen sich Schwerpunkte ablesen.

Viele Namen von Täufern werden häufig genannt: Conrad Eichacher aus Steffisburg; Jacob Groß aus Waldshut, Hans Hansmann, genannt Seckler aus Basel. Hans Haslibacher aus Haslibach/Sumiswald, Jakob Hochrütiner aus St. Gallen (Sohn des Lorenz Hochrütiner), Hans Pfistermeyer aus Aarau Martin Weniger, genannt Linggi aus Schaffhausen oder Konrad Winkler aus Wasserberg werden in verschiedenen Quellen neben anderen Täuferinnen und Täufern genannt. Aber auch die reformatorisch gesonnenen Kleriker treten auf: Berchthold Haller, Bern, Franz Kolb, Chorrichter in Bern(?) Johannes Oekolampadius, Basel, Ulrich Zwingli, Heinrich Bullinger und Leo Jud, alle Zürich,

Aus dem Register der zitierten Bibelstellen kann man auf die besonderen Anliegen der Täufer schließen: zum Gemeindeverständnis werden Texte wie Mt 18,15-20; Apg 2,38-42 oder 4,32-37; zur Taufe Mt 28,18-20; Mk 16,15-17, 1. Petr. 3,19-22; zur Absonderung 2. Kor 6,14-18 und die *clausula Petri* aus Apg 5,29 genannt, daneben wird die Bergpredigt Mat 5-7 häufig herangezogen.

Die einzelnen Quellen sind mit einer Überschrift zur Inhaltsangabe und mit einem Apparat versehen. Die weitaus meisten Quellen betreffen den Kanton Bern (770 Nummern, gefolgt vom Aargau (301 Nummern) und Solothurn (194 Nummern). Fast zwei Drittel der Quellen entstammen dem frühesten Zeitraum zwischen 1522 und 1535, in die bis 1545 folgenden Jahre sind ein knappes Drittel einzuordnen, während der Rest sich auf die Jahre bis 1560 verteilt. Aus der Verteilung kann man schließen, dass in Berner Gebieten, wie dem Emmental, zu allen Zeiten viele Täufer lebten.

Die Texte gehören unterschiedlichen literarischen Formen an. Wir finden dort Briefe und kurze Meldungen, (über Fastenbruch, Bibelzirkel) Verhörprotokolle und Geständnisse, Urteile, Ausweisungen und Urfehlen, Mitteilungen über Hinrichtungen von Täufern⁴ Bußgeldbescheide und Wider-

³ Siehe die Rezension des Verfassers im Jahrbuch FF 2008, 316.

⁴ Insgesamt 40 Täufer wurden im Berner Bereich zwischen 1529 und 1571 verbrannt oder sonstwie ums Leben gebracht; der letzte Märtyrer war 1571 Hans Haslibacher.

rufe. Dazu kamen Bittschriften von Täufern und Mandate der verschiedenen Obrigkeiten. Interessant sind auch die Unterlagen der Seckler, auf denen die Geldbußen der Täufer für so unterschiedliche Delikte wie der Besuch von täuferischen Versammlungen, Verweigerung der Kindertaufe oder täuferisches Zeugnis mit Geldstrafen geahndet werden.

Die Texte sind bis auf wenige Ausnahmen kurz und von unterschiedlicher Wichtigkeit. Viele der aufgenommenen Quellen sind Exzerpte aus anderen Zusammenhängen. Die vorliegende Quellensammlung umfasst Texte in der deutschen Sprache des 16. Jahrhunderts in alamanischer Prägung wie auch lateinisch gefasste Briefe der Predikanten. Viele Texte sind im Stile von Amtsschreibern trocken verfasst, während andere die Schriftsprache nur ungenügend beherrschen. Die Verfasser waren Amtsschreiber, Vögte und Schultheiße, nur wenige Täufer kommen unmittelbar und ungefiltert zu Wort. Die meisten ihrer Aussagen werden indirekt durch die Verfolger festgehalten.

Die Widerständigen werden sowohl als „Täufer“ wie auch als „Wiedertäufer“ bezeichnet, während die lateinischen Texte der Predikanten die Täufer als „anabaptistae“ oder „catabaptistae“ bezeichnen. Die Predikanten in Bern (Haller) und Bullinger, Zürich, tauschen sich mehrfach über die Täuferproblematik aus.

Die Quellen spiegeln den Umgang der Obrigkeiten mit den Täufern wider; sie sind geprägt vom Unverständnis gegenüber einer rasch kleiner werdenden Minderheit und sind in ihrer antitäuferischen Tendenz deutlich. Diese negative Begutachtung der Täufer durch die Obrigkeit werden in der Regel nicht näher begründet. Trotzdem kommen die täuferischen Anliegen wie Gemeinde, Taufe, Verweigerung von Eid und Kriegsdienst zur Sprache, wenn auch aus Sicht der Beamten und Predikanten. Auch die allgemeinen reformatorischen Anliegen wie Fastenbruch, Kritik an der Messe und den Bildern, an Zinsen und Zehnten werden aufgegriffen.

Viele Texte weisen auf Ereignisse wie die Eroberung des täuferischen Waldshuts im Dezember 1525, auf die Zofinger Disputation von 1532 oder den Haslibacher Prozess nach 1560 hin. Es wird deutlich, dass die Täufer über die ganze Landschaft verteilt und keineswegs nur in den Städten anzutreffen waren. Es werde viele Täufer (Aebi, Aebersoll, Bucher, Burki, Burkhalter, Gerber, Glucki, Graber, Gut(h), Habecker, Hauri, Hersberger, Hofer, Hörsch, Hunziker, Lederach, Liechti, Moser, Neuenschwander, Neukomm, Ringgenberg, Schn(e)ider, Stucki, Weber, Welti, Wenger, Zeisset) namentlich erwähnt. Deren Nachkommen sind noch heute unter den Mennoniten in der Schweiz, Süddeutschland, aber auch in den USA zu finden.

Neben vielen kurzen Texten gibt es auch einige ausführliche Schriftsätze: Bekenntnis eines Berner Täufers von 1527 (Nr. 335); ein Täufergespräch, das in Bern 1527 geführt wurde (Nr. 342); das „Geständnis“ von Nikolaus Guldi in Biel 1527/28 (Nr. 364); ein Gespräch der Predikanten mit Täufern in Bern 1528 (Nr. 368), ein Vortrag des ehemaligen katholischen Priesters und Täufers Ulrich Bolt (dessen Bruder Eberli Bolt einer

der ersten täuferischen Märtyrer war) in Bern 1528 (Nr. 370); ein Verhörprotokoll aus Bern 1529 (Nr. 396); Ein Mandat des Berner Rats gegen die Täufer von 1531 (Nr. 478); Kritik am Schriftverständnis der Täufer, Bern 1531 (Nr. 479); Protokoll eines Gesprächs zwischen Predikanten und Täufern in Aarwangen 1538, das durch die Zahl der zitierten Bibelstellen herausragt (Nr. 565); ein Berner Mandat von 1534 zur Kirchenzucht (Nr. 658) Dazu kommen dann noch Nr. 824 „Kundschaft und Ratschlag über die Täufer“ (1538), sowie aus demselben Jahr Nr. 825 ein Mandat Berns gegen die Täufer. Bemerkenswert sind weiter unter Nr. 1012 Nikolaus Zurbindes „Anleitung zur Toleranz“ von 1554, die für den Genfer Reformator Calvin bestimmt war und schließlich der ausführliche Bericht über die Täufer in Aetingen und Lüsslingen (beides bei Solothurn) und als letzte Nummer 1267 die zeitlich nicht einzuordnende „Rechenschaft des Glaubens“⁵ Berner Täufer, wohl ein Kompendium unterschiedlicher Schriften. Auch das 32strophige Haslibacher Lied (Nr. 1064), das den Märtyrertod des Emmentaler Täuferlehrers Hans Haslibacher 1571 beklagt, ist ein eindrucksvolles Stück, wenn es auch schon durch den „Ausbund“⁶ bekannt war.

Die Vorbereitungen der großen Täuferdisputation in Zofingen 1532 schlägt sich in knapp 30 herangezogenen Quellen nieder, dabei werden organisatorische Hinweise und inhaltliche Anregungen zur Durchführung gegeben. Die Ausführungen während der Disputation selbst sind bereits früher veröffentlicht worden (QGTS IV)

Der vorgelegte Quellenband rundet die Erfassung der Schweiz ab, noch fehlt aber die Erfassung Basels. Er gibt eine reichhaltige Fundgrube an Informationen frei, die für Kirchen-, Sozial-, Regional- und Familiengeschichte Bedeutung erlangen werden.

Insgesamt sind der Großteil der Täuferbewegungen im 2. Viertel des 16. Jahrhunderts nun in 17 Quellensammlungen erfasst und damit besser dokumentiert als viele andere religiöse Minderheiten. Die meisten Sammlungen sind zwischen 1930 und 1975 ediert worden.

Der Herausgeber Martin Haas des QGTS III verdient Respekt für seine Sorgfalt bei der Erfassung und Wiedergabe der Quellen und Dank für die lang erwartete Schließung einer Lücke. Wer die Täufer- und Reformationsgeschichte in der Schweiz bearbeiten will, kann auf dieses Werk nicht verzichten. Es erspart den mühsamen Gang in die verstreuten Archive und erleichtert das Lesen ungemein.

Diether Götz Lichdi

⁵ Nicht zu verwechseln mit Peter Riedemanns „Rechenschaft unserer Religion, Leer und Glaubens“ von 1542.

⁶ „Ausbund / das ist / Etliche schöne / Christliche Lieder / Wie sie in dem Gefängnis zu Passau in dem / Schloß von den Schweizer=Brüdern und / von anderen rechtgläubigen Christen / hin und her gedichtet worden.“ Die ersten etwa 50 Lieder sind zwischen 1537 und 1540 entstanden, die weiteren 90 Liedern entstanden bis etwa 1580.

Lothar Elsner / Ulrich Jahreis (Hg.), **Das Soziale Bekenntnis der Evangelisch-methodistischen Kirche**. Geschichte – aktuelle Bedeutung – Impulse für die Gemeinde, (Edition Ruprecht) Göttingen 2008, 108 S.

Der Anlass für die Veröffentlichung dieses Buches ist der einhundertste Jahrestag der erstmaligen Verabschiedung eines Sozialen Bekenntnisses durch die damalige *Methodist Episcopal Church* im Jahr 1908. Entstanden ist ein Band, der das methodistische Erbe sozialen Engagements reflektiert, die Geschichte des Sozialen Bekenntnisses sowie der aus ihnen heraus sich entwickelnden Sozialen Grundsätze erhellt und zur Vergegenwärtigung dieses Erbes im Gottesdienst anleitet.

Es soll hier nicht auf alle der schon ihrem Umfang nach sehr unterschiedlichen Beiträge eingegangen, sondern lediglich auf drei Aufsätze des Buches hingewiesen werden. Einen außerordentlich informativen Beitrag liefert Ulrike Schuler, die bis in aufschlussreiche historische Details hinein den Weg nachzeichnet, auf dem das Anliegen und die schließliche Formulierung des Sozialen Bekenntnisses Eingang in offizielle kirchliche Texte fand. Dazu leuchtet sie den gesellschaftlichen Hintergrund der um 1908 geführten Diskussionen aus und geht auch auf die Bedeutung der *Methodist Federation for Social Action* ein. Auch die Einwirkungen des Textes auf das *Federal Council of Churches of Christ of America* werden berücksichtigt und die Weiterentwicklung gerade auch der Sozialen Grundsätze thematisiert.

Manfred Marquardt erläutert in seinem Beitrag das methodistische Verständnis der sozialen Dimension des Evangeliums. Dabei orientiert er sich an der wesleyanischen Akzentuierung der paulinischen Rechtfertigungslehre, reflektiert die Bedeutung sich verändernder Kontexte für das Gestaltwerden des Evangeliums und weist auf das für christliches Handeln grundlegende Zeugnis der Evangelien von der „unbefangene[n] Mobilität der Liebe“ Jesu hin. Marquardts Ausführungen zur sozialen Gestalt des Christseins im Methodismus legen den Schwerpunkt auf Wesleys *Praxis* der Armenfürsorge, der Bekämpfung der Sklaverei und des Einsatzes gegen den Krieg. Demgegenüber treten die *Prinzipien* der Sozialethik Wesleys hier in den Hintergrund. Wer sich diesbezüglich orientieren will, wird in der nun in dritter Auflage wieder erhältlichen Studie *Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys* (Göttingen 2008) fündig werden.

Der längste Beitrag des Buches stammt aus der Feder von Ulrich Jahreis. Ausgehend von Klärungen zu den Begriffen Mission und Evangelisation arbeitet er – ähnlich wie Marquardt – das soziale Engagement des frühen Methodismus heraus, um dann – in durchaus kritischer Anknüpfung an Wesley – zu zeigen, dass Mission stets im ganzheitlichen Sinne des komplementären Miteinander von Evangelisation und sozialem Handeln verstanden werden muss. Die dafür zusammengetragenen Überlegungen sind nicht sonderlich systematisch strukturiert, lassen aber die Vielfalt der in diesem Ansatz liegenden Implikationen aufscheinen.

Wünschenswert gewesen wäre eine Zuordnung der im Band zur Sprache kommenden Perspektiven, z. B. durch einen Schlussbeitrag der Herausgeber. Dass es beispielsweise im Blick auf die gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisse unterschiedliche Wahrnehmungen gibt, kann nicht verwundern. So sieht Christine Guse in den Sozialen Grundsätzen eine Anleitung zur positiven Weltwahrnehmung: „Die Welt als solche ist nicht schlecht!“ (45). Sie wendet sich entschieden gegen den Eindruck, alles werde immer schlechter. Da klingen die Fürbittengebete des Liturgie-Vorschlags am Ende des Buches freilich anders: „Hör auf das Klagen der Menschen: Wie unbarmherzig ist ihr Kampf ums Dasein, wie unerlöst sind die Strukturen der Gesellschaft ... Gott, wenig Ehre wohnt in unserem Land, die Public Relation der Wirtschaftsmächte ist hier zu Hause“. Ich will von der zweifelhaften Poetik solcher Gebete absehen, weil es mir hier um die Frage geht, warum die Möglichkeit so gänzlich unterschiedlicher Perspektiven im Buch nicht eigenständig reflektiert wird. Vielleicht ergibt ja die theologisch begründete Zuordnung solcher Perspektiven ein durchaus stimmiges Bild.

Insgesamt entsteht der Eindruck, dass das vorbildliche, hingebungsvolle und leidenschaftliche Engagement von methodistischen Christen – auf allen Ebenen der Kirche – die nachhaltigsten Impulse für die Wahrnehmung des sich aus dem Evangelium ergebenden sozialen Auftrags gegeben hat. Der Zusammenhang mit der Existenz und Weiterentwicklung der kirchlichen Sozialtexte scheint mir dagegen eher indirekt und recht locker zu sein. Vorbilder sind nun einmal eindrücklicher als noch so ausgewogen und klug formulierte Texte. Hier hätten die zum Jubiläum verfassten Texte gerne noch etwas (selbst)kritischer sein dürfen.

So bleibt für mich auch nach der Lektüre des Buches die Frage unbeantwortet, wie die sozialen Grundtexte der Evangelisch-methodistischen Kirche von Gemeinden und einzelnen Christen als inspirierend und orientierend für ihr soziales Handeln erfahren werden können. Dass es für das soziale Handeln einer „sozialethischen Kompetenz“ von Christen bedarf, ist sicherlich richtig. Ob zu deren Ausbildung eine normenethisch defizitäre „Situationsethik“ ausreicht, wie Lothar Elsner sie empfiehlt, wage ich allerdings zu bezweifeln. Innerkirchliche Spannungen über ethische Fragen ergeben sich doch gerade daraus, dass christliche Urteilsbildung sich im Spannungsfeld von biblischer Weisung und konkreter Situation vollzieht. Den Aspekt der biblischen Weisung auf die Warnung vor Selbstrechtfertigung zu reduzieren, wird jedoch der hermeneutischen Status kaum gerecht und dürfte sich als Diskursstrategie erweisen, mit der man es sich zu leicht macht.

Der vorliegende Band bietet somit neben hilfreichen Informationen und anregenden Überlegungen vor allem Stoff für weiterführende Diskussionen, die gerne noch an analytischer Tiefenschärfe und kritischer Reflexivität gewinnen dürfen.

Christoph Raedel

Gabriela Waś, Kaspar von Schwenckfeld. Myśl i działalność do 1534 roku [Denken und Wirken bis zum Jahr 1534], (Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Historia, CLXIX), Wrocław 2005, 404 S., 16 Abb., engl. Zusammenfassung. 35 zł., ISBN 83-229-2558-1.

Die Breslauer Habilitationsschrift der Historikerin Gabriela Waś ist eine umfangreiche Darstellung von Schwenckfelds Leben und theologischer Entwicklung in seiner schlesischen Heimat bis zum Gang ins Exil 1529 und während seines anschließenden Straßburger Aufenthaltes bis zum August 1534. Die Arbeit ist folgendermaßen gegliedert:

Einleitung (11-36). – I. [1489-1523] Der Anfang des Wegs (37-66) – II. [1524] Schwenckfeld als lutherischer Reformator. Reformationsversuche gemäß lutherischer Ideen (67-122) – III. [1525-1527] Von der Kritik des Luthertums zur neuen Reformation (123-189) – IV. [1527-1529] Zwischen Staatsraison und religiösen Werten (190-252) – V. [1529-1534] Unabhängiger religiöser Denker (253-310) – VI. Konflikt mit der protestantischen Kirche (311-363) – Schluss (364-376) – Bibliographie – Englische Zusammenfassung – Register – Bildanhang.

Es handelt sich im Wesentlichen um eine biographisch gerahmte, ideengeschichtlich ausgerichtete Untersuchung ausgewählter Schriften Schwenckfelds aus den Jahren 1521-1534, d. h. aus den Bänden I-V und XVIII des *Corpus Schwenckfeldianorum*.

Mit der Entscheidung, sich auf einen Teilabschnitt des Lebens und der theologischen Entwicklung Schwenckfelds zu beschränken, folgt die Verfasserin dem Vorbild der bis 1540 reichenden Teilbiographie von R. Emmet McLaughlin (1986), auch wenn sie dieses Werk im einleitenden Überblick über den Gang der Schwenckfeld-Forschung nicht einmal erwähnt. McLaughlin begründete seine Beschränkung auf den Zeitabschnitt bis 1540 damit, dass Schwenckfeld bis zu diesem Jahr alle wichtigen Konzepte seiner Theologie einschließlich seiner christologischen Sonderlehre entfaltet und formuliert habe. Während in Schwenckfelds Wirken in Schlesien die Deutung des Abendmahls und die Ekklesiologie im Vordergrund gestanden hatten, gelangte er im Exil in den Jahren 1531 bis 1534 nach und nach zu der Auffassung, Christi menschlicher Natur komme seit der Erhöhung nicht mehr das Attribut der Kreatürlichkeit zu. Öffentlich äußerte er diese Meinung erstmals im Mai 1535 bei einem theologischen Streitgespräch mit Martin Frecht in Tübingen. 1537/38 ging Schwenckfeld einen entscheidenden Schritt weiter und gelangte zu der Überzeugung, Christi menschliche Natur sei niemals kreatürlich gewesen. Im Jahr 1540, mit dem McLaughlin endet, wurde Schwenckfeld in Schmalkalden von lutherischer Seite als Irrlehrer verurteilt.

Auch Waś begründet die Wahl ihres Untersuchungszeitraums nicht nur mit der formalen Zäsur, die sich durch Schwenckfelds Weggang aus Straßburg 1534 ergab, sondern inhaltlich aus dessen theologischer Entwicklung: Von 1519 bis 1534 habe Schwenckfeld fast alle Grundlagen seines religiö-

sen Denkens formuliert, sei in diesem Zeitabschnitt aber grundsätzlich noch auf dem Boden der theologischen Tradition verblieben (29). Das Interesse der Verfasserin gilt also nur der frühen Theologie Schwenckfelds, insofern diese noch nicht im offenen Konflikt mit dem altkirchlich definierten christologischen Dogma stand. Es stellt sich dem Leser die Frage, welchen Erkenntnisfortschritt die Verfasserin mit der Wahl dieses Blickwinkels anstrebt. Denn obwohl es sicherlich zutrifft, dass erst seit dem Jahr 1535 die Entfaltung einer originellen Christologie in das Zentrum der theologischen Arbeit Schwenckfelds rückte, sind Ansätze dazu bereits vor dem Verlassen Straßburgs greifbar. In Was' Darstellung werden diese christologischen Fragen so sehr ausgeblendet, dass nur ein unvollständiges Bild der Theologie Schwenckfelds bis 1534 entstehen kann. Zusammenfassend begründet die Verfasserin ihr Vorhaben mit einer Reihe von (nicht belegten!) Vorwürfen gegen die Schwenckfeld-Forschung: Der zu untersuchende Zeitabschnitt sei in neueren Arbeiten nicht ausreichend berücksichtigt worden, die Beiträge amerikanischer und kanadischer Forscher seien fehlerhaft aufgrund einer ungenügenden Kenntnis der schlesischen Geschichte, ihre Interpretationen der Bedeutung Schwenckfelds für Schlesien seien verfehlt (33).

Neues, in der Schwenckfeld-Forschung bisher nicht berücksichtigtes Quellenmaterial wurde von der Verfasserin allerdings nicht herangezogen, was bedauerlich ist, denn die reichen Bestände der Universitätsbibliothek, des Staats- und des Diözesanarchivs in Breslau enthalten doch wohl möglicherweise die eine oder andere relevante Quelle! Das vom Rezensenten im Jahr 2000 veröffentlichte Schreiben, mit dem Ferdinand I. 1530 Schwenckfeld begnadigte und zur Rückkehr nach Schlesien aufforderte (Archiv für Reformationgeschichte 91, 373-376), blieb ebenso unberücksichtigt wie die von diesem im Jahr 2003 angezeigte Entdeckung umfangreicher Vorlesungen Valentin Krautwalds zum Neuen Testament von 1530 (Archiv für Schlesische Kirchengeschichte 61, 170 f.). Gerade letztere sind von Bedeutung für die von der Verfasserin nicht angemessen diskutierte Frage, welchen Anteil der in Liegnitz verbliebene Krautwald an der theologischen Entwicklung Schwenckfelds auch noch nach dessen Gang ins Exil 1529 hatte – im Grunde handelt es sich dabei um die Frage, in welchem Maße Schwenckfeld überhaupt als selbständiger theologischer Denker gelten kann. Das umfangreiche Literaturverzeichnis (377-393) führt Sekundärliteratur bis zum Jahr 2000 auf. Merkwürdigerweise sind dort zahlreiche Titel genannt, die in der Darstellung gar nicht herangezogen werden. So sind z. B. sechs Beiträge von Horst Weigelt aufgelistet, von denen jedoch nur zwei in den Fußnoten zitiert sind.

Die Darstellung von Schwenckfelds Wirken in Schlesien in Kap. I-IV ist neben Horst Weigelts grundlegender Arbeit zum Schwenckfeldertum in Schlesien (1973) immer noch der von Weigelt überholten Bonner Dissertation von Wolfgang Knörlich, *Kaspar von Schwenckfeld und die Reformation in Schlesien* (1957), verpflichtet. Die Tätigkeit der Liegnitzer Bruderschaft 1525-28 interpretiert die Verfasserin verfehlt als „Aufrichtung der

apostolischen Kirche“: „In der schwenckfeldischen Kirche [sic!] begannen sich zwei Sorten von Gläubigen herauszubilden: Diejenigen, die sich immer noch auf das richtige Verständnis des Christentums vorbereiteten, und diejenigen, die dieses Wissen schon erreicht hatten. Nur die zweite Kategorie von Menschen konnte an den Sakramenten teilnehmen. Der enorme Nachdruck, der auf das rechte Verständnis der Gebote Christi gelegt wurde, insbesondere im Hinblick auf das Sakrament des Abendmahls, führte zur Aussetzung der Spendung des Sakraments der Eucharistie in der von Schwenckfeld reformierten Kirche“ (183). Dagegen ist einzuwenden, dass die Liegnitzer Bruderschaft dem gegenwärtigen Zustand der christlichen Religion ekklesiologische Qualität absprach und auch sich selbst nicht die Vollmacht zur Wiederaufrichtung der apostolischen Kirche und ihrer sichtbaren Ordnungen und Sakramente (der Erwachsenentaufe und des Abendmahls) anmaßen wollte. Zur Wiederaufrichtung der seit langer Zeit verfallenen wahren Kirche müsse zuerst von Gott eine neue apostolische Sendung erfolgen. Die Liegnitzer wollten nichts anderes tun, als diese zukünftige göttliche Intervention durch Gebet und präbaptismale Katechese vorzubereiten. Bis dahin sollten die Sakramente für alle, sowohl die geistlich Fortgeschrittenen als auch die noch Unbekehrten, suspendiert sein. Vor der Bildung einer kommunizierenden Kerngemeinde schreckten sie zurück. Von einer „schwenckfeldischen Kirche“ kann also keine Rede sein.

Die Darstellung der religiösen Situation in Straßburg 1529-1534 in Kap. V-VI orientiert sich an George H. Williams, *Radical Reformation* (1. Aufl. 1962!) und entspricht nicht dem Forschungsstand. Von den Straßburger Täuferakten sind lediglich Bd. I-II ohne die Nachträge und Korrekturen in Bd. III-IV benutzt. Die Bucer-Edition ist überhaupt nicht herangezogen worden, ebenso wenig die Hoffman-Biographie von Klaus Deppermann (1979), die Marpeck-Studie von Stephen Boyd (1992), Thomas Kaufmanns *Abendmahlstheologie der Straßburger Reformatoren* (1992) oder John Derksen, *From Radicals to Survivors* (2002), um nur einige wenige Beiträge aufzuzählen, die seit 1962 die Umstände von Schwenckfelds Straßburg-Aufenthalt in ein verändertes Licht gerückt haben.

Die Verfasserin kommt zu folgenden Ergebnissen (394-396): Schwenckfeld habe eine grundlegende Erneuerung des Christentums ersehnt und dabei eine Entwicklung zu einem nicht-konfessionellen Christentum durchgemacht. Er habe eine stark verinnerlichte Religiosität gepflegt und die Notwendigkeit geleugnet, religiöses Gefühl und religiöse Erfahrung in einer vorgegebenen äußeren Form auszudrücken. Seine Religiosität sei Ausdruck eines kulturellen Umbruchs, weg von der stets nach äußerem Ausdruck strebenden mittelalterlichen Religiosität, hin zu einem Verständnis der autonomen inneren Welt des Denkens und der Erfahrung als des wichtigsten Teils des menschlichen Wesens (375 f., 396). Auffällig ist die Tendenz der Verfasserin, Schwenckfelds Konzept des „inneren Menschen“ mithilfe der nach-auflärerischen Vorstellungen von der Unmittelbarkeit des „religiösen Gefühls“ bzw. der individuellen „religiösen Erfahrung“ zu interpretieren

und den Begriff des Spiritualismus zu vermeiden. Letzteres kann ohne eine stringente ausdrückliche Begründung nicht als angemessen erscheinen.

Die Verfasserin stellt einen wichtigen Teil des Lebens und Werks des schlesischen Reformators erstmals ausführlich in polnischer Sprache dar und füllt damit eine Lücke in der polnischen Fachliteratur. Aus der Sicht des Auslands wird allerdings nicht deutlich, inwiefern ihre Arbeit einen Erkenntnisfortschritt gegenüber Weigelts Standardwerk und der Teilbiographie von McLaughlin beanspruchen kann.

Martin Rothkegel

Sünne Juterczenka, Über Gott und die Welt. Endzeitvisionen, Reformdebatten und die europäische Quäkermission in der Frühen Neuzeit. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 143. (Vandenhoeck & Ruprecht) Göttingen 2008, 367 S. mit 1 Abb., 6 Tab., 7 Karten und 2 Diagrammen, ISBN 978-3-525-35458-2

Sünne Juterczenka untersucht mit der frühen Quäkermission auf dem europäischen Kontinent (von 1654 bis etwa 1720) ein Thema, über das bisher keine ausführliche Darstellung in deutscher Sprache vorlag. Dem Buch liegt eine Dissertation zugrunde, mit der die Historikerin und Anglistin 2006 in Göttingen promoviert wurde.

Die Grundprinzipien der *Religiösen Gesellschaft der Freunde* (Quäker) – das aktive Zeugnis für Frieden, Gleichheit, Wahrhaftigkeit und Einfachheit – muten wie Leitbegriffe einer post-christlichen spirituellen Ethik oder ethischen Spiritualität an. Sie haben ihren Ursprungskontext aber in einem explizit christlichen Reformprogramm von universalen Ansprüchen, mit dem George Fox (1624-1691) und seine Anhängerinnen und Anhänger seit der Mitte des 17. Jahrhunderts eine der bemerkenswertesten religiösen Bewegungen der frühen Neuzeit auslösten. Durch provokante öffentliche Predigten, Verstöße gegen gesellschaftliche Konventionen und bewusst eskalierte Konflikte mit der Obrigkeit legten die frühen Quäker Zeugnis ab von ihrer als Bekehrung und Berufung erlebten Hinwendung zum „Inneren Licht“, der allen Menschen zugänglichen direkten Offenbarung Gottes, die Vorrang auch vor der Heiligen Schrift habe.

In England gewann die neue Bewegung innerhalb eines Jahrzehnts zwischen 30 000 und 60 000 Anhänger, die sich zu einem erheblichen Teil aus den Baptisten und anderen Gruppen des nonkonformistischen Spektrums rekrutierten. Innerhalb weniger Jahrzehnte schuf sich das Quäkertum Gemeinschaftsformen und organisatorische Strukturen. Deren Basis waren die lokalen wöchentlichen Versammlungen, die Delegierte an monatliche regionale und jährliche überregionale Versammlungen entsandten, die wiederum durch Boten und jährlich versandte „Episteln“ über Landesgrenzen hinweg untereinander kommunizierten. Von Anfang an wurde innerhalb dieser Strukturen ein umfangreiches Quellenmaterial produziert.

Dazu kam eine umfangreiche apologetische und polemische Publizistik, durch die sich die Quäker von den etablierten Konfessionskirchen und von konkurrierenden nonkonformistischen Gruppen abgrenzten.

In Analogie zu anderen oppositionellen religiösen Bewegungen des Mittelalters und der Frühen Neuzeit verstanden sich die frühen Quäker als endzeitliche Wiederherstellung des apostolischen Urchristentums nach einer langen Zeit des Verfalls, des Götzendienstes und der Finsternis. Aus diesem hohen Sendungsbewusstsein erklärt sich die weltweite Zielsetzung der frühen Quäkermission: „So kündigte Fox zahlreichen Potentaten in aller Welt die Ankunft der ‚neuen Apostel‘ an, etwa dem russischen Zaren, dem türkischen Sultan und sogar dem chinesischen Kaiser“ (71). Eine praktische Umsetzung des weltweiten Missionsprojekts gelang nur ansatzweise. Zwischen 1654 und 1720 durchreisten rund achtzig Missionare und Missionarinnen den europäischen Kontinent, wobei sie sich gezielt an bereits bestehende Gemeinschaften und Personengruppen am Rande und – vor allem – außerhalb der etablierten Konfessionen wandten, etwa die Mennoniten, Kollegianten, Labadisten und Schwenckfelder. Vor allem in diesen Kreisen gewannen die Quäker Konvertiten und bildeten kleine Gemeinden in Amsterdam, Rotterdam, Friesland, Friedrichstadt, Hamburg, Danzig, Krefeld und Kriegsheim.

Die religiösen Grundkonzepte, die personellen Voraussetzungen und den erheblichen logistischen Aufwand des Missionsunternehmens sowie die Entwicklung der einzelnen Gemeinden des niederländisch-deutschen Raums schildert das Überblickskapitel „Die erste Phase der europäischen Quäkermission“ (41-126). Das Resultat des Unternehmens war bescheiden: Juterzenka schätzt die Gesamtzahl der Konvertiten zwischen 1655 und 1720 auf etwa 430 (125). Auf das Überblickskapitel folgen zwei analytische, nicht immer leserfreundliche Untersuchungskapitel. Das erste untersucht mit dem der Soziologie entlehnten Instrumentarium der Netzwerkanalyse die „Vernetzung“ der Quäkermission (127-213). Erhellend ist dabei insbesondere der Begriff des „Maklers“, womit Personen bezeichnet werden, die zwischen prinzipiell voneinander unabhängigen Teilnetzen vermittelten, ohne notwendigerweise selber in die jeweiligen Gruppen eingebunden zu sein. Mit diesem Begriff lässt sich die besondere Bedeutung der Herforder Äbtissin Elisabeth von der Pfalz, des pfälzischen Hofarztes und Alchimisten Franciscus Mercurius van Helmont und des zeitweiligen Quäkers Benjamin Furly in Rotterdam, die jeweils den englischen Quäkermissionaren eine Fülle von Kontakten auf dem Kontinent eröffneten, präzise erfassen. Das zweite Untersuchungskapitel analysiert unter der Überschrift „Dialog und Dissens“ anhand des Konzeptes einer „radikaltheologischen Teilöffentlichkeit“ Kommunikation und Kontroversen zwischen Quäkern und anderen nonkonformistischen Gruppen (214-287). Mit großer Präzision rekonstruiert die Verfasserin Prozesse theologischer Lehrbildung in der Auseinandersetzung zwischen Gruppen, die anders als die Konfessionskirchen nicht über insti-

tutionell etablierte Theologenstände verfügten, wobei der kirchengeschichtlich interessierte Leser allerdings ständig zu verstehen bekommt, dass die theologisch durchaus kompetente Verfasserin nicht so sehr die Inhalte, sondern in erster Linie die Prozesse der Lehrbildung für untersuchungswürdig hält.

Für die Freikirchenforschung ist das Buch zum einen durch seinen Untersuchungsgegenstand aus dem Bereich des protestantischen Nonkonformismus wichtig. Die wohldokumentierte Quäkermission machte eine erstaunliche Vielfalt gegenseitiger Beziehungen innerhalb des heterogenen Spektrums radikaler Gruppen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts sichtbar. Wer sich mit dem radikalen Pietismus oder mit der Geschichte der Mennoniten befasst, darf Juterzenkas Buch nicht unbeachtet lassen. Zweitens wird von der philologisch höchst kompetenten Verfasserin ein umfangreiches, für die niederländische und deutsche Kirchengeschichte hochinteressantes Quellenmaterial herangezogen und vorbildlich dokumentiert. Drittens könnten die in den beiden analytischen Kapiteln angewandten und ausführlich diskutierten Methoden als übertragbares Modell für zukünftige, innovative Untersuchungen zur Gruppen- und Lehrbildung des deutschen Freikirchentums im 19. Jahrhundert dienen. Die breite Leserschaft, die man dem Buch aufgrund seines bedeutsamen Gegenstandes wünschen würde, wird es aufgrund seiner Theorielastigkeit jedoch wohl nicht erreichen.

Als gebürtiger Hamburger kann es der Rezensent nicht unterlassen, abschließend darauf hinzuweisen, dass Juterzenka in dem Abschnitt über Benjamin Furlly (152-163) ebenso wenig wie vor ihr Justin Champion, der 2005 der berühmten Bibliothek Furlys eine spezielle Untersuchung widmete, auf die erhaltenen Reste der Furlly-Bibliothek in der Handschriftensammlung der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg eingeht. Die Hamburger Handschriften Cod. theol. 1227, 1312, 1467, 1576, 1673, 1674, 1830, 1892, 1905, 1909, 1910, 1911, 1915, 1920, 1957 und möglicherweise noch einige weitere Hamburger Bände wurden 1714 von Zacharias Conrad von Uffenbach aus der Auktion der Furlly-Bibliothek in Rotterdam erworben und gelangten später mit Uffenbachs Sammlung nach Hamburg (ein anderer Teil der Furlly-Bibliothek wurden von englischen Quäkern ersteigert und versank auf dem Weg nach England samt Schiff im Ärmelkanal). Darunter befinden sich umfangreiche autographe Ausarbeitungen und Übersetzungen Furllys, auch Druckvorlagen nicht erschienener Werke, die Furlys intensive Beschäftigung mit dem kontinentaleuropäischen Täufern und Spiritualismus des 16. Jahrhunderts erkennen lassen: Das frühe Quäkertum bleibt, wie diese bisher ungehobenen Schätze vor Augen führen, auch für theologie- und ideengeschichtlich interessierte Betrachter ein hochinteressanter Gegenstand.

Martin Rothkegel

Caroline Gritschke, „Via Media“. Spiritualistische Lebenswelten und Konfessionalisierung. Das süddeutsche Schwenckfeldertum im 16. und 17. Jahrhundert, Colloquia Augustana 22, (Akademie Verlag) Berlin 2006, 480 S., 1 Karte, ISBN 978-3-05-004196-4

Gottfried Maron konnte seine 1961 erschienene Dissertation über „Individualismus und Gemeinschaft bei Caspar Schwenckfeld“ noch in dem Urteil gipfeln lassen, Schwenckfeld gehe „keine Verbindung ein mit Menschen, die ihm nahestehen. So ist nicht nur seine Theologie in ihrem gesamten Aufriss individualistisch und in seinem Kirchenverständnis keinerlei Raum für ‚Gemeinde‘, sondern auch seine praktisch-separatistische Haltung bedeutet keine Absonderung zu einer irgendwie auch immer beschaffenen Gemeinschaft; sie ist eine Flucht in die eigene Innerlichkeit“ (Maron, 167). Ausgangspunkt der Argumentation Marons war die Tatsache, dass Schwenckfeld den Kreisen seiner Anhänger nicht ekklesiologische Qualität zumaß, sondern die Wiederaufrichtung der wahren apostolischen Kirche, die in der als andauernde Verfallszeit empfundenen Gegenwart nicht sichtbar anwesend sei, von einer endzeitlichen göttlichen Intervention erwartete.

Wie wenig jedoch die abstrakt theologische Schlussfolgerung – Schwenckfeld versteht seine Anhängerschaft nicht als Kirche; Kirche ist für ihn keine heilsvermittelnde Instanz; *ergo* ist Gemeinschaft für ihn religiös irrelevant – dem Wirken Schwenckfelds in Süddeutschland bis zu seinem Tod 1561 und dem Wesen des darauf zurückgehenden süddeutschen Schwenckfeldertums gerecht wird, wird eindrucksvoll und überzeugend in der vorliegenden Kasseler gesellschaftswissenschaftlichen Dissertation von Caroline Gritschke deutlich. Sie bearbeitet nicht aus kirchen- oder theologiegeschichtlicher, sondern aus einer sich davon bewusst absetzenden kultur- und gesellschaftsgeschichtlichen Perspektive „Theologie und Lebenspraxis einer religiösen Gruppe in Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt“, wobei „Religion durchgängig als kulturelles Phänomen verstanden“ wird (Kap. 1, Einleitung, 15).

Das „prosopographische“ Kap. 2 (23-64) stellt die süddeutschen Schwenckfeldergemeinden in ihrer Entwicklung und personalen Zusammensetzung vor (merkwürdigerweise wird dieser für das Verständnis der folgenden Untersuchungskapitel unverzichtbare Überblick teilweise in einen Anhang 390-429 ausgelagert). Kap. 3 (65-148) untersucht unter dem Leitbegriff der (sozialen, genderspezifischen, zeitgeschichtlichen usw.) „Erfahrung“ Hintergründe und typische Abläufe der Hinwendung zu schwenckfeldischen Konventikeln, die sich als spirituelle Lerngemeinschaft, als „Schule Christi“, verstanden. Besonders erhellend sind hier die Ausführungen über die Funktionen des schwenckfeldischen religiösen Schrifttums und der gruppeninternen Briefkultur. Kap. 4 (149-234) untersucht „Schwenckfeldische Lebenswelten“ als lokale Gemeinschaften und überregionale Netzwerke. In Kap. 5 (235-362) wird die Perspektive der nicht-schwenckfeldischen Umwelt

eingenommen und deren Verhalten gegenüber der schwenckfeldischen Minderheit als ein Prozess identitätsstiftender Grenzziehungen und „Zuschreibungen“ thematisiert. Chronologisch fällt das abschließende Kap. 6 etwas aus dem Rahmen. Es untersucht die Auseinandersetzungen des spätestens im süddeutschen Raum noch greifbaren schwenckfeldischen Netzwerks um Georg Ludwig von Freyberg (gest. 1631) mit den neu aufkommenden dissidentischen Frömmigkeitsbewegungen des 17. Jahrhunderts, in die sich das süddeutsche Schwenckfeldertum schließlich auflöste.

Die etwas technische Diktion der theoriegeleiteten Untersuchung, auch die gelegentlichen Längen, nimmt der Leser gerne auf sich, denn es gelingt der Verfasserin, den schwer fassbaren Vorgang der Vergesellschaftung einer religiösen Haltung sichtbar zu machen, für die der Verzicht auf institutionelle Strukturen Programm war. Dabei wertet sie ein umsichtig recherchiertes und überaus bemerkenswertes Quellenmaterial aus, von dessen Existenz in der bisherigen Forschung kaum Notiz genommen wurde. Das tut sie, trotz des explizit nicht-theologischen Erkenntnisinteresses, mit großer theologischer Kompetenz. Allerdings hätte sie stärker pointieren können, dass der Anspruch der Schwenckfelder, sie seien keine Sondergruppe, sondern schlicht Christen (230 f.), nicht im Sinne eines modernen ökumenischen versöhnten Pluralismus zu verstehen ist, sondern implizierte, dass die Welt, in der sie lebten, eben nicht christlich sei. Daher konnten sie von der Hinwendung zur „Schule Christi“ als „Christwerden“ sprechen (vgl. in 190 die Formulierung eines Quellenzitates: „wirdt ainer oder aine ain christ oder gläubig“).

Obwohl es sich um eine ausgesprochen wichtige, innovative und lobenswerte Arbeit handelt, wird nicht überzeugend die Frage beantwortet, warum Stadtbürger und Landadelige in der Mitte des 16. Jahrhunderts für ein religiöses Angebot optierten, durch das sie in eine tendenziell nachteilige Minderheitensituation gerieten und – in den Städten – nur durch Dissimulation ihrer religiösen Überzeugungen sozialer Desintegration und gewaltvoller Verfolgung entgehen konnten. Zwar gab es in den 1540ern und 1550ern krisenhafte Momente, die Anlass bieten konnten, sich von der katholischen Kirche oder den protestantischen Kirchentümern zu separieren und sich auf die „via media“ im Sinne eines Weges außerhalb der beiden konfessionellen Lager zu begeben: Ende der Hoffnungen auf eine universale Reform angesichts des Konzils von Trient, Ausbruch der innerlutherischen Kontroversen nach dem Tode Luthers, die Frage nach der Legitimität des protestantischen Widerstandes im Schmalkaldischen Krieg, Enthaltung vom Abendmahl als Reaktion auf die mit dem Interim verbundenen liturgischen Modifikationen usw. Für einen erheblichen Teil des untersuchten Personenkreises trifft es aber nicht zu, dass die Betroffenen erst durch die Rezeption der Lehre Schwenckfelds, d. h. in der Regel nicht vor den 1540ern, zu religiösen Dissentern wurden.

Eine konzeptionelle Schwäche der Arbeit liegt deshalb darin, dass die Verfasserin die Vorgeschichten der oppositionellen Haltungen nicht weniger süddeutscher Schwenckfelder in der „Radikalität frühreformatorischer Bewegungen“ (Hans-Jürgen Goertz) und das Verhältnis zwischen Schwenckfeldern und Täufern weitgehend ausblendet. Biographien wie die des 1547 als Schulmeister und Schwenckfelder in Augsburg gestorbenen Valentin Ickelshamer, der zwei Jahrzehnte zuvor als Schüler Karlstadts während des Bauernkriegs von 1525 eine aktive Rolle im Handwerkeraufstand in Rothenburg o. T. gespielt hatte, werfen doch die Frage auf, ob die Hinwendung zu Schwenckfelds Spiritualismus nicht auch ein Weg war, die gescheiterte offensive Radikalität von 1525 in eine längerfristig lebbare, d. h. im Lebensraum Stadt gerade eben noch praktikable, eher defensive oppositionelle Haltung zu übersetzen.

Entsprechendes gilt für die zahlreichen Fälle, wo sich nicht nur in den Biographien Einzelner, sondern offenbar sogar für ganze Gruppen bzw. untereinander „vernetzte“ Personen eine Kontinuität zwischen anfänglicher täuferischer Orientierung in den Jahren 1526 ff. und späterer Hinwendung zu Schwenckfeld beobachten lässt. Zwar weist die Verfasserin mehrfach, etwa am Beispiel Augsburg, beiläufig darauf hin, dass „einige ehemalige Täufer, besonders solche, die höherstehenden Schichten entstammten, ihren Weg zum Schwenckfeldertum“ fanden (genannt werden neben Jakob Dachser, Georg Regel und dessen – für Ludwig Hätzer einst fatal attraktive – Frau Anna noch sechs weitere Personen, 29; vgl. 47 f. zu ehemaligen Täufern in den Schwenckfeldergemeinden von Leipheim und Geislingen). Auch dass die Familien von Pappenheim, von Freyberg und von Bubenhofen sowohl täuferische als auch schwenckfeldische Angehörige hatten und die Abgrenzung zwischen Täufern und Schwenckfeldern bei deren adligen Anhängern besonders durchlässig war, erfährt der Leser trotz der Ausführlichkeit, mit der diese Familien untersucht werden, nur am Rande; dass der Nürnberger Schwenckfelder Georg Schechner (109, 162, 166, 426) ein ehemaliger Täufer war, erfährt der Leser gar nicht, obwohl gerade über ihn eine ausführliche Arbeit vorliegt (vgl. Irene Stahl, *Jörg Schechner. Täufer, Meistersinger, Schwärmer*, 1991). Insgesamt erweckt Gritschke den Eindruck, dass Täufertum und Spiritualismus zwei deutlich voneinander abgrenzbare Phänomene seien, was eher den theologiegeschichtlichen Typologien moderner Apologeten des Täufertums (oder umgekehrt solcher Historiker, die das Schwenckfeldertum durch schroffe Abgrenzung vom Täufertum als Vorläufer des Pietismus rehabilitieren wollen) als der diffusen Wirklichkeit des 16. Jahrhunderts entspricht.

Trotz Gritschkes ausführlicher und höchst begrüßenswerter Untersuchung wäre also noch einmal neu der Frage nachzugehen, inwiefern – um beim Beispiel Augsburg zu bleiben – der Kreis der Augsburger Schwenckfelder in personaler Kontinuität mit dem frühen Augsburger Täufertum stand, dessen Anhänger sich in den 1530ern entweder wieder am öffent-

lichen Gottesdienst orientierten oder der seit der Mitte der 1540er von Pilgram Marpeck geleiteten täuferischen Restgruppe treublieben oder eben im Schwenckfeldertum eine angemessenere Form sahen, ihre religiös oppositionellen Haltungen zu artikulieren. Für den mit Augsburg vergleichbaren Fall Straßburg beschrieb John D. Derksen (*From Radicals to Survivors*, 2002) die täuferische und schwenckfeldische Gruppenbildung als allmählichen, wechselseitigen Differenzierungsprozeß eines zwar von Anfang an heterogenen, aber noch bis in die 1530er hinein eng „vernetzten“ und gegenüber Bucer und dem Rat in *ad hoc*-Koalitionen gemeinsam agierenden oppositionellen Milieus. Schwenckfelder-Konventikel und Marpecks klandestine Täufergemeinden waren zwei konkurrierende Modelle religiöser Opposition, die in den süddeutschen Städten in den 1540ern um dieselbe, teilweise schon seit 1525 ff. oppositionell eingestellte Klientel warben. Diese Konkurrenz schlug sich literarisch in der Kontroverse zwischen Marpeck und Schwenckfeld von 1542 ff. nieder. Leider bleiben die zahlreichen Forschungsbeiträge zu dieser Kontroverse (z. B. Bergsten, Fast, Klassen, Boyd) bei Gritschke unberücksichtigt, was bedauerlich ist, denn gerade die 1542 einsetzende Klärung der Fronten zwischen Marpeck und Schwenckfeld könnte, mit den Fragestellungen der Netzwerkanalyse neu besichtigt, wichtige zusätzliche Aspekte zur Vergesellschaftung des süddeutschen Schwenckfeldertums seit den 1540ern ergeben.

Martin Rothkegel

Manfred Marquardt, Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys. Reutlinger Theologische Studien Bd. 3, 3. überarb. Aufl., Göttingen 2007, 200 S.

Die zuerst 1977 veröffentlichte Arbeit des langjährigen Reutlinger Systematikers Manfred Marquardt hat sich inzwischen – auch im internationalen Bereich durch die Übersetzungen ins Englische, Koreanische und Tschechische – als ein Standardwerk erwiesen. Der Impulsgeber für das Entstehen der methodistischen Kirchenfamilie, John Wesley (1703-1791), hat durch seinen theologischen Ansatz, der Rechtfertigung und Heiligung in einer damals auf dem europäischen Kontinent ungewöhnlichen Weise verband, den Frömmigkeitsstil des frühen Methodismus geprägt. Er „entdeckte“ die Mission als Evangelisation unter Getauften neu und sah darin den zentralen Auftrag der Kirche und der Christen. Evangelisation war aber nur ein Element der missionarischen Existenz der Kirche. Sie war, wenn sie im biblischen Sinne Mission sein wollte, unauflöslich mit der individuellen, gesamtkirchlichen und gesellschaftlichen sozialen Dimension verbunden. So entstand auf der Basis eines erweckten und erfüllten Glaubens eine *evangelistisch-diakonische Spiritualität*, die beide Akzente – den evangelistischen und den diakonischen – weder als Gegensatz noch als Ungleich-

gewichtet mit einem besonderen Vorrang der einen Aktivität vor der anderen entwickelte. Für Wesley war dies kein theoretisch entwickeltes Modell, sondern der in der Auseinandersetzung mit den Herausforderungen der Zeit Schritt für Schritt gefundene Weg.

Diesen hat der Autor systematisch in den einzelnen Feldern erfasst und in den theologischen Rahmen, den er als Wesleys „Prinzipien der Sozialethik“ bezeichnet, eingeordnet. Die in der Untersuchung erfassten Felder, die durchaus die zentralen Aktivitäten Wesleys widerspiegeln, sind: 1. „Die soziale Arbeit der Oxford-er Früh-Methodisten“ (13-24), wie Marquardt sie bezeichnet. Sprachlich ist das angemessen, trotzdem kann es irritierend sein, denn diese „Früh-Methodisten“ waren noch nicht von jener Spiritualität geprägt, die Wesley nach der Begegnung mit der reformatorischen Theologie des Kontinents ab 1738 vertrat. Inhaltlich gesehen handelt es sich hier im Grund um eine „Vor-methodistische“ Phase (vgl. 23 f.). Das schließt nicht aus, dass eine Reihe der Aktivitäten aus dieser Zeit langfristig eine prägende Wirkung gehabt haben können. 2. Typisch ist „Die Armenhilfe Wesleys und der frühmethodistischen Gemeinschaften“ (25-37). Schon die Überschrift zeigt, dass es im Methodismus nicht ausschließlich um individuelle Hilfe geht, sondern die sich bildenden Gemeinschaften darin eine *gemeinsame Aufgabe* sahen. 3. Über die Vorstellungskraft kontinentaler Theologen hinaus leistete Wesleys Ansatz bereits im 18. Jahrhundert einen „Beitrag zur Wirtschaftsethik“ (38-58), der sich nicht mit öffentlichen Erklärungen selbstgenügte, sondern bis in die Gemeinschaften hinein verankert war, ja bei der Aufnahme jedes Einzelnen in die Gemeinschaften durch dessen oder deren Akzeptanz „Allgemeiner Regeln“ (General Rules) geradezu zu ethischem Einsatz verpflichtet wurde. 4. „Die Erziehungs- und Bildungsarbeit Wesleys und seiner Mitarbeiter“ (59-84) umfasste Sonntagschule, Schulprojekte, Erwachsenenbildung durch Unterricht und Literatur und – anders als in späteren Zeiten des kontinentalen Pietismus – theologische (aber nicht nur!) Fortbildung für predigende Laien und Predigthörer. 5. Ein Kapitel ist „Wesleys Kampf gegen die Sklaverei“ (85-97) gewidmet, in der er die „größte Schurkerei unter der Sonne“ sah. Wesleys „Einstellung zum Krieg“ ist leider nur ein im Inhaltsverzeichnis nicht ausgewiesener Exkurs (172-176) gewidmet. 6. Das weite Feld der Gefangenenfürsorge und der Gefängnisreform (98-110) hat der Methodist den Quäkern nicht allein überlassen, wenngleich die Aktivitäten der Elisabeth Fry (1780-1845) auf dem Kontinent stärker in das Bewusstsein eingedrungen sind.

In einem zweiten umfangreichen Teil arbeitet Manfred Marquardt die „Prinzipien der Sozialethik Wesleys“ heraus (111-184). Sie sind natürlich theologisch in zentralen Feldern verankert. In drei Abteilungen geht es 1. um die „Voraussetzungen der Sozialethik“ (112-132). Sie stellt sich als tief verwurzelt in Gottes gnädigem, erneuernden Handeln dar, durch das der Mensch zu guten Werken fähig wird. 2. „Die Maßstäbe für Sozialethik“ (133-158) sind zu allererst Gottes- und Menschenliebe. Damit ist das The-

ma der Heiligung erreicht, denn der „Glaube ist der Ausgangspunkt der Heiligung, und Liebe ihr wesentlicher Inhalt“ (138). Aber damit ist das große Feld noch längst nicht abgedeckt. Die Rolle der Gebote und des Gesetzes, Christus, die Vorbilder und die Vernunft werden noch mit ins Blickfeld gerückt. Schließlich geht es 3. um die „Ziele der Sozialethik“ (159-177). Dabei wird u. a. die Erneuerung des Einzelnen wie die Erneuerung der Gesellschaft behandelt. 4. In den „Schlussbemerkungen“ (178-184) werden Schwächen und Vorzüge der Sozialethik Wesleys diskutiert. Das mit einigen neueren Veröffentlichungen ergänzte Literaturverzeichnis sowie ein Sach- und ein Namenregister schließen dieses Werk ab.

Die immer stärker von sozialetischen Fragen bestimmte theologische Debatte, ihre einerseits ökumenische Weite und andererseits die nationalen sozialen Probleme erfassende Dimension geben der erneuten Veröffentlichung einen aktuellen Rahmen. Wer an einer *biblisch-theologischen* Positionierung in der Weiterführung der brennenden gesellschaftlichen Fragen interessiert ist, der findet in dieser Studie ein anregendes und bereicherndes ökumenisches Angebot.

Sollte es zu einer vierten Auflage kommen, dann wäre in der Erweiterung des Buchtitels die Frage aktuell, wie sich die dargelegten Positionen auf die Gestaltung des *Methodismus in den USA* ausgewirkt haben und warum der *kontinentale Methodismus* in weiten Teilen offensichtlich mehr vom Pietismus und der konservativen Gemeinschaftsbewegung geprägt wurde, als durch den theologisch und morphologisch – also in der Gestalt Kirche zu sein – nach-auflärerischen englischen Methodismus mit seinem weitreichenden sozialetischen Implikationen. Es wäre auch wünschenswert zu untersuchen, warum die eigenkirchlichen Erfahrungen gerade im Zuge der *Großstadtmission* in Deutschland kaum eine Rolle gespielt haben, und warum sie nicht rezipiert wurden. Solche Aspekte würden einer weiteren Auflage eine neue Aktualität geben und ein erneutes Interesse wecken können, vielleicht auch in den Fragen und Motiven des missionarischen Gemeindeaufbaus manches in ein theologisch helleres Licht rücken.

Karl Heinz Voigt

Andreas Baumann, Der Orient für Christus. Johannes Lepsius. Biographie und Missiologie. Kirchengeschichtliche Monografien Bd. 15, (TVG, Brunnen) Gießen/Basel 2007, 566 S.

Johannes Lepsius wurde vor 150 Jahren, am 15. Dezember 1858, in Berlin geboren und einige Wochen später im elterlichen Hause mit Jordanwasser (!) getauft. Es ist sehr erfreulich, dass gerade in dem Jahr des Gedenkens eine so umfangreiche und seine vielen Lebensthemen erfassende Studie zu diesem ungewöhnlichen Menschen vorliegt. Der Autor der Dissertation, Andreas Baumann, zeigt sich als ein einfühlsamer Interpret des Lebens und

als ein engagierter Theologe, dem der Zugang zur Missiologie von Lepsius gelingen konnte.

Das voluminöse Werk umfasst 566 Seiten. Nach einer für Dissertationen üblichen Einleitung folgen fünf große Kapitel. Dazu am Ende eine Bibliographie, die Lepsius reiche publizierte Hinterlassenschaft ergiebig erfasst, ergänzt durch eine umfangreiche Literaturübersicht zu dem gesamten Themenfeld.

Die fünf Kapitel umfassen 1. den biographischen Rahmen (20-132), 2. die theologischen Grundlagen seines Wirkens (133-247), in der – dem theologischen und praktischen Interesse im Bereich der Erweckungsbewegung entsprechend – das „Reich Christi“ ein Zentralbegriff ist. Es folgt 3. die heute unter anderen politischen und gesellschaftlichen Bedingungen wieder aktuelle Frage der Missionsarbeit unter Muslimen (248-358), weiter 4. missiologische Einzelfragen (359-459) mit den Aspekten Evangelium und Kultur, ökumenische Zusammenarbeit und Abgrenzung, Stellenwert des Dialogs, Umgang mit Finanzen und die Agenda des Handelns. Im abschließenden Kapitel wird schließlich resümierend das missiologische Erbe diskutiert (460-512).

Die ungewöhnliche und kantige Persönlichkeit des Johannes Lepsius in ihrer eigenwilligen theologischen Stellung und dem Bemühen, zwischen erwecklicher Laientheologie einerseits und wissenschaftlich gebildeten Theologen aus der Gemeinschaftsbewegung, der ihr nahestehenden Evangelischen Allianz und den verfassten Kirchen andererseits einen Weg zu finden, gibt seinem Lebenswerk neben der Hauptwirksamkeit, die man als sein unnachgiebiges und doch später von „vaterländischen Interessen“ überlagertes Eintreten für die bedrängten und notleidenden Armenier sehen muss, Akzente, die der weiteren Beachtung wert scheinen. Die Studie fordert geradezu heraus, die Geschichte und Theologie der Gemeinschaftsbewegung um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert bis hin zur entstehenden Pfingstbewegung genauer zu untersuchen. Vielleicht kann man sogar im einhundertsten Jahr der vieldiskutierten „Berliner Erklärung“ gegen die aufkommende Pfingstbewegung eine Beziehung herstellen zu jener „Erklärung“, die durch Vertreter der Gemeinschaftsbewegung schon 1903 und 1904 gegen Lepsius abgegeben wurde, u. a. durch Otto Stockmayer (nicht Stockmeyer! 61, 62 u. a.), Georg von Viebahn, Ernst Ströter und Johannes Rubanowitsch. Auch inhaltlich weist die Erklärung in ihrem schärfsten Teil bereits auf Berlin 1909 hin.

Die Arbeit fordert zu weiteren Forschungen gerade zum Thema Frühökumene und Gemeinschaftsbewegung heraus.

Wer sich mit der Geschichte der Frömmigkeitsbewegungen im frühen 20. Jahrhundert befasst, sollte diesen Band in seiner ungewöhnlichen Vielfalt nicht übersehen. Sehr schade ist, dass ein erschließendes Register fehlt.

Karl Heinz Voigt

Jörg Ernesti, Ökumene im Dritten Reich. Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. LXVII. Hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut, (Bonifatius) Paderborn 2007, 411 S.

Nach der Einführung ins Thema (Kap. 1, 10-14) entwickelt der Autor in dieser Paderborner Promotion, die 2007 von der katholischen Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz angenommen wurde, in sechs Kapiteln sein Thema. Dazu verwendet er reichlich neues Quellenmaterial aus staatlichen und kirchlichen Archiven. Einiges davon ist den einzelnen Kapiteln beigegeben. Zunächst fasst Ernesti die Vorgeschichte von römisch-katholischer Kirche und Ökumene prägnant zusammen (Kap. 2, 15-25). Danach werden Anfänge und die Suche nach einer Begegnungsstruktur behandelt (Kap. 3, 26-139). Anschließend rückt er einige „Theologische Grenzgänge“ ins Blickfeld (Kap. 4, 140-181). Dem folgt ein Kapitel über die „Una-Sancta-Bruderschaft“ als „Ökumene von unten“ (Kap. 5, 182-219). Schließlich geht es um den Einfluss des politischen Umfeldes auf die Entwicklung eines neuen Verhältnisses der römisch-katholischen Kirche zu den „getrennten Gemeinschaften“ (Kap. 6, 220-326). Abschließend wird „die Institutionalisierung des Erreichten“ durch die römisch-katholische Deutsche Bischofskonferenz dargestellt.

Insgesamt ist es trotz ökumenischer Ansätze ein Buch der Ernüchterung. Der freikirchliche Leser spürt Seite für Seite die hierarchisch geprägte Struktur dieser Kirche und ihr Bewusstsein, die einzige Kirche zu sein, in der das Prinzip Fülle des Lebens und Ganzheit der Wahrheit, wenn auch teilweise verborgen, präsent ist. Das ekklesiologische Selbstbewusstsein und die papale und episkopale Weisungsgebundenheit im Zusammenhang dieses Themas lassen ahnen, mit welchen Problemen die Ökumene auch morgen zu tun haben wird.

Der Titel der Studie erweckt irrigerweise den Eindruck einer Interpretation der gesamten Ökumene dieser Zeit aus römisch-katholischer Sicht. Tatsächlich handelt es sich um die Entwicklung von lediglich ökumenischen Kontakten zu Vertretern nicht-römischer Kirchen, die keinesfalls „die Ökumene“ repräsentieren, sondern allenfalls katholisierende Randerscheinungen sind. Heraus gehoben werden die aus dem Berneuchenerkreis heraus entwickelte Michaelsbruderschaft mit ihren theologischen Köpfen Karl Berthold Ritter, Wilhelm Stählin und Friedrich Heiler mit seinem evangelischen Franziskanertertiaren, einer in der Öffentlichkeit wenig bekannten Bruderschaft. Der spätere Oldenburger Bischof Wilhelm Stählin gründete mit dem Paderborner Erzbischof Jaeger den „Jaeger-Stählin-Kreis“, um den theologischen Dialog weiterzuführen. In den jeweiligen Entwicklungsstufen wird erkennbar, wie die katholischen Vertreter sich bei ihren Bischöfen rückversichert haben, während die protestantischen Hochkirchler lediglich von den Kreisen autorisiert waren, die sie selber ins Leben gerufen hatten. Es ist doch sehr zu fragen, ob man das als „Ökumene“ bezeichnen kann. Es waren gewiss wertvolle und für das Gesamte öffnende

Gespräche, aber sie hatten doch evangelischerseits keinen „kirchlichen“ Charakter. Gerade im Bezugsrahmen einer Theologie, die eine hohe ekklesiologische Bewusstheit ihrer eigenen Position hat, erscheint es mir nicht konsequent, an dieser Stelle mit der Begrifflichkeit so sorglos umzugehen.

Außerhalb der römisch-katholischen Kirche sind die „ökumenischen“ Gesprächspartner der Jahre von 1933 bis 1945 ökumenisch nicht ins Gewicht gefallen. Die Ökumenische Bewegung war eben von Anfang an nicht zuerst eine hochkirchlich-liturgische, sondern durch den angelsächsischen Einfluss eine sozial und missionarisch ausgerichtete Bewegung. Daher nimmt es auch nicht wunder, dass die Mehrzahl der hier herausgehobenen protestantischen Gesprächspartner der Katholiken weder in der weltweiten Ökumene, noch in der 1948 – damals noch ohne die römisch-katholische Kirche und ohne die Orthodoxen Kirchen – organisierte innerdeutsche Ökumene, der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), auch nur am Rande in Erscheinung getreten sind. Das alles lässt der Titel des Buches nicht ahnen.

Einige Korrekturen sind wünschenswert. Gelegentlich ist von „den beiden Konfessionen“ die Rede (z. B. 10). Man kann sich freuen, wenn der Autor seine Kirche als „Konfession“ neben anderen darstellt. Andererseits kann man natürlich nicht – zumal in einer ökumenischen Studie! – den gesamten Protestantismus als die andere „Konfession“ bündeln. Willem Adolf Visser 't Hooft wird als Generalsekretär des „Europäischen Rates der Kirchen“ (319, Anm. 968) erwähnt. Er war natürlich seit 1938 in Utrecht der Generalsekretär des in Bildung befindlichen „Ökumenischen Rates der Kirchen“.

Es ist hilfreich, eine solche Studie mit einem Register zu versehen. Leider ist dieses jedoch nicht zuverlässig. Bei mehr als 180 Namen taucht der Hinweis auf Seite 248 auf. Eine große Anzahl dieser Namen haben nur den Hinweis auf eben diese Seite und kommen sonst im Buch nicht vor. Das ist schade bei diesem vom Verlag sonst so gut ausgestatteten Buch, das wegen seiner bemerkenswerten und hilfreichen Einblicke in die Entwicklung des ökumenischen Bewusstseins innerhalb des Katholizismus spannend zu lesen ist.

Ein Fußnote muss dem freikirchlichen Leser des Buches gestattet sein. Das Buch ist ausgestattet mit einem Vermerk „Imprimatur Paderbornae, d. 7. m. Februaris 2007...“ Dass selbst das Buch eines Priesters (1993), der zuerst 1997 in Rom zum Doktor der Kirchengeschichte promoviert wurde, der sich 2003 in Mainz habilitiert hat und dort 2007 mit dieser Arbeit den Doktor der Theologie erlangte, eine kirchliche Imprimatur benötigt, ist für einen Freikirchler schwer nachvollziehbar.

Karl Heinz Voigt

Klaus Fitschen, Protestantische Minderheitenkirchen in Europa im 19. und 20. Jahrhundert. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen IV/4. Hg. v. *Ulrich Gäbler / Johannes Schilling*, begr. v. *Gert Haendler / Joachim Rogge* †, (Evangelische Verlagsanstalt) Leipzig, 2008, 181 S. mit Personenregister

Jeder Leser wird den Mut des Leipziger Professors Klaus Fitschen bewundern, der sich der Herausforderung gestellt hat, die protestantischen Minderheiten in Europa in einem Übersichtswerk zu erfassen. Die Darstellung ist in einer Zeit zunehmender europäischer Verbindungen in Politik und Gesellschaft unverzichtbar. Daher ist dieser erste Versuch ein Einstieg in ein bisher unbeackertes Feld, den die Herausgeber eingeplant haben, zu begrüßen. Der Leipziger Professor für Neuere und Neueste Kirchengeschichte behandelt in drei Kapiteln 20 europäische Staaten. Sie sind übersichtlich strukturiert in folgenden drei Bereichen: 1. Der Protestantismus unter der Dominanz der katholischen Staatskirchen Westeuropas mit den Ländern Frankreich, Italien, Spanien, Portugal, Andorra, Belgien, Luxemburg, Monaco, Irland und Österreich. Danach werden in Kapitel 2 protestantische Minderheiten in Osteuropa unter katholischer Dominanz mit Ungarn, Tschechien und Slowakei, Polen und Litauen behandelt. Schließlich sind in Kapitel 3 protestantische Minderheiten in Osteuropa unter orthodoxer Dominanz im Blick mit Rumänien (einschl. Siebenbürgen), Bulgarien, Griechenland und Zypern, das ehemalige Jugoslawien und Russland (Sowjetunion).

Die politischen Veränderungen und damit verbundenen Grenzverschiebungen brachten naturgemäß für territorial organisierten Kirchen immer erhebliche Veränderungen mit sich. Um diese Vorgänge einordnen zu können, war es notwendig, auch jeweils die Grenzverschiebungen und Systemveränderungen zu skizzieren. So gut das zwar gelungen ist, so wurde dadurch allerdings der Platz für die Darlegung von theologischen Entwicklungen erheblich eingeschränkt bzw. weitgehend ausgeschlossen.

Die Entwicklungen in den einzelnen Ländern sind sehr unterschiedlich entfaltet. Mit Frankreich am Anfang legte der Autor die Latte sehr hoch. Zwar sind einige weitere Länder wie Italien und Irland annähernd gleich erfasst, aber andere Länder zeigen manche Lücken. Das liegt natürlich auch daran, dass Minderheiten gerecht zu werden, eine nicht ganz leichte Aufgabe ist. In den einzelnen Ländern haben sie selten die personellen und finanziellen Ressourcen, um die eigene Geschichte aufzuarbeiten und zu publizieren. Wenn sie dennoch diesen und jenen Beitrag leisten, werden ihre Arbeiten oft nicht in die Bibliotheken aufgenommen, von den Forschenden nicht gefunden, übersehen oder gar nicht ernsthaft in den Blick genommen. Manchmal haben Minderheiten auch nicht das Know-how, ihre Studien wirksam zu platzieren. Zum Beispiel wurden im Bereich der methodistischen Kirche Studien publiziert, von denen der Verfasser keine Kenntnis nehmen konnte, die aber seiner Veröffentlichung einen weiteren Rah-

men hätten geben können: P. Streiff hat ein Übersichtswerk *Der Methodismus in Europa im 19. und 20. Jahrhundert* (2003, 340 S.) in deutscher und englischer Sprache veröffentlicht. Vermutlich ist es das einzige europaweite Werk einer Denomination, in dem nahezu alle Länder, die Prof. Fitschen behandelt hat, eine Rolle spielen. Eine weitere Studie *Methodismus in Osteuropa* bringt vier Beiträge über Polen, (noch) Tschechoslowakei und Ungarn (2004, 232 S.). Schließlich ist der Dokumentationsband einer Tagung der Europäischen Historischen Kommission der Evangelisch-methodistischen Kirche, die 2004 in Estland stattfand mit dem Titel *Der europäische Methodismus um die Wende vom 19. und 20. Jahrhundert* zu nennen. 18 Vorträge von Referenten aus 13 Ländern (z.T. Länderberichte) wurden veröffentlicht (2005, 294 S.). Diese Erwähnung deutet sowohl Probleme der Minderheiten und wie der von Autoren an.

Natürlich hat auch jeder publizierende Wissenschaftler seinen eigenen Standpunkt, von dem aus er die Aufgabe anfasst. Aus freikirchlicher Sicht muss man eine verbesserte Terminologie anmahnen. Die Formulierung, dass es „mitunter zu Dankesbekundungen von evangelischer und auch von freikirchlicher Seite kam“ (153), ist unbefriedigend. Das ist noch weitgehend verinnerlicht: „evangelisch“ meint „lutherisch oder reformiert“. Es ist nicht notwendig zu erwähnen, dass Freikirchler natürlich immer evangelisch sind. Solche Einzelheiten lassen erkennen, wie wenig weit der ökumenische Lernprozess fortgeschritten ist. Wichtiger als diese kleine Randbemerkung ist der Blick auf die Struktur des Werkes. Es geht um Minderheiten unter orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche. Natürlich wäre es für ein derartiges Übersichtswerk notwendig gewesen, auch die protestantischen Minderheiten unter protestantischen Mehrheitskirchen einzubeziehen. Was haben die Minderheiten in den skandinavischen Ländern für eine Geschichte, und wie war und ist ihre Lage in der Schweiz? Wie unterscheidet sich die kontinentale Situation von der in England und Schottland?

Allein ein oberflächlicher Vergleich von Minderheitenerfahrungen in katholisch und in lutherisch dominierten Staaten zeigt, dass fast gleiche zwischenkirchliche Probleme die Geschichte bestimmt haben. Was Lutheraner unter Katholiken erlebten, haben Baptisten und Methodisten unter Lutheranern in fast gleicher Weise erlebt. Dieses bisher wenig erforschte Neuland zeigt, wie unzureichend die Theologie oder die gemeinsame reformatorische Tradition zu einem veränderten Verhalten geführt hat. Auch hier ist noch ökumenisches Weiterdenken notwendig. Bei aller Bemühung, den unterschiedlichen Minderheiten wie Methodisten und Baptisten bis hin zu Adventisten, Pfingstlern und Heilsarmee gerecht zu werden, ist noch viel zutun.

Die vorgelegte Studie gibt in unterschiedlicher Gewichtung einen Überblick über die Mehrzahl europäischer Länder, die für die weitere Arbeit an

einem derartigen, nicht nur für Studenten, sondern auch für die öffentlichen und politischen Bibliotheken dringend benötigten „Handbuch der Minderheiten in Europa“ eine gute Grundlage bildet.

Karl Heinz Voigt

Ökumenischer Rat der Kirchen in Österreich, Begegnung und Inspiration. 50 Jahre Ökumene in Österreich, Wien / Graz / Klagenfurt 2008, 288 S.

Für ökumenisch Interessierte ist dieses Jubiläumsbuch aus Österreich aufschlussreich. Es zeigt die Entwicklung in einem katholisch geprägten Land und eine Vielzahl von Aktivitäten in den Regionen wie auf Landesebene. Die Fülle der Beiträge vermittelt einen lebendigen Eindruck über das Miteinander der Kirchen.

Insgesamt werden in 11 Kapiteln 47 Beiträge unterschiedlicher Autoren mit ganz verschiedenen konfessionellen Hintergründen zusammengefasst. Fast ist ein kleines Handbuch entstanden. Es informiert über die „Grundlagen“ (Kap. 1, 4 Beiträge), die regionale Arbeit „Ökumene in den Bundesländern“ (Kap. 2, 9 Beiträge), „Zentrale Fragen des [zwischenkirchlichen] Dialogs einschließlich eines Kapitels über „Illegale Ökumene“ (Kap. 3, 6 Beiträge), das für den deutschen Leser spannende Kapitel „Die gemeinsame Stimme in der Öffentlichkeit“ (Kap. 4, 3 Beiträge), die „Herausforderung Europa“ (Kap. 5, 7 Beiträge), darunter über die „Dritte Europäische Ökumenische Versammlung“ in Sibiu und die „Charta Oecumenica“), „Ein Kompass für die Gesellschaft“ in einem „Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich“ (Kap. 6, 2 Beiträge), „Die Begegnung mit Juden und Muslimen“ (Kap. 7, 2 Beiträge), danach „Die Stimme der Frauen“ mit dem Weltgebetstag und einem „Ökumenischen Sozialwort der Frauen“ (Kap. 8, 3 Beiträge), weiter „Die Stimme der Jugend“ über den „Ökumenischen Jugendrat“ (Kap. 9, 2 Beiträge), schließlich unter „Bildungschancen“ die Ökumene an Universitäten und Hochschulen (Kap. 10, 7 Beiträge) bis hin zum „Ausblick“ als Wegweiser in die Zukunft von Michael Bünker (Kap. 11, 1 Beitrag). Freikirchliche Delegierte in ökumenischen Gremien sollten es lesen.

Karl Heinz Voigt

Heike Springhart, Aufbrüche zu neuen Ufern. Der Beitrag von Religion und Kirche für Demokratisierung und Reeducation im Westen Deutschlands nach 1945, (Evangelische Verlagsanstalt) Leipzig 2008, 360 S.

Es hat lange gedauert, bis Fragen des Wandels und der Weiterentwicklung theologischer Fragestellung nach dem Krieg als Folge des amerikanischen Einflusses auf die deutschen Kirchen gestellt wurden. Jetzt liegt eine Dissertation vor, die mit dem renommierten John Templeton Award for Theological Promise ausgezeichnet wurde. In der Studie geht es um die amerikanische Nachkriegspolitik. Darin hat sie die Kirchen für ihre Reeducation-Politik instrumentalisiert, um sie für die Umerziehung von der NS-Diktatur zu einem demokratisch organisierten Gemeinwesen nutzbar zu machen. Das veränderte die traditionellen deutschen Kirchen, die selber keine demokratische, mit Zielen der Religionsfreiheit verbundene Geschichte vorzuweisen hatten.

Einem einleitenden „Forschungsbericht“ (13-29) und einer kurzen Einführung „Von der Reeducation zur Reorientation“ (31-35) folgt ein Kapitel über die Planungsphase in den USA. Konzeptionelle Überlegungen werden aus theologischer, soziologischer und sozialpsychologischer Sicht vorgestellt (37-133). Die Diskussionen und Erwägungen über die Einschätzung der Lage in Deutschland, an der auch Emigranten beteiligt waren (z. B. Paul Tillich), werden erörtert. Dabei lagen insbesondere die Landeskirchen im Blickfeld. Diese Überlegungen sind notwendig, um die Abteilung für *Education and Religious Affairs* innerhalb eines größeren Rahmens zu verstehen. Welche Bedeutung den Kirchen im Wandel zu Demokratie und Religionsfreiheit von Anfang an beigemessen wurde, ist zu verstehen, wenn man erfährt, dass Präsident Theodore Roosevelt 1944 öffentlich erklärte, Religionsfreiheit sei eines der Prinzipien, um deretwillen der Krieg geführt werde (112). Seine Sorge galt weniger den in Deutschland wirkenden Freikirchen angelsächsischer Herkunft als vielmehr der damals in Deutschland politisch ungeliebten Bekennenden Kirche.

Im Hauptteil der Untersuchung „Reeducation and Religion“ (135-267) werden die Maßnahmen der nach 1945 in Deutschland tätigen Abteilung für *Education and Religious Affairs* und von ihr geförderte Maßnahmen untersucht. Es werden Prozesse und geschichtliche Entwicklungen vor und während der NS-Zeit erörtert. Danach sind Zukunftsperspektiven und entsprechende Handlungsfelder für die Aktivitäten der amerikanischen Abteilung dargestellt: 1. Jugendarbeit und Schulpolitik (136-170; vgl. dazu FF Bd. 15, 2005/06, 194-202), 2. die Möglichkeiten Evangelischer Akademien als Multiplikatoren demokratischer Denk- und Lebensweise (170-198), 3. Neuanfänge der Frauenarbeit und Erneuerung des Familienbildes (198-205), 4. Möglichkeiten der Erneuerung durch das kirchliche Hilfswerk (206-227) mit einem Exkurs über die Rolle der lutherischen Missouri-Synode (224-227) und 5. die kirchliche Öffentlichkeitsarbeit durch Printmedien und Beteili-

gung am öffentlich-rechtlichen Rundfunk (228-246). Selbst das deutsche Kirchensteuersystem wurde trotz der traditionellen Trennung von Kirche und Staat in den USA in diesem Fall positiv gewürdigt (247-250).

Fast alle diese Themenfelder haben in der frühen Nachkriegszeit die Freikirchen und die Entstehung der ökumenischen Beziehungen beeinflusst. Darum gehe ich etwas ausführlicher auf die Arbeit von Frau Sprinkhart ein.

Aber zunächst zum abschließenden Kapitel. Darin werden konzeptionelle Aspekte der Rolle der Religion für eine Demokratie und theologische Impulse zur Bedeutung der (christlichen) Religion im gesellschaftlichen Transformationsprozess zur Diskussion gestellt (269-321). Diese komplexen Themen bedürfen der weiteren Diskussion.

Die Abteilung *Education and Religious Affairs* hatte sich drei herausragende Ziele gesetzt: 1. Religionsfreiheit, 2. Verhinderung von Nationalsozialismus und Militarismus und schließlich 3. Kooperation mit den Kirchen (108-128). Innerhalb dieses Rahmens sollte im Gegensatz zum bisherigen gleichgeschalteten Staat eine pluralismusfreundliche Gesellschaft gestaltet werden. Dazu wurde „die starke Betonung der Religionsfreiheit“ zur individuellen Religionsausübung und der institutionellen Freiheit der Existenz verschiedener Religionsgemeinschaften sowie „der Austausch zwischen den verschiedenen (christlichen und nichtchristlichen) Religionsgemeinschaften als Stoßrichtung“ gesehen. Die Themenfelder und die sich daran anschließende Gestaltung finden das besondere Interesse der Freikirchen, denn hier geht es um die Ausgestaltung der bis dahin von den Landeskirchen kaum praktizierten innerdeutschen Ökumene. Unter diesem Blickwinkel fällt das Fehlen der bereits 1946 von der Schweiz aus initiierten *Ökumenische Centrale* (ÖC) auf, die u. a. das Zusammenwirken der in Deutschland wirkenden protestantischen teils national, teils international organisierten Kirchen fördern sollte. Ebenso fehlt auch die *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen* (ACK) 1948, die ebenfalls ganz konkret das erstmals möglich gewordene offizielle Zusammenwirken von territorialen Landeskirchen und überregionalen Freikirchen ermöglichte. Auch die damals neue Zusammenarbeit im *Deutschen Ökumenischen Studienausschuss* (DÖSTA), der mit Theologen aus Landes- und Freikirchen besetzt war, erschloss eben auf dem Hintergrund der politischen Zielvorstellungen der Abteilung *Education and Religious Affairs* eine neue Ebene interdenominationeller Gespräche. Der zeitweise Leiter dieser Abteilung, Franklin H. Littell, – übrigens ein Methodist – setzte sich nachhaltig für die Entwicklung von Religionsfreiheit und interkonfessioneller Beziehungen ein (vgl. sein Buch „Von der Freiheit der Kirche“, deutsch 1957). Es scheint eben dieser Franklin H. Littell gewesen zu sein, der bezeichnenderweise in der *Evangelischen Akademie* Bad Boll 1950 die erste größere ökumenische Regional-Tagung in Württemberg durchgeführte, deren Hintergründe und Ziele durch die vorliegende Studie eine neue Perspektive gewinnen. Die Kirchengrenzen überschreitende Wirksamkeit des *Hilfswerks der Evangelischen Kirchen*, die

genau in das US-Konzept passte, gehört genauso in diesen Zusammenhang wie der erste Gottesdienst zum Weltgebetstag der Frauen 1947 in Berlin. Dort trafen nicht nur die Frauen von Landes- und Freikirchen aus der Stadt zusammen, sondern trotz des *Non-Fraternisation-Gebots* waren auch Amerikanerinnen an der Gestaltung beteiligt.

Gerade in dieser Arbeit, die so international und weit ausholend ist, die das Ziel der Religionsfreiheit mit interkonfessionellen, sogar interreligiösen Beziehungen als Teil der Programmatik erkannt hat, hätte der freikirchliche Leser die Beachtung der eben skizzierten entstehenden innerdeutschen Ökumene gewünscht. Der Schwerpunkt der Studie lag ja mit Nord-Württemberg und Baden in der Region, in der diese neuen Entwicklungen mit dem Hilfswerk-Zentrum in Stuttgart und der Evangelischen Akademie in Bad Boll eine konkrete Gestalt gewonnen hatten. Statt dessen bleibt selbst die Sprache theologisch unklar, wie an einigen Beispielen gezeigt werden soll. Immer wieder wird von den „Protestanten“ gesprochen und wie formelhaft vom „deutschen Protestantismus“ oder das Adjektiv „evangelisch“ in längst überholter Weise selbstverständlich auf die deutschen Landeskirchen bezogen, als wenn die Freikirchen keine „evangelischen“ oder „protestantischen Kirchen“ und sie nicht Teil des „Deutschen Protestantismus“ wären. Es betrifft genau jene Aktivitäten, denen ja gerade die US-Aktivitäten einen neuen partnerschaftlichen Status zugesprochen hatten. Auch die vernebelnde und verfehlte Rede von den „drei Hauptdenominationen der USA *liaison representatives*, die ihre jeweiligen Schwesterkirchen bei der Bewältigung der aktuellen Herausforderungen unterstützen sollten“ (283), ist mehr als problematisch in einer Studie mit ökumenischem Horizont. Man muss bei der Lektüre schon gute Voraussetzungen mitbringen, wenn man – zumal mit dem Begriff der „Schwesterkirchen“ in Verbindung gebrachte Chaplains – verstehen will, was gemeint ist. Denn es kann darunter nur die traditionelle für die US-Militärgeistlichen US-staatlich benutzte Dreigliedrigkeit „protestantisch – katholisch – jüdisch“ gemeint sein, die man um der jüdischen Gemeinden willen gerade nicht als „Schwesterkirchen“ bezeichnen kann.

Insgesamt muss festgehalten werden, dass die nach 1945 gewollte weiterführende Entwicklung auch terminologische Konsequenzen hat. Das zeigt sich besonders in ekklesiologischen Zusammenhängen. Die dürfen auch am Beginn des 21. Jahrhunderts nicht auf die Frage eingeeengt werden, ob Rom die evangelischen „Kirchen“ als „Kirchen“ und nicht als religiöse Gemeinschaften bezeichnet. Auch die Pluralität von „Kirchen“ im Protestantismus sollte allgemein akzeptiert werden.

Freilich gibt es andere Fragen, die durch diese Studie aufgeworfen werden. Zwei scheinen mir besonders herauszuragen. *Erstens*: Die „Instrumentalisierung“ der amerikanischen Kirchen für politische Ziele durch die staatliche Abteilung für *Education and Religious Affairs* bedarf einer Diskussion. Zwar geht es in diesem Fall um die positiv erlebte Demokratisie-

rung, Aber es ist doch zu fragen, ob es verantwortbar und theologisch zu rechtfertigen ist, wenn die Kirche sich für die Durchsetzung politischer Ziele durch den Staat einwerben lässt. Eine *zweite Frage*, die den Rahmen der Untersuchung übersteigt, die aber der Diskussion bedarf: Unter der Hand ist mit der Demokratie nicht nur Coca-Cola, sondern auch der Kapitalismus als Wirtschaftssystem mitgeliefert worden. Zwar erfolgen hier und da Hinweise auf die gescheiterten Ansätze des *social gospel* und auf die religiösen Sozialisten, aber das kapitalistische System wird kritiklos toleriert, als wenn es eine Drillingsschwester der Demokratie und der Kirchen sei. Dieses wirtschaftliche System bildet immerhin die Grundlage für die nicht unproblematische wirtschaftlich globale Entwicklung in Verbindung mit der *New Oeconomy*.

Die Anfragen mögen zeigen, wie anregend die Studie weit über die kirchengeschichtlichen Erörterungen hinaus ist. Die Dissertation wurde mit einem erheblichen Forschungsaufwand erarbeitet und ist breiter angelegt, als es dieser Rezension anzuzeigen möglich ist. Ich sehe darin einen unschätzbaren Wert, denn sie zeigt Rahmenbedingungen auf, die sowohl gesellschaftliche Institutionen – wie die Rundfunkgesetzgebung – wie auch kirchliche und theologische Entwicklungen besonders im Bereich der Landeskirchen erklärbar machen. Die fundamentale und gezielte Beeinflussung der Kirchen, die hier erkennbar wird, ist bisher nur den Experten bewusst geworden. Ein schätzenswertes Verdienst dieser Arbeit ist, dass sie hilft, Rahmenbedingungen der evangelischen Kirchen in Deutschland bei ihrer Neuformierung und Weiterentwicklung nach 1945 in größeren Zusammenhängen zu sehen und zu verstehen.

Karl Heinz Voigt

Heinz-Elmar Tenorth u. a. (Hg.), **Friedrich Siegmund-Schultze (1885-1969)**. Ein Leben für Kirche, Wissenschaft und soziale Arbeit, Konfession und Gesellschaft – Beiträge zur Zeitgeschichte, (Kohlhammer) Stuttgart 2007, 156 S. mit Personenregister.

Das ungemein vielfältige und reiche Leben des Theologen, Ökumenikers, Sozialreformers und Friedensstifters Friedrich Siegmund-Schultze wird in diesem Sammelband facettenreich beleuchtet. In konzentrierter und doch wieder konkreter Darstellung gelingt es den insgesamt 10 Autoren, alle wesentliche Aspekte des Wirkens dieses nüchternen „Propheten“ zu erfassen, die scheinbar getrennt nebeneinander stehen und doch in der unaufdringlichen, sachlichen, aber geradezu von einer selbstverständlichen Gewissheit erfüllten christlichen Zentrierung eine gemeinsame Mitte haben. Es ist nicht zufällig, dass nach einer Einführung zunächst der Bereich Theologie und Ökumenische Bewegung behandelt wird. Die fundamentale Arbeit

Siegmund-Schultzes, die sich in dem von ihm hinterlassenen Ökumenischen Archiv spiegelt (das inzwischen ins Evangelische Zentralarchiv eingliedert ist), ist hochbedeutsam und bisher ökumenisch nur gering gewürdigt. Den Beiträgen zu Theologie und Ökumene folgt der Rückblick auf die „Soziale Arbeitsgemeinschaft Berlin-Ost“, die mit dem Ortswechsel von Potsdam nach Berlin-Friedrichshain verbunden war. Er stand nicht außerhalb der Sache, sondern wollte selber mitten drin leben; Ausdruck seiner konsequenten Lebensweise. Die beiden folgenden Beiträge gelten der Sozialpädagogik und der Volksbildungsbewegung. Dem schließt sich das Thema Friedensbewegung und Kriegsdienstverweigerung an. Es ist ein Feld, in dem Siegmund-Schultze in Anknüpfung an die Arbeit des Versöhnungsbundes nach dem Zweiten Weltkrieg auch im Zusammenhang des Vereins „Recht und Schutz der Kriegsdienstverweigerer“ sowie der „Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kriegsdienstverweigerer“ vielseitige Aktivitäten entfaltete. Ein spezieller Beitrag ist der Geschichte des Ulmenhofes gewidmet (Berlin-Wilhelmshagen), der 1920 zum Wirkungskreis von Siegmund-Schultze gehörte.

Allein diese Übersicht zeigt die Weite der Arbeit und lässt den Einfluss erahnen, den Siegmund-Schultze mit seiner starken und unbeugsamen Persönlichkeit ausgeübt hat. Seine ökumenische Weitsicht, die ihn zu einer ganzen Reihe von Kontakten mit führenden Freikirchlern führte, z. B. dem sich selbst als einen Pazifisten bezeichnenden methodistischen Bischof John L. Nuelsen im Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen während der Zeit der Weimarer Republik, oder die Zusammenarbeit mit dem methodistischen Ökumeniker Theophil Mann in der Katastrophe während und nach dem Ersten Weltkrieg, sind bisher noch ein Desiderat. Diese Kontakte führen fast in die vorökumenische Ära und zeigen Siegmund-Schultzes prophetisches Charisma.

Ein anregendes Buch, das zu lesen sich lohnt.

Karl Heinz Voigt

Wolfgang Thönissen (Hg.), **Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde**. Im Auftrag des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik, (Herder Verlag) Freiburg 2007, 765 S.

Dieses Lexikon erfasst den immer breiter werdenden Strom der beteiligten Kirchen in einer bisher nicht gekannten Weise. Wer über die wachsende Anzahl ökumenischer Institute und Einrichtungen Informationen sucht, wird hier fündig. Wer über protestantische Konfessionen und Denominationen in Deutschland, aber teilweise auch in angelsächsischen Ländern, eine knappe Übersicht braucht, wird in der Regel nicht vergeblich nachschlagen; Landeskirchen und Freikirchen sind konfessionskundlich erfasst,

in der Regel von Autoren aus den dargestellten Kirchen, nicht selten unter einem ähnlichen Stichwort ergänzt von einem römisch-katholischen Verfasser (z. B.: „Methodisten, Methodismus“ von Walter Klaiber; „Evangelisch-methodistische Kirche“ von Hans Jörg Urban). Erstmals ist in einem deutschsprachigen Lexikon der Ökumene ist auch die Orthodoxie repräsentativ vertreten. Von besonderer Bedeutung sind die Stichworte zu theologischen Fragen wie z. B. „Geistliches Amt“, „Eucharistie“ (mit Abendmahl), „Kirche“ usw. Die großen theologischen Artikel sind fast alle von Autoren der sogenannten großen Kirchen verfasst.

Der Grundbestand des Lexikons ist dem zwischen 1993 und 2001 erschienenen Standardwerk „Lexikon für Theologie und Kirche“ übernommen. Über fünfzig Beiträge wurden zusätzlich – überwiegend von Experten des „Johann-Adam-Möhler-Instituts“ neu verfasst oder sie wurden – den erfreulichen Entwicklungen folgend – weitergeführt, um den neusten Stand zu bieten (z. B. „gegenseitige Taufanerkennung“ (1334) einer größeren Anzahl von Kirchen vom 29. April 2007). Die Literaturangaben sind weitgehend auf den neusten Stand gebracht. Leider fehlt gerade bei den Freikirchen die Aufnahme des Buches „Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert)“ von 2004 und die neuere römisch-katholische Sicht, wie sie H. J. Urban 1996 in der vom J.-A.-Möhler-Institut besorgten Ausgabe einer „Kleinen Konfessionskunde“ formuliert hat. In dem Zusammenhang des Artikels „Freikirchen“ stellt sich die Frage der Verhältnismäßigkeit der Literaturangaben. Für das Spezialgebiet „Freikirchliche Missionen“ (437 f.) standen dafür 14 Zeilen (mit z. T. älterer Literatur), für die „Freikirchen“ selber (436 f.) lediglich 4 Zeilen zur Verfügung. Die Frage der Verhältnismäßigkeit stellt sich auch in Verbindung mit dem Stichwort „Reichslieder“ (1168 f.). Wer die „Reichslieder“ erwähnt, muss noch dringender die „Gesangbücher“ von Landes- und Freikirchen bedenken. Anstelle dessen gibt es zwei Beiträge zum „Ökumenischen Liedgut“ (97 f. u. 978 f.).

Insgesamt sind die Freikirchen noch nicht in den ökumenischen Prozess integriert. Sie werden in diesem Lexikon fast ausschließlich konfessionskundlich behandelt. In den einzelnen theologischen oder historischen Artikeln kommen sie auch mit typischen Akzenten ihres theologischen und verfassungsrechtlichen Propriums, den historischen Erfahrungen und den weltweiten ökumenischen Einflüssen auf den ÖRK (Sozialethik – ökumenisch 1271 ff.) nicht mehr vor. Wenn das auch nicht durchgehend erwartet werden kann, so sind doch eine Reihe von Themenfeldern zu benennen, für die das unverzichtbar ist. Ich nenne nur: *Eucharistie/Abendmahl* „in den reformatorischen Kirchen“ (368 ff.), wer ist das? – *Religionsfreiheit* (1169 ff.), ein Thema, das die Freikirchen traditionell, also bedeutend länger als die beiden sogenannten Großkirchen begleitet hat; *Kirchenrecht* (662 ff.), das naturgemäß in nicht territorial und nicht staatsbezogen verfassten Kirchen einen anderen Ansatz entfaltet hat; *Kirche im evangelischen Verständnis*

(634ff.), mit von den allgemein protestantischen Positionen einerseits durch weltweite Verfassungen oder andererseits durch independentistische Strukturen und außerdem durch die Frage der Konstituierung der Mitgliedschaft deutlich unterscheidet; (*Frauen-)Ordination* (433f.), die nicht einfach einlinig unter „evangelische Kirchen“ abgehandelt werden kann; *Kirchenordnungen* (658ff.) werden wieder für die „reformatorischen Kirchen“ – was meint Landeskirchen – behandelt, ohne zu bedenken, dass z. B. die weltweit verpflichtende „Verfassung und Ordnung“ der methodistischen Kirche einen völlig anderen Charakter hat; die *Laienpredigt* (750f.) – durch Männer oder Frauen – ist ein ganz natürliches und historisch besonders in der Ausbreitung der methodistischen Kirchen wichtiges Element ihres Lebens, während der Beitrag hier keine „evangelische“ Variante bietet, sondern dieses Stichwort fast ausschließlich unter röm.-kath. kirchenrechtlichen Aspekten behandelt. Einzufügen ist hier, dass ein Beitrag über die „Vereinigung Evangelischer Freikirchen“ fehlt, immerhin der ersten ökumenisch-zwischenkirchlichen Gemeinschaft in Deutschland mit internationalen ökumenischen Implikation bei der Entstehung, auf den innerhalb des Lexikons mehrfach verwiesen wurde (Sp. 642 u. 913).

Wichtiger ist die Frage der ökumenisch eindeutigen Sprache. Erfreulich ist zunächst einmal, dass protestantische Kirchen als solche bezeichnet werden. Aber in ungezählten Fällen wird „protestantisch“, „reformatorisch“ und sogar „evangelisch“ kurzerhand mit landeskirchlich gleichgesetzt. Das führt manchmal zu fatalen Folgen. Zum Beispiel bei dem grundlegenden Artikel „Kirche“ ist „im evangelischen Verständnis“ lediglich das landeskirchliche angeboten, obwohl die Freikirchen natürlich evangelisch sind, aber doch ein völlig anderes ekklesiologisches Profil ausweisen. Hätte hier „nach *landeskirchlichem* Verständnis“ gestanden, wären derartige Irritationen vermieden worden. Dieses eine Beispiel steht für viele andere. Bei jedem anderen Lexikon muss der Freikirchler Nachsicht üben, aber gerade in der Frage der theologischen Klarheit muss an ein *Ökumene*-Lexikon ein anderer Maßstab angelegt werden.

Diese Erwägungen führen zu einer Grundsatzfrage. Ist bei uns nicht der ökumenische Prozess soweit fortgeschritten, dass ein *Ökumene*-Lexikon nicht mehr aus einer konfessionellen Sicht einer einzelnen Kirche verantwortet werden muss oder kann, sondern um der ökumenischen Gemeinschaft willen einen *ökumenischen Herausgeberkreis* haben muss? Das ökumenische Grundverständnis wird nicht durch einige – von wem? – ausgewählte Autoren anderer Kirchen abgedeckt. Es geht um die *ökumenische Konzeptionierung* eines solches Werkes. Eine Einzelkirche kann das ökumenische Feld nicht für sich besetzen, es sei denn, die Publikation hätte den Namen „Römisch-katholisches Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde“. In einem ökumenisch verantwortet Nachschlagewerk würden solche Grundentscheidungen, wie sie die allgemeine und unklare Verwen-

derung der Begriffe „evangelisch“ oder „protestantisch“ betreffen von vorne herein vermieden.

Natürlich würde es auch andere Akzentsetzungen und eine breitere Ausgewogenheit geben. Was bei den Gesangbüchern bereits erwähnt wurde, gilt auch für das längst nicht so wichtige Stichwort „Zeltmission“ (1452), das eben nur den Bereich der Landeskirchen umfasst, obwohl die Freikirchen in diesem Feld eine reiche Geschichte haben. Als – sicher eifriger – freikirchlicher Nutzer des Lexikons habe ich die Stichworte „Independentismus“, „Mariä Himmelfahrt“, Vereinigung Evangelischer Freikirchen, um nur einige zu nennen, vermisst. Gerade bei den „Adventisten“ wäre es für die Leser informativ, deren Gespräche mit dem Lutherischen Weltbund (1994-1998) und die daraus entstandenen Empfehlungen mit dem Literaturhinweis „Lutherans & Adventists in Conversation“ (2000) zu erfahren. Im Artikel „World Methodist Council“ wäre gerade in einem römisch-katholisch verantworteten Lexikon zu erwarten gewesen, einen Hinweis auf den nunmehr über vierzig Jahre ununterbrochen geführten Dialog mit dem römischen Einheitssekretariat zu geben und in den Literaturangaben auf die u. a. von H. J. Urban mit herausgegebenen Bände „Dokumente wachsender Übereinstimmung“ mit den Dialogtexten hinzuweisen, vielleicht auch auf die Aufsätze zum freikirchlich/römisch-katholischen Dialog unserer Freikirchenforschung.

Der für die Ökumenische Bewegung (Kardinal Kaspers schreibt jeweils „ökumenische Bewegung“) wichtige „Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen“ (seit 1914) ist, wie selbst die „Ökumenische Centrale“ mit ihrer eigenen Geschichte für die ACK leider übersehen worden.

Bei der Erarbeitung eines so vielfältigen Lexikons unterlaufen kleine Fehler. Zu erwähnen ist: Paul Deitenbeck ist kein „Pater“, sondern ein landeskirchlicher „Pastor“.

Die Anmerkungen von ganz unterschiedlichem Gewicht zeigen, wie schwer es ist, mit einem solchen Lexikon den heutigen ökumenischen Ansprüchen gerecht zu werden. Es zeigt auch, dass der ökumenische Lernprozess noch längst nicht abgeschlossen ist. Dieses Werk ist aber ein wichtiger und enorm hilfreicher Schritt, um die Zukunft in ökumenischer Partnerschaft weltweit und lokal zu gewinnen. Die kritischen Rückfragen mindern keineswegs den Wert der hier geleisteten Arbeit. Wer ökumenisch arbeitet, in Arbeitsgemeinschaften, in theologischen Dialogkreisen, in seiner Gemeinde, und wer sich literarisch zu ökumenischen Themen äußert oder in der Öffentlichkeitsarbeit tätig ist, der wird auf dieses profunde Werk nicht verzichten können. Für eine zweite erhoffte Auflage ist es wünschenswert, dass die Herausgeber fachkundige Berater anderer Kirchen hinzuziehen, weil auf der wissenschaftliche Ebene Ökumene immer noch weitgehend als ein bilaterales Thema behandelt wird. Das Johann-Adam-Möhler-Institut hat den ersten Schritt der Ausweitung bereits getan, als es im Jahr

2001 die Dialoge mit den Minderheitenkirchen in Deutschland im Anschluss an die römisch-lutherische Erklärung zur Rechtfertigungslehre aufnahm. Erste Früchte dieser Gespräche finden sich in dem Lexikon an verschiedenen Stellen. Aber es ist erst ein Anfang.

Karl Heinz Voigt

Hans-Christian Diedrich, „**Wohin sollen wir gehen...**“. Der Weg der Christen durch die sowjetische Religionsverfolgung. Eine russische Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts in ökumenischer Perspektive, (Martin-Luther-Verlag) Erlangen 2007, 572 S., geb. Ausg. ISBN 978-3-87513-158-1, kart. Ausg. ISBN 978-3-87513-160-4

In den letzten Jahren fanden die Migration Russlanddeutscher und die Probleme ihrer kirchlichen Integration zunehmende Beachtung.⁷ Die evangelischen Freikirchen sehen die Schwierigkeiten der Menschen aus einem anderen Kulturkreis, sich in den bestehenden westdeutschen Gemeinden heimisch zu fühlen.⁸ Viele russlanddeutsche Migrantenfamilien empfanden bald nach ihrer Ankunft in Deutschland einen „Kulturschock“ und fürchten um ihre Identität. Ein Teil zieht es vor, sich ethnisch homogenen Gemeinden anzuschließen. In diesen Gemeinden und freikirchlichen Gemeindezusammenschlüssen wird versucht, die althergebrachte Glaubenskultur zu bewahren, die fern vom Ursprungsland ihrer Väter und Mütter entstanden war. Als Beispiele seien die Scheu vor ökumenischen Kontakten und die Geheimniskrämerei vieler Kirchen- und Gemeindeleitungen genannt. Wer diese Glaubens- und Lebenskultur verstehen will oder nach Erklärungsansätzen für segregatives Verhalten gegenüber der westdeutschen Gesellschaft sucht, kommt an der Kirchengeschichte der Nachfolgestaaten der ehemaligen Sowjetunion nicht vorbei. Einem tiefgehenden Studium der Kirchengeschichte stehen aber die Vielfalt der theologischen Strömungen und Denominationen, aber auch die schwierige Quellenlage und vor allem das Fehlen von Kenntnissen des Russischen im Wege.

Der lutherische Kirchenhistoriker Hans-Christian Diedrich (1936-2008) versucht in einer Art Kompendium die Kirchengeschichte Russlands bzw. der Sowjetunion im 20. Jahrhundert überschaubar zu machen. Außerdem will Diedrich, der in Greifswald als „Spätberufener“ 2004 im Spezialgebiet Ostkirchenkunde habilitierte, den ermordeten und verfolgten Geistlichen durch die Aufnahme in Listen ein Denkmal setzen. Seine umfangreiche

⁷ Zum Beispiel für die Evangelisch-lutherische Kirche: Christian Eyslein, *Russlanddeutsche Aussiedler verstehen. Praktisch-theologische Zugänge*, Leipzig 2006, *Besprechung in Freikirchenforschung* 16 (2007), 331 ff.

⁸ Vgl. auch Beiträge auf dem VFF-Symposium 2006 „Freikirchen und Spätaussiedler“ in: *Freikirchenforschung* 16 (2007).

Monografie steht in einer Reihe weiterer Veröffentlichungen zur Kirchengeschichte Russlands bzw. der ehemaligen Sowjetunion im Verlag des Martin-Luther-Bundes.⁹ Unter der Frage des Apostels Simon Petrus (Joh 6,68) gliedert Diedrich die Geschichte der Verfolgung, Diskriminierung, Zwangsumsiedlung, Verbannung und des Lebens im Untergrund, aber auch der Anbiederung und Vereinnahmung für machtpolitische Zwecke in acht Perioden von je ungefähr zwölf Jahren Dauer. Sie reichen von den letzten Jahren des Zarenreiches über die Machteroberung durch die Bolschewiki, die unsägliche Diktatur Stalins, die Nachkriegszeit, die Religionsfreiheit und Restauration der Russisch-orthodoxen Kirche nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion bis zum Ende des 20. Jahrhunderts. Innerhalb dieser Kapitel wird eine weitgehend einheitliche Gliederung durchgehalten, die mit der orthodoxen Kirche beginnt. Ihr folgen der Katholizismus, das Luthertum und die Freikirchen (Evangeliumschrsten, Baptisten, Adventisten). Sie erlaubt ein Querlesen der Geschichte einzelner Kirchen. Angehängt sind ohne eine zeitliche Strukturierung unter der Sammelüberschrift „Andere Gruppen: Altgläubige, kleinere Freikirchen und „Sekten““ u. a. die Pfingstbewegung, die Mennoniten und die Methodisten in Überblicken von nur wenigen Seiten. Dieses Kapitel schließt eigenartig mit einer einzigen „Sekte“, den Zeugen Jehovas.

Zum Schluss widmet sich Diedrich der russischen Gottlosenbewegung in drei Ausprägungen: die Antireligiöse Kommission, der Bund der Gottlosen und der Bund der militanten Gottlosen. Unter „Nachwort“ bietet Diedrich eine Zusammenfassung bzw. ein Resümee. Auf diese Darstellung folgen die Listen der Geistlichen, die Opfer der politischen Willkür geworden sind. Für die freikirchliche Forschung ist die separate Liste von 235 Namen der Evangeliumschrsten, Baptisten, Mennoniten, Siebenten-Tags-Adventisten u. a. bemerkenswert.

Einige ausgewählte Dokumente im Originaltext mit deutscher Übersetzung vermitteln Eindrücke von der Religions- und Kirchenpolitik. Ein sehr umfangreiches, nach Sach Gesichtspunkten geordnetes Literaturverzeichnis sowie ein Personen-, Orts- und Sachregister erlauben Weiterstudien. Eine vereinfachte Karte gibt eine geografische Orientierung. Mit großem Geschick ausgewähltes Bildmaterial illustriert eindrucksvoll die Darstellung in Worten.

Diedrich ist mit diesem Buch noch kurz vor seinem Tod eine überzeugende, spannende, ertragreiche und zugleich nüchterne historische Darstellung der Kirchen und Christen in Russland bzw. in der Sowjetunion gelungen. Seine Eloquenz und außerordentliche Fachlichkeit motivieren den Leser, sich mit der wenig schönen Geschichte zu beschäftigen und ein Gespür für die Einstellungen und die Glaubenskultur der Russlanddeut-

⁹ Der Martin-Luther-Bund ist Diasporawerk der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) mit einem Arbeitsschwerpunkt u. a. in Osteuropa.

schen zu entwickeln. Diedrichs Ehrgeiz einer möglichst umfassenden und kompakten Präsentation der vielschichtigen Geschichte des Christentums ist offensichtlich. Angesichts der schwierigen Quellenlage und theologischen Zugänge blieb für Diedrich die Historiografie über die russischen Freikirchen ein teilweise sperriges Unternehmen. Größere Forschungslücken sind noch sichtbar wie z. B. über die Pfingstbewegung. Doch letztlich kann Diedrich seinen ehrgeizigen Anspruch, eine ökumenische Kirchengeschichtsschreibung vorzulegen, voll erfüllen. Insofern ergänzt diese Monografie die bereits vorhandene Literatur sehr gut.

Lothar Weiß

Alfred Neufeld, Was wir gemeinsam glauben. Täuferisch-mennonitische Überzeugungen, (Neufeld-Verlag) Schwarzenfeld 2008, 128 S., ISBN 978-3-937896-68-7

In der Welt gibt es 1,5 Millionen Mitglieder täuferisch-mennonitischer Gemeinden, die sich als Nachkommen der Täuferbewegung verstehen, die im 16. Jahrhundert entstand. Zwischen den mennonitischen Gemeinden bestehen aus theologischen, ethnischen und historischen Gründen große Differenzen. Ihren unterschiedlichen Vereinigungen ist eine starke Selbständigkeit der Mitglieder eigen. Die Mennonitische Weltkonferenz hat nach einem langen Gesprächsprozess im Jahr 2006 eine weltweite Glaubensbasis beschlossen. Mit ihr soll die Identität und der Zusammenhalt der weltweit kleinen Gemeinschaft gestärkt werden: „Mit Freude stellen wir die Einheit in zentralen Glaubensüberzeugungen fest.“ (19) Im Auftrag der Mennonitischen Weltkonferenz stellt Alfred Neufeld diese Glaubensbasis vor. Neufeld ist Präsident der Protestantischen Universität in Asunción, Paraguay, und u. a. Gastdozent am mennonitischen Theologischen Seminar Bienenberg, Schweiz.

Nach einer Einführung durch den Generalsekretär der Mennonitischen Weltkonferenz, Larry Miller, werden die „Gemeinsamen Überzeugungen“ in sieben Glaubensartikeln prägnant formuliert. Ihre Gliederung wird in den folgenden Kapiteln übernommen. Der „Präambel“ folgen drei Kapitel über Gott, den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist. Danach werden die Bibel als Glaubensgrundlage und die traditionsreiche Friedenstheologie entfaltet. In den letzten beiden Kapiteln wird auf das Gemeindeleben und die weltweite Ökumene eingegangen. Die Geschichte wird nur kursorisch in Verbindung mit einer Perspektive für die Zukunft dargeboten.

Zur Ekklesiologie wird festgehalten: „Die Kirche ist das Volk all derer, die die verändernde Kraft des Heiligen Geistes erfahren haben.“ (52) Die Ortsgemeinden sind „Töchter“ des weltweiten Leibes Kirche. (18) Bezüglich der Bibel ist in einigen Punkten der Einfluss eines historisch-kritischen

Schriftverständnisses spürbar. (63) Bemerkenswert ist die enge Verknüpfung einer Kultur des Friedens mit Evangelisation. (79) Glaubensvorbilder werden nicht nur der mennoitischen Geschichte entnommen, sondern es werden auch außenstehende Persönlichkeiten wie z. B. Dietrich Bonhoeffer im Kampf gegen Rassismus genannt. (32) Die große mennonitische Tradition der Friedenstheologie drückt sich klar aus: „Wenn die Kirche Gewalttätigkeit und Ungerechtigkeit verurteilt und sich weigert, gegen irgendwelche Feinde eine Waffe zu ergreifen, bezeugt sie damit das Wesen und die Liebe Jesu Christi.“ (32) und „Indem die Gemeinde nicht mitmacht bei Betrug, Korruption, Götzendienst, Hass, Verachtung, Diskriminierung und Materialismus, ruft sie öffentlich auf zur Sinnesänderung und Abkehr von jeglicher Form der Sünde.“ (32)

Das Taschenbuch bietet seinen Inhalt in einer gefälligen Gestaltung des Umschlages an. Eine Gruppe junger Menschen verschiedener Nationen und Hautfarben schaut den Leser an und motiviert zur Frage „Was ist das für ein Glauben, der sie so fröhlich macht?“

Dieses handliche Buch erfüllt die Kriterien eines modernen Katechismus für Mennoniten, die ökumenisch orientiert sind. Die Sprache ist allgemein verständlich, die Lesbarkeit der Glaubenssätze durchgehend gut. An den Beispielen zur Veranschaulichung von Aussagen spürt man die weltweite, auch die sogenannte „Dritte Welt“ einbeziehende Perspektive des Evangeliums. Der Katechismuscharakter des Buches wird noch durch die innere Struktur der Kapitel verstärkt. Sie beginnen jeweils mit einem groß gedruckten Aussagesatz und werden unter „Miteinander ins Gespräch kommen“ mit Bearbeitungsfragen abgeschlossen, die sich für Gruppenarbeiten in den Gemeinden eignen. Bedauerlich ist das Fehlen eines kleinen Verzeichnisses weiterführender Literatur. Somit richtet sich das Buch an das breite Publikum mit einem Interesse an Basisinformationen über den aktuellen Glauben der Mennoniten.

Lothar Weiß

Martin Friedrich, Kirche. Ökumenische Studienhefte 14, zugl. Bensheimer Hefte 108, hg. vom Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes, (Vandenhoeck & Ruprecht) Göttingen 2008, TB, 222 S., ISSN 0522-9014, ISBN 978-3-525-87122-5

Mit dem vorliegenden Band 14 findet die seit 1992 entstandene Reihe „Ökumenische Studienhefte“ ihren Abschluss. Diese Reihe bereitet ökumenisch relevante Themen auf wie z. B. Abendmahl, Taufe, Rechtfertigung, Schriftverständnis, kirchliche Ämter und Spiritualität. Mit dem Grundlagenthema „Kirche“ im letzten Heft wird noch einmal ein gewichtiger Schlussakzent gesetzt, der nahezu alle bisherigen Themen der Schriftenreihe bündelt. Das

in jeder Hinsicht umfangreiche Heft erscheint in einer Zeit der Diskussion über das Selbstverständnis in den evangelischen Kirchen im allgemeinen und seinen konkreten Ausprägungen in Aufgaben, Ämtern und Strukturen für die Zukunft.¹⁰ Für viele evangelischen Freikirchen und freikirchlichen Gemeinden greift das Heft mit der Ekklesiologie ein wenig reflektiertes Thema auf. Außerdem sollte man für eine Zusammenarbeit mit seinem Nachbarn im Bilde sein, was er beim Begriff „Kirche“ denkt. Mit Friedrich äußert sich ein kompetenter Autor, denn er ist Studiensekretär in der Geschäftsstelle der „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa – Leuenberger Kirchengemeinschaft“ (GEKE) und lehrt Kirchengeschichte an der Universität Bochum.

Die Gliederung dieses „Ökumenischen Studienheftes“ folgt dem bisherigen Schema der Reihe. Nach einer Einleitung mit Vorüberlegungen und einem Befund über Kirche und Israel im Neuen Testament folgen in Teil A die „Konfessionellen Positionen“. Die an der Kirchengeschichte orientierte Darstellung wird unterteilt in die Zeit der Antike und des Mittelalters und in die Neuzeit mit der Bildung von „Konfessionskirchen“. Neben den reformatorischen Kirchen einschließlich der evangelischen Freikirchen und einem Abschnitt über die Pfingstbewegung wird hierunter auch die Römisch-katholische Kirche seit dem 16. Jahrhundert dargestellt. Den größten Anteil am Buch hat der Teil B, welcher die ökumenische Bewegung im 20. Jahrhundert, den „Ökumenischen Rat der Kirchen“ (ÖRK) und die Vielzahl der ökumenischen Gespräche in unterschiedlichen Kombinationen dokumentiert und kommentiert. In Teil C werden eine Bilanz der Ergebnisse gezogen und Perspektiven der zwischenkirchlichen Beziehungen anhand von sechs Kategorien mit Gegensatzpaaren entwickelt. Ein ergiebiges Quellenverzeichnis und ein umfangreiches kombiniertes Sach- und Personenregister erlauben ein Weiterstudium.

In seiner Einleitung legt Friedrich die Ansätze dar, aus denen sich verschiedene Modelle von Kirche entwickelten. Für die Theologie des 20. Jahrhunderts stellt er die Unaufhebbarkeit der Erwählung Israels heraus. Typisch für die reformatorischen Kirchen ist die theologische und organisatorische Vielfalt. Zum Beispiel vertreten die lutherischen Kirchen in der Ökumene zwei verschiedene Richtungen (38-41).

In neuerer Zeit nähern sich die protestantischen Ekklesiologien einander an. Friedrich sieht hierfür mehrere Ereignisse: Im 19. Jahrhundert ist es die landesherrlich verordnete Bildung von Unionskirchen in Deutschland und die Gründung überkirchlicher Vereinigen wie den CVJM und die Evangelische Allianz (50). Bezüglich der Unionskirchen muss aber angemerkt werden, dass diese zu innerkirchlichen Protestbewegungen und Kirchenspaltungen führte. Ein großer Schritt zu einer gesamtprotestantischen

¹⁰ Zum Beispiel das Impulspapier des Rates der EKD „Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert“, Hannover 2006, mit den biblischen „Schlüsselbildern“ für Kirche: Salz der Erde, Licht der Welt und Leib Christi.

Ekklesiologie war die „Barmer Theologische Erklärung“ von 1934. Sie beeinflusste das Dokument „Die Kirche Jesu Christi“ der Leuenberger Kirchengemeinschaft aus dem Jahr 1994 (51). Nach dem Punkt „Die Herausbildung einer gesamtprotestantischen Ekklesiologie“ wirkt die „Pentekostale Ekklesiologie“ etwas eigenartig angehängt (53-56). Friedrich begründet dies damit, dass die Pfingstbewegung keinen Anteil an der Herausbildung einer gesamtprotestantischen Ekklesiologie hat, weil ihr eine organisatorische Struktur auf Weltebene fehle und sie Vorbehalte gegen theologische Lehre habe. Er bemerkt aber auch, „dass dort, wo die pfingstlichen Gemeinden Bestand hatten, nach ein, zwei Generationen eine Verkirchlichung einsetzte“ (54). Daran schließt sich die Geschichte der Ekklesiologie in der Römisch-katholischen Kirche vom Konzil von Trient über das I. Vatikanische Konzil bis zum 20. Jahrhundert an. Eine fundamentale Wende in Richtung einer konsensfähigen Ekklesiologie sieht Friedrich im II. Vatikanum. Friedrich stellt aber eine Tendenz zu einer innerkirchlichen Zentralisierung und einem stärker exklusiven Kirchenverständnis unter Papst Johannes Paul II. fest. Auch für die Zukunft sei nach seiner Ansicht mit einer restriktiven Auslegung der Konzilstexte zu rechnen: „Vieles, was im ökumenischen Gespräch an Annäherungen bereits erreicht schien, wird so erneut auf den Prüfstand geraten. Aber was ökumenisch beschwerlich scheint, kann auch Ausdruck einer größeren Wahrhaftigkeit sein“ (62).

Der zweite, umfänglichste Teil B des Buches beginnt mit einem Abriss der Geschichte der ökumenischen Bewegung und Institutionen im 20. Jahrhundert. Aus der folgenden großen Zahl von theologischen Dialogen seit den 1970er Jahren zur Vertiefung der kirchlichen Gemeinschaft werden nun einige Ergebnisse mit Beteiligung evangelischer Freikirchen ausgewählt. Im baptistisch-reformierten Dialog werden Unterschiede in der Ekklesiologie erkennbar. Die Reformierten betonen den Gemeinschaftsaspekt von Kirche, die Baptisten hingegen den Personalismus der Kirche. Beide sind sich einig in der Ablehnung einer bischöflichen Verfassung der Kirche und der Zuordnung der Ordinierten in das allgemeine Priestertum nach reformatorischem Verständnis (76-78). Im Dialog zwischen den Baptisten und den Lutheranern ergeben sich Differenzen über die Verortung der Kirche. Andererseits wird die praktische Zusammenarbeit betont (79-81). Die Ergebnisse der Verhandlungen zwischen der GEKE und den europäischen Baptisten stellten bleibende gravierende Differenzen in der Tauffrage fest. Die Voraussetzungen für eine Kirchengemeinschaft sind deshalb nicht gegeben. Das gemeinsame Kirchenverständnis fußt auf der *Confessio Augustana* VII (81-83). Zwischen den Methodisten und den Lutheranern gibt es einen großen Konsens für eine Kirchengemeinschaft. 1997 traten deshalb sieben methodistische Kirchen Europas der GEKE bei (78f.). Auch zwischen den Methodisten und den Anglikanern findet ein Dialog mit dem Ziel der Kirchengemeinschaft statt, da wesentliche Grundaussagen identisch sind. Diskussionen entstanden über das Amtsverständnis und die Rolle des Bischofsamtes. Auf dem

Wege zur Einheit schlossen Anglikaner und Methodisten in England 2003 einen Bund (95). Einen der ältesten theologischen Dialoge führen der Weltrat Methodistischer Kirchen und die Römisch-katholische Kirche seit 1971. In den Übereinstimmungen drückt sich die ausgeprägt ökumenische Einstellung der Methodisten aus. Man erkannte die missionarische Dimension der Kirche an, verständigte sich über die Pneumatologie, setzte den Begriff *koinonia* für gemeinsame Aussagen über die Wesensmerkmale der Kirche ein und stellte die Notwendigkeit des Bischofsamtes fest. Allerdings blieben noch beträchtliche Inkongruenzen in der Lehre (126-133). Ernüchternder Kommentar Friedrichs: „So zeigt sich schon bei diesem auf protestantischer Seite so offen geführten Dialog, dass wir von einem erfolgreichen Abschluss des Gesprächs über die Kirche noch weit entfernt sind“ (133).

Die Römisch-katholische Kirche war auch um theologische Dialoge mit den Baptisten, Pfingstlern und Evangelikalen bemüht, wobei für die letzteren mit den Vertretern der Evangelischen Allianz erstmalig Repräsentanten einer kirchenübergreifenden Bewegung Gesprächspartner wurden. Bemerkenswert ist die Kontinuität der Gespräche zwischen Rom und Pfingstlern seit 1972. Die Ergebnisse bleiben vage. Es zeigen sich größere Differenzen. Fazit Friedrichs: „Nimmt man die drei Dialoge zusammen, dann muss festgestellt werden, dass die *Communio*-Ekklesiologie offensichtlich einen großen Reiz auf die eher kongregationalistisch ausgerichteten Freikirchen und Gemeinschaften ausübt. Dies gilt über einen bemerkenswert langen Zeitraum. Man wird aber nicht sagen können, dass dies über eine atmosphärische Verbesserung wirklich etwas ausgetragen hätte. Formen und Bedingungen der Verwirklichung der *koinonia* werden doch noch völlig unterschiedlich bestimmt“ (125 f.). Die theologischen Differenzen zwischen den Reformierten und Pfingstlern sind ebenfalls erheblich. Die Pfingstler weisen einen deutlich individualistischeren Zug auf als die Reformierten (83 f.). Nach dem Eindruck Friedrichs steht der theologische Dialog mit den Pfingstkirchen noch ganz am Anfang (84). Die dezentrale Struktur der Pfingstbewegung bereitet dabei besondere Probleme. Als ihre Vertreter treten deshalb Einzelpersonlichkeiten auf. Am Ende dieses Teils können die ekklesiologischen Ergebnisse im Rahmen des ÖRK als Konzentrat der Dialoge verstanden.

„Bilanz und Perspektiven“ im letzten Teil des Buches geschehen anhand von sechs Kriterien, die als begriffliche Gegensatzpaare ausgestaltet sind: Die Kategorie der Kirche, ihr Wesen und ihre Heilsbedeutung, die Kennzeichen und der Ort der Kirche sowie schließlich die Frage nach der Einheit der Kirche. Friedrich stellt in der Ökumene einen deutlichen Fortschritt im gemeinsamen Bewusstsein und eine wachsende Übereinstimmung im Kirchenverständnis fest (160). Hierzu hat die *Communio*-Ekklesiologie seit dem II. Vatikanischen Konzil sicher einen großen Anteil. Wichtig ist auch die Anerkennung der eschatologischen und missionarischen Dimension der

Kirche. Über die Kennzeichen der Kirche wird immer noch kontrovers diskutiert. Friedrich sieht aber einander Ergänzendes von „Wort und Sakrament“ und von „Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität“. Die Rolle der Kirche im Heilsgeschehen bleibt umstritten. In dieser Frage nimmt die Pfingstbewegung eine Sonderrolle ein (187 ff.). Spürbare Annäherungen gibt es über den Ort von Kirche. So erkennen z. B. die Baptisten nun an, dass die Ortsgemeinde erst in einem Verbund mit anderen die volle Qualität von Kirche hat. Aus der Gegenrichtung bewegt sich die Römisch-katholische Kirche seit dem II. Vatikanischen Konzil zu (194 f.). Kritisch sieht der Verfasser den Aktionismus der Anglikaner, Lutheraner und (eingeschränkt) der Methodisten in Richtung Rom. Die gemeinsamen Papiere zwischen der „Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands“ (VELKD) und der katholischen Deutschen Bischofskonferenz kritisiert Friedrich mit deutlichen Worten als zu harmonisch vor dem Hintergrund der Spannung zwischen dem katholischen Petrusamt und dem Kirchenverständnis der *Confessio Augustana VII*. Für ihn ist ein Konsens illusorisch (147). Ihrem letzten gemeinsamen Bericht „Apostolizität der Kirche“ von 2007 bescheinigt er immerhin „ein sehr ernsthaftes Bemühen, die kirchliche Einheit durch Fortschritte in der Ausübung von Ämtern und Autorität voranzubringen“ (150). Als problematisch empfindet Friedrich ambitionslose Erklärungen von VELKD und EKD. In diesem Zusammenhang hebt er die Bedeutung der Leuenberger Konkordie hervor (200 ff.). Friedrich gelangt zum Schluss, dass der Gegensatz zwischen dem römisch-katholischen und dem evangelischen Verständnis von kirchlicher Einheit weiterhin besteht und sich in der letzten Zeit wieder verschärft hat: „Fundamental ist letztlich, dass in der römisch-theologischen Theologie die Einheit den Ausgangspunkt bildet“ (203).

Das vorliegende Buch soll dazu dienen, „dass die einzelnen Kirchen ihren Platz in Gottes Sendung mit seiner Kirche wahrnehmen“ (206). Bescheiden stellt Friedrich die Grenzen seiner Darstellung fest. Er unterstreicht die Bedeutung charismatischer und überkonfessioneller Bewegungen und wünscht sich eine Reflexion über die Rolle der christlichen Kirche in der Welt und im interreligiösen Dialog (206). Es ist das Verdienst Martin Friedrichs, mit diesem Buch einen schwierigen und kontroversen Gegenstand der christlichen Ökumene fachlich anspruchsvoll, komprimiert, nüchtern und klar dargestellt zu haben. Dieses „Ökumenische Studienheft“ ist eine Orientierungshilfe in der ökumenischen Zusammenarbeit und eine kompetente Grundlageninformation für Studium und Lehre.

Lothar Weiß

Anton Grabner-Haider, Das Laienchristentum. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) Darmstadt 2007, 144 S., ISBN 978-3-534-20015-3

Ein attraktiv gestaltetes, handliches und solide gebundenes Buch verführt zum spontanen Blättern, Lesen und Kauf: Fröhlich lachende Mädchen und Jungen stehen beieinander und recken begeistert ihre Hände hoch. In ihrer Mitte überragt sie ein großes schlichtes Holzkreuz. Mit diesem Bild von Jugendlichen auf dem Weltjugendtag 2005 der katholischen Kirche in Köln wird das „Laienchristentum“ lebendig. Auch der Titel des Buches verspricht spannende Informationen über eine aktuelle Problematik: Priestermangel, Stellenstreichungen, das Verhältnis zwischen leitenden Theologen im Hauptamt und dem Ehrenamt, Finanzkrise, demografischer Wandel, schrumpfende Zahlen aktiver Gemeindeglieder und der regelmäßigen Gottesdienstbesucher sind Symptome eines fundamentalen Wandels der Einstellungen zu Fragen der Religion und des Glaubens und der Rolle der christlichen Kirchen in der pluralistischen Gesellschaft Deutschlands. Auf diese Herausforderungen suchen die großen Kirchen Antworten und haben bereits grundlegende Reformmaßnahmen eingeleitet, um ihre Institutionen zukunftsfähig zu machen.

Aber wie kam es zu den heutigen Verhältnissen? Welchen Beitrag haben „Laien“ in der Geschichte für den Aufbau der Kirche und die Verbreitung des christlichen Glaubens geleistet? Wie lässt sich die Rolle der „Laien“ in der weltweiten Kirche, aber auch in der Gemeinde vor Ort für die Zukunft auf der Grundlage der Kenntnisse über die Vergangenheit definieren? Grabner-Haider, Religionsphilosoph an der Universität Graz, ordnet den Inhalt chronologisch von der Jesus-Bewegung bis zur Postmoderne. Ein kleines Literaturverzeichnis, das vor allem Titel des Autors und Joseph Ratzingers aufführt, schließt das Buch ab.

Dieses Buch hat einen ähnlich gestalteten Zwilling über die Entstehung des Klerus in der Kirche.¹¹ Wer beide Buchtitel nebeneinander legt, kann nicht übersehen, dass der Autor vor allem die römisch-katholische Kirche im Blick hat und das Verhältnis von Laien und Klerus als Gegensatz empfindet.

Grabner-Haider unterscheidet gleich auf den ersten Seiten des Buches scharf zwischen den Eigeninteressen des Klerus und den „Laienchristen“. Für ihn kommt das Reich Gottes „durch Verwirklichung der allgemeinen Nächstenliebe, der Barmherzigkeit und der Armenhilfe, der Wahrhaftigkeit und der Versöhnung der Gegner.“ (9) „So besteht die Nachfolge Jesu ... allein in der Verwirklichung seiner moralischen Zielvorgaben.“ (20) Bei der Darstellung der Alten Kirche geht der Verfasser fast jeder Spur nach. Die Begründung der geistlichen Leitungsämter bleibt jedoch blass. Die Geschichte

¹¹ Anton Grabner-Haider, Die Diener Gottes. Das Klerikerchristentum und seine Geschichte, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2008.

der Laien in der Kirche des Mittelalters wird vor allem aus feministischer Sicht geschildert. (48 ff.) Die Reformation versteht er als einen Prozess der Emanzipation der „Laienchristen“ aus der Herrschaft der Kleriker. (10) Allerdings: „Selbst die Reformatoren haben die Inquisition nicht beendet, sondern mit heiliger Begeisterung weitergeführt.“ (61) Die reformatorischen Bekenntnisschriften werden aber nicht herangezogen, das „allgemeine Priestertum der Gläubigen“ nicht erwähnt. Den Mystikern der Reformationszeit widmet Grabner-Haider unverhältnismäßig viel Platz. Als Protagonisten der Laienchristen stellt Grabner-Haider Galileo Galilei vor. (73 f.) Vor allem aber die kirchenkritischen Philosophen wie Nietzsche, Feuerbach, Marx, Schopenhauer, Hegel, Kant, Russell und Wittgenstein repräsentieren für den Autor das „Laienchristentum“: „Es waren umfassend gebildete Laienchristen, welche die Lehren und Moralgesetze der Kleriker umfassend der Kritik unterzogen.“ (79) Das Zwischenergebnis: Eine „vernünftige“ Religion verzichtet auf Monopolansprüche und Dogmen. (79 f.)

Die Aufklärung interpretiert der Autor als umfassenden Lernprozess von „Laienchristen“. Diese Zeit würdigt Grabner-Haider auch als Fortschritt und führt Sinnlichkeit, Nacktheit und Freiheit der Sexualität an. Selbstverständlich sind nach seinem Konzept „die“ Kleriker grundsätzlich gegen alles Fortschrittliche. (11) Die Theologie von der „sogenannten ‚Erbsünde‘“ betrachtet Grabner-Haider als veraltete Lehre der Kleriker. (67) „Die Denker des Kritischen Rationalismus (Karl Raimund Popper, Hans Albert u. a.) haben wesentlich dazu beigetragen, geschlossene Glaubenssysteme zu analysieren und zu relativieren.“ (85) Auch Erich Fromm und Sigmund Freud werden erwähnt, denn Grabner-Haider geht es um die „Lebensform einer gesunden und lebensfreundlichen Religiosität“. (85)

Fazit des Religionsphilosophen Grabner-Haider: „Heute können wir sagen, dass vor allem die Laienchristen in den christlichen Kirchen die Lernprozesse vorangebracht haben, welche die Religion mit einem humaneren Gesicht erscheinen lassen. ... Es sind die Erkenntnisse der Naturwissenschaften, der therapeutischen Methoden und der kritischen Philosophie, welche der Religion wieder neue Kraft geben können. Doch diese Religion der Laienchristen orientiert sich nicht mehr an den Lehren und Normen der Kleriker und ihrer Theologen, sie ist weitgehend autonom geworden.“ (87) Die „Denkimpulse der modernen Physik“ sind Zitate aus der „modernen Kosmologie“ einschließlich östlicher Denker. (97 ff.) Das Festhalten an konservativen Glaubensvorstellungen kommentiert Grabner-Haider mit den Worten: „Heute verstehen wir, dass es vor allem seelisch verletzte Personen waren, die repressive Gottesbilder verbreiteten und aufbauten.“ (101)

Ganze Passagen der Kirchengeschichte werden nicht erwähnt bzw. nicht für das Thema herangezogen wie z. B. Täufertum, Methodismus, Pietismus und Erweckungsbewegung. Die Entstehung der altkatholischen Kirche als eine Folge des I. Vatikanischen Konzils wird keines Wortes gewürdigt, obwohl eine durchaus prominente Gruppe von Theologen, Priestern und Nicht-

theologen an ihr beteiligt war. Die katholische Gesellenbewegung, immerhin die Initiative eines energischen Landgeistlichen (Adolph Kolping), die karitativen Orden und die Vielzahl von Vereinen katholischer Laien hätte der Autor für eine einigermaßen ausgewogene Darstellung des „Laienchristentums“ berücksichtigen können, von den politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen der katholischen Laienorganisationen ganz abgesehen. Es ist schon erstaunlich, wie die Geschichte der Laien in der katholischen Kirche ohne die Erwähnung des II. Vatikanischen Konzils geschrieben werden kann. Immerhin gelingt dem Autor im letzten Drittel des Buches unter „Laienchristentum der Postmoderne“ eine anschauliche Darstellung von der Pluralisierung und Individualisierung religiöser, vor allem christlicher, Einstellungen und das Schwinden des Einflusses von Vorgaben kirchlicher Autoritäten auf die Kirchenglieder. In seiner Zustandsbeschreibung unterscheidet Grabner-Haider zwischen verschiedenen Einstellungen der Christen in Europa unter der Leitthese einer „abgestuften Identität“. Dies geschieht mit einer eindeutig positiven Tendenz zugunsten der „liberalen Christen“. Naheliegenderweise sieht der Autor die „Fundamentalisten“ negativ. Unter „sogenannten ‚Sekten‘, die sich von christlichen Kirchen abgespalten haben“ werden in einer Reihe die Freikirchen, Quäker, Mormonen und Zeugen Jehovas genannt. (128) „Viele von ihnen lesen die Bibel wörtlich und widersetzen sich der wissenschaftlichen Weltdeutung, ihre Gemeinschaften haben meist autoritäre Strukturen mit klaren Handlungsvorgaben. Kritisches und autonomes Denken findet sich dort selten, es handelt sich um vormoderne Lebensorientierungen.“ (128) Wie einfach kann die Welt doch sein! Wer diese Sätze unbedarft liest, könnte eine Menge Vorurteile gegenüber Andersdenkende entwickeln.

Fasziniert ist Grabner-Haider vom Jubel Jugendlicher für den Papst und andere Repräsentanten der Kirche, die gleichzeitig als „Auswahlchristen“ „auf eine sehr selbständige Weise um eine christliche Lebensgestaltung ringen.“ (133) Er setzt auf die „gelebte Moral“, weil durch die Katastrophen des letzten Jahrhunderts „die Gottesbilder und Glaubenslehren der Theologen weitgehend zusammengebrochen“ seien. (121) Gibt es nicht auch eine lange Reihe bahnbrechender Erkenntnisse von großen Theologinnen und Theologen gerade in diesem beschriebenen Jahrhundert, die sich auf das Gemeinleben auswirken – vielleicht gerade durch die Katastrophen befördert? Stattdessen werden jüdische Denker der Postmoderne seitenlang hervorgehoben. (115 ff.) Die „Trends der Postmoderne“ sind eine Zitatensammlung über die Einstellung des Autors. Der Schlusssatz des Buches bringt sie auf den Punkt: „Der nachhaltigste Impuls des religiösen Glaubens dürfte aber in der realistischen Hoffnung auf ein gelingendes Leben zusammen mit konkreten Mitmenschen sowie im offenen und fairen Austausch der Kulturen und in der Verantwortung vor einem göttlichen Schöpfer liegen.“ (135)

Die Werbung der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft für das Buch weckt hohe Erwartungen bei der Leserschaft: „Ein grundlegender Beitrag zum The-

ma Laienkirche!“ und „Die Darstellung umfasst alle christlichen Konfessionen und verdeutlicht deren unterschiedlichen Umgang mit dem ‚Problem‘ der Laien.“ Legt man diese Aussagen als Maßstab an, dann bleibt das kleine Buch eindeutig hinter ihnen zurück. Die häufige Wiederholung der These vom Gegensatz zwischen Klerus und Laienchristentum befördert Vorurteile. Beispiele von Kooperationen finden keine Erwähnung. Die Rolle der Laien bzw. Nichttheologen in der Kirche wird nicht wirklich differenziert und tiefgründig diskutiert, zwischen den Kirchen und theologischen Bewegungen nicht ausreichend unterschieden. Das Bemühen um eine allgemein verständliche Darstellung wird an einigen Stellen durch den Gebrauch von philosophischen Termini und die Erwähnung vieler Namen von Philosophen und Psychotherapeuten behindert. Auch stellt sich die Frage, ob das von Grabner-Haider angenommene „Laienchristentum“ in der dargestellten Geschlossenheit nicht eine Fiktion ist. Der angenommene emanzipatorische Charakter der „Laienchristen“ dürfte für den größten Teil der Menschheit in der Kirchengeschichte wenig zutreffen. Der vom Verfasser herangezogene Personenkreis war Bildungsbürgertum. Es ist spürbar, dass sich der Autor von persönlichen Voreinstellungen leiten ließ, die eine angemessene Darstellung des Themas behinderten. Nur die Individualisierung religiöser Einstellungen und die Ausprägung eines „Patchwork“-Glaubens sind anschaulich dargelegt.

Die attraktive Ausstattung des Buches und die Eloquenz des Autors können leider nicht das Gefühl der Ernüchterung überdecken: Der Erkenntnis-ertrag des Buches ist unbefriedigend. Das ist sehr bedauerlich. Die Geschichte der Laien bzw. Nichttheologen in der christlichen Kirche muss offenbar noch gründlich erforscht und geschrieben werden.

Lothar Weiß

Katharina Kunter / Jens Holger Schjørring (Hg.), **Die Kirchen und das Erbe des Kommunismus**. Die Zeit nach 1989 – Zäsur, Vergangenheitsbewältigung und Neubeginn. Fallstudien aus Mittel- und Osteuropa und Bestandsaufnahme aus der Ökumene, (Martin-Luther-Verlag) Erlangen 2007, 398 S., ISBN 978-3-87513-155-0

Joachim Willems, **Lutheraner und lutherische Gemeinden in Russland**. Eine empirische Studie über Religion im postsowjetischen Kontext, zugl. Diss. theol. Univ. Hamburg 2003, (Martin-Luther-Verlag) Erlangen 2005, 471 S., ISBN 3-87513-142-8

Als Ergänzungen zur der Arbeit von Diedrich zur russischen Kirchengeschichte können zwei Monografien verstanden werden, die in den letzten Jahren im selben Verlag erschienen sind. Ihre Erkenntnisse motivieren zu weiteren Studien.

Der von der Privatdozentin für Neuere und Neueste Geschichte in Karlsruhe und dem Professor für Kirchengeschichte im dänischen Århus herausgegebene Band vereinigt 20 Aufsätze in Deutsch und Englisch. Er ist das Produkt einer gemeinschaftlichen Tagung mehrerer deutscher und skandinavischer Forschungseinrichtungen im Jahr 2005. Der Kreis der Autoren kommt aus Nord-, Mittel- und Osteuropa. Das Themenspektrum umfasst nicht nur die Geschichte von Mehrheits- und Minderheitskirchen verschiedener Konfessionen und Länder unter kommunistischer Herrschaft und im Transformationsprozess nach 1989. Vielmehr werden diese Kirchengeschichten durch weitere Beiträge in größere historische Zusammenhänge eingeordnet. Dies geschieht in sehr ansprechender Weise gleich mit dem ersten Aufsatz von Miklós *Tomka*, Direktor der Ungarischen Religionssoziologischen Forschungsstelle in Budapest und Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Szeged. Aus einem umfassenden Ländervergleich mit Statistiken und Grafiken zieht *Tomka* in Thesen Schlüsse über die europäischen Gesellschaften, Kirchen und Religiosität vor allem in Mittel- und Osteuropa: „Die Religionsverfolgung des Kommunismus hat nur in der Hälfte der ost- und ost-mitteleuropäischen Gesellschaften schmerzliche Spuren hinterlassen“ (21). „Es gibt eindeutige Zeichen eines religiösen Aufbruchs in Ost- und Ost-Mitteleuropa“ (25). „Der Stand der Religiosität ist nicht unabhängig vom sozialen Wandel“ (34). Das in mehreren Aufsätzen belegte Ausmaß der Kontrolle und Instrumentalisierung der religiösen Regungen und kirchlichen Aktivitäten mit perfiden Methoden durch Partei und Staat im Kommunismus sind erschreckend. Hinzu treten kritische Anmerkungen über die Rolle der weltweiten Ökumene in dieser Zeit. Die Ostpolitik des „Ökumenischen Rates der Kirchen“ (ÖRK) war offenbar größtenteils das Resultat einer Fernsteuerung aus Moskau. Der „Lutherische Weltbund“ (LWB) erwies sich als nur eingeschränkte Stütze für protestantische Minderheiten. Bei diesen Erkenntnissen entsteht Nachdenklichkeit: Wie viel Naivität, Pragmatismus und Opportunismus unter dem Mantel der Diplomatie von Kirchenfunktionären nutzte noch den Menschen im Glauben vor Ort unter der atheistischen Herrschaft? Und wie hoch war der Verlust an Glaubwürdigkeit der Kirchen und der Verkündigung des Evangeliums als Preis für diese Politik? Der Transformationsprozess der postkommunistischen Gesellschaften, des Christentums und der Kirchen wird mit mehreren anspruchsvollen Analysen angegangen. Der letzte Aufsatz des Münsteraner Professors Michael *Bentker* prangert die „Verkenning des inhumanen Charakters der kommunistischen Ideologie und Herrschaft“ durch Theologen an (387). Er verlangt eine „Selbstaufklärung über kirchliche Desorientierungen im Umgang mit dem Kommunismus“ (385) und erwartet eine klare Scheidung zwischen theologischen und politischen Gegenständen (391 f.). „So bietet das Jahr 1989 ein Lehrstück für politischen Parusieverlust“ (390).

Der große Ertrag dieser Aufsatzsammlung entsteht vor allem durch die Zusammenstellung von Beiträgen aus verschiedenen historischen Disziplinen

und Blickwinkeln. Die im Umfang überschaubaren und gut lesbaren Aufsätze vermitteln ein eindrucksvolles Bild von der Lage der Kirchen, des Christentums in den Gesellschaften der postkommunistischen Länder in Europa. Sie bieten Einsichten in Verhältnisse, von denen Zuwanderer aus diesen Ländern geprägt sind.

Dies trifft auch auf das zweite Buch zu. Die Dissertation von Joachim *Willems* im Fach Evangelische Theologie spiegelt u. a. konkrete Verbindungen in Russland und den Nachbarländern zwischen dem Luthertum und anderen reformatorischen Denominationen wider. Die Zeit der Unterdrückung durch die kommunistische Herrschaft, die Strategien des Überlebens der Gemeinden, die Glaubenskultur und die Anforderungen der Integration in die westliche Kultur Deutschlands sind Gemeinsamkeiten, die die uns bekannten Grenzlinien zwischen Konfessionen und Kirchen verschwimmen lassen. Die Selbstbezeichnung einer russlanddeutschen Gemeinde in Köln als „Freie Evangelisch-lutherische Brüdergemeinde“ fasst die Situation plakativ zusammen.

Nach einer Einleitung und zwei beachtenswerten Kapiteln zur Kirchen- und Religionsgeschichte Russlands betrachtet *Willems* seinen Gegenstand mit soziologischen Methoden. Er entscheidet sich für ein schlüssiges Konzept aus Fallstudien über ausgewählte fünf Gemeinden, einer Fragebogenerhebung unter den Gottesdienstteilnehmern und vertiefenden Interviews nach einem Leitfaden. Die Bereitschaft in den Gemeinden, den Autor und sein Projekt zu unterstützen, war überraschend groß. So sind die Resultate über Profile der Gemeinden, das Gemeindeleben, Glaubensfragen, das Verhältnis zu anderen Religionen und zur Kultur aufschlussreich. Die deutschen „brüdergemeindlichen“ Gemeinden mit pietistischer Frömmigkeit in den Deportationsgebieten sind zum Teil gemischtkonfessionell. Für Jüngere und besser Ausgebildete sind Gemeinden dieses Typs unattraktiv. Die sehr konservativen Gemeinden leiden wegen Auswanderung, Überalterung und Assimilation der Russlanddeutschen stark unter Schwund (384 f.). Der zweite russischsprachige Gemeindetyp ist vergleichsweise jung, zeigt Wachstum durch städtische, assimilierte Russlanddeutsche und andere Nationalitäten und löst sich von der Tradition (386 f.). Zwischen den unterschiedlichen Gemeinden gibt es auch eine Reihe von Gemeinsamkeiten in der Ethik und biblischen Hermeneutik (388). Die Gemeindeglieder unterscheidet *Willems* in „traditionale“, „ethnische“ und „häretische“. Zum „traditionalen“ Typ gehören Russlanddeutsche, die sich für ihr Glaubensleben an Formen, Inhalten und Werten aus vorrevolutionärer Zeit orientieren (Kopftücher, schwerfällige Choräle, fremdartige deutsche Dialekte u. a.). Ihre Einstellung nimmt eine Scheidung zwischen dem gottlosen Treiben der Umwelt und der Gemeinde der Rechtgläubigen vor (389 f.). Der „ethnische“ Typ unter den Gemeindegliedern besteht ebenfalls aus Russlanddeutschen, die aber sprachlich und kulturell weitgehend an die russische Gesellschaft assimii-

liert sind. Für sie gehört die Zugehörigkeit zum Luthertum untrennbar zu ihrem Selbstbewusstsein als Deutsche. Sie legen Wert auf Deutsch als liturgische Sprache und wollen sich die ihnen fremde deutsche Tradition im Ganzen aneignen. Um sich aber wohl zu fühlen, sind ihnen emotionale, seelsorgliche und erlebnisorientierte Momente im Gemeindeleben wichtig (390 f.). Die „häretischen“ Gemeindeglieder haben sich eigenständig ohne Traditionsbezug für die Gemeinde entschieden, die zu ihnen am besten passt. Sie schätzen Predigt und theologische Weiterbildung in moderner russischer Sprache (391 f.). Nach dem Eindruck des Autors gehören den „neugegründeten“ Gemeinden und dem Gemeindeglied „häretischen“ Typs die Zukunft (409-414).

Willems methodisches Vorgehen und die daraus erzielten Ergebnisse sind einer besonderen Würdigung wert. Die Anlage seiner Arbeit ist anregend und könnte Vorbild für weitere, möglicherweise vergleichende, Studien in Russland oder in Deutschland über Gemeinden und Freikirchen der Migranten aus Ländern der ehemaligen Sowjetunion sein.

Lothar Weiß

Bibliographie 2008 zur Geschichte der Freikirchen

Zusammengestellt von *Dennis Bachmann*

Abkürzungen (nach TRE soweit möglich):

BBKL	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon
CGR	Conrad Grebel Review
Ch	Christsein heute
ChH	Church History
DB	Doopsgesinde Bijdragen
DGb	Der Grenzbote. Organ für die Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen
DtPfrBl	Deutsches Pfarrerblatt
EvDia	Evangelische Diaspora
EvTh	Evangelische Theologie
FF	Freikirchenforschung, hg. vom Verein 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
QR	Quarterly Review. A Scholarly Journal for Reflection on Ministry
ThBeitr	Theologische Beiträge
ThG	Theologisches Gespräch. Freikirchliche Beiträge zur Theologie, Elstal
ThFPpr	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 2007/2008 zur Geschichte der Freikirchen (mit Nachträgen). In: FF 16, 2008, S. 344-386
2. Pietismus-Bibliographie, bearbeitet von Udo Sträter und Christian Soboth. In: PuN 34, 2008, S. 336-367

B. Übergreifende Darstellungen und Sammelwerke*Selbständige Veröffentlichungen*

3. Voigt, Karl Heinz: Internationale Sonntagsschule und deutschen Kindergottesdienst. Von den Anfängen bis zum Ende des Deutschen Kaiserreichs, Göttingen 2007 [KKR Bd. 52]

Aufsätze, Artikel

4. Geldbach, Erich: Landeskirchen und Freikirchen: Vergangenheit und Zukunft, In: Holger Eschmann, Jürgen Moltmann, Ulrike Schuler (Hg.), Freikirche – Landeskirche: Historische Alternative – Gemeinsame Zukunft, (Theologie interdisziplinär Bd. 2), Neukirchener Verlag 2008, S. 57-66
5. Geldbach, Erich: Die ökumenische Bedeutung der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten. In: Dagmar Heller et al. (Hg.), „Mache Dich auf und werde licht“. Ökumenische Visionen in Zeiten des Umbruchs. FS für Konrad Raiser, Frankfurt/M. (Verlag Otto Lembeck) 2008, S. 180-187
6. Geldbach, Erich: Mission, Ökumene, Einheit. In: Stufen. Zeitschrift des Adventistischen Wissenschaftlichen Arbeitskreises, Nr. 51-60, S. 137-150
7. Geldbach, Erich: Säkularisierung und ökonomische Ökumene, in: Ökumenische Rundschau 57, 2008, S. 289-302
Ist Säkularisierung der Feind der Religion oder der Ermöglichungsgrund für umfassende Religionsfreiheit? Das wird auf dem Hintergrund der amerikanischen und deutschen Entwicklung diskutiert.
8. Geldbach, Erich: Überlegungen zu Mission und Ökumene. In: Stufen. Zeitschrift des Adventistischen Wissenschaftlichen Arbeitskreises, Nr. 51-60, S. 119-136
9. Voß, Klaus Peter: Ökumene und freikirchliches Profil. Beiträge zum zwischenkirchlichen Gespräch (Freikirchliche Beiträge zur Theologie 14), Berlin 2008

C. Übergreifende Sachthemen

Selbständige Veröffentlichungen

10. Eschmann, Holger / Moltmann, Jürgen / Schuler, Ulrike (Hg.), Freikirchen – Landeskirchen. Historische Alternative – Gemeinsame Zukunft? Neukirchen-Vluyn 2008
11. Geldbach, Erich: In Gottes eigenem Land. Religion und Macht in den USA. Notizen einer Reise, Berlin (WDL-Verlag) 2008, 233 S.
In dem Buch geht es um unterschiedliche Aspekte des religiösen Lebens in den USA, z. B.: Was ist eine Community Church? Was ist eine Megakirche? Der Beitrag Franklin Littells zur Ökumene und zur Holocaust-Forschung; die Schwarze Kirche; Wer sind die Amisch? Begegnung mit orthodoxen Juden; ID und Kreationismus; der fundamentalistische Rekonstruktionismus; der endzeitliche Fundamentalismus; die Religiöse Rechte im Erosionsprozess?
12. Geldbach, Erich: Konservativismus als Wachstumsphänomen? In: ZThG 13, 2008, 80-95
Es wird von evangelikal-fundamentalistischer Seite stets behauptet, dass diese Bewegung wachse. Die Daten sprechen nicht dafür.
13. Hinkelmann, Frank: Konfessionskunde. Handbuch der Kirchen, Freikirchen und christlichen Gemeinschaften in Österreich, Linz 2009, 644 S.
14. Holthaus, Stephan: Konfessionskunde. Handbuch der Kirchen, Freikirchen und christlichen Gemeinschaften, Hammerbrücke 2008, edition fth, 251 S.
15. Graf-Stuhlhofer, Franz: Das Ende naht! Die Irrtümer der Endzeit-Spezialisten. Verlag für Kultur und Wissenschaft, Bonn 3.Aufl. (= Nachdruck der 2. Aufl., aber mit Register und Einleitung von Thomas Schirmacher) 2007. XXIII + 239 Seiten. (Theologisches Lehr- und Studienmaterial, Bd.24)
16. Graf-Stuhlhofer, Franz: Christliche Bücher kritisch lesen. Ein Lehr- und Arbeitsbuch zum Trainieren der eigenen Urteilsfähigkeit anhand von Auszügen aus konservativen evangelischen Sachbüchern. Verlag für Kultur und Wissenschaft, Bonn 2008, 87 Seiten. (Theologisches Lehr- und Studienmaterial, Bd.26)
17. Schröder, Sabine: Konfessionslose erreichen. Gemeindegründungen von freikirchlichen Initiativen seit der Wende 1989 in Ostdeutschland. Neukirchener Verlag 2007

Aufsätze, Artikel

18. Graf-Stuhlhofer, Franz: Freikirche zwischen Volkskirche und Sekte. Versuch einer Definition anhand dreier Kennzeichen. Begriffe und Kriterien. In: FF 17, 2008, S. 290-296

D. Einzelne Freikirchen

Evangelisch-Altreformierte Kirche

Selbständige Veröffentlichungen

19. Chronik der Evangelisch-altreformierten Gemeinde Bunde 1858-2008. Hg. von Alberts, Johann Heinrich / Beuker, Gerrit Jan und Graalman, Weener 2008, 336 S.

Das Buch enthält wichtige Quellen zur Entstehung der Altreformierten in Ostfriesland, u. a. über den Einfluss von Hendrick de Cock.

Aufsätze Artikel

20. Lensing, Helmut: Die Beseitigung des Niederländischen als Kirchensprache in der Altreformierten Kirche der Grafschaft Bentheim durch den NS-Staat 1936-1939. In: Emsländische Geschichte, Haselünne 2008, S. 237-287 (Studiengesellschaft für Emsländische Regionalgeschichte, 15)

Evangelische Brüder-Unität

Selbständige Veröffentlichungen

21. Appel, Rolf: Leben und Wirken der Herrnhuter in Norddeutschland seit 1734. Hamburg [2006] [unveröffentlichte Schrift, im Unitätsarchiv vorhanden]
Benge, Janet: Graf Zinzendorf. Was tust du für mich? Seattle 2007 [Originaltitel: Count Zinzendorf. Firstfruits]
22. Bilder aus der Herrnhuter Mission. Fotografien des 19. Jahrhunderts aus den Sammlungen des Unitätsarchivs, hg. von Rüdiger Kröger. Herrnhut 2008
23. Crews, C. Daniel: Faith, Love, Hope. A History of the Unitas Fratrum. Winston-Salem 2008
24. Ekström, Christina: „Gör dig en sang uti mitt bröst“. Musikalisk gestaltning i ljust av herrnhutisk tradition, Göteborg 2007 [Diss.]
25. Es gibt mehr als einen Anfang. Diakonissen erzählen aus ihrem Leben. Herrnhut 2008
26. Gesangbuch der Evangelischen Brüdergemeine. Hg. von der Evangelischen Brüder-Unität / Herrnhuter Brüdergemeine Bad Boll-Herrnhut-Zeist, 1. Aufl. Basel 2007 [vielm.] 2008
27. Gill, Markus: Van Hus naar Zinzendorf = Von Hus zu Zinzendorf = From Hus to Zinzendorf. „Unitätsstele“ Unitas Fratrum 1415-1732. Zeist 2007
Szenen aus der Brüdergemeine, auf einer modernen Holzstele dargestellt, werden hier abgebildet und beschrieben.
28. Jednota Bratrská. zbožnost, mravnost, tolerance. Odkaz ceske reformace evropske duchovni kulture 550. vyroci vzniku (1457-2007). Hg.

- vom Muzeum J.A. Komenskeho v Uherskem Brode. Uhersky Brod 2007
[Übers.: Die Brüderunität. Frömmigkeit, Sittlichkeit, Toleranz. Ein Rest der tschechischen Reformation in der europäischen Geisteskultur, 550. Gedenktag der Entstehung (1457-2007). Hg. vom Museum J.A. Komensky in Uhersky Brod = Ungarisch Brod]
29. Journal of Moravian History. Continuing the Transactions of the Moravian Historical Society. Number 3 (Fall 2007), Bethlehem, Pa. 2007; Number 4 (Spring 2008), Bethlehem, Pa. 2008
 30. Jung-Stilling, Johann Heinrich: Briefe. Ausgewählt und hg. von Gerhard Schwinge. Giessen 2002 [Brüderunität 1798-1814]
Koch, Jerzy: Herman Benno Marx (1827-1917) – auteur van Benigna van Groenekloof of Mamre (1873). In: Werkwinkel 1(2006). Poznan 2006, S. 13-42
 31. Langer, Robert: Pallas und ihre Waffen. Wirkungskreise der Henriette Catharina von Gersdorff, Dresden 2008
 32. „Man muß sich raffen...“. Aus dem Leben von Maria Heyde, Missionarsfrau im Westhimalaya. Hg. v. Zentrum für Allgemeine Wissenschaftliche Weiterbildung der Universität Ulm, Arbeitskreis „Herrnhuter Missionare in Lahoul“, Ulm 2008
 33. Michel, Stefan: Gesangbuchfrömmigkeit und regionale Identität. Ihr Zusammenhang und Wandel in den reußischen Herrschaften vom 17. bis zum 20. Jahrhundert, Leipzig 2007 (Behandelt das Ebersdorfische Gesangbuch)
 34. Migration in Europa. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Enzyklopädie, hg. von Klaus J. Bade u. a. Paderborn [u. a.] 2007
Ein umfassendes Nachschlagewerk zu allen denkbaren Formen von Migration, das auch die Brüderunität behandelt.
 35. Rohde, Michael (Diss.): Luther und die Böhmisches Brüder nach den Quellen, Brno 2007 (Edition Pontes Pragenses 45)
 36. Niemann, Nils: Bläserklang im Gottes-Dienst. Ein Streifzug durch 3000 Jahre Gotteslob. Braunschweig 2006 (S. 50-55 Posaunenchor in Herrnhut)
 37. Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Katechismen. Bd. 1. Hg. von Dietrich Meyer. In Zusammenarb. mit Rudolf Dellsperger, Kai Dose, Gottfried Geiger und Hellmut Reichel. Göttingen 2008 (Texte zur Geschichte des Pietismus Abt. 4 ; 6/1)
 38. Olsthoorn, Theodora: Kommunikation mit Menschen einer nicht-schriftlichen Kultur. Die Rekognoszierungsreisen der Herrnhuter Labrador-Mission 1752-1770. Dresden 2007 [Dresden, Technische Univ., Diss., 2007]
 39. Schneider, Hans: German Radical Pietism. Lanham, Maryland [u. a.] 2007 (Exploration in World Christian Movements. Pietist and Wesleyan Studies 22)

- Aufsätze Artikel*

44. Behrendt, Martin: Zur Diasporarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine in Pommern. In: Baltische Studien. Pommersche Jahrbücher für Landesgeschichte NF 93(2007), S. 141-162
45. Bernet, Claus: Die Stadt Gottes in der Wetterau: Die Geschichte Herrnhags als ein utopischer Siedlungsversuch im Umfeld des radikalen Pietismus. In: UF 59/60 (2007), S. 135-172
46. Bernet, Claus: Dürninger Abraham (1706-1773). In: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 29, 2008, S. 345-348 [sowie im Internet unter <http://www.bbkl.de>]
47. Bernet, Claus: „Er ist nach Haus, den Rest trägt raus“ – Krankheit und Sterben des Herrnhuters Friedrich Ludwig Vierorth (1741-1745). In: Würzburger medizinhistorische Mitteilungen 26 (2007), S. 194-210
48. Bernet, Claus: Linner, Martin (1703-1733), in: BBKL, 29, 2008, S. 852. [sowie im Internet unter <http://www.bbkl.de>]
49. Bernet, Claus: Roentgen, Abraham (1711-1783), in: BBKL, 29, 2008, S. 1177-1181. [sowie im Internet unter <http://www.bbkl.de>]
50. Bernet, Claus: Schrautenbach, Ludwig Karl Freiherr von (1724-1783), in: BBKL, 29, 2008, S. 1304-1306. [sowie im Internet unter <http://www.bbkl.de>]
51. Bernet, Claus: Watteville, Friedrich von (1700-1777), in: BBKL, 29, 2008, S. 1542-1545. [sowie im Internet unter <http://www.bbkl.de>]
52. Colin, Podmore: Die Liturgie in der Herrnhuter Brüdergemeine Zinzendorfs. In: Journal of Ecclesiastical History 57/2006, S. 621-622
53. Crews, C. Daniel: Calm Before the Storm. Preliminary Exploration of the 1615 Czech Hymnal of the Unitas Fratrum. In: Proceedings of The Seventh Bethlehem Conference on Moravian Music 2006, S. 1-11
54. Dose, Kai: Unbemerkte Korrekturen Zinzendorfs am Herrnhuter Gesangbuch. In: UF 59/60 (2007), S. 173-184

55. Haidt, Johann Valentin: John Valentine Haidt's Treatise on Art. In: *Journal of Moravian History* 3(2007), S. 101-139
56. Kröger, Rüdiger: Kommunikative Praxis in der Brüdergemeine im 18. Jahrhundert. In: *Minderheiten und Mehrheiten in der Erzählkultur*. Bautzen 2008, S. 129-139
57. Lamur, Carlo und Lamur, Humphrey E.: Die Internierung der Deutschen Missionare in Suriname 1940-1947 und ihre anschließende Ausweisung. In: *UF* 59/60 (2007), S. 91-112
58. Langerfeld, Karl Eugen: Das Unitäts-Gedenkjahr 2007 außerhalb Tschechiens. 550 Jahre Brüder-Unität in Europa und halb so viele Jahre ihrer weltweiten Mission. In: *studia comeniana et historica* 77/78 / 2007, S. 272-274
59. Lebensbilder aus der Brüdergemeine, hg. v. Dietrich Meyer, Herrnhut 2007
Enthält Lebensbilder von folgenden Gestalten der alten und neueren Brüdergeschichte:
a) alte Brüdergeschichte: Bruder Gregor (von M. Lochman), Lukas von Prag (M. Lochman), Jan Augusta (J. Smolik), Simeon Theophilus Turnowski (D. Meyer), Jan Amos Komensky (M. Lochman), Augustin Schultz (M. Motel), Jan Gilek (M. Motel)
b) neuere Brüdergeschichte: Henriette Katharina von Gersdorf (S. Moos), Johannes von Watteville (R. Böttner), David Nitschmann Syndicus (H. Reifchel), Catharina Maria Freymann (K. Rühle), Christoph Heinrich Müller (K. Dose), Jakob Schellinger und seine Frau Magdalena Beuning (P. Peucker), Isaak Le Long (P. Peucker), John Gambold (C. Podmore), Paul Eugen Layritz (M. Doerfel), Adam Friedrich Scholler (M. Doerfel), Theodor Christian Zembsch (M. Doerfel), Carl Rudolph Reichel (H. Reichel), Henriette Louise von Hayn (E. Schneider-Böklen), Justin von Bruiningk (H. Wittram), Johann Baptist von Albertini (H. Bintz), William Cornelius Reichel (P. Vogt), Bernhard Becker (D. Meyer), Gerhard Reichel (H. Reichel), Wilhelm Bettermann (G. Bettermann), Otto Uttendorfer (M. Meyer), Siegfried Beck (H. Beck), Heinz Renkewitz (H. Bintz), Margarete Ribbach (W. Neub).
60. Löffler, Roland: Das Aussätzigenasyl Jesushilfe. Zur Geschichte einer Herrnhuter Wohltätigkeitseinrichtung in Jerusalem. In: *UF* 59/60 (2007), S. 36-89
61. Lückel, Ulf: Die Herrnhuter und Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf in Berleburg. In: *Siegener Beiträge: Jahrbuch für regionale Geschichte* 12 (2007), S. 55-79
62. Mettele, Gisela: Das Gedächtnis der Bilder. Malerei und Memoria in der Herrnhuter Brüdergemeine. In: *Gendering Tradition: Erinnerungskultur und Geschlecht im Pietismus*. Korb 2007, S. 149-169
63. Peucker, Paul: The Song of the Sifting. Understanding the Role of Bridal Mysticism in Moravian Piety during the late 1740s. In: *Journal of Moravian History* 3(2007), S. 51-87
64. Richter, Hedwig: De-Nazification, Socialism and Solidarity. Re-Establishing International Relations in the Moravian Church after 1945. In: *Journal of Moravian History* 3(2007), S. 7-29

65. Salewski, Michael: Herrnhut und die Brüdergemeine. In: *Via Sacra: Oberlausitz, Schlesien, Böhmen*. Hg. Steffen Gärtner u. a. im Auftrag des Zittauer Geschichts- und Museumsvereins. Zittau 2007, S. 41-47
66. Schneider-Böklen, Elisabeth: Amtsträgerinnen in der frühen Herrnhuter Brüdergemeine. In: *UF* 59/60 (2007), S. 185-199
67. Sharp, Tim: Johannes Herbst in England. The Missing Years and the Sacred Bridge. In: *Proceedings of The Seventh Bethlehem Conference on Moravian Music* 2006, S. 11-22
68. Talonen, Jouko: Ludvigs Adamovics as Latvian Church Historian. In: *Itämeren Itälaidalla. Näkökulmia identiteetin ja yhteistyön historiaan*. Rovaniemi 2006, S. 185-191
69. Theile, Martin: Offen für Gott und die Menschen. Der Weg der Herrnhuter Brüdergemeine im Jahrhundert. In: *Deutsches Pfarrerbblatt* 9/2007, S. 492-494
70. Vogt, Peter: God's Present Voice. The Theology and Hermeneutics of the Moravian Daily Texts (Herrnhuter Losungen). In: *Communio Viatorum: A Theological Journal* ; 50/2008 Nr. 1, S. 55-73
71. Vogt, Peter: The Moravian Music Tradition in Germany. Continuity and Change from 1865 to 1907. In: *Journal of Moravian History* 3 (2007), S. 89-99
72. Wellenreuther, Hermann: The Herrnhuters in Europe and the British Colonies (1735-1776). In: *Religious Refugees in Europe, Asia and North America (6st - 21st century)*. Hg. Susanne Lachenicht. Hamburg 2007, S. 173-195
73. Wellenreuther, Hermann: The Herrnhuters in Europe and the British Colonies (1735-1776). In: *Religious Refugees in Europe, Asia and North America (6st - 21st century)*. Hg. Susanne Lachenicht. Hamburg 2007, S. 173-195

Evangelisch Freikirchliche Gemeinden (Baptisten)

Selbständige Veröffentlichungen

74. Geldbach, Erich: *In Gottes eigenem Land. Religion und Macht in den USA. Notizen einer Reise*. Berlin 2008, 234 S.
75. Rösler, Klaus (Hg.): *Alles dient zum Besten. Lebenserinnerungen von Eckhard Schaefer*. Witten 2008, 179 S.

Aufsätze, Artikel

76. Balders, Günter: „Manche halten ihn für den Größten...“ – Paul Gerhardt in der Rezeption der Freikirchen. In: *FF* 2008, S. 222-234
77. Fleischer, Roland: Das verachtete Volk der Juden – Baptisten, die Pogromnacht 1938 und das Verhältnis zum Judentum. In: *FF* 2008, S. 196-221

78. Fornaçon, Frank: Zwischen Weltflucht und Weltverantwortung – Baptisten als Minderheit auf der Suche nach ihrer politischen Heimat – Historischer Überblick über die Zeit von 1834 bis 1950. In: FF 2008, S. 92-105.
79. Geldbach, Erich: Die Sünde ist rassistisch. In: Die Gemeinde Nr. 11 vom 25. Mai 2008, 11
Zur Erinnerung an Martin Luther King.
80. Geldbach, Erich: Ist Gott nur König? In: Die Gemeinde Nr. 15 v. 6. Juli 2008, S. 11
Gegen ein in vielen Lobpreisliedern anzutreffendes Gottesbild, was Gott als König darstellt, den es zu erheben und zu krönen gelte.
81. Geldbach, Erich: Protestantischer Konservatismus als Wachstumsphänomen? In: ZThG 2008, S. 80-95
82. Gelbach, Erich: Vorurteile/Irrtümer über Baptisten. In: Evangelische Orientierung, Zeitschrift des Evangelischen Bundes 2/2008, S. 9.
83. Graf-Stuhlhofer, Franz: Freikirche zwischen Volkskirche und Sekte. In: FF 2008, S. 290-296
84. Kißkalt, Michael: Evangelisation zwischen Allversöhnung und ewiger Verdammnis. Warum evangelisieren, wenn doch alle Menschen zu Gott kommen? In: ZThG 2008, S. 113-135
85. Leisten, Hans-Joachim: Wie alle anderen auch. Baptistengemeinden im Dritten Reich im Spiegel ihrer Festschriften. In: Freikirchenforschung 2008, S. 179-195
86. Lütz, Dietmar: „Aggiornamento“ – Aufbruch ins Heute. Kirche im 21. Jahrhundert. In: ZThG 2008, S. 45-61 (Essay)
87. Rothkegel, Martin: Die Austerlitzer Brüder: Pilgram Marpecks Gemeinde in Mähren. In: Astrid von Schlachta, Anselm Schubert (Hgg.), Grenzen des Täufern, Gütersloh 2008 (Schriften des Vereins für Reformationgeschichte)
88. Rothkegel, Martin: Tobias Bersch über Matthäus 9,1-17. Eine hutterische Predigt aus der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts. In: Mennonitische Geschichtsblätter 65 (2008)
89. Strübind, Andrea: „Erinnerte Zukunft“. Neue Positionen, Ansätze und Konzepte in der Kirchengeschichtsdidaktik. In: ZThG 2008, S. 96-105
90. Strübind, Andrea: Willensfreiheit und religiöse Toleranz. Kirchengeschichtliche Perspektiven. In: ZThG 2008, S. 213-242
91. Strübind, Kim: Warum die Bibel (nicht immer) Recht hat. Auf dem Weg zu einem „Schriftverständnis“ zwischen Fundamentalismus und Religionsgeschichte. In: ZThG 2008, S. 32-44 (Essay)
92. Strübind, Kim: Herkunft und Problematik des Ältestenamts. Eine exegetische und praktische Besinnung. In: ZThG 2008, S. 62-70
93. Swarat, Uwe: The Dialogues between the European Baptist Federation and the Community of Protestant Churches in Europe. In: Journal of Ecumenical Studies 43 (2008), No. 3, S. 333-350

Festschriften

94. EFG Meschede (Hg.): 40 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Meschede 1968-2008. Meschede 2008, 37 S.
95. EFG Mönchengladbach-Rheydt (Hg.): 100 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Mönchengladbach-Rheydt 1908-2008. Mönchengladbach 2008, 60 S.
96. Wahl, Hartmut: Eine biblische Gemeinde, die unsere Grundsätze hat. Die Anfänge der Baptistengemeinde in Velbert sowie das Schicksal der ersten Freien evangelischen Gemeinde in Velbert und des ersten freikirchlichen Predigers Wesser. Velbert 2008, 131 S.
97. Wilde, Erich (Hg.): Chronik der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Hamm. Hamm 2008, 66 S.

Evangelisch-Methodistische Kirche*Bibliographien*

98. Raedel, Christoph: Bibliographie Evangelisch-methodistische Kirche 2006/2007. In: FF 17 (2008), S. 398-177

Selbständige Veröffentlichungen

99. Best, Gary: Charles Wesley (1707-1788). Eine Biografie, Göttingen 2008
100. Burkhardt, Friedemann / Gerold, Thomas: Gemeinsam unterwegs zum Ziel. 40 Tage mit Gott Einkehr, Zurüstung und Vertiefung des Lebens im Geiste wesleyanischer Spiritualität, München 2008
101. Burkhardt, Friedemann/Gerold, Thomas, Gottes Kraft erfahren. 40 Tage mit Gott. Einkehr, Zurüstung und Vertiefung des Lebens im Geiste wesleyanischer Spiritualität, 2. Aufl. München 2008
102. Burkhardt, Friedemann / Peter, Robert: Kirche ist Mission. München 2008, S. 70
103. Cartwright, Peter: Erweckung im Wilden Westen. Peter Cartwrights Autobiografie, Grasbrunn 2008
104. Elsner, Lothar / Jahreis, Ulrich (Hg.): Das Soziale Bekenntnis der Evangelisch-methodistischen Kirche. Geschichte – aktuelle Bedeutung – Impulse für die Gemeinde, Göttingen 2008
105. Glaubenswege – Bildungswege. 150 Jahre theologische Ausbildung im deutschsprachigen Methodismus Europas, hg. von Ulrike Schuler in Zusammenarbeit mit dem Kollegium des Theologischen Seminars Reutlingen 2008
106. Marquardt, Manfred: Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys, 3. überarb. u. erw. Aufl, Göttingen 2008
107. Tyson, John R: Assist Me To Proclaim. The Life and Hymns of Charles Wesley, Göttingen 2008

108. Whitefield, George: „Lieber verbrennen als verrosten...“. Ausgewählte Predigten, Aufsätze, Artikel, Bielefeld 2007
109. Chilcote, Paul W.: Zeitgemäße theologische Ausbildung im Geiste Wesleys. In: Glaubenswege – Bildungswege. 150 Jahre theologische Ausbildung im deutschsprachigen Methodismus Europas, o. O. 2008, S. 143-165.
110. Elsner, Lothar: Didaktische Anregungen zur Arbeit mit den Sozialen Grundsätzen. In: Lothar Elsner / Ulrich Jahreiß (Hg.): Das Soziale Bekenntnis der Evangelisch-methodistischen Kirche. Geschichte – aktuelle Bedeutung – Impulse für die Gemeinde, Göttingen 2008, S. 95-98
111. Entwurf des Arbeitskreises evangelisch-methodistischer Christen für gesellschaftliches Handeln zur Adaption der Sozialen Grundsätze für die DDR 1975. In: Lothar Elsner / Ulrich Jahreiß (Hg.): Das Soziale Bekenntnis der Evangelisch-methodistischen Kirche. Geschichte – aktuelle Bedeutung – Impulse für die Gemeinde, Göttingen 2008, S. 52-57
112. Eschmann, Holger: Kontakte und Kooperationen des Theologischen Seminars Reutlingen. In: Glaubenswege – Bildungswege. 150 Jahre theologische Ausbildung im deutschsprachigen Methodismus Europas, o. O. 2008, S. 275-279
113. Eschmann, Holger: Aspekte und Perspektiven des Gemeindeaufbaus aus freikirchlicher Sicht (zus. mit Achim Härtner). In: Holger Eschmann / Jürgen Moltmann / Ulrike Schuler (Hg.), Freikirche – Landeskirche. Historische Alternative – Gemeinsame Zukunft?, Neukirchen-Vluyn 2008, S. 81-97
114. Guse, Christine: Soziale Grundsätze als Inspiration für gesellschaftliches Handeln und persönliche Frömmigkeit. In: Lothar Elsner/Ulrich Jahreiß (Hg.): Das Soziale Bekenntnis der Evangelisch-methodistischen Kirche. Geschichte – aktuelle Bedeutung – Impulse für die Gemeinde, Göttingen 2008, S. 44-46
115. Handschin, Esther: „... es sei nicht methodistisch in Basel“. Zur Situation der Schweizer Studenten der Methodistischen Kirche zwischen 1939 und 1950. In: Glaubenswege – Bildungswege. 150 Jahre theologische Ausbildung im deutschsprachigen Methodismus Europas, o. O. 2008, S. 115-141
116. Handt, Hartmut: Vorschlag für einen Gottesdienst zum Sozialen Bekenntnis und zu den Sozialen Grundsätzen. In: Lothar Elsner / Ulrich Jahreiß (Hg.): Das Soziale Bekenntnis der Evangelisch-methodistischen Kirche. Geschichte – aktuelle Bedeutung – Impulse für die Gemeinde, Göttingen 2008, S. 88-94
117. Hauzenberger, Hans: Die Rolle der Evangelischen Allianz bei der Etablierung der Freikirchen. In: FF 17 (2008), S. 106-124
118. Jahreiß, Ulrich: Mission = Evangelisation + soziales Handeln. In: Lothar Elsner / Ulrich Jahreiß (Hg.): Das Soziale Bekenntnis der Evangelisch-methodistischen Kirche. Geschichte – aktuelle Bedeutung – Impulse für die Gemeinde, Göttingen 2008, S. 58-67

119. Keller, Catherine: Das Heil fließt. Eine Eschatologie für einen wesleyanischen Feminismus. In: *Theologie für die Praxis* 34.1 (2008), S. 4-17
120. Klaiber, Walter: Gottes Gerechtigkeit und Gottes Herrschaft. Ernst Käsemann als Ausleger des Neuen Testaments. In: Jens Adam/Hans-Joachim Eckstein / Hermann Lichtenberger (Hg.), *Dienst in Freiheit. Ernst Käsemann zum 100. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 2008, S. 59-82
121. Klaiber, Walter: Landeskirche und Freikirche. Deutsche Verhältnisse und internationale Trends. In: Holger Eschmann / Jürgen Moltmann / Ulrike Schuler (Hg.), *Freikirche – Landeskirche. Historische Alternative – Gemeinsame Zukunft?* Neukirchen-Vluyn 2008, S. 11-26
122. Klaiber, Walter: Der ökumenische Dialogprozess zur Rechtfertigungslehre. In: *Theologisches Gespräch* 32.2 (2008), S. 55-72
123. Kober, Friedhelm: Hans Witzel (1908-1994). Erinnerung und Würdigung. In: *EmK Geschichte* 28.2 (2007), S. 39-63
124. Marquardt, Manfred: Methodistisch-theologisches Verständnis der sozialen Dimension des Evangeliums. In: Lothar Elsner / Ulrich Jahreiß (Hg.): *Das Soziale Bekenntnis der Evangelisch-methodistischen Kirche. Geschichte – aktuelle Bedeutung – Impulse für die Gemeinde*, Göttingen 2008, S.10-25
125. Marquardt, Manfred: Theologisches Seminar Reutlingen 1989–2001. In: *Glaubenswege – Bildungswege. 50 Jahre theologische Ausbildung im deutschsprachigen Methodismus Europas*, o. O. 2008, S. 92-103
126. Minor, Rüdiger: Konnexionalismus und Katholizität. In: *EmK Geschichte* 28.2 (2007), S. 7-14
127. Nausner, Helmut: Die Entstehung der Sozialen Grundsätze und Schwerpunkte der Entwicklung seit 1908. In: *EmK Geschichte* 28.2 (2007), S. 27-37.
128. Renders, Helmut: Beobachtungen zum Gebrauch der Begriffe *balance, disorder und middle way* in den Werken John Wesleys. In: *EmK Geschichte* 28.2 (2007), S. 15-26.
129. Roth, Martin: Soziale Grundsätze: weltweite Gültigkeit und lokaler Kontext. In: Lothar Elsner / Ulrich Jahreiß (Hg.): *Das Soziale Bekenntnis der Evangelisch-methodistischen Kirche. Geschichte – aktuelle Bedeutung – Impulse für die Gemeinde*, Göttingen 2008, S. 47-51.
130. Schmidt, Norbert: Was verstehen wir unter „Mission“ im Kontext des interreligiösen Dialogs? In: *Theologie für die Praxis* 34.1 (2008), S. 18-32.
131. Schuler, Ulrike: Anglo-amerikanische methodistische Missionen in Kontinentaleuropa im 19. Jahrhundert. In: Peter Schmidtsiefer / Birgit Siekmann (Hg.): *Geschichte als Verunsicherung. Karl-Hermann Beeck und Günther van Norden am Historischen Seminar Wuppertal*. Nordhausen 2008, S. 209-246
132. Schuler, Ulrike: Die Ausbildung von Frauen an den Theologischen Seminaren. In: *Glaubenswege – Bildungswege. 150 Jahre theologische*

- Ausbildung im deutschsprachigen Methodismus Europas, o. O. 2008, S. 205-209
133. Schuler, Ulrike: Chancen und Grenzen freikirchlicher Organisationsstrukturen im ökumenischen Prozess. In: Holger Eschmann / Jürgen Moltmann / Ulrike Schuler (Hg.), *Freikirchen – Landeskirchen. Historische Alternative – Gemeinsame Zukunft?*. Neukirchen-Vlyn 2008, S. 36-56
 134. Schuler, Ulrike: The Evangelical Association – Germany 1945–1961. In: Robert L. Frey (Hg.), *The Making of an American Church. Essays Commemorating the Jubilee Year of the Evangelical United Brethren Church*, Lanham/MY 2007, S. 141-146
 135. Schuler, Ulrike: Die Geschichte des Sozialen Bekenntnisses und der Sozialen Grundsätze. In: Lothar Elsner / Ulrich Jahreiß (Hg.): *Das Soziale Bekenntnis der Evangelisch-methodistischen Kirche. Geschichte – aktuelle Bedeutung – Impulse für die Gemeinde*, Göttingen 2008, S. 26-43
 136. Schuler, Ulrike: Die Methodistische Kirche. In: Roland Biewald (Hg.), *Die christlichen Konfessionen. Geschichte, Hintergründe und Glaubensinhalte*. Leipzig 2007, S. 41-45
 137. Schuler, Ulrike: Studierende aus aller Welt. In: *Glaubenswege – Bildungswege. 150 Jahre theologische Ausbildung im deutschsprachigen Methodismus Europas*, o. O. 2007, S. 191-204
 138. Schuler, Ulrike: Vom Bremer Missionshaus zur Theologischen Hochschule Reutlingen – Theologische Ausbildung im Wandel der Zeiten. In: *Glaubenswege – Bildungswege. 150 Jahre theologische Ausbildung im deutschsprachigen Methodismus Europas*, o. O. 2008, S. 13-68
 139. Voigt, Karl Heinz: Die EmK und die Leuenberger Konkordie. Quellen und Ergänzungen zum Artikel in EmKG 28/1 (2007). In: *EmK Geschichte* 28.2 (2007), S. 64-70
 140. Voigt, Karl Heinz: Johann Hinrich Wichern – ökumenisch gesehen. In: *Einheit der Christen in Hamburg* Nr. 55 April/Juni 2008, S. 4f.
 141. Voigt, Karl Heinz: Methodistische Sichten auf Staaten und Landeskirchen. In: *FF* 17 (2008), S. 53-76
 142. Voigt, Karl Heinz: Der Weg zur ersten Vereinbarung zwischen einer Landeskirchen und einer Freikirche – Evangelische Gemeinschaft und Württembergische Landeskirche. In: *FF* 17 (2008), S. 257-274
 143. Voigt, Karl Heinz: Ernst Philipp Paulus. In: *BBKL* 29 (2008), S. 1045-1071
 144. Voigt, Karl Heinz: Vorurteile und Irrtümer gegenüber Methodisten. In: *Evangelische Orientierung* 2/2008, S. 10
 145. Voigt, Karl Heinz: Was wären die Methodisten ohne Martin Luther? In: *Evangelische Orientierung* 3/2008, S. 9-11

146. Voigt, Karl Heinz: Vergangenheitsbewältigung bei den Methodisten. In: *Evangelische Orientierung* 4/2008, S. 8 f.
147. Voigt, Ulrike: Apelles von Löwenstern. In: *BBKL* 29 (2008), S. 101-106
148. Wenner, Rosemarie: Ökumenische Perspektiven nach der 3. Europäischen Ökumenischen Versammlung aus methodistischer Sicht. In: *Una Sancta* 63 (2008), S. 66-73

Freie evangelische Gemeinden

Selbständige Veröffentlichungen

149. 1907–2007. 100 Jahre Freie evangelische Gemeinde Aachen. Hg. v. d. Freien evangelischen Gemeinde Aachen, (Selbstverlag) 2007
150. 1982–2007. 25 Jahre FeG Oberndorf a. N., Hg. v. d. Freien evangelischen Gemeinde Oberndorf, (Selbstverlag) 2007
151. Beaupain, Helmut: Sie versammelten sich hin und her in den Häusern. Aus der Geschichte der Freien evangelischen Gemeinden in Dautphetal (1857–2007), (Selbstverlag) 2007
152. Cassier, Siegfried C.: 125 Jahre Freie evangelische Gemeinde Düsseldorf. 1880–2005. Denkwürdiges aus dem Leben einer freikirchlichen Großstadtgemeinde vor dem Hintergrund zeitgeschichtlicher Ereignisse, (Selbstverlag) 2007
153. Digel, Elfriede / Volkmann, Bodo: 75 Jahre Freie evangelische Gemeinde Stuttgart, (Selbstverlag) 2008
154. Festschrift zum 100jährigen Jubiläum der Freien evangelischen Gemeinde Eschweiler (1907–2007), (Selbstverlag) 2007
155. Jung, August: Das Erbe der Väter. Die Wittener Richtung und Wuppertaler Richtung zwischen Dichtung und Wahrheit (Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden 5.3), Witten 2007
156. Mergler, Peter: Die Rolle des Kindes im Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland. Ein Beitrag zum freikirchlichen Gemeindeaufbau mit Kindern unter Berücksichtigung des ökumenischen Kontextes (*Europäische Hochschulschriften* 23/851), Frankfurt am Main u. a. 2007
157. Schmidt, Johannes: Herr, wohin sollen wir gehen? Weimarer Republik – „Drittes Reich“ – DDR. Lebenserinnerungen des letzten Bundesvorsitzers der Freien evangelischen Gemeinden in der DDR (Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden 5.4), Witten 2008
158. Spohn, Elmar: Die Allianz-Mission und der Bund Freier evangelischer Gemeinden. Die Geschichte ihrer Beziehung und deren theologische Begründung, Masterarbeit an der University of South Africa 2007
159. Zeitlinien. 1908 bis 2008. 100 Jahre Freie evangelische Gemeinde Bochum, (Selbstverlag) 2008

Aufsätze, Artikel

160. N.N.: Geschichte der japanischen FeGs. In: Ch 114/1, 2007, S. 36-37
161. N.N.: Ein Abenteuer mit Gott. Die Geschichte der Zelt-Mission. In: Ch 114/6, 2007, S. 8-11
162. N.N.: Zeltarbeit ist eine wunderschöne Sache. Die Leiter der Zeltmission (1957 bis heute). In: Ch 114/6, 2007, S. 16-17
163. N.N.: Die Allianz-Mission in China. Ein historischer Überblick. In: Ch 115/8, 2008, S. 48-49
164. Haubeck, Wilfrid: 95 Jahre Theologisches Seminar Ewersbach. In: Ch 114/10, 2007, S. 20-21.
165. Horn, Friedhilde: Gott mehr gehorchen als den Menschen. Freie evangelische Gemeinden im Dritten Reich. In: Ch 115/5, 2008, S. 46-47
166. Hörster, Gerhard: Der Wahrheit ins Auge sehen. Die FeG-Geschichtsschreibung in einem neuen Licht. In: Ch 114/10, 2007, S. 56-57
167. Iff, Markus: Zum Verständnis des Pastorendienstes in Freien evangelischen Gemeinden. In: Haubeck, Wilfrid / Heinrichs, Wolfgang (Hg.): Pastorinnen. Aspekte zu einem aktuellen Thema (Theologische Impulse 17), Witten 2008, S. 150-179
168. Jung, August: Die Samanns-Akte. Ein historisches Dokument über den tragischen Verlauf einer Heilungsbewegung in der FeG-Geschichte des 19. Jahrhunderts. In: Ch 114/8, 2007, S. 18-20
169. Köser, Karl Gerhard: Die Anfänge der Auslandshilfe. In: Ch 115/1, 2008, S. 10-11
170. Müller, Ulrich: Der „Schriftenstreit“ zwischen den Freien evangelischen Gemeinden und der „Christlichen Versammlung“. In: FF 17, 2008, S. 275-289
171. Podworny, Jörg: Wo Himmel und Erde sich berühren. Wie neun FeGler den Dünenhof gründeten. In: Ch 115/7, 2008, S. 30-32
172. Schnepfer, Arndt: Eine alte Frage. Das Thema „Pastorinnen“ in der FeG-Urgeschichte. In: Ch 114/11, 2007, S. 14-15
173. Schnepfer, Eberhard: Ein Mann, gesandt von Gott. Frederik Franson – Gründer der Allianz-Mission. In: Ch 115/7, 2008, S. 28-29
174. Schröder, Michael: Versunkene Welten. Freie evangelische Gemeinden in Schlesien, Pommern und Ostpreußen. In: Ch 114/3, 2007, S. 26-29
175. Spincke, Reinhard: Bundesbewusstsein. Auf den Spuren eines typischen FeG-Wortes. In: Ch 114/4, 2007, S. 8-9
176. Spincke, Reinhard: FeGs und die katholische Kirche. In: Ch 114/12, 2007, S. 8-10
177. Spincke, Reinhard: Einheit des Bundes und das Verhältnis zwischen Ortsgemeinde und Bund. In: Haubeck, Wilfrid / Heinrichs, Wolfgang (Hg.): Pastorinnen. Aspekte zu einem aktuellen Thema (Theologische Impulse 17), Witten 2008, S. 180-205

178. Strauch, Peter: Pastorinnen in Freien evangelischen Gemeinden. Einführung in ein brisantes Thema. In: Ch 114/11, 2007, S. 8-11
179. Strübind, Andrea: Warum die Wege sich trennten. Der Streit um das Taufverständnis in der Frühzeit des deutschen Baptismus und die Entstehung der Freien evangelischen Gemeinden. In: ZThG 12, 2007, S. 241-271
180. Voigt, Karl Heinz: Art. Rohrbach, Julius. In: BBKL XXVIII, 2007, Sp. 1325-1334
181. Weyel, Hartmut: Prediger und Diakonissenvater. Robert Kaiser (1862-1936). In: Ch 114/1, 2007, S. 46-49
182. Weyel, Hartmut: Pastor, Präses und Präzeptor. Friedrich Koch (1847-1919). In: Ch 114/2, 2007, S. 46-49
183. Weyel, Hartmut: Was ist der Bund? In: Ch 114/5, 2007, S. 18-21
184. Weyel, Hartmut: „Geschichtlich denken, heißt richtig denken“. Gustav Ischebeck (1863-1937). In: Ch 114/7, 2007, S. 50-53
185. Weyel, Hartmut: Jakob Lenhard. Präses der Freien evangelischen Gemeinden von 1933 bis 1947. In: Ch 114/8, 2007, S. 50-53
186. Weyel, Hartmut: Otto Schopf (1870-1913). Der richtige Mann zur richtigen Zeit. Teil I. In: Ch 114/10, 2007, S. 50-53. Teil II. In: Ch 114/11, 2007, S. 50-53
187. Weyel, Hartmut: Die freie Gemeinde im freien Staat. Zum 160. Todestag von Auguste Rochat (1789-1847). In: Ch 115/1, 2008, S. 46-49
188. Weyel, Hartmut: Die Machtergreifung Hitlers. Wie die Freien evangelischen Gemeinden darauf reagierten. In: Ch 115/2, 2008, S. 46-49
189. Weyel, Hartmut: Gemeinde nach biblischem Bauplan. Eduard Wächter – Hirte, Lehrer und geistlicher Vater der Freien evangelischen Gemeinden. Teil I. In: Ch 115/3, 2008, S. 56-58. Teil II. In: Ch 115/4, 2008, S. 46-49
190. Weyel, Hartmut: Robert Haldane (1764-1842). Seemann, Erweckungsprediger und FeG-Ideengeber aus schottischem Adel. Teil I. In: Ch 115/5, 2008, S. 42-45. Teil II. In: Ch 115/6, 2008, S. 56-57
191. Weyel, Hartmut: Ein Prediger der freien Gnade. Evangelist, Gemeindegründer und Bibelausleger. Zum 175. Geburtstag von Leopold Bender (1833-1914). In: Ch 115/7, 2008, S. 40-43

Heilsarmee

Mennoniten

Selbständige Veröffentlichungen

192. Baecher, Robert: Sources notariales anabaptiste. Tome 1 – Belfort, Weisenburg 2008, 70 S.

193. Bergen, Heinrich: Einlage – Kitschkas 1789 – 1943: Ein Denkmal. Regina, 2008, 477 S.
194. Bergen, Heinrich: Verbannung. Unschuldige nach Sibirien ins Verderben 1935–1955, Kronsgraben, 2008, 196 S.
195. Dawley, Richard Lee: Amish and Mennonite Snowbirds in Pinecraft, Florida, New Berlin, 2008, 216 S.
196. Dyck, Rudolf: Aus dem Leben eines Arztes im Chaco: Erlebnisse, vielseitige Erfahrungen und Schussfolgerungen aus meinem Leben, Asunción 2007, 291 S.
197. Enns, Fernando, (Hg): Heilung der Erinnerungen – befreit zur gemeinsamen Zukunft: Mennoniten im Dialog, Frankfurt 2008, 317 S.
198. Geschichtskomitee der Kolonie Menno: Glaube und Schule unsere Väter, Kolonie Menno (Paraguay) 2007
199. Jantzen, Erica: Zuckerrüben und bittere Jahre: Lage, 2008, 21 S.
200. Jubiläumskomitee der Harbinger Gruppe: Die Flucht über den Amur: Ein Zeugnis von Gottvertrauen und Mut. Filadelfia (Paraguay) 2007, 170 S.
201. Jung, Meta: Mein Vater hatte ein Haus, Lage, 2008, 314 S.
202. Langwasser, Silke : Die Old Order Amish: Eine Glaubensgemeinschaft zwischen Beharrlichkeit und Entwicklung, Marburg, 2008, 173 S.
203. Loewen Reimer, Margaret: One Quilt Many Pieces: A guide to Mennonite Groups in Canada, Scottdale, 2008, 80 S.
204. Martens, Agnes: Der Maulbeerbaum in unserem Garten. Meine Geschichte, Brunnen Verlag, Gießen 2008, 191 S.
205. Mennonitengemeinde Stuttgart : Festschrift zum Gemeindejubiläum (75 Jahre), Stuttgart, 2008, 115 S.
206. Petkau, Kenneth Peter: Lost Dreamsm, New Beginnings. The Jacob Aron and David AronLepp Family Saga, Saskatoon, 2008, 290 S.
207. Ratzlaff, Gerhard: Cristianos Evangélicos en la Guerra del Chaco. Asunción 2008
208. Ratzlaff, Gerhard: Robert und Myrtle Unruh: Dienst an der Gemeinschaft mit nachhaltiger Wirkung, Filadelfia (Paraguay) 2007
209. Ratzlaff, Heinrich: Ältester Martin C. Friesen. Ein Mann den Gott brauchen konnte. Kolonie Menno (Paraguay) 2006, 105 S.
210. Schowalter, Richard: On the Way with Jesus: A Passion for Mission, Scottdale, 2008, 130 S.
211. Suderman, Robert J.: God's People Now! Scottdale, 2007, 128 S.
212. Warkentin, Jakob: Erziehung und Bildung in einer Siedlungsgemeinschaft. Drei Bände, Bd. 1: Erziehung und Bildung im Raum der Schule. Bd. 2: Erziehung und Bildung im Raum der Kolonie. Bd. 3: Erziehung und Bildung im Raum der Gemeinde. Fernheim (Paraguay) 2007/2008, 1068 S.

213. Wiebe, Abram S.: *Gemeindengeschichte der Kolonie Menno 1927–2007*. Kolonie Menno 2007
214. Wiebe, Rudy: *Von dieser Erde: Eine mennonitische Kindheit im borealen Urwald Kanadas*, Bonn, 2008, 398 S
215. Zbinden, Yvonne, und Wenger, Dora: *Ces paysans mennonites qui fondent une église au Pay de Gex*, Genf, 2008, 171 S.

Aufsätze, Artikel

216. Abels, Sebo H.: *Friese doopsgezinde investeerders in de energievoorziening van de zeventiende eeuw*. In: DB 33, 2007, S. 93-102
217. Alexis-Baker, Andy: *Community, Policing, and Violence*. In: CGR 2, 2008, S. 102-116
218. Baecher, Robert: *Les Anabaptistes du Belfortain revisites*. In : SA, 27, 2008, S. 23-51
219. Bernet, Claus: *Quäker und Mennoniten. Frühe Kontakte in der Pfalz, in Krefeld, Friedrichstadt, Hamburg, Emden und Danzig*. In: MGBI 65, 2008, S. 49-61
220. Beznosov, Alexander: *Der Kampf ums Überleben: Selbstschutz der Deutschen und Mennoniten in der Ukraine*. In: Sonderband der Reihe „Heimatbücher der Landmannschaft der Deutschen aus Russland e.V. (2008) S. 90-94
221. Born, Brad S.: *Writing Out From the Mennonite Family Farm: Gordon Friesen's Homegrown Grapes of Wrath*. In: MQR 82, 2008, S. 108-126
222. Boyer, Paul S.: *Understanding the Amish in Twenty-First Century America*. In: MQR 82, 2008, S. 359-376
223. Broicher, Ursula: *„nur ein süßer Traum“? Ein Brief Abraham ter Meers über die Unsterblichkeit der Seele*. In: MGBI 65, 2008, S. 173-180
224. Broicher, Ursula: *Urbanität und mennonitische Aufklärung. Das Wirken des mennonitischen Buchhändlers Abraham ter Meer*. In: MGBI 65, 2008, S. 77-98
225. Bühner, Peter: *Wilhelm Reublin: Radikaler Prediger und Täufer*. In: MGBI 65, 2008, S. 181-232
226. Burkart, Rainer: *Ein neues Gemeindehaus – Ausdruck veränderter Bedürfnisse*. In: MJ 107, 2008, S. 71-74
227. Cross, Harold E. and Crosby, Andrew H.: *Amish Contributions to Medical Genetics*. In: MQR 82, 2008, S. 449-4468
228. Driedger, Michael: *Krefelder Mennoniten, die Freimaurerloge „Zur vollkommenen Gleichheit“ und die Aufklärung des 18. Jahrhunderts*. In: MGBI 65, 2008, S. 99-113
229. Duijn, Kees van: *Miskotte als theologisch bemiddelaar tussen dopers en calvinisten? Een essay naar aanleiding van Het tegoed van K.H. Miskotte; de actuele betekenis van zijn denken voor de gereformeerde theologie*. In: DB 33, 2007, S. 181-194

230. Fisher, John J.: Making Something Happen: Toward Transformative Mennonite Peace Poetry. In: MQR 82, 2008, S. 27-42
231. Franz, Werner: Theologische Ausbildung angesichts der Herausforderungen der Zukunft – eine globale Perspektive. In: MJ 107, 2008, S. 49-52
232. Friesen, Aileen: Assembling an Intervention: The Russian Government and the Mennonite Brethren Schism of the 1860's. In: JMS 26, 2008, S. 221-240
233. Froese Thiesen, Hildi: Mennonite/s Writing: State of the Art? In: CGR 1, 2008, S. 41-49
234. Giesbrecht, Heinz Dieter: Diakonische Nächstenliebe im theologischen und geschichtlichen Kontext des Kolonie-Mennonitentums Paraguays. In: JGKMP 9, 2008, S. 95-114
235. Goertz, Hans-Jürgen: Mennoniten und Moderne. In: MGBI 65, 2008, S. 155-172
236. Hege, Herbert: Wie missionarische Öffnung die Gemeinde nach innen verändert. In: MJ 107, 2008, S. 78-81
237. Hege, Jean: Les Anabaptistes de Weiler, Germanshof et Langenberg. In: SA, 27, 2008, S. 92-97
238. Heidebrecht, Lutz: Gottesdienst im Wandel – was zählt? In: MJ 1007, 2008, S. 81-83
239. Henderson, Eileen: Partnerships for Safer Communities. In: CGR 2, 2008, S. 26-28
240. Hertzler, Hans Adolf: Freikirche, Familienkirche, Friedenskirche – Bemerkungen zu Etiketten und Leitbildern. In: MG 107, 2008, S. 66-70
241. Hiebert, Elfrieda Franz: Johannes Brahms und seine mennonitischen Freunde. In: MGBI 65, 2008, S. 147-154
242. Hostetler, Ann: Playing the Sacred Harp: Mennonite Literature as Confession. In: CGR 1, 2008, S. 50-58
243. Käser, Christian: Wachsein für Veränderungen aufgrund globaler missionarischer Herausforderungen. In: MJ 107, 2008, S. 41-45
244. Klassen, Doreen Helen: "I wanted a life of my own": Creating a Singlewoman Mennonite Identity in Mexico. In: JMS 26, 2008, S. 49-68
245. Konersmann, Frank: Toleration, Privilege, Assimilation and Secularization: Mennonite Communities of Faith in the Palatinate, Rhine-Hesse and the Northern Upper Rhine, 1664-1802. In: MQR 82, 2008, S. 533-568
246. Kriedte, Peter: Die niederrheinisch-bergischen Mennoniten und Krefelds Aufstieg zur „Manufactur-Stadt“. Der beispiellose Erfolg einer religiösen Minderheit. In: MGBI 65, 2008, S. 62-76
247. Letkemann, Peter: The Fate of Mennonites in the Volga-Ural Region, 1929-1941. In: JMS 26, 2008, S. 181-200

248. Lichdi, Diether Götz: Von der Absonderung zur Anpassung – Das Verhältnis der deutschen Mennoniten zum Staat im 19. Jahrhundert. In: FF 17, 2008, S. 77-91
249. Loewen, Royden: To the Ends of the Earth: An Introduction to the Conservative Low German Mennonites in the Americas. In: MQR 82, 2008, S. 427-448
250. Löwen, Harry: „Ein jeder ging beschenkt nach Haus“: Vom Nutzen der Literatur. In: JGKMP 8, 2007, S. 81-96
251. Löwen, Harry: „Liebet eure Feinde“: Gedanken zur christlich-mennonitischen Friedenslehre. In: JGKMP 9, 2008, S. 79-94
252. Löwen, Harry: Verloren in der Prärie: Kanadisch-Mennonitische Literatur im Aufbruch. In: JGKMP 8, 2007, S. 41-56
253. Löwen, Harry: Verlorene Heimat – Gefundene Dichtkunst: Mein Weg zur mennonitischen Literatur. In: JGKMP 8, 2007, S. 9-26
254. Millsaps, Cyneatha: Let's talk about sex: What the church owes our youth. In: Vision 9, Fall, 2008, S. 51-57
255. Moyer, Joanne M.: Roots, branches and seeds: Exploring Western society's exploitative tendencies. In: Vision 9, Spring, 2008, S. 24-34
256. Neufeld, Alfred: Mennonitische Bekenntnisschriften in Vergangenheit und Gegenwart. In: JGKMP 9, 2008, S. 9-30
257. Niebuhr, Gundolf: Belletristische Ansätze im mennonitschen Schrifttum in Paraguay. In: JGKMP 8, 2007, S. 27-40
258. Nolt, Steven M.: Who are the Real Amish? Rethinking Diversity and Identity Among a Separate People. In: MQR 82, 2008, S. 377-394
259. Noord, Alex: Verlichting, vroomheid en verbondenheid: Marten Schagen en zijn vertaalarbeid von James Hervey. In: DB 33, 2007, S. 103-120
260. Penner, Carol: After sexual violence: What happens next in the community of grace? In: Vision 9, Fall, 2008, S. 58-66
261. Penny Light, Tracy: Reproducing Discourses: Science and Mennonite Sexuality in Early Twentieth Century Canada. In: JMS 26, 2008, S. 31-48
262. Plett, Lynette Sarah: Refashioning Kleine Gemeinde Mennonite Woman's Dress in Kansas and Manitoba: A Textual Crazy Quilt. In: JMS 26, 2008, S. 111-132
263. Reimer, A. James: Christian Theology Today: What is at Stake? In: CGR 3, 2008, S. 4-26
264. Reimer, Johannes: Gesellschaftliche Transformation – Gottes Auftrag für die Gemeinde. In: MJ 107, 2008, S. 34-40
265. Rothkegel, Martin: Tobias Bersch über Matthäus 9,1-17. Eine hutterische Predigt aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. In: MGBI 65, 2008, S. 233-265
266. Sagebiel, Hertha: Die Mennoniten und die anderen Konfessionen in Krefeld. In: MGBI 65, 2008, S. 34-48

267. Sawatzky, Roland: Ideology, Space, and Social Control: The Russian-Mennonite family in Historic Manitoban Domestic Architecture. In: JMS 26, 2008, S. 95-110
268. Schirmacher, Hermann: Neue Wege in der Mission durch Strukturwandel und technischen Fortschritt. In: MJ 107, 2008, S. 53-56
269. Schowalter, Otto: Assemblee Mennonite du Deutschhof. In: SA, 27, 2008, S. 7-13
270. Snyder, C. Arnold: Beeldenstormer uit bewogenheid; Sjouke Voolstra als anabaptistisch kerkhistoricus en zijn invloed op de doperse geschiedschrijving. In: DB 33, 2007, S. 195-206
271. Stuckey Levine, Neil Ann : Genealogie de Sebastian Reider (1720-1791) de la Ferme Ottenweierhof, Pays de Bade. In : SA, 27, 2008, S. 53-74
272. Thiessen, Johan: Plautdietsch im paraguayischen Chaco – eine Identität zwischen Anpassung und Abgrenzung. In: JGKMP 8, 2007, S. 57-80
273. Trefz, Dieter: Gesellschaftliche Veränderungen und ihre Auswirkungen auf die Gemeinde. In: MJ 107, 2008, S. 28-33
274. Visser, Piet: Die Krefelder Mennoniten im Rahmen der niederländischen Mennonitengeschichte. In: MGBI, 65, 2008, S. 9-33
275. Visser, Piet: Verlichte doopsgezinden: Cornelis van Engelen (1726-1783) en zijn tijdschrift de „Philosooph“. In: DB 33, 2007, S. 121-158
276. Voolstra, Anna: Van Groninger Oude Vlaming tot Amsterdamse lammist: de doopsgezinde predikant Allard Hulshoff (1734-1795) tussen rechzinnigheid en rede. In: DB 33, 2007, S. 159-180
277. Waite, Gary K.: Tolereren de onlängs getolereerden de ander? Spirituallisten, dopers en Joden in de Nederlanden. In: DB 33, 2007, S. 69-92
278. Waldrep, G. C.: The New Order Amish and Para-Amish Groups: Spiritual Renewal Within a Tradition. In: MQR 82, 2008, S. 395-426
279. Warkentin, Erwin: The Mennonites before Moscow: The Notes of Dr. Otto Auhagen. In: JMS 26, 2008, S. 201- 220
280. Warkentin, Jakob: Die Gemeinde als Ort der Erkenntnis. In: JGKMP 9, 2008, S. 115-127
281. Warkentin, Jakob: Zur Bedeutung der Literatur für die Mennoniten in Paraguay. In: JGKMP 8, 2007, S. 97-108
282. Weiner Johnson, Karen: The Weaverland Mennonite Schools and the Negotiation of an Old Order Identity. In: MQR 82, 2008, S. 249-280
283. Werner, Hans: "A mild form of deviancy": Premarital Sex among early Manitoba Mennonites. In: JMS 26, 2008, S. 143-160
284. Wiebe, Christoph: Die Krefelder Mennoniten und die Wehrlosigkeit. Eine symbolische Abgrenzung im Wandel der Zeit.. In: MGBI 65, 2008, S. 114-146

Quäker

Selbständige Veröffentlichungen

285. Bernet, Claus: Quäker aus Politik, Kunst und Wissenschaft in Deutschland. 20. Jahrhundert. Ein biographisches Lexikon, Nordhausen, zw. erw. u. verbess. Aufl. 2008
286. Juterzenka, Sünne: Über Gott und die Welt. Endzeitvisionen, Reformdebatten und die europäische Quäkermission in der Frühen Neuzeit, Göttingen 2008 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 143)

Aufsätze, Artikel

287. Bernet, Claus: „Der Christus so zu Jerusalem eingeritten, sey ein Dieb und Huren Sohn“: Der Prozess der Dechristianisierung in Preußen um 1800, in: Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte (Neue Folge), 18, 1, 2008, S. 19-51
288. Bernet, Claus: Gewaltfrei gegen Sklaverei: Zur Aktualität von Laura Haviland, in: Forum Pazifismus, 3, 19, 2008, S. 7-8
289. Bernet, Claus: „Daß Innerste meines Hertzens mittheilen“. Die Korrespondenz Johann Georg Gichtels an die Fürstäbtissin Elisabeth zu Herford, in: Herforder Jahrbuch, 16, 2009, S. 203-220
290. Bernet, Claus: Kriegsdienstverweigerung im 19. Jahrhundert. Ein Beitrag zum Klischee des Militärstaats Preußen, in: Militär und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit, 12, 2, 2008, S. 204-222
291. Bernet, Claus: Leben zwischen evangelischer Theologie und Quäkertum. Biographische Verläufe im 20. Jahrhundert, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, 59, 2, 2008, S. 29-35
292. Bernet, Claus: Schule von Friedensthal und Wohnhaus von F. Seebohm (Historische Orte des Quäkertums, 8), in: Quäker. Zeitschrift der deutschen Freunde, 82, 3, 2008, S. 127-128
293. Bernet, Claus: Quäker und Mennoniten: Frühe Kontakte in der Pfalz, in Krefeld, Friedrichstadt, Hamburg, Emden und Danzig, in: 400 Jahre Mennoniten in Krefeld. Referate vom 26.-28. Oktober 2007, Bolanden 2008, S. 49-61 (Mennonitische Geschichtsblätter, 63)
294. Bernet, Claus: Das deutsche Quäkertum in der Frühen Neuzeit. Ein grundsätzlicher Beitrag zur Pietismusforschung, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 60, 3, 2008, S. 214-234
295. Bernet, Claus: Anthony, Susan Brownell (1820-1906), in: BBKL, 29, 2008, S. 93-101
296. Bernet, Claus: Benezet, Anthony (1713-1784), in: BBKL, 29, 2008, S. 146-157
297. Bernet, Claus: Benson, Lewis (1906-1986), in: BBKL, 29, 2008, S. 157-159

298. Bernet, Claus: Buchinger, Otto (1878-1966), in: BBKL, 29, 2008, S. 236-248
299. Bernet, Claus: Cadbury, George (1839-1922), in: BBKL, 29, 2008, S. 257-261.
300. Bernet, Claus: Doncaster, Leonard Hugh (1914-1994), in: BBKL, 29, 2008, S. 344-345.
301. Bernet, Claus: Gilkes, Gilbert (1914-1994), in: BBKL, 29, 2008, S. 512
302. Bernet, Claus: Gurney, John Joseph (1788-1847), in: BBKL, 29, 2008, S. 515-526
303. Bernet, Claus: Hagen, Jacob (1715-1795), in: BBKL, 29, 2008, S. 538-539
304. Bernet, Claus: Hagen, Jacob (1746-1818), in: BBKL, 29, 2008, S. 538-539
305. Bernet, Claus: Hagen, Jakob (um 1685-1758), in: BBKL, 29, 2008, S. 537
306. Bernet, Claus: Heath, Carl (1869-1950), in: BBKL, 29, 2008, S. 594-598
307. Bernet, Claus: Hodgkin, Thomas (1798-1866), in: BBKL, 29, 2008, S. 662-673
308. Bernet, Claus: Holme, Benjamin (1683-1749), in: BBKL, 29, 2008, S. 695-698
309. Bernet, Claus: Kelly, Thomas R. (1893-1941), in: BBKL, 29, 2008, S. 749-753
310. Bernet, Claus: Mott, Lucretia (1793-1880), in: BBKL, 29, 2008, S. 950-958
311. Bernet, Claus: Petzold, Gertrud (1876-1952), in: BBKL, 29, 2008, S. 1071-1075.
312. Bernet, Claus: Schomburg, Eberhard (1904-1987), in: BBKL, 29, 2008, S. 1300-1304
313. Bernet, Claus: Tritton, Fred (1887-1968), in: BBKL, 29, 2008, S. 1445-1447
314. Bernet, Claus: Tuke, William (1822-1903), in: BBKL, 29, 2008, S. 1450
315. Bernet, Claus: Tuke, William (1732-1822), in: BBKL, 29, 2008, S. 1450
316. Bernet, Claus: Wood, Duncan (1910-2006), in: BBKL, 29, 2008, S. 1575-1578
317. Caspers, Lutz: Das neu errichtete Quäkerhaus wird 75, in: Quäker. Zeitschrift der deutschen Freunde, 82, 4, 2008, S. 159-169
318. Hein, Lorenz: George Fox in Friedrichstadt. Ein Beitrag zur Geschichte der Quäkergemeinde, in: Gesellschaft für Friedrichstädter Stadtgeschichte. Mitteilungsblatt der Gesellschaft für Friedrichstädter Stadtgeschichte: Unterhaltung für Friedrichstadt und die angrenzende Gegend, 75, 2008, S. 54-73

Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche

Selbständige Veröffentlichungen

319. Barnbrock, Christoph (Hg.): Gott ist bei uns! 50 Jahre Immanuel-Gemeinde Rotenburg/Wümme, Rotenburg 2008, S. 130 [mit Beitr. zur Geschichte der ehem. Ev.-Luth. Bekenntniskirche]
320. Reller, Jobst / Harms, Hartwig F.: Gelebte Liebe und deutliche Worte. Der Hermannsburger Pastor und Missionsgründer Louis Harms, Hermannsburg 2008, S. 147
321. Reller, Jobst: Heidepastor Ludwig Harms. Gründer der Hermannsburger Mission, Holzgerlingen und Hermannsburg 2008, S. 255
322. Rößler, Hans / Honold, Matthias: Wilhelm Löhe und die Amerika-Auswanderung 1841–1872. Begleitveröffentlichung zu der gleichnamigen Sonderausstellung im Löhe-Zeit-Museum Neuendettelsau vom 23. Juli bis zum 26. Oktober 2008, Neuendettelsau 2008, S. 78
323. Schoenauer, Hermann (Hg.): Wilhelm Löhe (1808–1872). Seine Bedeutung für Kirche und Diakonie, Stuttgart 2008, S. 462
324. Schulz, Günther: Zur Geschichte der Kirchenchöre im Sprengel Nord der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, 2. verb. Aufl. [Lut-tum 2008], S. 321

Aufsätze, Artikel

325. Blaufuß, Dietrich: Heiliger und Ketzer. Wilhelm Löhe in der deutschen Historiographie seit 1872. In: Kerygma und Dogma 53 (2007), S. 252-273
326. Blaufuß, Dietrich: Löhe-Korrespondenz. Vorläufiges Verzeichnis von Briefpartnern. In: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 76 (2007), S. 204-214
327. Brunn, Frank Martin: Eine historisch bedeutsame Herbstreise. Wilhelm Löhe und die lutherische Separation in Baden. In: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 76 (2007), S. 188-203
328. Engelbrecht, Klaus: Wilhelm Vilmar (1804–1884) zwischen Luthertum und kirchlicher Union. In: JHKG 58 (2007), S. 13-28
329. Hoffmann, Gottfried: Lutherische Identität und Leuenberger Konkordie? In: LuThK 32 (2008), S. 63-81
330. Holtze, Manfred: Friedrich August Brunn (1819–1895) und sein Weg zur lutherischen Separation im Herzogtum Nassau. In: JHKG 58 (2007), S. 67-88
331. Keller, Rudolf: August Vilmar und seine Schüler. In: JHKG 58 (2007), S. 29-46
332. Kemler, Herbert: Friedrich Hoffmann und der Homberger Konvent. In: JHKG 58 (2007), S. 47-65
333. Meyer-Stoll, Cornelia: Die hessische Renitenz bis 1900. Ein Riss geht durch den Volkskörper. In: JHKG 56 (2005), S. 183-204

334. Scaer, David P.: Martin Stephan. The other side of the story or at least part of it. In: *Concordia theological quarterly* 72 (2008), S. 363-366
335. Schöne, Jobst: Kirchenleitung und Kirchenordnung nach lutherischem Verständnis. In: *Lutherische Beiträge* 13 (2008), S. 100-109
336. Silva, Gilberto da: Erweckung und Bekenntnis. Ein Abriss zur Geschichte der Altlutherischen Kirche im Pommern des 19. Jahrhunderts. In: *LuThK* 32 (2008), S. 111-133
337. Silva, Gilberto da: Die Lutherische Theologische Hochschule Oberursel. In: *JHKG* 58 (2007), S. 89-104
338. Togerson, Wilhelm: Form und Sinn der gottesdienstlichen Gewandung in den lutherischen Traditionen. In: *Lutherische Beiträge* 13 (2008), S. 3-15
339. Wangelin, William R.: Friedrich Lasius and his efforts for confessional lutheranism. In: *Concordia Historical Institute quarterly* 81 (2008), S. 111-119
340. Wangelin, William R.: A new find sheds light on an old debate: Loehe's thoughts on the Missouri Synod's Constitution of 1847. In: *Concordia Historical Institute quarterly* 81 (2008), S. 177-193

Siebenten-Tags-Adventisten

Selbständige Veröffentlichungen

341. Ferreira, Ernesto: *Arautos de Boas Novas-Centenário de Igreja Adventista do Sétimo Dia em Portugal, 1904-2004*, Lissabon 2008, 790 S.
Darstellung der Geschichte der STA in Portugal mit Einbezug der gegenwärtigen evangelistischen Programme und Aktivitäten.
342. Fischer, Roland E.: *Bildung im Gottesdienst – Die Bibelschule der Adventgemeinde*, Frankfurt/M. 2008, 272 S.
Die Dissertation beschäftigt sich mit der sogenannten „Sabbatschule“ als Forum der Kommunikation, Glaubensstärkung und Weiterbildung, die zusammen mit der Wortverkündigung (Predigt) ein wesentliches und unverzichtbares Charakteristikum des adventistischen Gottesdienstes darstellt.
343. Hartlapp, Johannes: *Siebenten-Tags-Adventisten im Nationalsozialismus*, Göttingen 2008, 684 S.
In einer umfangreichen und sehr gründlichen Studie, die als Dissertation an der Universität Halle/S. eingereicht wurde, untersucht der Autor die Haltung der STA im Dritten Reich und kommt zu dem Schluss, dass eine Art Überlebensstrategie zu Anpassung und Kooperationsbereitschaft geführt hat. Besonders in der Sabbathheiligung und im Militärdienst gerieten STA in Konflikt mit den NS-Behörden und waren nicht selten – zumindest an der Basis – zu widerständigem Verhalten bereit.
344. Hasel, Frank M.: *Die biblische Wahrheit der Schöpfung – Vom Umgang mit offenen Fragen*, Gladenbach 2007, 44 S.
345. Pfandl, Gerhard: *Die Gabe der Weissagung – Die Rolle Ellen Whites in Gottes Gemeinde der Übrigen*, Wien 2008, 168 S.

346. Rowe, David L.: *God's Strange Work – William Miller and the End of the World*, Grand Rapids, Michigan, 2008, 244 S.
William Miller war kein sabbathaltender Adventist, trotzdem gilt er den STA als „Glaubens- und Gründervater“. Seit 1910 die erste biographische Studie, die von einem Historiker stammt, der sich nicht der adventistischen Tradition verpflichtet fühlt. Miller wird bar jeglicher hagiographischer Verklärung in dem historischen, kulturellen und religiösen Milieu des 19. Jh. in Nordamerika dargestellt.

Aufsätze, Artikel

347. Hartlapp, Johannes: NS-Vergangenheitsbewältigung bei den Adventisten. In: *Evangelische Orientierung*. Zeitschrift des Ev. Bundes, Nr. 4, 2008, S. 10-11.
348. Heinz, Daniel: Zwischen Nationalismus, Islamismus und Rechtsstaatlichkeit – Zur Lage der christlichen Minderheiten in der Türkei. In: *Gewissen und Freiheit* (Jahrbuch), Nr. 64, 2008, S. 42-58.
349. Höschele, Stefan: Religious Critique Discourses as Community Quarrels – Friction of Values as Expressed by Tanzanian Adventists. In: *Religion and Theology* 14.3-4 (2007), S. 244-264.
350. Nam, Julius: Questions on Doctrine and M. L. Andreasen-The Behind-the-Scenes Interactions. In: *Andrews University Seminary Studies*, Nr. 2, 2008, S. 229-244.

Täufertum

Selbständige Veröffentlichungen

351. Augsburgher, Myron S.: *The Fugitive: Meno Simons*, Scottdale, 2008, 395 S.
352. Klaassen, Walter und Klassen, William: *Marpeck: A Life of Dissent and Conformity*, Scottdale, 2008, 300 S.
353. Schlachta, Astrid von: *Verbrannte Visionen? Erinnerungsorte der Täufer in Tirol*, Innsbruck, 2007, 202 S.
354. Schubert, Anselm: *Täufertum und Kabbalah*, Gütersloh, 2008, 407 S.

Aufsätze, Artikel

355. Bates, Mary Ann Miller: Insubordinate Anabaptists in Virtuous Clothing? Amish Anabaptists as Model Subjects in the Context of Bernese Sumpuary and Moral Mandates. In: *MQR* 82, 2008, S. 517-532
356. Campi, Emidio / Opitz, Peter: Lange Schatten und kurzes Gedächtnis – Heinrich Bullingers posthumer Einfluss auf die Behandlung der Täufer in der Schweiz. In: *Heinrich Bullinger, Life-Thought-Influence*, 2004. *International Congress Heinrich Bullinger (1504-1575)*. Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte und zur Frühen Neuzeit, 2007, S. 707-720

357. Baumann, Michael: Reconciliation? A Mennonite Statement. In: Steps to Reconciliation. Reformed and Anabaptist Churches in Dialogue, 2007, S. 32-38
358. Baumann, Michael: Versöhnung? Eine mennonitische Stellungnahme. Gemeinsames Erbe. Reformiert und Täufer im Dialog, 2007, S. 34-40
359. Isaak, Helmut: Die Gemeinde ohne Flecken und Runzeln: Menno's Vision vom neuen Jerusalem. In: JGKMP 9, 2008, S. 31-48
360. Isaak, Helmut: Die politische Theologie Menno Simons'. In: JGKMP 9, 2008, S. 49-64
361. Jecker, Hanspeter: Bernese Anabaptist History. A Chronological Outline. In: Mennonite Family History XXVI/4, 2007, S. 190-193
362. Jecker, Hanspeter: Doopsgezinden in Zwitserland in de context van veranderende uitdagingen. In: DB, 2007, S. 80-88
363. Jecker, Hanspeter: Mixed Feelings at the 2003 Winterthur Conference – Reconciliation with the Anabaptist. In: Mennonite Family History XXVI/2, 2007, S. 86-89
364. Klager, Andrew P.: St. Gregory of Nyssa, Anabaptism, and the Creeds, In: CGR 3, 2008, S. 42-71
365. Leu, Urs / Scheidegger, Christian: Heinrich Funck (Hg) – Der Mann, den sie gebrandmarkt haben, oder: Was hat das Zürcher Täuferum mit der Entstehung der Amischen zu tun? In: Die Zürcher Täufer 1525–1700, 2007. S. 277-314
366. Löwen, Harry: Luther und seine Stiefkinder – die Täufer-Mennoniten. In: JGKMP 9, 2008,
367. Lymburner, Morley: Policing Issues in the Anabaptist Faith. In: CGR, 2, 26, S. 19-22
368. Rediger, Markus / Röthlisberger, Erwin: Täuferführer der Schweiz. In: Was Täufer glauben, 2007, S. 18-19. Kurzer historischer Überblick, S. 20-21. Daten zur Geschichte im Überblick, S. 71-86
369. Romijn, Marius: Hoe gebruikte Menno het Oude Testament? In: DB 33, 2007, S. 11-30, S. 65-78
370. Schranz, Hans: Ein kurzer historischer Überblick. In: Passion im Emental. Eine Täufergeschichte aus dem 16. Jh (SJW, H. 1255), 2007, S. 31-33
371. Sommer, Michael: La contribution de John H. Yoder à la recherche sur l'histoire anabaptiste. La sagesse de la croix. Impulsions à partir de l'oeuvre de John H. Yoder, Cléon d'Andran 2007, S. 156-166
372. Veen, Mirjam van: David Joris "Memoryaell". In: DB 33, 2007, S. 31-40
373. Waite, Gary K.: Wraakzuchtige gastheren en het als bij toverslag kunnen lezen en schrijven; propaganda tegen en vervolging van anabaptisten en heksen in de Zuidelijke Nederlanden, 1530-1600. In: DB 33, 2007, S. 41-68

374. Zorzin, Alejandro: Reformation Publishing and Anabaptist Progan-
da: Two Contrasting Communication Strategies for the Spread of the
Anabaptist Message in the Early Days of the Swiss Brethren. In: MQR
82, 20008, S. 503-516

E. Verwandte Strömungen, Werke und Gruppen

Brüderbewegung

Selbstständige Veröffentlichungen

375. Ebert, Andreas: Warum sind wir so lahm? Wie aus der Brüderbewe-
gung das Brüdertum wurde. In: Perspektive, 8 (2008), Heft 2, S. 14-
17.
376. Jordy, Gerhard: Die Brüderbewegung – Gedanken zur Geschichte ...
In: Perspektive, 8 (2008), Heft 10, S. 24-27.
377. Klemm, Roland u. a. (Red.): 60 Jahre Leipziger Rüstwoche. 1948/49
bis 2008. Quelle geistlicher Zurüstung im Wandel von 6 Jahrzehnten.
Ein Rückblick, Leipzig 2008, 58 S.
378. Rowdon, Harold (Hg.): The Brethren Movement Worldwide. Key In-
formation, Hammerbrücke 2007, edition Wiedenest, 176 S.
379. Schwarz, Berthold: Leben im Sieg Christi. Die Bedeutung von Gesetz
und Gnade für das Leben des Christen bei John Nelson Darby, Gie-
ßen 2008, Systematisch-theologische Monografien 22, 652 S.

Aufsätze, Artikel

380. Liese, Andreas: Taufverständnisse in der Brüderbewegung. In: Zeitschrift
für Theologie und Gemeinde, 12 (2007), S. 272-286
381. Müller, Ulrich: Der „Schriftenstreit“ zwischen den Freien evangelischen
Gemeinden und der „Christlichen Versammlung“. In: FF, 17 (2008),
S. 275-289

Pfingstbewegung und Charismatische Erneuerung

Selbstständige Veröffentlichungen

382. Baumert, Norbert: Mit dem Rücken zur Wand. Übersetzung und Aus-
legung des zweiten Korintherbriefes. Würzburg 2008, 384 S.
Erstmalig fasst ein exponierter Vertreter der Charismatischen Erneuerung sei-
ne Forschungsergebnisse sowie die seiner Doktoranden (von denen etliche
auch zur CE zählen) in einer Kommentarreihe zusammen: „Paulus neu geles-
en“ (zu 1. Kor s. FF 2008, 424, Nr. 461).
383. Bentley, Todd: Die Realität der unsichtbaren Welt. Himmliche Berei-
che entdecken und das Prophetische erleben. Berlin 2008, 255 S.
Der junge Evangelist Bentley erregte im Frühjahr 2008 weltweites Aufsehen,
als seine Erweckungsversammlungen in Lakeland/Florida von GOD-TV allabend-
lich in mehr als 200 Länder ausgestrahlt wurden. Das evangelikal-charismati-
sche Lager war jedoch hinsichtlich seiner Auftritte und seiner Lehre gespalten.

384. Koenigs-Greven, Ursula: *Leben für die Einheit*. Aachen 2008, 175 S.
40 Jahre mit dem und in dem Lebenszentrum für die Einheit der Christen Schloß Craheim (Unterfranken). Frau Dr. rer. nat. Koenigs-Greven berichtet über ihren Weg und ihre Erfahrungen als verantwortliche katholisch-charismatische Mitarbeiterin.
385. Miller, John (Hg.): *Selected Works of Elizabeth V. Baker*, Lima/NY 2007, 435 S.
Elizabeth V. Baker leitete mit ihrer Schwester die Elim-Bibelschule in Rochester/NY, USA, und gehört zur ersten Generation der Pfingstbewegung. Sie beeinflusste direkt u. a. ihren Schüler I.Q. Spencer, Gründer der ELIM-Fellowship (Bibelschule und Missionswerk) in Lima/NY.
386. Scharfenberg, Roland: *Wenn Gott nicht heilt. Theologische Schlaglichter auf ein seelsorgliches Problem*, Nürnberg 2005, 488 S.
Der Autor, der hier seine Dissertation veröffentlicht, arbeitete als theol. Lehrer in Peru und Deutschland. Seit 2005 lehrt er am Seminar für evangelische Theologie der Universität Mannheim. Er gehört der evangelisch-freikirchlichen Gemeinde in St. Georgen/Schwarzwald an und ist aktiv in der evangelischen Allianz und arbeitet auch für die pfingstliche Church of God.
387. Schäfer, Christel: *Umfassende Seelsorge. Ein Handbuch zur seelsorgerlichen Begleitung* (Bd. III). Erzhausen 2008, 209 S.
Hier nun der letzte Band von Christel Schäfers Seelsorge-Trilogie (Bd.1 u. 2 wurden bereits im VFF-Jahrbuch 2008 vorgestellt). Bd. 3 enthält Themen wie „Vaterschaft Gottes“ erfahren, Krisen bewältigen, Heilung von körperlicher Krankheit und der seelsorgerliche Einsatz der Geistesgaben.
388. Schmidgall, Paul: *Hundert Jahre Deutsche Pfingstbewegung 1907–2007*. Studienausgabe, Nordhausen 2007, 177 S.
Nach Einleitung und geschichtlichen Hintergründen widmet sich der Leiter des Europäischen Theologischen Seminars (ETS) den theologischen und soziologischen Hintergründen. Sodann wird die Ausprägung der Pfingstbewegung auf allen fünf Kontinenten beschrieben (mit Schwergewicht auf Europa), um dann noch detaillierter auf die deutsche Situation einzugehen.
389. Schneider, Peter: *Lahme tanzen unter der Kanzel. Zeichen und Wunder in den Gottesdiensten von Hermann Zaiss*. Erzhausen 2008, 208 S.
Der Autor liefert zwar keine kritische Auseinandersetzung mit Zaiss, dafür aber belegte Zeugnisse und Berichte von Heilungsversammlungen und einzelnen Heilungen – besonders aus den Nachkriegsjahren. Er selbst fand in einer Erweckungsversammlung von Zaiss zum lebendigen Glauben und wurde von einer „unheilbaren Krankheit“ geheilt.
390. Schönheit, Swen: *Gemeinde, die Kreise zieht. Das Kleingruppen-Handbuch*. Glashütten 2008, 314 S.
Pfr. Schönheit, Berlin, engagiert in der Geistlichen Gemeinde-Erneuerung (GGE) in der ev. Kirche, reflektiert die Geschichte und die heutige Gestalt der Gemeinde und beschreibt Struktur und Leben von Hauszellgruppen. Schaubilder und Skizzen verdeutlichen seine Darlegungen.
391. Sukowski, Tim: *Nichts für Frauen? Der Dienst von Frauen in Leitung und Lehre*. (In der Reihe SCRIPTUM) Erzhausen 2008, 131 S.
Der Autor „will den Versuch unternehmen, das biblische Zeugnis gründlich und zugleich verständlich zu untersuchen“ (S.10). Dem vierteiligen PB („Die Ordnungen Gottes“, „Dürfen Frauen lehren?“, „Dürfen Frauen leiten?“, „Beispiele aus der Bibel“) liegt die Ordinationsarbeit des Wuppertaler BFP-Pastors zugrunde.

Aufsätze, Artikel

392. Baar, Hanne: Gott rief – ich antwortete. Meine persönliche „Jesus-People-Zeit“. In: *Charisma (come Holy Spirit)* 144 (Düsseldorf 2008), S. 30 f.
Die Autorin schildert, wie sie als Diplom-Psychologin eine evangelisierende Jugendgruppe in der Düsseldorfer Altstadt beobachtet, in ihrer „Teestube“ durch ein prophetisches, auf sie zutreffendes Wort angesprochen wird, schließlich ganz „Ja“ sagt und mit dem Heiligen Geist erfüllt wird.
393. Baltes, Guido: Lobpreis-Müdigkeit. Zwischen Siegeszug und Abwehr: Lobpreismusik in der Krise? In: *Aufatmen* 3/08 (Witten 2008), S. 16-21.
Gefolgt wird dieser analytische Artikel von einem Beitrag des AUFATMEN-Redaktionsleiters Ulrich Eggers: „Wo sind die alten Lieder?“ (a. a. O., S. 22-24).
394. Bially, Gerhard: Florida Healing Outpouring / Lakeland-Erweckung: Alles nur Bluff? In: *Charisma (come Holy Spirit)* 145 (Düsseldorf 2008), S. 24 ff. u. 146, S. 26-29
Erstmals in der Menschheitsgeschichte wurde ein erwecklicher Aufbruch innerhalb von wenigen Wochen weltweit bekannt und konnte Tag für Tag im Internet und im christlichen Fernsehen (in mehr als 200 Ländern) verfolgt werden. Viele Gemeinden hatten Direkt-Übertragungen. Leider endete der Aufbruch in einem Burnout des jungen Evangelisten und einer außerehelichen Beziehung.
395. Bially, Gerhard: Der Segen kehrt zurück. Megakirchen in Afrika und ihre Auswirkungen auf Europa. In: *Charisma (come Holy Spirit)* 146 (Düsseldorf 2008), S. 7-10
Die Reemed Christian Church of God und die Deeper Life Bible Church, (zwei Fallbeispiele) blicken nicht nur ein enormes Wachstum in Afrika zurück, sondern sie gründen jetzt auch Gemeinden in den Ländern, aus denen einst das Evangelium zu ihnen gebracht wurde.
396. Bially, Gerhard und Rita: Zentrum für „ganzheitliche Heilung“. Eine Oase für Geist, Seele und Leib. In: *Charisma (come Holy Spirit)* 145 (Düsseldorf 2008), S. 6 f.
Unter der Leitung von Pastor Walter Bernhard ist auf einem Erholungsgelände der Reformierten Kirche am Thuner See ein freikirchlich-charismatisches „Zentrum für ganzheitliche Heilung“ (inkl. „Heilungsschule“) entstanden.
397. Bially, Gerhard / Passon, Klaus-Dieter: New Life Church – wie alles begann. In: *Charisma (come Holy Spirit)* 146 (Düsseldorf 2008), S. 17-19
Der Artikel beschreibt eine Zeitspanne von 20 Jahren (1988-2008). Die baptistisch-charismatische NLC mit ihrem Hauptpastor Richard Aidoo (Ghana) ist eine der einflussreichsten Gemeinden im Rhein-Ruhr-Gebiet geworden.
398. Bially, Gerhard / Rust, Heinrich Christian: Aktuelle Prophetie auf dem Prüfstand. In: *Charisma (come Holy Spirit)* 144 (Düsseldorf 2008), S. 8-12
Ausgehend von drei aktuellen prophetischen Eindrücken, die Ende 2007 / Anfang 2008 viele pfingstlich-charismatische Kreise in Deutschland beschäftigten, nehmen Bially (Hg. v. *Charisma*) und Dr. Rust (Sprecher der Geistlichen Gemeinde-Erneuerung“ im BEFG) Stellung zu einzelnen Aussagen und zum Umgang mit „nationalen Prophetien“.
399. Braun, Rolf-Dieter: Ganzheitliche Heilung: für Körper, Seele und Geist. Das Zentrum für Gesundheit – Therapie – Heilung in Karlsruhe. In: *Charisma (come Holy Spirit)* 145 (Düsseldorf 2008), S. 14 f.

- Getragen von der ökumenisch-charismatischen Nehemia Initiative e.V. (vgl. dazu Mechthild Humpert: Weichenstellungen durch Gottes Reden, in: Charisma 144, 24 f. und Autor: Titel, in: come 4/2006) entwickelte sich in Karlsruhe ein christliches Gesundheitszentrum mit vielfältigen Angeboten wie Segnungs- und Heilungsgebet, Hausarztpraxis, Gesundheits- und Ernährungsberatung, Patientenfürbitte, Seminare, betreutes Wohnen.
400. Fischer, Moritz: Ein unermüdlicher Heilungsevangelist. T. L. Osborn erzählt aus seinem Leben und Dienst. In: Charisma (come Holy Spirit) 145 (Düsseldorf 2008), S. 23
Der lutherische Theologe Dr. Fischer, der z. Z. seine Habilitationsschrift über eine afrikanische Pfingstkirche schreibt, besuchte während seiner Forschungsarbeit Dr. Osborn, dessen Einfluss bis heute in Afrika deutliche Segensspuren hinterlassen hat.
401. Fraas, Werner: Leitbild der Volksmission. Was sind die Schwerpunkte unserer Gemeindebewegung? (Report der Volksmission, Mitglied im BFP, 2/08) In: Wort und Geist. Zeitschrift pfingstlicher Gemeinden, 2/08, Erzhausen 2008.
Der vielversprechende Titel wird leider nur kurz angerissen (ohne Seitenangabe). Beachtenswert: Eine christliche Gruppierung macht seit 70 Jahren „Volksmission“ nicht nur zu ihrem Programm, sondern auch zu ihrem Namen („Unser Name ist Programm“). Die 55 Gemeinden mit etwa 4200 Mitgliedern haben sich 1988 dem Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP) angeschlossen. Mehr dazu in: Gottlob Ling, Gottes Wege in meinem Leben, Maulborn 2006 (s. FF-Jahrbuch 2007, 380, Nr. 479).
402. Häring, Christian: Die bedeutendste Stimme deutschsprachiger Pfingstbewegungen. Ein Rückblick auf die letzten zehn Jahre. In: Wort und Geist. Zeitschrift pfingstlicher Gemeinden, 8/08 (Erzhausen 2008), S. 6 f. Nach 35 Jahren wechselte die WORT & GEIST-Redaktionsleitung 1998 von der Schweiz nach Deutschland. Nach weiteren zehn Jahren haben nun die österreichischen und Schweizer Pfingstbewegungen ihre Kooperation aufgekündigt.
403. Hemberger, Christof: „Über den Tellerrand hinaus“ – die CE international. Interview mit Michelle Moran, die neue Präsidentin der internationalen CE (ICCRS). In: CE-Infodienst (hg. v. d. Koordinierungsgruppe der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche), Dez. 08 (Karlsruhe 2008), S. 8 f.
Biographische Stationen der neuen ICCRS (International Catholic Charismatic Renewal Services)-Präsidentin und ihre Zukunftsvision.
404. Internationale Christliche Botschaft Jerusalem (Hg.): 60 Jahre Israel – ein Rückblick auf sechs Jahrzehnte. Jerusalem/Stuttgart 2008, 32 S.
Diese Sonderpublikation enthält u. a. sechs Beiträge von David Dolan zu jeweils einem Jahrzehnt, weitere Artikel von David Parsons (Die Rolle der Christen bei der Gründung Israels), dem ICEJ-Direktor Malcolm Hedding (Warum Christen Israel unterstützen), dem Direktor des dt. Zweiges (ICBJ) Dr. Jürgen Bühler (Die Geschichte des christl. Zionismus u. a.).
405. Klayziewski, Helga: Jubiläum der ARCHE in Hamburg. 60 Jahre Wunder der Gnade. (Bundes-Informationen vom BFP 2/08, S. 1 f.) In: Wort und Geist. Zeitschrift pfingstlicher Gemeinden, 2/08, Erzhausen 2008.
Kurzgefasste Historie einer bedeutenden BFP-Gemeinde mit ihrem durch das christliche Fernsehen in vielen Ländern bekannt gewordenen Pastor Wolfgang Wegert.

406. Neue Stadt – Sonderausgabe: Chiara Lubich. Ein Leben... Ein Licht... Eine große Familie. In: Neue Stadt 5/08 (hg. v. d. Fokolar-Bewegung), Augsburg 2008, 64 S.
Nachruf und Würdigung der Fokolar-Gründerin (1920–2008). Lubich war maßgeblich mitbeteiligt am Zustandekommen der Stuttgarter Treffen „Miteinander für Europa“, die von mehr als 170 christlichen (primär charismatisch geprägten) Bewegungen und Gemeinschaften getragen wurden.
407. Schneider, Ludwig: Was ist mit den Arabern? / Israels zukünftige Grenzen. In: israel heute 7/08 (Jerusalem 2008), S. 28 f.
Schneider, Gründer der „Nachrichten aus Israel“ (NAI), die sich zur Zeitschrift „israel heute“ weiterentwickelten, bezieht Gen 1,12 auf „alle Nachkommen Abrahams ... und dazu gehört nicht nur Isaak, sondern auch Ismael ... und auch Abrahams sechs Söhne [v. Ketura]...“
408. Sommer, Tom und Ursula: Kampf um ein Leben. Wie Pfarrer Daniel Hari mit der Krankheit und dem Tod seiner Frau Cornelia umgeht. In: Christliches Zeugnis 4/08 (Zürich 2008), S. 8 f.
Hari, Autor der Bücher „Heilen wie Jesus“ und „Lieben wie Jesus“ sowie Co-Autor von „Du bist Gottes Stellvertreter auf Erden“ ist nicht nur Theoretiker, sondern hat in Heilungsseminaren, in Gottesdiensten und selbst auf Esoterik-Messen viele Spontanheilungen erlebt (www.omegalive.ch). Doch dann starb seine eigene Frau... (Die gesamte Ausg. ist dem Thema „Trauern und Trösten“ gewidmet)
409. Währisch-Oblau, Claudia: Migranten mit einer Mission. Das Selbstverständnis pfingstlich-charismatischer Pastoren aus dem Ausland und ihr Beitrag zur Evangelisierung unseres Landes. In: Charisma (come Holy Spirit) 146 (Düsseldorf 2008), S. 12 f.
Dem Artikel liegt die Dissertation „Migrants with a Mission“ der ev. Theologin zugrunde. 1998-2006 leitete sie das VEM-Programm „Zusammenarbeit zwischen deutsch- und fremdsprachigen Gemeinden“ und stand mit ca. 300 pfingstlich-charismatischen Migrantenkirchen in NRW in Kontakt.
410. Warnke, Matthias: „Mit Liebe nach München“ – Die Jesus-People-Erweckung. Jesus nicht nur für Langhaarige mit Vollbart. In: Charisma (come Holy Spirit) 143 (Düsseldorf 2008), S. 29 f.
„Ein Erwachen der Seele, ein Schwelgen des Herzens, ein Aufatmen des Geistes, eine Eruption an Kreativität, was alles bis dahin Erlebte schal und langweilig aussehen ließ“, nennt der Theologe und heutige Rechtsanwalt M. Warnke die Jesus-Bewegung der 70er Jahre. Dabei reflektiert er besonders das Jahr 1972.
411. Wegert, Wolfgang: Aus Gnaden erwählt. In: Taube. (Nachrichten aus dem Gemeinde und Missionswerk ARCHE e.V.) 2/08, (Hamburg 2008) S. 12-15
Eine Predigtreihe in der Hamburger „Arche“ bildete die Vorlage für diesen Artikel, der wegweisend werden sollte, weil sich Ende 2008 der ehem. BFP-Vizepräsident Wegert und seine BFP-Gemeinde vom Pfingstbund verabschiedeten, um mehr mit reformiert-reformatorischen Kreisen zu kooperieren. (In derselben Ausg. lehnt Wegert die im pfingstlich-charismatischen Lager verbreitete Trichotomie von Geist, Seele und Leib ab und sieht Geist und Seele als deckungsgleich).
412. Zimpfer, Hans-Peter: Gemeinsam sind wir stark. Gewinnen – befestigen – trainieren – senden. (Artikel in vier Folgen) In: Charisma (come

Holy Spirit) 144 (Düsseldorf 2009), S. 38; 145, S. 36; 146, S. 35 (Düsseldorf 2008); 147, S. 36

Der Freiburger BFP-Pastor, dessen Gemeinde u. a. durch Impulse der kolumbianischen G12-Bewegung auf 700 Gottesdienstbesucher, 440 Mitglieder und 65 sog. 12er-Kreise gewachsen ist, erläutert die vier Säulen dieses Jüngerschaftsprozesses.

Sonstige

- 413 Gibello, Erika: „...jetzt sind viele Antichristen gekommen!“ 1. Joh 2,18. Orientierung in den Abgründen der Pseudoreligionen. Alzenau 2008, 429 S.

In knapper Form analysiert die katholische Charismatikerin „New Age“ (inkl. Theosophie u. Anthroposophie), eine Vielzahl neuer religiöser Bewegungen, Meditationstechniken, fernöstl. Selbstverteidigungs- sowie alternative Heilmethoden u. a. Sie deckt die spirituellen Hintergründe auf, bringt Beispiele aus der Seelsorge und gibt Hilfestellung.

414. Huber Harald: Das Nardenöl aus dem Alabastergefäß. Von Tod und Auferstehung Christi ergriffen wie Maria. Gelnhausen 2007, 178 S.

Ein Buch, das aus der pers. Führung des Autors erwachsen ist, der sich als Brückenbauer und Dolmetscher zwischen Katholiken und Pfingstern versteht. Thema ist das sog. vierte geistl. Grundprinzip: „Wie werden Tod und Auferstehung Christi für mich wirksam?“ Huber sieht eine Kongruenz von der (evangelikalen) Lehre, den Erlöser ins Herz aufzunehmen, und der (katholischen) Herz-Jesu-Verehrung.

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 hat und auch per Fernleihe benutzt werden kann.

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

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 Freixemplar 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 siehe unten). Vielen Dank.

Der Verein führt jährlich ein Symposium und eine Arbeitstagung durch, zu denen interessierte Gäste herzlich willkommen sind.

Für 2009/10 sind bislang folgende Veranstaltungen geplant:

- Arbeitstagung im Herbst 2009:
**20 Jahre „Vereinigung“ der deutschen Freikirchen
in Ost und West – Versuch einer Bilanz –**
Martin-Luther-King-Haus, 01762 Schmiedeberg/Erzgebirge
23./24.10.2009

- Symposium im Frühjahr 2010:
**Die Rezeption Luthers und der Reformation
in den Freikirchen**

Christliche Jugendbildungs- und Begegnungsstätte „Schloss
Mansfeld“, 06343 Mansfeld
19./20. oder 26./27.03.2010
(bitte bei der Geschäftsstelle nachfragen!)

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) WELADE11MST

