



N12<525572125 021



ubTÜBINGEN



# FREIKIRCHEN FORSCHUNG

2010

Nr. 19



Herausgegeben vom  
Verein für Freikirchenforschung e. V.

LA 8622-18



\* Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek \*  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im  
Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



© 2010

Verlag des Vereins für Freikirchenforschung, Münster/Westf.

Redaktion: Reimer Dietze, Peter Muttersbach, Astrid Nachtigall

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

Herkunft und Copyright der Titelfotos:

Portrait Jonathan Paul: Archiv & Bibliothek Karlo Vegelahn, Postfach

1847 Hauptstr.93/93a 37520 Osterode am Harz OT: Freiheit

Spitteler Markt Berlin (1909): via Wikipedia: Landesbildstelle Berlin (Ed.),

Berlin-Photographien von Waldemar Titzenthaler, Berlin 1987, p. 39

Gebäude der FeG Leipzig (Ring-Café): Freie evangelische Gemeinde (FEG)  
Leipzig, Roßplatz 8/9, 04109 Leipzig

Satz und Layout: Peter Muttersbach, Schöningen

Gesamtherstellung: Schönbach-Druck GmbH, Erzhausen

ISBN 978-3-93-109-11-7

ZA 8655-19

# Inhaltsverzeichnis

Editorial .....	7
Mitarbeiter/innen dieses Jahrbuches .....	12

---

## 100 Jahre Berliner Erklärung

Symposium des Interdisziplinären Arbeitskreises Pfingstbewegung  
und des Vereins für Freikirchenforschung  
vom 27. bis 28.03.2009 in Erzhausen

---

### **Teil A** Geschichte und Wirkung der Berliner Erklärung

#### Dokumentation:

Berliner Erklärung (1909) .....	13
Mülheimer Erklärung (1909) .....	17
Kasseler Erklärung (1996) .....	22

#### *Werner Beyer*

Hintergründe der Berliner Erklärung .....	24
---	----

#### *Erich Geldbach*

##### Aktion und Reaktion:

Freikirchen und die Berliner Erklärung .....	59
--	----

#### *Paul Schmidgall*

Die Berliner Erklärung aus pfingstlicher Sicht .....	74
--	----

#### *Cornelis van der Laan*

Repercussions of the Berlin Declaration in the Netherlands .....	87
---	----

#### *Richard Krüger*

Von der Berliner zur Kasseler Erklärung – Stand der Beziehungen zwischen DEA und BFP um 1980 .....	104
---	-----

### **Teil B** Evangelikale und pfingstlerische Perspektiven

#### *Terry Cross*

Sind Pfingtler Evangelikale? Eine Betrachtung der Theologischen Differenzen und Gemeinsamkeiten .....	114
---	-----

#### *Ekkehart Vetter*

Die Identität des Mülheimer Verbandes zwischen Pfingstbewegung und Evangelikalismus .....	139
--	-----



<i>Roswith Gerloff</i>	
Aufbruch der Christenheit in globaler Perspektive – Kirchen des Geistes im kulturellen und sozialen Kontext .....	160
<i>Claudia Währisch-Oblau</i>	
Evangelikalismus und Pfingstbewegung in der Identitätspolitik pfingstlich-charismatischer Migrantin- nen und Migranten .....	171
<i>Moritz Fischer</i>	
„Willow In The Wind“ – Das <i>New Order of the Latter Rain</i> als Katalysator für die weltweite Ausbreitung der pfingstlich- charismatischen Bewegung ab 1948 .....	183
<i>Katharina Davis</i>	
Das Wohlstandsevangelium in der tansanischen Pfingstbewe- gung .....	202
<hr/>	
<b>20 Jahre „Vereinigung“ der deutschen Freikirchen in Ost und West – Versuch einer Bilanz</b>	
Arbeitstagung vom 23. bis 24.10.2009 in Schmiedeberg/Erzgeb.	
<hr/>	
Redaktionelle Vorbemerkung .....	210
<i>Stefan Süß</i>	
Offene Türen – Der Prozess des Zusammenschlusses der Altluthe- raner mit der SELK .....	211
<i>Christian Müller</i>	
Das Zusammenwachsen beider Distrikte der Evangelischen Brüder-Unität in der Zeit um 1989/90–92 .....	224
<i>Bernhard Oestreich</i>	
Zusammenlegung der adventistischen Theologischen Semina- re Friedensau und Marienhöhe/Darmstadt nach der Wende 1989 .....	230
<i>Stefan Stiegler</i>	
Zusammenführung der Seminare des BEFG nach der Wende – Buckow zieht nach Hamburg .....	247
<i>Gerd Sobbe</i>	
Gemeindegründungen nach der Wende – Evangelisation und Gemeindeaufbau in der DDR .....	258



---

## Freikirchliche Perspektiven: Forschungsberichte und Aufsätze

---

*Claus Bernet*

- Zwanzig Jahre Quäkerforschung in Deutschland –  
Ein Forschungs- und Literaturbericht (1990–2010) ..... 266

*Reinbard Assmann*

- Anmerkungen zur Gründung der „Arbeitsgemeinschaft Christ-  
licher Kirchen in der DDR“ (AgCK) ..... 311
- 

## Buchbesprechungen

---

- Abraham, William J. / James E. Kirby* (Hgg.), *The Oxford Handbook of Methodist Studies*, Oxford/New York: Oxford University Press 2009 (K.-H. Voigt) ..... 316
- Enns, Fernando / M. Hailer / U. Link-Wieczorek*, *Profilierte Ökumene. Bleibend Wichtiges und jetzt Dringendes. Fs. D. Ritschl (ÖR.B 84)*, Frankfurt a. M.: Verlag Otto Lembeck 2009 (E. Geldbach) ..... 317
- Geldbach, Erich / P. Noss* (Hgg.), *Vielfalt und Wandel. Lexikon der Religionsgemeinschaften im Ruhrgebiet*, Essen: Klartext Verlag 2009 (L. Weiß) ..... 318
- Hage, Hermann*, *Amische Mennoniten in Bayern. Von der Einwanderung ab 1802/03 bis zur Auflösung der amischen Gemeinden Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts*, Regensburg: Ed. Vulpes 2009 (D. G. Lichdi) ..... 320
- Hampel, Dieter / R. Krüger / G. Oertel*, *Der Auftrag bleibt. Der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden auf dem Weg ins dritte Jahrtausend*, Erzhausen: Leuchter Verlag 2009 (K.-D. Passon) ..... 324
- Heinrichs, Wolfgang / H. Nolte* (Hgg.), *Lexikon der Wülfrather Kirchengeschichte*, Nordhausen: Verlag Traugott Bautz 2008 (L. Weiß) ..... 325
- Hermle, Siegfried / J. Thierfelder* (Hgg.), *Herausgefordert. Dokumente zur Geschichte der Evangelischen Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus*, Stuttgart: Calwer Verlag 2008 (L. Weiß) ..... 327
- Pally, Marcia*, *Die hintergründige Religion. Der Einfluss des Evangelikalismus auf Gewissensfreiheit, Pluralismus und US-amerikanische Politik*, Berlin: Berlin University Press 2008 (E. Geldbach) ..... 329



<i>Schimmelmann, Adeline Gräfin</i> , Streiflichter aus meinem Leben. Ed. J. Ohlemacher (Kleine Texte des Pietismus), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2008 (K. H. Voigt) .....	331
Sammelbesprechung (L. Weiß) .....	332
<i>Selderhuis, Herman J.</i> , Calvin Handbuch, Tübingen: Mohr Siebeck 2008	
<i>Ders.</i> , Johannes Calvin. Mensch zwischen Zuversicht und Zweifel. Eine Biographie, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2009	
<i>Vetter, Ekkehart</i> , Jahrhundertbilanz – erweckungsfasziniert und durststreckenerprobt, Bremen: Missionsverlag des Mülheimer Verbandes 2009 (L. Weiß) .....	335
<i>Zimmermann, Johannes</i> (Hg.), Kirchenmitgliedschaft (Beiträge zur Evangelisation und Gemeindeentwicklung 5), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2008 (K. H. Voigt) .....	336
<hr/>	
<i>Dennis Bachmann</i> u. a.	
<b>Bibliographie zur Geschichte der Freikirchen</b> .....	338
<hr/>	
<b>Vereinsmitteilungen</b> .....	369
<b>Anhang</b> .....	371
Konferenzhinweis: Europäische Historische Konferenz der Historischen Kommission der United Methodist Church	
Gesucht: Himmlisches Jerusalem	
.....	359



## Editorial

Nur wenige Texte der neueren Kirchengeschichte haben so nachhaltig auf den weiteren Weg des erwecklichen Protestantismus in Deutschland eingewirkt wie die „Berliner Erklärung“ aus dem Jahr 1909. Unterzeichnet von 56 Persönlichkeiten aus dem Bereich der Evangelischen Allianz, also aus der Gemeinschaftsbewegung und den „klassischen“ Freikirchen, steht sie als historisches Dokument für das geistliche Ringen um eine angemessene Beurteilung der anfänglich so bezeichneten „Zungenbewegung“, die am Beginn des 20. Jahrhunderts über Skandinavien auch Deutschland erreichte. Beantwortet wurde die „Berliner Erklärung“ noch im selben Jahr mit der „Mülheimer Erklärung“, in der aus einer pfingstlerischen Perspektive heraus notwendig erscheinende Klarstellungen ausgesprochen wurden.

Aus dem Abstand von einhundert Jahren nahmen sich die Teilnehmer eines vom Verein für Freikirchenforschung gemeinsam mit dem Interdisziplinären Arbeitskreis Pfingstbewegung an der Universität Heidelberg durchgeführten Symposiums der historischen und theologischen Fragestellungen an, die sich heute von den Entwicklungen und Erfahrungen um das Jahr 1909 her stellen. Die Vorträge dieses Symposiums sind im ersten Teil dieses Jahrbuchs dokumentiert. Ihnen vorangestellt ist der Abdruck der „Berliner“ und der „Mülheimer Erklärung“, aber auch der „Kasseler Erklärung“ aus dem Jahr 1996, die Ausdruck des Aufeinanderzugehens von Evangelischer Allianz und dem Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden ist und die insofern einen wichtigen Meilenstein auf dem Weg zu einer noch stärker historischen und theologischen Beschäftigung mit den Vorgängen von 1909 markiert, wie sie in den folgenden Beiträgen geschieht.

*Werner Beyer* hat in langjährigem akribischem Quellenstudium die historischen Hintergründe der „Berliner Erklärung“ eruiert. Er erläutert die umstrittenen Punkte der Heiligungstheologie Jonathan Pauls, zeigt auf, wie sich führende Vertreter der Gemeinschaftsbewegung zu Pauls Äußerungen stellten und arbeitet die Beweggründe der Unterzeichner der Erklärung heraus. Dabei zitiert er umfangreich aus schwer greifbaren Quellen und lässt die feinen Unterschiede in der damaligen Beurteilung der „Zungenbewegung“ erkennbar werden.

Eine Einordnung des Aufkommens der Pfingstbewegung in die gesellschaftlichen und kirchlichen Verhältnisse des Deutschen Reiches nimmt *Erich Geldbach* in seinem Beitrag vor. Dabei verweist er auch auf die starke Sehnsucht der Frommen nach einer Erweckung. Geldbach weist nach, dass die Freikirchen, soweit dies in den Äußerungen ihrer Vertreter greifbar wird, zu einer differenzierten, im ganzen sich aber durchziehenden Ablehnung der Pfingstbewegung gelangten, die sie primär als ein Problem der Gemeinschaftsbewegung wahrnahmen. Deren Nöte im Umgang mit den



„Schwarmgeistern“ wurden von Freikirchlern nicht zuletzt auf einen Mangel an ekklesiologischem Bewusstsein zurückgeführt.

Die von *Paul Schmidgall* vorgetragene pfingstlerische Perspektive auf die „Berliner Erklärung“ und die hinter ihr stehenden Entwicklungen erhellt in aufschlussreicher Weise, wie das Auftreten der Glossolie in einer Zeit wirken musste, die (noch) keinen Zugang zum „Apophatischen“, dem Verborgenen, gefunden hatte – einen Zugang, der uns durch verschiedene (Vor-)Denker der Postmoderne heute geebnet ist. Für viele Gläubige damals aber stellte das Phänomen der Zungenrede, so Schmidgall, schlicht eine „Überforderung“ dar. Neuere soziologische und philosophische Untersuchungen, auf die in den materialreichen Fußnoten verwiesen wird, können dazu beitragen, das globale Phänomen Pfingstbewegung heute besser zu verstehen.

*Cornelis van der Laan* zeichnet in seinem Beitrag den Weg nach, der in den Niederlanden von einer anfänglich positiven Wahrnehmung der Erweckungen im Ausland (u. a. Wales) zu einer Ablehnung der Pfingstbewegung führte. Dabei ist es interessant zu sehen, dass die Positionierung der deutschen Gemeinschaftsbewegung Kritikern der Pfingstbewegung in Holland als Vorlage und Verstärker der eigenen ablehnenden Beurteilungen diene. Die differenzierte Darstellung liefert aber auch Hinweise darauf, dass einzelne Pastoren solchen kritischen Einschätzungen widersprachen.

*Richard Krüger* untersucht das Verhältnis zwischen der Deutschen Evangelischen Allianz und dem Bund Freikirchlicher Pfingstbewegung seit den 1990er Jahren. Er geht auf die Wegstationen ein, die zur Veröffentlichung der „Kasseler Erklärung“ im Jahr 1996 führten und verweist dabei unter anderem auf die – in ihrer Bedeutung meines Erachtens kaum zu überschätzende – Arbeit der Ortsallianzen: „Wo man Pfingstlern die Teilnahme an den Ortsallianzsitzungen ermöglichte, ließen sich die Bedenken durch treue Teilnahme und Mitarbeit schrittweise überwinden“. Krüger sieht im Gefolge der „Kasseler Erklärung“ eine Entwicklung, die zu Hoffnungen und Erwartungen auf ein weiteres sichtbares Zusammenwachsen des Leibes Christi Anlass gibt.

*Terry Cross* stellt sich der Frage, ob Pfingstler als Evangelikale angesehen werden sollten oder nicht. Dazu legt er zunächst dar, dass die frühe Pfingstbewegung sich ungeachtet einiger Anzeichen von Nähe nicht dem Aufbruch des protestantischen Fundamentalismus am Beginn des 20. Jahrhunderts zuordnen lässt. Sodann erläutert er, dass Pfingstler und Evangelikale das Interesse an vielen Themen verbindet, dass pfingstlerisch zu sein gleichwohl nicht identisch ist mit evangelikal sein, weil der pneumatologisch bestimmte Ansatz der Pfingstbewegung einige Gewissheiten vor allem von der Reformation her geprägter Evangelikaler aufbricht.

Als wichtiger konfessionskundlicher Beitrag sind die Ausführungen von *Ekkehart Vetter* zur Identität des Mülheimer Verbandes anzusehen. Die Linie seines Beitrags führt von den Anliegen der frühen „Mülheimer“ über



Struktur- und Identitätsprobleme sowie Ansätzen zu deren Lösung bis hin zu Herausforderungen, die sich dem Gemeindebund heute stellen. Die Vision von Erweckung, Heiligung und Evangelisation sowie die am Ende skizzierten theologischen Impulse dürften ein Feld abstecken, das von allen in Deutschland vertretenen Freikirchen weiter zu bestellen bleibt.

In eine globale Perspektive wird die Entstehung und Ausbreitung unabhängiger und darunter vieler pfingstlerisch geprägter Gemeinden im Beitrag von *Roswith Gerloff* gestellt. Sie weist darauf hin, dass die Ausbreitung unabhängiger Gemeinden vertraute konfessionskundliche Muster zerbricht und wir daher eine „nachkonfessionelle“ Wahrnehmung von Religion und Glauben benötigen. Als zentrale Herausforderung im Prozess der Ausbreitung unabhängiger Gemeinden wird die „kulturelle Einwurzelung“ identifiziert und auf die Bedeutung der Mobilisierung von Menschen auf der Ebene der Gemeinden für die Verbreitung des Evangeliums verwiesen.

Der eingehenden Untersuchung von Migrationskirchen in Deutschland verdankt sich der Aufsatz von *Claudia Wäbrisch-Oblau*. Sie zeigt, dass Angehörige solcher Kirchen häufig kein Interesse an denominationellen Zuschreibungen haben oder sie sogar ausdrücklich ablehnen. Daher dürfen auch (Selbst-)Bezeichnungen wie „evangelikal“ oder „pfingstlerisch“ nicht einfach in westliche Verstehensmuster eingerückt werden. Sie sind aber hilfreich als heuristische Typen, mit deren Hilfe herausgearbeitet werden kann, worin sich evangelikale Gemeinden deutschen Zuschnitts von pentekostal-charismatischen Migrationsgemeinden unterscheiden. Dabei lassen sich diese Differenzen als „Unterschiede zwischen einem westlich-rationalistischen und einem südlich-körperorientierten Paradigma“ interpretieren.

Zwei instruktive Einzeluntersuchungen haben Moritz Fischer und Katharina Davis vorgelegt. *Moritz Fischer* arbeitet die katalytische Funktion der New Order of the Latter Rain bei der Internationalisierung bzw. Interkulturalisierung der Pfingstbewegung heraus. *Katharina Davis* erläutert den Einfluss, den das sogenannte Wohlstandsevangelium auf die tansanische Pfingstbewegung genommen hat, wobei sie namentlich auf die Bedeutung der Lehre von Kenneth Hagin eingeht [zu der inzwischen auch eine deutschsprachige Dissertation vorliegt: Roland Scharfenberg, Wenn Gott nicht heilt. Theologische Schlaglichter auf ein seelsorgerliches Problem, Nürnberg 2005]. Auch in der tansanischen Pfingstbewegung erkennbare Lösungsansätze der mit dem Wohlstandsevangelium verbundenen Probleme werden aufgezeigt.

Ist auch die „Berliner Erklärung“ der Ausgangspunkt vieler Beiträge, so wird doch bei der Lektüre schnell deutlich, dass in der Summe der Beiträge die Frage nach dem heutigen Selbstverständnis christlicher Gemeinden unabweisbar in den Blick gerät. Wichtig scheint mir in diesem Zusammenhang, dass (1) herkömmliche konfessionskundliche Zuschreibungen und Einordnungen zwar ihr Recht haben, aber der Erweiterung und Selbstrela-



tivierung bedürfen, dass (2) die Bedeutung der südlichen Hemisphäre für die Ausbreitung des christlichen Glaubens auch für Entwicklungen vor unserer „Haustür“ weiter wächst und eine globale Perspektive, die weltweite Entwicklungen beständig mitreflektiert, unverzichtbar ist, und dass (3) für Annäherungs- und Verständigungsprozesse die persönliche Begegnung zwischen bislang „Fremden“ den Boden bereitet für ein Verstehen, das sich allein mit rationalen und systematischen Kategorien nicht einholen lässt.

Wenn die „Berliner Erklärung“ von 1909 eingangs als wichtige weil kritische kirchen- und theologische Weichenstellung bezeichnet wurde, dann verdankt sich der Verlauf der neueren Geschichte der Bundesrepublik Deutschland maßgeblich den Ereignissen von 1989, die ich hier bewusst nicht als „Wende“ bezeichne (dieser Begriff wurde vom damaligen SED-Chef Egon Krenz geprägt), sondern als „friedliche Revolution“. Das Wunder des durch diese „Revolution der Kerzen“ beflügelten Falls der Mauer und die logische Konsequenz der in rasantem Tempo vollzogenen staatlichen Wiedervereinigung Deutschlands stellten auch die bis dahin formal in zwei Territorialeinheiten getrennten Freikirchen vor die Frage, wie ihre eigene Wiedervereinigung konkret zu vollziehen sei. Die auf der Arbeitstagung im Oktober 2009 in Schmiedeberg/Sachs. gehaltenen Referate spiegeln neben der historischen Darstellung auch das persönliche Erleben einiger damals an den Umwälzungen Beteiligter dar. Die Verflechtung der eigenen Biografie mit dem damaligen Geschehen, die in den Beiträgen mal mehr, mal weniger stark mitbedacht wird, muss hier kein Makel sein, insofern mit diesen aus dem Abstand von nur zwanzig Jahren verfassten Beiträgen die Analyse und Beurteilung der Vereinigungsprozesse nicht ersetzt werden soll. Was wir hier erhalten, sind Einblicke in eine für die Beteiligten spannende Wegstrecke der Freikirchen in Deutschland. Spätere Generationen werden den Akzent stärker auf die wissenschaftlich-kritische Aufarbeitung dieser Wegstrecke legen.

Den Reigen der Darstellungen eröffnet *Stefan Süß* mit einem Beitrag zum Zusammenschluss der Evangelisch-lutherischen (altlutherischen) Kirche und der Selbständigen Evangelisch-lutherischen Kirche. Dem schließt sich das Referat von *Christian Müller* an, der das Zusammenwachsen der beiden Distrikte der Evangelischen Brüderunität schildert. Eine besondere Note trägt die Darstellung von *Bernbard Oestreich* bei, insofern er von der Zusammenlegung der zwei adventistischen Seminare berichtet, wobei es zur Weiterführung der theologischen Ausbildung an einem Standort im Osten, nämlich in Friedensau, kam. Den umgekehrten Weg nahm die Zusammenführung der Seminare des Bundes evangelisch-freikirchlicher Gemeinden, die zur Aufgabe des Standorts in Buckow (Märkische Schweiz) führte. Seine Eindrücke zum Projekt von Gemeindeaufbau und Gemeindegründungen nach der „Wende“ trägt Gerd Sobbe bei. Er berichtet vom eigenen Hineinfinden in die ostdeutsche Lebenswelt und stellt seine eigenen



Erfahrungen und Analysen in den größeren Horizont der Gemeindeaufbau und -gründungsarbeit des Bundes Freier Evangelischer Gemeinden in Ostdeutschland.

In allen diesen Beiträgen wird uns eine Zeit in Erinnerung gerufen, in der auch in den Freikirchen Reibungen und Spannungen wahrnehmbar waren. Wie sollte es auch anders sein, verfügte doch niemand über einen vorab erprobten Masterplan für die Zusammenführung von Kirchen aus zwei bis dato gesellschaftlich antagonistischen Staaten. Mir ist es wichtig, dass wir gleichwohl das Danken angesichts dessen, was – wie ich überzeugt bin – Gott geschenkt hat, nicht vergessen, sondern die Dankbarkeit der Grundton unseres Erinnern bleibt.

Abschließend möchte ich hinweisen auf die Forschungsberichte von *Claus Bernet* und *Reinhard Assmann* in diesem Band. David Bachmann danke ich für die Zusammenstellung der Freikirchen-Bibliographie. Dem Redaktionskreis mit Reimer Dietze, Peter Muttersbach und Astrid Nachtigall gilt mein Dank für die Fertigstellung auch dieses Jahrbuchs.

Christoph Raedel

## Mitarbeiter/innen dieses Jahrbuches

- Pastor Reinhard **Assmann**, Greifswalder Str. 88, 10409 Berlin  
 Pastor Dennis **Bachmann**, Johannes-R.-Becher-Str. 51, 39128 Magdeburg  
 Dr. Dr. Claus **Bernet**, Taugogener Str. 2, 10590 Berlin  
 Werner **Beyer**, Untere Marktstr. 17, 07422 Bad Blankenburg  
 Prof. Dr. Terry **Cross**, Lee University, Cleveland/TN, USA  
 Katharina **Davis**, Flensburger Str. 10, 24991 Großsolt  
 Pfarrer Dr. Moritz **Fischer**, Waldstr. 11, 91561 Neuendettelsau  
 Prof. Dr. Erich **Geldbach**, Vogelsbergstr. 8, 35043 Marburg  
 Rev. Dr. Roswith **Gerloff**, Seepromenade 8b, 14476 Groß Glienicke  
 Pastor Richard **Krüger**, Industriestr. 8a, 64390 Erzhausen  
 Prof. Dr. Cornelis **van der Laan**,  
 Lange Dreef 28a, NL-3902 AH Veenendaal  
 Diether Götz **Lichdi**, Schwaigerner Str. 16, 74080 Heilbronn  
 Pfr. Christian **Müller**, Bautzener Str. 5, 02906 Niesky  
 Dr. Bernhard **Oestreich**, Waldring 7, 39291 Friedensau  
 Pastor Klaus-Dieter **Passon**, Grafenberger Allee 51, 40237 Düsseldorf  
 Dr. Paul **Schmidgall**, Rippoldsauer Str. 50, 72250 Freudenstadt-Kniebis  
 Pastor Gerd **Sobbe**, Richard-Springer-Weg 4, 04288 Leipzig  
 Pastor Dr. Stefan **Stiegler**, Süntelstr. 11A, 22457 Hamburg  
 Pastor Stefan **Süß**, Dr.-Ayrer-Str. 1-4, 03172 Guben  
 Pastor Ekkehard **Vetter**, Uhlandstr. 25, 45468 Mülheim  
 Pastor i. R. Karl Heinz **Voigt**, Toulser Str. 1 C, 28211 Bremen  
 Dr. Claudia **Währisch-Oblau**, Rudolfstr. 137, 42285 Wuppertal  
 Dr. Lothar **Weiß**, Burgstr. 16 a, 50226 Frechen

Den Reigen der Darstellungen eröffnet Stefan Süß mit einem Beitrag zum Zusammenschluss der Evangelisch-lutherschen (altlutherschen) Kirche und der Selbständigen Evangelisch-lutherischen Kirche. Dem schließt sich das Referat von Christian Müller an, der das Zusammenwachsen der beiden Distrikte der Evangelischen Brüderunität schildert. Eine besondere Note trägt die Darstellung von Bernhard Oestreich bei, insofern er von der Zusammenlegung der zwei adventistischen Seminare berichtet, wobei es zur Weiterführung der theologischen Ausbildung an einem Standort im Osten, nämlich in Friedensau, kam. Den umgekehrten Weg nahm die Zusammenführung der Seminare des Bundes evangelisch-freikirchlicher Gemeinden, die zur Aufgabe des Standorts in Buckow (Märkische Schweiz) führte. Seine Einblicke zum Projekt von Gemeindeaufbau und Gemeindegründungen nach der „Weinde“ trägt Gerd Sobbe bei. Er berichtet vom eigenen Hineinfinden in die tschechische Lebenswelt und stellt seine eigenen



## 100 Jahre Berliner Erklärung

Symposium des Interdisziplinären Arbeitskreises Pfingstbewegung  
und des Vereins für Freikirchenforschung  
vom 27. bis 28.03.2009 in Erzhausen

### Dokumentation

Nachstehend sind die Erklärungen wiedergegeben, die in den folgenden Artikeln erörtert und zitiert werden. Es sind:

- A Die Berliner Erklärung (1909)
- B Die Mülheimer Erklärung (1909)
- C Die Kasseler Erklärung (1996)

#### A Die Berliner Erklärung (1909)<sup>1</sup>

##### Erklärung.

Die unterzeichneten Brüder erheben warnend ihre Stimme *gegen die sogenannte Pfingstbewegung*.

1. Wir sind nach ernster gemeinsamer Prüfung eines umfangreichen und zuverlässigen Materials vor dem Herrn zu folgendem Ergebnis gekommen:
  - a) Die Bewegung steht in untrennbarem Zusammenhang mit der Bewegung von Los Angeles, Christiana, Hamburg, Kassel, Großalmerode. Die Versuche, diesen Zusammenhang zu leugnen, scheitern an den vorliegenden Tatsachen.
  - b) *Die sogen. Pfingstbewegung ist nicht von oben, sondern von unten*; sie hat viele Erscheinungen mit dem Spiritismus gemein. Es wirken in ihr Dämonen, welche, vom Satan mit List geleitet, Lüge und Wahrheit vermengen, um die Kinder Gottes zu verführen. In vielen Fällen haben sich die sogen. „Geistbegabten“ nachträglich als besessen erwiesen.
  - c) An der Überzeugung, dass diese Bewegung von unten her ist, kann uns die persönliche Treue und Hingebung einzelner führender Geschwister nicht irren machen, auch nicht die Heilungen, Zungen, Weissagungen usw., von denen die Bewegung begleitet ist. Schon oft sind solche Zeichen mit ähnlichen Bewegungen verbunden gewesen, z. B. mit dem Irvingianismus, ja selbst mit der „christl. Wissenschaft“ (Christian Science) und dem Spiritismus.
  - d) Der Geist dieser Bewegung bringt geistige und körperliche Machtwirkungen hervor; dennoch ist es ein falscher Geist. Er hat sich als solcher entlarvt. Die häßlichen Erscheinungen, wie Hinstürzen, Gesichtszuckungen, Zittern, Schreien, widerliches, lautes Lachen usw. treten auch dies-

<sup>1</sup> Nachschrift eines Original-Druckes von 1909 aus dem Archiv des BFP.



mal in Versammlungen auf. Wir lassen dahingestellt, wie viel davon dämonisch, wie viel hysterisch oder seelisch ist, – gottgewirkt sind solche Erscheinungen nicht.

- e) Der Geist dieser Bewegung führt sich durch das Wort Gottes ein, drängt es aber in den Hintergrund durch sogen. „Weissagungen“. Vgl. 2. Chron. 18, 18–22. Überhaupt liegt in diesen Weissagungen eine große Gefahr; nicht nur haben sich in ihnen handgreifliche Widersprüche herausgestellt, sondern sie bringen da und dort Brüder und ihre ganze Arbeit in sklavische Abhängigkeit von diesen „Botschaften“. In der Art ihrer Übermittlung gleichen die letzteren den Botschaften spiritistischer Medien. Die Übermittler sind meist Frauen. Das hat an verschiedenen Punkten der Bewegung dahin geführt, daß gegen die klaren Weissagungen der Schrift Frauen, sogar junge Mädchen, leitend im Mittelpunkt der Arbeit stehen.
2. *Eine derartige Bewegung als von Gott geschenkt anzuerkennen, ist unmöglich.* Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß in den Versammlungen die Verkündigung des Wortes Gottes durch die demselben innewohnende Kraft Früchte bringt. Unerfahrene Geschwister lassen sich durch solche Segnungen des Wortes Gottes täuschen. Diese ändern aber an dem Lügen-Charakter der ganzen Bewegung nichts, vergl. 2. Kor. 11, 3–4 und 14.
3. Die Gemeinde Gottes in Deutschland hat Grund, sich tief zu beugen darüber, daß diese Bewegung Aufnahme finden konnte. Wir alle stellen uns wegen unserer Mängel und Versäumnisse, besonders auch in der Fürbitte, mit unter diese Schuld. Der Mangel an biblischer Erkenntnis und Gründung, an heiligem Ernste und Wachsamkeit, eine oberflächliche Auffassung von Sünde und Gnade, von Bekehrung und Wiedergeburt, eine willkürliche Auslegung der Bibel, die Lust an neuen aufregenden Erscheinungen, die Neigung zu Übertreibungen, vor allem aber auch Selbstüberhebung – das alles hat dieser Bewegung die Wege gebnet.
4. In Besonderheit aber ist die *unbiblische Lehre vom sogen. „reinen Herzen“* für viele Kreise verhängnisvoll und für die sogen. Pfingstbewegung förderlich geworden. Es handelt sich dabei um den Irrtum, als sei die „innewohnende Sünde“ in einem begnadigten und geheiligten Christen ausgerottet.

Wir halten fest an der Wahrheit, daß der Herr die Seinigen vor jedem Straucheln und Fallen bewahren will und kann (1. Thess. 5, 23; Jud. 24–25; Hebr. 13, 21), und daß dieselben Macht haben, durch den hlg. Geist über die Sünde zu herrschen. Aber ein „reines“ Herz, das darüber hinausgeht, auch bei gottgeschenkter, dauernder Bewahrung mit Paulus demütig sprechen zu müssen: „Ich bin mir selbst nichts bewußt, aber dadurch bin ich nicht gerechtfertigt“, empfängt der Mensch über-



haupt auf Erden nicht. Auch der gefördertste Christ hat sich zu beugen vor dem Gott, der allein Richter ist über den wahren Zustand der Herzen, vgl. 1. Kor. 4, 4. „Wenn wir sagen, daß wir Sünde nicht haben, so verführen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns“, 1. Joh. 1, 8.

In Wahrheit empfängt der Gläubige *in Christo* ein fleckenlos gereinigtes Herz; aber die Irrlehre, daß das Herz in sich einen Zustand der Sündlosigkeit erreichen könne, hat schon viele Kinder Gottes unter den Fluch der Unaufrichtigkeit gegenüber der Sünde gebracht, hat sie getäuscht über Sünden, die noch in ihrer Gedankenwelt, in ihren Versäumnissen oder in ihrem Zurückbleiben hinter den hohen Geboten Gottes in ihrem Leben liegen. Es kann nicht genug ermahnt werden, für die Sünde ein Auge sich zu bewahren, welches nicht getrübt ist durch eine menschlich gemachte Heiligung oder durch eine eingebildete Lehre von der Hinwegnahme der Sündennatur. Mangelnde Beugung über eigene Sünden verschließt den Weg zu neuen Segnungen und bringt unter den Einfluss des Feindes. Traurige Erfahrungen in der Gegenwart zeigen, daß da, wo man einen *Zustand* von Sündlosigkeit erreicht zu haben behauptet, der Gläubige dahin kommen kann, daß er nicht mehr fähig ist, *einen Irrtum* zuzugeben, geschweige denn zu bekennen. Eine weitere traurige Folge falscher Heiligungslehre ist die mit ihr verbundene Herabsetzung des biblischen, gottgewollten ehelichen Lebens, indem man mancherorts den ehelichen Verkehr zwischen Mann und Frau als unvereinbar mit wahrer Heiligung hinstellt, vgl. 1. Mose 1, 28 und Eph. 5, 31.

5. In der sogen. „Pfingstbewegung“ steht in Deutschland Pastor Paul als Führer vor der Öffentlichkeit. Er ist zugleich der Hauptvertreter der vorstehend abgewiesenen unbiblischen Lehren. Wir lieben ihn als Bruder und wünschen, ihm und der Schar seiner Anhänger in Wahrheit zu dienen. Es ist uns ein Schmerz, gegen ihn öffentlich Stellung nehmen zu müssen. An Aussprachen mit ihm und an Ermahnungen im engeren und weiteren Brüderkreise hat es nicht gefehlt. Nachdem alles vergeblich war, müssen wir nun um seines- und der Sache Gottes willen hiermit aussprechen: Wir, die unterzeichneten Brüder, können ihn als Führer und Lehrer in der Gemeinde Jesu nicht mehr anerkennen. Wir befehlen ihn in Liebe, Glaube und Hoffnung der zurechtbringenden Gnade des Herrn.
6. *Wir glauben, daß es nur ein Pfingsten gegeben hat*, Apostelgeschichte 2. Wir glauben an den hlg. Geist, welcher in der Gemeinde Jesu bleiben wird in Ewigkeit, vgl. Joh. 14, 16. Wir sind darüber klar, daß die Gemeinde Gottes immer wieder erneute Gnadenheimsuchungen des hlg. Geistes erhalten hat und bedarf. Jedem einzelnen gilt die Mahnung des Apostels: „Werdet voll Geistes!“ Epheser 5, 18. Der Weg dazu ist und bleibt *völlige* Gemeinschaft mit dem gekreuzigten, auferstandenen und erhöhten Herrn. In ihm wohnt die Fülle des Geistes leibhaftig, aus der



wir nehmen Gnade um Gnade. *Wir erwarten nicht ein neues Pfingsten; wir warten auf den wiederkommenden Herrn.*

Wir bitten hierdurch alle unsere Geschwister um des Herrn und seiner Sache willen, welche Satan verderben will: *Haltet euch von dieser Bewegung fern!* Wer aber von euch unter die Macht dieses Geistes geraten ist, der sage sich los und bitte Gott um Vergebung und Befreiung. Verzaget nicht in den Kämpfen, durch welche dann vielleicht mancher hindurchgehen wird. Satan wird seine Herrschaft nicht leichten Kaufes aufgeben. Aber seid gewiss: *Der Herr trägt hindurch!* Er hat schon manchen frei gemacht und will euch die wahre Geistesausrüstung geben.

Unsere feste Zuversicht in dieser schweren Zeit ist diese: *Gottes Volk wird aus diesen Kämpfen gesegnet hervorgehen!* Das dürft auch Ihr, liebe Geschwister, Euch sagen, die Ihr erschüttert vor den Tatsachen steht, vor welche unsere Worte euch stellen. Der Herr wird den Einfältigen und Demütigen Licht geben und sie stärken und bewahren.

Wir verlassen uns auf Jesum, den Erzhirten. Wenn jeder dem Herrn und seinem Worte den Platz einräumt, der ihm gebührt, so wird *ER* das Werk seines Geistes, das Er in Deutschland so gnadenreich angefangen hat, zu seinem herrlichen, gottgewollten Ziele durchführen. Wir verlassen uns auf ihn, der da spricht: „*Meine Kinder und das Werk meiner Hände lasset mir anbefohlen sein!*“ Jesaja 45, 11 (wörtl. Übersetzung).

Berlin, den 15. September 1909.

[Unterzeichner:<sup>2</sup>]

Bähren/Hannover, Bartsch/Charlottenburg, Blecher/Friedrichshagen, A. Dallmeyer/Leipzig, Broda/Gelsenkirchen, Dolmann/Wandsbeck, Engel/Neurode, Evers/Rixdorf, Frank/Hamburg, Grote/Oberfischbach, Hermann/Berlin, Heydorn/Frankfurt a. O., Huhn/Freienwalde a. O., Ihloff/Neumünster, Jörn/Berlin, Kmitta/Preuß.-Bahnau, Knippel/Duisburg-Beeck, Köhler/Berlin, Graf von Korff/Hannover, Kühn/Gr.-Lichterfelde, Lammert/Berlin, Lohe/Breslau, K. Mascher/Steglitz, Fr. Mascher/Lehre i. Hannover, Meister/Waldenburgi.Schl., Merten/Elberfeld, Michaelis/Bielefeld, Frhr. von Patow/Zinnitz, Rohrbach/Charlottenburg, von Rothkirch/Berlin, Rudersdorf/Düsseldorf, Ruprecht/Herischdorf, Sartorius/Sterbfritz, Scharwächter/Leipzig, Schiefer/Neukirchen, Schopf/Witten a.d.Ruhr, Schrenk/Barmen, Schütz/Berlin, Schütz/Rawitsch, Seitz/Trichwolframsdorf, Simoleit/Berlin, Stockmayer/Hauptweil, Frhr. v. Thiele-Winckler/Rothenmoor, Thiemann/Marklissa, von Treskow/Camenz i.Schl., Frhr. v. Thümmeler/Selka, M. Urban/Kattowitz, Urbschat/Hela, Vassel/Königsberg, von Viebahn/Stettin, Wächter/Frankfurt a.M., Wallraff/Berlin, Warns/Berlin, Wittekindt/Wernigerode a. Harz, Wüsten/Görlitz, von Zastrow/Gr.-Breesen.

#### Nachschrift

Zustimmungen zu vorstehender Erklärung sind erbeten an Pastor Wittekindt, Wernigerode a. Harz, Papental 15.

<sup>2</sup> Die Resolution wurde von 56 Brüdern angenommen. Vier Brüder hatten ihre Zustimmung verweigert.



## B Die Mülheimer Erklärung (1909)

Nachdem uns von den am 15. Sept. in Berlin versammelten Brüdern eine Erklärung gegen die sogenannte Pfingstbewegung zugesandt worden ist, fühlen wir uns veranlaßt, unsern Standpunkt zu derselben klarzulegen.

Vor allen Dingen ist es uns Bedürfnis zu betonen, daß wir uns mit den teuren Brüdern völlig eins wissen in der Liebe zu Jesus, unserem gemeinsamen Haupt. Wir wollen fleißig sein zu halten die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens. Daher liegt uns der Gedanke fern, irgendwie auf eine Spaltung oder Trennung der Gemeinde Gottes hinzuarbeiten. Im Gegenteil ist es uns ein tiefes Bedürfnis, mit dem ganzen Volke Gottes in brüderlicher Verbindung zu bleiben.

Zu der Erklärung selbst bemerken wir folgendes:

1. Wir danken dem Herrn für die jetzige Geistesbewegung. Wir sehen sie an als den Anfang der göttlichen Antwort auf die jahrelangen Glaubensgebete um eine weltumfassende Erweckung. Wir erkennen also in ihr eine Gabe von *oben* und nicht von unten.

Was ist der Grundzug und die treibende Kraft in dieser Bewegung? Es ist die Liebe zu Jesus und der Wunsch, daß Er voll und ganz zu Seinem Rechte in, an und durch uns komme. Wir wollen nichts anderes, als daß Er verherrlicht werde. Der Zweck dieser Bewegung ist, daß das Blut Jesu durch völlige Erlösung Seine Kraft beweise und daß der Heilige Geist Raum und Herrschaft gewinne, um uns zuzubereiten für das Kommen des Herrn.

Im einzelnen möchten wir hervorheben, daß selbstverständlich auch in dieser Bewegung sich nicht nur Göttliches, sondern auch Seelisches, beziehungsweise Menschliches und unter Umständen auch Dämonisches geltend macht. Es ist das eine Erscheinung, die wir bei jeder Erweckung finden.

Was die in jener Erklärung erwähnten „körperlichen Machtwirkungen“ anbetrifft, sind wir weit davon entfernt, sie alle ohne Unterschied als göttliche Wirkungen zu bezeichnen; deshalb brauchen sie aber nicht dämonischen Ursprungs zu sein. Es kommt eben sehr viel darauf an, wie sich das Gefäß den Einwirkungen des Heiligen Geistes gegenüber verhält. Der Mensch ist keine Maschine. Er kann je nach seiner inneren Stellung dem Heiligen Geist widerstreben, oder auch in fleischlicher Weise nachzuhelfen suchen und so entsteht ein böses Gemisch von Göttlichem und Menschlichem, das vielfach Anstoß gegeben hat, und mit Recht.

Andererseits wollen wir nicht vergessen, daß auch die Heilige Schrift auffallende körperliche Erscheinungen kennt. Als die 120 in Jerusalem mit dem Heiligen Geist erfüllt wurden, hat man zweifelsohne an ihnen



auffallende Erscheinungen beobachten können, vergleiche Vers 33 „was ihr sehet und höret“. Das bloße Reden in fremden Sprachen konnte nicht den Eindruck der Trunkenheit hervorrufen. Ebenso sagt auch Paulus 1. Kor. 14,23, daß das Zungenreden auf Uneingeweihte einen abstoßenden Eindruck machen könne. In diesem allen sieht die Heilige Schrift keineswegs das Wirken eines fremden Geistes.

Besondere Beanstandung haben die hin und her festgestellten sogenannten falschen Weissagungen erfahren. Das ist in der Tat ein Punkt, auf dem wir bei unserer allgemeinen Unerfahrenheit auf diesem Gebiet noch viel zu lernen haben werden. Aber die Heilige Schrift wird uns auch hierbei nicht ohne Rat und Aufklärung lassen.

In dieser Beziehung sind die Erlebnisse des Apostel Paulus auf seiner letzten Reise nach Jerusalem sehr lehrreich, vergl. Ap. 20,21 bis 21,14. Er fühlt sich im Geist gebunden nach Jerusalem hinaufzuziehen, obwohl der Heilige Geist ihm in allen Städten bezeugt, daß Bande und Trübsale seiner daselbst warten. In Tyrus aber sagen ihm einige Jünger durch den Geist, er solle nicht nach Jerusalem ziehen (Kap.21,4), und in Cäsarea weissagt ihm Agabus, daß er in Jerusalem gebunden und in der Heiden Hände würde überantwortet werden, (V.10–11). Was hätte Paulus bei diesen sich scheinbar widersprechenden Weissagungen tun müssen, wenn er nicht mit der Möglichkeit gerechnet hätte, daß auch Propheten irren können? Er hätte die einen oder den andern als falsche Propheten bezeichnen und demgemäß behandeln müssen. Wir lesen aber nicht, daß Paulus daran denkt, daß irgend ein Lügengeist von ihnen Besitz genommen haben könne, sondern er handelt nach der Anweisung, die er uns Röm. 12,7; 1. Thess. 5,20–21 und 1. Kor. 14, 29 gibt: Er verachtet nicht, was die Brüder ihm nach bester Meinung sagen, aber er prüft ihre Weissagungen, um zu erkennen, welches für ihn der Wille Gottes sei.

Ein charakteristisches Beispiel dafür, daß Propheten irren, ja schlimme Dinge tun können, haben wir in 1. Könige 13, wo der ungenannte alte Prophet zuerst log (V.18) und dann doch eine echte, göttliche Weissagung erhielt (V.20 ff.).

Wir erinnern weiter an Nathan, 2. Sam 7. Zuerst als David ihm seinen Plan, dem Herrn ein Haus zu bauen, enthüllte, stimmte er ihm durchaus zu, darnach aber empfing er in der Nacht ein Wort vom Herrn, das gerade das Gegenteil aussprach.

Aus solchen Vorgängen sehen wir, daß wir sorgfältig unterscheiden müssen zwischen dem, was Gott je und je durch Seinen Geist einem Propheten gibt, und dem, was dieser selbst aus seinen eigenen Gedanken hervorbringen und event. hinzutun kann. Hierauf weist uns auch, was Paulus 1. Kor.14,32 sagt. Wer ist nach diesem Wort der Weissagende? Offenbar der Geist des Propheten. Gott läßt also nicht in der Weise weissagen, daß er einen Propheten zur bloßen Maschine macht,



sondern Er benutzt den Geist des Propheten. Was unter diesem Geist des Propheten zu verstehen ist, geht aus V. 14 hervor. Dort unterscheidet Paulus, nach Luthers Übersetzung, den Sinn und den Geist eines Menschen. Unter dem Sinn versteht er das bewußte, und unter Geist das unbewußte Geistesleben des Menschen. In dieses unbewußte Geistesleben (modern auch „Unterbewußtsein“ genannt), legt Gott die Gabe des Zungenredens oder der Weissagung nieder. Diese Gaben sind göttliche, anvertraute Schätze. Bei richtigem Gebrauch sollten sie niemals anders angewandt werden, als wenn der Heilige Geist von oben dazu Leitung und Auftrag gibt. Nun aber besteht zwischen unserem bewußten und unbewußten Geistesleben durch unsere Persönlichkeit ein natürlicher Zusammenhang. Was wir im bewußten Geistesleben denken oder wollen, schlägt sich, ohne daß wir es merken, in dem unbewußten Geistesleben nieder. Daher kommt es, daß der Prophet selbst auf seinen „Geist“ einen Einfluß ausüben kann. Das eben meint Paulus, wenn er sagt, daß die Geister der Propheten den Propheten untertan sind.

Halten wir diese Richtlinie fest, so ergibt sich daraus folgendes: Wenn der Heilige Geist von oben den Propheten voll und ganz hinnehmen und beherrschen kann, so wird ihm nun eine göttliche Botschaft anvertraut, die niedergelegt wird in seinem unbewußten Geistesleben, die nun in prophetischer Rede von ihm ausgesprochen wird. Es kommt daher alles darauf an, ob ein mit Prophetengabe ausgerüsteter Mensch allein vom Geiste Gottes abhängig ist oder nicht. Hieraus erklärt sich der vorhin aus Ap. 21,4 angeführte Vorgang, als jene Brüder dem Paulus sagten durch den Geist, er solle nicht nach Jerusalem hinaufgehen. Offenbar hatten sie etwas Göttlich-richtiges erkannt, nämlich, daß ihm Trübsal und Bande bevorstanden; aber weil sie sich in den Gedanken nicht finden konnten, daß Paulus gefangen genommen werden sollte, gaben sie ihre Botschaft nicht rein göttlich wieder, sondern der in ihrem bewußten Geistesleben gehegte Wunsch, den Apostel zu behalten, wurde der Vater des Gedankens, Paulus solle nicht nach Jerusalem ziehen. Auf diese Weise erklären sich manche betrübende Vorkommnisse, die sich auf dem Gebiete der unrichtigen Weissagungen je und je ereignet haben. Wir sind fern davon, jede Weissagung, die von einem Geistgetauften ausgesprochen wird, von vornherein als göttlich anzuerkennen, sondern wir prüfen sie vielmehr nach den eben besprochenen biblischen Richtlinien. Daraus geht auch hervor, daß wir den Weissagungen nicht einen solchen Wert beilegen können, daß wir etwa eine ganze Reichsgottesarbeit, wie man anzunehmen scheint, in die Abhängigkeit von solchen Botschaften stellen würden. Im Gegenteil würden wir, wo wir solches vorfänden, dies als eine Verirrung bezeichnen. Außerdem ist zu bedenken, daß der Inhalt der Weissagungen in der Regel Erbauung, Tröstung und Ermahnung für die Gemeinde enthält (1. Kor. 14,3).



Fassen wir dies Ergebnis zusammen, so sehen wir, dass die Gefahr *menschlicher* Einwirkung in erster Linie und dämonischer Beeinflussung erst in zweiter Linie kommen kann. Aufgrund der Schrift haben wir also nicht ohne weiteres das Recht, dort einen Dämon zu vermuten, wo eine Weissagung abgegeben wurde, die sich irgendwie als irrig erweist. Daß dann und wann Besessenheit sich gezeigt haben mag, wollen wir durchaus nicht in Abrede stellen. Wo dies aber vorgekommen ist, lag wohl jedesmal ein besonderer ursächlicher Zusammenhang vor, und, wo dieser gehoben wurde, ist noch stets Befreiung eingetreten.

Jedenfalls dürfen wir aus unserer Erfahrung heraus mit demütigem Dank gegen Gott bezeugen, daß wir uns in dieser Pfingstbewegung auf der Linie befinden, welche Mark.16,17ff. gezeichnet ist: „Die Zeichen aber, die da folgen werden denen, die da glauben, sind die: In meinem Namen werden sie Teufel austreiben, mit neuen Zungen reden, Schlangen vertreiben, und so sie etwas tötliches trinken, wird's ihnen nicht schaden; auf die Kranken werden sie die Hände legen, so wird's besser mit ihnen werden.“

2. Hinsichtlich der uns zur Last gelegten Irrlehre, das „reine Herz“ betreffend, weisen wir darauf hin, daß in der Erklärung die Lehre von Pastor Paul über jenen Punkt *unrichtig* dargestellt ist. Es wird darin gesagt, dass der Gläubige wohl „in *Christo* ein fleckenlos gereinigtes Herz empfangt“, daß es aber Pastor Pauls Irrlehre sei, „daß das Herz in sich einen Zustand der Sündlosigkeit erreichen könne.“ In Wirklichkeit hat aber Pastor Paul, wie jeder, der ihn näher kennt, wohl weiß, in Wort und Schrift immer wieder stark betont, daß man nur in *Christo* und nicht in *sich* von der Sünde gereinigt sei, und hat sich ausdrücklich gegen den ihm unterschobenen Ausdruck „Sündlosigkeit“ verwahrt und zwar aus dem Grunde, weil er gerade den Gedanken ablehnen wollte, als könne jemand losgelöst von Christo, von der Sünde frei sein, und als sei man nicht mehr fähig, in eine Sünde hineinzugeraten.

Man hat sich in der Erklärung darauf berufen, daß man mit Pastor Paul erfolglos verhandelt habe. Jedoch hat sich derselbe gerade bei diesen Verhandlungen bemüht, deutlich hervorzuheben, daß auch ein in Christo Geheiliger immer wieder von der Sünde hingerissen werden könne, wenn er nicht in Christo bleibt. Wir haben bis ans Ende nur Sicherheit unter der beständigen Deckung des Blutes. Die Brüder haben sich in ihrer Darstellung *tatsächlich eines Irrtums* schuldig gemacht, für dessen Korrektur wir ihnen herzlich dankbar sein würden. Denn Pastor Paul hat nichts anderes gelehrt, als was auch die Erklärung sagt, daß „der Gläubige in *Christo* ein fleckenlos gereinigtes Herz habe“.

*Ebenso irrtümlich* ist auch die dem Pastor Paul unterschobene Ansicht über das eheliche Leben, wie sich aus den betreffenden, in der Heiligung abgedruckten Ausführungen desselben sofort nachweisen läßt. Er hat nur darauf hingewiesen, daß man auch im Eheleben nicht dem Fleische leben, sondern unter der Leitung des Heiligen Geistes



stehen müsse. Auch ist es uns nicht bekannt, daß irgendwo in unseren Kreisen die angeführte falsche Anschauung vorgetragen würde, könnten es auch nicht billigen, wenn es irgendwo geschähe.

3. Wir müssen um der Wahrheit willen noch hervorheben, daß viele Dinge, welche man der Pfingstbewegung zur Last legt, sich bei vorurteilsfreier, genauer Prüfung keineswegs als „zuverlässiges Material“ erweisen, sondern auf falschen Gerüchten oder Mißverständnissen oder einseitigen, oft auch falschen Darstellungen beruhen. Insbesondere sind grobe Irrtümer dadurch entstanden, daß man die Geister der mit Gaben ausgerüsteten Geschwister auf eine ganz falsche Weise zu prüfen suchte. Man hat in ihnen, wie bei spiritistischen Medien, einen „Geist“ vermutet und angeredet, während es sich hier doch um eine durch den Heiligen Geist in den Tiefen ihres Geisteslebens geweckte Geistesgabe handelt. So ist es nur zu erklärlich, daß die geprüften Geschwister aus der Einfalt des Glaubens fielen und verwirrt wurden. Die durch solch unbiblisches Vorgehen angerichtete Verwirrung darf nicht der Pfingstbewegung, sondern der menschlichen Unwissenheit zugeschrieben werden.

Wir legen hiermit feierlich und öffentlich das Bekenntnis ab, daß der Geist, der uns beim Zungenreden, Weissagen und den anderen Geistesgaben beseelt, sich nach 1. Joh. 4,2; und 1. Kor. 12,3 dazu bekennt, *daß Jesus Christus ins Fleisch gekommen ist, und daß Er der Herr ist*, dem wir mit ganzem Herzen dienen und zu dessen Ehre allein wir unsere von ihm geschenkten Gaben anwenden. Dieses Bewußtsein ist es, das uns in der ernsten Lage, in die uns die Erklärung unserer Brüder gebracht hat, freudige Zuversicht und die Kraft verleiht, Ihm, unserem verherrlichten Haupt, jedes Opfer zu bringen auf dem Weg, auf dem wir uns von Ihm geführt wissen.<sup>3</sup>

Christian Krust, der langjährige Präses der ältesten deutschen Pfingstkirche (der sog. Mülheimer Richtung, weil ihr Hauptsitz in Mülheim/Ruhr liegt) nennt diese Antwort eine „Kundgebung“, weil sie auf der „III. Konferenz der Pfingstbewegung“ im Herbst 1909 in Mülheim öffentlich gegeben wurde.<sup>4</sup> Die Verfasser sind nicht genannt. Es waren die damaligen geistlichen Leiter der Bewegung und der Konferenz. Krust bedauert, dass ihre Antwort an die Verfasser der Berliner Erklärung nie so bekannt wurde wie die „Berliner Erklärung“ selbst.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Ernst Giese, Und flicken die Netze. Dokumente zur Erweckungsgeschichte des 20. Jahrhunderts, Metzingen <sup>2</sup>1987, 129–133.

<sup>4</sup> Christian Hugo Krust, 50 Jahre Deutsche Pfingstbewegung Mülheimer Richtung. Altdorf bei Nürnberg 1958. 72.

<sup>5</sup> Ebd. 77.



## C Die Kasseler Erklärung (1996)<sup>6</sup>

### *Gemeinsame Erklärung des Hauptvorstandes der Deutschen Evangelischen Allianz (DEA) und des Präsidiums des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP)*

Wir sind dankbar, daß nach offenen Gesprächen zwischen Vertretern der Deutschen Evangelischen Allianz (DEA) und des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP) Vertrauen gewachsen ist. Nachdem bereits auch an vielen Orten gut zusammengearbeitet wurde, veröffentlichen wir gemeinsam folgende Erklärung:

1. Der BFP bekennt sich uneingeschränkt zur Glaubensbasis der DEA. Christen aus den freikirchlichen Pfingstgemeinden sind bereit, auf dieser biblisch-theologischen Grundlage in der DEA mitzuarbeiten und die Gemeinsamkeit des Glaubens in den Mittelpunkt zu stellen. Sie werden unterschiedliche Lehrmeinungen und spezifische Formen der Frömmigkeit innerhalb der DEA respektieren und eigene Unterschiede zu anderen Kirchen und Gemeinschaften um des gemeinsamen Zeugnisses und Dienstes willen in der Allianzarbeit zurückstellen. Das Gebet Jesu um die Einheit seiner Jünger gewinnt für uns auch angesichts der zunehmenden Säkularisierung der Gesellschaft wachsende Bedeutung.
2. Im Hinblick auf die Lehre über den Heiligen Geist und die Praxis der Geistesgaben (Charismen) betonen DEA und BFP folgende Übereinstimmungen und treten für deren Verkündigung und praktische Umsetzung ein:
  - 2.1 Wir bekennen uns zum dreieinigen Gott, dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist. Der Heilige Geist ist zugleich Gottes unverfügbares und unverdientes Geschenk an gerechtfertigte Sünder. Wir nehmen diese Gabe demütig und dankbar an.
  - 2.2 Das grundlegende Werk des Heiligen Geistes besteht darin, daß er zur Erkenntnis der Sünde, zu echter Reue und Buße und zum rettenden Glauben an Jesus Christus führt. Der Heilige Geist verherrlicht Christus und bewirkt mit dem Wort Gottes die Wiedergeburt eines Christen. Er rüstet die Gläubigen mit Gaben aus und gibt die Kraft zum Leben in der Heiligung, wirkt die „Frucht des Geistes“ (Gal.5,22) und bevollmächtigt zum Dienst. Diese Sicht läßt kein mehrstufiges Heilsverständnis zu.
  - 2.3 Wir bejahen die Gnadengaben des Heiligen Geistes und die Dienste, wie sie im Neuen Testament bezeugt werden (1.Kor. 12 und 14 und Römer 12). Diese dienen zur Erfüllung des missionarischen Auftrags, zum Bau der Gemeinde und zur persönlichen Erbauung. Die Praxis der Dienste und Gaben soll von Liebe und Demut geprägt sein. „Einer achte den anderen höher als sich selbst“ (Phil. 2; vergl. auch 1. Kor. 13 in seiner zentralen Bedeutung für die Gabenlehre).

<sup>6</sup> Veröffentlicht unter: [http://www.ead.de/fileadmin/daten/dokumente/Gemeinsame\\_Erklärung\\_Hauptvorstand\\_-\\_Bund\\_Freikirchlicher\\_Pfingstgemeinden.pdf](http://www.ead.de/fileadmin/daten/dokumente/Gemeinsame_Erklärung_Hauptvorstand_-_Bund_Freikirchlicher_Pfingstgemeinden.pdf).



- 2.4 Die Gabendienste und ihre Träger sind auf Ergänzungen und Korrektur angewiesen. Sie müssen sich am in der Bibel offenbarten Wort Gottes messen lassen. Deshalb dürfen die verschiedenen Geistesgaben (z.B. Zungenreden, Heilungen, Unterscheidung der Geister etc.) nicht höher geachtet werden als die Dienste (z.B. Lehre, Leitung, Evangelisation, Barmherzigkeit etc.).
- 2.4.1 Prophetie im neutestamentlichen Sinne gibt es sowohl durch vollmächtige Auslegung der Heiligen Schrift in die gegenwärtige Situation von Gemeinde und Welt hinein als auch als geistgewirkte prophetische Rede. Alle Lehre, Weissagung und prophetische Rede ist am Wort der Schrift zu prüfen und zu beurteilen.
- 2.4.2 Beim Sprachengebet und der Sprachenrede wird die apostolische Ordnung nach 1. Kor. 14 verbindlich anerkannt.
- 2.4.3 Krankenheilungen sind freie und unverfügbare Geschenke Gottes. Sie weisen zeichenhaft auf den vollbrachten Sieg am Kreuz und auf das kommende Gottesreich hin. Da wir aber „im Glauben und nicht im Schauen“ (2. Kor. 4,28) leben, gilt es, in Verkündigung und Seelsorge neben der Bitte um Krankenheilung stets deutlich zu machen, daß Gott auch in Zeiten der Krankheit segnen und sich verherrlichen kann.
3. Wir bedauern, daß spektakuläre Erscheinungen, wie z.B. das „Ruhem im Geist“, die Austreibung sogenannter „territorialer Geister“ usw. zur Verunsicherung, Verwirrung und zu Spaltungen in der Gemeinde Jesu geführt haben. Ungeachtet der unterschiedlichen Bewertungen im einzelnen sind wir uns einig, daß, um des gemeinsamen Auftrags in der Evangelischen Allianz willen, insbesondere im Zusammenhang von Veranstaltungen, Projekten usw., die im Rahmen und in der Verantwortung der Evangelischen Allianz durchgeführt werden, solche umstrittenen Inhalte keinen Raum finden.
4. Das Präsidium freikirchlicher Pfingstgemeinden und der Hauptvorstand der Deutschen Evangelischen Allianz sind bereit, bei sich ergebenden Schwierigkeiten in der praktischen Zusammenarbeit auf örtlicher oder regionaler Ebene an klärenden Gesprächen mitzuwirken.

Deutsche Evangelische Allianz e. V.  
Stuttgart, den 1. Juli 1996

Dr. Rolf Hille	Peter Strauch	Hartmut Steeb	Christoph Morgner
1. Vorsitzender	2. Vorsitzender	Generalsekretär	Präses des Evangelischen Gnadauer Gemeinschaftsverbandes

Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden  
Erzhausen, den 1. Juli 1996

Ingolf Ellßel	Gottlob Ling	Gerhard Oertel	Richard Krüger
Präses	Stellvertretender Präses a. D.	Bundessekretär	Direktor des Theologischen Seminars Beröa



## Hintergründe der „Berliner Erklärung“

Werner Beyer

Seit etwa einem Jahr arbeite ich mich in das Gnadauer Archiv in Kassel ein. Es verfügt über interessante Bestände: Hinterlassenschaften von Paul Fleisch, dem früheren „Archivar“ Hermann Schöpwinkel u. a. Auch im Archiv der Evangelischen Allianz in Bad Blankenburg findet sich Quellenmaterial für unser Thema: Leider wenig Briefe und Protokolle, aber die Artikel der Zeitschriften um das Jahr 1909, und die Kleinschriften, die in den Jahren der Auseinandersetzung zwischen Gnadau und der Evangelischen Allianz einerseits und den Autoren der verschiedenen Richtungen der aufbrechenden Pfingstbewegung andererseits geschrieben wurden. Da fand ich eine ganze Reihe „Kampfschriften“, die den deutlichen Geruch ausströmen: Die andere Seite ist an allem schuld! Dazu rechne ich die späten Schriften Heinrich Dallmeyers, der aus verständlichen Gründen nach seinen ersten, die Phänomene der Pfingstbewegung begrüßenden und rechtfertigenden Schriften, nun dieselbe dunkelschwarz kennzeichnen „musste“. Aber auch von der anderen Seite bleiben etwa die Bücher von Ernst Giese als Verteidigungsschriften Jonathan Pauls ihm auch nichts schuldig, und zeichnen nun Dallmeyer dunkelschwarz.

Ich wünschte mir, dass Historiker beider „Fronten“ in sachlicher Zusammenarbeit die historischen Tatbestände erforschen und erhellen, sich die Quellen zugänglich machen und dann zu einer verständnisvollen Beurteilung jener Ereignisse und Vorkommnisse finden. Da wäre dann an manchen Stellen einzugestehen, dass einiges besser nicht so gesagt worden wäre.

Es muss und kann noch viel geordnet und geprüft werden. Nachlässe älterer Brüder bringen noch manche Einzelheit zutage. Im Landeskirchlichen Archiv Kassel finden sich die Berichte über die Kasseler Vorgänge 1907 von beteiligten Pastoren (z. B. Blackert und Sperber), in den staatlichen Archiven können die Zeitungsberichte jener Zeit eingesehen werden.

Leider sind wichtige Quellen – wahrscheinlich durch Kriegsverluste bedingt – bisher nicht aufgefunden worden.

In dem von Alfred Roth verfassten Buch „Leopold Wittekindt. Ein Kämpfer für das Königreich Jesu Christi“<sup>1</sup>, konnte ich auf Seite 110 lesen:

„In dem Nachlaß Wittekindts fand sich ein dickleibiges Paket mit Schriftstücken aus der damaligen Zeit, alles zur Vorbereitung der dann im September des Jahres 1909 herausgegebenen historisch gewordenen ‚Berliner Erklärung‘. Von den jetzt Lebenden weiß wohl nur noch Pastor D. Michaelis, unter welchen Geburtswehen diese Erklärung entstanden ist, wie viel sie den Männern gekostet hat, die sie durch alle Phasen ihrer Entstehung hindurch geführt haben, bis sie dem größeren Bruderkreis vorgelegt werden konnte, der sie unterschrieben hat.“

<sup>1</sup> Alfred Roth, Leopold Wittekindt. Ein Kämpfer für das Königreich Jesu Christi. Ein Lebensbild, gezeichnet von Alfred Roth. Neumünster 1924, 110.



Diese Akte ist wohl leider im Krieg verloren gegangen.

In den „Kampfschriften“ finden sich steile Worte und gewaltige Beschuldigungen. Gegen die Pfingstbewegung stehen die Urteile „von unten“, „dämonisch“ und ähnliche Formulierungen. Im Gegenzug bezeichnen Autoren auf Seiten der Pfingstbewegung die „Berliner Erklärung“ als „Flucherbe der Väter“, sie habe seitdem eine Erweckung in Deutschland blockiert, ja mit ihr werden die Weltkriege und die nationalsozialistische Katastrophe ursächlich in Zusammenhang gebracht. Hinzu kommt: Solche Urteile werden mit „Weissagungen“ begründet.

Für eine Aufhellung der Hintergründe der „Berliner Erklärung“ halte ich einige Arbeitsschritte für nützlich, die hier nur angedeutet werden können:

1. Die Identifizierung der Unterzeichner. Was waren das für Männer, in welchen Verantwortungsbereichen waren sie tätig? Was hat sie zur Unterzeichnung der „Berliner Erklärung“ bewogen? Auch: Was haben die einzelnen Unterzeichner unter dem Ausdruck „von unten“ verstanden (nämlich sehr Unterschiedliches!). Soviel sei aber gleich gesagt. Alle Einberufer jener Zusammenkunft am 15. September 1909 in Berlin waren im August Teilnehmer der Blankenburger Allianz-Konferenz, zum Teil als Redner oder Komiteemitglieder. Es liegt nahe anzunehmen, dass während der Konferenztage Absprachen getroffen wurden, zumal Bernhard Kühn, seit 1903 Redakteur des in Blankenburg herausgegebenen Allianzblattes, zu den schärfsten Schreibern jener Zeit gegen die Pfingstbewegung gehörte. Und: Die Unterzeichner waren in der Regel Persönlichkeiten mit einem großen Verantwortungsbereich, Missionsdirektoren und Distriktsleiter der Freikirchen, Inspektoren und Direktoren von Reich-Gottes-Werken, die dem Gnadauer Gemeinschaftswerk zuzurechnen sind oder nahestehen. Man muss ihnen zugestehen, dass sie wussten, was sie taten. Doch zu Einzeluntersuchungen fehlt an dieser Stelle Zeit und Platz.

2. Eine Untersuchung der Ereignisse in Kassel und Umgebung anhand von Lebensbildern und Zeitungsberichten. Eine solche Untersuchung ergibt eine erstaunliche Übereinstimmung der turbulenten Phänomene in den meisten beteiligten Orten, nicht nur in Kassel!

3. Besonders interessierte mich die Entscheidungen zweier Personen zur „Berliner Erklärung“. Wie begründete der Hamburger Judenmissionar Dirk Hermanis Dolman, der früher Jonathan Paul zu seinen Wandsbeker Konferenzen eingeladen hatte, seine Unterzeichnung? Er hatte mit den Kasseler Ereignissen eigentlich nichts zu tun. Und wie kam Theodor Haarbeck, der damalige Direktor der Evangelistenschule „Johanneum“, nachdem er zunächst die „Berliner Erklärung“ nicht unterzeichnet hatte, zu seiner strikten Ablehnung der „Pfingstbewegung“?



4. Wie konnte es dahin kommen, dass Jonathan Paul seine erstaunliche Vertrauensstellung innerhalb der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung verlieren konnte?
5. Warum haben so erklärte Freunde Jonathan Pauls wie z. B. Jakob Vetter, Ernst Modersohn und Theophiel Krawielitzki sich nach langem inneren Kampf doch entschlossen, der „Berliner Erklärung“ beizupflichten?
6. Zu berücksichtigen wäre auch eine Untersuchung der Stellungnahmen einiger Persönlichkeiten, die die „Berliner Erklärung“ nicht unterzeichnet haben, obwohl sie die Pfingstbewegung ablehnten, wie Heinrich Coerper und Eduard von Pückler.

Die Nennung dieser Fragestellungen zeigt schon, dass zur gründlichen Erarbeitung des Themas mehr Raum nötig wäre. Dabei dürfte es nicht einfach sein, das rechte Maß von Verständnis und Kritik zu finden.

Um dies vorwegzunehmen: Nach meinem jetzigen Stand der Untersuchung kann ich verstehen, dass 1909 einige Verantwortliche in „Gnadau“ Sorge um ihre zersplitternden Gemeinschaften hatten, und eine massive Mauer gegen die von ihnen gesehenen Gefahren und Bedrohungen errichten wollten.

## 1. Zu den Ereignissen in Kassel während der Versammlungen vom 6. Juli bis 2. August 1907

Die Kenntnis über diese Ereignisse setze ich zunächst voraus und beschränke mich auf einige Bemerkungen.

Heinrich Dallmeyer arbeitete seit 1906 als freier Evangelist in Kassel. In den Berichten der Pfarrer Sperber und Blackert an das Konsistorium wird Dallmeyer als bis zu diesem Zeitpunkt nüchterner vertrauenswürdiger Verkündiger bezeichnet. Freilich fällt auf, dass Dallmeyer unbedingt Alleinverantwortlicher für die von ihm gewünschten Versammlungen im Blaukreuzsaal sein wollte. Wollte er auch allein „verantwortlich“ für den erwarteten Segen durch die Gäste aus Norwegen sein? Es waren keine offiziellen Versammlungen der Gemeinschaft in Kassel, aber sie wurden wohl hauptsächlich von Gemeinschaftsleuten besucht.

Nach dem Bericht von Pfarrer Blackert hat Dallmeyer anfangs laute und spontane Erscheinungen als Ausdruck des Wirkens des Heiligen Geistes verstanden und gefördert.

„Nur sprach sich der Leiter der Versammlung an einer Stelle so aus, als ob ruhige Versammlungen ein Beweis wären, daß der Geist Gottes nicht recht wirke. Eine Folge davon war wohl, dass die Nachversammlung entsetzlich laut und stürmisch verlief. Es wurde durcheinander gebetet, geklatscht, Halleluja gerufen, geweint, geschrien, so daß einer den andern nicht verstand.“<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Bericht des Pfarrer Blackert über die religiösen Versammlungen, welche vom 7.–31. Juli im Blaukreuzhaus zu Kassel stattgefunden haben (1907 an Generalsuperintendent Möller), 4, Landeskirchliches Archiv Kassel.



Pfarrer Blackert berichtet über eine Versammlung bereits am 8. Juli:

„An diese Hauptversammlung schloß sich eine Gebetsversammlung an. Bei derselben zeigte sich schon soviel gefühliges, seelisches und fleischliches Wesen, daß ich sehr besorgt wurde, nicht bis zum Schluß blieb und auch am andern Morgen mied.“<sup>3</sup>

Die oft beschriebenen turbulenten Begleiterscheinungen nahmen im Lauf der Veranstaltungsreihe zu. Die geistlichen Persönlichkeiten, die tageweise an den Versammlungen teilnahmen, (Theodor Haarbeck, Elias Schrenk, Ernst Modersohn, Johannes Seitz, die Pastoren Sartorius und Sperber u. a.) urteilten zunächst befürwortend, wenn auch mit vorsichtigen Vorbehalten. Auch beurteilten sie das Wirken der Norwegerinnen damals in der Regel positiv. Die unangenehmen Vorkommnisse (Schreien, hässliche Zuckungen der Betroffenen, Durcheinander-Beten, Hinfallen und Herumwälzen von Besuchern, öffentliches Bloßstellen von „Sündern“ u. a.) wurden zwar als unangenehm vermerkt aber als leider dazugehörige bzw. unvermeidbare Begleiterscheinungen in Kauf genommen. Die Beobachter waren vor allem von der Furcht bestimmt, durch kritisches oder gar verbotendes Einschreiten in Kassel die Sünde gegen den Heiligen Geist begehen zu können. Manche „Weissagungen“ in jenen Tagen verstärkten diese Furcht. Immerhin: Es gab es auch Versuche Dallmeyers, das Ausufernde der Gefühlsäußerungen einzudämmen.

Die Versammlungen, deren Aufsehen erregende Begleiterscheinungen Unruhen in Kassel verursacht hatten, mussten auf dringende Bitte der Polizei am 2. August durch Dallmeyer beendet werden. Durch reißerische Zeitungsberichte war es zu unangenehmen Menschenansammlungen in der Öffentlichkeit um den Blaukreuzsaal gekommen. Auch das Konsistorium sah sich zum Eingreifen genötigt. Heinrich Dallmeyer verteidigte das Erlebte in Kassel noch lange nach der Beendigung der Versammlungen als Wirken des Heiligen Geistes.

Er gab damals in schneller Folge vier Kleinschriften heraus: „Sonderbare Heilige in Cassel“, „Feuer!“, „Gottes Geist oder ein Dämon“, „Worauf kommt es an?“ In diesen Schriften gab er zwar bedenkliche Begleiterscheinungen zu, ordnete diese aber in das Gesamtgeschehen ein. Wer dies heute liest, kann seine Begründungen durchaus mit heute üblichen Ausführungen in der „Pfingstliteratur“ vergleichen.

Die erste kritische Schrift von Otto Schopf, „Zur Casseler Bewegung“, die bereits zur Blankenburger Konferenz vom 26. bis 31. August 1907 vorlag, wurde ihm von den Brüdern August und Heinrich Dallmeyer übel genommen.<sup>4</sup> Doch bald verdichteten sich bedenklichen Nachrichten aus anderen Orten, durch die Heinrich Dallmeyer kam und ihn immer mehr in Gewissensnöte geraten ließ.

<sup>3</sup> Ebd., 3.

<sup>4</sup> Otto Schopf (1870–1913) war seit 1896 Prediger der Freien evangelischen Gemeinde.



## 2. Großalmerode 1907

1891 hatte Pastor Karl Holzapfel das Pfarramt Großalmerode übernommen. Als Teilnehmer der Allianzkonferenzen in Blankenburger hatte er hier Entscheidendes für sein geistliches Leben und für seinen Dienst als Pfarrer empfangen. 1893 erlebte er in seiner Gemeinde in Großalmerode einen geistlichen Aufbruch. Viele Gemeindeglieder sammelten sich in Stubenversammlungen um die Bibel. In 300 Haushalten wurden Harmonien für die private Andacht angeschafft, sodass sich manche Nachbarn sich über diese Dudelei beschwerten. Ein Vereinshaus wurde erbaut. 1895 besuchte John Mott Großalmerode, und begrüßte hier den Anschluss deutscher Studenten an den Studentenweltbund.

Als die Versammlungen in Kassel beendet worden waren, „holte Pfarrer Holzapfel die Träger der Sache nach Großalmerode. Dort setzten sich die Versammlungen durch Monate fort.“<sup>5</sup>

Im „Casseler Tageblatt und Anzeiger“ vom Montag, 29. Juli 1907, war zu lesen:

„So wird in einer Zuschrift an das ‚Witzenhäuser Kreisblatt‘ der Verlauf einer derartigen Zusammenkunft in Großalmerode folgendermaßen beschrieben: ‚Der Versammlung hat sich schon vorn vornherein eine gewisse Erregung bemächtigt. Nach gemeinsamem Gesang eines Liedes springt plötzlich ein junger Mann auf, unter wilden Gebärden und verzerrten Mienen unartikulierte Laute ausstoßend. Der geistliche nähert sich dem Jüngling und teilt dann der Gemeinde mit, dass der Herr spreche und der Herr nahe sei. Die Menge lauscht eine Weile wie elektrisiert, um alsdann in einen frenetischen Jubel auszubrechen. Händeklatschen, Niederknien, Rufen und Schreien sind die äußeren Zeichen des Beifalls und der inneren Ergriffenheit der Versammlung.

Einzelne glauben, das Blut Christi fließen zu sehen. Frauen umarmen sich unter dem Rufe: Ich habe den Herrn Jesum gewonnen! Der Geistliche betet: Herr, lasse alle niederknien und wer es nicht tut, den weise hinaus! Die Aufforderung wird allseitig befolgt. Einer nur, dem in seiner abweichenden Auffassung guter Rat genügend eigen war, nicht mitzuknien, macht eine Ausnahme. Wilde Rufe: Hinaus! Hinaus! ertönen, und nachdem der Mann sich entfernt hat, heißt es: Nun ist der Teufel draußen.“<sup>6</sup>

In der „Neuen Casseler Zeitung“ vom 31. Juli 1907 war zu lesen:

Das ganze bietet einen sinnverwirrenden Eindruck, man glaubt es mit Hypnotisierten zu tun zu haben. Wer nicht mitmacht, nicht mit niederkniet, der wird hinausgewiesen. Die von Cassel ausgegangene Bewegung, die von zwei in der inneren Mission beamteten Herren gefördert wird und bei der zwei angeblich mit besonderen religiösen Kräften ausgestattete Schwedinnen eine führende Rolle spielen, hat sich von Cassel aus nach auswärts ausgebreitet. So werden aus Großalmerode ganz unglaublich klingende Dinge berichtet. Dort legte in einer Versammlung ein Mann Kragen und Manschetten ab, um dem Luxus zu entsagen, Mädchen entledigten sich aus dem gleichen Grunde der Hüte, die „Bekehrten“ fassen einander an und tanzen!

<sup>5</sup> *Erich Schnepel*, Ein Leben im 20. Jahrhundert, Bd. II, Wuppertal ©1976, 106.

<sup>6</sup> *Witzenhäuser Kreisblatt* vom 3. 9. 1907 Nr. 104, Landeskirchliches Archiv Kassel.



In Großalmerode glaubt man, daß besondere Heilsdinge in religiöser Beziehung sich vorbereiten.

Paul Fleisch schildert den Vorgang in seinem Buch „Die Pfingstbewegung in Deutschland“:

„In einer der ersten Versammlungen, machte Wiegand vor Freude Sprünge. Holzapfel legte ihm die Hand auf und beruhigte ihn. Wiegand setzte sich, äußerte aber bald: ‚Ich habe eine Botschaft empfangen. Als ich vorher vor Freuden hüpfte, hat mich eine Seele angerührt. Diese Seele ist von der Macht der Finsternis umfungen und muß sich beugen.‘ In demselben Augenblick fiel Holzapfel zu Boden und blieb wohl eine Viertelstunde bewußtlos liegen. Br. Pr. (wohl Prediger, später in Striegau) hörte in einer Versammlung in seinem Inneren eine Stimme: ‚Lege deinen Schmuck von dir, daß ich weiß, was ich dir tun soll.‘ Auf seine Frage: ‚Was für Schmuck?‘ erwiderte die Stimme: ‚Die Manschettenknöpfe.‘ Sie waren unecht, aber er legte sie ab. Die Stimme fuhr fort: ‚Hast du nicht eine Taschenuhr?‘ ‚Die brauche ich doch.‘ Die Stimme verwies auf die Turmuhr. Er legte auch die – ebenfalls unechte – Uhr ab. ‚Du hast noch einen Trauring, lege ihn ab!‘ Das tat er nicht, aber die Stimme forderte: ‚Jetzt stehe auf und verkündige, was der Herr an dir getan hat!‘ ‚Herr, dann mußt du selbst mich auf die Füße stellen und mir den Mund auftun.‘ Da wurde er in die Höhe gerissen und mußte laut herausschreien, was geschehen.“<sup>7</sup>

Es kam zur Spaltung in der Gemeinde Großalmerode. Eine Zeitung berichtet.

„In Großalmerode haben 160 Mitglieder der landeskirchlichen Gemeinde beim Amtsgericht schriftlich ihren Austritt aus der Landeskirche erklärt. Das ist eine Wirkung der vom Ortspfarrer Holzapfel geleiteten religiösen Schwärmegeisteri. Unter den Ausgetretenen befinden sich fast sämtliche Hauptsteuerzahler des Ortes, die etwa drei Viertel der Kirchensteuern aufbrachten. Dieser Massenaustritt aus der Landeskirche soll nach der Absicht der Ausgetretenen als ein Protest gegen das Verhalten der Geistlichkeit und des Konsistoriums aufgefaßt werden, nicht als ein Ausdruck der Feindschaft gegen die Kirche überhaupt. Um das Konsistorium endlich zum ernsthaften Einschreiten zu drängen.“<sup>8</sup>

Pfarrer Erich Schnepel berichtet rückblickend in seiner Autobiografie:

„Als die Versammlungen (in Kassel) verboten wurden, holte Pfarrer Holzapfel die Träger der Sache nach Großalmerode. Dort setzten sich die Versammlungen durch Monate fort. Wieder war es eine Mischbildung. Es entstand manches neue Leben mit Jesus. Viele zogen als fröhliche Zeugen Jesu in die Dörfer der Umgegend. Daneben gab es unheimliche Erscheinungen. Es wurde in eigenartiger Weise in Zungen geredet. Ich habe noch alte Zeitungsberichte aus jener Zeit gelesen, in denen diese Versammlungen geschildert wurden. Man kann nicht sagen, daß der Berichterstatter von ihnen beeindruckt war. Sie konnten durch ihre seelische, überschwengliche Art eher abstoßen. Gesunde, echte Geistesbewegung sieht anders aus. ... Nach einigen Monaten fanden die Versammlungen ihren Abschluss. Im Verborgenen ging noch einiges weiter. Lange vor meiner Zeit waren diese Dinge erloschen, aber die Auswirkungen waren erschütternd. Das geistliche

<sup>7</sup> Paul Fleisch, Die Pfingstbewegung in Deutschland. Ihr Wesen und ihre Geschichte in fünfzig Jahren, Hannover 1957, 49.

<sup>8</sup> Witzenhäuser Kreisblatt vom 3.9.1907 Nr. 104, Landeskirchliches Archiv Kassel.



Leben ging in den Jahren nach dem Einbruch der Pfingstbewegung zurück. Dieser Rückgang fällt so stark mit dem Anfang der Pfingstbewegung zusammen, dass für mein Urteil durch jenen Einbruch der Pfingstbewegung der echte Frühling des Geistes Gottes in Großalmerode gestört und schließlich zerstört wurde.“<sup>9</sup>

Pfarrer Holzapfel verließ 1931 die Gemeinde, um in den Ruhestand zu gehen.

Ähnliche Berichte kamen aus Röhrda:

„Auch in Röhrda wird die Bewegung durch den dort amtierenden Pfarrer Junghans geleitet, der erst kürzlich in der Kirche selbst bis lange nach Mitternacht Bet-Übungen abhielt. Beim Verlassen der Kirche vollführten die ‚Gläubigen‘ einen solchen Lärm, daß die schon friedlich schlafenden Röhrdaer voll Schrecken auf die Straße gestürmt kamen. Infolge einer Beschwerde des Bürgermeisters beim Landrat darf denn auch fortan die Kirche nur zu den gewöhnlichen Gottesdiensten geöffnet werden.“

Die Bewegung weitete sich nach Eschwege aus:

„Aus Kurhessen. Die neue Heiligenbewegung scheint in Hessen noch lange nicht am Ende angekommen zu sein. So werden in der Eschweger Gegend Versammlungen der Erweckten abgehalten. In Kassel ist der Bewegung ja nun glücklich das Wasser abgegraben worden; aber in Großalmerode steht der Rummel noch in voller Blüte. Von dort her werden Dinge mitgeteilt über das Zungenreden eines Knaben, Bekehrungen und wunderbare Kraftübertragungen, die erkennen lassen, wie dieser Unfug immer noch um sich greift.“<sup>10</sup>

Ebenso nach Wildungen:

„Hier erzählte ein Augenzeuge: ‚Inmitten des Zimmers lag eine Frau mit geschlossenen Augen und verzerrten Gesichtszügen auf Stühlen, den Kopf in den Schoß einer anderen Frau gebettet, auch dieser rannen bei blödem Gesichtsausdruck Tränen aus den Augen. Der verblödete Gesichtsausdruck war überhaupt bei den meisten zu finden. Man hatte den Eindruck, als ob man unter Epileptikern weilte. Die liegende Frau verfiel von Zeit zu Zeit in krampfhaftes Zuckungen und flüsterte scharf: ‚Er ist da, er ist da. In den Staub, in den Staub!, worauf sich alles verzückt in die Kniee warf.‘ Eine am 18. 8. erlassene klare und verständliche Warnung des Kirchenvorstandes blieb nicht ohne Eindruck.

In Kassel hatten die Stadtverordneten die Vorgänge für sehr bedauerlich erklärt und dem Blauen Kreuz mit Entziehung der Beihilfe von 1000 Mark gedroht. Der Vertreter der Inneren Mission konstatierte in der Sitzung, daß weder die Innere Mission noch überhaupt kirchliche Kreise etwas mit der Sache zu tun hätten. Das Konsistorium verbot den Kasseler Pfarrern die Teilnahme und erließ eine Warnung an die Gemeinden.“<sup>11</sup>

Im „Evangelischen Allianzblatt“, das in zunehmenden Maße eine kritische Stellung einnahm, wurden Berichte aus Zürich veröffentlicht:

<sup>9</sup> E. Schnepel, Ein Leben im 20. Jahrhundert, 106.

<sup>10</sup> Frankfurter Zeitung III. Morgenblatt vom 14.8.1907, No 224.

<sup>11</sup> Von Paul Fleisch zitiert in: Die Pfingstbewegung in Deutschland, Hannover 1957, 49f.



„Das ‚Zungenreden‘ in Zürich.

Die ‚Hoffnungsstrahlen‘ (ein von Markus Hauser begründetes Schweizerisches Monatsblatt) schreiben: „Nun haben wir diese Vorgänge auch in Zürich. Die beiden Norwegerinnen in Begleitung der Übersetzerin, die auch in Cassel mitgewirkt hatten, wurden von einem Manne hier eingeladen. Durch einen Bruder von auswärts dazu veranlaßt, wohnte ich einer Versammlung bei und wir hatten auch eine zweistündige Unterredung mit den Damen. Letztere machten uns einen guten Eindruck. Sie haben ihren Heiland lieb und leben in Gottes Wort. Ganz anders aber war unser Eindruck in der Versammlung ...

Ich bin froh, daß ich nicht nur von meinen eignen Eindrücken reden muß, sondern dieselben von den beiden andern Brüdern bestätigt finde. Dieses nervöse Schütteln und körperliche Schaffen auf den Stühlen, dann auf dem Boden, sowie das Ausstoßen von unverständlichen Lauten konnte uns durchaus nicht die Auffassung abgewinnen, daß diese Wirkungen von Gottes Geist seien. Ich glaube mich nicht zu versündigen, wenn ich sage: einige haben sich seelisch in diese Nervenregungen hineingesteigert und andere wurden in ihren Nerven davon angesteckt. Dieser Eindruck wurde mir bestätigt durch einen jungen Mann, der mit ganzem Herzen den verschiedenen Versammlungen beiwohnte. Eines Abends nahm er seine Familie mit.

Gleich in dieser ersten Versammlung wurde seine Schwester ergriffen. Der Bruder sagte ihr: ‚Ich habe mir gedacht, daß du bald unter die Macht kommen werdest; denn du hast schwache Nerven. Leute mit starken Nerven müssen länger warten.‘ Am Sonntag wurde er erfaßt. Die Nacht darauf hörte die Nachbarin, wie der junge Mann am Fenster stand und sagte: Es muß brennen; denn der Himmel ist ja so rot und dahinter die dunklen Wolken. Die Nachbarin aber sah nichts als einen prächtig klar-blauen Nachthimmel. Am nächsten Tag war der junge Mann arbeitsunfähig. Einige Tage darauf war er wiederum arbeitsunfähig. Dabei gingen ihm die Augen auf, daß er sagte: das ist doch merkwürdig; ich habe gemeint, der Heilige Geist gebe mir Kraft und jetzt fühle ich mich geschwächt ...

Eine Jungfrau berichtete mir, sie sei auch in einer Versammlung gewesen, und es sei ihr ganz unheimlich geworden. Einige Tage habe sie immer unter dem Eindruck gestanden, es verfolge sie jemand. Demgegenüber wurde mir von anderer Seite mitgeteilt, daß in dieser Zeit wirkliche Bekehrungen vorgekommen seien.<sup>12</sup>

Ähnliche Berichte kamen aus Dänemark und Norwegen. So stelle ich von diesen Gemeindeberichten her zusammenfassend fest: Beunruhigende Nachrichten aus verschiedenen Gemeinden ließen diejenigen, die zunächst den „Aufbruch des Heiligen Geistes in Kassel“ begrüßt hatten, immer fragender werden. Dazu trafen Nachrichten vom Missionfeld ein. Angereiste Zungenredner, die meinten, sie bekämen ein „missionarisches Zungenreden“, reisten enttäuscht und depressiv verwirrt wieder ab, weil sie die Sprache des Missionsfeldes doch nicht bekommen hatten.

<sup>12</sup> Evangelisches Allianzblatt, 1907, 340 f.



### 3. Dirk Hermanis Dolman und Theodor Haarbeck

Ich möchte mich jetzt den Beweggründen von zwei Persönlichkeiten zuwenden, die nur schweren Herzens zu ihrer ablehnenden Haltung gegenüber der „Pfingstbewegung“ gekommen sind: Dirk Hermanis Dolman und Theodor Haarbeck.

#### *Dirk Hermanis Dolman*

Dirk Hermanis Dolman leitete eine Judenmission als ein freies Werk in Hamburg-Wandsbek. Er war am Heiligabend, den 24. 12. 1860 in Holland als Sohn eines Evangelisten geboren worden, hatte dann die englische Sprache gelernt und an der Universität Durham Theologie studiert. Nach einer kurzen Anstellung in Nottingham wurde er von der Londoner Judenmission nach Hamburg gesandt, wohin er 1897 mit seiner Frau Helene zog. Gemeinsam bauten sie ein bedeutsames Missionswerk auf mit der Konferenzhalle „Bethel“. In seiner Zeitschrift „Israels Hoffnung“ (später „Botschafter des kommenden Königs“) berichtete er über seine Missionstätigkeit an den in Hamburg weilenden Juden. Wie Holzapfel hatte auch er die Blankenburger Allianzkonferenz besucht (erstmalig 1898), wo er 1899 auch Jonathan Paul kennenlernte. Bald lud er zu einer „Wandsbeker Pfingstkonferenz“ ein, gewissermaßen an jedem Pfingstfest ein „Blankenburg“ im Norden. Auf diesen Konferenzen sprach auch Jonathan Paul und es entwickelte sich mit ihm eine erfreuliche Dienstgemeinschaft.

Dolman wurde gefragt, warum er die „Berliner Erklärung“ unterschrieben habe. In seinem Blatt „Israels Hoffnung“ nahm er ausführlich Stellung:

„Man hat mich gefragt, wie ich meinen Namen schreiben könnte unter eine Erklärung, welche sagt, daß wir den lieben Bruder Paul, solange er seine jetzige Meinung festhält, nicht als Lehrer und Führer in der Gemeinde Gottes anerkennen können.

Persönlich bin ich Bruder Paul zu tiefem Dank verpflichtet. Der Herr [!] hat mich durch den Bruder reichlich gesegnet. Auch auf unserer Wandsbeker Konferenz hat der Herr oft das Zeugnis des Bruders gebraucht. Ich habe den Bruder aufrichtig lieb und jetzt mehr als je. Es ist mir nicht leicht geworden, die Erklärung gegen den Bruder abzugeben. Ich bitte den Herrn, daß Er dem Bruder Licht gebe in dieser Hinsicht ...

Gern blicke ich zurück auf die Tage, welche Bruder Paul in unserm Hause verlebt hat; Segen ging von ihm aus, unermüdet war er im Dienste des Herrn, bei Tag und oft in den Nachtstunden. Gern bezeuge ich, daß ich nie etwas in dem Bruder gesehen habe, was nicht stimmte mit seinem Wandel in der Nachfolge Jesu. Ich habe auch nie danach gesucht und bitte den Herrn, Er möge meinen teuren Bruder bewahren. Damit kann ich aber nicht nicht sagen, daß der Bruder frei ist von „inwohnender Sünde“. Seine Gedankenwelt entzieht sich ganz meiner Beurteilung.“<sup>13</sup>

<sup>13</sup> *Dirk Hermanis Dolmann*, „Die neue Pfingsbewegung“, in: *Israels Hoffnung*. Ein Botschafter des kommenden Königs, Wandsbek 1909, 126–129.



Hier will ich Dolmans Artikel unterbrechen und einige Bemerkungen zu Jonathans Pauls Entwicklung innerhalb der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung einschieben.

#### 4. Joanthan Pauls Entwicklung innerhalb der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung

Jonathan Paul (1859–1931) nahm zu jener Zeit eine außerordentliche Vertrauensstellung in „Gnadau“ ein. Seit 1894 war er Schriftführer des Verbandes. Als solcher gab er die Berichte und Verhandlungen der Gnadauer Konferenzen heraus. Er war stark beteiligt an der Gründung und Durchführung der Konferenz in Nakel, der „östlichen Gnadauer Konferenz“, seit 1897 war er Vorsitzender des deutschen Jugendbundes für Entschiedenes Christentum (EC). Mit Jakob Vetter gemeinsam hatte er die Zeltmission gegründet und war einer ihrer dominierenden Evangelisten. Auch war er an der Gründung des Vandsburger Schwesternhauses beteiligt, zu dessen Leitung er neben Krawielitzki u. a. gehörte. Auf zahlreichen Konferenzen war er begehrter Redner. Er redigierte eine Zeitschrift „Die Heiligung“ und hatte mehrer Schriften herausgegeben. Stark beeinflusst von der Heiligungs-bewegung, in deren Strömung sich damals etliche Vertreter „Gnadaus“ befanden, hatte er seit einigen Jahren Gedanken geäußert, die starke Bedenken hervorgerufen hatten.

##### 4.1 *Die frühere Haltung Jonathan Pauls*

Zwei Beispiele aus dem Jahr 1904:

Im Aprilheft 1904 seiner Zeitschrift „Heiligung“ konnte man unter dem Thema „Jesus wird!“ Formulierungen lesen, die andere so nicht unterschreiben wollten:

„Ich hatte diesen Gedanken früher schon oft gehabt und auch ausgesprochen. Jetzt aber handelt es sich darum, ob ich Ihm – meinem neuen Adam – mich so gänzlich überlassen wolle; ob ich es Ihm zutraue, dass Er mein neuer Adam ganz und voll sein werde in jedem und allem; ob Er so alles mir sein werde, daß ich fortan von Ihm belebt – nicht mehr sündigen werde. Es war ein gewaltiger Augenblick, als diese Frage mit voller Bestimmtheit und Wucht auf mich eindrang. Es hieß in mir: ‚Wird Jesus dies alles für dich sein?‘ Und dann ertönte in meinem Innern die Stimme des Glaubens:

‚Jesus wird!‘ ...

Es war zuerst wie ein leises Zittern, das durch meine Seele ging. Aber – zitternd über die Größe der Sache – traute ich es Ihm doch zu: und immer wieder rief ich:

‚Jesus wird!‘

Gott allein weiß es, was mir diese Worte in jener Stunde gaben. Schuppen fielen von meinem Geistesauge. Ich sah den alten Adam und mit ihm das Sündengesetz am Kreuz hingerichtet. Ich sah, daß ich hinfort nichts mehr



mit ihm zu tun habe, sondern daß mein Leben fortan unter die zwei Worte gestellt sei:

„Jesus wird!“ ...

Nicht: „Ich werde“; nicht: der alte Adam wird; nein, Jesus wird. Alle meine bisherigen Anschauungen lagen damit auf einmal zertrümmert; denn zugleich mit diesem Glauben an meinen neuen Adam sah und fühlte ich mich von jedem Hang zur Sünde erlöst. Tag und Nacht verging, Tage und Nächte gingen hin: und es war und blieb in mir neu. Wohl traten allerlei Proben an mich heran, aber ich lebte in seliger Neuheit des Lebens. Es war mir so, als gingen alle diese Dinge mich gar nichts an. Was immer an mich herantrat, ich lebte von den zwei Worten und der darin beschlossenen Wahrheit:

„Jesus wird!“<sup>14</sup>

Solche Äußerungen: „Jesus wird es bewirken, das ich nicht mehr sündigen werde“, meinen „alten Adam nicht mehr sehe“ – wurden von vielen so verstanden, als ob er die Grenze zum Perfektionismus überschritten habe. Zumal er in der „Heiligung“ jener Jahre immer wieder von „Vollkommenheit“, von der „Freiheit von innewohnender Sünde“, von „Völliger Reinigung“, gänzlicher Freiheit“ geschrieben hatte.

Ein weiteres Beispiel: J. Pauls Referat zur Gnadauer Konferenz 1904:

Während der Konferenz Jonathan Paul ein Referat zu dem Thema: „Unsere Aufgabe im Reiche Christi ist Glauben“. Während des Referates sagte er:

„O, wenn der hochgelobte teure HERR doch geben könnte, daß heute Morgen viele Brüder und Schwestern, die den Fuß noch nicht auf diesen kostbaren Grund ihres Glaubens gesetzt haben, ihn daraufsetzen und eingehen in diese unaussprechliche Seligkeit, die dann herauskommt, wenn man nicht mehr verklagt wird von der Sünde. Ich hab's satt bekommen, das Verklagt werden von der Sünde. Und man kann es satt bekommen, wenn man wie ich 14 Jahre mit heißer Sehnsucht danach ausgeschaut hat: ‚Gibt es eine völlige Erlösung, daß man ununterbrochen – darum handelt es sich – durch Jesus bewahrt gehalten, wandern, und es dem Feinde nicht mehr gelingen kann, uns da und dort hinzureißen?‘ Und dann stehen die Worte da: ‚Bleibet in Mir!‘ Gibt es ein ununterbrochenes Bleiben in Jesu? Und wenn ja, dann ist das Geheimnis gelöst, denn ihr wißt: Wer in Ihm bleibt, der sündigt nicht ...

Lest eure Bibel einfältig und nehmt sie so, wie sie ist. Ich hatte in meiner Bibel gelesen: Der alte Mensch wurde mitgekreuzigt. Darnach aber machte ich die Erfahrung: Er regte sich wieder. Dann kam der Augenblick, wo der Geist Gottes mir zeigte: Ich sollte, indem ich Jesum anschaute, Ihm das Vertrauen schenken, daß ER so mein zweiter Adam sein werde, daß ich den alten nicht wieder zu sehen bekäme: Ich tat dies im Glauben, und das Ergebnis war: Ich habe ihn seitdem nicht wieder gesehen. Die Bibel ist Wahrheit. Es sagte mir jemand: ‚Bruder Paul, deine Theorie ist unverdaulich, deine Praxis ist gut.‘ Aber ich habe keine Theorie, sondern nehme die Theorie der Bibel, des Paulus so, wie sie dasteht. Die Bibel sagt: ‚Unser alter Mensch

<sup>14</sup> Jonathan Paul in: Die Heiligung, April 1904, 4 f.



wurde mit Ihm gekreuzigt, auf daß der Leib der Sünde abgetan sei, daß wir hinfort der Sünde nicht dienen.' Das wurde mir zugemutet zu glauben.“<sup>15</sup>

Im Anschluss an dieses Referat geschah etwas Einmaliges in der Geschichte der „Gnadauer Konferenzen“. Das Komitee fügte in der Veröffentlichung des Verhandlungsberichts eine Nachbemerkung an:

„Bemerkung: Das Komitee des deutschen Verbandes für Evangelisation und Gemeinschaftspflege legt Wert darauf, am Schlusse der Besprechung über das Referat P. Pauls als Ergebnis derselben und als Ausdruck der Konferenz folgendes auszusprechen:

„Einig war man sich darin, daß das ununterbrochene Bleiben in Jesu das für das Christenleben zu erstrebende Ziel sei. Dagegen wurde die Behauptung des Herrn P. Paul von der Hinwegnahme der Sündennatur im Menschen von der Mehrheit der Redner ausdrücklich abgelehnt.“<sup>16</sup>

#### 4.2 Die Kritische Haltung D. H. Dolmans

Auf diesem Hintergrund verstehe ich eine gewisse Wachsamkeit bei einigen Tagungsteilnehmern gegen Äußerungen von Jonathan Paul, auch bei Dirk Hermanis Dolman. Dolman wendet sich in seiner Begründung seiner Unterschrift unter die „Berliner Erklärung“ zunächst gegen die „Befreiung von der innewohnenden Sünde“:

„Wer mein Buch ‚Der Weg zum Ueberwinden‘ und ‚Jesus in der Stiftshütte‘ gelesen hat, weiß, daß ich immer vor der Lehre von der Befreiung der ‚innewohnenden Sünde‘ gewarnt habe, obgleich ich Bruder Paul zu lieb hatte, ihn mit Namen zu nennen. Ich halte die Lehre für unbiblich und praktisch für nichts anderes als die Lehre der Sündlosigkeit ...

Die Lehre der Freiwerdung von der ‚innewohnenden Sünde‘ wird ohne Zweifel von Satan benützt. Wo man glaubt, der Feind sei vertrieben, kann das Wachen leicht vernachlässigt werden. Ich könnte einen Bruder nennen, der Tausenden ein Wegweiser zu Jesu sein durfte, nicht nur in England, sondern auch in Deutschland. Er glaubte, sündlos geworden zu sein, und sagte, er habe in soundsovielen Wochen nicht gesündigt. Dann kam ein tiefer Fall. Er mußte sich zurückziehen. Bis zu seinem Tode wurde er lahmgelegt ...

Ich richte Bruder Paul nicht. Er steht und fällt seinem eigenen Herrn. Wo Bruder Paul jedoch auf eine diesbezügliche Frage geantwortet hat: er brauche seit längerer Zeit nicht mehr die Bitte des Vaterunsers zu beten: ‚Vergib uns unsere Schulden, wie wir vergeben unsern Schuldigern‘, das heißt, er habe keine bewußten Tat- oder Gedankensünden, dann steht entweder Bruder Paul einzig da unter tausenden von Gotteskindern, welche bestrebt sind, ein Leben in der Nachfolge Jesu zu führen, oder ich muß leider zu dem Schluß kommen: Der geliebte Bruder lebt in einer furchtbaren Selbsttäuschung: ‚So wir sagen, wir haben keine Sünde, so verführen wir uns selbst und die Wahrheit ist nicht in uns.‘ (Joh. 1, 8).“<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Jonathan Paul, Unsere Aufgabe im Reiche Christi ist Glauben, in: Das ewige Reich unsers HErrn Jesu Christi. Verhandlungen der neunten allgemeinen deutschen Gnadauer Pfingstkonferenz zu Schönebeck a. E. vom 24. bis 26. Mai 1904, Stuttgart 1904, 42.

<sup>16</sup> Ebd., 69.

<sup>17</sup> D. H. Dolmann, „Die neue Pfingsbewegung“, in: Israels Hoffnung 1909, 128.



Dann nimmt Dolman Stellung zum Zungenreden:

„Freilich sah ich auch dann schon eine sehr bedenkliche Seite in der Bewegung. Barrat lehrt, daß die Gabe des Zungenredens der vollen Pfingsttaufe folgte. Diese Behauptung ist nicht biblisch. Nirgendwo lesen wir, daß die 3000 Seelen am ersten Pfingstfeste nach ihrer Taufe die Gabe des Zungenredens bekommen haben, auch nicht bei den 5000, welche nachher zu der Gemeinde getan wurden, auch nicht bei der Erweckung in Samaria (Apost. 8); auch lesen wir nicht, daß diese Gaben der Gemeinde auf den Missionsreisen des Apostels geschenkt wurden ...

Der Heilige Geist gibt uns keine nutzlosen Gaben, wofür wir keine Verwendung haben, und welchen Nutzen bringt es, wenn eine Schwester in Brieg neun fremde Sprachen redet, welche niemand in der Versammlung versteht. Da ist kein einziger Beweis, daß ein Zungenredner seine Gabe in dem betreffenden Lande ausgeübt oder in der fremden Sprache die Bibel ausgelegt hat. Missionar Todd-Makao (China) schreibt: ‚Mr. und Mrs. Mc. Intosch glaubten, die Gabe bekommen zu haben, chinesisch zu reden; sie kamen nach China, aber konnten keinen einzelnen Satz in der Sprache reden und haben immer einen Dolmetscher gebraucht!‘ Mehrere Beispiele, wo die Geschwister tief enttäuscht zurückkehrten, könnte ich angeben.“<sup>18</sup>

Am bedenklichsten beurteilt Dolman das in der Pfingstbewegung übliche „Weissagen“:

„Viel gefährlicher als das Zungenreden scheint mir die Gabe des Weissagens, wodurch einer geisterfüllten Person „Botschaften“ gegeben werden. Viele von diesen Aeußerungen sind stenographiert worden. Oft redet dieser Geist, als ob er Jesus selbst sei: ‚Ich Jesus bin in das Fleisch gekommen.‘

Ein Bruder, welcher jetzt Gott dankt, daß er aus dieser Bewegung wieder befreit worden ist, schreibt: Jesus würde nie seine Kinder, nur weil sie einer noch fraglichen Bewegung kritisch gegenüberstehen, ‚Feinde‘ oder ‚Füchse‘, ‚Wölfe‘ oder ‚Schlangen‘ nennen. Wohl aber sieht das einem solchen Geist ähnlich, der ängstlich darüber wacht, daß sein Betrug nicht aufgedeckt ... werden möchte.“<sup>19</sup>

In den Zeitschriften-Nachrichten jener Zeit war deutlich geworden: Viele „Weissagungen“ hatten sich nicht erfüllt. Manche hatten sich als Täuschung, Irrtum oder Lügen herausgestellt. Wenn Weissagungen religiös instrumentalisierte „Argumente“ werden, gerät die ganze Botschaft in Mißkredit.

#### 4.3 Die Haltung von Andreas Graf von Bernstorff (1844–1907)

Im Kontrast dazu möchte ich einen kurzen Blick auf den langjährigen Vorsitzenden der Deutschen Evangelischen Allianz Andreas Graf von Bernstorff richten, der allerdings 1907 schon verstorben war.

Bernstorff hat nie behauptet: „Das hat mir der Herr gesagt...“ oder „das hat mir der Geist Gottes klargemacht“ o. ä. Gewiß wusste er auch, dass wohl jede Verkündigung im Namen des Herrn Jesus geschehen soll, aber wer mit einem solchen Anspruch auftritt, macht jede weitere gemeinsame

<sup>18</sup> Ebd., 127.

<sup>19</sup> Ebd.



Suche nach einem Weg unmöglich. Das verhindert jede brüderliche Beratung und Korrektur, denn wer will sich schon „mit Gott oder dem heiligen Geist anlegen?“ Bernstorff zog – bei allem Durchblick – vor, von seiner Erkenntnis, oder seiner Meinung zu sprechen. Er wollte sich nicht über andere erheben, sondern mit allen anderen gemeinsam unter dem einen Herrn stehen. Vielleicht hat ihm diese Haltung das langjährige Vertrauen in der Evangelischen Allianz erhalten.

Doch zurück zu Dolman. Ein weiterer Beweggrund, die „Berliner Erklärung“ zu unterzeichnen, war die beobachtete Zertrennung und Zersplitterung, die das Zungenreden hervorgerufen hatte.

„Ich habe vor mir einen Bericht aus Los Angeles, aus China und Indien, und überall, wo das Zungenreden gewesen ist, da sind die Folgen Zertrennung und Zersplitterung unter den Gläubigen. Gerade diese Trennungen veranlaßten Pastor Smale, den Pastor der Kirche, wo zuerst das Zungenreden ausbrach, sich von der Bewegung loszusagen. Er schreibt: „Nachdem der Geist auf die 120 gefallen, waren alle eines Sinnes, ein Herz und eine Seele, hier ist Haß und Neid. Die Gläubigen zu Jerusalem fanden Gnade bei allem Volke; die Ausschreitungen, welche beim Zungenreden in Los Angeles stattgefunden haben, haben Schande auf die Gemeinde Gottes gebracht.“<sup>20</sup>

#### 4.4 Theodor Haarbecks (1846–1923) Stellung

Wenden wir uns nun dem Direktor des „Johanneums“, Theodor Haarbeck zu. Haarbeck war 1868–1863 Lehrer in Bern an der Lerber-Schule, wurde dann 1883 zum Inspektor von St. Chrischona berufen. Von dort kam er 1890 als Direktor an die Evangelistenschule Johanneum. Später, am 11. Juni 1911, wurde er zum Präses des Gnadauer Verbandes gewählt. Nach der Niederlegung des Präsesamtes übernahm Walter Michaelis (1866–1953) diese Funktion wieder. Haarbeck ist als Autor hilfreicher und weitverbreiteter Bücher bekannt:

- 1902 „Biblische Glaubenslehre“ (bis zur Gegenart wiederholt herausgegeben),
- 1913 „Der Dienst am Evangelium in Predigt und Seelsorge“, Haarbecks „Praktische Theologie“,
- 1921 „Das christliche Leben nach der Schrift“, seine „Ethik“ für den Gebrauch in den Gemeinden.

Er ist unter den Unterzeichnern der „Berliner Erklärung“ 1909 nicht aufgeführt. Umso erstaunlicher ist es, dass er wenige Monate später für das „Johanneum“ eine scharf ablehnende Erklärung gegen die sich „Pfingstbewegung“ nennende Bewegung veröffentlicht, deren Bezeichnung er bestreitet. Beim folgenden Jahresfest des Johanneums teilte er mit,<sup>21</sup> dass die Anstaltsleitung an die Brüder ein Sendschreiben gegen die Bewegung gerichtet

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Nach P. Fleisch, Pfingstbewegung, 124.



habe, „daß sie durch Festhalten an derselben sich vom Verband des Johanneums lossagen würden.“

Während einer Konferenz von Reichgottesarbeitern in Württemberg am 28.12.1909 hielt Theodor Haarbeck ein Referat über die Pfingstbewegung. Im „Reichsgottesarbeiter“ von 1910 findet sich der Hinweis:

„Das zweite Referat am Dienstag Nachmittag hatte Herr Inspektor Haarbeck über das Thema: ‚Die Pfingstbewegung geschichtlich, psychologisch und biblisch beleuchtet.‘

Dieses Referat wird auf allgemeinen Wunsch gedruckt und erscheint im Johanneumsverlag. Es ist wohl niemand so in der Lage, diese Bewegung zu besprechen, wie der Referent, und kann ich den Brüdern nur angelegentlich empfehlen, sich dieses Schriftchen kommen zu lassen und für möglichste Verbreitung zu sorgen. Die Besprechung hielt sich in den Grenzen herzlicher, brüderlicher Liebe zu den in der Pfingstbewegung stehenden Geschwistern und war fern von jeglichem Richtgeist u. dergl. Im allgemeinen fanden die Ausführungen des Referenten volles Verständnis und Einverständnis seitens der Brüder.“<sup>22</sup>

Das Referat wurde gedruckt.<sup>23</sup> Es zeichnet sich durch sachliche Ausgewogenheit aus. Nach einem geschichtlichen Überblick, in dem er 1. vom Montanismus, dann 2. von der Erweckungsbewegung in den Cevennen nach der Aufhebung des Ediktes von Nantes, 3. von den Inspirierten Gemeinden, 4. vom Irvingianismus und erst 5. von der Pfingstbewegung sprach, fügt er ein biblische Beurteilung der Phänomene an. Dann schlägt er vor, die Bewegung unter psychologischen Gesichtspunkten zu beurteilen und schreibt:

„III. Versuch einer psychologischen Erklärung der Bewegung.

Wenn wir die ‚Pfingstbewegung‘ versuchen zu erklären, so müssen wir zuerst konstatieren, daß in ihr eine gewaltige Kraft wirksam ist, eine Kraft, welche die Menschen zu Boden wirft, welche sie an allen Gliedern zittern und beben macht, eine Kraft, welche diejenigen, die sich ihr hingeben, ungemein glücklich, fröhlich und mutig macht, eine Kraft, die in Ekstase versetzt und Gaben austeilte, Gaben des Weissagens, des Zungenredens, der Krankenheilung, Macht über Dämonen und Menschgeister. Wo kommt diese Kraft her?

Die Träger der Bewegung sagen: Diese Kraft ist der Heilige Geist. Ihre Gegner sagen zum Teil ohne Zaudern: Es ist alles satanisch und dämonisch. Der Satan verstellt sich in einen Engel des Lichtes und versucht in unseren Tagen das größte Kunststück, nämlich die Auserwählten in seine Irrtümer zu verführen. Ich wage nicht, dieser Erklärung zuzustimmen, so lange noch eine andre Erklärung übrig bleibt. Und dies ist allerdings der Fall, denn die ganze Bewegung läßt sich, ich will nicht sagen restlos, aber doch mit geringen Ausnahmen psychologisch und physiologisch erklären, nämlich durch die Herrschaft des Unterbewußtseins, durch Suggestion und Autosuggestion ...

<sup>22</sup> „Reichsgottesarbeiter“ 1910, 55.

<sup>23</sup> Theodor Haarbeck, Die Pfingstbewegung in geschichtlicher, biblischer und psychologischer Bedeutung, Barmen 1910.



Es soll dabei nicht geleugnet werden, daß Teufel und Dämonen mit hineinspielen, weil ja Trug und Täuschung des Teufels eigenstes Gebiet ist, und jedenfalls die Hypnose für dämonische Einflüsse disponiert.

Wir finden in den auffallenden Erscheinungen der Bewegung eine Ausschaltung des vernünftigen Denkens und Urteilens, zum Teil auch des Willens und der persönlichen Selbständigkeit. Die Bewegung ist einheitlich, sie zwingt ihre Anhänger unter die eiserne Herrschaft bestimmter Parolen und Anschauungen.“

Weiter geht er der Frage nach: Was können wir lernen?

„Ich fasse das positive Resultat unserer Beobachtungen kurz zusammen, indem ich sage: Wir haben aus der Pfingstbewegung folgendes zu lernen:

1. Ein Mensch kann sich nichts nehmen, es werde ihm denn gegeben von oben.
2. Gott gibt dem, der ihn bittet und der sich im Glauben bewährt und übt.
3. Das Haschen nach außerordentlichen, in die Augen fallenden Erfahrungen und besonders ihre Veröffentlichung ist gegen die Gnade und gegen den Glauben und gegen die Keuschheit.
4. Was die Gnadengaben betrifft, so wollen wir uns an Röm. 12, 4 ff. und 1. Kor. 12, 4 ff. halten. So lange es am Notwendigen fehlt, haben wir das Besondere nicht zu erstreben.
5. Die Zubereitung auf die Erscheinung des Herrn hat mit der Zeit seines Kommens nichts zu tun. Wir wollen uns innerlich bereit halten, unserm Herrn jeden Augenblick zu begegnen.
6. Bereit ist jeder, der im Vollsinn des Wortes im Glauben steht und zum Leib Christi, zur Gemeinde Jesu gehört. Die Schrift weiß nichts von einer Elite aus der Gemeinde. Die Gemeinde ist selbst die Auserwählte.“

An Haarbeck können wir erkennen, wie sorgfältig einige Persönlichkeiten jener Zeit geprüft haben, ehe sie zu einer Beurteilung kamen. Im „Johanneumsboten“ schreibt Haarbeck 1907 über „Die neue Geistesbewegung“.<sup>24</sup>

Er stellt zunächst fest:

„Erfreuliche Mitteilungen:

- a) Viele sind wirklich gesegnet worden und haben neues Leben aus Gott empfangen.
- b) Andere haben die Erlösermacht des Heilandes erfahren und wurden gereinigt und von Sündenbanden gelöst.
- c) Trotz der Verwirrung sind viele zur Bekehrung gekommen und jagen auch der Heiligung nach.
- d) Das Verlangen nach dem Kommen des Herrn ist bei vielen lebendiger geworden.

Groß ist der Segen, groß ist aber auch der Schaden, der angerichtet ist.“

Aber auch anderes wurde berichtet

„Unheilvolle Folgen:

- a) Viele ‚Geistgetaufte‘ halten sich allein für die klugen Jungfrauen, die nicht in die antichristliche Trübsal müßten, sondern entrückt würden, während alle andern Gläubigen die törichten Jungfrauen seien.

<sup>24</sup> Theodor Haarbeck, „Die neue Geistbewegung“, in: Johanneumsbote 16, 1907, 2.



- b) Sie allein sind nach ihrem Urteil wirklich demütige, während andre, besonders Prediger und Pfarrer, wenn sie auch in Wirklichkeit recht demütig sind, als hochmütig angesehen und verurteilt werden.
- c) Sie können es fast nicht dulden, wenn man ihnen nüchterne Vorstellungen macht im Sinne von 1. Kor. 14, 29.
- d) Sie verlangen, ähnlich den montanistischen Propheten, daß man ihren Weissagungen unbedingten Glauben schenkt, sonst ist man ein Ungläubiger, den sie in ihrer Mitte nicht brauchen können.
- e) Es war Gefahr vorhanden, daß die ‚Geistgetauften‘ sich vom hessischen Brüderrat, also von allen andern Gläubigen, trennen (vergl. dagegen Joh. 11, 52).“

#### Haarbecks Urteil:

„Zum Schluß möchte ich mein Urteil über die Bewegung in kurzen Sätzen zusammenfassen.

1. Daß die Bewegung göttlichen Ursprungs ist, ist mir trotz aller Kritik noch nicht zweifelhaft geworden. Gott hat seine Gemeinde gnädig heimgesucht mit den Kräften und Gaben seines heiligen Geistes, wie denn seine Kinder und besonders seine Diener einer vollen Ausrüstung bedürfen gegenüber der wachsenden Macht der Finsternis.

Es handelt sich dabei zunächst um den heiligen Geist selbst. Viele Jünger und Jüngerinnen Jesu haben eine volle Geistestaufe empfangen, nachdem sie zuvor ihr Innerstes haben reinigen lassen von allem Rest erkannter Sünden ... Sie sind dadurch mit größerer Kraft angetan worden zur Erfüllung ihrer Aufgabe und zum Tragen ihrer Lasten, oft war auch körperliche Gesundheit damit verbunden.“<sup>25</sup>

Er fügt noch eine Ausführung zum Ausdruck „reines Herz“ an:

„Es ist für solche Erfahrungen mehrfach der Ausdruck gebraucht worden: ‚Gott hat mir ein reines Herz geschenkt‘. So sehr ich mich über solche Erfahrungen freue, kann ich doch diese Ausdrucksweise nicht biblisch finden. Sie erweckt leicht falsche Vorstellungen. Ein reines Herz ist nicht eine fertige Gabe Gottes, die dann einen bleibenden Zustand von selbst zur Folge hat, sondern die Reinheit des Herzens ist und bleibt Stunde um Stunde abhängig vom Glauben und von der Erkenntnis, also nichts Fertiges und nichts Absolutes. Wenn wir die biblischen Stellen, die von der Herzensreinheit handeln, jede für sich im Zusammenhang nehmen, also Ps. 51, 12; Matth. 5, 8; Joh. 13, 10 f.; 2. Tim. 2, 22; 1. Petri 1, 22; u. a., werden wir nie die Wendung brauchen: Ich habe seit dem und dem Tag ein reines Herz, oder dergl., sondern lieber dem Petrus folgen, wenn er Apost. 15, 9 sagt: Er reinigte unsere Herzen durch den Glauben. Und zwar ist dies eine Erfahrung, die im Glauben beständig geübt werden muß. Ich habe heute kein reines Herz auf Grund einer gestrigen Erfahrung, sondern nur auf Grund meiner heutigen Glaubensstellung zu Gottes Gnade und Christi Blut.“<sup>26</sup>

Dann schreibt er weiter

„2. Von dieser heiligenden und stärkenden Wirkung des heiligen Geistes sind zu unterscheiden die ekstatischen Zustände, die in der Regel verbunden sind mit Zungenreden und Auslegen der Zungenreden. Viele Brü-

<sup>25</sup> Ebd., 5.

<sup>26</sup> Ebd., 6 ff.



der und Schwestern, welche die erste Erfahrung gemacht haben, haben die Gabe des Zungenredens nicht bekommen. Die Ekstase versetzt den Geist des Menschen in die unmittelbare Nähe Gottes, sie ist ein überaus kostbares Geschenk Gottes, gleichsam ein übernatürlicher Gebetsverkehr mit Gott, da man seine Stimme hört und – wenn Auslegung dabei ist – seine Botschaften an die Gemeinde ausrichtet. 1. Kor. 14, 5b, 13. Aus diesen Stellen scheint mir hervorzugehen, daß das Zungenreden mit Auslegung dem ‚Weissagen‘ gleich zu stellen ist, demnach auch dieselbe Bedeutung haben kann, neben dem Vers 13–15 erwähnten Beten und Singen in Zungen.

Das Zungenreden an sich ist aber noch kein Beweis von Begabung mit dem heiligen Geist selbst, denn man kann mit Zungen reden ohne Liebe 1. Kor. 13, 1; ja die Erfahrung hat gelehrt, daß auch der Teufel das Wunder des Zungenredens bewirken kann.

3. Das Reden in der 1. Person, wenn von Christus die Rede ist, ist aus dem Zustand der Ekstase zu erklären. Der Zungenredner hört die Stimme des Herrn und gibt die Worte so, wie er sie hört, wieder. Wenn er davon erzählen würde, würde er sagen: ‚Das hat der Herr zu mir gesagt‘ oder ‚das läßt er euch sagen‘. Daß solche ‚Botschaften‘ in Zungen vermittelt werden, ist begreiflich, denn dabei ist der Mensch nur Sprachrohr, Bewußtsein und Individualität ist dabei ausgeschaltet.

Der Zungenredner weiß ja gar nicht, was er sagt, erst wenn das Wort gesprochen ist, kommt die Auslegung, und auch diese geschieht oft nur mit halbem Bewußtsein. Dieses Zungenreden müßte nach 1. Kor. 14 aufgefaßt werden als eine Art von Antwort auf das Reden zu Gott. In der Bibel ist das ‚Ich‘ in prophetischer Rede durchaus nicht ohne Beispiel, vergl. Jes. 55, 1, 6, 8; 63; 65; Off. Joh. 22, 7, 16. Die Frage ist nur, ob diese Art ekstatischen Verkehrs zwischen Gott und Menschen nach Abschluß des Kanons überhaupt noch vorkommt und vorkommen kann. Wenn letzteres geleugnet werden müßte, wäre alles heutige Zungenreden entweder Täuschung und Betrug oder es wäre vom Argen. Aber wenn wir im gläubigen Gebetsverkehr mit dem Herrn so oft Antwort und auch Weisung für andere vom Herrn bekommen, warum nicht auch in der Ekstase?

Dies zum Nachdenken im Anschluß an das, was Pr. Schrenk ‚Die Casseler Bewegung‘ S. 6 unten über diesen Punkt sagt:

4. Auch das Weissagen spielt in der Bewegung eine große Rolle. Ohne Zweifel hat Gott die Gabe des Weissagens, d. h. des prophetischen Blickes in die Herzenszustände, bezw. Offenbarung über sie, wieder gegeben. Die Prophetie darf aber nicht die Bewegung beherrschen oder leiten, sondern sie muß 1. der Leitung gehorchen 1. Kor. 14, 29 ff.; 2. von der Gemeinde geprüft werden. 1. Kor. 14, 29. Letzteres ist besonders deshalb nötig, weil auch der Teufel die Gabe des Weissagens geben kann, und dann wird es entweder zum Wahrsagen oder zum schrecklichen Betrug.

5. Wenn ungeheilte Menschen unter den Einfluß auffällender Begleiterscheinungen des Geisteswirkens kommen, so öffnen sie ihnen leicht ihr Nerven- und Gemütsleben. Das ist dann eine Art von Ansteckung oder Suggestion. Es treten bei ihnen ähnliche Erscheinungen auf, wie bei den Ekstatikern, aber alles ist unecht, fleischlich oder seelisch. Solche Leute schaden der Bewegung fast noch mehr, als die Dämonischen, weil der Betrug der Dämonen eher offenbar wird. Zu dieser Klasse rechne ich auch diejenigen,



über welche Br. Wiegand klagt, die Aufgeblasenen, Hochmütigen, welche sich selbst groß machen, statt die Ehre des Herrn zu suchen.

6. In einzelnen Fällen mag es vorgekommen sein, daß unter der mächtigen Wirkung des heiligen Geistes Dämonen ausgefahren sind. Daß dies unter Geschrei und Tumult geschieht, ist nicht zu verwundern; aber nicht aller Tumult ist auf diese Ursache zurückzuführen. In der Regel war es Mangel an Zucht und Ordnung. Es ging oft nicht nach 1. Kor. 14, 40. Man ließ sich gehen in seinen Gefühlen, Neigungen und Regungen, und dadurch wurde der heilige Geist gedämpft und dem Bösen Vorschub geleistet, so daß er die Versammlung übervorteilen konnte.

7. Es ist deshalb nicht möglich, ‚die Bewegung‘ als solche einheitlich zu beurteilen und eine entweder nur zustimmende oder nur ablehnende Stellung einzunehmen. Hier gilt wirklich die Ermahnung: ‚Prüfet alles und das Gute behaltet‘ 1. Thess. 5, 21. Die ‚Bewegung‘ ist aber nicht einheitlich geblieben, sondern hat sich gespalten in zwei Strömungen, von denen die eine anerkannt und angenommen werden darf, die andere bekämpft und verurteilt werden muß. Wo aber noch Mischungen vorhanden sind, müssen die leitenden Brüder tun, was sie können, um das Unlautere in jeder Form (1. Thess. 5, 22) schnell und gründlich auszuschneiden. Wir aber wollen auf Gottes Gaben nicht verzichten, weil manche sie mißbrauchen oder nachäffen, sondern wir wollen bei uns selbst in unseren Gemeinschaften darnach trachten, reine Gefäße zuzurichten, damit Gottes Geist sie füllen kann.

8. So weit hatte ich geschrieben, als mir ‚Das heutige Zungenreden‘ von Rubanowitsch in die Hände kam.<sup>[27]</sup> Da steht man vor der Frage: Wie ist es möglich, daß dieselben Erscheinungen von verschiedenen bewährten Knechten Gottes als lauter Satansbetrug, von anderen dagegen als herrliche Geisteswirkungen beurteilt werden? Was sollen nun unsere Gemeinschaftsglieder denken, wenn sie No. 45 des Brüderboten und nachher ‚Das heutige Zungenreden‘ lesen? Aus meinen Ausführungen geht hervor, daß ich in manchen einzelnen Punkten Rubanowitsch Recht gebe. Was aber die Beurteilung des Zungenredens an sich und der Geistesmitteilung betrifft, so kann ich durchaus nicht zustimmen. Man kann auch auf verschiedene Weise nach der Schrift prüfen. Rubanowitsch tut's mit scharfer Dialektik, aber nicht immer im Geist.

Am meisten schmerzt es mich, daß Rubanowitsch einzelne bedauerliche Vorfälle, die in keiner Weise systematisch waren, in so häßlicher Weise, noch dazu entstellt und übertrieben (Seite 18), vor der breiten Öffentlichkeit ausbreitet. Das ist weder aus dem Geist noch aus der Liebe. Dagegen unterstreiche ich den Satz im Schlußwort von Br. Seitz S. 108: ‚Entweder scheidet ihr schonungslos und gründlich alles aus, was schriftwidrig, fremd, unnüchtern, fragwürdig ist, oder wir müssen dieser Sache die Tür weisen‘.<sup>[28]</sup>

9. Herzlich gefreut habe ich mich über folgende Mitteilung von Br. Edel<sup>29</sup>: ‚Ich möchte gerne bei Ihnen sein, um so manches mit Ihnen zu sprechen. Sie haben wohl gehört (NB. ich wußte dies noch nicht), daß Gott auch in Remismühle Gaben des Zungenredens und Weissagens geschenkt hat und

<sup>27</sup> *Israel Johannes Rubanowitsch*, Das heutige Zungenreden, Neumünster 1907. I. J. Rubanowitsch (geb. 1865, wurde um 1938 im KZ ermordet; dazu: *August Jung*, Israel Johannes Rubanowitsch. Judenchrist – Evangelist – KZ-Opfer, Witten 2005).

<sup>28</sup> *Johannes Seitz* (1839–1922), Ein klärendes Wort gegen Pastor Pauls Schrift „Zur Dämonenfrage“, o. O., o. J.

<sup>29</sup> *Eugen Edel*, Die Pfingstbewegung im Lichte der Kirchengeschichte, Brieg 1910.



zwar hat es in Hauptwyl angefangen. Pfarrer Stockmayer hat festgestellt, daß die Gaben in Remismühle ‚silberhell‘, also klar und göttlich seien. Auf der Konferenz in Königsberg hatte ich reichlich Gelegenheit, die Gaben des lieben Pastor Paul zu studieren. Es ist wirklich etwas Kostbares. Wiewohl es derselbe Geist ist, wie ich ihn in Hessen bei den klaren Geschwistern traf, sieht man doch den großen Unterschied, ob der Empfänger der Geistesgaben ein Kind, Jüngling oder ein Vater in Christo ist. Die Wirkung dieser Gaben war bei mir und allen Geschwistern, die ich beobachten kann, eine bleibende.“

In der folgenden Zeit beobachtet Haarbeck sorgfältig die Entwicklung in den verschiedenen Gemeinschaften, schließlich gab es mit seinen Johanneumsbrüdern immer wieder Begegnungen und schickten sie ihm Berichte. 1909 berichtet Haarbeck von einer Düsseldorfer Zusammenkunft und beklagt es, dass viele Kinder Gottes von anderen als Christen zweiten Ranges abgestempelt werden. Auch im März Jahr 1909, also fast zwei Jahre nach den Vorfällen in Kassel, ringt Haarbeck noch um ein abschließendes Urteil:

„Es wird wahrscheinlich auch die Bewegung des Zungenredens wieder unsre Kreise berühren. Die einen werden dies begrüßen, andere werden sich davor fürchten. Wenn man mich fragen würde, wie ich dazu stehe, so müßte ich offen bekennen, daß ich nicht imstande bin, ein klares und sicheres Urteil abzugeben. Man möchte ja am liebsten sofort mit beiden Händen zugreifen, weil wir uns nach den so lange entbehrten Geisteskräften von Herzen sehnen, aber die Erfahrungen der letzten Jahre mahnen zur Vorsicht. Es ist mir immer noch eine ungelöste Frage, ob die Bewegung von 1907 schon in ihren Ursprüngen eine falsch geistige war, oder ob dem ursprünglich Göttlichen Falsches beigemischt wurde, ohne daß dies in seinen Anfängen erkannt wurde. Wenn letzteres der Fall war, ist es begreiflich, daß die Bewegung schnell entarten und entgleisen und infolgedessen abgewiesen werden mußte.“

Unterdessen wird in Berlin die „Berliner Erklärung“ beschlossen. Auch Johanneumsbrüder haben sie unterzeichnet. Haarbeck läßt sich Berichte seiner Johanneumsbrüder schicken und veröffentlicht sie im „Johanneumsboten“. Im Dezember 1909 berichtet Eduard Ruprecht, welche Ruhe es ihm gebracht habe, dass er mit seiner Unterschrift unter die „Berliner Erklärung“ eine klare Scheidung von der Pfingstbewegung vollzogen habe. Ruprecht schreibt:

„Daß ich meinen Namen mit unter die in Berlin beschlossene ‚Erklärung‘ setzen durfte, hat mir sehr zur inneren Klärung und Festigung gedient. Ich bin innerlich so viel ruhiger und freudiger geworden, während ich, so lange ich in der sogenannten Pfingstbewegung verwickelt war, viel mehr Unruhe hatte. Möchte der Herr doch noch vielen die Augen öffnen können. Man wollte ja hier immer besonders weit sein und an der Spitze marschieren, und ich habe mich seiner Zeit der gleichen Sünde teilhaftig gemacht, durfte mich aber schon länger vor dem Herrn darüber beugen. Es sieht in unseren Kreisen nicht so glänzend aus, wie es nach außen oft scheinen möchte. Was uns und allen, denen der Herr Seelenarbeit anvertraut hat, not tut, ist heilige Nüchternheit, die nicht über die Linien der Schrift hinausgeht, ver-



bunden mit viel Geduld, Treue und Festigkeit. Wenn der Herr mir noch einmal ein Arbeitsfeld anvertraut, hoffe ich mit seiner Hilfe ganz anders zu arbeiten, wie früher.“ [Haarbeck kommentiert:] „Dazu sage der Herr sein Amen.“<sup>30</sup>

Ein Br. Otto aus Kattowitz berichtet von dem Schaden in den Gemeinschaften und dankt für die Klarheit, die durch ein klares Urteil gewonnen wurde:

„Die Bewegung wurde hier öffentlich abgelehnt, der darin wirkende Geist als Irrgeist gekennzeichnet und jede Agitation verboten. Die noch nicht Ueberzeugten wurden von der Mitarbeit dispensiert. Dem Herrn sei Dank, daß er anfängt, seinen Kindern die Augen zu öffnen. Aber die Wunden sind da. Ach, möchten sie bald heilen. Wenn man das bisher so gesegnete Schlesien jetzt ansieht, dann muß man weinen über den großen Schaden, den der Feind angerichtet hat. An vielen Orten sind die Gläubigen in Aufregung und Unruhe. Der Herr gebe seinem Volke den Geist der Selbsterkenntnis und eine tiefe, aufrichtige Buße, damit die Bahn wieder frei wird für das Wirken des heiligen Geistes.“<sup>31</sup>

Hermann Schöpwinkel, der spätere Sekretär und gewissermaßen erste Archivar des Gnadauer Verbandes, berichtete damals an Th. Haarbeck von einer Konferenz in Kattowitz:

„Als ich von einer Brüderkonferenz in Kattowitz zurückkehrte, in der wir offiziell Stellung gegen die neue Bewegung genommen hatten, fand ich Ihr wertres Schreiben, welches Sie uns im Namen des Vorstandes sandten. Ich mußte laut den Herrn dafür preisen. Des Herrn Gnade hat mich und unsere Gemeinschaft (in Beuthen) vor diesem Geist bewahrt, obgleich er oftmals versuchte, Eingang zu gewinnen durch Brüder, die ihn in Brieg empfangen hatten. Doch gerade der Umgang mit diesen Brüdern gab mir die innere Gewißheit, daß das nicht der heilige Geist sein kann, von dem sie durchströmt worden waren.“<sup>32</sup>

Bruder Otto berichtet von einer Spaltung in der Gemeinschaft, die die Mission hindert:

„Br. Otto steht in Kattowitz in hartem Kampf. Die Gemeinschaft hat zwar die Pfingstbewegung entschieden abgelehnt, aber im Gemeinschaftshause selbst hat in einer Privatwohnung die Pfingstbewegung eine Heimstätte und einen Agitationsherd. Br. O. schreibt: „Manche angefaßte Seele ist schon durch die Spaltung abgestoßen worden, ja, das ganze Werk wird gelähmt; ich fürchte, die ganze Gemeinschaft wird noch verwüstet. Manchmal will das Herz bangen und zagen und die Schwierigkeiten und Kämpfe scheinen zu groß, aber der Herr hat bisher hindurchgeholfen, er wird auch weiter Gnade geben und den Weg zeigen, den wir wandeln sollen.“<sup>33</sup>

Immer häufiger bekam Haarbeck solche Nachrichten von den Absolventen des Johanneums: Spaltungen, Zerrissenheit und Probleme mit den „Weisagungen“, in denen angeblich Jesus in 1. Person geredet haben soll – und damit Autorität beanspruchte.

<sup>30</sup> Johanneumsbote 24, 1909, 3.

<sup>31</sup> Ebd., 4.

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> Johanneumsbote 27, 1910, 15.



Den Ausschlag für Haarbecks entschiedene Stellungnahme gab dann eine Auseinandersetzung mit Eugen Edel um einen erkrankten und dann verstorbenen Bruder Schmidt. Dieser Bruder Schmidt war sterbenskrank. Durch das Gebet von Eugen Edel wurde er schmerzfrei und erholte sich sichtbar. Nun fühlte sich Br. Schmidt als bisheriger Gegner der Pfingstbewegung innerlich verpflichtet, die Pfingstbewegung erneut zu prüfen, kam bei dieser Prüfung aber nicht zu einer Bejahung. Daraufhin schrieb Br. Edel öffentlich:

„Mein Tagebuch legt noch Zeugnis davon ab, was für Tage des Gebets und der Tränen um meinen armen Bruder nun folgten. Bis in die Nächte hinein lag ich für ihn vor Gottes Gnadenthron. Ich drang aber nicht durch. Der Herr sagte mir, daß er sich seinen harten, ungebrochenen Sinn nicht wolle zerbrechen lassen und darum auch nicht nüchtern werden könne von den Verführungs- und Verblendungsstricken Satans; ich sollte aber beten, daß er sich nicht noch an anderen versündige und solche Schuld der Verführung auf sich lade, denn dann sei es um ihn geschehen, weil Satan dann seine Ansprüche auf seinen Leib mit Recht wiederholen würde. Ich schrieb ihm letzteres auch. Da eines Tages bekam ich die Weisung, nicht mehr für ihn zu beten, denn er habe gegen sein Gewissen ein Schreiben veröffentlicht (gemeint ist wohl seine Mitteilung im Allianzblatt), worin er den Geist der Gnade schmähe und gegen besseres Wissen sündige. Ich soll jetzt nur noch beten für die dadurch verführten Seelen. Das war ein Augenblick in meinem Leben, wie ich ihn noch selten durchmachte. Ich wollte gern noch beten, ich konnte nur noch weinen – aber beides kam zurück, weil ich keine Erhörung mehr finden konnte (5. Mose 3, 26b).“

Theodor Haarbeck ist empört über diese Urteile Edels, nachdem besagter Br. Schmidt im Frieden heimgegangen war, und nimmt im „Johanneumsboten“ Stellung dazu:

„Und nun Br. Edels Urteil! Daß Br. Edel Unrecht hat, bezeugt die Tatsache des seligen Heimgangs von Br. Schmidt. Br. Edel täuscht sich also, wenn er berichtet: ‚Der Herr sagte mir, er könne nicht nüchtern werden von den Verführungsstricken Satans.‘ Er täuscht sich, wenn er glaubt, von Gott die Weisung bekommen zu haben, nicht mehr für ihn zu beten. Es ist Einbildung, wenn er meint, seine Tränen und Gebete kämen zurück, weil er keine Erhörung mehr finden könne. So beruhen auch all die bösen Urteile z. B. von dem gekränkten, sich zurückgesetzt und verkannt fühlenden Fleisch, von der Verderbenssaat des Unglaubens durch die Allianzblätter (!) u. a. auf Täuschung. Wenn aber das alles Täuschung ist, in welche verlogene Gedankenwelt läßt das blicken! Stundenlanges Ringen im Gebet bei Tag und Nacht, Reden mit Gott und Antwort Gottes und alles Selbstbetrug. Davor graut mir.“<sup>34</sup>

Haarbeck schließt sich in seiner Stellungnahme dann an die Ausführungen von Dr. Carl Seher in „Auf der Warte“ an. Dort kam Seher zu dem Ergebnis:

„Es ist deshalb meine eigne persönliche Meinung die, dass in dieser Beziehung viele Ausartungen des religiösen Lebens mit dem Spiritismus gleiche Erscheinungen haben, es sind aber nicht (allgemein) Dämonen, sondern es

<sup>34</sup> Die Auseinandersetzung mit Edel wird im Johanneumsboten Nr. 28 vom Dezember 1910 unter der Überschrift „Für einen Toten“ auf den Seiten 1–5 geführt.



ist der eigene Geist. Darum sind die Tatsachen, die vor uns in mancher Beziehung stehen, eben menschlicher Irrtum, und das muß eingesehen werden, sonst leidet ‚das Reich Gottes in euch‘ unsagbaren Schaden.“<sup>35</sup>

Aber Haarbeck selber entscheidet sich gegen die pauschale Verurteilung der Bewegung als „dämonisch“.

„Mit dem Urteil satanisch ist wirklich nicht alles erklärt. Die Bibel gibt uns nicht die Erklärung aller Erscheinungen. Sie lässt auch noch etwas für unser Nachdenken und Forschen übrig. Tatsächlich kommen wir auch auf dem Weg der psychologischen Erklärung allmählich etwas weiter.“<sup>36</sup>

Zwischen den Hamburger und Kassler Erlebnissen, die Haarbeck trotz mancher Entgleisung positiv beurteilt hatte, lagen zwei Jahre mit neuen Erfahrungen und des intensiven Prüfens. Diese führten den Vorstand des Johanneums Ende 1909 zu der Erklärung, die 1909 in „Licht und Leben“ veröffentlicht wurde:

„1. Die Bewegung ist nachweisbar in ihrem Ursprung identisch mit der sogenannten Kasseler Bewegung und zeigt auch einen gleichartigen Charakter und Geist, wenn auch an manchen Orten grobe Auswüchse abgeschnitten werden. Es ist sehr unverantwortlich, sich trotz der deutlichen Enthüllung dieser Tatsache der Bewegung hinzugeben. Wir erkennen in ihr dieselben Irrgeister, die früher schon in den Erscheinungen der Kamisarden, der Inspirierten, der Irvingianer, der Ellerschen Bewegung wirksam waren.

2. Wir finden in der Bibel nirgends, daß die Geistesgaben für die Gemeinden so furchtbare Gefahren mit sich brachten, wie wir sie jetzt allenthalben beobachten. Zugleich bemerken wir, daß die auffallenden Geistesgaben in Korinth durchaus kein Zeugnis waren von einem höheren Stand des geistlichen Lebens in der Gemeinde, die Paulus sogar fleischlich nennen mußte. Daß in den späteren Briefen die auffallenden Gaben zurücktraten, zeigt uns, daß Paulus sie nicht für wesentlich gehalten hat. Uns drückt weniger der Mangel an der Gabe des Zungenredens als der Mangel an Geisteskraft gegenüber den durch Dämonen gebundenen Menschenseelen.

3. Die Identifizierung der Bewegung mit Pfingsten ist durchaus unbiblich. Für die Pfingsterfahrung gibt die Schrift ganz andere Kennzeichen an. (Vgl. den Abschnitt in Haarbecks „Biblischer Glaubenslehre“).

4. Der Heilige Geist verbindet alles, was Leben aus Christus hat, unter sich. Die ‚Bewegung‘ dagegen isoliert sich tatsächlich von dem übrigen Geistesleben in der Gemeinde Jesu. Die ‚Geistgesalbten‘ schließen sich untereinander zusammen. Der Geist der Bewegung verlangt für sich Propaganda und richtet dadurch Spaltung und Parteilung an.

5. Die zahlreichen Ausschreitungen, welche überall vorkommen, und die mehr oder weniger alle denselben Charakter tragen, können wir unmöglich als das Wüten des Satans gegen den Geist Gottes auffassen, sondern sie liegen im Geist der Bewegung selbst, der im übrigen auch viel Gutes sagen und tun kann, um zu täuschen.

6. Daß auffallende Heilungen in der Bewegung vorkommen, leugnen wir nicht, aber diese sind noch kein Beweis von ihrem göttlichen Ursprung,

<sup>35</sup> Johanneumsbote 28, 1910, 5.

<sup>36</sup> Ebd., 4



denn die Scientisten und Spiritisten haben auch auffallende Heilungen. Ob die Gemeinde überhaupt die Gabe der Heilung in apostolischer Weise vertragen würde? Sie setzt eine Demut und Selbsterniedrigung voraus, die wir noch sehr vermissen.

7. Was von Gott unmittelbar gegeben und gewirkt ist, wird sich als göttliche Gabe erweisen und darum bleiben, auch wenn der Zusammenhang mit der Bewegung aufgegeben wird. Was beim Aufgeben dieses Zusammenhangs hinfällt, erweist sich damit von selbst als Betrug oder als menschlich seelische Übertragung. Lassen wir es auf diese Probe ankommen!<sup>37</sup>

Noch ein weiterer Gedankenkreis sei in den Blick genommen.

## 5 Freunde Jonathan Pauls. Neutrale, geben ihre Neutralität auf und erklären sich gegen Paul und die Pfingstbewegung

### 5.1 Jakob Vetter (1872–1918)

Jakob Vetter – Evangelist und Gründer der Deutschen Zeltmission, war ein jahrelanger Freund und „Kampfgenosse“ von Jonathan Paul. In Elbing hatte Vetter einst Paul als Mitstreiter erkannt:

„Die erste Konferenz war in Elbing. Dort fand ich einen großen Kreis neuer Freunde, wie Pastor Krawielitzky, Pastor Girkon, Evangelist Motzkus, u. a. auch Pastor Paul, mit dem ich dort die erste Begegnung hatte. Seine frische, originelle Art erquickte mein Herz. Alle Vorurteile, die ich bis dahin bezüglich seiner Heiligungslehre hatte, schwanden. Ich erkannte in ihm einen Mann, der lebt, was er lehrt. Dazu kam seine selbstlose und rastlose Tätigkeit, die er während jener Konferenz entfaltete. Eines Nachmittags machten wir dann einen kurzen Spaziergang, auf dem ich ihm mein Vorhaben ans Herz legte. Lächelnd schaute er mich an und sagte: ‚Auch mir hat Gott schon einige Zeit ins Herz gegeben, ein Zelt zu bauen und in einem Zelte in Deutschland zu evangelisieren.‘ Wie wunderbar!<sup>38</sup>

Gemeinsam mit Jonathan Paul war Vetter einst während einer Konferenz in Tersteegensruh zum Dienst in der Zeltmission eingeseget worden:

„Die Liebe Gottes erkannten wir auch darin, daß Er uns immer die rechten Mitarbeiter gegeben hat. Mit mir wurde Br. Paul in Tersteegensruh zum Dienst eingeseget; er hat einen treuen, liebevollen und selbstlosen Dienst in den Zelten getan. Als er nach dem Osten mit dem Westzelt ging, gab uns der Herr Br. Henrichs, der mit viel Gnade und Hingebung sieben Jahre Schulter an Schulter mit mir im Kampf stand.<sup>39</sup>

In Vandsburg hatte Vetter darum 1909 die Erklärung der Neutralen mitunterzeichnet

„Die Erklärung etlicher Brüder, die in Vandsburg zugegen waren.

1. Obige Erklärung beseitigt einen großen Teil der Punkte, welche wir seither als bedenklich und schriftwidrig in der sogenannten ‚Pfingstbewegung‘ erkannt haben, und zeigt uns die Willigkeit der leitenden Brüder, Mißstän-

<sup>37</sup> „Licht und Leben“. Evangelisches Wochenblatt, Wuppertal 1909, 686.

<sup>38</sup> Jakob Vetter, Gottes Fußspuren in der Zeltmission, Geisweid 1907, 40.

<sup>39</sup> Evangelist Jakob Vetter, ein Lebensbild. Von seiner Gattin, Geisweid. 1922, 257.



de abzustellen. Dies erkennen wir an mit herzlichem Dank gegen unsern gemeinsamen Herrn.

2. Dabei wollen wir nicht versäumen, uns selbst zu beugen über die großen Mängel, welche in dieser schweren Zeit auch bei uns hervorgetreten sind. Wir rechnen dazu die Mängel an brüderlicher Liebe und gegenseitigem Verständnis, an biblischem Licht und der Gabe, irrende Geschwister zurechtzuweisen, besonders aber den Mangel an Kraft, allen Mächten der Sünde und der Finsternis gegenüberzutreten.

3. Wir geben diese Erklärung hier im Zusammenhang mit der vorstehenden ab, weil wir glauben und es auch erfahren haben, daß die ‚Pfingstgeschwister‘ durch brüderliches Entgegenkommen und Besprechungen am besten von eignen Treibereien und sektiererischer Stellungnahme abgelenkt werden.

4. Bei der vielfach hervorgetretenen Bekämpfungsweise der sogenannten ‚Pfingstbewegung‘ empfinden wir es sehr schmerzlich, daß nicht genug Gnade und brüderliche Geduld vorhanden war, um in der Bewegung zu unterscheiden, was von unten und was von oben sein könnte. Indem man die ganze Bewegung als von unten und sogar als dämonisch bezeichnete, irrte man schwer. Man verurteilte auch solche Geschwister, ja stellt sie als besessen und abgefallen hin, deren zartes Gewissen, Wandel und Bekenntnis zu dem Herrn Jesus Zeugnisse dafür sind, daß der Heilige Geist eine bestimmende Macht in ihrem Leben geworden ist.

5. Über die Herkunft der gegenwärtig vorhandenen Gaben können wir kein abschließendes Urteil abgeben. Wir gehen mit der Bewegung als solcher nicht mit, weil die Grenzen des Seelischen und Geistlichen in Verwirrung und gefahrbringenderweise darin vermischt erscheinen.

6. Dabei achten wir aber das Gewissen jedes Bruders, welcher in jedem einzelnen Falle nach Prüfung auf Grund der heiligen Schrift und vor Gott ein gelegentliches Zusammenarbeiten mit den ‚Pfingstgeschwistern‘ für wünschenswert hält oder ablehnt.<sup>40</sup>

Lange Zeit verteidigte er Jonathan Paul in seinem „Zeltgruß“, unterstützt von Mitarbeitern wie Johannes Blank. Im Märzheft 1911 druckte er folgende Erklärung ab:

„Zur Pfingstbewegung

Betrübten Herzens über den Mißerfolg ihrer jahrelangen Bemühungen um die Wiedergewinnung verirrter Brüder, aber gedungen von schwerer Not der Arbeit und des Gewissens, geben die ehemaligen ‚Neutralen‘ folgende Erklärung ab:

„Da leider unsre brüderliche Absicht durch die Vandsburger Besprechung nicht erreicht werden konnte, sondern darauf eine zum Teil noch wildere Propaganda von der Pfingstseite mit all den schlimmen Ergebnissen daraus gefolgt ist, treten wir hiermit von unserer Vandsburger Kundmachung zurück, lehnen die Pfingstbewegung ab und geben jede Arbeitsgemeinschaft mit den Vertretern derselben auf.“

Beier, Evangelist. J. Blank, Fabrikant. Doerflinger, Evangelist. Edelhoff, Pastor. Grawunder, Evangelist. C. Hoff, Reisesekretär. Fr. Hoff, Evangelist. Q. Hoff, Evangelist. Kordenat, Zeltmission. Krawielitzki, Pastor. P. Menge, Evangelist. Natter, Pastor. Petschar, Pastor. Schenk, Pfarrer. Schliev, Evange-

<sup>40</sup> Zeltgruß, Januar 1911, 15.



list. Schwarck, Evangelist. Vetter, Geisweid i. W., Kraunus, Evangelist. Löper, Gemeinschaftsvorsteher.“<sup>41</sup>

Ergänzend dazu erklärte Vetter die Gründe seiner nunmehrigen Ablehnung. Bei der Zusammenkunft in Vandsburg hatte Paul die „Vandsburger Erklärung“ mit unterschreiben, in der zur Annäherung mit den kritischen Brüdern einiges an Fehlern zugegeben worden war. Veröffentlicht wurde diese Erklärung aber mit einer persönlichen Zusatzklärung Pauls, die durchblicken ließ, dass er selbst nichts zurückzunehmen habe:

„Ich habe die in diesem Blatt abgedruckte Vandsburger Erklärung mit unterschrieben in dem Sinn, wie auch Daniel sich vor Gott beugte wegen der Sünden seines Volkes, obwohl es mir persönlich nicht in den Sinn gekommen ist, denen die Innewohnung des Heiligen Geistes abzusprechen, welche nicht mit Zungen geredet haben, wie ich auch nicht die geistigen Gaben einseitig überschätzt habe. Ich fühle mich jedoch mitverantwortlich für Mängel, Fehler und Versündigungen, die in der Pfingstbewegung hin und her vorgekommen sind.“<sup>42</sup>

Außerdem vermisste Vetter in Pauls Veröffentlichung die getroffene Vereinbarung zur gegenseitigen Rücksichtnahme bei der künftigen Arbeit:

„Unter Wahrung der gegenseitigen Gewissensüberzeugung, haben wir, die wir uns gegenseitig als Brüder anerkennen, folgendes vereinbart:

1. Wir erkennen an, daß wir nach Gottes Willen nur dort arbeiten, wo wir von Gemeinschaften, beziehungsweise selbständig dastehenden Kreisen eingeladen werden. Bei sonstigen Rufen soll es uns Pflicht sein, mit den Leitern der betr. Arbeiten dort uns zu verständigen, ev. auch unter Hinzuziehung einer uns zeigenden Instanz, Brüderrat und dergl. Über die Arbeitsgrenzen, wie sie bisher sich ergeben haben, soll eine brüderliche Verständigung herbeigeführt werden, sodaß dann in diesem Rahmen gearbeitet werden kann.
2. Ferner erkennen wir es an, daß wir die Seelen aus anderen Gemeinschaften zu uns nicht herüberziehen dürfen, vielmehr halten wir grundsätzlich daran fest, daß ein jeder dort zu bleiben hat, wohin er durch seinen göttlichen Beruf gestellt ist.
3. Vorkommende Übelstände zu beseitigen, sind wir, soweit dies möglich ist, gerne bereit, und sind dankbar, wenn in dieser Hinsicht rechtzeitig Mitteilung gemacht wird.“<sup>43</sup>

Unter der Überschrift: „O, dass meine Augen ein Tränenquell wären...“ gibt Jakob Vetter seine Enttäuschungen über Jonathan Pauls Informationspolitik zur Kenntnis:

„Ich habe in voller Aufrichtigkeit vor Gott bleiben wollen. Und die Liebe zu den teuren Brüdern war es, die mich zu einer vermittelnden Stellung innerlich zwang. Doch meine und der neutralen Brüder Absicht, den Pfingstbrüdern in Liebe zurechtzuhelfen, ist gescheitert.

Nachrichten aus dem Osten bezeugen, dass die „Pfingstleute“ trotz ihrer Versprechungen, mit aller Rücksichtslosigkeit ihre unheilige Propaganda weiter-treiben.

<sup>41</sup> Zeltgruß, März 1911, 13.

<sup>42</sup> Zeltgruß, Februar 1911, 8

<sup>43</sup> Ebd., 7 f.



„Ich ziehe mich nun öffentlich von allen Vermittlungsversuchen den Pfingstleuten gegenüber zurück.“<sup>44</sup>

Der Fabrikant Johannes Blank, ein Mitstreiter Vettters in der Zeltmission, der auch führend in der Evangelischen Allianz tätig war, schloss sich seiner Entscheidung an: „Bin mit diesen Ausführungen einverstanden, und gebe hiermit meine Vermittlung auf. Calw, 18. Januar 1911.“<sup>45</sup>

## 5.2 Ernst Modersohn (1870–1948)

Modersohn erhielt 1907 eine Karte aus Cassel, auf der ihm mitgeteilt wurde: „Ein wunderbares Pfingstfeuer ist entstanden.“ Daraufhin forderte Modersohn von einer Schwester einen Bericht und erhielt als Antwort

„Der HErr sucht in Gnaden unsere Stadt heim. Halleluja! Die Bewegung ist seit dem 7. Juli durch Herrn Heinrich Dallmeyer entstanden. Derselbe kam aus Hamburg, hatte dort eine Geistestaufe bekommen in einer ähnlichen Bewegung. Er brachte von dort 2 liebe Norwegerinnen mit, welche die Gabe des Zungenredens haben, die eine auch die Gabe der Auslegung. Es läßt sich nicht leugnen, daß von diesen beiden Gotteskindern, die eine ist Lehrerin, die andere Putzmacherin, eine große Geistesmacht ausgeht.

Die Wirkungen bisher waren, daß sich Gotteskinder tief in den Staub beugen und sich reinigen lassen, viele bekommen die Taufe mit dem heiligen Geist. Reinigung der Gotteskinder und Geistestaufe, das sind die Hauptsachen, um die gebetet wird.“<sup>46</sup>

Doch von Anfang an klang ein Bedenken mit:

„Die Menschen fallen plötzlich um und geraten in Verzückungen, sodaß der natürliche Mensch sagt: das sind Narren!

Jedenfalls haben diese Versammlungen einen ganz andern Charakter, wie die damals in Mülheim. Während dort alles in großer Ordnung zugeht, so ist hier ein Weinen, ja, Heulen und Schreien, daß wir uns oft fragten: Ist die Sache wirklich aus Gott oder nicht? Herr Prediger Schrenk ist seit 8 Tagen hier; auch er hat im Kampf mit Gott gelegen, ob er raten soll, die Bewegung zu dämmen; aber er bekam keinen Auftrag vom HErrn, da viele gesegnet werden ... Es mischt sich viel seelisches und physisches Wesen in die Versammlungen ein, und die Mächte der Finsternis sind mit am Werk; aber bei alledem wirkt Gottes Geist große Dinge. Die Norwegerinnen reden oft in Zungen. Es sind ernste Botschaften, die Gott an Sein Volk richtet.“<sup>47</sup>

Modersohn fühlt sich verpflichtet, die Sache in Kassel selbst in Augenschein zu nehmen.

„Diese Nachrichten und noch andre, die gleichzeitig kamen, bewogen mich dann, alsbald nach Cassel zu reisen, um die wunderbaren Vorgänge durch eignen Augenschein kennen zu lernen. Mit drei Schwestern, die zur Zeit sich zur Erholung in Blankenburg aufhalten, machte ich mich Dienstag, 23. Juli, ganz früh mit dem ersten Zuge auf den Weg nach Cassel.“<sup>48</sup>

<sup>44</sup> Ebd., 9.

<sup>45</sup> Zeltgruß, Januar 1911, 14.

<sup>46</sup> Sabbathklänge, 3. August 1907, 486.

<sup>47</sup> Ebd.

<sup>48</sup> Ebd.



Dabei erkannte Modersohn Gefahren:

„Ich sah, daß wir in eine doppelte Gefahr kommen würden: auf der einen Seite, daß wir etwas Ungöttliches für göttlich halten könnten, und das ist Sünde; auf der andern Seite, daß wir etwas Göttliches für ungöttlich halten könnten. Und das streift an die Sünde der Lästerung des heiligen Geistes.“<sup>49</sup>

Doch Heinrich Dallmeyers Kreuzesbotschaft lässt ihn aufhorchen:

„Die Vormittags-Versammlung wurde von Evangelist Heinrich Dallmeyer eröffnet mit dem Liede: ‚Morgenglanz der Ewigkeit.‘ Darauf richtete er etliche Worte an die Versammlung. Er sagte u. a.: ‚Nicht die Gaben des Geistes sind die Hauptsache, sondern das Kreuz ist die Hauptsache.‘ Und in diesen Tagen hat alles auf nichts anderes, als auf das Kreuz hingewiesen. Eine Botschaft, die uns in diesen Tagen durch Zungen gegeben wurde, lautete: ‚Alles, was nicht auf dem Blut- und Kreuzesboden steht, wird ausgerottet.‘ Aber das Kreuz läßt uns nicht, wie wir sind; es bringt unser Weltwesen in den Tod und bringt etwas Neues in die Erscheinung. Ist die Gemeinde ganz in Jesu Tod gekommen, so wird sie eine Auferstehungs- und Pfingstgemeinde.“<sup>50</sup>

Dann erlebt Modersohn erstmals, wie ein Mann „in Zungen“ redet:

„Bald zog ein Mann die Aufmerksamkeit auf sich, der laut und immer lauter stöhnte und keuchte. Ich wurde genötigt, ihn anzusehen. Da sah ich, wie seine Kiefer in einer Weise zu arbeiten begannen, daß man merkte, er war nicht Herr seiner Sprachwerkzeuge. Und dann fing er an, in Zungen zu reden. Es waren Laute, wie etwa in der polnischen Sprache vorkommen, viele tsch und rz und tz kamen darin vor. Die Worte wurden mit großer Schnelligkeit hervorgestoßen. Man hatte den Eindruck, daß die Worte bei der merkwürdigen Kieferstellung für den Mann mit einem gewissen Schmerz oder einer Anstrengung verbunden waren. Die Augen hielt er dabei geschlossen.

In diesem Falle fand sich niemand, der es auslegte, was da geredet wurde. Dann war es eine Weile stille, dann fing er wieder an. Dazwischen sprach und rief er deutsch: ‚Er hat mich freigemacht, freigemacht von allem!‘ Dann wieder: ‚Mein Helfer, mein Helfer – ist Gott!‘

Da er mit seinem Zungenreden und Sprechen sehr laut wurde und immer wieder anfang, gebot Br. Dallmeyer ihm endlich Ruhe. Da trat er mehr zurück.“<sup>51</sup>

Besucher, die den Segen zurückhalten könnten, werden aufgefordert, den Saal zu verlassen:

„Zwischendurch redete Dallmeyer wieder einige Worte. ‚Es gibt nur drei Hindernisse, die den Segen zurückhalten: wenn man Sünden der Vergangenheit nicht ordnen will, wenn man sich von seinen Gebundenheiten nicht lösen lassen will, wenn man ungläubig ist. Wer zur ersten und zweiten Klasse gehört, der soll jetzt nach Hause gehen, damit die Segnungen Gottes nicht gehindert werden.‘

Viele gingen fort. Dann ging die Versammlung weiter. Viele baten, man möchte fürbittend für sie eintreten. Für etliche wurde mit Handauflegung gebetet.

<sup>49</sup> Ebd.

<sup>50</sup> Sabbathklänge, 10. August 1907, 506.

<sup>51</sup> Ebd.



Nach etwa 1½ Stunden wurde die Versammlung geschlossen. Viele nahmen dann noch die Brüder in Anspruch, um sich seelsorgerlich raten und dienen zu lassen.“<sup>52</sup>

Andere befolgten die Botschaft und bekannten ihre Sünden:

„Manche demütigten sich und bekannten ihre Sünden. Es war viel Weinens und Seufzens. Dazwischen rief der Eine, der vom Anfang an sein ‚raus, raus, raus!‘ gerufen hatte, seine immer wiederholte Aufforderung: ‚raus, raus!‘ ‚Kreaturenliebe, hinaus!‘, lautete wieder eine Botschaft ...

Dallmeyer ließ die Versammlung aufstehen und forderte die Ungläubigen auf, sich zu entfernen. Es ging aber niemand. Da – wurde die ganze Versammlung geschlossen und entlassen, nachdem sie nur ½ Stunde gedauert hatte. ‚Raus, raus, raus!‘ forderte der Zungenredner auf.

‚Kommt mit Glauben wieder!‘ gebot Dallmeyer zum Schluß.“<sup>53</sup>

Modersohns Reaktion auf das Erlebte:

„Ich war wie zerschlagen, als ich die Versammlung verließ. Ich fragte mich, ob ich ein Hindernis des Segens sei. Wohl war mir manches fremd und auffallend gewesen, aber ich hatte doch das redliche Bestreben, das Werk Gottes zu sehen, und ich hatte viel gebetet, daß der Herr es mir geben möchte, Göttliches und Ungöttliches zu unterscheiden, und offen zu stehen für alles, was Gott mir sagen würde.“<sup>54</sup>

Modersohn sah Bekannte.

„Um ½ 8 Uhr wurde die Versammlung eröffnet. Ich sah von bekannten Persönlichkeiten Pfarrer Dammann-Eisenach, Pfarrer Horst-Liebenzell, Pfarrer Sartorius-Sterbfritz, Pfarrer Sperber-Cassel u. a.“<sup>55</sup>

Er erfährt die Zutrittsbedingungen.

„Zutritt zu diesen Versammlungen haben nur solche, die 1. ihre Vergangenheit geordnet haben, die 2. ihre Gebundenheiten lösen wollen und die 3. nicht gläubig sind.“<sup>56</sup>

Das Zungenreden der beiden Norwegerinnen beeindruckt ihn.

„Plötzlich sah ich, wie die junge Norwegerin, die die Gabe des Zungenredens hat, anfing, zu zittern, wie ihre Kinnladen zu arbeiten begannen. Dann stieß sie mit geschlossenen Augen unverständliche Laute hervor, die aber offenbar wie Worte einer Sprache klangen.

Die andere Norwegerin übersetzte sie alsbald ins Norwegische und die junge Hamburgerin ins Deutsche. Die Auslegerin zitterte ebenso heftig wie die Zungenrednerin. Die Hamburgerin war ruhiger.“<sup>57</sup>

Es folgt eine „in den rührendsten Tönen“ gehaltene werbende Ansprache. Zwei Damen waren zusammengebrochen als Modersohn ging.

„Eine Dame sagte mir beim Hinausgehen, der Abend sei gar nichts gewesen gegen etliche frühere, wo 20 oder 30 die Geistestaufer empfangen hätten.

<sup>52</sup> Ebd., 508.

<sup>53</sup> Ebd.

<sup>54</sup> Ebd.

<sup>55</sup> Ebd. 509.

<sup>56</sup> Ebd.

<sup>57</sup> Ebd., 510.



Die Auffassungen sind eben sehr verschieden. Ich war sehr dankbar, daß es so verhältnismäßig still hergegangen war; diese Dame hätte gerne mehr solche Zusammenbrüche erlebt.“<sup>58</sup>

Modersohn kann an seinem zweiten Tag in Kassel Dallmeyer voll zustimmen:

„Die Versammlung am andern Morgen begann mit dem Liede: ‚O heiliger Geist, kehr’ bei uns ein‘. Darauf sprach Bruder H. Dallmeyer. Ich konnte ihm voll zustimmen, als er betonte: wer sich noch nicht beherrschen könne, bei dem sei der Geist noch nicht ganz zum Ziele gekommen. Aber wenn jemand sich nicht beherrschen könne, dann möchten ihn die andern nicht richten.“<sup>59</sup>

Und Modersohn erlebt auch, dass sich Dallmeyer durchaus um eine gewisse Leitung bemüht:

„Der andere Zungenredner, Bruder B., der schon in der ersten Versammlung, der ich beiwohnte, soviel Aufsehen verursacht hatte, fing auch jetzt wieder an. Man hatte aber den deutlichen Eindruck, daß er noch ein gärender Most war, noch kein reiner Wein. Darum war ich dem Leiter der Versammlung sehr dankbar, daß er den Bruder hinausführte und ihn bat, in die Stille zu gehen. Herzliche Gebete folgten ihm.“<sup>60</sup>

Wunderbarer „Engel“-Gesang „in Zungen“:

„Plötzlich wurde die Aufmerksamkeit auf etwas anderes gelenkt. Die Hamburgerin, die den Norwegerinnen als Uebersetzerin gedient hatte, fing an, in Zungen zu singen. Es war keine bekannte Sprache, und es war keine komponierte Melodie und es waren keine gewöhnlichen Noten. So einen Gesang habe ich nie vorher gehört. Er schwebte wie eine Lerche über der Versammlung, die mit Beten, Zungenreden und den Rufen der vorher erwähnten Frau ihren Verlauf nahm. Bald stiegen die Töne so hoch hinauf, daß jede Konzertsängerin neidisch geworden wäre, bald wieder stiegen sie in merkwürdige Tiefen hinab. Und dabei so glockenrein, so engelsschön, daß einem das Herz ganz bewegt wurde. Sie lag dabei auf den Knien und hatte die Augen geschlossen. Dieser Engelsgesang (– Paulus sagt: „Wenn ich mit Menschen- und mit Engelszungen redete –“) dauerte vielleicht 10 Minuten. Die Norwegerin kniete neben ihr und schlang, als sie geendet, den Arm um sie. Aber im Gegensatz zu den andern Zungenrednern machte diese Sängerin durchaus nicht den Eindruck des Erschöpftseins. Im Gegenteil, sie lagt da auf den Knien, an die Freundin gelehnt, mit einem Gesichtsausdruck, der von vollkommener Ruhe des Herzens Zeugnis ablegte. Es war ein rechtes ‚Ruh in Gott‘.“<sup>61</sup>

Nach zwei Tagen reist Modersohn ab.

„Ich hatte das bestimmte Empfinden, daß ich nun genug gesehen und gehört hatte, um nun wieder abreisen zu können und mit all den Eindrücken in die Stille zu gehen. Das habe ich dann auch getan.“<sup>62</sup>

<sup>58</sup> Ebd., 511.

<sup>59</sup> Sabbathklänge, 24. August 1907, 534.

<sup>60</sup> Ebd.

<sup>61</sup> Ebd., 535.

<sup>62</sup> Ebd., 536.



Nach Kassel reflektiert Modersohn das Erlebte, besonders das Zungenreden:

Was ist Zungenreden? Warum überhaupt Zungenreden? Was bezweckt Zungenreden? Soll man nach der Gabe des Zungenredens streben? Er kommt zu dem Ergebnis:

„Was ist nun von diesen Erscheinungen in Cassel zu halten?

Ich urteile so: Gott hat in Cassel ein Feuer angezündet. Aber es brennt vorläufig noch mit viel Rauch und Qualm. Ich hoffe und bete, daß das Feuer bald hell durchbrennen möchte, damit die Rauchentwicklung ein Ende hat.“<sup>63</sup>

Nicht alles kann Modersohn als gewirkt vom Heiligen Geist gelten lassen:

„Aber wenn Seelen schreien und lärmern und sich so vordrängen – das ist nicht der heilige Geist. Das ist Fleisch! Und von diesem Fleisch wird die Bewegung gereinigt werden müssen, wenn es eine rechte Geistesbewegung werden soll.

Es muß klar gesagt werden, daß der Empfang des Geistes nicht mit diesen äußeren Erscheinungen verbunden sein muß. Man braucht nicht in Zuckungen zu geraten, man braucht nicht auf den Boden zu fallen, man braucht auch keinen Strom von Wonne zu fühlen.

Man muß betonen, und das wird in Cassel noch klarer gesagt werden müssen, daß man die Gabe des heiligen Geistes auch empfangen kann ohne Gefühle, im nackten Glauben an's Wort. Wer die Bedingungen erfüllt, an welche die Taufe mit dem heiligen Geiste geknüpft ist, der darf diese Geistes- taufe nehmen, auch wenn kein Strom von Wonne ihn durchflutet.

Damit in Zusammenhang steht, daß es nicht ganz zutreffend ist, wenn in Cassel betont wird: ‚Du mußt warten.‘ Nein, wir brauchen nicht auf Gott zu warten, sondern Gott wartet auf uns! Wenn wir die Bedingungen erfüllen, dann hält Gott Seine Verheißungen. Das ist wie ein Rechenexempel. Man lese nur das klare Büchlein von Dr. Torrey<sup>64</sup>: Die Taufe mit dem heiligen Geiste! Das ‚Warten auf Gott‘, von dem in Cassel öfter die Rede ist, ist in Wirklichkeit nichts anderes, als ein Warten auf Gefühle. Und das ist unbib- lisch.

Ich bin gewiß, daß Gott in Cassel ein Feuer angezündet hat. Das wiederhole ich. Denn die Wirkungen, die da offenbar werden, beweisen es. Aber es ist noch viel Seelisches, Gefühlliches dabei, was eingedämmt und ausgeschieden werden muß. Laßt uns deshalb dem HErrn darum bitten, daß Er die Bewegung in Cassel reinige und läutere von allem, was von unten ist, damit sie ein Segen wird für das ganze Volk Gottes in Deutschland und darum auch für unser ganzes deutsches Volk und Land!<sup>65</sup>

Modersohn teilt in einem Nachwort mit, dass die Kasseler Versammlungen auf Anraten der Polizei geschlossen wurden. Auch das Blaue Kreuz wollte den Saal nicht mehr zur Verfügung stellen. Das Konsistorium ließ von den Kanzeln vor diesen Versammlungen warnen. Das Feuer der Erweckung brenne aber noch in Großalmerode.

<sup>63</sup> Sabbathklänge, 31. August 1907, 549.

<sup>64</sup> *Reuben Archer Torrey* (1856–1928), *Die Taufe mit dem Heiligen Geist*, übers. aus dem Engl. 1895, deutsch (o. O.) 1905.

<sup>65</sup> Ebd.



„Aber der König Jesus ist souverän. Wenn er Deutschland mit einer Erweckung segnen will – und „es rauscht, als wollte es sehr regnen“ –, dann ist Er nicht gehindert und nicht gebunden. Er braucht als Werkzeuge dazu freilich Männer, die Ihm ganz zur Verfügung stehen, die bereit sind, um Seinetwillen Lohn und Brot zu verlieren.

Wird er solche Werkzeuge finden?“<sup>66</sup>

Offensichtlich gehörte Modersohn nicht zu den zum 15. September 1909 nach Berlin eingeladenen. In seinen „Sabbathklängen“ veröffentlichte er unter der Überschrift „In ernster Zeit“ am 23.10.1909 die „Berliner Erklärung“ gemeinsam mit der „Mülheimer Erklärung“ und schließt folgende Überlegung an:

„Mit mir werden die Leser darüber trauern, daß es dem Feinde gelungen ist, diesen Riß in der Gemeinde des HERRN zuwege zu bringen. Da wollen wir fleißig sein, den HERRN zu bitten, daß Er den Schaden, der entstanden ist, wieder heile und den Riß verbinde. ‚Er ist seines Leibes Heiland.‘

Wie mir scheint, ist die Lektion, welche die Kinder Gottes jetzt zu lernen haben, diese: nicht auf irgendwelche Autoritäten zu schauen und sich von Menschen abhängig zu machen, sondern allein auf den HERRN zu blicken und sich von Ihm leiten zu lassen.

Gott bewahre die deutsche Gemeinschaftsbewegung davor, daß sich jetzt zwei Parteien bilden, eine Berliner und eine Mülheimer Partei! Das wäre ein unberechenbarer Schade!

Wenn das vermieden werden soll, dann müssen wir – auch bei verschiedenen Ansichten – fest bleiben in der brüderlichen Liebe und mit viel Gebet den HERRN angehen, daß Er selber die Sache Seiner Gemeinde führe. Wir brauchen ja – Gott sei Dank! – die Bundeslade nicht zu halten. Viel mehr, als irgend einem Knechte Gottes oder einer ganzen Konferenz von Knechten Gottes daran liegt, daß die Sache Gottes keinen Schaden leide, liegt dem HERRN selber daran, der Sein Blut und Leben hingegeben hat, um eine Gemeinde sich zum Eigentum zu erkaufen!

Besonders nötig ist es auch, darum zu beten, daß die unbekehrte Welt um dieser Sache willen keinen Schaden nehme oder, wo schon Schaden angerichtet ist – dieser bedauerliche Streit wird in breitester Weise in manchen Tageszeitungen erörtert –, daß derselbe geheilt werde.

Schließlich möchte ich herzlich warnen, von dieser Angelegenheit viel zu reden, und sich untereinander zu fragen: ‚Auf welcher Seite stehst Du?‘ Wir wollen die ganze Sache dem HERRN in brünstigem und anhaltendem Flehen in die Hand legen. Er wird handeln und sich Seiner Herde selbst annehmen!“<sup>67</sup>

Und im Blick auf die Umbenennung seiner Zeitschrift „Sabbathklänge“ in „Heilig dem Herrn“ beantwortet er eine Anfrage:

„Nach K. Sie fragen, ob das Blatt „Heilig dem HERRN“ der Pfingstbewegung dienen werde. Da diese Frage mir auch von anderer Seite ausgesprochen wurde und man, wie ich höre, es bereits als eine Tatsache erzählt, so möchte ich darauf an dieser Stelle antworten. Das Blatt ‚Heilig dem HERRN‘ wird der Pfingstbewegung ebenso wenig dienen, wie die ‚Sabbathklänge‘ ihr gedient haben. Der HERR hat mir für meine Arbeit bestimmte Aufträge gege-

<sup>66</sup> Ebd., 551.

<sup>67</sup> Sabbathklänge, 1909, 681 ff.



ben. Mein Auftrag ist: in Wort und Schrift Seelen für den HErren zu gewinnen und die Gläubigen in ein praktisches Heiligungsleben einzuführen. Das habe ich seit 10 Jahren getan und das werde ich weiter tun, solange mir Gott dies Blatt und diesen Dienst anvertraut.

Seit Wochen und Monaten ist es mein tägliches Gebet, dass der Herr mir meinen Weg durch die Wirren dieser Zeit deutlich zeigen möge. Ich habe innerlich nicht die Freiheit, mich dieser Bewegung anzuschließen oder dieselbe in Wort und Schrift zu vertreten. Ich kann aber ebenso wenig den Kampf mitmachen, den man jetzt gegen die Bewegung und die darin stehenden Brüder führt. Ich kann die Art, wie dieser Kampf von vielen geführt wird, nicht für dem Geiste Jesu entsprechend halten. Man hat versucht, mich in eine der Parteien, die wir nun leider haben, hineinzuziehen und mich, wenn ich darauf nicht einging, als der anderen Partei angehörig verdächtigt. Ich kann solche Handlungsweise nicht für evangelisch halten. Ich lehne den Gewissenszwang ab, mit dem man jetzt in weiten Kreisen vorgeht.

Meine von Gott mir gegebene Aufgabe ist nicht Kampf und Polemik, sondern ein positives, vertiefendes, aufbauendes Arbeiten. Nach dem Maß der Gnade, die Gott darreicht, werde ich auch in Zukunft so arbeiten, ohne mich durch der Parteien Haß und Gunst und durch gute und böse Gerüchte beirren zu lassen.

Wem es um die Pfingstbewegung zu tun ist, der wird bei dem Blatte ‚H. d. H.‘ nicht auf seine Rechnung kommen. Wer ein Blatt lesen will, daß für diese Bewegung eintritt, dem empfehle ich die von Pastor Regehly<sup>[68]</sup> herausgegebenen ‚Pfingstgrüße‘.

Und wer ein Blatt lesen will, das die Pfingstbewegung bekämpft, dem empfehle ich in erster Linie das ‚Evangelische Allianzblatt‘ ...

Darum erkläre ich im Voraus, dass ich auf einen Streit für oder wieder die Bewegung mich nicht einlassen werde.“<sup>69</sup>

Am 19. Februar 1910 nimmt Modersohn Stellung zu dem Beschluss des Allianzkomitees, dem er als Leiter des Allianzhauses beipflichten musste, betont aber weiter seine neutrale Haltung:

„Das Komitee der Gesellschaft Evangelisches Allianzhaus hat in seiner letzten Sitzung einstimmig folgenden Beschluß gefaßt:

‚Das Allianzhaus Blankenburg lehnt jede Beteiligung an der sogenannten Pfingstbewegung ab; weder im Allianzhaus noch auf der Allianzkonferenz soll den Vertretern dieser Bewegung Raum gewährt werden. Solche Geschwister, welche sich getrieben fühlen, öffentlich oder sonderlich für die sogenannte Pfingstbewegung zu werben, werden herzlich und in Liebe gebeten, dem Allianzhaus und der Blankenburger Konferenz fernzubleiben.‘

Ich habe diesem Beschluß herzlich zugestimmt. So können die Gäste unseres Heims wirkliche Ruhe und Erholung bei uns finden. Deshalb lade ich zu frühzeitiger Anmeldung ein, indem ich auf die Anzeige auf den gelben Seiten verweise.“<sup>70</sup>

<sup>68</sup> Kurt Regehly (1867–1912).

<sup>69</sup> Sabbathklänge, 4.12.1909.

<sup>70</sup> Heilig dem HErren, 19. Februar 1910.



Wenige Wochen später, am 2. April 1910 erklärt er noch einmal seine neutrale Stellung, die „vom Herrn gewiesen ist“:

„Auf einige Anfragen erwidere ich, daß ich meine Stellung zur Pfingstbewegung nicht geändert habe. Es ist mir aus inneren Gründen nicht möglich, diese Bewegung mitzumachen. Ebenso wenig freilich kann ich mich an dem Kampf beteiligen, der gegen dieselbe geführt wird. Ich habe vor einigen Monaten eine Gebetsstunde in Mülheim mitgemacht, in welcher der Geist der Anbetung wehte, in welcher nichts von unten zu spüren war. Aber das berechtigt mich nicht, ein Urteil über die ganze Bewegung zu fällen. Ich überlasse die Sache Gott. Er sitzt im Regimente und wird Seine Gemeinde auch durch die Wirren dieser Zeit bringen. Er bedarf keiner menschlichen Hilfe, um Seine Absichten und Pläne auszuführen.

Was die Erklärung der Blankenburger Gesellschafter angeht, die ich mit unterschrieben, so ist dieselbe von mancher Seite offenbar mißverstanden worden.

Das Allianzhaus lehnt die Beteiligung an der Bewegung ab. Es verwahrt sich dagegen, daß die Bewegung im Allianzhaus oder auf der Konferenz Propaganda macht. Wenn Gott den Dienst im Allianzhaus und die Konferenz segnen soll, so muß diese strittige Frage ausgeschaltet werden. Das ist mir ganz klar. Darum habe ich dieser Erklärung zugestimmt. Meine Stellung der Bewegung gegenüber ist dieselbe geblieben, die ich bereits am Ende des vorigen Jahres zum Ausdruck gebracht habe.

Ich bin nicht zum Kampf berufen, sondern um das Evangelium zu verkündigen.

Wem diese Stellung, bei der ich mich des Urteils enthalte und den Herrn zum Richter mache, nicht zusagt, dem sage ich, daß diese Stellung mir vom Herrn gewiesen ist. Und jeder steht und fällt – nicht den Geschwistern und nicht menschlichen Autoritäten – sondern dem Herrn!“<sup>71</sup>

Doch als er dann Jonathan Pauls Erklärung von 1910 gelesen hat, auch wahrnahm, was nicht veröffentlicht worden war, ändert er dann ebenso wie Jakob Vetter seine Einstellung.

„Diese letzte Erklärung von Pastor Paul beweist, daß die führenden Brüder weit davon entfernt sind, sich persönlich schuldig zu fühlen und persönlich Buße zu tun für den tiefen Schaden, den diese Bewegung hin und her in Gemeinschaftskreisen angerichtet hat. Und solange die führenden Brüder so stehen – denn auch andre Brüder haben sich in ähnlichem Sinne geäußert, wie Pastor Paul –, werden die Bemühungen der ‚neutralen‘ Brüder um eine Heilung des Risses oder um eine Lokalisierung der Bewegung vergeblich sein. Die ‚Pfingstleute‘ sind viel zu sehr von ihrer Sache überzeugt, als daß sie ihre Propaganda einschränkten.

Es wird auch den ‚Neutralen‘ nichts anderes übrig bleiben, als ihre Neutralität aufzugeben und Gegner der Bewegung zu werden. So bin auch ich geführt worden.“<sup>72</sup>

Auch Modersohn wurde wegen der „Zerrissenheit“ und Zerspaltung“ aus einem „Neutralen“ ein Gegner der Bewegung.

<sup>71</sup> Ebd., 2. April 1910.

<sup>72</sup> Ebd., 9. Januar 1911.



„Auf meinen Reisen in der letzten Zeit hatte ich Gelegenheit, die Bewegung aus ihren Früchten kennen zu lernen. Und diese Früchte waren traurig. Zerrissenheit und Zerspaltung, wohin die Bewegung gekommen ist. Bande der Liebe und der Dankbarkeit wurden durch sie zerrissen. Die Sache des Herrn hat an manchen Orten schwere und nachhaltige Schädigungen erlitten.

Ich kann diese Dinge nicht für Auswüchse der Bewegung ansehen, sondern muß sie vielmehr für Früchte halten, nach denen der Baum zu beurteilen ist. So konnte ich nicht anders, als ein Gegner der Bewegung werden. Das habe ich in den letzten Monaten mündlich und schriftlich wiederholt zum Ausdruck gebracht. Es ist auch schon durch mehrere Blätter gegangen.“<sup>73</sup>

1924 stimmt Ernst Modersohn der erneuten Bestätigung der „Berliner Erklärung“ im Gnadauer Raum zu.

## Schluss

Diese Beispiele wurden absichtlich recht ausführlich dargestellt. Ich wünschte mir, dass man mit Bedacht und Genauigkeit auch die Entscheidungsfindung bei allen 56 Unterzeichnern aufhellt, um die Hintergründe, die zur „Berliner Erklärung“ führten, zu erkennen. Viele von ihnen sahen die jungen Gemeinschaftskreise, die besonders im Osten (Schlesien bis Ostpreußen) noch keine 25 Jahre bestanden, äußerst gefährdet. Die Berichte der dort tätigen Brüder sprechen von Spaltungen und von großem Vertrauensverlust bei der Bevölkerung, die man doch missionarisch erreichen wollte.

So sah man sich gezwungen, eine Schutzmauer aufzurichten. Kaum einer ist glücklich, wenn Mauern errichtet werden müssen, die meisten freuen sich auf den Tag, an dem sie wieder abgetragen werden können.

Es muss auch beachtet werden, dass die Formulierung in der „Berliner Erklärung“ „von unten“ von einigen zwar massiv als von ganz unten, (teuflich und dämonisch) verstanden wurde, dass aber andere (siehe Haarbeck) „unten“ als fleischlich bzw. seelisch krankhaft aufgefasst wissen wollten.

Grundsätzlich gilt für alle Zeit:

Wer zu Jesus Christus gehört, gehört auch mit allen, die auch zu Jesus gehören, zusammen – und das für alle Ewigkeit. Wir sollten uns jetzt schon darauf einrichten!

Darum gilt es heute, wo Menschen als Brüder und Schwestern in Christus erkannt werden, müssen – um Gottes und unserer selbst willen – Verständigungen herbeigeführt werden.

Das sind wir unserem Herrn und den Menschen schuldig.

<sup>73</sup> Ebd., 29. Januar 1911.



# Aktion und Reaktion: Freikirchen und die Berliner Erklärung

*Erich Geldbach*

## 1. Einleitung

Die Anfänge der Pfingstbewegung in Deutschland fallen in eine Zeit des wirtschaftlichen Aufschwungs im Kaiserreich. Kirchlich war die Zeit geprägt durch das, was Karl Kupisch<sup>1</sup> eine „fortschreitende geistliche Armut“ nannte, weil in den großen Städten nur noch rund 3% der Bevölkerung am gottesdienstlichen Leben teilnahmen und die Kirche nur noch „für die ganz familiär verstandenen Tauf-, Konfirmations, Hochzeits- und Beerdigungsfeiern“ beansprucht wurde. In dieser Zeit waren die unterschiedlichsten Kräfte am Wirken, um Menschen für den christlichen Glauben zu gewinnen. Das gilt für die Freikirchen in eben dem Maße wie für die Gemeinschaftsbewegung innerhalb der Landeskirchen. Sie gingen offensiv mit evangelistischen Veranstaltungen in die Öffentlichkeit, oft so, dass man Menschen nicht in die Kirchen einlud, sondern an neutrale Orte, wie es z. B. in der aufkommenden Zeltmission praktiziert wurde, die das Vorbild des populären Zirkus nachahmte, oder in der Wagenmission. Jedenfalls sind die Aktivitäten der Gemeinschaftsbewegung so auffallend, dass im *Kirchlichen Jahrbuch* in eigenen Kapiteln darüber berichtet wird, gleichwohl aber keineswegs durchgängig und mit einer gewissen distanzierenden Perspektive. Was sich aber im *Kirchlichen Jahrbuch* nicht findet, sind die Aktivitäten der Freikirchen. Für sie ist das Jahrbuch kein Ort der Berichterstattung, weil sie als „sektiererische Gruppen“ außerhalb der Landeskirchen keinen Platz beanspruchen konnten.

Doch eine Auseinandersetzung mit der Pfingstbewegung, oder was man dafür hielt, fand dennoch statt. Diese Auseinandersetzung war eingebunden in das Geflecht der komplizierten kirchlichen Landschaft in Deutschland. Auf der einen Seite standen die territorial-organisierten Staatskirchen, denen die Gemeinschaften zugeordnet werden wollten. Sie legten sehr großen Wert darauf, sich nicht von den Landeskirchen zu lösen, sondern als Teil der Landeskirchen angesehen zu werden. Das unterschied die Gemeinschaftsbewegung grundlegend von den Freikirchen, die sich um die Jahrhundertwende gerade konsolidierten, weil sie in die Phase der zweiten oder gar dritten Generation eintraten.<sup>2</sup> Sie rangen um ihr Erbe und um

<sup>1</sup> Die deutschen Landeskirchen im 19. und 20. Jahrhundert. Die Kirche in ihrer Geschichte, Lieferung R, Göttingen 1966, 92.

<sup>2</sup> *Christoph Raedel*, Der Methodismus und das Aufkommen der Pfingstbewegung in Deutschland, in: *Patrick Streiff* (Hg.), Der europäische Methodismus um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Referate der historischen Konferenz der Emk in Euro-



ihre Anerkennung, bildeten aber keine gemeinsame Phalanx, sondern verstanden sich als eigenständige Kirchen und agierten entsprechend auch so. Es gab jedoch eine gewisse Schnittmenge einerseits zwischen ihnen und andererseits auch zwischen den landeskirchlichen Gemeinschaftsbewegungen, die sich zum Gnadauer Verband zusammengeschlossen hatten, und den Freikirchen, was organisatorisch vor allem im Rahmen der Evangelischen Allianz Ausdruck fand.

Die Pfingstbewegung ist zunächst als ein in der Gemeinschaftsbewegung entstandener Aufbruch wahrzunehmen. Erst mit den sog. Kasseler Ereignissen treten die neu aufbrechenden Phänomene auch in den Gesichtskreis der Freikirchen sowie der Allianz. Einzelne freikirchliche Pastoren, weniger die Kirchen in ihrer Gesamtheit, beschäftigen sich mit den pfingstlichen Phänomenen. Die Freikirchler müssen daher sowohl als Agierende wahrgenommen werden, weil sie daran beteiligt sind, die Berliner Erklärung vorzubereiten und zu unterzeichnen, als auch als Reagierende, wenn sie in der Rückschau die Berliner Erklärung kommentieren und einordnen. Bei der Kommentierung sind vor allem die freikirchlichen Herausgeber von Zeitschriften aktiv, die in ihren Editorials meinungsbildend in die Freikirchen hinein wirkten. Dass Freikirchen und landeskirchliche Gemeinschaften in der Frage zunächst gegenüberstehen, ist nicht etwa eine Perspektive von heute, sondern gilt schon damals. Der nachmalige Direktor des baptistischen Predigerseminars, Gustav Gieselbusch, schreibt als aufmerksamer Beobachter im Jahre 1910 folgendes:

„Die organisierten Freikirchen der Methodisten und Baptisten, der evangelischen Gemeinschaft und die freien evangelischen Gemeinden sind, soweit ich sehe, von dem enthusiastischen Überschwung fast ganz unberührt geblieben und haben kraft ihrer gesunden Organisation mit ruhiger Objektivität a limine abgewiesen, was den Gemeinschaftsbrüdern eine schwerwiegende Existenzfrage geworden ist.“<sup>3</sup>

Es ist deutlich, dass der Baptist Gieselbusch alle Freikirchen, die sich damals gegenseitig wahrnahmen und 1926 die „Vereinigung Evangelischer Freikirchen“ bildeten, aus der Schusslinie dessen nehmen will, was er „enthusiastischen Überschwung“ nennt und womit er die Pfingstbewegung kennzeichnet. Klar ist auch die eindeutige Gegenüberstellung von Gemeinschaften hier und Freikirchen dort. Den Gemeinschaften wird der Brudertitel nicht aberkannt, so dass ein gewisses Band mit ihnen besteht. Es gibt aber einen gewichtigen Unterschied, den Gieselbusch mit „gesunder Organisation“ und „ruhiger Objektivität“ umschreibt, was ja im Umkehrschluss nur bedeuten kann, dass die Gemeinschaftsbrüder sich unruhiger, aufgeregter Subjektivität hingeben und sie keine gesunde Organisation aufzuweisen haben. Darauf wird im Einzelnen noch zurückzukommen sein.

pa vom 10. bis 15. August 2004 in Tallin, Estland, o. O. 2005, 207-235, hier: 207. Was Rael del für den Methodismus sagt, trifft auch auf andere Freikirchen zu.

<sup>3</sup> Gustav Gieselbusch, Rundschau, Religiöses Kaleidoskop, in: Der Hilfsbote 30, 1910, 111.



## 2. Die Kasseler Ereignisse

Zuvor muss noch darauf hingewiesen werden, dass sowohl die Freikirchen als auch die landeskirchlichen Gemeinschaften sehnsüchtig nach einer Erweckung Ausschau hielten. Die Baptisten waren sich bewusst, dass die 1904/05 in Wales aufgebrochene Erweckung die Gemeinden dort sehr stark hatte anwachsen lassen. In der Methodistenkirche sah man einen der Ihren, Evan Roberts, in Wales am Werk und „harret auf den anbrechenden Geistesfrühling“.<sup>4</sup> Auch die Gemeinschaftsbewegung war schon länger von dem Verlangen nach einer Erweckung des Landes erfasst. Vorbereitet war diese Sehnsucht dadurch, dass führende Vertreter der Gemeinschaftsbewegung, allen voran der Inspektor der Pilgermission und Leiter von deren Ausbildungsstätte St. Chrischona bei Basel, Carl Heinrich Rappard, die „Konferenz zur Beförderung der schriftgemäßen Heiligung“ in Oxford 1874 und 1875 besucht hatten.<sup>5</sup> Theodor Jellinghaus fasste in seinem Buch „Das völlige gegenwärtige Heil durch Christum“, das zuerst 1880 erschien und 1903 in 5. Auflage herauskam, die Grundsätze der Heiligungsbewegung zusammen. Das Verlangen nach Erweckungen lag sozusagen in der Luft, was freilich nicht bedeutete, dass man überall genau sagen konnte, was Erweckung bedeutete. Denn Erweckung lässt sich schwer beschreiben, hat aber zu tun mit einer numerisch großen Zahl von Menschen, die sich den Kirchen oder Gemeinden z. B. durch eine Bekehrung zuwenden und sie wachsen lassen. Das heiße Verlangen und die sehnsüchtige Ausschau nach Erweckung hilft erklären, dass man die aufkommende Pfingstbewegung genau beobachtete, um Folgerungen zu ziehen, ob man hier auf die heiß ersehnte Erweckung treffen würde. Die Prüfung der Geister war ein wichtiger Schritt für Akzeptanz oder Ablehnung der pfingstlichen Phänomene.<sup>6</sup> Aber die Kriterien waren nicht von Anfang an klar. Sie mussten erst im Laufe der Zeit und in der Auseinandersetzung erarbeitet werden, was z. T. dafür verantwortlich ist, dass die Prüfenden zu unterschiedlichen Ergebnissen gelangen konnten.

Die aufkommende Pfingstbewegung und die Berliner Erklärung sind eng mit der sog. Kasseler Bewegung verknüpft, so dass ein kurzer Blick auf die Vorgänge in Kassel unerlässlich ist. Zur Vorgeschichte gehört, dass Pastor Jonathan Paul (1853–1931) von der Gemeinschaftsbewegung im Januar 1907 nach Oslo gereist war, um dort die Versammlungen von Thomas Ball Barratt (1862–1940) zu besuchen. Dieser hatte anlässlich einer Kollektenreise in den USA die Geisttaufe empfangen, war nach Norwegen zurückgekehrt und hielt Versammlungen ab, an denen bis zu 2000 Personen teil-

<sup>4</sup> Raedel, 211.

<sup>5</sup> Karl Heinz Voigt, Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche und Landeskirchlicher Gemeinschaft, Wuppertal 1996, 19 ff.

<sup>6</sup> Z. B. schreibt Otto Schopf, Zur Casseler Bewegung, Bonn 1907, 3: „...daß wir im Aufblick zum Herrn möglichst vorurteilsfrei alles prüfen wollten.“ Für Hinweise auf die Bedeutung Otto Schopfs danke ich herzlich Pastor Hartmut Weyel.



nahmen. Paul berichtete im Frühjahr 1907 auf der sog. Brieger Woche vor leitenden Brüdern der Gemeinschaftsbewegung über seine Erfahrungen. Über der Versammlung in Schlesien lag der Wunsch, die neue Bewegung möge sich als echt erweisen, so dass „der langersehnte und bisher immer wieder aufgehaltene ‚Durchbruch‘ der Gemeinde ... endlich eintrete und so die Gemeinde bzw. eine Auswahl derselben, zubereitet werde auf ihre Entrückung dem Herrn entgegen.“<sup>7</sup>

Auf der Brieger Woche war der noch junge Evangelist Heinrich Dallmeyer zugegen gewesen, der im Kasseler Blaukreuzhaus im Juli 1907 Versammlungen durchführte. Kurz zuvor hatte er auf Einladung des Leiters der Hamburger Strandmission, Emil Meyer, evangelistische Vorträge in Hamburg durchgeführt und dabei zwei Norwegerinnen kennen gelernt, die von Barratt erweckt waren und bei denen er merkte, „daß diese beiden eine größere göttliche Kraft besaßen als ich“<sup>8</sup> Er lud Dagmar Gregersen und Agnes Telle<sup>9</sup> nach Kassel ein, nachdem er selbst die Geisttaufe empfangen hatte. Beide waren aktiv beteiligt, bei den Versammelten dem Erlebnis der Taufe im Geist zum Durchbruch zu verhelfen. Der spätere Vorsitzende des Jugendverbandes EC der Gemeinschaftsbewegung, Otto Kaiser, hat 1948, also vier Jahrzehnte später, darüber geschrieben, wobei der positive Ton auffällt: „Es war wirklich ein Feuer, das hier angezündet wurde und das scheinbar vieles Dürre und Morsche verbrannte.“<sup>10</sup> Die Metapher „Feuer“ verweist auf eine typische Sprachform der Pfingstgeschichte im 2. Kapitel der Apostelgeschichte. Das Dürre und Morsche bezieht sich auf Menschen, denen man Eintrittskarten ausgeteilt hatte, um möglichst keine dem Evangelium fern stehende Menschen einzulassen, sondern nur „Gläubige“, die sich nach einem „reinen Herzen“ oder der „Fülle des Geistes“ und seiner Gaben sehnten, bei denen aber noch unerkannte Sünden im Wege standen, die aber der Geist verbrennen sollte. Hier zeigt sich das Schema der Heiligungsbewegung: Den bereits Bekehrten wird mittels einer Eintrittskarte Zugang zu den Versammlungen gewährt, damit sie auf dem Wege der Heiligung durch das die unerkannten Sünden verzehrende Feuer des Geistes vorankommen und der Geist dann vollends in ein „reines“, „geheiligt“ Herz einziehen kann. Es ging in Kassel um die „Reinigung des Volkes Gottes“. Zugleich ist damit der Anspruch verknüpft, dass der Herr der Gemeinde mit dieser Bewegung geistliches Leben entfachen will, „in der Feuer in Fluten über das Land kommen soll“ wie es seit der Apostelzeit nicht mehr gewesen ist.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Zitiert von dem Augenzeugen Adolf Essen in: *Ernst Giese*, Und flicken die Netze, Metzingen <sup>2</sup>1987, 200.

<sup>8</sup> *Giese*, 48.

<sup>9</sup> Namen bei *Paul Schmidgall*, Von Oslo nach Berlin, Erzhausen 2003, 82. Beide gingen später als Missionarinnen nach Indien.

<sup>10</sup> *Giese*, 52.

<sup>11</sup> Vgl. *Schopf*, 21, der offenbar Dallmeyer zitiert.



### 3. Die Stellung der einzelnen Freikirchen

#### 3.1 Evangelische Gemeinschaft (EG)/Bischöfliche Methodistenkirche (BMK)

Die von Gieselbusch aufgeführten Freikirchen sollen jetzt auf ihr Verhältnis zur entstehenden Pfingstbewegung untersucht werden. In der amerikanischen Forschung ist schon seit langem der enge Zusammenhang zwischen Methodismus, Heiligungsbewegung und Pfingstbewegung herausgearbeitet worden.<sup>12</sup> Daher erscheint es angebracht, mit dem Methodismus zu beginnen, zumal von Christoph Raedel eine einschlägige Untersuchung zum Thema vorliegt.<sup>13</sup> Die Reaktionen auf die Kasseler Vorgänge bestätigen Gieselbusch in seiner Analyse. Aus der Vierteljahreskonferenz der Evangelischen Gemeinschaft verlautete einstimmig: „Daß wir gegen die schwärmerische Bewegung des vorgeblichen Weissagens und Zungenredens in den landeskirchlichen Kreisen von Großalmerode und Cassel entschiedene Stellung nehmen und damit nichts zu tun haben wollen.“<sup>14</sup> Bei den Methodisten fehlt es nicht an kritischen Einwänden. So schreibt Prediger Oskar Lindner im Wochenblatt der BMK: „Aber trotz vieler herrlicher Früchte, die sich zeigten, war doch sehr, sehr viel dabei, was nicht vom Herrn war.“ Wie man sieht, ist Lindner gelassener, als Vertreter der EG, was auch auf andere methodistische Beobachter zutrifft, weil man weiß, dass die Erweckungen im Methodismus stets mit außergewöhnlichen Begleitumständen einhergingen. Darum gilt es, weil Wahres und Falsches, Geist und Fleisch dicht beieinander liegen, zu prüfen, was nach Raedel nicht an den Gaben, sondern an den Früchten des Geistes festgemacht wird.<sup>15</sup>

Die Berliner Erklärung wurde von zwei Predigern der EG, Bähren aus Hannover und Jörn aus Berlin und einem Prediger aus der BMK, Wilhelm Michael Schütz aus Berlin unterzeichnet. In den Zeitschriften *Evangelist* und *Wächterstimmen* wird die Berliner Erklärung zum Anlass genommen, sich von der Pfingstbewegung und ihrem unbiblischen und schwärmerischen Charakter zu unterscheiden. Die Anhänger der Pfingstbewegung sind zwar Brüder, aber irrende Brüder. Man hat sowohl in der EG als auch in der BMK Schwierigkeiten mit der Aussage der Berliner Erklärung, der Geist der Pfingstbewegung sei „von unten“.<sup>16</sup> Raedel urteilt zusammenfassend:

<sup>12</sup> Donald Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism*, Metuchen, NJ 1987.

<sup>13</sup> Es sei hier nachdrücklich auf diese differenzierende Studie hingewiesen, die es ermöglicht, sich hier kürzer zu fassen als bei den anderen Freikirchen, um unnötige Wiederholungen zu vermeiden. Auch Raedel verweist darauf, dass J. Paul als Vertreter der Pfingstbewegung in „eigenständiger Weise“ zwei soteriologische Begriffe verwendet, „die fest in der theologischen Tradition des Methodismus verwurzelt waren: Vollkommenheit und Geisttaufe“, Raedel, 208.

<sup>14</sup> Raedel, 215. Auch Schopf zitiert diese Passage.

<sup>15</sup> Ebd., 216 f.

<sup>16</sup> Ebd., 219 f.



„Die Tragik der ‚Berliner Erklärung‘ liegt daher vor allem darin, die Kommunikation zwischen Methodismus und Pfingstbewegung unter die Sogwirkung einer ungerechtfertigt scharfen und theologisch einseitigen Sicht gebracht zu haben, die offensichtlich auch im Methodismus zu Abgrenzung, Trennung und Kommunikationsabbruch gegenüber der Pfingstbewegung geführt hat.“<sup>17</sup>

In der *Monatsschrift für Pastoraltheologie* erschien ein von dem methodistischen Prediger G. Junker verfasster Artikel unter der Überschrift „Die Schwarmgeisterei in Hessen und der Methodismus“.<sup>18</sup> Junker benutzt ebenso wie die Vierteljahreskonferenz der EG und Gieselbusch das von Luther zur Abwehr seiner Gegner aus dem Imkersprache entlehnte Wort „Schwarmgeisterei“ oder „schwärmerisch“. Damit ist eine eindeutige Stellung bezogen. Seit Luthers Zeiten sind die „Schwärmer“ die Feinde des wahren Evangeliums. Methodisten und Baptisten mussten sich vielfältig im 19. Jahrhundert als solche beschimpfen lassen, so dass es den Anschein hat, dass man jetzt froh ist, dieses Etikett einer neuen Gruppe anzuhängen, was gleichzeitig die eigene Gemeinschaft der Schreiber entlastet. Das ist auch der Tenor der Ausführungen Junkers: Weder die methodistischen Gemeinden in Deutschland noch die in den USA sind von der Schwarmgeisterei betroffen. Er zitiert aus einem Brief vom 13. August 1907, den O. Wilke geschrieben hatte, der Vorsteher eines Distrikts war, der die deutschen Methodistengemeinden im südlichen Kalifornien umfasst:

„Ich hatte nur ein einziges Mal Gelegenheit, einer derartigen Versammlung beizuwohnen, in welcher man auch in sogenannten ‚Zungen‘ redete; aber alles, was ich da sah und hörte, machte keinen guten Eindruck auf mich. Menschlich zu urteilen, ging es sehr unordentlich zu. Die meisten, die hier redeten, waren Kinder, Mädchen und junge Frauen. Ein Neger führte die Versammlung, der, wie es schien, alle auf besondere Weise beeinflusste. In der Versammlung war kein Mensch zu finden, der verstand, was geredet wurde, obwohl Deutsche, Amerikaner, Spanier und verschiedene andere Nationalitäten vertreten waren. Auch verstanden die, welche redeten, selbst nichts von dem, was sie sagten ... Trotzdem ich nun weit herum komme und schon viele getroffen habe, die solchen Versammlungen beiwohnten, habe ich doch noch keinen gefunden, der verstanden hätte, was die Zungenredner sagten. Ich will gewiß dem Herrn keine Schranken setzen und glaube, daß die Zeit der Wunder noch nicht vorüber ist, aber ich habe mich von der Echtheit dieser Bewegung nicht überzeugen können; denn es sind Dinge damit verbunden, und es macht sich daselbst ein Geist geltend, der gewiß nicht der rechte ist ... So viel ist gewiß, die tüchtigsten und prominentesten Prediger, Evangelisten und Laien stehen dieser Bewegung fern.“

Junker konnte sich für seine Ablehnung der Schwarmgeisterei auf einen Gewährsmann beziehen, der im Zentrum der neuen Bewegung, im südlichen Kalifornien, residierte. Was man heute als positiv einstufen würde, nämlich dass es offenbar keine durch das Geschlecht bedingte Ungerechtigkeit gab

<sup>17</sup> Ebd., 221.

<sup>18</sup> Oktober 1907 bis September 1908, 350–357. Für den Hinweis auf diesen Artikel danke ich herzlich Pastor Karl Heinz Voigt.



und dass sogar ein Schwarzer – hier ist eindeutig Bezug genommen auf William Seymour – die Leitung hatte, gilt dem zeitgenössischen Beobachter als „sehr unordentlich“. Frauen und Afro-Amerikaner sind, im Gegensatz zu anderen Kirchen, voll integriert, was so interpretiert wird, dass sich gerade deshalb ein unechter Geist geltend macht. Das gilt für den deutschen Methodistenprediger in Kalifornien und für seinen Kollegen in Deutschland gleichermaßen. Allerdings muss Junker eingestehen, dass ein „lieber norwegischer Methodistenprediger namens Barrat auf einer Reise in Amerika solchen Schwärmern in die Hände gefallen“<sup>19</sup> und nach seiner Rückkehr im Dezember 1906 ein Verkündiger der schwärmerischen Lehre geworden ist. Jedoch kann Junker sofort hinzufügen, dass die norwegischen Methodisten ihm nicht gefolgt sind, so dass sich Barrat von dem Reise-predigtamt zurückzog, um disziplinarischen Maßnahmen zuvorzukommen. Das ist ein „Beweis, daß die Methodistenkirche kein Herd für derartige Schwärmerereien ist.“

### 3.2 Der Bund Freier evangelischer Gemeinden

Hartmut Weyel<sup>20</sup> hat die Auffassung zitiert, dass „es wohl keine Kirche und keinen Gemeindebund sonst gegeben hat, der so gut vorbereitet in die entscheidenden Auseinandersetzungen des Jahres 1907 ging, wie der Bund Freier evangelischer Gemeinden.“ Das lag daran, dass Konrad Bussemer sich mit der Heiligungsbewegung kritisch auseinandergesetzt hatte und dass darauf aufbauend Otto Schopf ein Büchlein mit dem Titel „Zur Casseler Bewegung“ veröffentlichte, das hohe Auflagen erreichte. Schopf hatte drei Versammlungen in Kassel besucht. Auffallend ist, dass Schopf seine Beurteilung nicht an den aufregenden Phänomenen des körperlichen Zitterns und Bebens oder der Zungenrede festmacht. Er möchte vielmehr zum „Wesen der Sache“ vordringen und will dies eindeutig an Hand der Hl. Schrift tun. Zu welchem Urteil kommt er? Er werde wohl „kaum je das Weh und Grauen vergessen, das mich in den Casseler Versammlungen ergriff, inmitten der wogenden, bald jammernden, bald jauchzenden, zum Teil ihrer selbst nicht mehr mächtigen Menge.“<sup>21</sup> Wenig später schreibt er: „Aber vielleicht nie habe ich so wenig den Geist und die Stimme des Herrn heraushören und die Gemeinschaft des Geistes wahrnehmen können; wohl nie wurde es mir so schwer, dem Herrn im Gebet zu nahen als in C.“<sup>22</sup> Das ist ein hartes Urteil, das noch umso mehr auffällt, als er sonst zurückhal-

<sup>19</sup> Barrat fiel allerdings keinem Schwärmer „in die Hände“, weil er in einem New Yorker Hotel bei der Lektüre von Berichten über die Ereignisse in Südkalifornien die Geisttaufe empfing.

<sup>20</sup> Hartmut Weyel, Otto Schopf. Der richtige Mann zur richtigen Zeit, in: Christsein Heute Nr. 10 und 11/2007. Im Herbst 2009 soll ein Buch mit ca. 30 Porträts aus der FeG-Geschichte im Brockhaus/Bundes-Verlag erscheinen. Von Weyel erhielt ich seinen Beitrag über Schopf dankenswerterweise zugeschickt.

<sup>21</sup> Schopf, 22.

<sup>22</sup> Ebd., 23.



tend formuliert und immer wieder versucht, der Bewegung gerecht zu werden. Sein negatives Fazit ist jedoch dadurch bedingt, dass er das klare „Wort Christi und die Früchte seines Geistes“ vermisst; denn kein Wunder und kein Zeichen ist so untrüglich für eine göttliche Legitimation wie das Wort.

Aber Schopf will das Kind nicht mit dem Bade ausschütten. Er meint, dass es sich „im besten Falle“ um eine Bewegung handelt, in der „Göttliches, Seelisches und Dämonisches nebeneinander herging“. Das bedeutet, dass er Unterschiedliches am Werk sieht und dabei das Göttliche keineswegs ausschließt. Dass jedoch das Göttliche zusammen mit Menschlichem, ja sogar auch Dämonischem nebeneinander besteht, ist ihm ein unerträglicher Gedanke:

„Wir haben es, Gott sei Dank, nicht nötig, uns mit Unnützlichem und Vermischtem zu begnügen. Unser Herr kann und will solide, tiefgehende und ganze Arbeit tun. Wir können und wollen aus allem lernen. Wir haben kein Recht, von oben herab andere geringschätzig zu verurteilen, die vielleicht ein brennenderes Verlangen als wir selbst nach der Verherrlichung des Herrn in sich trugen und tragen. Es gibt auch eine Nüchternheit, die nahe an's Verhugern grenzt.“

Schopf will daher als den höchsten Beweis der Wahrheit die Früchte des Geistes erleben. Um alles „Vermischte“ hinter sich zu lassen, sucht er „das höchste Zeugnis von der Wahrheit und für die Wahrheit in der Ähnlichkeit mit dem gekreuzigten Christus.“ Diese Ähnlichkeit muss sich im Alltagsleben als echt erweisen. Schopf fasst zusammen: „Nicht Wundersucht bringt Heil für uns und die Welt. Nicht Wunderflucht verhütet Unheil.“ Mit dem Apostel Paulus (1. Kor. 13) sagt er: „Wir brauchen eine Liebe, die wenig Worte, aber viel Macht hat, weil der Wandel die Worte erklärt und die Worte den Wandel erklären. Ihn in seiner Liebe wollen wir zu uns reden lassen.“<sup>23</sup>

Im offiziellen Organ des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, *Der Gärtner*, findet sich in Nr. 36/1907 folgender Kommentar:

„Auf uns haben die Versammlungen einen wenig sympathischen Eindruck gemacht. Derartige tumultuarische Gottesdienste scheinen uns wenig danach angetan zu sein, auf die Gegenwart des Herrn schließen zu lassen, dessen Geschrei man nicht hörte auf der Gasse. Daß freudig bewegte Menschen viel singen, erscheint uns durchaus natürlich. Daß aber solche, die den Namen des Herrn anrufen, in ein derartiges Treiben hineingeraten, können wir nicht begreifen. Eine solche Unordnung in den Versammlungen, ein solches Durcheinander ist unmöglich mit den Ermahnungen des Apostels im 14. Kapitel des 1. Korintherbriefes in Einklang zu bringen. Die Worte: ‚Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern ein Gott des Friedens‘ und ‚Die Geister der Propheten sind den Propheten untertan‘ bedürfen unseres Erachtens ganz besonderer Beachtung in Cassel.“

Der Kommentator führt an, dass beim ersten Pfingstfest die Fremden das geredete Wort verstanden hätten. In Cassel habe eine Kontrolle jedoch ge-

<sup>23</sup> Ebd., 32.



fehlt. Das, was in Zungen gesagt und übersetzt wurde, sei „banal“ gewesen. Gegenüber einer dämonischen Interpretation des Geschehens grenzt er sich ab: „Daß Mächte aus dem Abgrund tätig seien, wagen wir auch nicht zu behaupten“, man könne aber an Suggestion oder ähnlich menschliche Kräfte denken. Das ist durchaus eine wichtige Einschränkung, wenn man daran denkt, dass die Berliner Erklärung eindeutig von einem Geist „von unten“ sprach. Abschließend heißt es:

„Nach unserer Auffassung steht und fällt die Kasseler Bewegung mit der Lehre von einer besonderen ‚Geistestaufe‘. Sobald diese, nach unserer Meinung unbiblische Lehre nicht mehr verkündigt wird, wird all das Unordentliche und zum Teil Beängstigende in der Bewegung aufhören, dann bleibt nichts mehr übrig wie eine ganz gewöhnliche Versammlung, die sich von unseren gewöhnlichen Versammlungen dadurch unterscheidet, daß sie an Geist ärmer wäre.“

Damit ist die Grenze klar gezogen. Das Spektakuläre wird menschlichen Möglichkeiten zugeschrieben, die, wenn man sie streicht, die Kasseler Bewegung als geistesarm erscheinen lässt. Es wird das genaue Gegenteil von dem diagnostiziert, was Vertreter der Bewegung selbst behaupteten: Nicht Geistesfülle, sondern Geistesarmut kennzeichnet „Cassel“.

Schopf gehörte zu den Unterzeichnern der Berliner Erklärung. Das überrascht, weil er in seiner Schrift viel differenzierter urteilt als die pauschale Verurteilung in der Berliner Erklärung. Es ist eindeutig, dass Schopf damit über das hinaus gegangen ist, was er in seiner bemerkenswerten Schrift zur Kasseler Bewegung noch differenziert beurteilte.

### 3.3 Der Bund der Baptistengemeinden

Im offiziellen Organ der deutschen Baptisten, der Zeitschrift *Der Wahrheitszeuge* (WZ), sind 1907–1910 etliche Artikel den Themen Geistestaufe, Zungenrede, Heilung, Prophetie gewidmet. Im Herbst 1909<sup>24</sup> wird über die Pfingstbewegung berichtet:

„So nennt sich eine Bewegung, welche das Programm der ‚Kasseler Bewegung‘ wieder aufnimmt, d. h. das Zungenreden und die damit verbundenen Heilungen und Wunderwirkungen. Es fehlt auch nicht an schwärmerischen Geistern, die der ‚losen Speise‘ des einfältigen Wortes Gottes überdrüssig sind und nun nach allerlei pikanten und absonderlichen Dingen haschen. Sie haben das Wort ‚reines Herz‘ aufgegriffen, denken dabei aber nicht an die Seligpreisung Jesu, sondern verbinden damit den Begriff der Sündlosigkeit. Ferner suchen sie über das eheliche Leben allerlei unbiblische Begriffe in Kurs zu bringen. In Blankenburg schwebte man in diesem Jahr in großer Angst ..., dass diese ‚Pfingstbewegung‘ ... von ihr das Siegel der Anerkennung empfangen würde.“

Daher ließ die Konferenzleitung ein Schreiben verlesen, die Brüder aus der Pfingstbewegung mögen doch „das Zungenreden und alle Aufsehen erregenden Erscheinungen bei den Gebetsversammlungen“ unterlassen. Dann heißt es:

<sup>24</sup> WZ vom 2. Oktober 1909, 318.



„Vor uns liegt auch ein Blatt ‚Pfingstgrüße‘, das diese Richtung vertritt. Herausgeber ist Pastor Paul. In diesem Blatte werden ganz eigentümliche Heilungen beschrieben. Die Erfahrung der Kasseler Bewegung hat gelehrt, daß dem Reiche Gottes in Orten, wo man diese Bewegung vertrat, großer Abbruch geschehen ist, es gehören Jahre dazu, um den Schaden wieder wettzumachen. Möchten sich das diese Brüder merken! Sie spielen mit dem Feuer und tun dem Reiche Gottes, dem sie den größten Dienst erweisen wollen, nur großen Schaden.“

Zunächst ist es für den Kommentator wichtig, dass die Pfingstbewegung, die er vorstellen will, in einer gradlinigen Kontinuität zur Kasseler Bewegung steht. Diese wird mit Zungenrede und Wunderheilungen gleichgesetzt. Er geht aber dann noch weiter, weil er schwärmerische Geister identifiziert, die vom einfältigen Wort Gottes abweichen. Dieses einfältige Wort Gottes wird als „lose Speise“ gekennzeichnet und mit „pikanten“ Speisen oder „absonderlichen“ Dingen kontrastiert, nach denen die Schwarmgeister „haschen“ wie nach Wind und denen sie verfallen sind. Dazu zählen offenbar nicht Zungenrede und Heilungen, sondern „Sündlosigkeit“ und besondere Anschauungen über die Ehe. Es wird auch der Hauptvertreter dieser Schwarmgeisterei in der Person von Pastor Jonathan Paul, dem Herausgeber der Zeitschrift *Pfingstgrüße*, festgemacht. Der Kommentator ist davon überzeugt, dass sich die Schwärmer auf der Blankenburger Konferenz durch ihre Teilnahme ein Gütesiegel erwerben wollten, weshalb die Konferenzleitung entsprechende Schritte unternahm, um das zu verhindern. Die Ablehnung der Pfingstbewegung entspringt jedoch zuerst einer Sorge, die auf möglichen Beobachtungen beruht. Man befürchtet, dass durch die Begleitumstände der Pfingstbewegung dem Reich Gottes schneller Schaden zugefügt wird, der erst unter langwierigen Umständen wieder behoben werden kann. Leitgedanke zur Bewertung ist daher das Reich Gottes und seine Ausbreitung, dem die Pfingstbewegung Abbruch tut.

Etwa ein Jahr später<sup>25</sup> wird der gleiche Sachverhalt, also die Sorge um das Reich Gottes, in folgende Worte gekleidet:

„In der Pfingstbewegung dauert der Kampf fort. Es ist ein Kampf zwischen Ernüchterung und Trotz. Glücklicherweise erfährt die Öffentlichkeit von all diesen betrübenden Dingen nur sehr wenig. Würden sich die weltlichen Zeitungsschreiber dieses Gegenstandes einmal bemächtigen, sie würden eine Schande und Schmach aufdecken, die alle wahre Christen die Augen niederschlagen ließe.“

Dann wird wieder Pastor Paul ins Visier genommen: Pastor Paul „bleibt bei seiner Sündlosigkeit!“ Diese Formulierung zeigt eine gewisse Häme, gepaart mit deutlicher Distanzierung: „seine“ Sündlosigkeit“ soll Pauls Lehre als dessen eigentümliche Besonderheit bloßstellen, die mit der christlichen Tradition unvereinbar ist. Dann erfolgt ein schwerer Angriff auf die Pfingstbewegung, weil deren Einfluss auf Menschen zu psychischen Störungen geführt habe: „Wollte man einen erschöpfenden Bericht über das von den

<sup>25</sup> WZ vom 18. Februar 1911, 54.



Pfingstleuten in Pommern angerichtete Unheil erlangen, so müßte man schon die Akten der Provinzialirrenanstalten in Lauenburg und Ückermünde einsehen. Sie würden eine mehr als deutliche Sprache reden.“ Unklar ist, worauf sich dieses Urteil gründet. Klar aber ist, wie stark die Zurückweisung der Pfingstbewegung ausfiel.

Es auch nicht von ungefähr, dass der WZ in diesen Jahren Anzeigen bringt, in denen auf das im Oncken Verlag erschienene Buch von C. H. Spurgeon hingewiesen wird mit dem Titel „Gott der Heilige Geist. Nach Seinem Wesen und Wirken dargestellt in 20 Predigten“. Spurgeon galt als der große Prediger der Baptisten. Man konnte also mit dem Buch von einem der Ihren zum Thema Heiliger Geist den Pfingstlern, die sich ja besonders auf den Geist beriefen, Paroli bieten.

Erste Erwähnung der Berliner Erklärung findet sich im WZ vom 9. Oktober 1909 (S. 327), wo es heißt:

„Mitte September versammelten sich eine Anzahl Vertreter der Freikirchen und der Gemeinschaftsbewegung in Berlin, um über die ‚Pfingstbewegung‘ und ihre eigenartigen Begleiterscheinungen zu reden. Nach eingehender Erörterung gaben dieselben eine Erklärung heraus, welche die Hauptpunkte behandelt. Diese Erklärung ist von 55 Männern unterzeichnet, deren Namen auch in unseren Kreisen einen guten Klang haben.“

Eigenartigerweise wird nicht gesagt, dass sieben dieser Männer Baptistenprediger waren: Broda aus Gelsenkirchen, Hermann aus Berlin,<sup>26</sup> K. Mascher aus Steglitz, Fr. Mascher aus Lehe i. Hannover, Merten aus Elberfeld, Simoleit und Wallraff, beide aus Berlin. Johannes Warns und Generalleutnant von Viebahn gehörten von den darbystischen Brüdern zu den Erstunterzeichnern. Der Generalleutnant scheint einen besonderen Einfluss bei der Erarbeitung der Berliner Erklärung gehabt zu haben. Das wird sich vermutlich so erklären, dass im Geschichtsbild des Darbysmus für ein erneutes Pfingsten kein Platz war. Das Verfallsschema, dem die Geschichte der Kirche seit dem Aussterben der ersten Apostel unterliegt, erlaubt keine Restitution einer urgemeindlichen Ausgießung des Geistes, um etwa den Frühregenen damals mit dem Spätregen heute als Vorbote des in Bälde erwarteten Reiches Gottes zu deuten. Vielmehr war es die Aufgabe der Gläubigen aus allen Kirchen und Gemeinschaften, sich von allen kirchlich-weltlichen Einrichtungen zu separieren, um der Entrückung entgegenzuhalten. Eigenartigerweise ist dies auch die Vorstellung, die auf der Brieger Woche 1907 maßgeblich gewesen zu sein scheint. Wie sonst würde sich der Terminus „Entrückung“ erklären lassen?<sup>27</sup>

Ende 1909 fragt der WZ: „Hat es denn vor der Pfingstbewegung nicht auch unter uns Krankenheilungen und Gebetserhörungen gegeben?“ Die Frage stellen heißt, sie positiv zu beantworten: „Ganz gewiß! Aber unsere

<sup>26</sup> Er wird in der Erklärung mit einem „r“ geschrieben, hat aber in Wirklichkeit zwei „r“ im Namen; es könnte sich daher auch um eine andere Person handeln.

<sup>27</sup> Vgl. oben Anm. 7.



Brüder waren zu keusch und zu nüchtern, als dass sie dieselben ausposaunten oder ein Theater daraus gemacht hätten.“ Im WZ vom 23. Juli 1910 (S. 239) heißt es, dass der Gnadauer Verband eine klare „Ablehnung der Zungenbewegung und der ihr zugrunde liegenden Irrtümer in der Lehre“ beschlossen habe. Es werde außerdem zur Pflicht erklärt, „den direkten und indirekten Einfluß der Brüder dieser Bewegung von unseren Gemeinschaften fernzuhalten.“ Das wurde offenbar im WZ abgedruckt, um sich mit der Gemeinschaftsbewegung gegen die Pfingstbewegung zu solidarisieren. Man wollte weder in der Lehre noch in den Frömmigkeitsbekundungen mit der Pfingstbewegung identifiziert werden. Die klare Abwehrhaltung der Gnadauer Gemeinschaften wirkte wie ein Signal und erreichte bei den Baptisten ein positives Echo.

Hatte es zuvor schon im WZ geheißen, dass die Pfingstbewegung „ihren Höhepunkt überschritten“ habe, weil „Leute, die dieselbe bisher mit allen Kräften förderten“ nun „ernüchtert“ sind, andere, die bisher „neutral standen“ endlich dagegen Stellung nehmen (WZ 14, 1910, 108), so wird in der Weihnachtsausgabe des WZ von 1910 (S. 414) aufgrund von Berichten im Allianzblatt der baldige „Zusammenbruch“ vorhergesagt. Diese Linie wird am 7. Januar 1911 (S. 6) fortgesetzt: „Die Pfingstleute fangen an, aus ihrem Taumel zu erwachen. Sie werden für Vorstellungen zugänglich und beginnen, eingerissene Mißstände anzuerkennen und auf deren Abstellung zu dringen.“ Leider werden keine Angaben gemacht, was diese Kehrtwende bedingt hat und welche Personen gemeint sind. Am Ende des Jahres<sup>28</sup> wird von der „neuesten Wendung in der Pfingstbewegung“ berichtet, dass nämlich der Leiter der großen Breslauer Gemeinschaft, Pastor Regehly, zurückgetreten ist. Man beruft sich auf seinen Freund Edel aus Brieg, der mitgeteilt hatte, Regehly sei zwar „kein Gegner der Pfingstbewegung“, man könne aber auch nicht sagen, „daß er noch in dieser Bewegung steht“. Der Kommentar des WZ ist eindeutig: „Das hat wirklich lange gedauert. Hoffentlich findet Pastor Regehly nun den rechten Weg. Die Flügel hat er sich ja arg verbrannt. Wann wird nun auch P. Paul kommen?“

#### 4. Fazit

Man muss nun der Frage nachgehen, warum die Freikirchen in durchaus abgestuften, aber letzten Endes unmissverständlichen Stellungnahmen gegen die aufkommende Pfingstbewegung zu Felde zogen und sich, wie die Baptisten, betont mit der Gemeinschaftsbewegung im Abwehrkampf solidarisierten. Die Fronten verlaufen hier sehr verquer. Der baptistische Prediger Gustav Gieselbusch beispielsweise polemisiert einerseits gegen den Darbyismus und andererseits auch gegen die Gemeinschaftsbewegung, also jene Kräfte, mit denen er sich andererseits in der Abwehr gegen die Pfingstler einig weiß. Man dürfe „die ‚darbyistischen‘, jeder gesund bibli-

<sup>28</sup> WZ vom 30. Dezember 1911, 415.



schen Organisation abholden Strebungen nicht ins Ungemessene wachsen“ lassen. Die Darbysten, „die für die Versammlung Gottes grundsätzlich keinerlei äußere Gemeinschaftsformen anerkennen wollen“, sehen in der Gefahr für den „Leib Christi“ das grausame Spiel „dämonischer Mächte“. Sollte Gieselbusch, was nahe liegend ist, mit dieser Aussage auf Generalleutnant v. Viebahn und seinen Einfluss auf die Berliner Erklärung abzielen, dann wäre dies der Beweis, dass mit der Aussage „von unten“ in der Erklärung tatsächlich „dämonische“ Kräfte gemeint sind.

Die andere Stoßrichtung trifft die Gemeinschaftsbewegung. Ihr haften nach Meinung Gieselbuschs bedenkliche Kinderkrankheiten an, weshalb sie von dem neuen Pfingstevangelium in ihren Grundfesten erschüttert werden konnte und nun „in zwei feindliche Heerlager von bedenklich gleicher Größe gespalten worden ist.“ Die Gemeinschaftsleute, die sich von den Pfingstlern trennen, ziehen zugleich erschreckt die Grenzen wieder enger „und umstricken alle Äußerungen spontanen Geisteslebens immer ängstlicher mit dem Netz frommer kirchlicher Organisation: Die große Zerrüttung, welche das neue Pfingsten angerichtet, ist so ein erneuter Beweis, wieviel an Verworrenheit und unbiblischem Wesen den deutschen Gemeinschaften von Geburt auf anhaftet.“<sup>29</sup>

So sehr Gieselbusch auch die Nähe zu den gegen die Pfingstler eingestellten Gemeinschaftsleuten sucht, so sehr kritisiert er sie für ihre Ängstlichkeit, die sich in einem Netz kirchlicher Organisationen niederschlägt. Der deutschen Gemeinschaftsbewegung haftet seiner Meinung nach ein Geburtsfehler an. Auch in der Evangelischen Gemeinschaft verweist man in der Verlautbarung der Vierteljahreskonferenz<sup>30</sup> auf die ablehnende Stellung der Baptisten, um dann hinzuzufügen, „so daß bis jetzt nur die Landeskirche mit dieser Bewegung zu tun hat.“<sup>31</sup> Für Schopf aus den Freien evangelischen Gemeinden liegt die Antwort auf die Herausforderung durch die Kasseler Bewegung in einer Rückkehr zu dem, was er „biblisches Gemeindeleben“ nennt. Stattdessen aber pflegen die Gemeinschaftsleute „das Vereinsleben, das jedenfalls nicht die Verheißungen hat, wie das biblische Gemeindeleben. Wir meinen die Gemeinde der Gläubigen.“<sup>32</sup>

Es dürfte deutlich sein, dass die Freikirchen in einer nahezu geschlossenen Abwehr stehen und sich dabei auf ihre gesunde Organisationsform beziehen. Dass die deutsche Gemeinschaftsbewegung dem Ansturm des Pfingstevangeliums nicht standhalten konnte, liegt in ihrem Mangel an ekklesiologischem Bewusstsein begründet. Man bleibt eben Teil der Landeskirchen und organisiert ein Vereinsleben. Wie sehr die Freikirchler damit

<sup>29</sup> G. Gieselbusch, wie Anm. 3, 110 f.

<sup>30</sup> Vgl. o. Anm. 14.

<sup>31</sup> Zitiert bei Schopf, 25.

<sup>32</sup> Ebd., 34. Dass Freikirchen sich in deutschen Ländern im 19. Jahrhundert eigentlich nur als „Vereinskirchen“ organisieren konnten, sei am Rande vermerkt. Schopf zeigt aber, dass das nicht dem Selbstverständnis entsprach.



im Recht waren, zeigt ein Blick in das *Kirchliche Jahrbuch* von 1911. Hier wird unter der Überschrift „Innerkirchliche Evangelisation“ von P. Ernst Bunke auf vielen Seiten der Kampf gegen die Zungenbewegung dargestellt.<sup>33</sup> Es werden die einschlägigen Verlautbarungen aller Seiten breit zitiert und einleitend hervorgehoben, dass „zum erstenmal [im Jahre 1910] eine klare Scheidung zwischen den Schwarmgeistern und den nüchternen Gemeinschaftsfreunden eintrat.“ Dafür, so sagt es der Verfasser, muss man „den Führern des Gnadauer Verbandes vom Standpunkt der evangelischen Kirche aus mit gutem Recht danken, daß sie sich ihrer Verantwortung bewußt gewesen sind und ihre Pflicht getan haben.“ Der Dank wird für die Entschlossenheit abgestattet, „die Schwärmerei unnachsichtlich zu bekämpfen und auszuschalten.“ Dazu werden die Beschlüsse des Vorstands des Gnadauer Verbandes vom 28. Januar 1910 und 20. Mai 1910 zustimmend zitiert. Der Beschluss vom Januar 1910 fordert, „den direkten und indirekten Einfluß der Pfingstbrüder von unseren Gemeinschaften fernzuhalten“. Im Mai wurde dies wiederholt und hinzugefügt: „Ein Zuwiderhandeln ist nicht vereinbar mit der Stellung im Gnadauer Verband.“<sup>34</sup>

Der Baptist Gieselbusch hat dieser klaren Einbindung des Gnadauer Verbandes in die Landeskirchen noch einen Aufsatz gewidmet, in dem er die Unterschiede zwischen Gemeinschaftsbewegung und Freikirche auf den Punkt zu bringen versuchte.<sup>35</sup> Anlass war eine gegen ihn gerichtete Notiz in der Zeitschrift *Auf der Warte. Blatt zur Förderung und Pflege der Reichsgottesarbeit in allen Landen* (Nr. 33), in dem Pastor Möbius die Treue der Gemeinschaftsbewegung zur Landeskirche mit starker Polemik gegen die Freikirchen und speziell gegen Gieselbusch würzte. Gieselbusch drehte den Spieß um und versuchte den Nachweis, dass die Gemeinschaftsbewegung sich an ein untergehendes System gebunden hat und dass sie gerade deshalb der neuen Geistbewegung schutzlos ausgeliefert war.

Das bedeutet, dass die Freikirchen die im Entstehen begriffenen Pfingstgemeinden nicht als „Freikirchen“ wahrnahmen, sondern als Teil der Gemeinschaftsbewegung und damit als Teil der Landeskirche, die Gieselbusch als „Zwangskirche“ kennzeichnet. Eine solche Zwangsanstalt ist aber gegen den Geist der Zeit; denn „unser Volk“ ist „zum Glück endgültig“ über solchen religiösen Zwang hinaus. Die Zukunft liegt bei der Freiwilligkeitskirche als „menschliche Erscheinung einer göttlichen Wahrheit“ und als Antwort auf die Frage „Welche Gestalt geben wir der Evangeliums-gemeinschaft in unserer Zeit, daß sie den Absichten Jesu und den Aufgaben der Gegenwart am besten entspricht.“ Gieselbusch kann sich auf den von Möbius vorgegebenen Maßstab einlassen, der lautet: „Die Heilige Schrift

<sup>33</sup> Kirchliches Jahrbuch 38, 1911, 171, 201.

<sup>34</sup> Ebd., 171 f.

<sup>35</sup> *Gustav Gieselbusch*, Gemeinschaftsbewegung und Freikirche, in: *Der Hilfsbote* 31, 1911, 139–145.



bleibt immer der beste Maßstab“.<sup>36</sup> Damit hat Möbius dem Baptisten das Tor für eine abschließende Polemik geöffnet:

„Nun gut, Br. Möbius: Sind Sie der festen Überzeugung, daß die Landeskirchen das sind, was das Neue Testament ‚die Gemeinde Jesu Christi‘ nennt, dann dienen Sie ruhig unserem Volke weiter, indem Sie in der Landeskirche verharren, bis sie zum Wrack zerschellt ist. Wir werden Ihrer deutschen Mannestreu die Hochachtung nicht versagen, wenn wir uns auch des schmerzlichen Mitgefühls nicht erwehren können, daß Sie an eine verlorenere Sache Ihre beste Kraft wenden, die Sie für unser Volk segensreicher gebrauchen könnten. Wir aber wollen weiter nicht für Methodismus und Baptismus streiten, sondern für die Kirchengestaltung, die dem Ideal der ‚biblischen Gemeinde‘ am nächsten kommt. Unsere Überzeugung bleibt es, daß die deutschen Gemeinschaften, wenn sie auf Ihrem Standpunkt verharren, ihre Gottesstunde versäumen. Ob dann ‚der landeskirchlichen Gemeinschaftsbewegung Verluste erspart bleiben und sie den nicht schlechtesten Teil ihrer Mitglieder an freikirchliche Kreise verloren‘ geben müssen, das wird die weitere Entwicklung lehren.“

<sup>36</sup> Auf der Warte, Nr. 36, 1911, 6.



# Die Berliner Erklärung aus pfingstlicher Sicht

Paul Schmidgall

Forscher des 21. Jahrhunderts lieben es zur Beschreibung der Pfingstbewegung die Folie der Postmoderne zu bemühen.<sup>1</sup> Und dieser Vergleich ist natürlich auch offensichtlich: Welche andere Kirche spiegelt unsere Erlebnisgesellschaft deutlicher wider als der Pentekostalismus?<sup>2</sup> Wo ist der weltwei-

<sup>1</sup> *Timothy B. Cargal*, Beyond the Fundamentalist–Modernist Controversy. Pentecostals and Hermeneutics in a Postmodern Age, in: *Pneuma* (1993) 15/2, 163–188; *Mathew S. Clark*, Pentecostal Hermeneutics. The Challenge of Relating to (Post-)Modern Literary Theory, in: *The Spirit and Church* (2000) 2/1, 67–93; *Ralph Del Colle*, Postmodernism and the Pentecostal–Charismatic Experience, in: *JPT* 17/2000, 97–116; *Murray W. Dempster/Klaus D. Byron/Douglas Petersen* (Hg.), *The Globalization of Pentecostalism. A Religion Made to Travel*, Oxford 1999; *Tobias Faix/Thomas Weisborn* (Hg.), *Zeitgeist. Kultur und Evangelium in der Postmoderne*, Marburg 2007; *Eddie Gibbs/Ryan K. Bolger*, *Emerging Churches. Creating Christian Community in Postmodern Cultures*, Grand Rapids 2005; *Stanley Grenz/John R. Franke*, *Beyond Foundationalism. Shaping Theology in a Postmodern Context*, Louisville 2001; *Jackie David Johns*, Pentecostalism and the Postmodern Worldview, in: *JPT* (7/1995), 73–96; *Graham Johnston*, *Preaching to a Postmodern World. A Guide to Reaching Twenty-First Century Listeners*, Grand Rapids 2001; *Carl Raschke*, *Why Evangelicals Must Embrace Postmodernity*, Grand Rapids 2004; *James K. A. Smith*, *Who’s Afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard and Foucault to Church*, Grand Rapids 2006; *Amos Yong*, *The Spirit Poured Out on All Flesh. Pentecostalism and the Possibility of Global Theology*, Grand Rapids 2005.

Mit dem Begriff „Postmoderne“, erstmals verwendet um 1870 (der englische Maler John Watkins Chapman sprach von einem „postmodern style of painting“) haben wir den Versuch architektonische, philosophische, gesellschaftliche und kulturelle Entwicklungen, die sich von der Moderne unterscheiden, zu erfassen. Im Jahre 1917 propagiert der von Nietzsche beeinflusste Rudolf Pannwitz mit diesem Begriff die philosophische Überwindung der Moderne, im Jahre 1926 beschreibt damit der amerikanische Theologe Bernard Iddings Bell eine neue Spiritualität und 1947 verwendet Arnold J. Toynbee den Begriff für den seit 1875 sich abzeichnenden Globalisierungsprozess. Eine feste Größe wurde der Begriff aber erst in den späten 1970er Jahren durch die beiden Werke von Charles Jencks „The language of post-modern Architecture“ (London 1977) und Jean-F. Lyotard „La condition postmoderne“ (Paris 1979). Zur begrifflichen Entwicklung vgl. *W. Welsch*, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987.

<sup>2</sup> *Thomas Kern*, *Zeichen und Wunder. Enthusiastische Glaubensformen in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt 1997; vgl. *Gerhard Schulze*, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt/New York 1992; vgl. auch *Robert Mapes Anderson*, *Vision of the Disinherited. The Making of American Pentecostalism*, Oxford 1979; *Harvey Cox*, *Fire From Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*, New York 1995; *Mickey Crews*, *The Church of God. A Social History*, Knoxville 1990; *William K. Kay*, *Pentecostalism in Britain*, Carlisle 2000; *Margret M. Poloma*, *The Assemblies of God at the Crossroads. Charisma and Institutional Dilemmas*, Knoxville 1989; *Eldin Villafane*, *The Liberating Spirit. Toward an Hispanic American Pentecostal Social Ethic*, Grand Rapids 1993; *Terry L. Cross*, *The Divine-Human Encounter, Towards a Pentecostal Theology of Experience*, in: *Pneuma* 31 (2009), 3–34.



te interkulturelle Globalisierungsprozess deutlicher reflektiert als in den Reihen der Pfingstbewegung?<sup>3</sup> Praktizieren pfingstliche und charismatische Hauskreise, geprägt durch Elemente apophatischer Sprache – Glossolalie – nicht Dekonstruktion pur? Die Akzentuierung der Erfahrung, die internationale und interkulturelle Vernetzung, das Apophatische der Glossolalie, kleiden die Pfingstbewegung als ein Kind unserer Zeit im Gewand der Postmoderne. Bei einem Rückblick zu den Anfängen der Pfingstbewegung und dem Zustandekommen der Berliner Erklärung, werden wir deshalb beide Horizonte (Anfang des 20. Jahrhunderts vs. Anfang des 21. Jahrhunderts) in unsere Erwägungen mit einbeziehen müssen.<sup>4</sup>

Unter Berücksichtigung beider Horizonte sollen die drei schon oben erwähnten charakteristischen Aspekte der Pfingstbewegung (Glossolalie, Erlebnistheologie, Globalisierung) untersucht werden. Dabei fällt auf, dass gerade diese drei *Propria*, die sie nun am Anfang des 21. Jahrhunderts in den Kontext der Postmoderne rücken und als soziologisch integriert erscheinen lassen, am Anfang des 20. Jahrhunderts im günstigsten Fall als ein Anachronismus, in Wirklichkeit aber als eine Dissonanz empfunden wurden. Ungeachtet der Tatsache, dass Glossolalie, Erlebnistheologie und internationale Vernetzung im Blickwinkel der beiden Horizonte verschieden beurteilt wurden, wollen wir in Anlehnung an Walter J. Hollenweger und Donald W. Dayton der Frage nachgehen, ob die Ablehnung der Pfingstbewegung am Anfang des 20. Jahrhunderts nicht gerade auf diese ihre postmodernen Wurzeln zurückzuführen wäre.<sup>5</sup>

## 1. Glossolalie

Prägend für den Begriff der Postmoderne war Jean-F. Lyotard, der in seiner Rede vom „Ende der großen Erzählungen“ für eine Gleichberechtigung philosophischer Systeme, die er „Erzählungen“ nannte, plädierte.<sup>6</sup> Lyotard setzt an die Stelle eines ausschließlichen bzw. absoluten Erklärungsprinzips eine Vielzahl von „Sprachspielen“, welche alternative Erklärungsmodelle anbieten. Die Postmoderne ist somit *au fond* ein linguistischer Ansatz, der den „unendlichen qualitativen Unterschied“ (Kierkegaard) zwischen menschlichem Denken und der Herrlichkeit unseres ewigen Schöpfers widerspie-

<sup>3</sup> Murray W. Dempster/Klaus D. Byron/Douglas Petersen (Hg.), *The Globalization of Pentecostalism. A Religion Made to Travel*, Oxford 1999.

<sup>4</sup> Die beiden Horizonte werden in dieser Tagung auch dadurch berücksichtigt, dass die pfingstliche Perspektive neben der Berliner Erklärung auch die Kasseler Erklärung beleuchtet!

<sup>5</sup> Walter J. Hollenweger (*Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen*, Göttingen 1997) erkennt in der Pfingstbewegung eine ökumenische, katholische, schwarze und evangelikale Wurzel. Donald W. Dayton (*Theological Roots of Pentecostalism*, London 1987) sieht als die theologischen Wurzeln der Pfingstbewegung die folgenden Theologumena: Heil, Heiligung, Heilung, Heilserwartung und Geistesstauung.

<sup>6</sup> Jean-F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, Wien 1999.



gelt.<sup>7</sup> Der jüdische Denker Emmanuel Lévinas verwendet die Begrifflichkeit „*autrement*“.<sup>8</sup> Heidegger, der noch die Seinsprädikation beibehält, spricht in linguistischen Kategorien von einer Stimme des Seins, einer *vox dei*. Bei Heidegger ist es wichtig die Wahrheit zu entdecken (*a-lan-thano* = *aletheia*) um dieselbe zu ergründen.

Derrida dagegen besteht darauf, dass Sein im Verborgenen (also gerade nicht *a-lan-thano* = *aletheia*) offenbart wird. Seine Gegenwart kommt in seiner Abwesenheit zum Ausdruck.<sup>9</sup> Derrida spricht von einer *via negativa*, davon, dass dort wo Glaube beginnt die Theologie aufhört. In linguistischen Kategorien drückt Heidegger negative Theologie als „die Erfahrung der Essenz der Sprache in der die Sprache und Zunge für sich selbst sprechen und wahrnehmen ..., dass die Sprache spricht“ aus.<sup>10</sup> Gott spricht in und durch die Sprache, die ihn nicht erfassen kann, auf apophatische Weise. Ein Weiterspinnen der Gedanken Heideggers und Derridas führt uns von der *vox dei* und der Sprache des Glaubens, von der „Sprache in deren Lücken und Spalten Gott enthalten ist“ unweigerlich zur apophatischen Sprache.<sup>11</sup> Der katholische Theologe Simon Tugwell betont in diesem Sinne in seiner „Theology of Speech“ die Wichtigkeit der Glossolalie.<sup>12</sup> Dabei verknüpft er die Glossolalie mit dem Konzept der Urworte Karl Rahners, die uns direkt mit der Ur-Realität Gottes in Verbindung bringen. Die Selbststoffbarung Gottes als Ur-Realität resultiert in einer Artikulierung von Urworten, die *per se* eine Erklärung für die Offenbarung Gottes darstellen. Die „dunklen“ Urworte der Glossolalie werden hierbei zum deutlichsten Hinweis auf die Gegenwart Gottes, der es liebt sich in „Dunkelheit“ zu kleiden (Ps. 18,11).<sup>13</sup> Die Urworte werden zum Ding-an-sich.<sup>14</sup> Dieser Ver-

<sup>7</sup> C. Raschke, *Why Evangelicals*, 32.

<sup>8</sup> Emmanuel Lévinas, *Die Unvorhersehbarkeit der Geschichte*, Freiburg 2006.

<sup>9</sup> Neuerdings hat Heinzpeter Hempelmann (*Wir haben den Horizont weggewischt. Die Herausforderung: Postmoderner Wahrheitsverlust und christliches Wahrheitszeugnis*, Witten 2008) darauf hingewiesen, dass schon 200 Jahre vor Derrida, 150 Jahre vor Wittgenstein und 100 Jahre vor Nietzsche, Johann Georg Hamann (1730–88) ebenfalls Vernunft über Sprache dekonstruierte: Nach Hamann ist Sprache „der Mittelpunkt des Misverständes der Vernunft mit ihr selbst“, vgl. *Johann Georg Hamann, Metakritik über den Purismus der Vernunft* (1784), in: *Josef Nadler* (Hg.), *Johann Georg Hamann. Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*. Bd. I-V (Wien 1949–53), III, 286.

<sup>10</sup> C. Raschke, *Why Evangelicals*, 57.

<sup>11</sup> Vgl. [www.cwru.edu/affil/sce/Texts\\_2002/Osteen.html](http://www.cwru.edu/affil/sce/Texts_2002/Osteen.html).

<sup>12</sup> Simon Tugwell, *The Speech-Giving Spirit. A Dialogue with Tongues*, in: *New Heavens? New Earth?* (Springfield 1976), 119–159 (151).

<sup>13</sup> Schon Herman Gunkel hatte betont, dass die Glossolalie die bedeutendste und charakteristischste Eigenschaft des Geistes sei. Die besondere Bedeutung der Glossolalie hängt auch nach Gunkel gerade mit dem Aspekt der Passivität in der Geisterfahrung zusammen. Wer den Geist empfängt, muss sich auf spontane, dramatische und bisweilen auch unerklärliche Aktionen einstellen und nimmt eine eher passive, kontemplative Haltung ein, vgl. *H. Gunkel, The Influence of the Holy Spirit*, Philadelphia 1979, 30–33. Dieses Konzept von Gunkel wurde auch von J.-J. Suurmond (*Word and Spirit*



gleich drängt sich etymologisch auch schon wegen der semantischen Doppelbedeutung von (hebräisch) *dabar*, „Wort“ und „Sache“ auf. In diesem Zusammenhang weist Tugwell auf ein sakramentales Verständnis der Zungenrede hin.<sup>15</sup> Die Glossolie ist nicht nur Hinweis auf eine geistliche Realität, sondern verkörpert dieselbe.<sup>16</sup> Auch der pfingstliche Theologe Frank Macchia betont den sakramentalen Aspekt der Glossolie, das zum Zeichen für eine geistliche Realität wird.<sup>17</sup> Während somit in der Postmoderne das Phänomen „Glossolie“ verschiedentlich philosophisch und theologisch verortet werden kann, durch Anleihen bei so verschiedenen Denkern wie Kant, Heidegger, Nietzsche, Gadamer, Derrida, Rahner, Tugwell, Macchia, u. a. m. war das Konzept der apophatischen Sprache im liberalen Deutschland des anfänglichen 20. Jahrhunderts kein Thema. Das *autrement* dieses Ansatzes wird am besten daran ersichtlich wie die andeutungsweise „apophatische Theologie“ Karl Barths vom *deus absconditus* nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland wie eine Bombe einschlug.

Das wirklich Neue der Pfingstbewegung des 20. Jahrhunderts, ihr Proprium, war wohlgerne die Glossolie – nicht die Heiligungslehre und auch nicht die Geistestauflehre. Heiligungslehre<sup>18</sup> und Geistestauflehre<sup>19</sup> sind im

---

at Play. Towards a Charismatic Theology, Grand Rapids 1994) und *J. Huizinga* (Homo Ludens. A Study of the Play Element in Culture, Boston 1955) in ihrer „theory of play“ aufgegriffen und weiterentwickelt.

<sup>14</sup> *S. Tugwell*, The Speech-Giving Spirit, 151–55; *Karl Rahner*, Theological Investigations III (London 1967), 299: “The primordial word is in the proper sense the presentation of the thing itself. It is not merely the sign of something whose relationship to the hearer is in no way altered by it; it does not speak merely ‘about’ a relationship of the object in question to the hearer: it brings it before us. Naturally the manner of this presentation will be of the most diverse kinds, depending upon the kind of reality evoked and the power of the evoking word. But whenever a primordial word of this kind is pronounced, something happens: the advent of the thing itself to the listener.”

<sup>15</sup> Die res der res sacramentum.

<sup>16</sup> Zum Verständnis der Glossolie als Tor zu einer neuen Realität, vgl. *Gary B. McGee*, The New World of Realities in Which We Live. How Speaking in Tongues Empowered Early Pentecostals, in: *Pneuma* 30 (2008), 108–135.

<sup>17</sup> *Frank D. Macchia*, Groans Too Deep for Words. Towards a Theology of Tongues as Initial Evidence, in: *Asian Journal of Pentecostal Studies* 1.2 (1998), 149–73.

<sup>18</sup> In ihrer Reduktion entpuppt sich die Heiligungslehre Pauls als mehr oder weniger identisch mit der Vollkommenheitslehre, wie sie Wesley und Stockmayer gelehrt hat: „Ich bin mit meiner Anschauung im tiefsten Grunde ein Nachfolger John Wesleys; auch bin ich mir dessen bewusst gewesen, dass ich mit Stockmayers Lehre in seinem Büchlein ‚Gnade und Sünde‘ sachlich völlig eins war, wenn ich mich auch anderer Ausdrücke bedient habe, die meiner Schriffterkenntnis entsprach,“ (Jonathan Paul, Zur Verständigung, in: *Lied des Lammes* [Okt. 1919], 15–16). Leider ist seine Lehre weder von seinen Gegnern noch von seinen Freunden immer richtig verstanden worden. Dazu hat Paul nach *Walter J. Hollenweger* (Handbuch der Pfingstbewegung, 1421–1427) allerdings durch seinen „aufgeblähten Stil“ und seine sich bisweilen „widersprechenden Darlegungen“ selbst beigetragen.

<sup>19</sup> Auch die Dreistufenlehre zur Geistestaufe von Jonathan Paul basiert nach *Walter J. Hollenweger* (Handbuch, 1361–1371) auf der Heiligungstheologie. Paul hat die Geistes-



Methodismus bzw. in der Heiligungsbewegung entstanden und dann von der Pfingstbewegung rezipiert und adaptiert worden. Die Frage der Geistestaufe in der Pfingstbewegung wurde primär phänomenologisch verstanden.<sup>20</sup> Wer die pfingstliche Geistestaufe mit dem Zeichen der Glossolie empfangen hatte, wurde als Teil der entstehenden Pfingstbewegung gesehen, wer sie nicht empfangen hatte, gehörte nicht zum engeren Kreis des neuen Aufbruchs. Jonathan Paul (1853–1931), der seine pfingstliche Geistestaufe am 15. September 1907 in Bad Liebenzell empfangen hatte, wurde nach dieser Erfahrung als einer der Leiter der entstehenden Pfingstbewegung gesehen.<sup>21</sup> Auf der anderen Seite hatte keiner der Unterzeichner der Berliner Erklärung die pfingstliche Geistestaufe empfangen.<sup>22</sup> Es waren auch nur wenige, die keine pfingstliche Geistestaufe erfahren hatten und neutral blieben wie z. B. Jakob Vetter (1872–1918), Ernst Modersohn (1870–1948), Heinrich Coerper (1863–1936) und Theophil Krawielitzki (1866–1942).<sup>23</sup>

So wurde die Glossolie nach Kassel (7. Juli bis 1. Aug. 1907) zur Crux für die Gemeinschafts- und Pfingstbewegung. Die Gemeinschaftsbewegung beschuldigte in der Berliner Erklärung von 1909 die Pfingstler, für die Ereignisse von Kassel verantwortlich zu sein. Die Mülheimer Bewegung wies diese Anschuldigungen aber konsequent zurück, mit dem Vermerk, dass die Entgleisungen in Kassel erst nach der Abreise der beiden Pfingstschwestern aus Norwegen ihren Anfang nahmen. Ergo: Wenn kein einziger Pfingstler mehr in Kassel war zum Zeitpunkt der Ausschreitungen, dann kann auch die Pfingstbewegung für dieselben nicht verantwortlich gemacht werden.<sup>24</sup> Auf der anderen Seite sah Ernst Giese in den falschen Zungen-

---

taufe niemals mit der Zungenrede verknüpft, wie dies in der klassischen Pfingstbewegung üblich war. Schon in der Hamburger Konferenz 1908 (*E. Giese*, Jonathan Paul, Altdorf 1964, 150) und in den ersten „Pfingstgrüßen“ 1909 („Was sollen und wollen die Pfingstgrüße?“ in: Pfingstgrüße, Februar 1909, 2), hat sich Paul expressis verbis von einer Geistestaufe, für die die Zungenrede ein „Schibboleth“ sei, distanziert. Auch auf europäischer Ebene hat er sich gegen die klassisch-pfingstliche Geistestauflehre stark gemacht. So ist es nach *Nils Bloch-Hoell* (*The Pentecostal Movement*, 70–71) dem Einfluss Pauls zuzuschreiben, dass T. B. Barratt, der Vater des europäischen Pentekostalismus, bis 1910 von seiner ursprünglich klassisch-pfingstlichen Geistestauftheologie abgewichen ist. Jonathan Pauls „Sonderlehre“, aus pfingstlicher Sicht, war auch der Hauptgrund, dass sich ab 1911 die „freien“ Pfingstgemeinden abgespalten haben, die im Einklang mit der weltweiten Pfingstbewegung die klassisch-pfingstliche Geistestaufe betonten.

<sup>20</sup> *Stephan Holtbaus*, Heil – Heilung – Heiligung, Die Geschichte der deutschen Heiligungs- und Evangelisationsbewegung (1874–1909), Gießen 2005, 575.

<sup>21</sup> *E. Giese*, Jonathan Paul. Ein Knecht Jesu Christi, Altdorf 1964, 133.

<sup>22</sup> Zumindest ist mir von keinem BE-Unterzeichner bekannt, dass er die pfingstliche Geistestaufe empfangen hätte.

<sup>23</sup> *Paul Schmidgall*, Hundert Jahre Deutsche Pfingstbewegung, Nordhausen 2007, 160–163; *Thomas Finis*, A Quest for Holiness, o. O., o. J., 86.

<sup>24</sup> *Helmut Rottmann*, Prüfet aber alles, und das Gute behaltet. 1. Thessalonicher 5,21. Die Kasseler Vorgänge 1907 unter die Lupe genommen, Niedenstein 1988.



rednern aus den Reihen der Gemeinschaftsbewegung den eigentlichen Grund für die Entgleisung der Kasseler Versammlungen. Er vermutete dahinter sogar dämonische Mächte.<sup>25</sup> Die Schwierigkeit der theologischen Verortung der Glossolie am Anfang des 20. Jahrhunderts führte letztlich zu gegenseitigen Anschuldigungen: von Seiten der Pfingstbewegung wurden die Mitglieder der Gemeinschaftsbewegung aufgrund der Ereignisse in Kassel als dämonisiert dargestellt, von Seiten der Gemeinschaftsbewegung wurde die Pfingstbewegung als „von unten“ (sei dies nun geistlich oder psychologisch gedeutet) abgelehnt. Beide Seiten waren offensichtlich mit diesem neu auftretenden Phänomen der Glossolie und seiner theologischen Verortung stark herausgefordert.<sup>26</sup> Letztendlich gelang es aber der Pfingstbewegung die Glossolie als neues Theologumenon in ihren Grundtexten zu integrieren.<sup>27</sup>

## 2. Spiritualität und Erfahrungstheologie

Es ist interessant festzuhalten, dass eigentlich nicht die Theologie oder die kirchengeschichtliche Forschung, sondern gerade die Soziologie die Pfingstbewegung entdeckt hat. In vielen Ländern der Erde haben theologische und historische Untersuchungen zur Pfingstbewegung lange auf sich warten lassen und es waren oftmals soziologische Darstellungen, die den Anfang machten.<sup>28</sup> Dabei wurde deutlich, dass die Pfingstbewegung durch ih-

<sup>25</sup> Ernst Giese, Und flicken die Netze, o. O. 1987, 73. *Sven Schönheit* (Der Aufbruch der Pfingstbewegung 1906–1910, unveröff. Ms., Tübingen o.J., 36) stimmt Giese zu: „Wenn später im Hause Dallmeyers das Klavier durch eine ‚unsichtbare Hand‘ gespielt wurde und beim Thema ‚Zaubereisünden‘ im Evangelisationssaal das Licht erlosch, muß man sich schon fragen, ob nicht seinerzeit feindliche Mächte ein Anrecht bekommen hatten. Auch das alte Herzleiden stellte sich nach dem Widerruf erneut ein.“ A. Lechler (Zum Kampf gegen die Pfingstbewegung, Witten 1964, 13 ff.) bezweifelt in diesem Zusammenhang aber dämonischen Einfluss. Meines Erachtens erlaubt die Quellenlage kein abschließendes Urteil, ob in Kassel tatsächlich dämonische Einflüsse im Spiel waren.

<sup>26</sup> Auch wenn wir in unserer Zeit nicht alle mit der Literatur zur Postmoderne und Fragen der Glossolie auf dem Laufenden sein können, so haben wir doch in der Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (und vielen ähnlichen Instituten) Spezialisten, die uns zu den verschiedensten Phänomenen und Entwicklungen mit aktuellen Informationen unterstützen können.

<sup>27</sup> Dies wird besonders deutlich, wenn wir die Berliner Erklärung mit der Mülheimer Erklärung vergleichen, vgl. auch Paul Schmidgall, *Pfingstliche Grundtexte*, Freudenstadt 2003.

<sup>28</sup> R. M. Anderson, *Vision of the Desinherited*; H. Cox, *Fire From Heaven*; M. Crews, *The Church of God*; W. K. Kay, *Pentecostalism in Britain*; M. M. Poloma, *The Assemblies of God*; E. Villafane, *The Liberating Spirit*. – Auch in Deutschland hat ein Schüler von Gerhard Schulze schon im Jahre 1996 eine soziologische Untersuchung zur charismatischen Bewegung im Raum Frankfurt vorgelegt: Thomas Kern, *Zeichen und Wunder. Enthusiastische Glaubensformen in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt 1997; vgl. Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt/New York 1992. Für die beiden deutschen Pfingstkirchen BFP und Ge-



re Betonung von Spiritualität und Erfahrungstheologie den Bedürfnissen des postmodernen Menschen entsprach.<sup>29</sup> Der Grund des rapiden Wachstums der Pfingstbewegung wurde deshalb von Soziologen nicht so sehr mit ihrer Theologie als vielmehr mit ihrem zeitgemäßeren soziologischen Erscheinungsbild in Verbindung gebracht.<sup>30</sup> Selbst das Wachstum, das die Pfingstbewegung in Deutschland in den letzten Jahren zu verzeichnen hatte, hängt mit ihrer zunehmenden Attraktivität für die Menschen unserer Zeit zusammen.<sup>31</sup> Die lebendige und unkonventionelle Gottesdienstform der Pfingstkirchen und charismatischen Gruppierungen entspricht den Bedürfnissen der postmodernen Gesellschaft des 21. Jahrhunderts nach Erleben und Spiritualität weitaus besser als traditionelle kirchliche Liturgien.<sup>32</sup>

Am Anfang des 20. Jahrhunderts hatte aber gerade dieses Abweichen von den Konventionen, wie z. B. der Gebrauch apophatischer Sprache und die erlebnisorientierten und enthusiastischen Gottesdienste, die Zeitgenossen der ersten Pfingstler konsterniert. Das war alles ganz anders – „von unten“! Die verhielten sich auch ganz anders – „verrückt“! Die Ereignisse von Kassel erinnern deshalb an den berühmten Aphorismus Nietzsches „Der tolle Mensch“ aus der „Fröhlichen Wissenschaft“:<sup>33</sup> Der „tolle Mensch“, „der

---

meinde Gottes haben *Marcus Schneider* (Eine Umfrage unter den Pastoren des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden, Semesterarbeit, ETS-Kniebis 2004) und *Daniel Heer* (Eine Umfrage unter den Pastoren der Gemeinde Gottes in Deutschland, Semesterarbeit, ETS-Kniebis 2004) anfängliche soziologische Studien vorgelegt nach dem Muster von *M. M. Poloma* (The Assemblies of God at the Crossroads) in Großbritannien.

<sup>29</sup> *J. W. Shepperd*, Sociology of Pentecostalism, in: Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movement, *Stanley M. Burgess / Gary B. McGee* (Hg.), Grand Rapids 1988, 794–799.

<sup>30</sup> *H. Cox*, Fire From Heaven; *M. W. Dempster et al.*, The Globalization of Pentecostalism.

<sup>31</sup> *P. Schmidgall*, Hundert Jahre Deutsche Pfingstbewegung, 498–507. Dabei sind aber auch schon sehr früh die Gefahren dieser Entwicklung erkannt worden, Forum Freikirchlicher Pfingstgemeinden (Hg.), 90 Jahre Pfingstgemeinden in Deutschland, Freudenstadt 1997, 3.

<sup>32</sup> Auch verschiedene Landeskirchen, die diese Tendenz erkannt haben, stellen bisweilen auf Alternativgottesdienste um (z. B. „Zweites Programm“, „Impulsgottesdienst“) und verzeichnen damit erstaunliche Erfolge.

<sup>33</sup> *Friedrich Wilhelm Nietzsche*, Die fröhliche Wissenschaft, in: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, 15 Bde, *Giorgio Colli / Mazzino Montinari* (Hg.), München 1980, Bd. 3, 480–482. Der moralische Rationalismus des 19. Jahrhunderts hatte versucht Gott in rationalen metaphysischen Kategorien zu beschreiben: die Offenbarung wurde durch die ratio definiert und der Glauben auf Moral reduziert. Obgleich Kant überzeugt war, dass er Raum schaffen würde für den Glauben, indem er Vernunft praktisch oder moralisch definierte, hat er eigentlich den Glauben unterwandert. Durch die Reduktion des Glaubens auf Vernunft und Moral wurde die Bahn frei für eine Gott-ist-tot-Theologie. Der moralische Rationalismus der Moderne wurde somit selbst schuldig am Tod Gottes (Nietzsche), dadurch, dass er den unendlichen Gott in menschliche und endliche Kategorien gekleidet hatte. Seit Heidegger und Nietzsche haben wir Bestrebungen einer Überwindung dieser Aporie, Sein in rationalen metaphysischen Kategorien zu beschreiben. Heidegger wollte den metaphysischen Ansatz überwinden



die Postmoderne einläutet,<sup>34</sup> erscheint nämlich am helllichten Vormittag mit seiner Laterne auf dem Marktplatz der Aufklärung und sucht nach Gott.<sup>35</sup> Der „tolle Mensch“ ist im ursprünglichen und buchstäblichen Sinne ein „ver-rückter“ Mensch, ein seiner Zeit „ent-rückter“ Mensch, ein Anachronismus. Das närrische Treiben des „tollen Menschen“ besitzt die Qualität einer prophetischen Zeichenhandlung. Er schwenkt seine Laterne am helllichten Tage um seinen Zeitgenossen kundzutun wie dunkel es schon ist, wie sehr sie ein Licht bräuchten, eine Orientierung, die sie sich jetzt doch nur einbildeten.<sup>36</sup>

Doch für prophetische Gesten und „ver-rückte“ Gottesbekundungen hatten die Zeitgenossen des anfänglichen 20. Jahrhunderts sehr wenig Verständnis.<sup>37</sup> Zwar war auch die Heiligungsbewegung schon bedingt erfahrungs- und emotionsbetont,<sup>38</sup> viele der prophetischen Phänomene der Pfingstbewegung, wie Visionen, Ekstasen, Weissagungen und Verzückungen, gingen aber doch weit über den Erfahrungshorizont der Heiligungs- und Erweckungsbewegung hinaus.<sup>39</sup> Allerdings war man, wie wir schon oben gesehen haben, auch in der Pfingstbewegung um Moderation bemüht. So haben wir in Kassel gesehen, dass der Grund der Abreise der pfingstlichen Teilnehmer (Norwegerinnen) damit zusammen hing, dass die leitenden Brüder der Gemeinschaftsbewegung die Gottesdienste nicht konsequent genug moderiert haben.<sup>40</sup> Sowohl in der Vandsberger als auch in der Mülheimer Erklärung wird deutlich, dass man auch in der aufkommenden Pfingstbewegung überschwängliche Enthusiasmen konsequent anging.<sup>41</sup> Aus

---

und betonte den ontologischen Unterschied zwischen Sein und sein. Nietzsche betonte, dass Gott nicht in unseren metaphysischen Kategorien erklärt werden kann. Beide greifen dabei im gewissen Sinne die Forderung Luthers auf: „Lasst Gott Gott sein!“ Im gleichen Sinne ist auch die Postmoderne bestrebt, die rationale, metaphysische ontotheologische Verständnisweise von Gott zu überwinden. Bezeichnender Weise spricht gerade der postmoderne katholische Theologe Jean-Luc Marion vom „Gott ohne Sein“.

<sup>34</sup> *Heinzpeter Hempelmann*, Wir haben den Horizont weggewischt. Die Herausforderung: Postmoderner Wahrheitsverlust und christliches Wahrheitszeugnis, Witten 2008.

<sup>35</sup> Im Sinne des Nietzscheaphorismus (die Suche nach Gott auf dem Marktplatz, weil Kirchen nur noch „die Grüfte und Grabmäler Gottes sind“), ist es interessant, dass die Ereignisse von Kassel sich im Blaukreuzhaus zutragen. Sowohl auf dem Marktplatz als auch vor dem Platz des Blaukreuzhauses erreichte der Vorgang großes Gelächter und Geschrei unter den Beistehenden.

<sup>36</sup> Für eine Erläuterung des Nietzscheaphorismus vgl. *Heinz Hempelmann*, Wir haben den Horizont weggewischt, 65–96.

<sup>37</sup> Dabei können wir ein deutliches Gefälle der Offenheit für emotionsbetonte Gottesdienste von Los Angeles über Christiania nach Kassel feststellen, vgl. *Tone Vigso*, Die Anfänge der Pfingstbewegung (1907–1908) im Spiegel der lokalen Presse von Kristiania (Norwegen) und Kassel (Deutschland), Oslo 2000.

<sup>38</sup> *St. Holtbaus*, Heil – Heilung – Heiligung.

<sup>39</sup> *P. Schmidgall*, Hundert Jahre Deutsche Pfingstbewegung.

<sup>40</sup> *P. Schmidgall*, Hundert Jahre Deutsche Pfingstbewegung, 141–142.

<sup>41</sup> *P. Schmidgall*, Hundert Jahre Deutsche Pfingstbewegung, 150–162.



dem gleichen Grund hat sich die Pfingstbewegung Mülheimer Prägung schließlich auch deutlich gegen die Azusa Street abgegrenzt.<sup>42</sup> Die unkonventionellen und enthusiastischen Gottesdienste stellten für die Gemeinschafts- und Pfingstbewegung eine große Herausforderung dar; wo es aber in der jungen Pfingstbewegung gelungen ist die Aufbrüche zu moderieren und zu kontextualisieren, war das Resultat ein deutliches Wachstum.

### 3. Globalisierung

Arnold J. Toynbee hat aufgezeigt, dass sich die Postmoderne insbesondere durch Globalisierung und Internationalisierung auszeichnet.<sup>43</sup> Sie ist in diesem Sinne durch ein Denken in globalen und interkulturellen Zusammenhängen gekennzeichnet und unterscheidet sich von dem Politikverständnis der Moderne in der Überwindung der nationalen und monokulturellen Perspektive.

Diese Ausrichtung erkennen wir auch in den Anfängen der Pfingstbewegung. Für William Joseph Seymour (1870–1922)<sup>44</sup>, Vater des Pentekostalismus und afro-amerikanischer Geistlicher, war das besondere Erkennungsmerkmal eines Pfingstlers seine antirassistische Haltung. Am Ende seines Lebens wurde dies für ihn sogar zum wichtigsten Zeichen der Geistestaufe. Das besondere Merkmal der Azusa-Street-Erweckung war die Tatsache, dass Schwarze und Weiße gemeinsam Gott anbeteten und dass Männer und Frauen gemeinsam die Botschaft weitervermittelten ohne Diskriminierung. „The ‚color line‘ has been washed away by the blood“, war die Parole des gemeinsamen Wirkens.<sup>45</sup>

Auch die Anfänge der europäischen Pfingstbewegung vor dem Ersten Weltkrieg, waren gekennzeichnet durch enge Zusammenarbeit über nationale Grenzen hinweg.<sup>46</sup> Die verschiedenen europäischen Leiter sprachen regelmäßig auf ihren Konferenzen, die in den verschiedenen Städten Europas, wie Sunderland/England, Mülheim und Hamburg/Deutschland, Örebro/Schweden und Oslo/Norwegen abgehalten wurden.<sup>47</sup> Die Leiter der

<sup>42</sup> P. Schmidgall, Hundert Jahre Deutsche Pfingstbewegung, 94.

<sup>43</sup> A. J. Toynbee, A Study of History, Oxford 1957.

<sup>44</sup> H. V. Synan, Seymour, William Joseph, in: Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements (DPCM), S. M. Burgess, et al., Hg. Grand Rapids 1988, 778–781; Douglas J. Nelson, For Such a Time as This. The Story of Bishop William J. Seymour and the Azusa Street Revival: A Search for Pentecostal/Charismatic Roots, University of Birmingham (Ph.D.-Diss.) Birmingham 1981; Cecil M. Robeck, Jr., The Azusa Street Mission & Revival. The Birth of the Global Pentecostal Movement, Nashville 2006; P. Schmidgall, 90 Jahre deutsche Pfingstbewegung, Erzhausen 1997, 41–42.

<sup>45</sup> Frank Bartleman, How Pentecost came to Los Angeles (1925), 54; vgl. P. Schmidgall, Hundert Jahre Deutsche Pfingstbewegung, 49–55.

<sup>46</sup> Paul Schmidgall, Von Oslo nach Berlin! Die Pfingstbewegung in Europa, Erzhausen 2003, 26–27.

<sup>47</sup> P. Schmidgall, Von Oslo nach Berlin, 26–27.



ersten Generation, wie Thomas Ball Barratt (1860–1942)<sup>48</sup> aus Norwegen, Alexander Alfred Boddy (1854–1930)<sup>49</sup> aus England, Gerrit Roelof Polmann (1868–1932)<sup>50</sup> aus Holland und der Deutsche Jonathan Paul (1853–1931)<sup>51</sup>, besuchten sich regelmäßig und bauten ein enges Netzwerk zwischen Norwegen, England, Holland und Deutschland auf. Sie führten auch regelmäßige internationale Kampagnen durch, obwohl Paul etwas weniger reiste als die anderen drei. Zusätzlich zu diesem intensiven europäischen Austausch kam auch immer wieder Besuch aus Amerika.<sup>52</sup> Besonderer Ausdruck wurde dieser Zusammenarbeit im „International Pentecostal Council“, der im Jahre 1912 gegründet und dem Jonathan Paul vorstand, verliehen.<sup>53</sup>

Die Entstehung der deutschen Pfingstbewegung wurde ebenfalls deutlich geprägt vom Ausland her: Topeka/Kansas (1901), Azusa Street (1906), die Erweckung in Wales (1904/05) und Christiania (1906/07) waren wichtige externe Impulse, die schließlich zur Erweckung führten.<sup>54</sup> Gerade die Berichte über die geistlichen Aufbrüche im angelsächsischen und skandinavischen Ausland erweckten die Sehnsucht nach der Fülle des Heiligen Geistes und führten über die Erweckung von Mülheim (Ruhr) zu pfingstlichen Aufbrüchen. Was sich dann am Anfang des 20. Jahrhunderts als Pfingstbewegung aus der Gemeinschaftsbewegung als eine weitere freikirchliche Bewegung herauskristallisierte, war als „neuestes angelsächsisches Gewächs“ mit relativ autonomen Strukturen sowohl für Kirche und für Politik schwierig einzuordnen.<sup>55</sup> Doch die Kombination von Erweckungsdrang aus dem Angelsächsischen kombiniert mit einer Betonung von Autonomie und Kongregationalismus aus Skandinavien führte letztlich zur Gründung eines pentekostalen Netzwerkes schon vor dem Ersten Weltkrieg.<sup>56</sup>

Für einige Forscher der deutschen Pfingstbewegung ist sogar die internationale Konferenz vom 8. bis 11. Dezember 1908 im Haus der Strandmission in Hamburg die Geburtsstunde der deutschen Pfingstbewegung.<sup>57</sup> Beeindruckend war bei dieser Konferenz die hochkarätige internationale Besetzung von Vertretern des pfingstlichen Aufbruchs: Cecil H. Polhill

<sup>48</sup> *Thomas Ball Barratt, When the Fire Fell, and an Outline of My Life*, Oslo 1927; vgl. *P. Schmidgall*, Art. Barratt, Thomas Ball, in: BBKL XXV, 35–38.

<sup>49</sup> *P. Schmidgall*, Art. Boddy, Alexander Alfred, in: BBKL XXVI, 150–152.

<sup>50</sup> *P. Schmidgall*, Art. Polman, Gerrit Roelof, in: BBKL XXVI, 1196–1199.

<sup>51</sup> *Hans Gerald Hödl*, Art. Paul, Jonathan, in: BBKL VII, 20–21.

<sup>52</sup> Gern gesehene Gäste aus Übersee waren Pastoren wie Frank Bartleman, Joseph Hillery King, Daniel Awrey, A. H. Post und Elizabeth Sisson, vgl. *Paul Schmidgall*, Von Oslo nach Berlin, 26–27.

<sup>53</sup> *P. Schmidgall*, Hundert Jahre Deutsche Pfingstbewegung, 168.

<sup>54</sup> *P. Schmidgall*, Hundert Jahre Deutsche Pfingstbewegung, 41–61.

<sup>55</sup> Vgl. *Karl-Heinz Voigt*, Freikirchen in Deutschland, Leipzig 2004.

<sup>56</sup> *P. Schmidgall*, Hundert Jahre Deutsche Pfingstbewegung, 131–132.

<sup>57</sup> *Paul Fleisch*, Die Pfingstbewegung in Deutschland, o. O. 1957, 74; *Christian Hugo Krust*, 50 Jahre deutsche Pfingstbewegung, 65; *Walter J. Hollenweger*, Handbuch der Pfingstbewegung, 1411; vgl. *Paul Schmidgall*, Hundert Jahre Deutsche Pfingstbewegung, 189–196; *Stephan Holthaus*, Heil – Heilung – Heiligung, 582.



(1860–1938)/England,<sup>58</sup> Alexander Alfred Boddy (1854–1930)/England,<sup>59</sup> Thomas Ball Barratt (1862–1940)/Norwegen<sup>60</sup> und Gerrit Roelof Polmann (1868–1932)/Holland<sup>61</sup> sind bei der Geburt der deutschen Pfingstbewegung Paten gestanden und waren maßgeblich an den Weichenstellungen des Anfangs mitbeteiligt.

Von dieser Folie hebt sich die grundsätzliche Einstellung der Menschen des anfänglichen 20. Jahrhunderts in Deutschland, die eher vom Nationalismus geprägt war, deutlich ab.<sup>62</sup> Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beunruhigten die entstehenden Freikirchen das kirchliche Leben hierzulande. Man sah in ihnen fremde Kräfte am Werk, die innerhalb der weitgehend geschlossenen Gesellschaft Verunsicherungen und Ängste auslösten. Die Politik fürchtete die republikanischen und demokratischen Einflüsse aus England und Amerika, die Kirchen fühlten sich durch die fremden Frömmigkeitsstile und die ungewohnten Gemeindepraktiken verunsichert.<sup>63</sup>

In diesem Kontext des nationalen Aufbruchs haben wir uns nun den Streit um das „Flugfeuer fremden Geistes“ (Haarbeck), der nach Kassel entbrannte, vorzustellen. Nach der Berliner Erklärung von 1909 mündete diese Auseinandersetzung schließlich in eine Trennung, die bei der Gnadauer Konferenz von 1910 besiegelt wurde. Elias Schrenk lehnte bei dieser Konferenz im Mai 1910 jede Art von „zweitem Segen“ mit der Erwartung eines neuen Pfingsten radikal ab.<sup>64</sup> Dabei machte er deutlich, dass die „Irrlehre“ vom reinen Herzen eigentlich durch Amerikaner und Engländer nach Deutschland gebracht worden war. Überhaupt sei man in den vergangenen Jahren „immer wieder auf Ausländisches“ hereingefallen.<sup>65</sup> Ohne die klare

<sup>58</sup> Cecil Polhill war einer der „Cambridge Seven“. Er reiste 1885 als Missionar der China-Inland-Mission (CIM) aus und wurde später der Leiter der britischen Pentecostal Missionary Union (PMU).

<sup>59</sup> Gavin Wakefield, Alexander Boddy. Pentecostal Anglican Pioneer, Milton Keynes 2007; Paul Schmidgall, Art. Boddy, Alexander Alfred, in: BBKL, Band 22, 59–60.

<sup>60</sup> Paul Schmidgall, Art. Barratt, Thomas Ball, in: BBKL, Band 22, 35–38.

<sup>61</sup> Cornelius van der Laan, The Pentecostal Movement in Holland. Its Origin and its International Position, in: *Pneuma* 5/2, 1983, 30–38; ders., Proceedings of the Leader's Meetings (1908–1911) and of the International Pentecostal Council (1912–1914), in: *EPTA Bulletin* 6/3, 1987, 76–96; ders., The Theology of Gerrit Polman. Dutch Pentecostal Pioneer, in: *EPTA Bulletin* 8:1, 1989, 13–33; ders., De Spade Regen. Geboorte en groei van de Pinksterbeweging in Nederland 1907–1930, Kampen 1989; ders., Discerning the body. Analysis of Pentecostalism in the Netherlands, in: J. A. B. Jongeneel et al. (Hg.), *Pentecost, Mission and Ecumenism. Essays on Inter-cultural Theology*, Frankfurt 1990; ders., *Sectarian Against His Will. Gerrit Roelof Polman and the Birth of Pentecostalism in the Netherlands*, Metuchen 1991; vgl. Paul Schmidgall, Art. Polman, Gerrit Roelof, in: BBKL XXVI, 1196–1199.

<sup>62</sup> Stephan Holtbaus, *Heil – Heilung – Heiligung*, 590–596.

<sup>63</sup> Erich Geldbach, *Freikirchen: Erbe, Gestalt und Wirkung*, Göttingen 2005; ders. u.a. (Hg.), *Religionsfreiheit. Festschrift zum 200. Geburtstag von Julius Köbner*, Berlin 2006.

<sup>64</sup> Elias Schrenk, *Der biblische Weg zu vermehrter Geistesausrüstung*, Kassel 1910.

<sup>65</sup> E. Schrenk, *Der biblische Weg*, 21.



Lehre der Reformation über die Rechtfertigung sei dagegen keine biblische Heilungslehre zu haben. Eine Aufteilung des Heils in verschiedene Stufen sei unbiblisch und „undeutsch“. <sup>66</sup> Diese Stellungnahme Schrenks des Jahres 1910 spiegelte den wachsenden deutschen Nationalismus wieder, der sich Lehren aus dem Ausland widersetzte. <sup>67</sup> Der Ton der Gnadauer Konferenz unterscheidet sich deutlich von den Konferenzen der Pfingstbewegung in Deutschland und Europa vor dem Ersten Weltkrieg. Diese Offenheit für eine internationale Vernetzung wurde von der Gemeinschaftsbewegung nur bedingt geteilt auch wenn man sich grundsätzlich schon dem internationalen Charakter der Heiligungsbewegung und der internationalen evangelischen Allianz gegenüber verpflichtet fühlte. <sup>68</sup>

## Zusammenfassung

Nach dem Urteil von Gerhard Rubbach war mangelnde Diakrisis und Moderation, <sup>69</sup> sowie die Person Heinrich Dallmeyers <sup>70</sup> für die tragischen Ereignisse von Kassel verantwortlich, die dann schließlich zur Berliner Erklärung

<sup>66</sup> E. Schrenk, *Der biblische Weg*, 22.

<sup>67</sup> St. Holtbaus, *Heil – Heilung – Heiligung*, 591.

<sup>68</sup> St. Holtbaus, *Heil – Heilung – Heiligung*, 590–596.

<sup>69</sup> Gerhard Rubbach, *Die Erweckung von 1905 und die Anfänge der Pfingstbewegung*, in: *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neuern Protestantismus*. Band 15, Göttingen 1989. Schwerpunkt: Gemeinschaftsbewegung, 84–94: „Die Bereitschaft vieler Gemeinschaftsleute, sich der Heiligung des Lebens und den verheißenen Geistesgaben zu öffnen, war ebenso groß wie ihre Unfähigkeit, mit den neuen Phänomenen geistlich-biblisch umzugehen.“

<sup>70</sup> G. Rubbach, *Die Erweckung von 1905*, 92: „Die Kasseler Vorgänge weisen auf das Problem des Menschen H. Dallmeyer hin, der durch den Verlauf der Dinge offenbar völlig überfordert war.“ Zu einem ähnlichen Urteil kommt Ernst Giese (*Und flicken die Netze*, 133–135): Seiner Meinung nach hat die Berliner Erklärung die folgenden schwerwiegenden Mängel:

1. Sie ist privat, nicht offiziell. Die Einladung ging von privater Seite aus. Die Auswahlkriterien waren unklar. Robert Kusch fragte, warum zu den Gesprächen nicht auch Vertreter der anderen Seite eingeladen worden seien. Als Antwort erhielt er: Wenn wir die einladen, würden wir nie zur Scheidung von ihnen kommen.
2. Sie ist nicht beurkundet. Es ist kein Protokoll oder eine Urkunde der Berliner Erklärung vorzuweisen. So muss also angenommen werden, dass von den 60 eingeladenen Brüdern 56 zwar für diese Resolution gestimmt, sie aber nicht persönlich unterzeichnet haben.
3. Vier der Teilnehmer haben nicht unterzeichnet. Drei Brüder enthielten sich der Stimme: Graf Pückler, Missionar Eßler und Robert Kusch. Der vierte, Heinrich Dallmeyer, hatte sich seiner Verantwortung entzogen. In der Verhandlung hat er durch sein Argument vom „Los Angeles Geist“ die Brüder gegen die Pfingstbewegung beeinflusst.
4. Heinrich Dallmeyer: Das Hauptmaterial für die Berliner Erklärung hatte Heinrich Dallmeyer mit seinen Schriften über die Kasseler Bewegung und den sogenannten „Los Angeles Geist“ geliefert. Mit Jonathan Paul und den Vertretern der Pfingstbewegung wurde nicht gesprochen. Sie hatten sich nämlich ebenfalls von Los Angeles und Kassel distanziert.



ring führten. Welcher Pfingstler wollte dem Professor hierin widersprechen.<sup>71</sup> Eine etwas weiter gefasste Beurteilung, die beide Horizonte berücksichtigt, wird aber letztlich konstatieren müssen, dass die vielen neuen und gleichzeitig auftretenden Phänomene im Umfeld der Pfingstbewegung, wie Glossolalie und Enthusiasmen, sowie der starke internationale Charakter (d. h. die postmoderne Wurzel) der neuen Bewegung, die Gläubigen des anfänglichen 20. Jahrhunderts einfach überforderte. Von den Leitern der Gemeinschaftsbewegung wurden diese neuen Erscheinungen abgelehnt, während sich die junge Pfingstbewegung der Herausforderung stellte und es ihr schließlich nach nicht zu übersehenden Anfangsschwierigkeiten gelang, die postmoderne Wurzel einzupflanzen (d. h. theologisch zu verorten) und das „angelsächsische Gewächs“ zu beschneiden (d. h. zu kontextualisieren).

100 Jahre danach haben sich aus dem Blickwinkel des Zentenariums sogar manche schon dahingehend geäußert, dass der (postmoderne) Pfingstbaum sich kaum noch von den anderen Bäumen des konfessionellen Gartens Europas unterscheide, weil nur noch selten das Rauschen seiner Blätter zu vernehmen, viele internationale Verzweigungen abgebrochen und die apophatischen Äste verdorrt und abgesägt worden seien.<sup>72</sup>

<sup>71</sup> Vgl. *Helmut Rottmann*, Prüfet aber alles, und das Gute behaltet, 1. Thessalonicher 5,21. Die Kasseler Vorgänge 1907 unter die Lupe genommen, Niedenstein 1988.

<sup>72</sup> Da der postmoderne Charakter der Pfingstbewegung der Gegenwart offensichtlich ist und wir für die Zeit der Anfänge nun ebenfalls eine postmoderne Wurzel konstatiert haben, wäre es nun natürlich wichtig in einigen Spezialuntersuchungen die Entwicklung von der Wurzel zur reifen Pflanze diachronisch nachzuzeichnen. Für die Zeit der Anfänge werden dabei sofort drei Entwicklungen offensichtlich: 1. Nach einer anfänglichen Euphorie um die Glossolalie im Jahre 1907 haben wir schon mit dem Jahre 1909 und dem Erscheinen der „Pfingstgrüße“ eine moderatere Einschätzung bezüglich ihrer Bedeutung; 2. Die Enthusiasmen der Anfänge erfuhren sehr schnell eine Moderation (Mülheimer Erklärung) und endeten nach dem Ersten Weltkrieg gar in einem ausgesprochenen Quietismus; 3. Der Internationalismus der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg wurde bald abgelöst von einer Anpassung in der Zeit des Nationalismus (vgl. *P. Schmidgall*, Von Oslo nach Berlin, 25–29), zu der *Walter J. Hollenweger*, (Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart, Zürich 1969, 217) feststellt: „Die Pfingstbewegung hat sich der nationalsozialistischen Verführung gegenüber nicht wesentlich standhafter, aber keinesfalls anfälliger als die Gemeinschaftsbewegung und die übrigen Christen in Deutschland erwiesen.“



# Repercussions of the Berlin Declaration in the Netherlands<sup>1</sup>

Cornelis van der Laan

## Introduction

This paper investigates the repercussions of the 1909 Berlin Declaration in the Netherlands. In the course of 1907 the Pentecostal Movement took off in Europe, including the Netherlands. The initial enthusiasm in some religious periodicals was soon reversed after alarming news from Germany reached the Netherlands. Irregularities in Kassel (1907) escalating in the Berlin Declaration (1909) had a negative effect on Dutch attitudes towards the Pentecostals.

We start with a brief sketch of the ecclesiastical situation, and then the impact of the Holiness Movement and of the Welsh Revival (1905) upon the churches in the Netherlands is identified. Hereafter the focus is on how the events in Germany influenced the churches in the Netherlands.

## Ecclesiastical Situation

According to the 1909 national census, 95% of the population in the Netherlands belonged to a church (including 1,8% Israelites). About 89% of the population held membership in the larger churches: Roman Catholic Church (35%), Netherlands Reformed (44%), or other – more conservative – reformed churches (10%). The remaining 6% were Lutheran, Mennonite or belonged to a variety of small groups like the Free Evangelicals, Baptists, Darbyists, Salvation Army, Pentecostals etc.<sup>2</sup> As Catholics and Protestants

<sup>1</sup> Paper presented to the Internationale und Interdisziplinäre Tagung 100 Jahre Berliner Erklärung, Erzhausen, 27. und 28. März 2009.

<sup>2</sup> H. Faber e.a., *Ontkerkelijking en buitenkerkelijking in Nederland tot 1960*, Assen 1970, 28:

National Census 1909

	members	%
Roman Catholic	2.053.021	35,0
Netherlands Reformed	2.588.261	44,2
Gereformeerd*	567.171	9,7
Lutheran	81.833	1,4
Mennonite	64.245	1,1
Remonstrant (Armenian)	27.450	0,5
Other churches	78.557	1,3
Israelite	106.409	1,8
No church	290.960	5,0
Population	5.858.175	

\*Gereformeerd refers to Gereformeerde Kerken, Christelijk Gereformeerde Kerk, Gereformeerde Gemeenten and Oud Gereformeerde Gemeenten. Other smaller reformed churches are under Other churches.



had very little in common in these days, except in the political realm, it comes as no surprise that the Berlin Declaration was unnoticed by Catholics. For repercussions we therefore have to look at the Protestant churches.

The Netherlands Reformed Church (NRC) had suffered several secessions in the 19th century. The separatists were conservative believers who were dissatisfied with the influence of the Dutch government in church affairs, disliked the power of the Synod, but most of all felt the NRC had gone astray by accepting a liberal theology. A number of conservative reformed churches were the result, the two larger being the Gereformeerde Kerken ('Re-Reformed Churches' led by Abraham Kuyper) and the Christelijk Gereformeerde Kerk (Christian Reformed Church). The Vrije Evangelische Kerken (Free Evangelical Churches) were also an offshoot of these secessions. Not all conservative believers left the NRC. Those that stayed likewise opposed the liberal theology, but saw it as their responsibility to lead the sick church back to its sound reformed foundation. To this end the Confessionele Vereeniging (Confessional Association) was founded in 1865. They were also active in appointing itinerant evangelists.<sup>3</sup> The Association worked within the NRC, but in time some of their workers and mission posts turned independent. In 1909 an even more conservative wing in the NRC organized itself into the Gereformeerde Bond (Reformed Union). The second part of the 19th century saw the influx of several new denominations coming from abroad: Apostolics, Darbyists, Baptists, Adventists, Salvation Army.

Of all the above mentioned churches the Re-Reformed Church, the Free Evangelicals and the Baptists as well as some independent missions showed clear awareness in their publications of the developments in the German Gemeinschaftsbewegung and reported about the Kassel irregularities and the Berlin Declaration. During the 1920's the NRC minister H. Bakker would use the Kassel events to ridicule the Pentecostals. This portrayal would serve as a caricature of the Pentecostals for years to come.

## Holiness Movement

The North American 19th century Holiness movement was an important antecedent of the 20th century Pentecostal revival. Inspired by Wesleyan Methodism, the Holiness movement emphasized revivalism and holiness. Donald W. Dayton and others have demonstrated how the emphasis on a second blessing led to a new interest in the work of the Holy Spirit and to the introduction of the term: baptism with the Holy Spirit.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Cf. *G. J. Mink*, *Op het tweede plan. Evangelisten in de tweede helft van de negentiende eeuw*, Leiden 1995. These and other evangelistic activities were modelled after British and to a lesser extend after German examples (193).

<sup>4</sup> *Donald W. Dayton*, *Theological Roots of Pentecostalism*, Methuchen/NJ 1987.



American Holiness preacher Robert Pearsall Smith with his wife Hannah Whitall Smith accompanied by Moody and Sankey held successful Conventions for the Promotion of Holiness held in Oxford (1874) and in Brighton (1875). A small number of Dutch ministers, among them Abraham Kuyper and Pierre Huet (NCR), were present at Brighton. In *De Standaard* Kuyper wrote that Brighton had been a Bethel for him. The "holy presence of the living God had been revealed to his soul more impressingly than ever before".<sup>5</sup> During 1875 Pearsall Smith held meetings in the Netherlands, Germany and Switzerland. His message that justification should be followed by sanctification and his emphasis on the work of the Holy Spirit aroused the interest of many.

Kuyper tried to integrate this message into Dutch Calvinism.<sup>6</sup> However, immediately after the meetings the promoter of Holiness, Pearsall Smith demonstrated an improper conduct and fell into disgrace.<sup>7</sup> This unfortunate turn of events seems to have caused Kuyper to abandon his efforts to harmonize Methodism with Calvinism.<sup>8</sup> His interest in the work of the Holy Spirit developed along different lines and resulted in his three volume *Het werk van den Heiligen Geest* (1888-1889).<sup>9</sup> Huet continued to propagate the Holiness message by means of his paper *Het Eeuwige Leven* and by revival meetings called "Samenkomsten tot opwekking van het geestelijke leven" (Meetings to revive spiritual life). J. G. Smitt (1845-1908) minister of the Christian Reformed Church in Amsterdam co-operated in these interdenominational meetings. When Smitt had to answer to charges of unorthodox teaching, he left his denomination together with the nearly 1 000 members of his parish and formed a very active Free Evangelical church (Weteringskerk). Smitt expected a new baptism with the Holy Spirit for all Christians, the latter rain. He distinguished between the "work of the Holy

<sup>5</sup> J. C. Rullmann, Abraham Kuyper: Een levensschets, Kampen 1928, 81. Cf. W. F. A. Winckel, *Leven en Arbeid van Dr. A. Kuyper*, Amsterdam 1919, 64-67.

<sup>6</sup> Rullmann, 78-94.

<sup>7</sup> J. C. Rullmann, Kuyper-Bibliografie. Den Haag 1923, 189-90; Ernest R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism*, Grand Rapids 1978, 178-79; G. Brillenburg Wurth, *De gemeenschapsbeweging en de beweging van Möttingen*, in: *Beproeft de geesten*, Culemborg 1934, 178.

<sup>8</sup> This suggestion was made by Winckel, 67.

<sup>9</sup> A. Kuyper, *Het werk van den Heiligen Geest*, 3 vols., Amsterdam 1888-1889. In this work Kuyper turned against Pietism and Methodism. He distinguished eight (!) separate stages of the work of the Holy Spirit in the life of the believer: 1. rebirth (in Kuyper's terminology the implanting of the ability to believe); 2. preservation of the implanted new life; 3. calling; 4. conviction of sin and justification; 5. conversion; 6. sanctification; 7. complete deliverance of all sin at death; 8. glorification (2: 129-133). In his discussion of the spiritual gifts Kuyper simply ascertained that the gifts of tongues and interpretation and of physical healing no longer functioned. The gift of prophecy operated in the preaching of the Word (1: 244-250).



Spirit” at conversion and the “fulfilment with the Holy Spirit” as a subsequent empowering for service.<sup>10</sup>

The above-mentioned Brighton convention gave rise to the annual Keswick conventions, initiated by Vicar T. D. Harford-Battersby in 1875. Keswick became the centre of British Holiness teaching. The initial emphasis upon eradication of sin was substituted by an emphasis upon the power of the Spirit for Christian service.<sup>11</sup> To a large extent the Keswick teachers had embraced the dispensational premillennialism of John Nelson Darby, which added an eschatological tension to the holiness message.<sup>12</sup> They came to expect a great world-wide revival, a second Pentecost, to precede the premillennial coming of Christ. Important exponents were Dwight L. Moody, Reuben A. Torrey, A. B. Simpson, A. J. Gordon, C. I. Scofield and Arthur T. Pierson. In 1895 Torrey in his *The Baptism with the Holy Spirit* presented the Spirit baptism as a definite experience for the purpose of empowering for service, subsequent to regeneration. Both the Wesleyan wing and the (non-Wesleyan) Keswick wing of the Holiness movement obviously paved the way for the later Pentecostal revival. Another area in which the Holiness movement was a forerunner of Pentecostalism was in the proclamation of faith healing. This message, though not generally accepted, was put forward much in the line with later Pentecostals by Charles Cullis, William Boardman, A. B. Simpson and others.<sup>13</sup>

The influence of the Holiness movement was strong in Germany, where in combination with elements of Pietism it gave rise to the Gemeinschaftsbewegung.<sup>14</sup> Books by Finney, Mahan, Torrey and by the South-African Andrew Murray appeared in the German and Dutch language. In the Netherlands the influence was more limited to individual ministers in the NRC, free missions and smaller denominations. A new impulse arrived with the Welsh Revival.

<sup>10</sup> J. Kuiper, *Geschiedenis van het godsdienstig en kerkelijk leven in Nederland*, Utrecht 1900), 486; J. Karelse, *Zijn takken over de muur*, Utrecht 1956), 72.

<sup>11</sup> Sandeen, 179; William M. Menzies, *The Non-Wesleyan Origins of the Pentecostal Movement*, in: *Aspects of Pentecostal-Charismatic Origins*, 86.

<sup>12</sup> Robert Mapes Anderson, *Vision of the Disinherited*, New York/Oxford 1979), 41; Sandeen, 179.

<sup>13</sup> Melvin E. Dieter, *Wesleyan-Holiness Aspects of Pentecostal Origins*, in: *Aspects of Pentecostal-Charismatic Origins*, 67-69; Donald Dayton, *The Rise of the Evangelical Healing Movement in Nineteenth Century America*, in: *Pneuma* 4/1, Spring 1982, 1-18.

<sup>14</sup> For a full discussion: Paul Fleisch, *Die Moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland*, vol. 1: *Die Geschichte der deutschen Gemeinschaftsbewegung bis zum Auftreten des Zungenredens, 1875-1907*, Leipzig<sup>3</sup>1912.



## Welsh Revival

In terms much familiar with the Holiness movement, but with an additional feature of fervent enthusiasm, the Welsh Revival of 1904–1905 intensified the existing expectations for a further outpouring of the Spirit among many circles of believers around the world. J. Cynddylan Jones noticed:

“The present Revival, however, whilst not obscuring the doctrine of the Cross, has brought into prominence the doctrine of the Spirit. Thousands of Christians, who had received the Christ, have now received the Holy Ghost”.<sup>15</sup>

In the Netherlands the expectancy was fed by enthusiastic reports in religious papers such as *De Nederlander*, *Maran-Attha*, *Jeruël* and *Ermeloch Zendingsblad*. In February 1905 six men, among whom were two NRC ministers, Bähler and Kuijman, and two lay evangelists, T. van Essen and Johan de Heer, spent one week in Wales. At London during meetings held by Torrey they met Jacob Vetter, co-founder with Jonathan Paul of the *Deutsche Zelt-Mission* in 1902. In Wales they were deeply touched by the ongoing revival. They conversed with Evan Roberts, who showed signs of overexertion.<sup>16</sup> L. H. A. Bähler described his experience:

“Among the wonderful things enjoyed in Wales one thing unforgettable to me is a church meeting, where in one corner was prayer, in another thanksgiving and elsewhere jubilation and singing. It all seemed confusing, but it was not. It was a great forest where one hears all kinds of birds singing and warbling together and yet there is no disharmony. And it was as if I saw a leading of the Holy Spirit from the beginning till the end.”<sup>17</sup>

Back in the Netherlands Johan de Heer and T. van Essen were invited by different churches and circles to speak about their experiences in Wales. This led to numerous revival meetings throughout the country. As in the 1870th after Brighton these meetings were called: “Samenkomsten tot opwekking van geestelijk leven”. Several NRC ministers participated, a number of Free Evangelical and some Lutheran ministers as well as some independent evangelists. Netherlands Reformed minister M. ten Broek in his booklet *De Geestelijke Opwekking in Holland* (Spiritual Revival in Holland) described the spiritual awakening that followed the Welsh Revival. He saw two streams in the history of the church since the reformation that needed each other: dogmatism and Pietism. The first without the latter would become dry and dead, but the converse would lead to separatism and Methodism. In this context he welcomed the awakening as a move of God’s Spirit. The blessing Ten Broek personally received he called his “Spirit baptism”.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> J. Cynddylan Jones, Introduction, in: *The Awakening in Wales and some of the Hidden Springs*, Jessie Penn Lewis, London 1905, 6; Cf. *Evans*, 195.

<sup>16</sup> *Job. de Heer*, ‘K zal gedenken, Den Haag 1949, 35.

<sup>17</sup> *De Heer*, *Gedenken*, 34–35.

<sup>18</sup> *M. ten Broek*, *De Geestelijke Opwekking in Holland*, Ermelo 21905, 6–8, 46–48.



As a direct result some missions were formed and the interdenominational *Nederlandsche Tentzending* (Dutch Tent Mission) was founded. The latter followed the example of the *German Tent Mission*. In 1904 and 1905 Jacob Vetter had been in the Netherlands and reported about his tent mission.<sup>19</sup> With the help of Vetter a huge tent was bought (2 000 seats, costs f 10 000,-). The official opening was held in September 1906 at Apeldoorn in the presence of Queen Wilhelmina. The revival meetings were continued in the tent. Netherlands Reformed, Lutheran, Free Evangelical and Baptist ministers worked together with lay evangelists like Johan de Heer and T. van Essen. In general, however, the Reformed and Re-Reformed clergy had no sympathy with the tent mission.

The intention was to evangelize the unbelievers. In practice those that were reached were for the most part faithful church-goers.<sup>20</sup> During the meetings those who were not certain of their salvation were invited to remain for the after-meetings, where many received the desired assurance. Believers that were blessed in this way were often no longer understood in their own church and therefore longed for fellowship with like-minded. The smaller churches: Free Evangelical, Baptist, Darbyist and free circles were ready to welcome the converts in their midst, thus benefitting the most from the results. Of course this annoyed the ministers of the larger churches. H. J. Couvée, one of the Reformed ministers who co-operated with the tent mission, commented:

“I have had so much sorrow from free circles and small churches, who very brotherly pray with you and evangelize with you, but behind your back take your church members, when they have come to the Saviour, away from your church, that although I believe that we will be able to live together in heaven, I do not believe that this is possible on this sinful earth.”<sup>21</sup>

In December 1922, when the *Nederlandsche Tentzending* had declined, the *Nederlandsche Christelijke Gemeenschapsbond* was founded, modelled after the German *Gemeinschaftsbewegung*. Having learned from the experience with the tent mission, it was decided to work strictly within the “churches of the Reformation”, i. e. Netherlands Reformed, Mennonite, Re-Reformed, Lutheran.<sup>22</sup> H. J. Couvée explicitly called the *Nederlandsche Christelijke Gemeenschapsbond* a direct result of the Welsh Revival.<sup>23</sup> The *Nederlandsche Tentzending* and the *Nederlandsche Christelijke Gemeenschapsbond* had close contacts with the German *Zelt-Mission* and *Gemeinschaftsbewegung*. This greatly determined their negative attitude towards the Pentecostals. Since 1959 they are member of the *Gnadauer Verband*.

<sup>19</sup> H. J. Couvée, Tien jaar Tentarbeid 1906–1916, in: Maran-Atha 7/7 (October 1916), 53.

<sup>20</sup> H. J. Couvée, Is de Gemeenschapsbeweging nodig? n.p.: Ned. Chr. Gemeenschapsbond, 1927, 4.

<sup>21</sup> H. J. Couvée, De Nederlandsche Christelijke Gemeenschapsbond zijn ontstaan, zijn bedoeling en zijn beginselen, Amerongen, 9–10.

<sup>22</sup> Ibid. 10, 14; Couvée, Is Gemeenschapsbeweging nodig?, 5.

<sup>23</sup> Couvée, De Nederlandsche Christelijke Gemeenschapsbond, 5.



Johannes de Heer (1866-1961), son of a blacksmith, was brought up in the Netherlands Reformed church. He married in 1889. The death of his oldest daughter in 1896 led to his conversion. Through contact with the city mission *Jeruël* in Rotterdam he found peace with God. Nevertheless he first joined the Seventh day Adventists for a period of six and a half years. P. H. Ritter Jr. in his biography of Johan de Heer characterized this time with the legalistic Adventists as a period of penance and self-chastisement, which satisfied his need to bring sacrifices.<sup>24</sup> In 1902 De Heer broke with the Adventists and became an active helper of the city mission *Jeruël*. It was an independent mission, founded in 1894, that, like the Salvation Army, paired proclaiming the gospel with social welfare work. De Heer noticed the lack of unity in song within the free circles to which *Jeruël* belonged. On some conferences one needed half a dozen different songbooks. From the English "Victory Songs" and the various songbooks used at *Jeruël* he compiled a new songbook that was completed just before he visited the Welsh Revival in February 1905.

At Wales he received a vision while sitting on the platform during a meeting. Nearly 39 years of age he was called to work as an evangelist in word and song.<sup>25</sup> With some Welsh songs added to it his songbook became an immediate success during the many revival meetings and conferences that followed. In one of these meetings Arie Kok, the later Pentecostal missionary to China, who had also visited Wales, gave his testimony.<sup>26</sup> With the outbreak of the first World War the evangelist Johan de Heer transformed into a prophet of the end time. His eschatology was taken from Darbyism, rather than from Adventism. As from 1919 his "maranatha" message was carried by his own paper *Het Zoeklicht* followed by "Zoeklicht" conferences and tent-crusades. He saw his interdenominational work as a fruit of the Welsh Revival.<sup>27</sup> Johan de Heer was among the first in the Netherlands to write about the Pentecostal revival at Los Angeles and Christiana. After his initial enthusiastic reports the German evangelicals quickly informed him of the alleged diabolic origin of the movement causing De Heer to denounce his earlier statements.<sup>28</sup> Nevertheless, Johan de Heer contributed much to the Dutch Pentecostals by means of his songbook. From the start to this present day it has been widely used, supplemented with specific Pentecostal songs.

<sup>24</sup> P. H. Ritter Jr., *Over Joh. de Heer*, Baarn [1936], 14.

<sup>25</sup> *Job. de Heer*, 'K zal gedenken, 19-21.

<sup>26</sup> *Job. de Heer*, *Reiservaringen*, in: *Jeruël* no. 105 (August 1905), 3.

<sup>27</sup> *Job. de Heer*, 'K zal gedenken, 31. For life and work of Joh. de Heer see also articles by *Henk Fonteyn*, *Johannes de Heer: Prediker van de parousie*, in: *Religieuze bewegingen in Nederland* 9, ed. R. Kranenburg, Amsterdam 1984, 30-39; *Johannes de Heer: Een theologisch portret*, in: *Soteria* 3/3 (September 1985), 19-22.

<sup>28</sup> *Job. de Heer*, *Op den uitkijk*, in: *Jeruël*, April 1907 and January 1908. Quoted in: *Ermeloch Zendingsblad* 48/5 (May 1907), 1-4; 49/2 (February 1908), 5-11.



In summary it can be said that the Welsh Revival led to a modest spiritual awakening in the Netherlands during 1905 from which in the end the smaller churches and free circles benefitted the most. It also resulted in the founding of the *Nederlandsche Tenzending*, the *Nederlandsche Christelijke Gemeenschapsbond* and *Het Zoeklicht*. The Pentecostal movement in the Netherlands, which began during 1907, was only effected indirectly.

## Pentecostalism in the Netherlands

The Pentecostal Movement in the Netherlands started with a small independent prayer group in Amsterdam led by the couple Gerrit and Wilhelmine Polman.<sup>29</sup> Most of the members were ex-Salvationists who had become interested in John Alexander Dowie from Zion, Illinois. Sometime during 1906 they heard of the revival in Azusa Street through the paper *Apostolic Faith*. They accepted the Pentecostal message of the Baptism in the Holy Spirit with speaking in tongues and started to pray for the same experience. In October 1907 Mrs. Polman was the first to receive this Spirit Baptism. Gerrit Polman received his Pentecost in Sunderland, June 1908. Polman attended the first Pentecostal Conference in Hamburg, Germany, December 1908, and would remain in close contact with the German Pentecostals.

Polman introduced the Pentecostal message wherever he could. This was usually limited to small circles; for instance of Dowie adherents, independent missions, or Baptist believers in Sneek and Harlingen. His goal to be a blessing for all the churches was not attainable. Most church doors were simply not open to the Pentecostal messenger. Nevertheless the Pentecostal gatherings he led were frequented by members from all kinds of Protestant churches. Some NRC ministers who took the time to investigate the Pentecostal Movement personally came to positive descriptions, in particular G. A. Wumkes and J. H. Gunning, but they were exceptions.

## From caution to condemnation

Among the first references to the Pentecostal revival found in the Dutch press was one by the lay evangelist Johan de Heer and dated April 1907. In the paper *Jeruël* he gave an enthusiastic report of the revival that quickly spread from Los Angeles throughout the world.<sup>30</sup> According to this report one hundred had received the Spirit Baptism in Sweden, many were healed and spoke and sang in tongues. The author referred to well known Jonathan Paul who in his paper *Die Heiligung* recommended the movement. A few months later, while on a business trip in Germany, evangelical

<sup>29</sup> Cf. *C. van der Laan*, *Sectarian Against His Will. Gerrit Roelof Polman and the Birth of Pentecostalism in the Netherlands*, Metuchen/N.J. 1990.

<sup>30</sup> *Johan de Heer*, *Op den uitkijk*, in: *Jeruël* nr. 124 (April 1907). Also in: *Ermeloch Zendingsblad* 48/5 (May 1907), 1-4.



colleagues informed Johan de Heer of the irregularities that had taken place at Kassel. In January 1908 De Heer felt obliged to denounce his initial positive response:

“How we longed that the spiritual revelation of Los Angeles would draw closer; what lovely confirmations of known women and men and yet ... Under the banner of the cross, with the battle-cry: Jesus is coming! has Saan brought in his angels and as A. Dallmeyer says in his brochure: Satan has come among the saints.”<sup>31</sup>

De Heer quoted from the readily available German condemnations of the movement, including the more cautious Barmen Declaration of December 1907.<sup>32</sup> To avoid being one-sided, in a following article De Heer quoted portions of the Azusa Street paper *The Apostolic Faith*, but added a repudiation of the movement by S. C. Todd, missionary in Macao, China, taken from the Keswick paper *The Life of Faith*.<sup>33</sup> In November 1909 the Berlin Declaration was translated in full.<sup>34</sup> In his maranatha periodical *Het Zoeklicht* (as from 1919) De Heer would regularly refer to the Kassel irregularities.

The Re-Reformed weekly *De Heraut* contained a column “Buitenland” (Abroad), which often mentioned deviating religious movements. W.F.A. Winckel, the responsible editor of these reports, followed the *Gemeinschaftsbewegung*, with both critique and sympathy. He supported their protest against liberal tendencies in the state churches, but regretted that they did not separate themselves like the Re-Reformed had done. Winckel also disapproved the great amount of freedom in the *Gemeinschaften*. It was this freedom that would give opportunity for the Pentecostals message. Already in March 1907 brief reference was made to Barratt’s meetings in Christiana including the speaking in tongues, followed by a repudiation of the manifestations from Arthur T. Pierson in May.<sup>35</sup> During 1907 and 1908 no less than 25 articles or paragraphs (always quotations from foreign papers) were devoted to Pentecostalism.<sup>36</sup> Mostly they dealt with the German situation. The Kassel episode was extensively reported. Winckel

<sup>31</sup> *Johan de Heer*, Op den uitkijk, in: Jeruël nr. 133 (February 1908), the article was dated January 21, 2008. Also in: Ermelosch Zendingsblad 49/2 (February 1908), 5–11.

<sup>32</sup> The sources mentioned by Johan de Heer are: *H. Dallmeyer*, Sonderbare Heilige; *E. Schrenk*, Was lehrt uns die Kasseler Bewegung; *A. Dallmeyer*, Satan unter den Heiligen; *Job. Seitz* etc., In kritischer Stunde; *J. Rubanowitsch*, Das heutige Zungenreden, in: Auf der Warte, 5 January 1908; Ev. Allianzblatt, 22 December 1907.

<sup>33</sup> *Johan de Heer*, Op den uitkijk, in: Jeruël nr. 134 (March 1908). Also in: Ermelosch Zendingsblad 49/3 (March 1908), 2-10.

<sup>34</sup> *Johan de Heer*, Op den uitkijk, in: Jeruël nr. 152 (November 1909).

<sup>35</sup> *Winckel*, Buitenland: Noorwegen, in: De Heraut van de Gereformeerde Kerken in Nederland no. 1525 (24 March 1907), 3; Idem, Buitenland: Dr. Pierson over het spreken in tongen, in: De Heraut no. 1533 (19 May 1907), 3.

<sup>36</sup> German periodicals mentioned: „Allianzblatt“, „Reichsbote“, „Allgem. Ev. Luth. Kirchenzeitung“, „Philadelphia“, „Barmer Sonntagblatt“, „Hess. Post“, „Brüderblatt“, „Reformierte Kirchenzeitung“, „Gemeinschaftsbote“, „Die Heiligung“, „Pfingstgrüsse“.



saw it all as fanaticism and heresy. The notorious Berlin Declaration from September 1909 was completely translated into Dutch and warmly recommended.<sup>37</sup> Hereafter the interest in the matter declined and within a few years the reports from abroad had ceased. Although Winckel was aware of the Dutch Pentecostals he deliberately never discussed the Dutch situation.<sup>38</sup>

While the Christian Reformed Church and the Reformed Union within the NRC showed no awareness, at least in their periodicals during this period, of the *Gemeinschaftsbewegung* and Pentecostals, the Confessional Association within the NRC twice mentioned the new movements. In their weekly *De Gereformeerde Kerk*, J.P. de Bie, editor of the column "Buitenland" (Abroad), reports in May 1907 of the meetings led by Barratt in Norway, where speaking in tongues occurs.<sup>39</sup> In this first report De Brie takes a neutral position, mentioning both positive and negative results. In January 1908 De Brie printed a longer and negative report of the problems occurring in Kassel.<sup>40</sup> No other reports followed. M. J. Beukenhorst in the Reformed periodical *Stemmen voor Waarheid en Vrede* warns against the contemporary manifestations of glossolalia in 1908. He extensively refers to the Kassel episode, but seems unaware of the existence of a Dutch Pentecostal movement.<sup>41</sup> It became a pattern among Reformed and Evangelicals to condemn the Dutch Pentecostals on basis of one-sided information from Germany.

The Free Evangelical ministers kept good relations with the German Tent Mission and the *Gemeinschaftsbewegung*. They connected with the Diaspora Mission in Mülheim, where C. A. Gerhard laboured among Dutch people. They followed those in the *Gemeinschaftsbewegung* that came to reject the Pentecostals. The Free Evangelical monthly *Erme-losch Zendingsblad* regularly printed warnings against the Pentecostals, often quoting Johan de Heer, culminating in the translation of the Berlin

<sup>37</sup> Winckel, Buitenland: De leiders der Gemeinschaftsbewegung over de Pinksterbeweging, in: De Heraut no. 1661 (31 October 1909), 3.

<sup>38</sup> That Winckel was aware of the existence of a Dutch Pentecostal movement is evident from a remark he once added to a report from abroad: "We feel that the men and women, also in our nation, who follow the so-called Pentecostal movement, should consider this word of Philip Mauro. We feel it is sufficient." Winckel, Buitenland: Philip Mauro over het spreken in tongen, in: De Heraut no. 1725 (22 November 1911), 3.

<sup>39</sup> J. P. de Bie, Buitenland, in: De Gereformeerde Kerk 19/970 (9 May 1907), 2-3.

<sup>40</sup> J. P. de Bie, Buitenland, in: De Gereformeerde Kerk 20/1005 (9 January 1908), 2-3

<sup>41</sup> M. J. Beukenhorst, Het spreken in "tongen", in: Stemmen voor Waarheid en Vrede: Evangelisch tijdschrift voor de Protestantse Kerken 45 (1908), 295-318; another example of unawareness of the Dutch Pentecostals is: J. L. Wagemaker, De glossolalie in het N.T. (Thesis, Amsterdam: Kweekschool Algemeene Doopsgezinde Sociëteit, 1913).



Declaration.<sup>42</sup> Also the Free Evangelical periodical *Ons Orgaan* printed warnings against the Pentecostals based on German stories, denouncing it as “deceitful” and the work of “misleading spirits”.<sup>43</sup> Some years later (1919) the editor A. Winckel came to a negative assessment of the Pentecostal Movement. He admitted his lack of knowledge of the Dutch Pentecostals and therefore based his argument on his German sources. Referring to an article in *Auf der Warte* Winckel mentioned the danger of “Feminism” among Pentecostals:

“We know how this through the dominion of female mediums had come to development in particular in the Pentecostal Movement. Female dominion in the assembly of the Lord is a sure sign of ungodly direction and a special mark of the apostate assembly in the last days.”<sup>44</sup>

The Lutheran weekly *De Wartburg* only carried references to the Kassel events in 1908. Citing B. Kühn it issued a brief warning against fanaticism referring to Kassel in January 1908.<sup>45</sup> In May 1908 a long article on speaking in tongues appeared on the front page. It contained many details of the Kassel meetings and a translation of the Barmen Declaration.<sup>46</sup>

At an early stage the Baptists were confronted with the Pentecostal movement through the problems that arose in their assemblies in Harlingen and Sneek. After the departure of their pastor Gerrit de Wilde, who sympathized with the Pentecostals, in July 1909, the situation was “settled” by excluding the Pentecostal adherents from the fellowship.<sup>47</sup> The Baptist periodical *De Christen* also published the translation of the Berlin Declaration together with a “brotherly warning” from the editor: “With deep regret we have taken cognizance of the initial devastation that the present ‘Spirit-’ or ‘Pentecostal movement’ in some of our Assemblies (Sneek and Harlingen) already has caused.”<sup>48</sup> At the annual general council of the Baptist Union in 1911 the following motion was carried:

“Having heard the explanations concerning the character and revelation of the so-called tongue or spirit movement, the council considers that we completely and resolutely should keep far aloof from all intercourse with that persuasion.”<sup>49</sup>

<sup>42</sup> Verklaring, in: Ermeloch Zendingsblad 50/11 (November 1909), 2–8; cf. De Tonggenbeweging in Zuid-Afrika, 51/5 (May 1910), 12–14.

<sup>43</sup> Pinksterbeweging, in: *Ons Orgaan* 7/95 (July 1911), 3. Taken from: *De Vredeode*, the example came from: *Sabbatklänge*.

<sup>44</sup> A. Winckel, Een crisis in de pinksterbeweging, in: *Ons Orgaan* 14/233 (14 November 1919), 113–14. The article continued in 14/234 (28 November 1919), 120.

<sup>45</sup> Een waarschuwing tegen geestdrijverij, in: *De Wartburg* 9/5 (31 January 1908), 3.

<sup>46</sup> Spreken in tongen, in: *De Wartburg* 9/22 (29 May 1908), 1–3. The article from Johan de Heer in “Jeruël” February 1908 was cited in full.

<sup>47</sup> Cf. chapter 7, section concerning Sneek.

<sup>48</sup> *De Christen* 28/1174 (28 October 1909), 343.

<sup>49</sup> *De Christen* 30/1266 (3 August 1911), 245.



The statement was the first official denunciation of the Pentecostals from any denomination in the Netherlands.

A request for further investigation was put aside. Nevertheless at the next council on 11 July 1912 at Amsterdam, F. J. van Meerloo gave a report of his personal examination concerning the Pentecostals. Van Meerloo, who lived in Amsterdam and had been pastor of the Baptist assembly that also assembled in the Kerkstraat, had attended a number of public Pentecostal meetings. Being an opponent he was refused admittance to the mutual meetings by Polman, who wrote him:

“When you have changed your opinion and are convinced that God had really poured out his Holy Spirit in our midst and you can unite in one spirit with us, like the 120 on the feast of Pentecost, then we will be glad when you visit our mutual meetings. I would like to first receive an answer from you.”<sup>50</sup>

Van Meerloo replied by letter, that the whole matter was against Scriptures and dangerous for those following it. His lecture before the Union drew the same conclusion.

### Re-evaluation by Wumkes

The Netherlands Reformed minister Dr. Geert Aeilco Wumkes (1869–1954) was the first to write a positive account of the Dutch Pentecostals. In 1912 he wrote a detailed and sympathetic account of the rise and development of the Baptists in the Netherlands. Through Polman he became interested to do the same with the Pentecostal movement. Wumkes' description of the Pentecostals *De Pinksterbeweging voornamelijk in Nederland*, was the best recommendation for the movement that Polman could have wished. It first appeared in *Stemmen des Tijds* (Voices of the time), a monthly publication for Christianity and culture, after which Polman had it published as a separate brochure.<sup>51</sup> Wumkes based his writing upon the many conversations with Polman and the Pentecostal literature he received from him. He gave a short historical introduction followed by a biographical sketch of Polman and a description of the Dutch movement. Wumkes stressed the international and interdenominational character and the zeal for foreign mission.

Wumkes' writing did not fail to arouse a lot of response. The Christian daily newspaper *De Nederlander* printed large portions of it in four consecutive articles.<sup>52</sup> The Evangelical papers that had stigmatized the Pentecostal movement as false were annoyed. In *Maran-Atha*, organ of

<sup>50</sup> F. J. van Meerloo, *Over de Pinkster- of Tongenbeweging*, Apeldoorn 1912, 8–9.

<sup>51</sup> G. A. Wumkes, *De Pinksterbeweging voornamelijk in Nederland*, in: *Stemmen des Tijds* 5/11 (September 1916), 251–71; idem: *De Pinksterbeweging voornamelijk in Nederland* Utrecht 1916; idem: *De Pinksterbeweging voornamelijk in Nederland*, 2d printing, Serie Pinksteruitgaven, no. 1, Amsterdam 1917.

<sup>52</sup> *De Pinksterbeweging*, in: *De Nederlander* 23/7032–23/7035 (19 September 1916–22 September 1916), 4.



the Tent Mission, Wumkes' article was called "an important historical overview", but instead of a review it was followed by repeating the old arguments taken from Germany to repudiate the movement once more.<sup>53</sup> A. Winckel in the Free Evangelical paper *Ons Orgaan* cited the repudiations from *Maran-Atha*, but did a better job by also discussing the content of Wumkes' publication.<sup>54</sup> Winckel accused Wumkes for having written an unreliable sketch and concluded:

"Dr. Wumkes demonstrates in his article that he does not know the area in which he moves sufficiently, and that he only in part understands the subject he deals with. And it does seem, that he is informed in a one-sided and superficial way."<sup>55</sup>

The Baptists, who were much indebted to Wumkes, were left somewhat embarrassed. They shared the objections of Winckel, but were more cautious in expressing them.<sup>56</sup> Dr. J. van Dorp in the Reformed church paper *Nieuwe Nederlandsche Kerkbode* wrote a sympathetic review and remarked: "One would do good to read his book and follow his example by not immediately, unseen, repudiating this movement. Probably one would get, like we did, some more appreciation."<sup>57</sup> The Christian newspaper *De Amsterdammer* printed an extensive summary of Wumkes' brochure in June 1917.<sup>58</sup>

The criticism from Winckel that Wumkes' information was one-sided seems justified. Nowhere did Wumkes reflect knowledge of the numerous anti-Pentecostal literature. But the accusation of one-sidedness would likewise apply to the Evangelical opponents, who on basis of the information from their German colleagues had condemned the Dutch Pentecostals. Wumkes must be credited for introducing a new approach by allowing the Dutch Pentecostals to speak for themselves.

## Bakker Reanimates the Kassel Spirits

In 1924 *Stroomingen en sekten van onzen tijd* (Trends and sects of our time) by H. Bakker, a conservative NRC minister at Amsterdam, appeared. It included a short description of the Pentecostals. Although Bakker lived in the same city he failed to personally investigate the Pentecostal meetings. His repudiation was based on information from Germany. A wild story from Kassel served to characterize the beginning of the movement. Bakker

<sup>53</sup> De Pinksterbeweging, in: *Maran-Atha* 7/8 (November 1916), 58–59.

<sup>54</sup> A. Winckel, De Pinksterbeweging, in: *Ons Orgaan* 12/164 (12 January 1917), 5–6; 12/165 (26 January 1917), 11–12; 12/167 (23 February 1917), 29.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 12/165 (26 January 1917), 12.

<sup>56</sup> N. v. B., Van de boekentafel, in: *De Christen* 36 (1917), 83–85.

<sup>57</sup> J. van Dorp, De Pinksterbeweging voornamelijk in Nederland, in: *Nieuwe Nederlandsche Kerkbode* 2/22 (2 March 1917), 2.

<sup>58</sup> De Pinksterbeweging en haar leider G. R. Polman, in: *De Amsterdammer*, 16 June 1917; cf. De Pinksterbeweging, in: *De Amsterdammer*, 7 July 1917, for a friendly review of T. B. Barratt's "De waarheid inzake de Pinksterbeweging", Amsterdam 1917.



saw signs that the movement had passed its pinnacle: "After all, who would succeed, when one has already started with so much excitement and display, to maintain the climax for years and years?"<sup>59</sup> As to the Amsterdam assembly he wrote:

"Those that got acquainted with it say, that in this Pentecostal assembly there is but little speaking in tongues; and moreover the leader is immediately present to 'interpret' and then to call up to the service of the Lord. This assembly therefore seems to have been reduced to yet another of the many free assemblies."<sup>60</sup>

In summary Bakker held the following objections against the Pentecostals: making subordinate matters (i. e. glossolalia) the main issue; forcing the spirit of prophecy; ignoring the spiritual development in the church; not bringing the sermon into prominence, but suggestion, excitement and fanaticism, while these excited scenes are destructive for both soul and body.<sup>61</sup>

Most of these objections, however, concerned the Kassel episode. For a fair treatment of the Dutch Pentecostals Bakker should have investigated the matter further, even more so because he had received information that the Dutch were more down to earth. Yet, in spite of his conclusion that God was not in this dangerous imitation and excitement of the Pentecostal movement, Bakker closed with a constructive remark:

"At the same time I am reminded of the 'unpaid bills' of the church. In this Pentecostal movement there speaks an accusation that the church must take to heart. It can be so lukewarm and deadly and worldly in the assembly of the Lord. We cannot accept, that we are only in appearance or are only 'a little' Christian. Pentecostal fire and Pentecostal Christians belong to each other. Where is the holy zeal that moves the church of our days?"<sup>62</sup>

Bakker's book was widely read and saw several reprints. To this day it is a popular source for those who want to repudiate the Pentecostal movement. The decline of the movement around 1930 seemed to vindicate Bakker's judgment. In his *Onder buitenkerkelijken, sekte-mensen en anderen* (Among unchurched, sectarians and others) from 1935, he was even more venomous in his remarks: "A religion of shaking, springing, rolling, crying and shouting is good for harlequins and acrobats."<sup>63</sup> Here he described the Pentecostal movement as a slip from an American plant that would not grow in Dutch soil. "The Pentecostal assembly belongs to California, the land of the most luxurious plant growth and surfeited film-stars; in the erotic Los Angeles."<sup>64</sup>

<sup>59</sup> H. Bakker, *Stroomingen en sekten van onzen tijd*, Utrecht 1924, 109.

<sup>60</sup> Bakker, *Stroomingen*, 108.

<sup>61</sup> Bakker, *Stroomingen*, 110–11.

<sup>62</sup> Bakker, *Stroomingen*, 112.

<sup>63</sup> H. Bakker, *Onder buitenkerkelijken, sekte-mensen en anderen*, Wageningen 1935, 179. Bakker gladly quoted from Upton Sinclair's "Petroleum" (Dutch translation) the rather sensational description of an American Pentecostal farmer.

<sup>64</sup> Bakker, *Onder buitenkerkelijken*, 175.



The above survey reveals that with the exception of Wumkes and Gunning all interpreters of the Dutch Pentecostal movement arrived at negative conclusions. Upon examination it appears that usually these repudiations were based on secondary information from Germany and not on serious personal research. Van Meerloo did attend the meetings, but with the attitude of an opponent, for which reason he was refused admittance to the mutual meetings. Polman's complaint that the movement was judged without a proper personal investigation was therefore justified. Those that took the trouble to enter into a personal relation with the Pentecostals with an open attitude like Wumkes and Gunning came to a sympathetic and constructive evaluation. Both were orthodox ministers with a common interest in dissenters. They demonstrated a flexibility in thinking that is not often found among orthodox circles. In general the churches regarded the Pentecostals as sectarian.

Joh. Jansen's article on Pentecostalism in the authoritative Re-Reformed *Christelijke Encyclopedie voor het Nederlandsche volk* (six volumes, published between 1925-1931) is representative for this prevailing assumption.<sup>65</sup> Completely relying on Bakker's description he presented Pentecostalism as a destructive imitation that fortunately had passed its pinnacle. Contrary to their evangelical colleagues (Baptists and Free Evangelicals) the Reformed and Re-Reformed ministers (Bakker and Jansen) avoided the term "demonical" in their common repudiation of the movement.

## The Cross of the Rejected

Although much aware of the strong rejection the Pentecostal movement endured, Polman refrained from writings against his opponents or even mentioning their names. Only some indirect references are found in *Spade Regen*, such as Arie Kok writing in 1909: "It is not the 'tongues' that we bring to the forefront, as so many think and gladly hold against us, but it is Jesus."<sup>66</sup> Sometimes Polman expressed his pain, that fellow-Christians condemned the movement without a proper investigation, but added: "Yet, the Pentecostal blessing has given us loving hearts and has taught us to do what Jesus did, who did not revile back or threatened, but handed it over to Him, who judges rightly."<sup>67</sup> From his correspondence with Gunning and Wumkes it is evident, that Polman was very co-operative

<sup>65</sup> *Job. Jansen*, Pinksterbeweging, in: *Christelijke Encyclopedie voor het Nederlandsche Volk*, vol. 4, Kampen 1925-1931, 573-74. Cf. *W. J. J. Velders*, Gebedsgenezing in vol. 6, 182-184. Another critical publication from the Re-Reformed is: *De Pinkstergemeente en hare dwalingen getoetst aan Gods Woord*, Rapport van de commissie inzake de "Pinksterbeweging" aan de classis Meppel der Gereformeerde Kerken, Hogeveen 1932.

<sup>66</sup> *Arie Kok*, Wien zal Ik zenden, in: *Spade Regen* no. 12 (November 1909), 2.

<sup>67</sup> *G. R. Polman*, De Heere heeft groote dingen bij ons gedaan: Dies zijn wij verblijd!, in: *Spade Regen* no. 29 (March-May 1912), 2.



if someone wanted to make a serious study of the movement. The same correspondence informs us a little more about his position towards opponents. Polman did not regard slander a threat and felt, that if the Pentecostal movement could not endure slander, it should rather disappear.<sup>68</sup> As to abuses (probably referring to Kassel) he reacted:

“That in some places some things have occurred, that were wrong and not of the Holy Spirit, I affirm completely, but don’t you believe yourself that the leaders in this movement suffer the most under it, and that they have done everything to fight such things? Why does one now take such a sole matter and deduce from there, that the whole movement with her thousands of earnest children of God is not right?”<sup>69</sup>

When questioned by Gunning about his attitude towards the church, Polman replied: “I do not have grievances against the institutionalized church of our days, but I deeply regret the spiritual deadness, the insusceptibility for the revelations of God and the ignorant attitude that she seems to adopt over against what God is doing in these days.”<sup>70</sup> He considered the Pentecostal movement a divine intervention to awaken a sleeping church.

Polman realized that his understanding and that of single assemblies was partial and needed replenishment: “Only the entire body of Christ can contain the fullness.”<sup>71</sup> His readiness to be taught by someone from outside the movement becomes evident from his correspondence with G.A. Wumkes. When Wumkes accused the Pentecostals of using Scripture at variance, Polman thanked him for the correction and begged him to help them further in this matter.<sup>72</sup> Polman agreed with Wumkes that in order to lose its one-sidedness the Pentecostal movement needed to penetrate into the various denominations.<sup>73</sup> Alas, Wumkes was only one of the very few clergy that responded in such a constructive manner. In general the Pentecostals were either ignored or repudiated as sectarian, which crushed Polman’s hope for an ecumenical revival.

## Concluding remarks

Obviously the conflict between the Pentecostal movement and the *Gemeinschaftsbewegung* did a lot of harm to both sides. The condemnation by the German *Gemeinschaftsbewegung* was measured out in many publications and had negative effects for the Pentecostal movement in the Nether-

<sup>68</sup> G. R. Polman to J. H. Gunning J. Hz., Amsterdam, 7 January 1913.

<sup>69</sup> Ibid.

<sup>70</sup> Polman to Gunning, Amsterdam, 12 March 1910.

<sup>71</sup> G. R. Polman, Pinksteren, in: *Spade Regen* 16/2 (May 1923), 21. In *Spade Regen* 15/4 (July 1922), 52, Polman wrote: “We do not think that we only have the truth and that others have to believe the same as what we believe.”

<sup>72</sup> G. R. Polman to G. A. Wumkes, Amsterdam, 6 March 1917.

<sup>73</sup> G. R. Polman to G. A. Wumkes, Amsterdam, 20 October 1916.



lands, as it made many prejudiced against all Pentecostal manifestations. Usually reference was made to the irregularities at Kassel and to a lesser extent to the Berlin Declaration.

During the Second World War relations between Pentecostals and some individual evangelists slowly improved. Pentecostals were also involved in the start of the interdenominational 'Youth for Christ' in 1946. During the 1960's the NRC showed a careful interest in the Pentecostals, at a distance followed by the Re-Reformed.<sup>74</sup> In 1968 the first meeting between Pentecostals and the Baptist Union was held.

Only long after the Second World War would the Evangelical Movement become significant in the Netherlands. After two false starts the Evangelical Alliance was founded in 1979. By this time the Pentecostals were becoming more and more accepted, also due to the upcoming Charismatic Renewal. Since the 1980's churches increasingly opened the doors for the gifts of the Spirit. In 2002 a Professorial Chair of Pentecostal Studies was inaugurated at the Re-Reformed VU University Amsterdam. Pentecostals have ongoing dialogues with Reformed and Roman Catholics.

Nevertheless, there are still some who persist in a strict rejection of the Pentecostals as being false or demonic and who like to keep the Kassel spirits alive. It might be that Couvée's lamentation about the brothers from the free circles and small churches also applies here "although I believe that we will be able to live together in heaven, I do not believe that this is possible on this sinful earth".

<sup>74</sup> Generale Synode der Nederlands Hervormde Kerk, De Kerk en de Pinkstergroepen, Den Haag 1960; *H. C. Endedijk/A. G. Kornet/G. Y. Welema*, Het werk van de Heilige Geest in de gemeente. Voorlichtend geschrift over de Pinkstergroepen uitgegeven in opdracht van de Generale Synode van de Gereformeerde Kerken, Kampen 1968. For a thorough discussion see *P. N. van der Laan*, The Question of Spiritual Unity. The Dutch Pentecostal Movement in Ecumenical Perspective, Ph.D. dissertation, University of Birmingham 1988.



## Von der Berliner zur Kasseler Erklärung

### Stand der Beziehungen zwischen DEA und BFP um 1980

*Richard Krüger*

Der seit der Berliner Erklärung aus dem Jahre 1909 bestehende garstige Graben erschwerte die Beziehungen zwischen Pfingstgruppen und der *Deutschen Evangelischen Allianz* (DEA) immer noch nachhaltig. Die 1973 vom Hauptvorstand der DEA herausgegebene Stellungnahme über das Verhältnis zu den Pfingstgruppen machte zwar vorsichtige Kontakte auf Ortsebene möglich, doch zu offiziellen Kontakten und Gesprächen kam es erst Jahre später.

Von 1976 bis 1979 kam es zu vier Gesprächen zwischen Vertretern der DEA und der *Arbeitsgemeinschaft der Christengemeinden in Deutschland* (ACD). Die Ergebnisse wurden als Beilage des Evangelischen Allianzbriefes unter der Rubrik *Dokumentation* am 3. 8. 1980 veröffentlicht. Diese Vorgänge sind von Ludwig David Eisenlöffel in „Freikirchliche Pfingstbewegung in Deutschland“ dargestellt und belegt worden.<sup>1</sup>

### Funkstille ab 1980

Da die Dokumentation als „Zwischenbericht“ bezeichnet wurde, bestand von Seiten der ACD die sicher berechnete Hoffnung auf weitere Gespräche. Dazu kam es jedoch zunächst nicht. Immer noch bestanden die Vorbehalte vonseiten der DEA und besonders von den Mitgliedern aus dem Gnadauer Verband im Hauptvorstand der DEA.

Der Allianztag 1980 in der Hammerhütte in Siegen zeigte das sehr deutlich. Während einige, unter ihnen der Allianzvorsitzende Manfred Otto, Direktor des *Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden* (BEFG), sich für ein behutsames aufeinander Zugehen aussprachen, warnten andere nachhaltig davor. Die Warner führten Beispiele aus Ortsallianzen an. Ein gravierender Punkt war auch die von dem Pfinstpastor Volkhard Spitzer geplante Großevangelisation „Olympia 81“ in Berlin im darauffolgenden Jahr.

Andererseits fand sich das pfingstliche Lager im *Forum Freikirchlicher Pfingstgemeinden* (FFP) zusammen. Weitere zwischenkirchliche Begegnungen und Gespräche bahnten sich auf dieser Ebene an. Die Kontakte zur DEA dagegen entwickelten sich auf Ortsebene weiter.

<sup>1</sup> Ludwig David Eisenlöffel, *Freikirchliche Pfingstbewegung in Deutschland*, Göttingen 2006, 245–279.



## Vertrauensbildung in der Ortsallianz

Wo man Pfingstlern die Teilnahme an den Ortsallianzsitzungen ermöglichen, ließen sich die Bedenken durch treue Teilnahme und Mitarbeit schrittweise überwinden. Die Entwicklung der Ortsallianz Darmstadt mag dafür ein gutes Beispiel sein.

Die regelmäßige Teilnahme von Ludwig David Eisenlöffel und Richard Krüger als Vertreter der Bibelschule Beröa ließen das Vertrauen wachsen und führten in den achtziger Jahren zur verantwortlichen Mitarbeit. Richard Krüger wurde 1989 zum stellvertretenden Ortsallianzvorsitzenden gewählt und zwei Jahre darauf zum Vorsitzenden.

In dieser Funktion nahm er an den Allianztagen der DEA teil und konnte dort in Gesprächen manche Vorurteile den Pfingstlern gegenüber abbauen. Ebenso auf DEA-Mitarbeiterkonferenzen. Der Schriftverkehr mit dem Hauptvorstand der DEA in dieser ersten und einer späteren zweiten Amtszeit verstärkten den hin und her gebrauchten Ausdruck „Darmstädter Modell“. In die zweite Leitungsperiode fiel auch die Aufnahme der *Siebententags-Adventisten* in die Ortsallianz. Entscheidend war das Argument: „Als Pfingstler mussten wir Jahrzehnte lang darunter leiden, dass man zwar über uns, aber nicht mit uns redete. Lasst uns nicht nur über die Adventisten reden, sondern mit ihnen.“ Diese Aufnahme in die erste Ortsallianz der DEA sollte modellhaften Charakter bekommen.

## Anstöße aus dem Ausland

Gegen die Zurückhaltung der DEA den Pfingstlern gegenüber stand nicht nur der Wunsch nach weiteren Gesprächen und die positive Entwicklung in einigen Ortsallianzen, sondern auch eine zunehmende Einflussnahme aus dem Ausland. Das Verhalten der DEA löste schon des Längeren in anderen nationalen und kontinentalen Allianzen nicht nur Verwunderung, sondern auch Unwillen aus.

Das zeigte sich in Veröffentlichungen aus Kanada, den USA, England und anderen Ländern, in denen Pfingstler nicht nur auf lokaler, sondern auch nationaler Ebene in verantwortlicher Position mitarbeiten.<sup>2</sup> Die Bitte des Finnischen Missionsrates an die DEA, die Pfingstler doch in die Allianz aufzunehmen, wurde zwar 1987 mit Befremden und als unerwünschte Einmischung zurückgewiesen, doch der Stachel blieb.<sup>3</sup> Selbst auf den Tagungen der *Europäischen Allianz* wurde den Vertretern der DEA die Bereinigung des Verhältnisses zu den Pfingstlern mit steigendem Nachdruck nahe gelegt. Der brüderliche – wenn auch recht deutliche – Hintergrund solcher Gespräche ist dem Autor aus Berichten Beteiligter bekannt.

<sup>2</sup> Archiv des BFP.

<sup>3</sup> Allianzakten im Archiv des BFP.



## Im Vorfeld zur Kasseler Erklärung

Die oben aufgeführten lokalen, nationalen und internationalen Anstöße führten dazu, dass der Hauptvorstand der DEA 1992 erneut über „Möglichkeiten, Grenzen und Schwierigkeiten in der Zusammenarbeit zwischen der evangelikalen und charismatischer Bewegung in Deutschland“ beriet. Unter dem Titel „Die vielen ‚Geister‘ unterscheiden“ wurde die Stellungnahme den Verantwortlichen der Ortsallianzen zugesandt und auch im Allianzbrief veröffentlicht.<sup>4</sup>

Inhaltlich wurden erneut bisherige Positionen des Selbstverständnisses der DEA betont. Des Weiteren wurden positive Aussagen zum Wirken des Heiligen Geistes, zur Gemeinschaft, zur Heiligen Schrift als alleinige Orientierung und zum bleibenden und drängenden Auftrag gemacht. Kritisch wurden – vor dem Hintergrund des „Toronto Segens“ – die Phänomene „Lachen im Geist“, „Umfallen“, Lehraussagen bezüglich der Zungenrede als Erweis der Erfüllung mit dem Heiligen Geist, sowie Krankenheilung und Wohlstand gesehen.

Das Schreiben des Hauptvorstandes der DEA wurde in Ortsallianzen beachtet und besprochen. Es führte auch zu Reaktionen. Die Ortsallianz Darmstadt z. B. nahm in einem ausführlichen Brief Stellung zu den angesprochenen Inhalten und stellte ihre Beschwerden dar. Zunächst wurde auf die positive Entwicklung und Situation der gemeinsamen Arbeit hingewiesen. Dann folgte eine brüderliche Stellungnahme zur Prüfung der Allianzfähigkeit, die es ja auch in der gravierenden Tauffrage nicht gibt und zur Wertung der Phänomene.<sup>5</sup> Der Brief wurde leider nicht beantwortet.

## Erste Gespräche

In der ersten Jahreshälfte 1994 erreichte den *Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden* (BFP) ein Schreiben des Hauptvorstandes der DEA mit dem Anliegen eines Gesprächs mit einer Delegation des BFP. Dieses Treffen wurde für den 10. 6. 1994 in Frankfurt verabredet.

Auf der Basis der DEA-Erklärung von 1992 präziserte der Hauptvorstand seine Gesprächspunkte in einem umfangreichen Papier.<sup>6</sup> Beachtlich ist das Statement in der Einstiegserläuterung: „Der Hauptvorstand lässt sich von seiner generellen Sicht für Auftrag und Weg der DEA leiten und betont seinen Willen zur Initiative statt Defensive.“ Im Weiteren werden die Punkte angeführt, die für die Zusammenarbeit innerhalb der DEA unabdingbar sind. Es ließ aufmerken, dass Argumente vieler Christen eine Rolle spielten, die eine Zusammenarbeit mit charismatischen Gruppierungen forderten. Neben positiven Erfahrungen in Ortsallianzen, in gemein-

<sup>4</sup> Allianzbrief 1993.

<sup>5</sup> Brief im BFP-Archiv, Allianzakten.

<sup>6</sup> Fax vom 8.6.94, BFP-Archiv.



samen missionarischen Aktionen wurde auch auf den internationalen Horizont der Allianz und den nur gemeinsam zu erfüllenden Missionsauftrag für Deutschland hingewiesen. Daraus wird erkennbar, dass viele persönliche, lokale, nationale und internationale Bemühungen die ersten Früchte trugen.

Einen breiten Raum nahm die Anfrage zu Geistesgaben, deren Handhabung und Stellenwert ein. Auch die bereits in dem Allianzbrief von 1992 erörterten „Toronto-Phänomene“ wurden angesprochen. Den Abschluss bildeten Überlegungen zur praktischen Zusammenarbeit und zu weiteren Gesprächen. Alles in allem war es ein hoffnungsvoller Ansatz. Bisherige Erfahrungen ließen im BFP jedoch auch skeptische Stimmen hörbar werden.

An dem Gespräch am 10.6.94 in Frankfurt nahmen vom Hauptvorstand der DEA der Vorsitzende Rolf Hille, der Generalsekretär Hartmut Steeb, vom *Evangelischen Gnadauer Gemeinschaftsverband* dessen Sekretär Theo Wendel und Axel Nehlsen teil. Der BFP war durch den Präses Reinhold Ulonska, die stellvertretenden Präsidenten Wolfgang Wegert und Gottlob Ling, den Bundessekretär Gerhard Oertel und den Seminardirektor Richard Krüger vertreten.

Einen breiten Raum nahm in der Begegnung das Selbstverständnis der Gesprächspartner ein. Für die Vertreter des BFP war dabei nicht immer klar, ob die Personen für sich, für ihr Werk, ihre Kirche oder die DEA offiziell sprachen. Zu den Anfragen betreffs der Geistesgaben antwortete Reinhold Ulonska und verwies auf sein Buch „Geistesgaben in Lehre und Praxis“.<sup>7</sup> Erstaunlicherweise war diese Veröffentlichung in Allianzkreisen kaum bekannt. Über das Thema Zungenreden sollte bei einem weiteren Treffen noch einmal ausführlicher gesprochen werden.

Die praktische Zusammenarbeit und die Allianzfähigkeit des BFP verdeutlichte Richard Krüger am gelebten Beispiel der Allianz Darmstadt.

## Erste gemeinsame Erklärung

Im Februar 1995 wurde eine gemeinsame Erklärung des Hauptvorstandes der *Deutschen Evangelischen Allianz* und des *Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden* verfasst. Sie zeigte die Ergebnisse des letzten Gespräches und die Bemühungen, aufeinander zuzugehen.

In einem versöhnlichen Ton wurde das Gemeinsame stark hervorgehoben – auch im Bereich der Geistesgaben. Die Differenzen in der Handhabung, besonders im Bereich des Zungenredens, bestanden nach wie vor. Beachtlich und als Fortschritt zu werten ist die Schlusssatzung: „Das Präsidium des BFP und der Hauptvorstand der DEA sind bereit, bei sich auf örtlicher oder regionaler Ebene ergebenden Schwierigkeiten der praktischen Zusammenarbeit an klärenden Gesprächen teilzunehmen.“

<sup>7</sup> R. Ulonska, *Geistesgaben in Lehre und Praxis*, Erzhausen 1983.



Die Übereinkunft, diese gemeinsame Erklärung vorerst vertraulich zu behandeln, zeigt allerdings, dass die Basis – besonders im Bereich der DEA – erst für eine derartige Position gewonnen werden musste. Die Geschehnisse in der Toronto Airport Church, die sich unter dem Begriff „Toronto Segen“ auch in Deutschland bemerkbar machten, verursachten Irritationen in den folgenden Beratungen des Hauptvorstandes der DEA. So wurde erst im Oktober 1995 eine – jetzt überarbeitete – Fassung von der Allianz an den BFP gesandt. Diese griff die Phänomene des „Toronto Segens“ auf und versuchte eine gemeinsame Stellung mit dem BFP dazu zu formulieren. Der BFP beschrieb daraufhin seine Positionen zu Geistesgaben und zu den Auswirkungen des „Toronto Segens“. Damit waren Rahmen und Inhalt für ein abschließendes Gespräch klar abgesteckt.

### Das Kasseler Gespräch und dessen Ergebnis

An der entscheidenden Gesprächsrunde vom 18. 6. 96 in Kassel nahmen für den BFP der neu gewählte Präses Ingolf Ellßel, der Seminardirektor Richard Krüger, der bisherige Leiter der *Volksmission entschiedener Christen* (VMeC) Gottlob Ling und der Bundessekretär Gerhard Oertel teil. Den Hauptvorstand der DEA vertraten der 1. Vorsitzende Dr. Rolf Hille, sein Stellvertreter Peter Strauch, der Generalsekretär Hartmut Steeb und der Präses des *Evangelischen Gnadauer Gemeinschaftsverbandes* Christoph Morgner.

Die auf der Grundlage des ersten Gespräches zwischen DEA und BFP 1994 in Frankfurt erarbeitete Erklärung und deren Änderungen bildete die Gesprächsgrundlage. Trotz einiger personaler Veränderungen auf beiden Seiten konnte das Gespräch sehr konstruktiv fortgesetzt werden. Zur Überraschung des BFP war Christoph Morgner keineswegs ein zurückhaltender und zögernder Gesprächspartner, sondern trug durch einige Voten und Formulierungen zum positiven Ergebnis bei. Im Großen und Ganzen einigte man sich auf die sich schon vorher abzeichnenden Positionen. Auch zu den Phänomenen „Lachen im Geist“, „Ruhen im Geist“ und der Austreibung sogenannter „territorialer Geister“ fand man eine gemeinsame Stellungnahme, die dennoch Spielräume zuließ.

Bereits am 1. 7. 1996 wurde dieses gemeinsame Papier mit den Unterschriften der Teilnehmer als gemeinsame Erklärung veröffentlicht. Es wurde bald – wenn auch zunächst vom BFP – als „Kasseler Erklärung“ bezeichnet.<sup>8</sup>

Da die Gespräche in Kassel zur dieser Erklärung führten, war eine Verbindung zu den „Kasseler Vorgängen“ 1909 zwar nicht von vorne herein gewollt, doch nicht zu übersehen. Hatten doch diese 1909 zur Entstehung der

<sup>8</sup> Text der „Kasseler Erklärung“ siehe Dokumentation in diesem Band.



„Berliner Erklärung“ geführt, die die Pfingstler und ihre Geisteserfahrungen als „von unten“ brandmarkten und zu ihrem Ausschluss aus der Gemeinschaftsbewegung führten.

Diese „Berliner Erklärung“ wird zwar in der „Kasseler Erklärung“ mit keinem Wort erwähnt, stand aber bei allen Gesprächen, ausgesprochen oder auch nicht, als massives Hindernis der Gemeinschaft und der Zusammenarbeit im Raum. Es hatte schon verschiedene Versuche aus dem Lager der DEA und auch des Gnadauer Gemeinschaftsverbandes gegeben, das „von unten“ abschwächend zu interpretieren, doch eine Rücknahme dieser diskriminierenden Aussage wagte keiner.

Intern, nicht als Bestandteil der „Kasseler Erklärung“, wurde jedoch gemeinsam festgestellt, dass die „Berliner Erklärung“ als historisches Dokument angesehen wird, das Wertungen und Überzeugungen in den damaligen Konflikten wiedergibt. Von Seiten der DEA wurde betont, dass diese Erklärung zu keinem Zeitpunkt als „offizielle Bekenntnisschrift“ mit bleibender Verbindlichkeit angesehen worden ist.

Diese Interpretation der „Berliner Erklärung“ entsprach zwar nicht der über Jahrzehnte praktizierten Diskriminierung der Pfingstler, auch nicht einer Rücknahme derselben. Der von der „Initiative Berliner Erklärung“<sup>9</sup> angemahnten Buße wurde sie auch nicht gerecht. Herbert Masuch, Evangelist und Prediger aus landeskirchlichen Gemeinschaftskreisen, hatte 1994 diese Initiative mit Unterstützung von Persönlichkeiten aus Landeskirchen, Freikirchen und Gemeinschaften ins Leben gerufen mit dem Ziel einer geistlichen Erneuerung und Wiederherstellung der Gemeinschaft durch Buße.

Wenn auch diese hochgesteckten und gewiss auch berechtigten Ziele nicht alle erreicht werden konnten, so stellte diese Wertung doch zumindest klar, dass kein Pfingstler und Charismatiker unter Berufung auf die „Berliner Erklärung“ von der Gemeinschaft und Mitarbeit in den Ortsallianzen ausgeschlossen und diskriminiert werden konnte. Das war ein entscheidender Schritt in der geistlichen Landschaft Deutschlands mit vielfältigen Wirkungen.

## Auswirkungen der „Kasseler Erklärung“

Obwohl es sich nur um eine gemeinsame Erklärung des Hauptvorstandes der DEA und des Präsidiums des BFP handelt, hatte sie einen weit breiteren Wirkungskreis. Zum einen war der BFP nur ein Teil der deutschen Pfingstbewegung, wurde aber, wie in den Gesprächen zum Ausdruck gebracht wurde, als klar verfasster Gemeindebund und Freikirche als repräsentativ für die gesamte deutsche Pfingstbewegung und auch für die Cha-

<sup>9</sup> Von Herbert Masach 1995 gestartete Initiative, Materialien im BFP Archiv.



rismatiker gesehen. Zum anderen kam die „Berliner Erklärung“ historisch weitgehend aus dem Gnadauer Verband, der bei diesen Gesprächen als der Teil der DEA auftrat. Diese wechselseitige Wirkung von Teilen für das Ganze und umgekehrt eröffnete ein weites Feld der Bewertungen und Auswirkungen.

### Schritte zur Umsetzung im BFP

Der Herbstkonferenz 1996 wurde der Text der „Kasseler Erklärung“ mit der internen Stellungnahme zur „Berliner Erklärung“ und einer ausführlichen Darstellung und Wertung von Richard Krüger vorgelegt. Nach Aussprache wurde dem Vorgehen des Präsidiums und der „Kasseler Erklärung“ zugestimmt.

Es gab jedoch auch Gegenstimmen, die die „Kasseler Erklärung“ als unzureichend empfanden und darin eher einen Kniefall der Pfingstler sahen. Diese Voten spiegelten sich im Briefverkehr mit dem Präsidium des BFP und auch mit dem Hauptvorstand der DEA wieder.

Für die Gesamtheit des BFP ging es aber vorrangig um die praktische Umsetzung. Hier ermutigte Richard Krüger in seiner vorgelegten Wertung zu folgenden Schritten.

- Nicht warten, sondern handeln
- Auf die Brüder zugehen
- Aktiv mitarbeiten
- Bei Schwierigkeiten an das Präsidium wenden
- Insgesamt positiv reden und denken

### Unterstützung durch den Allianzvorsitzenden

Auch von Seiten der DEA war ein Bemühen um Schritte zur Umsetzung zu erkennen. Rolf Hille, der Vorsitzende, sagte gegenüber *idea*:<sup>10</sup> „Ich hoffe, dass diese Erklärung auf Gemeinde- und Ortsebene aufgenommen und umgesetzt wird, so dass es hier zur Zusammenarbeit und zu praktischen Schritten wie gemeinsamen Gebetstreffen und Evangelisation kommt.“

Zugleich wurde in *Evangelische Allianz intern*<sup>11</sup> auf die Überraschung unter vielen Freunden der DEA hingewiesen, sowohl erfreute als auch irritierte. Intensiv bemüht sich auch hier Rolf Hille um Verständnis in historischer, biblischer und allianzmäßiger Sicht. Abschließend stellt er den BFP kurz und sachlich vor und bemerkt, dass nicht alle Pfingstler zum BFP gehören und damit auch nicht alle pfingstlichen und charismatischen Gruppen und Gemeinden der „Kasseler Erklärung“ zustimmen.

<sup>10</sup> *Idea* Spektrum 27/1996.

<sup>11</sup> *Evangelische Allianz intern* 3/96.



## Warnende Stimmen

Irritation und Warnung wurden allerdings auch laut. Zunächst unterrichtet *Topic*<sup>12</sup> seine Leser über Vorgeschichte und Inhalt der „Kasseler Erklärung“ um dann in bekannter Weise Bedenken zu erheben und zu warnen. Ähnlich und zum Teil noch krasser fallen die Beurteilungen mancher Konservativer unter den Evangelikalen aus.

Auch daran wird erkennbar, wie vielschichtig die Evangelische Allianz ist und sie bei weitem nicht das ganze Lager der Evangelikalen vertritt. Diese Differenzierung ist auch für den BFP hilfreich die verschiedenen Reaktionen und die unterschiedlichen Erfahrungen einzuordnen.

## Meinungsspektrum

Wenn auch von pfingstlicher Seite von einem „Jahrhundertereignis“ gesprochen wurde<sup>13</sup> und die „Initiative Berliner Erklärung“ diese für überwunden darstellte, waren viele positive Reaktionen zurückhaltender. Man wollte wohl die noch an alten Positionen festhaltenden nicht zu sehr herausfordern.

Das kam in den Kreisen des Gnadauer Gemeinschaftsverbandes stärker zum Tragen als in Freikirchen und dem Rest der Landeskirchen. Die letzteren hatten ja mit der Verfassung der „Berliner Erklärung“ kaum etwas zu tun. Auch die Anwendung als Sperrklausel für Gemeinschaft mit Pfingstlern war nicht so ausgeprägt. Von daher waren kaum Kommentare zur „Kasseler Erklärung“ zu hören und zu lesen. Bestenfalls sachliche, wohlwollende Berichterstattung. In der säkuleren Presse fand die „Kasseler Erklärung“ kaum Erwähnung. Für sie war es eine interne Verlautbarung ohne Relevanz für die Öffentlichkeit.

## Gespräch im Evangeliumsroundfunk

Der Evangeliumsroundfunk ERF in Wetzlar brachte am 14. 1. 97 eine fast einstündige Sendung unter dem Titel: Die Kasseler Erklärung – ein Jahrhundertereignis? Die ERF-Redakteurin Ingrid Heinzmaier befragte den Vorsitzenden der DEA Rolf Hille und den Seminardirektor und Mitglied des BFP-Präsidiums Richard Krüger zur historischen Vorgeschichte, zum Inhalt der Erklärung und den Reaktionen darauf.

Der ausgeschriebene Text gibt noch einmal in großer Breite von beiden Gesprächspartnern dargelegte Entwicklungen, Positionen und Erwartungen wieder<sup>14</sup> mit Einzelheiten, die über die Protokolle hinausgehen.

<sup>12</sup> *Topic* 10/96.

<sup>13</sup> *Gerhard Oertel* in: *Idea Spektrum* 27/96.

<sup>14</sup> „Glaube + Denken“ in: ERF 1, Sendung 35365 vom 14. 1. 97.



## Auswirkungen der Kasseler Erklärung

Zum Zeitpunkt der Abfassung arbeiteten gut 30 Gemeinden des BFP in Ortsallianzen mit. Die Zahl wuchs in den folgenden Jahren. Nur vereinzelt wurde Gemeinden die Teilnahme und Mitarbeit verwehrt.

Die Rückmeldungen an das Präsidium des BFP führten 1999 zu einem Brief des Bundessekretärs Gerhard Oertel an den Hauptvorstand der DEA. Er erinnerte an die Absicht, das Gespräch fortzusetzen und bezog sich auf positive Erfahrungen und auf Schwierigkeiten.

Nach dem Briefwechsel einigte man sich auf ein Treffen noch im Jahr 1999, musste es dann aber in das Jahr 2000 verlegen, damit viele Unterzeichner der „Kasseler Erklärung“ daran teilnehmen konnten. Am 15. 5. 2000 fand es dann in Erzhausen statt.

Wie abgesprochen wurden die Auswirkungen der „Kasseler Erklärung“ besprochen und ausgewertet, sowohl vor Ort als auch auf nationaler Ebene. Zum Thema wurde auch die idea-Dokumentation 14/99 „90 Jahre Berliner Erklärung“. Der vorsichtig vorgetragene Wunsch des BFP betreffs eines eigenen Vertreters im Hauptvorstand der DEA wurde mit dem Hinweis „dafür ist die Zeit noch nicht reif“ zurückhaltend aufgenommen.

## Gelebte Allianz

Sowohl auf Lokal- als auch auf Bundesebene entwickelten sich die Allianzbeziehungen bis auf wenige Ausnahmen positiv.

Im Jahre 2001 fand ein weiteres Gespräch mit dem Hauptvorstand der DEA in dessen Zentrale in Bad Blankenburg statt. Gesprächsthema waren im theologischen Bereich noch einmal das Verständnis der Geistestaufe und charismatische Aktionen wie „Wächter Gebet“, Europa Awake und das Wirken von John Mulinde. Das gewachsene Vertrauen spiegelte sich auch in praktischen Themen wie Spendenbereitschaft des BFP und die Stellung der DEA zum Lebenspartnerschaftsgesetz.

Fast selbstverständlich war inzwischen die Mitarbeit von BFP-Gemeinden und Pastoren bei der Allianzgebetswoche, ProChrist, Christival, Spring und anderen evangelikalischen Veranstaltungen und Aktionen geworden.

## BFP-Pastor in Hauptvorstand der DEA berufen

Ein weiterer Schritt der Normalisierung und vollen Akzeptierung des BFP war die Berufung eines BFP-Pastors in den Hauptvorstand der DEA. In einem Schreiben vom 20. 1. 98 an den Vorsitzenden des Hauptvorstandes der DEA hatte Richard Krüger darauf hingewiesen, dass in anderen europäischen und internationalen Allianzen Pfingstler schon seit Jahren in leitenden Positionen mitarbeiten. Die Berufung eines BFP-Pastors in den Hauptvorstand würde auch in Deutschland ein deutliches und gutes Signal setzen.



Darüber hinaus gäbe es einen konkreten Ansprechpartner in allen Belangen und anstehenden Aktionen.<sup>15</sup>

Pastor Erhard Zeiser arbeitete schon seit Jahren als stellvertretender Vorsitzender der Familien- und Mitarbeiterkonferenz Spring in Ruhpolding mit. Das führte zu regelmäßigen Einladungen pfingstlicher Referenten und Pastoren mit durchaus positivem Echo. Auf Grund dieses gewachsenen Vertrauens wurde Erhard Zeiser 2005 in den Hauptvorstand der DEA berufen.

## Ausblick

Der Rückblick auf nahezu drei Jahrzehnte berechtigt zu Hoffnungen und Erwartungen, dass in der Gemeinschaft des Leibes Jesu „zusammen wächst, was zusammen gehört.“ Der BFP ist gewiss bereit auch weiterhin seinen Teil dazu beizutragen.

<sup>15</sup> Brief im BFP-Archiv.



## Sind Pfingstler Evangelikale?

### Eine Betrachtung der Theologischen Differenzen und Gemeinsamkeiten<sup>1</sup>

Prof. Dr. Terry L. Cross

„Der Katholizismus und der orthodoxe Protestantismus, egal wie sehr sie sich voneinander unterscheiden, waren sich immer einig darin, dass sie Aspekte der christlichen Religion betonten, welche gegeben und unveränderbar sind. Der Katholizismus hat seinen Schwerpunkt auf die gegebene Struktur gesetzt und der Protestantismus konzentrierte sich auf die gegebene Botschaft, aber beide wussten sehr wohl dabei, dass sie dadurch die Einzigartigkeit, die Suffizienz und die Finalität der rettenden Taten Gottes in Christus zu bewahren und zu schützen versuchten [...] Jedoch ist es notwendig zu erkennen, dass es eine dritte Strömung der christlichen Tradition gibt, die sich natürlich in einigen Punkten mit den anderen beiden vermischt, aber doch einen anderen, einen eigenen Charakter seiner selbst besitzt [...] Mit Verlaub möchte ich diesen Strom kurz und vorläufig charakterisieren, indem ich behaupte, dass das zentrale Element dieses Stroms die Überzeugung ist, dass es im christlichen Leben heute darum geht, die Kraft und die Gegenwart des heiligen Geistes zu erfahren; [...] so dass wenn wir die Frage beantworten würden: ‚Wo ist die Gemeinde?‘ wir fragen, ‚Wo ist der heilige Geist in Macht erkennbar zugegen?‘ [...] Als Beispiel von diesem [Geistesstrom] kann man darauf hindeuten, dass das neue Leben im Geiste eine empfangene und erfahrene Realität ist, etwas, das eine ontologische Veränderung innerhalb des Gläubigen darstellt. In Ermangelung eines besseren Begriffs möchte ich diese Art des christlichen Glaubens und Lebens als pfingstlich bezeichnen.“<sup>2</sup>

### Einleitung

Während diese Worte des Missionars Lesslie Newbiggin, die die Pfingstbewegung als dritte Hauptströmung kirchlichen Lebens und Zeugnisses beschreiben und im Jahre 1953 nicht sehr wohlwollend aufgenommen wurden, so waren sie beinahe prophetisch im Hinblick auf das Kommende.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Vortrag auf Englisch am 28.03.2009. Das Manuskript wurde von Sebastian Schmidgall im Auftrag des Autors übersetzt.

<sup>2</sup> *Lesslie Newbiggin*, *The Household of God. Lectures on the Nature of the Church*, London 1953, 87–88. Newbiggin wurde 1936 von der *Church of Scotland* zum Pastor ordiniert und ging dann nach Indien, um dort als Missionar zu wirken. Im Jahre 1947 wurde er in Madurai zum Bischof ernannt. Er war immer an der ökumenischen Bewegung als weltweitem Trend interessiert.

<sup>3</sup> Im Jahre 1958 schlug Henry P. Van Dusen vom Union Theological Seminar (New York) vor, dass der beste Ausdruck der Tradition der *Believers Church* das Pfingstertum sei. In einem ähnlichen Ton wie es Newbiggin tat, beschreibt er es als eine dritte Kraft, die auf gleicher Ebene mit dem Protestantismus und der römisch-katholischen Kirche steht: „It is a third, mighty arm of Christendom.“ *Van Dusen*, *Third Force in Christendom*, *Life* 50 (June 9, 1958), 113–124.



Dem Pentekostalismus fehle es an ekklesiastischer Struktur und man wehre sich gegen ökumenische Bemühungen. Manche Christen nannten die Bewegung „dämonisch“. Andere wiederum sahen sie als einen emotionalen Auswuchs afro-amerikanischer Spiritualität, die den Armen und Unterdrückten zusagen würde, vor allem in der ländlichen und oftmals zurückgebliebenen Region der Appalachen in den Vereinigten Staaten. Beinahe 50 Jahre nach dem Beginn der weltweiten Bewegung brauchte ein Pfingstler immer noch viel Mut um wahrheitsgemäß auf die Frage zu antworten „Und wo gehen Sie denn zur Kirche?“ Mit anderen Worten, der Geist der Berliner Erklärung von 1909 lebte und gedieh 1953 immer noch überall auf der Welt. Dennoch ist der Strom der Pfingstler gewachsen.

Es ist erstaunlich, dass die Worte von Bischof Newbiggin so weitsichtig waren, schließlich äußerte er sie vor 1960, dem Jahr, das von den meisten Gelehrten als Beginn der charismatischen Bewegung benannt wird. Nun ist die Pfingst- bzw. charismatische Bewegung weltweit mit über 500 Millionen Anhängern, die drittgrößte Strömung des Christentums. Jedoch waren die Worte Newbiggins nicht nur einfach eine soziologische Prognose – sie waren verwurzelt in einer theologischen Beobachtung bezüglich der pentekostalen Erfahrung und Ekklesiologie. In einem Großteil des Buches argumentiert Newbiggin für die biblische und theologische Position der Pfingstler! Deziert referiert er das immer wiederkehrende Thema aus der Schrift und der theologischen Überlegung: Es gibt eine „unlösbare Verbindung zwischen dem heiligen Geist und der Kirche.“<sup>4</sup> Er macht sogar die folgende kühne Aussage (für einen schottischen Presbyterianer im Jahre 1953!): „Die heutigen Theologen fürchten das Wort ‚Erfahrung‘ ... aber die Schreiber des neuen Testaments sind ‚frei von dieser Furcht.‘“<sup>5</sup> Jedoch haben Pfingstler selten den Namen Lesslie Newbiggin oder dessen Worte von 1953 gehört. Sie haben nicht den Platz am ökumenischen Tisch eingenommen, wie es Newbiggin von ihnen erhofft hatte. Sie haben nicht ihre eigene Erfahrung des Geistes mit einfließen lassen in den reflektiven, intellektuellen Prozess. Stattdessen haben sie sich mit der Christenfamilie verbündet, die sich weigert an der ökumenischen Diskussion teilzunehmen (namentlich Fundamentalisten) und haben theologische Überlegungen einer anderen Christenfamilie überlassen, indem sie deren theologische Methoden und Lehren gebrauchen (namentlich Evangelikale).

Für dieses Referat wurde ich gebeten, die Frage zu beantworten, ob Pfingstler als Evangelikale angesehen werden sollten (oder könnten). Darauf gibt es eine einfache Antwort: Ja und Nein. Jedoch verlangt der Untertitel weitere Ausführungen, nämlich die Betrachtung theologischer Unterschiede und Gemeinsamkeiten. Ich werde eine Antwort auf diese Fragen folgendermaßen entwickeln:

<sup>4</sup> Newbiggin, *The Household of God*, 90.

<sup>5</sup> Ebd., 91.



1. Eine historische Untersuchung: Waren bzw. sind Pfingstler tatsächlich Fundamentalisten?
2. Eine Erörterung zur theologischen Methodenfrage: Gibt es oder sollte es einen Unterschied zwischen der pfingstlichen und evangelikalischen theologischen Methode geben?
3. Eine Fallstudie zur pfingstlichen Theologie: Wie würde eine pfingstliche Ekklesiologie in diesem nicht-evangelikalischen Schlüssel aussehen?

Meine Intention ist es, die große Frage „Sind Pfingstler Evangelikale?“ zu behandeln, indem ich diese drei Punkte entwickle und eine Antwort gebe. Es ist natürlich selbstverständlich, dass ich nur für den nordamerikanischen Pentekostalismus und Evangelikalismus sprechen kann. Während es Punkte gibt, die sich auch auf die kirchliche Situation Europas übertragen lassen, ist es mir bewusst, dass sich diese Ausarbeitung und die darin enthaltene Diskussion hauptsächlich auf die USA bezieht.

### 1. Eine historische Untersuchung: Waren bzw. sind Pfingstler Fundamentalisten?

Es ist klar, dass die Bewegung, die sich in den USA „evangelikal“ nennt, sich aus der früheren Form des Fundamentalismus entwickelt hat. War der Pentekostalismus Teil dieser Geschichte? Dieser Punkt bedarf der genaueren Betrachtung.

Fundamentalismus wird heutzutage hauptsächlich abwertend betrachtet. Fundamentalistische Muslime könnten Terroristen sein; fundamentalistische Christen sind Leute, die bisweilen Bücher der Schulbehörden verbrennen; fundamentalistische Juden folgen dem Buchstabe des Gesetzes.<sup>6</sup> Jedoch haben manche Historiker des Christentums versucht, ein humaneres Bild des Fundamentalismus in Nordamerika zu zeichnen.<sup>7</sup> Die Karikaturen „einfach“ oder „verschlossen“ passen nicht sonderlich zur Komplexität dieser Bewegung.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Zwei faszinierende Bücher haben dieses Thema neuerdings für das Judentum, Christentum und den Islam aufgegriffen. *Karen Armstrong*, *The Battle for God. A History of Fundamentalism*, (Ballantine Books) New York 2000; *Malise Ruthven*, *Fundamentalism. The Search for Meaning*, (Oxford University Press) Oxford 2004. Obwohl Armstrong und Ruthven diese Fragen verschieden angehen, kommen sie doch zur gleichen Schlussfolgerung, nämlich dass Fundamentalismus in einer komplexen „modernen“ Welt, die immer mehr mit Unsicherheit gefüllt ist, Klarheit, Stabilität, Sicherheit und Sinn gewährt.

<sup>7</sup> *George Marsden*, *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism 1870–1925*, (Oxford University Press) Oxford 1980; *Joel A. Carpenter*, *Revive Us Again. The Reawakening of American Fundamentalism*, (Oxford University Press) Oxford 1997, 242 f.

<sup>8</sup> *Tom Stransky*, Art. „Fundamentalists“, in: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, 2<sup>nd</sup> ed., 2002. Dies ist ein außergewöhnlich aufschlussreicher Artikel zu den verschiedenen Facetten der Bewegung. Zur „anderen Seite“ dieser Angelegenheit siehe *Bruce Bawer*, *Stealing Jesus. How Fundamentalism Betrays Christianity*, (Three Rivers



Dennoch scheinen sich einige Eigenschaften zu bestätigen, vor allem das Schwarz-Weiß-Denken als Schutz gegen die Unsicherheiten der Moderne.<sup>9</sup> In den 1920er Jahren wehrten sie sich gegen die Evolutionslehre, in den 1930er Jahren gegen die Bibelkritik, bis er sich in den 1940er Jahren zu fragmentieren begann. Jedoch nutzte ein Leiter – Carl McIntire – das Radio und gedruckte Medien, um fundamentalistisches Gedankengut zu beleben mit seinen Publikationen und strikt limitierten Verbänden.<sup>10</sup> Er kämpfte gegen die Formation der „National Association of Evangelicals“ (NAE) in den 1940er Jahren und die gesamte „neo-evangelikale Bewegung“, die er als zu offen für liberale Ansichten ansah. Während McIntire keine Pfingstler in seine Verbände aufnahm, wurden sie von der NAE zugelassen. Dennoch konnte McIntire durch seine fundamentalistische Rhetorik gegen die ökumenische Bewegung und seinen strengen Fokus auf die Schrift anscheinend große Zahlen an Pfingstler auf seine Seite ziehen, obwohl sie in seinen Augen nicht würdig waren, seiner Gruppe anzugehören. So wurden Pfingstler zu Fundamentalisten, die in Zungen sprachen, obwohl sie nicht willkommen waren in den meisten fundamentalistischen Gemeinden.

Waren Pfingstler Fundamentalisten? Donald Dayton vertrat die Ansicht, dass sie es nicht waren, da sie sich durch eine andere Reaktion auf die Moderne auszeichneten.<sup>11</sup> George Marsden und Joel Carpenter tendieren dazu, die Pfingstler in das Lager der Fundamentalisten einzuordnen.<sup>12</sup>

Die Arbeit von Grant Wacker und Douglas Jacobsen wirft ein Licht auf dieses Thema, indem sie die Frage auf eine andere Weise stellen. Es scheint, als wolle Grant Wacker der Frage des Fundamentalismus aus dem Wege gehen, obwohl er die Zeit von 1900–1925 erforscht. Anstelle einer Kategorisierung der Pfingstler als Fundamentalisten und einer Gleichstellung mit anderen Gruppen aus der gleichen Geschichtsepoche, erlaubt er es den Pfingstlern, für sich selbst zu sprechen. Er gibt einige Charakterzüge der

---

Press) New York 1997. Bawer ist weniger historisch als narrativ in seinem Ansatz. Aber die essentiellen Punkte des Lebens eines Fundamentalisten können einfach erfasst werden von Bawers kritischer Sichtweise des Fundamentalismus.

<sup>9</sup> Der Fundamentalismus bekam seinen Namen von den fünf „Fundamentals“ für den Glauben, wie sie in einer Serie von Traktaten zwischen 1910 und 1920 festgelegt wurden. Die fünf Überzeugungen sind: (1) die Unfehlbarkeit der Schrift, (2) die Gottheit Jesu Christi, (3) Jesus Christus ist der Erlöser, (4) die leibliche Auferstehung Christi und (5) das zweite Kommen Christi. Ich werde später zeigen, dass die meisten Pfingstler diese „Fundamentals“ akzeptieren – und auch noch ein paar andere mehr, aber ich werde aufzeigen, dass sie diese aus anderen Gründen akzeptierten als nicht-pentekostale Fundamentalisten, und dies macht einen signifikanten Unterschied aus.

<sup>10</sup> Joel Carpenter, *Revive Us Again*, 204 f. McIntire gründete den *American Council of Christian Churches* und auch den *International Council*.

<sup>11</sup> Donald Dayton, *The Search for the Historical Evangelicalism*. George Marsden's History of Fuller Seminary as a Case Study, in: *Christian Scholar's Review* 23 (September 1993), 12–33. Die gleiche Ausgabe enthält die Antwort von Marsden und Carpenter auf Dayton.

<sup>12</sup> Carpenter, *Revive Us Again*, 237.



Pfingstler an, die oberflächlich betrachtet als den Fundamentalisten ähnlich erscheinen, denen aber letztlich eine andere *raison d'être* zugrunde liegen.<sup>13</sup> Sein Kapitel über „Autorität“ könnte als eine Art Geschichte einer fundamentalistischen Baptistengruppe der 1920er Jahre verstanden werden, aber dennoch unterscheidet sie sich im Grundgedanken. Die Fluidität der Bewegung des Geistes und die Betonung des Restaurationismus machen hier den Unterschied. Deshalb war die Bibel das einzige Textbuch in einigen frühen pfingstlichen Schulen – nicht aufgrund von „intellektueller Engstirnigkeit“ oder „kulturellem Parochialismus,“ (so wie es den meisten Fundamentalisten vorgeworfen wird), sondern vielmehr aufgrund dessen, „dass sie sich einfach sicher darüber waren, dass keine andere signifikante Informationsquelle existierte.“<sup>14</sup> Dies sind sicher nicht die Gedankengänge eines Fundamentalisten. Ein weiteres Beispiel könnte die Unfehlbarkeit der Schrift sein. Hätten die Pfingstler es für notwendig erachtet, dem Angriff der Moderne auf die Bibel entgegenzuwirken, dann hätten sie das wohl höchstwahrscheinlich auch getan. Jedoch war für sie die Schrift vom Geiste inspiriert und deswegen als zuverlässig angesehen (ein „plain sense“ Verständnis). Denn während sowohl die Fundamentalisten als auch die Pfingstler ähnliche Aussagen über die Schrift gemacht hätten, so waren die grundsätzlichen Gedankengänge ihrer Aussagen ziemlich unterschiedlich.<sup>15</sup> Douglas (Jake) Jacobsen hat in dieser Angelegenheit ebenfalls zusätzliche Klarheit verschafft. Sein Punkt ist, dass Historiker wie auch Theologen versuchen, den Pentekostalismus innerhalb eines „Zwei-Parteien“-Spektrums des nordamerikanischen Protestantismus einzuordnen.<sup>16</sup> Die eine Partei ist das fundamentalistisch-konservative Paradigma, das dem modernistische-liberalen Paradigma gegenübersteht. Jacobsen zeigt somit sehr richtig auf, dass wenn dies die einzigen Zuordnungsmöglichkeiten wären, die Pfingstler selbstverständlich den Fundamentalisten näher seien als der anderen Gruppe. Jedoch meint er dazu auch, dass solch eine Einordnung der Bewegung „sowohl das Genie als auch die Genese des Pentekostalismus fehlinterpretiert.“<sup>17</sup> Des weiteren argumentiert er, dass es einige Gründe dafür gibt den Fundamentalismus und den Pentekostalismus in Verbindung zu bringen – vor allem in Bereichen in denen „Modernisten“ die übernatürlichen Aspekte der Schrift angezweifelt haben. Jedoch haben die meisten Funda-

<sup>13</sup> *Grant Wacker*, *Heaven Below. Early Pentecostals and American Culture*, (Harvard University Press) Cambridge/MA 2001. Dies ist meine Zusammenfassung der Vorgehensweise Wackers, die von ihm auch bestätigt wurde in einem Gespräch mit ihm über dieses Thema.

<sup>14</sup> *Wacker*, 71.

<sup>15</sup> Dies ist die Art Diskussion, die ich interessant finde im erst kürzlich veröffentlichten Buch von *R. G. Robins* (ein Student von Grant Wacker) mit dem Titel: *A. J. Tomlinson. Plainfolk Modernist*, (Oxford University Press) Oxford 2004.

<sup>16</sup> *Douglas Jacobsen*, *Thinking in the Spirit. Theologies of the Early Pentecostal Movement*, (Indiana University Press) Bloomington/IN 2003), 255, auch 402 f.

<sup>17</sup> *Ebd.*, 355.



mentalisten sich nicht mit dem Glauben an das Wundersame anfreunden können, so wie es die Pfingstler getan hatten; sie haben die Gegenwart Gottes und seine Kraft der Vergangenheit zugeschrieben.<sup>18</sup> Daraus ergab sich dann, dass viele Fundamentalisten in Pfingstlern Fanatiker sahen, weil sie Gott als konsistent und stabil in seiner eigenen Person ansahen, aber sein Verfahren mit der Welt auch als offen für Veränderungen (vor allem aufgrund von anhaltendem Gebet) betrachteten. Pfingstler waren radikal in ihrer Offenheit gegenüber der Einwirkung des Geistes in ihrem Alltag. Die Fundamentalisten sahen die Welt als ein geschlossenes System mit nur wenig Hoffnung auf ein Eingreifen Gottes. Fundamentalisten glaubten, dass Gott die „Wahrheit“ in der Bibel gegeben hatte, und deshalb müsse man nun schlicht diese Wahrheit vor materialistischen und humanistischen Angriffen der Moderne schützen.<sup>19</sup>

Ein fundamentalistischer Geist hat die Pfingstbewegung übernommen und droht ihre Freiheit im Geiste zu ersticken. Es gibt immer noch fundamentalistische DNA-Spuren, die einigen Leitern des Pentekostalismus und dessen Kreisen anhaften. Jedoch meine ich, dass dieses DNA, obwohl es von einigen als natürlich angesehen wird, tatsächlich aber eine fremdartige Essenz dessen ist, was es in Wirklichkeit bedeutet, pentekostal zu sein. Es ist dieses „Überbleibsel“, welches versucht Brüder und Schwestern in Christi zu „konvertieren“, die sich von uns unterscheiden, oder die katholisch, oder Presbyterianer, oder Baptisten oder was auch immer sind; es ist dieses Überbleibsel, welches jeglichen Dialoge scheut, da man ja Angelegenheiten mit Mitgliedern des Leibes Christi nicht zu diskutieren braucht, um zu einem einheitlichen Wahrheitsverständnis zu gelangen, sondern man muss vielmehr kodifizierte Listen von Lehrwahrheiten auswendig lernen und sicherstellen, dass sich möglichst jeder daran hält.

Der Fundamentalismus nimmt das Versprechen an die Frauen des Pentekostalismus weg, dass Gott den Geist ausgießen und sie gebrauchen wird. Der Fundamentalismus setzt den Fokus auf eine engstirnige Sichtweise in Bezug auf die Rationalität und „das Wort“. Im Fundamentalismus wird das freie Wirken des Windes des Geistes ausgeschlossen. Fundamentalismus sanktioniert unsere traditionelle nordamerikanische Kultur, anstatt dass er wie ein vom Geiste erfüllter Prophet gegen unsere Kultur spricht. Der Fundamentalismus raubt den Pfingstlern die Freude des Dialogs im Geiste mit anderen Gläubigen. In diesem Sinne sollten Leiter und Laien fundamentalistische Tendenzen innerhalb des Pentekostalismus für das ansehen was sie tatsächlich sind – fremde Elemente, die unsere eigene Bewegung einnehmen und diese schließlich abtöten werden, indem sie seinen pulsieren-

<sup>18</sup> Vgl. *B. B. Warfield*, *Counterfeit Miracles. The Cessation of the Charismata*, (Banner of Truth Trust) Carlisle/PA 1976, first edition 1918.

<sup>19</sup> *Jacobsen*, 357.



den Atem mit einer Decke der Intoleranz und enger Rationalität ersticken.<sup>20</sup> Im Wesentlichen stülpt der Fundamentalismus den Pfingstlern etwas grundsätzlich Fremdes über und ich meine, es ist an der Zeit, diesen Tumor herauszuschneiden.

Was also hat das mit unserer heutigen Frage zu tun? Ich behaupte, wenn Pfingstler anfangs wie Fundamentalisten angesehen wurden und sich einige den Attacken auf das liberale Christentum und der Moderne angeschlossen haben, so waren sie dennoch keine Fundamentalisten. Dies ist wichtig für unsere Frage, denn die historische Genese der evangelikalen Bewegung resultiert direkt aus dem Fundamentalismus. Während zwar die Pfingstler 1944 der National Association of Evangelicals (NAE) als Gründungsmitglieder beigetreten sind, so kamen sie nicht an den Tisch als Teil der gleichen fundamentalistischen Familie, wie die meisten anderen Denominationen. Tatsächlich musste die Denomination, der ich angehöre (die *Gemeinde Gottes*, Cleveland/Tennessee) und die von ihren pentekostalen Anfängen her gegen Glaubensbekenntnisse war, erst ein Glaubensbekenntnis verfassen um dann der evangelikalen Bewegung beitreten zu dürfen.<sup>21</sup>

## 2. Eine Untersuchung zur theologischen Methode: Gibt es einen Unterschied zwischen dem pentekostalen und evangelikalen Ansatz?

Während die Pfingstler den Fundamentalisten ähnlich sahen, obwohl sie es eigentlich nicht waren, ist die Beziehung der Pfingstler zum Evangelikalismus etwas anders gelagert. Als Pfingstler haben wir uns der NAE angeschlossen. Wir wollten Teil dieser konservativen Bewegung in Nordamerika sein. Wir waren es leid, verfolgt und verspottet zu werden. Wir hatten Zuwachs in den USA und wollten die Anerkennung dieses soziologischen Aufwärtstrends. Und so schlossen wir uns dem evangelikalen Lager an. Danach wurden einige Veränderungen unter den Pfingstlern sichtbar: Die Zahl der Frauen im Dienst ging deutlich zurück und ist niedrig geblieben.

<sup>20</sup> Obwohl ich nicht viel in katholischen Kreisen verkehre, so möchte ich doch hinzufügen, dass ich einige fundamentalistische Tendenzen auch dort entdecken konnte. Die Reaktion auf den Modernismus durch den Vatikan I (1868–70), Papst Pius IX (1846–1878) und Papst Pius X (1903–1914), offenbart ein fundamentalistisches Haschen nach Sicherheit im Angesicht der Moderne. Einige dieser Dinge geschehen auch noch in der heutigen Zeit, und das nicht nur unter den Nachfolgern des Schweizer Erzbischofs Marcel Lefebvre. Manche Katholiken leben, als hätte es nie das Zweite Vatikanische Konzil gegeben – und zum Teil tut dies auch noch ihre Kirchenleitung!

<sup>21</sup> 1948 wurde letztlich ein „Glaubensbekenntnis“ angenommen, aber es bleibt eine historische Tatsache, dass dieses Glaubensbekenntnis verabschiedet wurde, weil man sich ohne Glaubensbekenntnis der NAE nicht anschließen konnte. An diesem Beispiel wird deutlich, dass die fundamentalistische DNA der Pfingstbewegung fremd war.



Die Bibelschulen fingen an, ihre Pastoren mit Hilfe von evangelikalen theologischen Büchern zu lehren. Aspekte, die den Geist betreffen, wurden einfach im Unterricht hinzugefügt. Der Klerus wurde professionalisiert und die Betonung der Geistesgaben als Ausrüstung zum Dienst schwand mehr und mehr, sowohl unter dem Klerus als auch unter den Laien.<sup>22</sup>

In diesem Abschnitt der Ausarbeitung werden wir versuchen herauszufinden, ob ein Unterschied zwischen pentekostaler und evangelikaler theologischer Methodik besteht. Jedoch wollen wir vorab die Frage beantworten, ob es denn überhaupt eine Zukunft für den Evangelikalismus gibt! Was meine ich damit? Erst kürzlich verfasste Artikel und „Blogs“ im Internet stellen die Frage, ob der Evangelikalismus für die Zukunft der Kirche in Nordamerika adäquat zugerüstet sei.<sup>23</sup> Als eine lose verbundene Gemeinschaft von relativ konservativen Gemeinden ist die evangelikale Bewegung immer zerstreuter geworden und hat in den USA an Relevanz verloren. Erst vor kurzem bekannt gewordene Skandale, die in den Schlagzeilen auftauchten bezüglich einiger NAE-Leiter und auch die Tatsache, dass sich viele Evangelikale den Stars der konservativen politischen Rechten angeschlossen hatten, führten dazu, dass sich die einst vereinte Kraft in Splitterparteien aufteilte. Wenn die alte Metapher für die evangelikale Bewegung als viele kleine Zelte vereint unter einem großen Zelt beschrieb, dann wird der momentane Stand der Unordnung am besten beschrieben werden als klei-

<sup>22</sup> Während die Veränderungen im Bezug auf die Frauen vielleicht auch ein Resultat der veränderten Rolle der Frau in der Gesellschaft in den 1950er Jahren war, so glaube ich doch nicht, dass dies allein den bedeutenden Rückgang völlig erklären kann. Die Rolle der Frau hat sich in unserer Gesellschaft ebenfalls verändert. Also müssten wir nun, wenn nur der soziologische Faktor infrage käme, einen Aufschwung im Engagement der Frauen sehen können; dies ist aber so nicht eingetreten.

<sup>23</sup> Siehe ein vor kurzem verfasster Internetartikel von *Michael Spencer* von Oneida, Kentucky: „The Coming Evangelical Collapse.“ [„Der kommende Zerfall des Evangelikalismus.“] Michael Spencer ist Schriftsteller, der in Kentucky lebt und arbeitet. Er beschreibt sich selbst als „postevangelikaler Reformationschrist, der auf der Suche ist nach einer von Jesus geformten Spiritualität.“ Dieser Essay fasst seine blogs zusammen, InternetMonk.com. Er ist zu finden unter <<http://www.csmonitor.com/2009/0310/p09s01-coop.html>> (10. März 2009). Er gibt die folgenden Kommentare ab: „Wir stehen am Rande – innerhalb der nächsten 10 Jahre – eines Zerfalls des evangelikalischen Christentums. Dieser Zerfall wird dem Rückgang der protestantischen Großkirchen in der Welt folgen und er wird die religiöse und kulturelle Landschaft des Westens fundamental verändern. Innerhalb zweier Generationen wird der Evangelikalismus ein Haus sein, welches von der Hälfte seiner Bewohner verlassen sein wird. (Zwischen 25 und 35 Prozent der Amerikaner sind heute Evangelikale.) Im „protestantischen“ 20. Jahrhundert gediehen Evangelikale. Aber bald werden sie in einem sehr säkularen und antireligiösen 21. Jahrhundert leben. Dieser Zerfall, wird die Ankunft eines antichristlichen Kapitels des postchristlichen Westens ankündigen. Intoleranz gegenüber dem Christentum wird auf ein Niveau ansteigen, das die meisten von uns nicht für möglich gehalten hätten innerhalb unserer Lebzeiten und die öffentliche Meinung wird feindselig gegenüber dem evangelikalischen Christentum werden, denn es wird als ein Gegner des Gemeinwohls gesehen werden.“



ne Zelte unter einem großen Dach, das zerrissen ist und keinem Zweck mehr dient.

Um die Metapher noch weiter zu gebrauchen, das evangelikale Zelt ist außerhalb der Stadt und in einem großen Feld weit weg von der Realität des alltäglichen Lebens in dieser späten modernen, postmodernen und postchristlichen Ära. Der Evangelikalismus befindet sich ganz sicher in einer Krise.<sup>24</sup>

Sind nun die Pfingstler ein Teil dieser Bewegung? Ja. Sind Pfingstler identisch mit den Evangelikalen? Nein! Meine eigene Universität (Lee University) wirbt für sich als eine „evangelikale, pentekostale“ Schule. Wir haben viele interessante Diskussionen darüber, was das nun bedeutet. Wenn man nur einige Meter von Lee die Strasse hinauf geht, gelangt man zum Theologischen Seminar der Gemeinde Gottes, das betont, dass Pfingstler absolut keine Evangelikalen sind – und sie wollen uns dazu bewegen, einen neuen theologischen Ansatz zu vertreten, der mehr im Einklang steht mit unseren pfingstlerischen Erfahrung und unserem Leben.<sup>25</sup> Ich selbst

<sup>24</sup> Wer sind denn nun heute die Evangelikalen? Vor vierzig Jahren hätte solch eine Frage nur einer einfachen Antwort bedurft, aber nun ist das anders. Während sich die Evangelikalen den Grundlehren der christlichen Orthodoxie verschrieben haben, so sind sie auch (angeblich) offen, die Welt in einen Dialog mit einzubeziehen. Die meisten Evangelikalen betonen eine persönliche Beziehung mit Christus, die sich in pietistischer Anbetung und Lebensstil ausdrückt. Jedoch, wie Donald Dayton es schon seit über 15 Jahren festgestellt hat, hat der Ausdruck „evangelikal“ eigentlich ausgedient. Dieser Ausdruck garantiert keinerlei akademische Präzision. Die Fülle der parakirchlichen Einrichtungen, die entstanden sind durch die evangelikale Bewegung, hilft ebenfalls nicht mit bei der Identifizierung der zentralen Merkmale der Bewegung. Dayton sagt: „Ich für mich selbst finde es nicht möglich, einen gemeinsamen Ausdruck zu finden, der die Breite der Bewegungen beschreibt, die in diesem Volumen umfasst wird. Deshalb vermeide ich das Wort so gut wie nur möglich“, in: *Dayton, Some Doubts about the Usefulness of the Category "Evangelical"*, in: *The Variety of American Evangelicalism*, ed. *Donald Dayton and Robert K. Johnson* (InterVarsity Press) Downers Grove/IL 1993), 251. Der andere Herausgeber dieses Bandes, *Robert K. Johnson*, stimmt nicht mit Dayton überein und meint, dieser Ausdruck sei nach wie vor sinnvoll. Ich tendiere dazu, den Ausdruck dahingehend als brauchbar anzusehen, wo er eine Form konservativ-pietistischen Christentums Nordamerikas beschreibt, aber ich meine nicht, dass es eine klare *theologische* Kategorie ist, die das gesamte kirchliche Spektrum miteinbezieht. Weiterhin sehe ich es so, dass das evangelikale Zelt tatsächlich zerrissen ist, und es scheint, als könnte es nicht mehr repariert werden, da der Wille unter den übrig gebliebenen Mitgliedern fehlt, diese harte und teure Aufgabe in die Hand zu nehmen.

<sup>25</sup> *John Christopher Thomas*, *Pentecostal Theology in the 21<sup>st</sup> Century*. 1998 Presidential Address to the Society for Pentecostal Studies, in: *PNEUMA, The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 20/1 (Spring 1998), 18. Thomas schlägt vor, dass die Rahmenbedingung einer pentekostalen systematischen Theologie das fünf-fältige (oder vier-fältige) Evangelium sein soll: Jesus als Erlöser – der, der heiligt – mit dem Geiste tauf – Heiler – der bald wiederkehrende König. Dann macht er eine ziemlich kühne Aussage: „Es ist mein Glaube, dass wenn eine pentekostale Theologie vom Grund auf neu geschrieben wird, dann wird sie um diese zentralen Punkte des pentekostalen Glaubens und der pentekostalen Verkündigung strukturiert sein.“ (18).



habe mich sehr dafür eingesetzt, dass es notwendig ist eine Pfingsttheologie zu vertreten, die nicht so evangelikal geprägt ist und sich deshalb kaum von dem unterscheidet, was Carl Henry oder Millard Erikson schreiben würden! Pfingstler zu sein, beeinflusst unsere Sicht von Gott und den Dingen Gottes. Aber bedeutet das gleich, dass wir nicht mehr länger evangelikal sind? Gibt es hier ein Entweder-Oder, ein Sowohl-als-auch, oder keines von beidem?

Die gemeinsamen theologischen Themen der Evangelikalen und der Pfingstler sollten offensichtlich sein: Wir halten beide fest an der Prägung des christlichen Glaubens, der aus dem Protestantismus stammt. Viele von uns verfolgen ihre Wurzeln bis zu den radikalen Reformern zurück – vor allem den Anabaptisten und Pietisten. Aber wir kommen auch aus dem Herzen der Reformation selbst – von Luther und Calvin und sogar von Zwingli und Bullinger. Unser Verständnis der Soteriologie – auch wenn es dabei unter Evangelikalen Unterschiede gibt – stammt aus dem protestantischen Konzept der Rechtfertigung aus Gnade allein. Unser Verständnis der Schrift – auch wenn es dabei Unterschiede gibt – kommt ebenfalls aus der Zeit der Reformation.

Also müsste ich die Frage, ob wir Pfingstler Evangelikale sind, bejahen. Ich glaube, unsere Universität ist richtig aufgestellt, sowohl theologisch wie auch historisch. Jedoch sind Pfingstler *dasselbe* wie Evangelikale? Haben Pfingstler den gleichen theologischen Ansatz wie Evangelikale? Diese Frage würde ich gerne mit einem kühnen Nein antworten – vor allem wenn jemand Evangelikale im Sinne des reformierten cessationistischen Lagers definiert. Oder – um den deutschen Kontext zu gebrauchen – würde ich sagen, dass rein theologisch gesehen die Pfingstler in den USA eher evangelisch als evangelikal sind! Lassen sie uns dies ein wenig genauer betrachten, indem wir die Methode systematisch-theologischen Arbeitens untersuchen.

Theologie reflektiert die primäre Sprache Gottes in seiner Offenbarung.<sup>26</sup> Die Erzählung der Schrift bietet uns die Originalquelle, über die wir reflektieren, wenn wir unsere Lehraussagen entwickeln. Dabei ist Theologie nicht einfach eine Neufassung der biblischen Erzählung in einer

---

Als Gelehrter des Neuen Testaments, so meine ich, darf Professor Thomas solche Vorschläge für die systematische Theologie als Disziplin machen. Dennoch glaube ich nicht, dass dieser Ansatz alle Fragen abschließend beantwortet. Da solch eine Methode *von innerhalb* unserer Bewegung entwickelt werden muss, so glaube ich nicht, dass es genug Übereinstimmung gibt in diesen Punkten, um sie für die heutige Zeit als zentralen Ausgangspunkt anzusehen. Sie helfen vielleicht, um einen *Katechismus* zu entwickeln, aber nicht um eine gesamte systematische Theologie darauf aufzubauen. Ich bevorzuge einen breiteren und mehr dynamischen Rahmen, nämlich die Dreieinigkeit.

<sup>26</sup> Stanley Grenz, *Revisioning Evangelical Theology. A Fresh Agenda for the 21<sup>st</sup> Century*, (InterVarsity Press) Downers Grove/IL 1993, 78. Vgl. Clark Pinnock, *Tracking the Maze. Finding our Way Through Modern Theology from an Evangelical Perspective*, (Harper & Row Publishers) San Francisco 1990, 182.



mehr zeitgenössischen Sprache. Es ist auch nicht eine Neufassung einer Sammlung von Wahrheitsaussagen in einer zeitgenössischen Sprache. Theologie ist eine kritische Untersuchung und Reflexion zur „primären Wahrheit der Erzählung, welche nicht mit der Schrift gleichgesetzt wird, die aber von der Sprache der Schrift geformt wurde.“<sup>27</sup> „Die Theologie existiert, um der Erzählung zu dienen und nicht umgekehrt.“<sup>28</sup> Die Aufgabe der Theologie in der Interpretation der Erzählung ist es, eine Antwort auf die Erzählung Gottes innerhalb der Gemeinschaft der Zuhörer zu fördern. Theologie wird nicht in einem Vakuum geschaffen, sondern vielmehr in einer lebenserhaltenden und lebensspendenden Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern im Königreich Gottes. Um eine zusammenhängende Reflexion über die Erzählung zu erhalten und um der Welt eine angemessene Antwort anzubieten, erhält die Theologie ihre Sprache, Konzeptionen und tiefgreifende Grammatik aus der Erzählung des Gottesereignisses unter uns und den Traditionen der Kirchengeschichte. Eine Erzählung wiederzugeben ohne ihre Bedeutung für den gegenwärtigen Kontext herauszustellen ist ähnlich dem Glauben in manchen Gemeinden, dass ein häufiges Zitieren auswendig gelernter Schriftpassagen schon Predigen sei. Tatsächlich hat das Predigen und die Theologie hierin etwas gemein, denn beides sind Reflexionen, die abgeleitet sind aus der primären Erzählung der Schrift.

Hier würde ich auch hinzufügen, dass Theologie über Gott reflektiert und wie wir ihn in der Begegnung mit dem Geiste erfahren. Der Heilige Geist re-präsentiert das Originalereignis der Offenbarung Jesu Christi, indem er die Gute Nachricht in unseren Herzen zum Leben bringt und uns erlaubt, uns für oder gegen die daraus resultierenden ewigen Konsequenzen zu entscheiden. Wenn wir die Botschaft des Evangeliums hören, also die Wahrheit, dass Jesus lebte, starb, begraben wurde und *für mich* von den Toten wieder auferstanden ist, dann begegnet uns der Heilige Geist mit einer Re-präsentation dieses ursprünglichen Offenbarungsereignisses. Diese persönliche Begegnung mit Gott belebt die Erzählung des Evangeliums und vor allem belebt sie auch unsere Seelen. Wir erleben eine Transformation durch diese Begegnung mit dem Geist.

Theologie liest demnach aus der Sprache und der Offenbarung der Schrift, aber sie sinnt auch nach über den Gott, den wir im Jetzt erleben. Dies heißt noch lange nicht (so wie es J. Rodman Williams empfiehlt), dass wir die Theologie unseren Erfahrungen anpassen sollten.<sup>29</sup> Es ist eher wichtig zu erkennen, dass Gott zwar ein Objekt unserer theologischen Konstrukte ist, aber es ist darüber hinaus noch viel wichtiger zu erkennen, dass dieser Gott ein Gott ist, der uns begegnet, uns verändert und uns erneuert. Daher wird das, was wir über Gott zu sagen haben eingefärbt sein gemäß unserer Gotteserfahrungen. Schreiben wir eine Theologie, die nur auf un-

<sup>27</sup> Pinnock, *Tracking the Maze*, 182.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> J. Rodman Williams, *The Era of the Spirit*, (Logos) Plainfield/NJ 1971, 55.



seren Erfahrungen beruht, dann fallen wir in die gleiche Falle wie Schleiermacher und Feuerbach und gelangen zu einer anthropozentrischen Theologie. Wenn wir aber eine Theologie schreiben über den Gott, der uns begegnet, dann werden wir nicht die menschliche Beteiligung am Göttlichen ignorieren, aber der Fokus wird auf dem Göttlichen als Objekt unserer Reflexionen bleiben (eine mehr theozentrische Theologie). Schreibt man nur über die Erfahrung ohne jeglichen Inhalt, so verfehlt man den Fokus auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus.<sup>30</sup> Frühere Entwicklungen in der Methodik der systematischen Theologie gaben sicher Grund zu negativen Ansichten. Vor allem für Evangelikale bedeutete die systematische Theologie oftmals eine Theologie „von oben“, d. h. eine Theologie, die einfach ihre Lehrwahrheiten für die Kirche von der Schrift deduziert hat. Theologie ist in diesem Sinne eine Bewertung der Offenbarung, die als Wahrheiten von oben herab gegeben wurden. Dann wird systematische Theologie zu einem Arrangieren der Lehre zu einem System, welches die Lehre von oben herab am besten reflektiert. Ein vollkommenes, umfassendes System war das Ziel dieser Art von Theologie.

Die protestantischen Gelehrten, die den Reformern folgten, schienen am meisten daran interessiert zu sein, ein rationales System der Theologie zu entwickeln. Diese Gruppe hatte am meisten Einfluss auf die evangelikale Theologie. Das klassische Beispiel dieser Systembildung finden wir in den Schriften von Francis Turretin, dessen *Institutio theologiae elencticae* (1679–1685) ein Muster darstellte für das Denken der Gelehrten im 17. und 18. Jahrhundert und sogar noch weiter bis hinein in die Princeton Schule des 19. Jahrhunderts und die daraus resultierende Theologie der Evangelikalen im 20. Jahrhundert.<sup>31</sup> Das System Turretins dominierte souverän einen Großteil der amerikanischen theologischen Ausbildung. Sein System wurde das „Konkordanzmodell“ der systematischen Theologie genannt, welches geleitet wurde von einem „Verlangen, eine theologische Orthodoxie, ein System der ‚rechten Lehre‘ zu etablieren.“<sup>32</sup> Von B. B. Warfield bis hin zu Millard Erickson folgte die systematische Theologie dieser

<sup>30</sup> Zu diesem Thema habe ich mich kürzlich an anderer Stelle geäußert, in: *Terry L. Cross*, *The Divine-Human Encounter. Towards a Pentecostal Theology of Experience*, The Society for Pentecostal Studies Presidential Address for 2008, PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies 31 (2009), 3–34.

<sup>31</sup> Der Einfluss Turretins wurde vielerorts bestätigt. Siehe *Martin I. Klauber*, *Francis Turretin on Biblical Accommodation. Loyal Calvinist or Reformed Scholastic?* in: *Westminster Theological Journal* 55 (1993), 74 f. Siehe auch: *B. B. Warfield*, *The Idea of Systematic Theology*, in: *The Necessity of Systematic Theology*, 2<sup>nd</sup> edition, ed. *John Jefferson Davis* (Baker Book House) Grand Rapids/MI 1978), 127–167.

<sup>32</sup> Die „Konkordanz“-Phrase stammt aus: *Stanley Grenz*, 70. Das Zitat ist von *Richard Muller*, *Scholasticism Protestant and Catholic. Francis Turretin on the Object and Principles of Theology*, in: *Church History* 55 (June 1986); Muller meinte, dass Turretin versuchte, die unsystematisierten Themen der Reformation (vor allem Calvins) zu „retten“, indem er sie in einer „vollkommen systematisierten und gelehrten Form ... darstellte“ (205).



Vorgabe, indem sie Wahrheiten, die in der Schrift geoffenbart wurden, als Lehren von oben herab in einem System darstellten, welches beinahe komplett geschlossen war und sehr wenig Raum für ein Mysterion liess. Der klarste Verfechter dieses Systems war Carl F. H. Henry, dessen Propositionalismus ein beispielloses Niveau unter den evangelikalen Systematikern erreicht hatte. Unter seiner Feder wurde die Lehre zur rationalen Exposition des Glaubens basierend auf der Schrift. Wahrheit wurde in der Bibel entdeckt und zu einem Schema umgeformt, das die gesamten biblischen Aussagen systematisierte. Für Henry, wurde die gesamte Offenbarung Gottes in der Schrift zum Ausdruck gebracht.<sup>33</sup> Er sagt:

„Die Offenbarung in der Bibel ist grundsätzlich eine geistige Konzeption: Die Offenbarung Gottes ist vernünftige und verständliche Kommunikation. Aus dem Denken und Willen Gottes kommend ist der Adressat der Offenbarung Gottes das Denken und der Wille der Menschen. Als solches ist es hauptsächlich eine Bewusstseinsaktivität, welches die Gedanken erhellt und sich auf die Überzeugungen und Handlungen der Empfänger auswirkt.“<sup>34</sup>

Es scheint, als wäre nach Henry die einzige Erfordernis, um Offenbarung zu empfangen, die Erkenntnis des Geistes, die dann wiederum den Willen verändern würde. Dies ist eine Sichtweise bezüglich der Schrift, die Persönlichkeit oder Subjektivität außen vor lässt. Sie ist steril und rationalistisch. Das Resultat ist, dass sich Theologien, die sich aus dieser Sichtweise heraus entwickeln auch sehr steril anfühlen.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Aufschlussreich ist Henrys vielbändige Abhandlung, die eigentlich keine systematische Theologie darstellt, aber dennoch Aufschluss darüber gibt, welche Art von Theologie er für einen systematischen Ansatz als notwendig erachtete, insbesondere einer Theologie der Offenbarung: *Carl F. H. Henry, God, Revelation and Authority* (vol. 1), *God Speaks and Shows. Preliminary Considerations*, (Word Books Publishers) Waco/TX 1976.

<sup>34</sup> *C. F. H. Henry, God, Revelation, and Authority* (vol. 3), *God Who Speaks and Shows. Fifteen Theses, Part Two*, (Word Books Publishers) Waco/TX 1979, 248.

<sup>35</sup> Vgl. *Richard Lints, The Fabric of Theology. A Prolegomenon to Evangelical Theology* (Wm. B. Eerdmans Publishing Company) Grand Rapids/MI 1993. Lints bietet einige exzellente „Auswege“ für die Zukunft der evangelikalen Theologie an und beachtet dabei auch sehr sorgfältig die tiefgehende schwierige Aufgabe der theologischen Methodik, läuft aber am Ende gegen die gleiche Wand wie es Henry tut. Offenbarung ist das verbindende Element der systematischen Theologie und Offenbarung existiert nicht in der Form einer Person, sondern nur im Gedruckten der Wahrheiten der Schrift. Pfingstler begrenzen den Fokus der Offenbarung oder der Theologie nicht alleine auf den „gedruckten Text“ der Schrift, weil der Geist die hinter dem Text stehende Bedeutung offenbart und uns in einer göttlich-menschlichen Begegnung trifft als „Person“. Hierzu finde ich die Arbeit von James K. A. Smith sehr hilfreich. Wenn er den Begriff „die Menschen des Buches“ gebraucht, betont er, dass die frühen Christen nicht wie Sklaven an den Text gefesselt waren, sondern an die Botschaft des Textes, die ihnen durch den Geist angeboten wurde. Deswegen, meinte er, würden die Pfingstler in dieses Model des Christentums passen, nicht aber in das Modell des Judentums als ein Volk des Buches. *James K. A. Smith, The Closing of the Book. Pentecostals, Evangelicals and the Sacred Writings*, in: *Journal of Pentecostal Theology* 11 (1997), 49–71. Weiterhin haben einige Theologen im Hinblick auf die evangelikale



Im Gegensatz zu dieser Sterilität, sucht der Pentekostalismus eine systematische Theologie zu entwickeln, die verbunden ist mit der Offenbarung Gottes in der Person Jesu Christi und der Schrift. Gegenüber dem Aufschrei der Gemeinde für eine Theologie, die mehr von Herzen als vom Kopf her kommt und mehr mit dem Leben und dem Dienst in der Kirche verbunden ist, weist Alister McGrath der pentekostalen Methode den Weg:

„Diese beiden Anliegen könnten angesprochen werden, indem man die Annahmen in Bezug auf das Wesen und die Aufgabe der Systematischen Theologie hinterfragt. Hinter diesen Anliegen verbirgt sich ein falsches und fehlerhaftes Verständnis vom Wesen der Theologie, dem man gerecht werden könnte, indem man neu entdeckt, worum es in der Theologie geht, anstatt sie vom Bereich der Spiritualität auszuschließen.“<sup>36</sup>

Jedoch gibt es immer noch starke Anzeichen des alten evangelikalen Stils, die immer noch die eher fundamentalistische DNA widerspiegeln als den Kurs der Zukunft. Zum Beispiel prangert Millard Erickson die Versuche der postkonservativen Evangelikalen an, die über das geschriebene Wort hinaus gehen oder es hinter sich lassen in ihrer theologischen Reflexion. Die Übernahme des Quadrilaterals von Wesley (Schrift, Tradition, Erfahrung und Vernunft) in der Theologie wird von Erickson als eine Verwässerung der Hauptnorm der Theologie, d. h. der Schrift, angesehen.<sup>37</sup> Im theologi-

systematische Theologie in den letzten Jahren begonnen, das Wort „systematisch“ allgemein etwas weiter zu fassen als man es zuvor tat. Clark Pinnock schlug vor, dass theologische Reflexion, sei es nun systematische Theologie oder eine andere Form, geführt werden sollte von der Erzählung der Offenbarung (*Pinnock, Tracking the Maze*, 186). Daniel Migliore beschrieb die systematische Theologie als eine „doktrinäre oder konstruktive Theologie“. Damit entfernt er das übergreifende System als Hauptbestandteil der systematischen Theologie und legte stattdessen die Betonung auf den Akt des Konstruktiven, in: *Daniel Migliore, Faith Seeking Understanding. An Introduction to Christian Theology*, (Wm. B. Eerdmans Publishing Company) Grand Rapids/MI 1991, 9. Robert King beschrieb die systematische Theologie als eine „absichtliche Anordnung von Ideen“, in: *Robert King, The Task of Systematic Theology*, in: *Christian Theology. An Introduction to its Traditions and Tasks*, ed. *Peter C. Hodgson and Robert H. King*, (Fortress Press) Philadelphia 1982, 1. Ein relativ neues Journal zur systematischen Theologie beschäftigt sich mit „dem konstruktiven Artikulieren der Bedeutung, der Kohärenz und der Implikationen der christlichen Positionen.“ (Diese Beschreibung stammt von Blackwell Publishers für das International Journal of Systematic Theology. Seit ihrem Beginn 1999 ist die Zeitschrift dieser Beschreibung treu geblieben.) Dies scheinen wohl die Trends und die Richtung zu sein, in welche sich die systematische Theologie in der Zukunft bewegen wird und dies passt sehr gut zu den Pfingstlern. Diese neueren Beschreibungen scheinen sich mehr mit der Postmoderne auseinander zu setzen und vermeiden den Rationalismus der protestantischen Scholastik. Alleine aus diesen Gründen scheint es ein Vorteil für die Disziplin zu sein, dass man bei einer Richtungsänderung viel Gepäck zurücklassen könnte.

<sup>36</sup> Alister McGrath, *Evangelical Theological Method. The State of the Art*, in: *Evangelical Futures. A Conversation on Theological Method*, ed. *John G. Stackhouse Jr.*, (Baker Books) Grand Rapids/MI 2000, 22.

<sup>37</sup> Millard Erickson, *The Evangelical Left. Encountering Postconservative Evangelical Theology*, (Baker Book House) Grand Rapids 1997, 47–48.



schen Diskurs darf nur einzig und alleine die Bibel als richtungsweisend und normativ gelten. Erickson nennt die Theologen, die von dem propositionalen Bereich abweichen, „die evangelikale Linke“ und fragt sich, ob sie überhaupt evangelikal genannt werden dürfen.<sup>38</sup>

Clark Pinnock hat oftmals diese Form des Evangelikalismus, die Erickson vertritt, als „paläo-reformierten“ Evangelikalismus bezeichnet. Sie scheinen dort im 17. Jahrhundert stecken geblieben zu sein. Oftmals sind sie Cessationisten, die nicht an das authentische Wirken des Heiligen Geistes und dessen Gaben in der heutigen Gemeinde glauben. Leider hat dieser Ansatz den theologischen Flügel des Evangelikalismus dominiert. Die Möglichkeit, dass die Bewegung so dezentralisiert und so unterschiedlich werden konnte, löst die Frage aus, ob es in zwanzig Jahren überhaupt noch eine Bewegung geben wird, die man evangelikal nennen könnte. Dennoch gibt es viele Evangelikale, die nicht Cessationisten sind (einige Wesleyaner und Anhänger der Dritten Welle). Es gibt auch viele evangelikale Theologen, die das Anliegen der Postmoderne voranzutreiben versuchen und sich der Apologetik verschreiben, um die Fragen, die ihnen Ungläubige stellen, beantworten zu können. Diese „linken“ oder „postkonservativen“ Evangelikalen (so wie Clark Pinnock, Stanley Grenz, Miroslav Volf, um nur einige zu nennen) „versuchen es, evangelikale Positionen zu überdenken im Lichte postmoderner Kritik der Aufklärung (foundationalism) und des Objektivismus...“ In diesem Lager der Evangelikalen werden Pfingstler eine gemeinsame Basis und stimulierende Zusammenarbeit im Bereich der theologischen Forschung finden. Tatsächlich leisten nur in diesem Lager Evangelikale erfrischende und provokative Arbeit, die es wert ist, in einen Dialog mit Theologen außerhalb unserer eigenen kleinen Kreise zu treten. Diese Evangelikalen, „die sich in der Synthese des 17. Jahrhunderts herauskristallisiert haben“ werden zunehmend erkennen, dass sie in die Ecke mit den Fundamentalisten gesteckt werden, von denen sie einst ausgegangen sind. Mit der folgenden Aussage macht Daniel Alvarez eine atemberaubende Kritik über Mark Noll und David Wells:

„Leider haben die Autoren sich anscheinend schon entschieden, dass der protestantisch scholastische Konsensus des 17. Jahrhunderts, der dann auch die Theologen festlegt und mit denen die Autoren sympathisieren, auch normativ ist für andere Christen und dass alles, was von diesem Konsensus abweicht a priori falsch oder irrelevant für christliche Reflexion ist.“<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Millard Erickson, *Where is Theology Going? Issues and Perspectives on the Future of Theology*, (Baker Book House) Grand Rapids/MI 1994, 96–97. Vgl. Gary Dorrien, *The Remaking of Evangelical Theology*, (Westminster John Knox Press) Louisville/KY 1998, 194. Es ist interessant zu sehen, dass die lange Liste der „progressiven Evangelikalen“, die Dorrien nennt, einen Pfingsttheologen mit einbezieht, Steven Land!

<sup>39</sup> Tatsächlich ist auch die folgende Aussage von Daniel Alvarez korrekt: „Diese offizielle Position der Evangelikalen scheint gut durchdacht zu sein, aber schaut man genauer hin, so erkennt man, dass diese Position dem Fundamentalismus der Tagesordnung



Das Ergebnis der theologischen Aufgabe ist bereits entschieden. Pentekostale Theologie kann seine Ressourcen nicht aus diesem Stil des theologischen Unterfangens schöpfen. Eine Theologie, die vom Geiste her erfrischt wurde, würde es niemals zulassen, sich in eine Kellerbibliothek des 17. Jahrhunderts einschließen zu lassen.

Es mutet seltsam an, wenn Pfingstler Theologie studieren mit Hilfe evangelikaler Lektüre, die erst noch von ihren Professoren zum Thema des Geistes mit mündlichen Kommentaren ergänzt werden musste. Die Zeit ist gekommen für eine eigenständige pentekostale systematische Theologie, die geboren wurde aus dem Wind des Geistes und unserer Erfahrungen mit Gott, sowohl als auch aus dem geschriebenen Wort – eine Theologie, die Glauben und Verstand integriert, Herz und Kopf anspricht. Eine pentekostale systematische Theologie kann nicht eine evangelikale Theologie sein, die die Gabenfrage irgendwo noch anhängt.

„Während Pfingstler vielleicht viele theologische Grundsätze mit anderen Christen teilen, so haben wir Gott erfahren in einer Art und Weise, die andere nicht bezeugen. Anstatt, dass wir die Theologie betrachten als eine Beschreibung unserer Unterschiede, müssen wir begreifen, was für einen allumfassenden Unterschied unsere Erfahrung mit Gott macht in jedem Bereich unseres Lebens, vor allem aber im theologischen. Für Pfingstler ist der Anfang und das Ende der theologischen Reflexion über unsere Gotteserfahrung von seinem Geist durchweht. Das könnte (und ich glaube, es muss) unsere *loci communes* (gemeinsamen Punkte) und unsere theologische Methode radikal verändern. Wir sind vielleicht evangelikal, weil wir Wahrheiten, die uns über Generationen hinweg übertragen wurden, festhalten, aber wir sind nicht einfach nur Evangelikale, die in Zungen sprechen! Wir sind Menschen, die vom Geiste durchtränkt wurden, wir wurden von unserem Pferd gestoßen, so wie es Saul widerfuhr (Acta 9); deshalb können wir weder denken, leben noch schreiben als wäre diese Erfahrung mit dem lebendigen Gott nur eine Randerscheinung.“<sup>40</sup>

Wie könnte nun die theologische Methode in der systematischen Theologie für Pfingstler aussehen? Erlauben Sie es mir, Ihnen eine kurze Skizze vorzustellen bevor ich im letzten Teil das Fundament einer pentekostalen Ekklesiologie vorstellen werde.

Erstens ist einer pentekostalen systematischen Theologie am besten geeignet mit einer robusten trinitarischen Theologie als integrales Prinzip un-

näher kommt als sie es gerne zugeben würden“, in: *Daniel Alvarez*, On the Possibility of an Evangelical Theology, in: *Theology Today* 55/2 (July 1998), 185.

<sup>40</sup> *Terry L. Cross*, The Rich Feast of Theology. Can Pentecostals Bring the Main Course or Only the Relish? in: *The Journal of Pentecostal Theology* 16 (2000), 33–34. Vgl. *Terry L. Cross*, A Proposal to Break the Ice. What Can Pentecostal Theology Offer Evangelical Theology? in: *The Journal of Pentecostal Theology* 10/2 (2002), 44–73. Während ich dort herausarbeite, dass eine Theologie des „dritten Artikels“ des Glaubensbekenntnisses vielleicht zu Beginn hilfreich wäre, so habe ich meinen Fokus in den letzten Jahren auf eine vollkommen trinitarische Theologie gesetzt. Dies ist die beste Methode für Pfingstler. Aber natürlich, schließt solch eine trinitarische Theologie für Pfingstler eine robuste Pneumatologie mit ein! Diese Methode führe ich kurz in dieser Ausarbeitung vor.



serer Reflexionen. Worin liegt der Vorzug dieses Ansatzes? Wenn Pfingstler beginnen, ihre eigene Theologie von „Grund auf“ zu formen, und wenn sie dafür ihre ausgeliehene evangelikale Lektüre zurücklassen, so glaube ich, müssen sie mit der entscheidenden Erfahrung, der direkten Begegnung mit dem Geiste in unseren Leben beginnen. Weshalb ziehe ich einen „trinitarischen“ Ansatz dem „pneumatologischen“ vor? Pfingstler reservieren diese Begegnung mit dem Geiste nicht nur für die, die „geistesgetauft“ sind, denn sie glauben, dass eine direkte Begegnung mit dem Geist schon für die Bekehrung von Bedeutung ist. Deshalb ist dies die wesentliche allgemeine Erfahrung eines jeden Gläubigen, dass wir eine Begegnung mit dem Gott der Schrift hatten und nun vor die Entscheidung gestellt sind, ihm zu folgen oder nicht. Wenn wir uns entschließen, Jesus nachzufolgen, so werden wir sofort in ein besseres Gottesverständnis geführt. Der Gott der irdischen Erfahrung Jesu war seinem Wesen nach dreieinig. Jesus spricht mit dem Vater und tut nichts, was er nicht auch den Vater tun sieht (Joh 5). Jesus wird einen Tröster senden, den Geist, der sein Platz unter uns einnehmen wird (Joh 14–16). Man kann Jesus nicht alleine antreffen – weder in der Schrift noch in der heutigen Erfahrung. Der Geist ist da und umwirbt uns für Christus und überzeugt uns von unseren Sünden. Der Vater ist da, als Fokus der Herrlichkeit und Aufmerksamkeit Jesu, so wie er auch der Fokus unserer Aufmerksamkeit und Herrlichkeit ist. Jesus betet, damit wir eins seien, so wie er und der Vater eins sind. Wie können wir das lesen, ohne eine komplexe, nuancierte Beziehung zwischen dem Vater, Sohn und Geist zu erkennen? Das ist nicht nur das, was wir lesen, sondern es ist auch das, was wir in unserer direkten Erfahrung mit dem dreieinigen Gott erleben.

Deshalb bildet der trinitarische Ansatz einen perfekten Rahmen für unsere theologische Reflexion. Alle Aspekte des Lebens im Geiste – die Errettung, Heiligung, Geistestaufe, Heilung, die Erfahrung des kommenden Zeitalters in diesem gegenwärtigen Zeitalter – das alles kann durch das Prisma des trinitarischen Gottes „gelesen“ werden. Das Wesen Gottes (trinitarisch, sozial, beziehungssuchend) wird zum Paradigma für die theologische Reflexion und damit für jede mögliche Lehre. Warum? Weil Pfingstler glauben, dass wir direkt von dem Geist betroffen und verwandelt wurden (gemäß unserem pietistischen Erbe), der uns zu Christus führt und durch Christus zum Vater. Das Wesen des dreieinigen Gottes gibt uns den Rahmen der Diskussion über Gott und die Dinge Gottes (die Theologie selbst). Deswegen ist dieser Ansatz umfassender als die fünf-fältige oder vier-fältige Lehre als Basis für eine Theologie. Die *Propria* der Pfingstler (z. B. Taufe im Geist, Zungenrede, die Gaben des Geistes) werden klar beleuchtet im Kontext dieses Ansatzes. Aber vielleicht noch viel wichtiger (zumindest für mich) ist die Tatsache, dass Gaben und Manifestationen nicht zum Fokus eines solchen theologischen Rahmens werden können. Solch eine Methode ist *theozentrisch* sowohl dem Rahmen als auch dem Inhalt nach. Da ein



Großteil der pentekostalen/charismatischen theologischen Reflexion (oder sogar das Predigen) den Fokus auf die menschliche Erfahrung Gottes legt, dient eine trinitarische Theologie als ein Korrektiv zu diesem anthropozentrischen Ansatz. Damit wird das fünf-fältige Evangelium aber nicht aufs Abstellgleis gestellt, sondern wird zum Herzstück der Christologie. Dieser integrative Ansatz ist jedoch weiter und umfassender und wird somit der Gesamtheit der biblischen Erzählung besser gerecht.

### 3. Eine Fallstudie in pentekostaler Theologie: Wie könnte eine pentekostale Ekklesiologie aussehen?

Eine Beispielskizze soll diesen theologischen Ansatz erläutern. Pfingstler (und vor allem Evangelikale) sind bekannt dafür, dass sie keine Ekklesiologie entwickelt haben. Warum ist das so? Wahrscheinlich ist die wichtigste Lehre der Evangelikalen das Bekehrungserlebnis, bei welchem jemand von neuem geboren wird in Gott durch den Geist. Pfingstler legen ebenfalls sehr viel Wert auf dieses Ereignis. Es ereignet sich eine individuelle (persönliche) Begegnung mit Gott; man entscheidet sich in Bezug auf Christus. Innerhalb des Kontextes der modernen nordamerikanischen Gesellschaft legt solch eine persönliche Entscheidung für Jesus Christus eine starke Betonung auf die individuelle Errettung.

Wann immer eine Gruppe von Christen solch eine individuelle Bekehrung als Zentrum ihrer Soteriologie hat, bekommt sie die Schwierigkeit zu begründen, weshalb man sich als Gemeinde versammeln sollte! Diesen Fokus teilen die Pfingstler mit den Evangelikalen. Deshalb haben sie wie diese auch keine Ekklesiologie für solch eine Soteriologie entwickelt. Die Gemeinde ist letztlich eine Ansammlung von Individuen, die eine ähnliche geistliche Erfahrungen gemacht haben.<sup>41</sup> Dies bedeutet in der Regel, dass die Betonung mehr auf *der unsichtbaren* oder *geistlichen* Kirche liegt als auf der *sichtbaren* oder *institutionellen* Kirche.

Wenn man die Methode der trinitarischen Theologie anwendet, so stellen Pfingstler die Frage: „Wenn wir durch den Geist von neuem geboren werden, fügt uns dann nicht auch der gleiche Geist in den Leib Christi ein?“ Das heißt, unsere *Erfahrung* des Heiligen Geistes ist nicht nur ein individualistisches, mystisches Ereignis. Es ist ein persönliches, spirituelles Ereignis, welches uns transformiert. Es bringt uns hinein in die unsichtbare

<sup>41</sup> In einem Kapitel über evangelikale Sichtweisen zur Kirche zeigt Bruce Hindmarsh die Schwierigkeiten einer evangelikalen Ekklesiologie auf: *Bruce Hindmarsh, Is Evangelical Ecclesiology an Oxymoron?* in: *Evangelical Ecclesiology. Reality or Illusion?* ed. *John G. Stackhouse, Jr.*, (Baker Academic) Grand Rapids/MI 2003), 15–37. Im gleichen Buch hat Michael Jinkins einen herausfordernden Artikel geschrieben in dem er den „Voluntarismus“ des Evangelikalismus für eine schwache Ekklesiologie verantwortlich macht. *Michael Jinkins, The Gift of the Church. Ecclesia Crucis, Peccatrix Maxima and the Missio Dei*, in: *Evangelical Ecclesiology. Reality or Illusion?*, 179–209.



Gemeinschaft mit den Gläubigen. Somit ist es ein gemeinschaftsbildendes spirituelles Ereignis, das uns miteinander verbindet und uns einfügt in die sichtbare Gemeinschaft von Lokalgemeinden hier auf Erden. Ohne das individuelle Erlebnis der Errettung zu leugnen, erweitern Pfingstler das Wirken des Geistes über die Wiedergeburt hinaus zur Aufgabe der Vereinigung des Volkes Gottes. Deshalb beginnt eine pentekostale Ekklesiologie mit der Gemeinde als Menschen in Gottes Gegenwart und Kraft.<sup>42</sup> Sie fragt erst nach *dem Wesen* der Gemeinden und erst danach nach *der Mission* der Gemeinde. Und dennoch weiß sie, dass beides nicht getrennt werden kann, denn wir sind genauso Missionare wie der dreieinige Gott.

„Was ist die Kirche? Diese Frage ist das ungelöste Problem des Protestantismus. Von den Tagen der Reformation bis auf unsere Zeit hat nie Klarheit darüber bestanden, wie sich die Kirche im Glaubenssinn, die Gemeinde Jesu Christi, zu der oder den Institutionen verhalte, die Kirchen heißen.“<sup>43</sup>

Dieser Gedanke Brunners ist 50 Jahre, nachdem er es geschrieben hatte, immer noch wahr. Wie können wir Jesus Christus und die von ihm begonnene Bewegung in Beziehung setzen zu unserer hoch institutionalisierten Form von „Kirche“? Pfingstler, die bekannt sind für ihre Aversion gegen Formen und Rituale, haben anscheinend diese Frage gänzlich ignoriert. Für viele Pfingstler ist die Gemeinde ein Versammlungsort für unsere Treffen bei denen der Geist auftaucht. Wenn jedoch, wie Clark Pinnock vorschlägt, Pfingstler ihre Kirchenerfahrung *theologisch reflektieren würden*, so könnten sie mithelfen „das Problem des Protestantismus“ zu lösen, welches in der Reformation selbst nicht gelöst wurde.

Was ist die Kirche für Pfingstler? Ich meine die Trinität gibt uns wichtige Anhaltspunkte, um eine pentekostale Ekklesiologie zu formulieren. Während der Geist eine wichtige Rolle in dieser trinitarischen pentekostalen Ekklesiologie erfüllt, so würde ich sagen, dass einfach mit dem Geiste anzufangen und mit ihm zu enden (eine eher pneumatologische als trinitarische Ekklesiologie) nicht adäquat wäre für die gesamte Kirche heute. Pfingstler haben der Kirchengemeinschaft viel mehr zu bieten als nur ein paar „angetackerte“ Ideen über die Geistesgaben. Wie die Dreieinigkeit in unserer Mitte wirkt und wie der dreieinige Gott in unsere Lebenserfahrung hineintritt, bestimmen unseren Glauben darüber, was die Gemeinde ist und wie sie sein sollte.

Wie würde solch eine Ekklesiologie aussehen? Hier sind einige Aspekte, von denen ich meine, dass sie wesentlich sind für eine trinitarische Ekklesiologie aus pfingstlicher Sicht.

<sup>42</sup> Terry L. Cross, A Response to Clark Pinnock's "Church in the Power of the Spirit", in: The Journal of Pentecostal Theology 16 (2006), 24. Pinnocks Artikel, „Gemeinde in der Kraft des Heiligen Geistes. Die Verheißung einer pentekostalen Ekklesiologie“, kommt direkt vor meinem Artikel im gleichen Journal.

<sup>43</sup> Emil Brunner, Das Mißverständnis der Kirche, Zürich 1951, 7.



Erstens: Als Antwort auf die Frage „Was ist die Kirche?“ würde ich die Betonung auf das Konzept der Gemeinde als das Volk unter Gottes unmittelbaren Gegenwart und Kraft legen.<sup>44</sup> Das Schlüsselwort bei dieser Definition ist für mich „unmittelbar“. Mir ist wichtig bei einer pentekostalen „Lösung“ für das protestantische Problem der Ekklesiologie, dass wir im Gegensatz zu fast jeder anderen Gemeinschaft glauben, dass Gott *unmittelbar* zu uns kommen kann – das heißt ohne die Vermittlung der Kirche. Fast jede Ekklesiologie, die ich finden konnte, betonte die Schlüsselrolle der Kirche in der Vermittlung der Gnade Gottes an die Menschheit.

Natürlich glaube ich auch, dass die Kirche eine sekundäre Rolle in unserer Erlösungserfahrung spielt – schließlich brauchen wir die Gemeinde, um ein Zeugnis zu sein für das Regieren Gottes in unserer Welt, um die Botschaft der transformierenden Kraft des Evangeliums Jesu Christi anzubieten, um die Verschriftung der Schrift zu bewerkstelligen und zu verteilen, damit Ungläubige das Evangelium empfangen können und glauben. Die Kirche spielt eine bedeutende Rolle in unserem Leben. Jedoch wenn man sagt, sie sei *die Vermittlerin* des Geistes an die Menschen oder es gäbe keinen anderen Weg für Menschen, um Gott zu erfahren, dann wird für mich als Pfingstler die Betonung falsch gesetzt. Sogar während ich in der Kirche bin und das Wort Gottes gelesen oder gepredigt wird, ist es da letztlich nicht der Geist des lebendigen Gottes, der mich umwirbt und mich zu Gottes Herz zieht? Gibt es nicht eine Form des direkten und unmittelbaren Kontakts mit Gottes Geist, den die Gemeinde selbst nicht bieten kann, denn ihr Zweck ist mehr instrumental als unmittelbar?<sup>45</sup> Gott konfrontiert uns direkt und transformiert uns in unserem inneren Sein. Somit ist die Kirche das Volk Gottes, welches direkt transformiert und berührt wurde von Gott durch seinen Geist.

Eine zweite Antwort auf die Frage Brunners ist dies: Als das transformierte Volk Gottes *reflektieren wir das Wesen Gottes*. Gott ist dreieinig. Das Wesen Gottes ist es, in Gemeinschaft zu leben. Weil wir von Gott berührt wurden, können wir das Wesen Gottes in unseren Beziehungen mit

<sup>44</sup> Ich schreibe schon über 15 Jahre an einer pentekostalen Ekklesiologie. Damit begann ich, als ich meinen Doktor in Theologie abgeschlossen hatte. Danach bin ich im pastoralen Dienst tätig gewesen. Mir fehlten Ausbildung und Hintergrundwissen zum Thema Ekklesiologie, aber ich habe erkannt, wie relevant und tief theologisch sie sein kann. Ursprünglich nahm ich an, dass die Ekklesiologie rein praxisorientiert wäre, und musste die negative Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis überwinden. In meiner nächsten Veröffentlichung bearbeite ich diese Themen im Detail; bisher in: *Terry Cross, The Church. A People of God's Presence*, Unpublished manuscript at Lee University, 2002; vgl. *Miroslav Volf, After Our Likeness. The Church as the Image of the Trinity*, (Wm. B. Eerdmans Publishing Company) Grand Rapids/MI 1998.

<sup>45</sup> Diese Ideen entwickle ich weiter und zeige dazu an verschiedenen Beispielen aus unterschiedlichen Denominationen auf, wo und wie sich Gemeinde bzw. Kirche als Vermittlerin Gottes an die Menschen versteht. *Cross, The Church. A People of God's Presence and Power*, chapter 1.



anderen Gläubigen (und auch anderen Menschen) widerspiegeln. Pfingstler haben kein Problem damit, Wunder zu erkennen, die Gottes Macht in Hinsicht auf Gesundheit oder finanzielle Probleme bewirkt.

Ich erinnere mich an die verändernde Botschaft der frühen Pfingstler, die sich auf das veränderte Leben und auf die Kraft Gottes konzentrierten, damit Menschen von der Macht der Sünde frei würden und wie Jesus in Heiligkeit und in der Kraft des Geistes wandeln könnten ihr Leben lang. Grundsätzlich sollten Pfingstler die Kraft Gottes in ihrem Leben wirken sehen, nicht damit sie Dinge, die sie wollen, bekommen können, sondern damit ihr Charakter Gottes Charakter ähnlicher werde und unser Leben in einer Beziehung zueinander gelebt werden kann. Wie der dreieinige Gott in Einheit wirkt (ein Gott) in Verschiedenheit (Vater, Sohn, Geist), so wurden wir Menschen zu seinem Ebenbild geschaffen (1. Mose 1,26–27). Menschen reflektieren Gottes Bild (teilweise) als Einheit, die wir als Menschen haben (Gott schuf den Mensch) und doch auch durch die Verschiedenheit, die wir als Mann und Frau haben (Gott schuf sie als Mann und Frau). Was, wenn die Gemeinde das wahre Wesen Gottes auf diese Weise reflektieren würde? Das würde bedeuten, dass sich niemand um Positionen der Macht in unseren Gemeinden streiten würde, sondern alle würden verstehen, dass ein Unterschied in der Funktion nicht bedeutet, eine niedrigere oder höhere Ebene des Werts in Gottes Augen erreicht zu haben. Wir würden Unterschiede in unserer Mitte zulassen, ohne nach einer starren Uniformität in Aussehen oder des Denkens zu rufen (was leider sehr üblich ist unter Pfingstlern/Charismatikern heute).

Ein abschließender Aspekt zur Frage nach der Kirche scheint hier angebracht zu sein. Normalerweise verbringen wir sehr viel Zeit damit, über bestimmte Projekte oder Programme, Glocken und Pfeifen nachzudenken, die das Rad unserer Gemeinde rund laufen lassen. Wenn wir beschäftigt sind, dann meinen wir, dass wir die Dinge richtig machen. Anstatt so viel Aufmerksamkeit darauf zu richten, *was wir tun*, sollten wir besser verstehen, *wer wir sind*.

Die *Mission* der Gemeinde sollte bestimmt werden vom Wesen Gottes und nicht durch die übergeordnete Kirchenbehörde oder die Erwartungen der Gesellschaft. Mein Punkt ist: Es ist das Wesen Gottes, sich nach außen zu bewegen über die Gemeinschaft der Trinität hinaus in die Welt an sich – bis hin zu den Fremden und Ausgestoßenen.<sup>46</sup> Gott ist der, dessen Gemeinschaft zwischen Vater, Sohn und Geist überfließt zu der Mission, die Welten zu erschaffen und sie zu erlösen. Gott ist Missionar. Daniel Migliore drückt es so aus: „... die primäre Mission der Gemeinde ist, Anteil zu ha-

<sup>46</sup> Dies hat *Clark Pinnock* bestens beschrieben in: *Flame of Love. A Theology of the Holy Spirit*, (InterVarsity Press) Downers Grove/IL 1996. Vor allem das erste Kapitel, in welchem er „den Geist und die Trinität“ beschreibt als den, der die Liebe Gottes nach außen richtet und die göttliche Liebe den Ungeliebten vermittelt.



ben an der missionarischen Aktivität des dreieinigen Gottes in der Welt.“<sup>47</sup> Das heißt, das Wesen der Mission der Gemeinde ist im Wesen und der Mission Gottes verankert. Was wir als Gemeinde *tun*, sollte aus unserem *Sein* hervorströmen.

Was ist die Mission der Kirche für die pentekostale Ekklesiologie? Clark Pinnock hat die Botschaft klar formuliert: Es heißt, in die Regionen dieser Welt hineinzugehen, die andere aufgegeben haben und Gottes Gnade geistlich und praktisch weiter zu vermitteln; es heißt, in ein anderes Land hineinzugehen, um jemanden zurück zu gewinnen aus den Schweineställen des Lebens; es heißt, in der Kraft des Geistes Gottes zu wandeln, so dass Dämonen fliehen und das Evangelium gepredigt wird und das Reich Gottes vorangebracht wird bis an die äußersten dunklen Grenzen dieser Welt. Es ist *Power-Ekklesiologie* wie sie Pinnock beschrieben hat. Es ist offensichtlich, dass sogar Menschen mit den besten Absichten keinen anderen Menschen verändern können – nur eine direkte Berührung von Gottes Geist kann das tun.

Wir predigen das Evangelium in der Kraft des Geistes, aber darüber hinaus leben wir auch das Evangelium in den Gräben der Seitengassen des Lebens, damit die am Rande Stehenden, die Armen und die Unterdrückten dieser Welt die Hoffnung der Erlösung in Jesus Christus hören.<sup>48</sup> In dieser Weise stellt die Gemeinde einen Gott vor, der nicht mehr länger ein „entfernter Gott“ ist, sondern der Menschen *direkt und unmittelbar* begegnet und ihr Leben für immer transformiert.

Zwei weitere Dinge, die Pinnock aufzeigt, sollen weiter verfolgt werden: *Gemeindestrukturen* und *Individualismus*. Die Kommentare Pinnocks über unsere Sorgfalt bezüglich Gemeindestrukturen in den Pfingstgemeinden zeigt, dass er selbst viele Jahre in der Gemeinde involviert war. Als Pfingstler waren wir oftmals stolz auf „die Abwesenheit von Struktur“ in unseren Gottesdiensten (obwohl die meisten das Gegenteil erkennen in unseren „Gottesdienststörungen“ abgedruckt im Gemeindebrief oder in den ungeschriebenen „Strukturen“ unserer Gottesdienste). Wir kennen eine Vielzahl von Leitungsstrukturen im Pentekostalismus. Hier sind die Worte Pinnocks hilfreich: „Viele verschiedene Strukturen sind effektiv. Wir müssen nur be-

<sup>47</sup> Daniel L. Migliore, *The Missionary God and the Missionary Church*, in: *The Princeton Seminary Bulletin*, vol. 19, number 1 (1998), 14–25, bes. 17.

<sup>48</sup> Ich glaube, Pinnock hat Recht, wenn er sagt, dass die Zeiten sich geändert haben bezüglich des Konzeptes, dass Sündenvergebung die eine primäre Sorge der Ungläubigen sei. So passt die Lehre der Rechtfertigung in die Zeit der Reformation des 16. Jahrhunderts; heute geht es vorwiegend um die Kraft, die uns verändern kann. Die Frage, die sich heute die meisten Ungläubigen stellen ist nicht „Kannst du mir mit meiner Schuld vor Gott helfen?“, sondern vielmehr „Kannst du mir helfen, aus diesem Loch zu kommen, in dem ich stecke?“ Es ist eine Frage der Erlösung, der wahren Bekehrung und Heiligung.



achten, dass die Formen, mit denen wir arbeiten, angebracht sind ... dass sie das Wirken Gottes fördern."<sup>49</sup>

Es wird noch dauern, bis sich Pfingstler daran gewöhnen, dass Strukturen und Ämter vom „Geiste gegeben“ sein können. Ich begann letztes Jahr meine Position zu überdenken, als ein römisch-katholischer Priester mich hinterfragte bezüglich der Annahme, dass Geistesgaben nur spontan und nicht durch ein Amt (z. B. des Bischofs) wirken könnten. Meine erste Reaktion war typisch pfingstlich: Ich habe gesehen wie Bischöfe allzu menschlich waren und anstatt durch ihr Amt Gott und dem Volk Gottes zu dienen, oftmals sich selbst oder der Bewahrung „ihrer“ Kirche dienten. Wie kann dies etwas „Geistgegebenes“ sein? Nun habe ich begonnen mein Denken hierin zu verändern und die Position Pinnocks hat mich ermutigt diesen Weg noch weiter zu gehen. Der wichtigste Punkt dabei ist, dem Geist gegenüber offen zu bleiben. So kann der Geist auch in bestimmten Strukturen und Ämtern wirken, die helfen, die Absichten Gottes für unsere Welt voranzutreiben. Warum könnten institutionelle Elemente nicht funktional und flexibel sein? Ich glaube sie könnten es sein, aber Pfingstler sollten der Welt zeigen, wie das bewerkstelligt werden könnte. Wenn wir behaupten, die Gaben Gottes in kraftvoller Weise unter uns zu haben, wie kann es dann sein, dass sie im Bereich der Leiterschaft und der Ämter fehlen sollten? Ich möchte niemandem zu nahe treten; es scheint nur manchmal so, als hätten wir ein System von Strukturen übernommen ohne über ihre geistlichen oder ungeistlichen Implikationen nachzudenken. Wie schön wäre es, wenn die Struktur der Gemeinde den Gott der Gemeinde widerspiegeln würde? Wie schön wäre es, wenn die Art und Weise, wie wir Kirche *praktizieren*, tatsächlich die Weise reflektieren würde, wie wir die Kirche in der Welt *sind*?

Ein weiterer Punkt, der mir wichtig ist, ist der Aspekt, den Pinnock „Klerikalismus“ nannte. Die Idee, dass es unter dem Volk Gottes zwei verschiedene Kasten geben soll (Klerus und Laien), ist nicht nur lächerlich, sondern auch ungöttlich. Obwohl wir den Begriff heute gebrauchen, gibt es das Wort „Klerus“ im Neuen Testament nicht. Das ganze Volk Gottes soll auf der Ebene des „Diener“ fungieren.

Ist das nicht vor allem wichtig, wenn es um Menschen geht, die vom Geist Gottes berührt wurden und die Geistesgaben empfangen haben, um in ihrer Mitte zu wirken? Was uns in pentekostalen/charismatische Kreisen eingeholt hat, ist ein noch ausgeprägterer Klerikalismus, in dem manche Leiter der Gemeinden Titel und Ruhm fordern, welche Gott für Menschen nicht vorgesehen hatte. Das Resultat ist deutlich – die „Laien“ bleiben passiv und unangagiert im Gottesdienst oder bei Gemeindeaktivitäten, während der „Klerus“ den Dienst abarbeitet. Nach meinem Verständnis von Eph 4,11–14 ist dieses Resultat genau das Gegenteil vom Willen Gottes.

<sup>49</sup> C. Pinnock, Church in the Power of the Holy Spirit. The Promise of Pentecostal Ecclesiology, in: The Journal of Pentecostal Theology 16 (2006), 13.



Die Leute des „Volkes Gottes“ sollen Werke des Dienstes vollbringen, nachdem sie im Leibe Christi durch das Leiterschaftsteam ausgebildet und gefördert wurden.

Wenn Pfingstler Wert auf die Geistesgaben legen, wie können sie dann eine Ekklesiologie entwickeln (ob in der Praxis oder Theorie), die alle Begabung und Aufmerksamkeit auf einen Pastor bzw. Leiter fokussiert, anstatt die verschiedenen Mitglieder des Leibes Christi im Blick zu haben, auf die Gottes Geist gewillt ist, seine Gaben auszugießen? Sollte die Gemeinde nicht involviert sein in einem „Dienst des Leibes“, bei dem jedes Mitglied mit der Bereitschaft kommt, von dem mitzuteilen, was Gott ihm oder ihr gegeben hat? Anstatt mit einem solchen Ansatz an unsere Gemeindetreffen heranzugehen, vermitteln wir den Laien in jeder Woche das Gleiche, nämlich dass sie im Lehrsaal sitzen, um einer Person beim Reden zuzuhören. Dabei ziehen wir den Teppich der Erwartungen unter ihren Füßen weg – den Teppich, der besagt, was Gott tatsächlich tun könnte, wenn wir ihn frei unter uns wirken ließen.

Pinnock hat Recht, wenn er uns daran erinnert, dass die Tradition schwer und zäh an unseren Gemeinden haftet wie verhartetes Öl in einem kaputten Motor. Wenn wir versuchen, Strukturen zu verändern, dann sollten wir geduldig sein und auf „Widerstand vorbereitet sein.“ Aber die frühen Pfingstler fürchteten den Widerstand nicht, denn sie hatten vom Geist gehört und sahen das Gehörte untermauert durch das Wort Gottes. Wir sollten uns nicht fürchten, die klare laute Stimme des Geistes zu hören, die uns drängt, unsere schädigenden Gemeindestrukturen erneut zu überdenken, damit wir beginnen können, sie aus den Motoren unserer Gemeinden zu entfernen. Nur auf diesem Wege wird der Geist von neuem fließen können und unsere Gemeinden werden so funktionieren wie Gott es will.

Weiterhin: Mit einer trinitarischen Theologie als Rahmen für unsere Methodik, sollten menschliche Beziehungen in der Gemeinde die innertrinitarischen Beziehung widerspiegeln. Das Wesen Gottes sollte im Wesen des Volkes Gottes reflektiert werden. Unser Leben auf Erden sollte an der göttlichen, trinitarischen Gemeinschaft partizipieren. Die Wahrheit ist, dass wir keinem *deus solus*, sondern einem *deus communitatis* dienen. Der Reichtum des dreieinigen Lebens wird zum integrierenden, systematischen Prinzip einer pentekostalen Theologie. Catherine Mowry LaCugna macht hierzu eine kühne Aussage:

„Die Lehre der Trinität ist letztlich nicht eine Lehre über Gott, sondern eine Lehre über das Leben Gottes mit uns und unser Leben miteinander. Es ist das Leben der Gemeinschaft und der Einwohnung Gottes in uns, wir in Gott, und wir alle ineinander. Dies ist die ‚Perichorese‘, die gegenseitige Interdependenz von der Jesus im Johannesevangelium spricht. (Joh 17,20–21).“<sup>50</sup>

<sup>50</sup> Catherine Mowry LaCugna, *God For Us. The Trinity and Christian Life*, (Harper Collins Publishers) San Francisco 1991, 228.



Die Gemeinschaft des Geistes ist nicht nur eine Ansammlung von Individuen, sondern ein Leben in Gemeinschaft, wodurch wir in Gottes Gnade wachsen und uns gegenseitig zu guten Werken ermutigen. Das Leben im Geist ist nicht ein Leben in Einsamkeit oder einer einsamen Wandschaft. Es ist ein Leben der reichen Gemeinschaft mit Gott und anderen Menschen, denn in dieser Gemeinschaft Gottes entdecken wir unsere Gaben und unsere Berufungen. Wir üben unseren Glauben und unsere Verantwortung aus. Wir geben unser Leben als Salz und Licht für die Welt. Weil wir eine Gemeinschaft der Liebe sind, werden die, die Gott nicht kennen, angezogen durch unsere Aktionen der Pflege und Umsorgung, sowie unseren respektvollen Umgang mit allem Leben. Die, die vom Geiste geboren wurden, haben auch eine Dringlichkeit in ihren Herzen verspürt zur Gemeinschaft mit Brüdern und Schwestern im Herrn. Wenn das Wesen Gottes durch seinen Geist in uns eingepflanzt wurde, dann wird uns dürsten nach Gemeinschaft mit anderen, die den gleichen Glauben haben wie wir, aber wir werden uns auch ausstrecken zu Fremden und denen, die von der Gesellschaft ausgestoßen wurden. Stanley Grenz deutet in eine feine Richtung betreffend der Plage des Individualismus:

„Wir wurden von der Sünde errettet, damit wir an der Gemeinschaft der erlösten Menschheit partizipieren, die in einer erretteten Welt lebt und die Gegenwart des Erlösergottes genießt [...] Wir wurden nicht in Isolation gerettet, noch um eine exklusive Beziehung mit dem dreieinigen Gott zu genießen.“<sup>51</sup>

<sup>51</sup> Stanley Grenz, *Theology for the Community of God*, (Wm. B. Eerdmans Publishing Company) Grand Rapids/MI 2000, 438 f.



## Die Identität des Mülheimer Verbandes zwischen Pfingstbewegung und Evangelikalismus

*Ekkehart Vetter*

Ein paar Assoziationen meinerseits als Vorbemerkung:

Wie geht es mir mit der Themenstellung „Die Identität des Mülheimer Verbandes zwischen Pfingstbewegung und Evangelikalismus“? Steht der Mülheimer Verband (MV) zwischen diesen Bewegungen bzw. theologischen Positionen? Ist dies eine Position „zwischen den Stühlen“, sozusagen ohne eigenes Profil und theologische Festlegung? Aber dann fällt mir ein Satz des deutschen Schriftstellers und Journalisten jüdischer Religion, Moritz Heimmann, ein: „Zwischen den Stühlen zu sitzen, ist in Wahrheit der anständigste Platz, den es gibt.“ Sollte eine Position zwischen bestimmten theologischen „Flügeln“ möglicherweise erst wirklich spannend sein?

Zwischen welchen Stühlen denn? In seiner Gründungszeit vor 100 Jahren war der heutige Mülheimer Verband sozusagen die deutsche Pfingstbewegung. Den „Evangelikalismus“, der mittlerweile sehr erläuterungsbedürftig ist, gibt es als Begrifflichkeit noch gar nicht so lange – und viele fromme Leute sind froh, nicht auf diesem Stuhl zu sitzen, seit große Teile der säkularen Presse den Ex-US-Präsidenten George W. Bush darauf gesetzt haben.

Nun gibt es zu Evangelikalen wahrlich mehr zu sagen, als diese fragwürdige Pressebewertung zu George W. Bush. Der Evangelikalismus (vom englischen *evangelicalism*) ist eine theologische Richtung innerhalb des Protestantismus, die sich – zumindestens in weiten Teilen – auf die Irrtumsfreiheit der Bibel als zentrale Grundlage christlichen Glaubens beruft. Aber da haben manche Evangelikale bereits erhebliche Probleme. Evangelikale Christen gehören verschiedenen protestantischen Konfessionen an, sie können etwa reformiert, lutherisch, baptistisch, methodistisch, pfingstlich oder anglikanisch sein, aber auch in konfessionsübergreifenden oder nicht-konfessionellen Gruppierungen ihre geistliche Heimat haben. In Deutschland gehören evangelikale Christen sowohl evangelischen Landeskirchen als auch Freikirchen an. Evangelikale sind der Überzeugung, dass zum Christentum eine klare persönliche Willensentscheidung (Bekehrung) und eine persönliche Beziehung zu Jesus Christus gehören.

Die Wortschöpfung *evangelikal* (englisch *evangelical*) hat sich gegenüber ähnlichen Begriffen wie *bibeltreu* oder *pietistisch* durchgesetzt, da sie vom Wort her die Verbindung sowohl zum Evangelium als auch zu einer internationalen Bewegung stark bibelorientierter Protestanten herstellt, wie sie z. B. in der Evangelischen Allianz weltweit organisiert sind.

Im Englischen hat *evangelical* zwei Bedeutungen: Zum einen wird es mit „*evangelikal*“ übersetzt, zum anderen (seltener?) einfach mit „*evange-*



lich“, wie beispielsweise in der „Evangelical Lutheran Church in America“ (ELCA), der evangelisch-lutherischen Kirche der USA, die keineswegs „evangelikal“ ist. Zur Beschreibung des deutschen „evangelisch“ wird im Englischen eher „protestant“ verwendet.

Die deutsche evangelikale Bewegung hat, wie bereits angedeutet, drei Hauptgruppen ausgebildet:

- die Allianz-Evangelikalen,
- die Bekenntnis-Evangelikalen und
- die Pfingst-Evangelikalen.

Zu ihnen ist seit etwa 25 Jahren eine vierte Gruppe hinzugekommen: die unabhängigen Evangelikalen.

Damit wird auch deutlich, dass sich die evangelikale Bewegung in Deutschland – zu ihr gehören nach Angaben der Deutschen Evangelischen Allianz ungefähr 1,3 Millionen Christinnen und Christen hauptsächlich aus evangelischen Landeskirchen und evangelischen Freikirchen (ca. ein Drittel der Gesamtzahl) – keineswegs einheitlich darstellt. Sie umfasst verschiedene Richtungen und reicht von dem in den evangelischen Landeskirchen verwurzelten pietistischen Gemeinschaftschristentum bis zu enthusiastischen und zum Teil separatistischen Gruppen. In der Außenperspektive lassen sich sehr verschiedene Positionen unter dem Stichwort Evangelikalismus zusammenfassen. Allzu pauschal wird oft von den Evangelikalen gesprochen. Mittlerweile muss man fragen: Welche Evangelikale sind gemeint?

Somit ist deutlich, dass die theologischen Positionen der Themenstellung – „Pfingstbewegung“ und „Evangelikalismus“ – so eindeutig nicht sind, wie es die Formulierung glauben macht. Stellungnahmen zur pfingstlich-evangelikalen Bewegung erfordern differenzierende Wahrnehmungen und Urteilsbildungen. Dies möchte ich durch diese Vorbemerkung nur ins Bewusstsein rufen, ohne selbst in dem vorgegebenen Rahmen darauf näher eingehen zu können.

## 1. Der Dreiklang Erweckung, Evangelisation und Heiligung in den Gründungsjahren der PB

Zunächst ein Blick in die Geschichte: Die Väter des Mülheimer Verbandes sind in Bezug auf kirchliche Zugehörigkeit mit einem in großen Teilen anderen Ziel angetreten, als wir es heute formulieren würden. Die Gründer und Pioniere der Arbeit, allen voran Jonathan Paul, aber auch sehr viele andere, waren Männer der evangelischen Kirche. Sie litten unter der Säkularisierung der Gesellschaft und dem Glaubensverlust der den Kirchen nominell zugehörigen Menschen. Für sie war das Entstehen der in ihrer Frühzeit äußerst innovativ auftretenden Gemeinschaftsbewegung ein Hoffnungs-



zeichen, durch das sie erwarteten, dass die zunehmend als geistliches Problem empfundenen Zustände in der Großkirche anders werden könnten. Sie brachten in ihrer geistlichen Intention drei Elemente zusammen, *Erweckung*, *Evangelisation* und *Heiligung*, die im Laufe der letzten hundert Jahre leider oft nicht zusammen gingen, weil ungesunde Überspitzungen und Vereinseitigungen das auseinander dividierten, was geistlich unbedingt zusammen gehört. So herrschte Anfang des 20. Jahrhunderts eine intensive *Erweckungserwartung* weit über die Grenzen Deutschlands hinaus. Man konnte damals Christen in großen Scharen mobilisieren zum Gebet für eine neu erweckte Christenheit. Weiter investierte man in innovative *evangelistische Bemühungen*. Ein Beispiel ist die deutsche Zeltmission, die 1902 in Mülheim an der Ruhr gegründet wurde. Zu dieser Zeit war diese Initiative sehr mutig, neu und effektiv. Tausende und abertausende Menschen kamen in die Zelte und viele kamen zum Glauben. Die Erweckung in Mülheim 1905 wäre so, wie sie stattfand, nicht ohne die deutsche Zeltmission denkbar gewesen. Und schließlich ging Hand in Hand mit dieser Erweckungserwartung und handfesten und erfolgreichen evangelistischen Bemühungen die Betonung von *Heiligung*. Bei aller Unverfügbarkeit des erwecklichen Handelns Gottes lag in diesem geistlichen Dreiklang sicher einer der Gründe, warum zu Beginn des letzten Jahrhunderts sich geistlich soviel in Deutschland bewegte.

Dies ist eine der interessanten Lehren, die man aus der Anfangszeit der Pfingstbewegung bzw. des Mülheimer Verbandes ziehen kann. Erweckung der Christen, Evangelisation und Heiligung sind unbedingt zusammen zu sehen, sind gemeinsam zu gewichten und einzelne Elemente dieses Dreiklangs dürfen nicht zu Lasten der anderen überbetont oder vernachlässigt werden.

## 2. Auseinandersetzungen um die Pfingstbewegung

Mitten in dieser erwecklichen Aufbruchstimmung in der Gemeinschaftsbewegung entstand die Pfingstbewegung. Den ersten Nachrichten von den Wirkungen des Heiligen Geistes, ob sie aus Amerika oder aus Norwegen kamen, wurde mit einer großen Offenheit begegnet. Wer die Zeitschriftenartikel der Gemeinschaftsbewegungsszene im Jahre 1906 und 1907 verfolgt, stellt fest, dass ganz viele Gemeinschaftskreise mit dem geistlichen Aufbruch, der sich unter anderem im Zungenreden äußerte, viel Positives für die Christenheit in Deutschland verbanden.

Es war eine geistliche Tragik, dass mit dem unweisen Umgang mit den Kassler Ereignissen 1907 durch die Dallmeyer-Brüder der Riss innerhalb der Gemeinschaftsbewegung langsam Formen anzunehmen. Dies alles hatte mit der Pfingstbewegung noch gar nichts zu tun, die es in dieser Form als erkennbare und fassbare Größe in Deutschland 1907 noch gar nicht gab.



Was es gab, waren kirchliche, freikirchliche und gemeinschaftliche Kreise, die von dem neuen Wirken des Heiligen Geistes erfasst waren, und die diese außergewöhnlichen geistlichen Erfahrungen zunächst einordnen mussten, mit allen Kinderkrankheiten, die damit hier und da verbunden waren.

Über Sinn und Unsinn der dann durch die *Berliner Erklärung von 1909* zementierten Trennung innerhalb der Gemeinschaftsbewegung ist viel geschrieben worden. Die einen hielten die Erklärung für bitter notwendig, um „Schlimmeres zu verhindern“, für die anderen war die Erklärung selbst das eigentliche Problem, weil damit schwarz auf weiß feststand, dass das, was die einen bei allen Anfangsschwierigkeiten als Handeln Gottes erlebten, von den anderen als dämonisches Wirken gebrandmarkt wurde.

Wie innerhalb der entstehenden Pfingstbewegung an der einen und anderen Stelle mehr in der Frömmigkeitspraxis als in der Theologie über das Ziel hinaus geschossen wurde, so war die Berliner Erklärung in ihrer pauschalen Verurteilung der angeblich so neuen und ungewöhnlichen pneumatologischen Phänomene (was sie – ein wenig kirchen- und erweckungsgeschichtliche Kenntnisse vorausgesetzt – gar nicht waren) viel zu richtend und undifferenziert aburteilend. Man verurteilte sowohl mit den charismatischen Phänomenen als auch mit der Heiligungstheologie Jonathan Pauls Entwicklungen, die in den eigenen Reihen gewachsen waren. Der Schaden, der durch die Berliner Erklärung der Christenheit in Deutschland zugefügt wurde, ist mit Sicherheit wesentlich größer als ihr vermeintlicher Nutzen, den sie gegenüber einzelnen extremen Ausuferungen gehabt hat.

Dass die Intention der Unterzeichner ehrenwert war, dass sie Gutes für das Reich Gottes in Deutschland im Sinn hatten, kann man ohne weiteres attestieren. Dass an ihr vielerorts und durch viele geistliche Leiter über Jahrzehnte wie an einem Glaubensbekenntnis festgehalten wurde, dass nächste Generationen pfingstlicher Gemeinden sozusagen automatisch ebenfalls unter die Verurteilung des „dämonischen Pfingstgeistes“ fielen, ist grotesk und im Sinne eines differenzierten geistlichen Umgehens miteinander nicht nachvollziehbar.

Die Schärfe der bleibenden Verurteilung über Jahrzehnte, sofern sie aus der Gemeinschaftsbewegung kam, verwundert umso mehr, als das dieselben Christen, die pfingstliche Theologie und Frömmigkeit für nicht kompatibel im Leib Christi hielten, gleichzeitig einer Kirche die Treue hielten, in der zentrale Säulen biblischer Theologie (z. B. Verständnis der Bibel als vom Heiligen Geist inspiriertes Wort Gottes; Historizität der Wunder und der Auferstehung Jesu) mehr und mehr aufweichten. Die Entstehung der Gemeinschaftsbewegung überhaupt hängt ja mit der zunehmenden Problematik einer liberal gewordenen Theologie und Kirche zusammen. Nun gibt es sicher gute Gründe und Argumente für ein Verbleiben in der evangelischen Kirche seitens dieser Kreise. Umso mehr verwundert die scharfe und über viele Jahrzehnte andauernde Verurteilung derer, die zwar in Bezug auf pfingstliche Erfahrungen und Überzeugungen anders dachten, an-



sonsten aber in vielen Bereichen von Theologie und Praxis hohe Gemeinsamkeiten mit den sie Verurteilenden hatten.

Wie auch immer, die Pfingstbewegung musste nun beginnen einen Weg zu gehen, den sie sich nicht selbst gesucht hatte. Die geistliche Einheit in der Gemeinschaftsbewegung blieb verwehrt, der freikirchliche Weg war aufgrund der kirchlichen Prägung praktisch der ganzen Gründergeneration ebenfalls nicht denkbar, weil er im kompletten Kontrast zu der eigenen Prägung und den bestehenden geistlichen Zugehörigkeitsbestrebungen stand.

### 2.1 Die (Frei-)Kirchenfrage

Dies führte in den Folgejahrzehnten, hart gesprochen, zu einer geistlichen Schizophrenie: Dort, wo man sein Christsein leben und Nachfolge und Gemeindeleben gestalten wollte, wurde einem kein Platz eingeräumt. Und das, was man theoretisch jederzeit hätte tun können, nämlich den freikirchlichen Weg einschlagen, war der Gründergeneration aufgrund innerer Überzeugungen verwehrt – während die Nachfolgenerationen mehr oder minder intensiv begannen, in diese Richtung zu drängen. Die Entstehung verschiedener freikirchlich geprägter pfingstlicher Gruppen noch vor und auch nach dem Zweiten Weltkrieg hat auch hier eine Ursache.<sup>1</sup> Diese Spannung zersplitterte die Pfingstbewegung.

Im Mülheimer Verband ergab sich so über Jahrzehnte eine große innere Zerrissenheit in Bezug auf die Kirchenfrage. Die einen kultivierten das Profil einer innerkirchlichen Gemeinschaft, wenn auch außerhalb der offiziellen Gemeinschaftsbewegung, die anderen entschieden sich für den freikirchlichen Weg. Spannungen waren vorprogrammiert. Da die geistlichen Leiter der Gesamtarbeit bis weit nach dem Zweiten Weltkrieg die Gemeinschaftsperspektive stärkten, hatten die freikirchlich orientierten Mülheimer einen schweren Stand im eigenen Verband. Lang andauernde theologische Auseinandersetzungen, natürlich auch über die Taufe, waren die Folge. So verließen vielerorts gerade jüngere Leute die Gemeinden, weil sie in der Gemeinschaftsorientierung der Arbeit keine Perspektive sahen.

### 2.2 Überbetonung von Heiligung

Weiter lag ein starkes Schwergewicht innerhalb des Verbandes auf dem Thema *Heiligung*. Historisch waren die Wurzeln dafür in der Heiligungsbewegung des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts zu suchen. Dass Jonathan Paul von 1898 bis 1919 eine monatlich erscheinende Zeitschrift mit dem Titel „Die Heiligung“ herausgab, ist nur ein äußerer Ausdruck des inhaltlichen Schwergewichts, den die Frage nach der Heiligung damals hatte.

Sosehr die Anfangszeit des Verbandes von dem Dreiklang Erweckung, Evangelisation und Heiligung geprägt war, sosehr verschob sich die Beto-

<sup>1</sup> Vgl. dazu: *Ludwig David Eisenlöffel*, *Freikirchliche Pfingstbewegung in Deutschland*; Göttingen 2006.



nung im Lauf der Jahrzehnte eindeutig zum Schwerpunkt Heiligung. Das geheiligte Leben der Gläubigen, die Zubereitung auf das unmittelbar bevorstehende Kommen des Herrn standen eindeutig im Fokus der Mülheimer. Absonderung von der Welt war angesagt. Evangelistische Bemühungen um die Menschen ohne Jesus traten immer mehr in den Hintergrund. Die „kleine Herde“ bereitete sich auf den Tag des Herrn vor.

In den Gemeinden führte diese einseitige Verlagerung auf die Intention, in Heiligung zu leben, zu einer vielerorts unschönen Gesetzlichkeit. Gesetzlichkeit ist das typische Ergebnis von Heiligungs Bemühungen ohne evangelistisches und liebevolles Herz für Menschen ohne Gott. Was auf uns heute eher wie eine Karikatur wirkt, war in vielen Gemeinden bedrückende Wirklichkeit. Auseinandersetzungen um Äußerlichkeiten, um Mode, Schmuck und Kleidung usw. waren hier und da auf der bitteren gemeindlichen Tagesordnung. Ganze Generationen verließen Gemeinden, weil sie mit einem hartherzigen Regelwerk konfrontiert waren, dessen möglichst komplette Befolgung den Grad der vermeintlichen Heiligung sichtbar machte.

Gleichzeitig überalterten Gemeinden. Menschen von außen fanden keinen Zugang in diese soziologisch homogene und gleichzeitig mehr und mehr isolierte Gruppe. Sie waren auch letztlich gar nicht erwünscht. Wer als „Neuer“ nicht anpassungsfähig war, blieb auf der Strecke. Der Exodus der jungen Generation an zahlreichen Orten fand vielerorts zeitgleich statt. Die immensen Zahleneinbrüche im Mülheimer Verband in den Nachkriegsjahrzehnten sind ja nicht ein theoretisches zwischen den Fingern zerrinnendes Phantom, sondern dahinter stehen viele, viele Namen und Gesichter, Menschen, die im MV keine Heimat mehr sahen.

### 2.3 Strukturprobleme

Aber auch strukturell wurden Weichen zu spät gestellt. Das Konzept der großen Bezirke mit einer Hauptgemeinde, und vielen „Außenstationen“ in Privatwohnungen oder Minikapellen, durch die der Pastor der Hauptgemeinde predigend zog, unterstützt von großen Zahlen engagierter „Laienbrüder“, wurde viel zu lange als das Strukturmodell innerhalb des MV gelebt. Wenn Emil Humburg 1946 von immerhin ca. 600 Gemeinschaften im MV schrieb, viele davon relativ klein, und der Verband heute aus ca. 50 Gemeinden besteht, dann wird an diesen nackten Zahlen deutlich, dass dieses Strukturmodell wahrlich nicht zukunftsträchtig war. Von den ehemaligen Bezirksgemeinden haben die überlebt und sind zum Teil heute blühende und wachsende Gemeinden, die noch rechtzeitig das Steueruder des Gemeindeschiffes umlegten und sich zu selbständigen freikirchlichen Gemeinden mit eigenem geistlichem Profil wandelten. Sehr viele der Klein- und Kleinstgemeinden, die am Betreuungssystem der Bezirksgemeinden festhielten, existieren heute nicht mehr. Eine „Jahrhundertbilanz“ (wenn ich diesen Schnelldurchgang durch die 100jährige MV-Geschichte so nen-



nen darf), die diesen Entwicklungen nicht realistisch ins Auge schaut, ist meines Erachtens nicht ehrlich.

Kann der MV sich gerade aus seinen Entstehungsjahren von Erweckungsfaszination inspirieren lassen, so wurden die Menschen im Verband durch Jahrzehnte schwieriger Überalterungs- und Schrumpfungsprozesse, ausgelöst durch theologische Schlagseiten und wenig hilfreiche Strukturentscheidungen, wahrlich auch durststreckenerprobt. Aus einer die geistliche Landschaft in Deutschland herausfordernden Bewegung mit viel innovativer, erwecklicher und evangelistischer Kraft, ist eine kleine Freikirche geworden, die rein zahlenmäßig betrachtet, in den 90iger Jahren des letzten Jahrhunderts die Talsohle einer dramatischen Abwärtsentwicklung erreicht hatte.

#### 2.4 Identitätsprobleme

Wen wundert es, dass angesichts dieser Entwicklung die nachwachsende Generation von Verantwortungsträgern sehr grundsätzlich die Frage nach der Existenzberechtigung einer so klein gewordenen freikirchlichen Arbeit stellte. Ausführliche und auf den gemeinsamen Tagungen manchmal bis tief in die Nacht andauernde Identitätsdiskussionen über die eigene Arbeit prägten diese Jahre.

War die Diskussion in Bezug auf die Kirchenfrage mittlerweile bis auf einige rudimentäre lokale Restbestände in einigen dörflichen Gemeinden eindeutig freikirchlich entschieden, so stand die Frage nach der *Identität des Verbandes als Pfingstbewegung* als nächstes auf dem Prüfstand. So klar es einerseits war, dass der MV über Jahrzehnte sich selbst als „Deutsche Pfingstbewegung“ wahrnahm und von außen als solche identifiziert wurde, so klar war auch, dass die Mülheimer ein sich mittlerweile in der internationalen Pfingstbewegung entwickeltes theologisches Proprium von Anfang an nie geteilt hatten, nämlich die Lehre von der Geistestaufe als ein in der Regel von der Wiedergeburt zu unterscheidendes Zweiterlebnis, das sich an der Gabe der Zungenrede erweist. Es lässt sich schon in den allerfrühesten Schriften der Väter des Verbandes nachweisen, dass diese theologische Position nicht vertreten wurde. Wiedergeburt und Geistestaufe waren für die Mülheimer immer *ein* Geschehen am Start des Glaubenslebens, dem dann gern weitere Segnungen, auch die Gabe des Zungengebets, folgen können, aber die Geistestaufe braucht nicht den Erweis durch die Gabe der Zungenrede. Dessen ungeachtet hatte sich aber in der internationalen Pfingstbewegung und auch neben den Mülheimer Pfingstlern in anderen Gruppen der deutschen Pfingstbewegung die heute als „pfingstliche Geistestauftheologie“ bekannte theologische Auffassung entwickelt. Auch hier stand man nun vor einem Identitätsproblem: Die historisch als deutsche Pfingstbewegung eindeutig zu identifizierenden Mülheimer teilten das sich zwischenzeitlich entwickelte Herzstück pfingstlicher Theologie nicht, die Lehre von der Notwendigkeit der Geistestaufe als (in der Regel) nach der Wiedergeburt erlebtes Zweiterleben, dass sich am Zungenreden erweist.



War man unter diesen Bedingungen nun noch Pfingstbewegung? Kirchengeschichtlich gehörte der Verband als ältester Teil der deutschen Pfingstbewegung eindeutig unter dieses Dach. Die theologische Entwicklung in der Pfingstbewegung außerhalb des Mülheimer Verbandes bewirkte, dass man sich unter diesem Dach dennoch nicht mehr durch und durch heimisch fühlte. Die einen empfanden die theologisch-pneumatologische Identitätsdiskussion als Sägen an dem Ast, auf dem man sitzt, die anderen argumentierten, man solle doch bitte schlicht die theologische Realität zur Kenntnis nehmen, die sich durch diese Entwicklung ergeben habe. Das viel beschworene „Erbe der Väter“ werde gerade nicht verraten, wenn – geistestauftheologisch bedingt – die pfingstliche Identität bröckele.

### 2.5 Identitätsfindung

Die Lösung dieser Identitätsproblematik ist auf mehreren Ebenen gesucht worden, zunächst durch den programmatischen ersten Satz des 1998 verabschiedeten *Selbstverständnisses des Mülheimer Verbandes*. Hier heißt es:

„Der Mülheimer Verband ist eine evangelische Freikirche in Deutschland auf der Grundlage einer evangelikal-charismatischen Frömmigkeit bzw. Theologie.“<sup>2</sup>

Wenn es so etwas wie ein theologisches Proprium des MV überhaupt gibt, dann die Bemühung, theologische Anliegen der evangelikalen und charismatischen Bewegung zu verbinden, um diese theologisch und ekklesiologisch oft so fruchtlosen Schubladen noch einmal zu bedienen. Gerade in Bezug auf die Geistestaufe vertrat der Verband seit Jonathan Pauls Zeiten eine Position, wie sie unter heutigen Bedingungen eher in evangelikaler Theologie zu finden ist. Umgekehrt war und ist es den Mülheimern immer ein Anliegen gewesen, gegen die verbreitete „Geistvergessenheit“ in der evangelischen Theologie die Bedeutung der Wirkungen des Heiligen Geistes, auch in Bezug auf seine Früchte und Gaben, zu betonen.

Die zweite Ebene der Lösung dieser Identitätsdiskussion war der Austritt aus dem *Forum Freikirchlicher Pfingstgemeinden*. Sicher war dieser Schritt durchaus facettenreich. So lagen ihm nicht nur theologische, sondern auch strukturelle Überlegungen zu Grunde.<sup>3</sup> Er sollte auch nicht als Distanzierung zu anderen pfingstlichen Gruppen im Leib Christi in Deutschland verstanden werden, sondern vielmehr als ein Teil dieser neuen Identitätsfindung und -positionierung des MV. Durch innere Entwicklungen im Verband, aber auch und gerade durch theologische Entwicklungen in der deutschen und internationalen Pfingstbewegung, entsprach die Zuordnung des Verbandes unter ein pfingstkirchliches Dach nicht mehr bruchlos der theologischen Realität.

<sup>2</sup> Missionsverlag des Mülheimer Verbandes (Hg.), *Selbstverständnis des Mülheimer Verbandes Freikirchlich-Evangelischer Gemeinden*, Bremen 2005, 7.

<sup>3</sup> Keine Förderung einer Parallelstruktur zur VEF.



Zum FFP-Austritt von 2002 zitiere ich einen Beitrag von Klaus-Günter Pache<sup>4</sup>:

„Einheit und Klarheit

Die Einheit der Gemeinde Jesu in unserem Land – das ist, so lange ich denken kann, ein Thema gewesen in den Gemeinden unseres Verbandes.

Unsere Väter konnten sich nicht dazu entschließen, eine eigene Freikirche zu gründen. Zu sehr sah man sich verbunden mit der landeskirchlichen Wurzel, aus der man kam.

Doch mit den Jahren wurde aus einem gemeindlichen Provisorium eine muntere, eigenständige Freikirche. Aus der Not geboren, anfangs weder geplant noch gewünscht, schlossen sich die Gemeinden des Christlichen Gemeinschaftsverbandes zum Mülheimer Verband freikirchlich-evangelischer Gemeinden zusammen.

Heute sind wir eine zwar kleine, aber doch geachtete Stimme im Konzert der evangelischen Freikirchen in Deutschland. Wir gehören als Vollmitglied zur VEF (Vereinigung Evangelischer Freikirchen) und erleben hier die wertvolle Gemeinschaft mit vielen anderen Christen in unserem Land.

Gerade die VEF ist das entscheidende Bindeglied der evangelischen Freikirchen geworden...

Nachdem der Mülheimer Verband vor Jahren Mitglied wurde und so eine Bresche schlug für die pfingstlichen Freikirchen, ist inzwischen auch der Bund freikirchlicher Pfingstgemeinden Mitglied geworden.

Viele weitere, wertvolle zwischenkirchliche Kontakte haben sich seither ergeben. Wir sind im Arbeitskreis charismatischer Leiter vertreten und gehören als Gastmitglied zur Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland. Überall sind wir inzwischen bekannt als eine Freikirche, die sich sehr bewusst evangelikal-charismatisch nennt. Wohl haben wir unsere Wurzeln in der pfingstlichen Erweckungsbewegung zum Anfang des vorigen Jahrhunderts, doch wird die eigentliche Prägung unseres Mülheimer Verbandes treffend im Selbstverständnis dargestellt. So sehr man uns zur Pfingstbewegung zählte, so wenig waren wir in ihr wirklich zu Hause. Vor Ort waren unsere Gemeinden in der Regel mit der örtlichen Evangelischen Allianz verbunden. Theologisch haben wir zu keiner Zeit das Proprium der Pfingstbewegung geteilt, nämlich den Empfang der Gabe der Zungenrede als Zeichen der Geistestaufe, als einem eigenständigen Erlebnis nach der Wiedergeburt. Nach unserer, zugegeben evangelikal mitgeprägten theologischen Überzeugung, beschreiben Wiedergeburt und Geistestaufe ein und dasselbe Geschehen, nämlich die Heilswende im Leben eines Menschen.

Die lehrmäßige Ausrichtung unseres Verbandes hat uns zu einem Schritt veranlasst, den wir um klarer Verhältnisse willen gehen mussten. Das Forum freier Pfingstgemeinden in Deutschland hat sich nach unserer Beobachtung zu einem übergemeindlichen Organ der Deutschen Pfingstbewegung entwickelt. Dies zeigt sich beispielhaft daran, dass die nächste Pfingsteuropakonferenz in Berlin vom Forum ausgerichtet wird. Da wir lehrmäßig und organisatorisch nicht zu einer der deutschen Pfingstkirchen gehören, werden wir im Forum freier Pfingstgemeinden in Deutschland künftig nicht mehr vertreten sein.

<sup>4</sup> Klaus-Günter Pache, Einheit und Klarheit. Eine Stellungnahme des MV zum Forum Freikirchlicher Pfingstgemeinden (FFP), Missionsverlag des Mülheimer Verbandes (Hg.), in: „Gemeinde Konkret“ 2002-06, 3.



Darunter wird die Bruderschaft zwischen den Leitungsgremien unserer Kirchen nicht leiden. Längst sind an die Stelle des Forums andere Möglichkeiten übergemeindlicher Zusammenarbeit gerückt. Neben den oben aufgezeichneten offiziellen Kontakten verbinden uns mit unseren Brüdern und Schwestern die örtlichen Kreise der Allianz, Treffen des Willow-Creek Netzwerkes, Konferenzen wie das ‚Aufatmen-Forum‘ in Bad Blankenburg und viele andere Gelegenheiten.

In der Praxis haben wir heute viel mehr Kontakte zu unseren freipfingstlichen Geschwistern, als das noch vor Jahren der Fall war.

Wir freuen uns darüber, dass die Christen in unserem Land mehr und mehr zusammenwachsen um miteinander die missionarische Herausforderung anzunehmen, die sich uns stellt. Hier wollen wir unsere Kraft und Zeit investieren und Einheit praktizieren.

Im Auftrag des Ältestenrates des Mülheimer Verbandes,  
Präses Klaus-Günter Pache“

Aber ein Drittes ist hier ebenfalls von zentraler Bedeutung: So sehr die Diskussion um Identitätsfragen die Fragen nach dem theologischen und ekklesiologischen Profil des Verbandes klären sollte, so sehr sollte die eigene Positionsfindung der Mülheimer in der (frei-)kirchlichen Landschaft nicht der Abgrenzung, sondern des wertschätzenden zwischenkirchlichen Miteinanders dienen. Im MV-Selbstverständnis wurde dies so formuliert:

„Dankbar anerkennen die Gemeinden des MV Gottes Wirken in 2000 Jahren Kirchengeschichte und seiner weltweiten Kirche heute. Sie achten besonders das geistliche Erbe der Reformation, des frühen Pietismus sowie der Heiligungs- und Pfingstbewegung und suchen dieses Erbe mit den Ausprägungen neuerer evangelikal-charismatischer Frömmigkeit zu verbinden.“<sup>5</sup>

Diese Passage sollte bewusst auch Position beziehen zu der in charismatisch-pfingstlichen Kreisen hier und da verbreiteten Auffassung, in der die Ursprungssituation der neutestamentlichen Gemeinde sozusagen als allein verbindlicher Maßstab für gemeindliches Leben gesehen wird. Kirchengeschichte wird hier fast ausschließlich als eine Geschichte des Abfalls begriffen, die Situation der Urgemeinde wird verabsolutiert. Ebenso macht diese Passage deutlich, dass wir alle einschließlich unserer Kirchen und Bewegungen keine geschichtslosen Wesen sind, die so tun können, als seien sie nicht geprägt. Bei aller berechtigten Kritik auch an Entwicklungen in der Kirchengeschichte ist sie gleichzeitig durchaus auch ein Schatz von Erfahrungen des Handelns Gottes in der Geschichte.

„Sie erstreben die Zusammenarbeit mit allen Kirchen, in denen Jesus Christus als Herr der Kirche ernst genommen wird. Ein besonderes Anliegen ist ihm dabei die Überwindung des Konfliktes zwischen so genannten ‚evangelikal‘ und ‚charismatischen‘ Gemeinden. Der MV fühlt sich damit dem Auftrag Jesu verpflichtet, in dieser zerrissenen Welt die Einheit des Leibes Jesu Christi zur Verherrlichung Gottes darzustellen.“<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Selbstverständnis des Mülheimer Verbandes, 17.

<sup>6</sup> Ebd., 17.



In der Praxis vollzog sich dieser Prozess in mehreren Schritten im Verlauf der letzten Jahrzehnte:

- 1970: Gastmitgliedschaft in der *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland* (ACK);
- 1979: Gründungsmitglied des *Forums Freikirchlicher Pfingstgemeinden* (FFP);
- 1981: Gastmitgliedschaft in der *Vereinigung Evangelischer Freikirchen* (VEF);
- 1991 schließlich die Vollmitgliedschaft in der VEF als erste Freikirche mit pfingstkirchlicher Historie;
- eine wachsende Annäherung des MV an die *Deutsche Evangelische Allianz* (DEA) über die Jahrzehnte durch lokale Mitarbeit und Engagement und durch Gespräche auf Bundesebene; schließlich 2004: Berufung des MV-Präses Ekkehart Vetter in den Hauptvorstand (und 2008 in den geschäftsführenden Vorstand) der DEA;
- Mitarbeit und Engagement in zahlreichen zwischenkirchlichen Initiativen und diversen Projekten (SPRING-Gemeindeferienfestival; Jesus-Tag-Bewegung u. v. a.);
- 2009: gemeinsame Erklärung mit dem *Evangelischen Gnadauer Gemeinschaftsverband* zur Berliner Erklärung von 1909 als Abschluss eines jahrzehntelangen Prozesses theologischer Gespräche und wachsender vertrauensvoller Zusammenarbeit auf lokaler und auf Bundesebene;
- 2009: Vollmitgliedschaft in der *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland* (ACK).

## 2.6 Neuer Aufbruch

Parallel zu all diesen Entwicklungen und zwischenkirchlichen Bewegungen geschah im MV etwas, was man, so grotesk und merkwürdig das klingt, innerhalb des Verbandes kaum noch kannte – *Gemeinden begannen zu wachsen*. Während vielerorts einerseits zahlreiche Kleinstgemeinden mangels Masse geschlossen werden mussten und ehemals große Zentralgemeinden nur noch ein Schatten ihrer selbst waren, begann an anderen Stellen – Gott sei Dank! – eine recht effektive missionarische Arbeit. Gemeinden erlebten Veränderungsprozesse, verjüngten sich, Menschen fanden zum Glauben – kurz: Hier und da begannen Gemeinden im Verband zu wachsen.

Dies geschah auch und gerade da, wo auf bestimmte eher formale „heilige Kühe“ der Pfingstbewegungsvergangenheit, zum Beispiel den *Pfingstjubiläum* als Liederbuch, verzichtet wurde. Nicht dass dies einer der Gründe für neuen Aufbruch war, aber es stand nun, symbolisiert durch solche Brüche mit der Tradition, vielmehr die Überlegung im Vordergrund: Wie können wir Menschen von heute das alte Evangelium von Jesus Christus so vermitteln, dass ihnen die Ausprägungen einer bestimmten christlichen Kultur nicht wie ein riesiger Klotz begegnen, den sie erst ein-



mal schlucken müssen, bevor sie mit dem Evangelium in Berührung kommen können? Die Bremer Paulus-Gemeinde, heute von ihrer Größe her das Flugschiff aller MV-Gemeinden, war neben einigen anderen Vorreiter dieser Entwicklung.

Hinzu kamen in den 1990iger Jahren die Impulse der *Willow-Creek-Kongresse* in Deutschland. Viele MV-Gemeinden und ihre Leitungen profitierten immens von diesen Gemeindekongressen und ihren Impulsen für missionarische Gemeindearbeit. Nicht nur Gottesdienste, sondern ganze Schwerpunktsetzungen im Gemeindeleben veränderten sich. Viele lernten die Frage zu stellen: Wie kann es gelingen, dass der Gottesdienst, ja das ganze Gemeindeleben, interessant und relevant für das Leben vieler Menschen wird, insbesondere derer, die einen Gottesdienst aus ihrer Erfahrung für eine langweilige Veranstaltung halten? Wie können Gottesdienste zu Veranstaltungen werden, wo viele Menschen zusammen kommen – alte und junge, fromme und unfromme, Deutsche und Ausländer, Etablierte und Freaks – und die herausfordernde und befreiende Kraft des Evangeliums von Jesus Christus erfahren?

In der Begegnung mit Willow Creek und anderen missionarischen Impulsen lernte man im MV einige wesentlichen Grundsätze missionarischen Gemeindelebens: Oft sind Menschen, die keine Kirche mehr besuchen, als „kirchendistanziert“ beschrieben worden. Diese Bezeichnung verlegte das Distanzproblem zu den Menschen. Die Wahrheit ist, dass nicht die Menschen „kirchendistanziert“, sondern die Gemeinden im MV häufig als „menschendistanziert“ erlebt wurden. Menschen spüren, so realisierte man in immer mehr Gemeinden, ob sie einem Vorwurf („Warum wollt ihr uns verlassen? Warum kommt ihr nicht?“) oder einer suchenden Liebe begegnen. Gemeinden begannen das Problem unserer herkömmlichen Gottesdienste zu verstehen: Lange bevor die Menschen eine Chance bekommen, der Herausforderung der „guten Nachricht“ von Jesus Christus zu begegnen, scheitern sie am kulturellen Graben innergemeindlicher gewachsener und zementierter Gottesdienstkultur – und werden so um das Evangelium betrogen. Im Anschluss an den englischen Begriff der „Seeker“ lernte man wieder von „Suchenden“ zu sprechen, denn dieser Begriff spricht über den Menschen ohne Gott eine Verheißung aus: Ihnen wird als verlorenen Kindern die Sehnsucht nach dem Vater zugetraut (Luk 15,18). In vielen MV-Gemeinden fand so etwas wie ein Paradigmenwechsel statt. Aus der „bösen“ Welt, von der man sich distanzieren muss und zu der man besser jeden Kontakt abbricht, wurde die „suchende“ Welt, die im Sinne Jesu wie ein Kranker den Arzt braucht (Mt 9,9-13).

Ebenso gab es viele segensreiche Berührungen zu der aufblühenden *charismatischen Bewegung* in Deutschland. Hier begegneten vielen Mülheimern mit einem Mal herausfordernde pneumatologische Inhalte in so ganz anderen Formen charismatischer Frömmigkeit, als man es aus den Verkrustungen pfingstlicher Theologie der eigenen Vergangenheit kannte. Nicht



druckvolle und oft lautstarke Kommunikation pfingstlicher Inhalte stand hier im Vordergrund, sondern charismatische Theologie begegnete herausfordernd und doch einladend zugleich. Nachdenken und auch kritisches Nachfragen wurde nicht als Zeichen von Unglaube, sondern als ehrliches Fragen und Suchen nach Wahrheit interpretiert. Gemeinden begannen, das eigene pfingstliche Erbe im Kontext der in verschiedenen Kirchen und Freikirchen neu aufgeblühten charismatischen Frömmigkeit durchzubuchstabieren – und entdeckten viel Gutes.

All diese Prozesse und Entwicklungen förderten einen hoffnungsvollen Blick in die Zukunft:

- der realistische Blick auf den dramatischen Rückgang der Mitgliederzahlen im gesamten Verband,
- die ehrlichen und ergebnisoffenen Diskussionen um Identität und Zukunftsperspektive des MV,
- die neue Identitätsfindung als evangelikal-charismatische Freikirche und
- die zum Teil neue zwischenkirchliche Positionierung des MV in zahlreichen Gremien und Initiativen,
- und nicht zuletzt das an manchen Orten beginnende und sich langsam ausweitende missionarische Wachstum.

Seit etwa 10 Jahren gibt es ein langsames, aber kontinuierliches Wachstum von einigen Prozentpunkten Jahr für Jahr. Im Zuge dieser Entwicklung haben sich viele Gemeinden sehr verändert und sind zu relativ jungen und durchaus auch dynamischen freikirchlichen Gemeinden evangelikal-charismatischer Prägung geworden. Und wie immer kann man hier das halbleere Glas sehen, die sicher weiter und zum Teil neu vorhandenen zahlreichen Defizite, man kann aber auch das halbvolle Glas in den Blick nehmen, und dankbar manche doch sehr hoffnungsvollen Veränderungsprozesse in den Gemeinden und ihre positiven Auswirkungen wahrnehmen.

Als Spitze des Eisbergs dieser Entwicklung ist in gewissem Sinne das mittlerweile im dreijährigen Rhythmus in der Eifel stattfindende Gemeindeferienfestival des MV, das *MaiFestival*, zu sehen. Die fröhliche und frische Prägung dieses Festivals mit bis zu 1500 kleinen und großen Besuchern spiegelt sicher etwas von der Atmosphäre in vielen Gemeinden des MV wieder.

Neben den Veränderungsprozessen in den bestehenden Gemeinden ist der zunächst noch zaghafte Start von *Gemeindeneugründungen* ein hoffnungsvolles Zeichen. Wesentliche Impulse in diese Richtung setzten die Berliner und Hamburger Arbeit. Ca. 15 Prozent der heutigen MV-Gemeinden sind in den letzten 10 bis 15 Jahren gegründet worden. Weitere Gründungen in den nächsten Jahren werden folgen.



### 3. Herausforderungen heute und morgen

Vor welchen Herausforderungen steht die Arbeit des MV heute und in naher Zukunft? Vieles von dem, was nun folgt, ist keine MV-spezifische Herausforderung, sondern vielmehr für Christen, Kirchen und Gemeinden verschiedener Couleur von Bedeutung. Dennoch möchte ich die folgenden Punkte auch als Herausforderung für die Arbeit des MV begreifen und vor dem Hintergrund dieser kleinen freikirchlichen Arbeit durchbuchstabieren.

Die Gründungsväter des MV haben uns eine wichtige Lektion hinterlassen, nämlich, dass Erweckung, Heiligung und Evangelisation ein nicht auseinander zu dividierender Dreiklang sein müssen.

#### 3.1 Erweckung

Wenn Christen von Erweckung reden, dann reden sie zunächst von sich. Erweckung betrifft die Christenheit. Wer für Erweckung betet, realisiert gleichzeitig, dass die Christen hierzulande, und herunter gebrochen auf die lokale und persönliche Situation, ich selbst und meine Gemeinde ein neues Aufwachen, ein neues Wachwerden für eine umfassende Hingabe an Christus nötig haben.

Erst in zweiter Linie hat Erweckung eine missionarische Auswirkung. Wem Erweckung zu einem geistlichen Zentralanliegen wird, der schiebt die Schuld an dem verbreiteten Unglauben in unserer Zeit nicht den glaubenslosen Menschen in die Schuhe, sondern realisiert, dass eine weitgehend kraftlose Christenheit mit die Hauptursache für die geistliche Dürre ist, die wir derzeit in Deutschland erleben. Eine kompromisslose und komplette Hingabe meines Lebens an Christus, die Priorität des größten und wichtigsten Gebotes, nämlich Gott von ganzem Herzen und seinen Nächsten ebenso zu lieben, muss in den Fokus der Christenheit und des persönlichen Christseins rücken.

#### 3.2 Heiligung

In einer Zeit wachsender Beliebtheit in der praktischen Lebensführung, braucht es für Nachfolger Jesu gerade auch angesichts einer Fülle pluraler säkularer Lebensentwürfe eine neue Entschlusskraft, der „Heiligung nachzujagen“ (Heb 12,14), damit die Gemeinde dem Auftrag Jesu gerecht wird, Licht und Salz für diese Welt zu sein, um wie eine Stadt auf dem Berg wahrgenommen zu werden, denn diese bleibt nicht verborgen (siehe Bergpredigt Jesu: Mt 5,13-16).

Interessant ist, dass sich dieses alte biblische Wort „Heiligung“ in unserer säkularen Sprache kaum noch findet. Auch die sehr zentralen Aussagen des Neuen Testaments dazu stehen längst nicht überall mit Priorität auf der persönlichen und gemeindlichen Agenda:

– Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung! (1. Thess 4,3)



- Jagd dem Frieden nach mit jedermann und der Heiligung, ohne die niemand den Herrn sehen wird. (Heb 12,14)
- Als Kinder des Gehorsams passt euch nicht den Begierden an, die früher in eurer Unwissenheit herrschten, sondern wie der, welcher euch berufen hat, heilig ist, seid auch ihr im ganzen Wandel heilig! (1. Petr 1,14-15)

Wir kennen viele Begriffe aus der Wortfamilie: heil, heilig, Heilung, Heiligkeit. Sie werden auf Gott, aber auch auf Menschen angewandt. „Heilig“ bedeutet eigentlich „für Gott abgesondert“, „da sein für Gott“. Heiligung beschreibt den Prozess geistlichen Wachstums hin zu dem in Phil 2,5 formulierten Ziel: „Ein jeder sei gesinnt, wie Jesus Christus auch war.“ Heiligung stellt das Erkennen und Tun des Willens Gottes in den Fokus.

Wer von Heiligung spricht, redet von Glaubwürdigkeit durch Übereinstimmung von Glaube und Leben, von Sonntag und Alltag, von Dogmatik und Ethik. Wer biblisch von Heiligung redet, begreift sie einerseits ganz als Geschenk und Gabe Gottes, und andererseits als lebenslange Aufgabe, als Konsequenz der neuen Identität in Christus. Heiligung zu thematisieren, das heißt auch, ganz konkret über viele Bereiche unseres alltäglichen Lebens zu reden und sie nicht der Beliebigkeit zu überlassen, sondern vielmehr Menschen, die zu Christus gehören, in der Ausgestaltung dieser Lebensbereiche nach biblischen Maßstäben liebevoll an die Hand zu nehmen, z. B. in Bezug auf versöhntes Miteinander, Ehe und Ehevorbereitung, Singlesein, Erziehung, erwachsene Kinder und ihre Eltern, Sexualität, Geld, Umgang mit Medien, Gerechtigkeit, Wahrheit, Bewahrung der Schöpfung.

Heiligung soll nicht graue Theorie bleiben, sondern sie muss als Zeichen der verändernden Kraft des Heiligen Geistes in unserem Alltagsleben geerdet sein. Denn, und das wissen wir seit Jesus über diese Erde ging, die Welt wird Christen nicht an ihren wohl formulierten Gebeten oder bis ins Detail ausgetragenen theologischen Spitzfindigkeiten erkennen, sondern an der Liebe untereinander (Joh 13,34-35).

### 3.3 Evangelisation

Viele assoziieren bei diesem Stichwort besondere evangelistische Kampagnen größeren Ausmaßes. Diese mögen ihren Platz und ihre Bedeutung haben. Ich definiere Evangelisation hier als die den (noch) nicht glaubenden Menschen suchende Liebe Gottes, die diesen Menschen durch glaubwürdig lebende und dienende Christen auf Augenhöhe freundschaftlich begegnet.

Liebe sucht Nähe – das gilt auch für die Weitergabe des Evangeliums. Evangelisation kann nicht an Profis oder professionelle Kampagnen delegiert werden. Evangelisation hat ihren Sitz im Leben des einzelnen Christen und seiner Gemeinde. Evangelisation heißt, Gott sucht mit Hingabe und Liebe das Verlorene (Lk 15), und er will seine Leute dabei in ihrem



Alltag, an ihrer Arbeitsstelle, in ihrer Verwandtschaft, in ihrem Sportverein usw., als „Botschafter an Christi Statt“ (2. Kor 5,20) gebrauchen.

In diesem Sinne ist die Ortsgemeinde die Hoffnung der Welt, wie Bill Hybels, Pastor der Willow-Creek-Gemeinde, nicht müde wird zu betonen. Und plötzlich spielt es eigentlich keine Rolle mehr, ob diese Ortsgemeinde zu einer kleinen oder großen Kirche gehört und wie ihre konfessionelle Prägung und Zugehörigkeit ist. Die Weitergabe des Evangeliums braucht Augenhöhe und Blickkontakt, braucht gelebte Liebe und persönliche Nähe – und ich wünsche mir für mich selbst, für ganz viele Christen in Deutschland, für ihre Kirchen und Gemeinden und nicht zuletzt für die Menschen und Gemeinden im Mülheimer Verband – dass wir es lernen, in dieser Weise vor Ort echt und persönlich missionarisch zu leben.

Erweckung, Heiligung und Evangelisation – dieser geistliche Dreiklang war das Anliegen der Gründergeneration des MV. Es ist unsere Aufgabe, dies angesichts der geänderten gesellschaftlichen und kirchlichen Bedingungen in unserer heutigen Zeit neu zu buchstabieren.

#### 4. Trends und Herausforderungen konkret

In den vergangenen 100 Jahren hat sich die Gesellschaft sehr verändert. Hier ist nicht der Ort für eine ausführliche Analyse der aktuellen Megatrends und der Zeitgeistentwicklung. Dies haben andere Autoren an vielen Stellen ausführlich und zutreffend getan. Was bedeuten die Ergebnisse dieser geistlichen, philosophischen und soziologischen Trendanalysen für die Gemeinde Jesu heute in Deutschland? Wie setzen wir heute den missionarischen Grundsatz des Paulus um, den „Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche“ (1. Kor 9,19-23) zu werden?

Diese Fragestellung ist umso wichtiger, weil (Frei-)Kirchen und Gemeinden von modernen Zeitgenossen nicht mehr als spirituelle Orte angesehen werden. Dort würde man keine Spiritualität finden, so lautet die verbreitete Bewertung, sondern theologische Haarspaltereien und Spitzfindigkeiten. Hier lohnt sich genaues Hinhören. Dies darf nicht als eine Ablehnung verstanden werden, dem „Gott der Christen“ zu begegnen, sondern vielmehr als Ablehnung der Formen und Formeln, in denen wir diesen Glauben gewöhnlich ausdrücken.

Was bedeuten diese Erkenntnisse für die Gestaltung des gemeindlichen Lebens heute und in naher Zukunft?

##### 4.1 *Beziehungsstarke Kirche*

Kirche gleich welcher Couleur muss in Zukunft beziehungsstark sein – und zwar sehr konkret in den Herausforderungen des alltäglichen Lebens. Das alte und bekannte Jesuswort, dass seine Jünger an der Liebe untereinander erkannt werden sollen, wird eine nie gekannte und absolute Priorität bekommen. „Die Kirche“ ist für Menschen unserer Zeit nicht mehr unange-



fochten ein Ort der Wahrheit. Voluminös auf innerevangelikalen oder charismatischen Kongressen, oder wie immer sonst die frommen Schubladen heißen mögen, herausposaunte rechtgläubige Dogmatik interessiert außerhalb der Kirchenmauern kaum einen Menschen mehr. Was aber wahrgenommen wird, ist echte Lebensveränderung. Eine halbwegs in Frieden und Harmonie lebende Familie ist heute eine echte Sensation. Und diese Spezies wird, wenn ich die Zeichen der Zeit auch nur halbwegs richtig deute, in der Zukunft eher noch seltener sein.

Evangelisation zu Beginn des 21. Jahrhunderts beginnt mehr denn je mit Beziehung:

Man sieht Spiritualität im Leben eines Freundes, dem man vertraut. Der Freund lädt mich ein, diese Spiritualität mit ihm zusammen kennenzulernen. Ich lerne, dass Spiritualität – geistliches Leben – eigentlich eine persönliche Beziehung zu einer Person, zu Jesus, ist. Mein Freund lädt mich ein, diese Spiritualität nicht nur zusammen mit ihm, sondern in einer kleinen Gruppe von Menschen zu suchen, die diese Beziehung zu Jesus leben und vertiefen wollen. In dieser Gruppe lerne ich geistliches Leben in der Form von Liebe, Friede, Freude, Freundlichkeit, Barmherzigkeit usw. kennen. Ich erlebe, wie sie einander lieben und ihren Glauben ganzheitlich ausleben und ausdrücken. Unsere Kultur sehnt sich nach persönlicher, nicht-institutioneller Spiritualität. Die Wahrheit kommt aus der Gemeinschaft von Freunden, nicht aus institutioneller Religion.

Dies bedeutet, dass Evangelisation dann besonders effektiv sein wird, wenn sie von Menschen mit Namen und Gesicht, von der Ortsgemeinde getragen wird („What you see is what you get!“), und nicht die große Sonderaktion fernab gemeindlicher Wirklichkeit ist. Die Ortsgemeinde hat dabei die unglaublich wichtige Funktion, dass das Beispiel veränderten Lebens anfassbar wird. Die rhetorisch und hoffentlich auch theologisch korrekten Behauptungen des Predigers bewirken nichts, wenn nicht eine ausstrahlende missionarische Gemeinschaft sozusagen als Beweis des Faktischen fungiert.

Das Leben von Menschen, die zu Christus finden, wirbt für sich durch die offensichtlichen Veränderungen: Ehen werden geheilt, Menschen werden frei von Alkohol und Drogen, sie bekommen ihre Probleme besser in den Griff, bringen ihr Leben in Ordnung und hören auf zu stehlen, zu lügen usw. Diese Lebensveränderungen werden von den Menschen des Umfeldes staunend wahrgenommen. Veränderte Leben sind ein kraftvoller Hinweis auf Gottes verwandelnde Realität. Ohne diese Zeugnisse ist die Verkündigung fleisch- und kraftlos. Mit anderen Worten: Wo immer Christen in unserer Vereinzelungsgesellschaft glaubwürdige, authentische und liebevolle Beziehungen leben, wird dieses eine dogmenkritische Umwelt mehr ins Nachdenken bringen als alle wortgewaltig vorgetragenen Rechtgläubigkeiten.



Über Jahrhunderte bis vor wenigen Jahrzehnten war Glaube, bei aller Problematik, die das mit sich gebracht hat, in unseren Breitengraden „kulturgestützt“. Diese Zeit ist weitgehend vorbei. Glaube und biblische Inhalte werden dann im Leben von Menschen Relevanz behalten oder ganz neu gewinnen, wenn wir zu einer personengestützten Christlichkeit, zu einer authentischen persönlichen Glaubenspraxis möglichst vieler Christen finden. Menschen finden nicht zu Gott auf Grund überzeugender theologischer Argumente, sondern sie beginnen nach Gott zu fragen und zu suchen, wenn sein Geist ihr Herz und ihren Verstand berührt. Das Evangelium muss zu ihnen kommen „nicht allein im Wort, sondern auch in der Kraft, im Heiligen Geist und in großer Gewissheit“ (1. Thess 1,5).

#### 4.2 *Gottesdienst als Ort, wo die Sehnsucht nach dem „Comeback des Ewigen“ Antwort findet*

Häufig ist ein zeitgemäßer und kulturell relevanter Gottesdienst der Einstiegsort in einen neuen Weg der Gottessuche und des Glaubens. Dies ist gut und es ist wünschenswert, dass Menschen im Gottesdienst zur Gotteserfahrung aus erster Hand geleitet werden. Der Himmel soll sich wieder öffnen über einem banal gewordenen Arbeits-, Genuss- und Alltagsleben. Gottesdienste sollten Orte sein, wo genau dies erlebt wird, wo die Sehnsucht nach dem „Comeback des Ewigen“ Antwort findet. Menschen unserer Zeit sind an Gottesfrauen und -männern interessiert, die zuallererst den Himmel offen und nicht Moralpredigten halten. Der Gottesdienst der Zukunft wird nicht von Pastoren gehalten, sondern von der Gemeinde gefeiert. Wir brauchen Gemeinden, die sich so ausdrücken, dass postmodern empfindende Menschen einen Zugang zum Evangelium finden. Dazu gehören zeitgemäße Musik und kreative Elemente wie Theater und Kunst. Die Hauptbetonung liegt heute auf persönlicher Interaktion und Kreativität. Die Zugänge zum Glauben sind durch Stichworte gekennzeichnet wie Authentizität, Leidenschaft, Beziehung leben und Praxisorientierung.

#### 4.3 *Neuen Zugang zur Bibel ermöglichen*

Der Gottesdienst als Erlebnisfaktor wird aber die persönliche Kenntnis des biblischen Wortes und die Vertrautheit mit ihm niemals ersetzen können. Aber auch in die Welt der Evangelikalen und Charismatiker hat ein Bibel-PISA Einzug gehalten, wie jemand es einmal formuliert hat. Christen verzichten zunehmend auf das Studium der Bibel als Quelle, sondern beschränken sich auf die gefilterte Auslegung von Predigern oder Sekundärliteratur. Der regelmäßige Umgang mit der Heiligen Schrift als „Brot des Lebens“ im Alltag ist längst bei vielen Evangelikalen Vergangenheit. Dabei ist Wertesuche ein wesentlicher Teil der kulturellen Inventur nach der Jahrtausendwende. Es wäre jammerschade, wenn Evangelikale hier nicht zu einem einladenden, aber auch klaren Stil finden würden und auf dieser Su-



che nach Werten mit deutlichen Antworten aus der Heiligen Schrift antworten könnten.

Dabei müssen wir das Bauchargument vieler Leute heute („Ich hab's nicht so mit dem Lesen!“) durchaus beachten und Ideen entwickeln, wie Menschen von heute trotzdem einen Zugang zur Bibel finden können. Menschen suchen heute geistliche Leiter, Männer oder Frauen, die bereit sind, mit ihnen einen Weg zu gehen, so dass sie ihre Antworten selber finden können. Sie suchen jemanden, der nicht einen absoluten Wahrheitsanspruch vor sich herträgt, sondern die Botschaft vermittelt: „Ich gehe einen Weg; ich habe schon einiges entdeckt, das sich lohnt; wenn du willst, können wir ein Stück des Weges zusammen gehen.“ In dieser Beziehung zu suchenden Menschen gilt: Wer tief verwurzelt ist in Gott und seiner Wahrheit, kann sich dann aber auch weit hinauslehnen zu den Menschen, kann eindringlich, aber nicht aufdringlich von Jesus reden.

Dem immer häufiger geäußerten Fundamentalismus-Verdacht in der liberalen Gesellschaft wegen klarer biblischer Positionen in der Wertedebatte kann nur glaubwürdig durch eine liebevolle Menschenorientierung begegnet werden.

#### 4.4 *Authentische Orientierung zur Welt hin statt Konfessionalismus*

Gemeinde im 21. Jahrhundert bewegt sich weg vom Gemeindeegoismus und Fixiertsein auf die eigenen Probleme. Sie muss vielmehr ein Reich-Gottes-Verständnis entdecken und leben lernen. Konfessionen und Benennungen werden immer unwichtiger. Wichtig ist nicht die „richtige Kirche“, sondern die Echtheit geistlichen Lebens. Wichtig ist nicht ein mit Wächterschwert und dogmatischer Keule akkurat gepflegter geistlich-konfessioneller Vorgarten, während drum herum das Unkraut wuchert, sondern zunehmend bedeutsam ist eine geistlich authentische Orientierung zur Welt hin, die nie nur dogmatisch-theoretisch, sondern im Sinne gelebter Beziehung geistlich echt sein muss.

#### 4.5 *Inkarnation der Liebe statt Proklamation der Wahrheit*

Diese Öffnung zur Welt im Sinne von „Salz und Licht sein“ nach der Bergpredigt Jesu geht nicht ohne das Erlernen einer Kultur des Zuhörens. Sie geht nicht ohne den Entschluss des Hinschauens statt Wegschauens. Menschen, die durch Jesus „teuer erkauft“ sind, dürfen den Christen nicht gleichgültig sein! Kirchen und Gemeinden, die nicht ihre Probleme und ihren Überlebenskampf im Fokus haben, sondern die Bedürfnisse des Reiches Gottes, werden zunehmend gesellschaftsrelevant sein. Das Dilemma ist nur, dass diese Herausforderung nach Jahrzehnten der Verherrlichung des Rückzugs aus der „bösen Welt“ so viele Gemeinden völlig unvorbereitet trifft. Ein Paradigmenwechsel, eine komplette Neuausrichtung des Denkens, ist nötig und muss von Gemeinden dringend durchlebt werden. Leitsätze eines solchen Paradigmenwechsels sind:



- Nicht unsere Erfahrung zählt, sondern Seine Sendung!
- Nicht unser „Kirchturm“ soll wachsen, sondern Sein Reich!
- Nicht im Alleingang, sondern in Einheit mit anderen Gemeinden dienen wir der Gesellschaft!
- Es geht nicht nur um „Proklamation“ der Wahrheit, sondern auch um „Inkarnation“ der Liebe und Kraft Gottes in die Gesellschaft hinein.

Gemeinde Jesu braucht eine ganz neue Orientierung hin zur Welt, und sie wird, sofern sie lernt, gleichzeitig in der Heiligung zu leben, ein sichtbares Zeugnis für die verändernde Kraft Gottes mitten in der von Gott geliebten Welt sein!

#### 4.6 *Organisches Leben – wichtiger als die Organisation*

Gemeinde Jesu im 21. Jahrhundert braucht hohe Flexibilität und ein Leitungsteam, das Flexibilität nicht als Profillosigkeit brandmarkt. Unflexible Langzeitstrukturen dienen nicht dem Leben, sondern sind oft Selbstzweck und dienen institutioneller Selbsterhaltung. Organisches Leben ist wichtiger als die Organisation. Es ist eine der Haupt-Herausforderungen für Gemeinden, Strukturen zu schaffen, die effektiv genug sind, um dem Leben zu dienen und gleichzeitig flexibel genug, um unter Umständen in kurzer Zeit schon wieder veränderten Verhältnissen angepasst oder gar ersetzt zu werden. Strukturen dienen dem Leben, nicht umgekehrt.

Im Rahmen solcher flexiblen Strukturen wird vor allem die Förderung ehrenamtlicher Mitarbeits- und Leitungskompetenz betont werden müssen. Die Kirche der Zukunft ist nicht „Amtskirche“, sondern nimmt das „Priestertum aller Gläubigen“ als geistliche Kernkompetenz in der Gestaltung gemeindlichen Lebens wieder ganz neu ernst. Alle Gaben und Persönlichkeiten der Ortsgemeinde werden mit einbezogen. Missionarische Gemeinde ist eine Laienbewegung. Der einzelne Christ ist der Missionar. Jeder Christ ist vom Herrn berufen und durch den Heiligen Geist begabt, an dem Plan Gottes in dieser Welt aktiv mitzuarbeiten und mit seinen Gaben Jesus und seiner Gemeinde zu dienen. Das pastorenzentrierte Modell – der Pastor sucht sich Helfer, weil er die Arbeit nicht alleine schafft – entmündigt Christen. Gemeindeglieder sind nicht die Helfer des Pastors, sondern die Träger des Auftrages Christi. Die Berufung Jesu, „ihr sollt meine Zeugen sein“, gilt allen Christen. Im Reich Gottes gibt es keine Unterscheidung von Profis und Laien. Es gibt nur Menschen mit unterschiedlichen Begabungen und Berufungen.

#### 4.7 *Triebkraft des Heiligen Geistes wird Motor der Erneuerungsbewegung sein*

Wo immer die Kirche Jesu Christi der Zukunft lebt und wächst, wird die „Geistvergessenheit“, die lange Zeit große Teile gerade der westlichen Kirchengeschichte kennzeichnete, keine Rolle mehr spielen. Vielmehr wird



die Kraft des Heiligen Geistes (Apg 1,8), die die geistliche Triebkraft für die umwälzenden Entwicklungen der Apostelgeschichte war, Treibstoff und Motor für eine Erneuerungsbewegung auch der Kirche des 21. Jahrhunderts sein. Und dies in einer Weise, die die klassischen Extreme überflüssig werden lässt. Die lebendige Kirche Jesu Christi der Zukunft ist eine Kirche, in der die Kraft, die Frucht und die Gaben des Heiligen Geistes zentral sind im Leben des einzelnen und der Gemeinde. Und sie ist eine Kirche, die die Leben schaffende Kraft des Heiligen Geistes nicht durch das exklusive Nadelöhr einzelner besonders bedeutsamer Gaben hindurchzuschleusen versucht.

Sie wird eine Kirche sein, die nicht ängstlich den Heiligen Geist und seine *dynamis*, wenn schon nicht in der offiziellen Dogmatik, dann aber nicht selten in der vorfindlichen Gemeindepraxis, tabuisiert. Sondern sie wird es zu einem ihrer zentralen Gebetsanliegen machen, dass Apg 1,8 sich erneut und immer wieder ereignet in unseren Städten und Ortschaften: „Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, und ihr werdet meine Zeugen sein!“

Die Kirche der Zukunft ist eine Kirche, die die Kraft, die Frucht und die Gaben des Heiligen Geistes zentral sind im Leben des einzelnen und der Gemeinde. Und sie ist eine Kirche, die die Leben schaffende Kraft des Heiligen Geistes nicht durch das exklusive Nadelöhr einzelner besonders bedeutsamer Gaben hindurchzuschleusen versucht. Sie wird eine Kirche sein, die nicht ängstlich den Heiligen Geist und seine *dynamis*, wenn schon nicht in der offiziellen Dogmatik, dann aber nicht selten in der vorfindlichen Gemeindepraxis, tabuisiert. Sondern sie wird es zu einem ihrer zentralen Gebetsanliegen machen, dass Apg 1,8 sich erneut und immer wieder ereignet in unseren Städten und Ortschaften: „Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, und ihr werdet meine Zeugen sein!“



# Aufbruch der Christenheit in globaler Perspektive: Kirchen des Geistes im kulturellen und sozialen Kontext

Roswith Gerloff

## 1. Einleitung

Die nachfolgenden Ausführungen basieren, gekürzt und ins Deutsche übertragen, auf einem englischen Aufsatz, den ich zusammen mit einem ghanaischen Kollegen, Abraham Akrong, für den *Global Atlas* geschrieben habe, der zu Edinburgh 2010 herauskommt und die Entwicklung der Christenheit innerhalb der letzten hundert Jahre beschreibt.<sup>1</sup> Er folgt dabei der Aufgliederung der Christenheit in der *World Christian Encyclopedia* (Oxford 2001) in acht unterschiedliche Blöcke: Anglikaner, Orthodoxe, Protestanten, Katholiken, Evangelikale, Pfingstler, Unabhängige und Marginale Christen. Mein Ziel ist hier, im Zuge unserer Überlegungen zur Berliner Erklärung von 1909, bzw. zu deren sozialer, kultureller und konfessioneller Verhaftung in einem wesentlich nationalistischen, um nicht zu sagen eurozentrischem, und lutherischen Umfeld solche Engführung aufzubrechen und auf Entwicklungen aufmerksam zu machen, die allen Prognosen zufolge das künftige Bild der Christenheit auf dieser Erde bestimmen. Mein Essay widerspricht also deutlich den Aussagen der Berliner Erklärung, z. B. über die „hässlichen“, „geistigen und körperlichen Machtwirkungen“ eines falschen Geistes (ähnlich denen eines Charles Fox Parham über die *crude negroisms* in Azusa Street 1906); deren Lokalisierung gerade auch in der Teilhabe und Übermittlung durch Frauen; und der Feststellung, es gäbe nur „ein Pfingsten“ als einem unwiederholbaren Geschehen vor der Wiederkunft Christi. Eigenständige Kirchen, die schon zum Ende des 19. Jahrhunderts begannen, ihre Träume und Visionen, religiösen Tänze, Rhythmen (z. B. die afrikanische Trommel), oder das Gebet um Heilung und Austreibung böser Geister in den christlichen Gottesdienst einzubringen, wurden ausnahmslos außerhalb „der zurechtbringenden Gnade des Herrn“ angesiedelt.

In meinem Beitrag zu *Religion in Geschichte und Gegenwart*<sup>2</sup> habe ich betont, dass bei der Suche nach den historischen Ursprüngen der Pfingstbewegung und ihrer globalen Entwicklung jeweils unterschieden werden muss zwischen mehreren parallel verlaufenden Strömen:

- der *Selbstinterpretation* der frühen „klassischen“ Pfingstler;
- den in Wechselwirkung und Kontinuität unbestreitbaren Zusammenhängen mit *Azusa*, d. h. der Entstehung der nordamerikanischen Bewe-

<sup>1</sup> Roswith Gerloff / Abraham Akrong, Independents, in: *Global Atlas*, Edinburgh Centenary, Edinburgh Press, 2010.

<sup>2</sup> Roswith Gerloff, Pfingstbewegung/Pfingstkirchen: III. Asien, Afrika, Lateinamerika in: RGG, Tübingen <sup>4</sup>2003, Bd. 5, 1238–1242.



- gung aus dem Zusammentreffen afrikanischer mit westlich-christlichen Traditionen (und damit ungleich größeren Möglichkeiten einer schnellen Verbreitung!);
- einer *providentiellen* Erklärung, die vom Wirken des Geistes weltweit berichtet, d. h. der Expansion auf anderen Kontinenten (seit 1970/80 besonders durch die neo-pentekostalen Gruppen in Afrika und im pazifisch-asiatischen Raum, und einen „populären Protestantismus“ in Lateinamerika);
- einem *funktionellen* Verständnis oder dem, was asiatische, afrikanische und indianische Weltbilder hinsichtlich der Geisterwelt (*spirit world*), der Ermächtigung, der Heilung und einem ganzheitlichen Konzept des Kosmos der fortschreitenden Verelendung von Menschen entgegenzusetzen haben; und dem, was somit an exegetischer, systematischer und praktischer *Neuinterpretation von Theologie und Kirche* gefordert ist.

Dieses Phänomen komplexer Entwicklungen speist sich aus vielen Quellen, umfasst inzwischen alle Erdteile, setzt immer neue kontextual verwurzelte Formen aus sich heraus und trägt gleichzeitig als Partner transnationaler und transkultureller Vernetzung zur Schöpfung einer globalen humanen Kultur bei. Folgerichtig liegt hier eine Absage an eine exklusive eurozentrische Interpretation oder ein einziges historisches Modell der „Ausgießung“ des Heiligen Geistes vor zugunsten einer Reihe vielfältiger Erweckungen, d. h. der Entdeckung einer „Reihe von Funken“ (*series of sparks*) in Los Angeles, Wales, Südafrika, Chile, Brasilien, Armenien, China und anderswo. Bergunder nennt darum den Pfingstglauben ein Konstrukt, das ein „diachrones“ mit einem „synchronen Netzwerk globaler Dimensionen“ verbindet.<sup>3</sup> Phänomenologisch können wir auch von der Entwicklung indigener christlicher Elemente im „Laboratorium“ der Zweidrittelwelt sprechen: Gegenpol zum westlich-institutionellen Kirchentum und einer vornehmlich rational betriebenen Theologie.

## 2. Aufbruch

[Es folgen Auszüge aus dem Beitrag zum *Global Atlas*]

Das 20. Jahrhundert bezeugt uns den Aufbruch einer neuen Form der Christenheit, die sich klar von früheren Kategorien der östlichen Orthodoxie, des Römischen Katholizismus, des Protestantismus und anderer unterscheidet. Henry van Dusen vom Union Theological College in New York hat schon in den fünfziger Jahren nach einem Besuch in der Karibik eine „neue Reformation“ und einen „dritten mächtigen Arm der Christenheit“ nach der östlichen und westlichen Ausbreitung vorausgesagt (wobei

<sup>3</sup> Michael Bergunder, Constructing Indian Pentecostalism. On Issues of Methodology and Representation, in: Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia, Allan Anderson / Edmond Tang (eds.), Sheffield (Sheffield Academic Press) 2003, 141–144.



er interessanterweise „katholisch“ und „evangelisch“ als den gleichen Quellen entspringend zuordnete!).<sup>4</sup> Ein Teil dieses dynamischen Anwachsens christlicher Bewegungen im globalen Süden ist „unabhängig“ und mit der Definition der *World Christian Encyclopedia* (WCE) den „Kirchen des Geistes“ (*churches of the Spirit*) zuzuschreiben. Dies phänomenale Wachstum ist charakterisiert durch eine enorme Vielfalt kultureller und religiöser Ausdrucksweisen, weil Menschen für sich selber sprechen, die Bibel von ihrem je eigenen Kontext und ihrem je besonderen Weltbild her interpretieren und vergangene dogmatische oder liturgische Kontroversen zugunsten der Bewältigung der Gegenwartsprobleme hinter sich lassen. Gejagt von Turbulenzen, Armut, Epidemien, Gewalt und Kriegen suchen sie nach Bildern und Symbolen, die ihrem Leben Sinn verleihen, Ordnung schaffen und die Verheißung von *Leben* in sich tragen. Weil aber diese Bewegungen z. B. unter Chinesen, Indios, Afrikanern oder Schwarzen in der Karibik entstanden, wurden sie allzu oft abgetan als sektiererisch, separatistisch, häretisch, synkretistisch, magisch-religiös, messianisch, spiritistisch, gar „ethnisch“, heute gerade als Teil einer *globalen Erneuerung* des Glaubens und als die treibende Kraft der christlichen Mission.

„Unabhängige“ Christen und Christinnen können nicht in eine Kategorie gepresst werden. Neben Pfingstlern und Charismatikern gibt es eine Vielzahl von nicht-pentekostalen Gruppen und Diensten, die verschiedenen sozio-ökonomischen Kontexten, variierenden Weltbildern und missionarischen Strategien entsprechen. Da sind Protestgruppen, unabhängig vom organisierten Christentum (wie z. B. der karibische Widerstand, die äthiopischen Kirchen, die christlichen Dalits). Da gibt es die indigenen spirituellen Bewegungen (wie z. B. die prophetischen und Heilungskirchen: Aladura, Kimbanguisten, Zionisten in Afrika und der Karibik). Da sind die „Post-Denominationellen“, die keine bekannten Namen tragen, sondern ältere Traditionen, Glaubensbekenntnisse und Liturgien mit neuen indigenen Ausdrucksweisen und Handlungen verbinden (wie z. B. die Hauskirchenbewegung und indigene Pfingstler). Da gibt es radikale Christen, die, desillusioniert vom historischen Christentum, sich ganz bewusst auf die Wurzeln in der ersten Christenheit berufen und sich unbelastet von vergangenen konfessionellen Kontroversen direkt auf das Neue Testament und die Führung durch den Heiligen Geist berufen (wie z. B. die historischen Friedenskirchen, afrikanische „Apostolics“, oder die pentekostale „Oneness“-Bewegung, die im *einen* Gott den Geist Jesu heute erkennt). Und da sind die drei „Wellen“ der pentekostal/charismatischen Erneuerung:

- das klassische Pfingstlertum mit Wurzeln in der schwarzen Kultur Amerikas und Azusa;
- die charismatische Erneuerung innerhalb der älteren Konfessionen (wie der katholischen und anglikanischen);

<sup>4</sup> Henry P. Van Dusen, Caribbean Holiday, in: *The Christian Century* 72 (August 17, 1955), 946–948; ders., The Third Force in Christendom in Life 44 (June 9, 1958), 113–124; vgl. Lesslie Newbigin's analysis.



– und die Neo-Pentekostalen, die besonderen Nachdruck auf „Ermächtigung“ (*empowerment*) und die Charismen des Heiligen Geistes, d. h. die Fülle der geistlichen Gaben, legen und heute die Heimat von Millionen von *nicht-westlichen* Christinnen und Christen geworden sind, die sich im sozialen und politischen Chaos auf die rettende, heilende und erneuernde Macht des Christus der Bibel verlassen wollen.

### 3. Ausbreitung<sup>5</sup>

Statistiken zu Beginn des 21. Jahrhunderts bestätigen, dass unabhängige Bewegungen vor allem in Afrika, Asien und Lateinamerika zunehmen. Die WCE zählte im Jahr 2000 386 Millionen Unabhängige – mehr als Protestanten! – und 524 Millionen Pfingstler und Charismatiker (27,7% aller Christen), mit Überschneidungen zwischen beiden Gruppierungen und den historischen Konfessionen. Die Enzyklopädie unterscheidet auch (etwas verwirrend) zwischen Unabhängigen, „Post-denominationellen“, nicht-weißen Indigenen, weißen Pfingstlern, und den drei Wellen pentekostal/charismatischer Prägung. Wegen solcher Überlappungen, dem Schwergewicht nicht-westlicher Richtungen und der Unsicherheit, wie man sie einordnen könne, spreche ich darum lieber von *indigenen Kirchen*.

Als Beispiel seien die pentekostal/charismatischen Bewegungen genannt, die fast ein Drittel der gegenwärtigen Christenheit, mit steigender Tendenz, umfassen. Sie existieren in 95 % der Erdbevölkerung und finden sich in 9000 ethno-linguistischen Kulturen, 8000 Sprachen und in mehr als 80 % der urbanen Regionen. 71 % aller dieser Christinnen und Christen sind nicht-weiß, arm (87 %), familien- und gemeinschaftsorientiert und städtisch. Dabei spielt die rapide Entwicklung von „Mega-cities“ außerhalb der westlich-nördlichen Hemisphäre eine entscheidende Rolle, wie auch eine weit verbreitete Netzstruktur, z. B. zwischen Nigeria, Süd-Korea, Indien, Brasilien und Amerika. Im Jahr 2002 lebten zwei Drittel aller Pfingstler und Charismatiker in Lateinamerika (141 Millionen), Asien (135 Millionen) und Afrika (126 Millionen). Nach Brasilien waren es China, Indien und Südafrika, die den schnellsten Zuwachs zeigten. Inzwischen gehören in Lateinamerika zwei Drittel aller „Protestanten“ zur charismatischen Richtung, weil sie die unteren Schichten mobilisieren.

Diese neue Dimension der christlichen Mission spiegelt somit auch so etwas wie eine interne „Ökumenizität“ wieder. Sie nimmt nicht nur Impulse der frühen Kirche und der Reformation auf, sondern auch Elemente der Ostkirche, z. B. in Indien. Hinzu kommen ständig neue Berührungspunkte durch den beschleunigten Prozess der Migration aus Asien und Afrika nach Europa und Nordamerika. Allgemein sind also die „Migrantenkirchen“

<sup>5</sup> Statistiken und Terminologie entstammen der *World Christian Encyclopedia* (WCE), D. B. Barrett / G. T. Kurian / T. M. Johnson (eds.), Oxford (Oxford University Press) 2001.



unter uns – vor allem die pentekostalen – nur die „Spitze eines Eisbergs“ oder die Schwingungen, die uns aus anderen Kontinenten erreichen

David Martin<sup>6</sup> spricht von einer kulturellen Dynamik in ganz verschiedenen geographischen und sozialen Traditionen, die in den letzten 50 Jahren so etwas wie eine *Transformation von „Religion“* bewirkt, kulturelle Barrieren überwunden und so unterschiedliche Menschen wie die Entrechteten in Los Angeles, Minderheiten auf den Anden oder in China, eine neue Mittelklasse in Südost Asien oder die Armen in Afrika inspiriert hat. Andere beschreiben die Bewegung als eine kontinuierliche Rebellion gegen Unterdrückung und als den Rahmen für einen neuen Typus von Kirche und religiöser Erfahrung. Die Entwicklung einer transkulturellen, transnationalen und polyzentrischen Form der Christenheit stellt natürlich eine Herausforderung für die historischen, oft ethnozentrischen und monokulturellen Weisen des westlichen Theologietreibens und Kircheseins dar. Darum sehen einige Religionswissenschaftler und Historiker in der Bewegung so etwas wie eine Parallele zur Erneuerung im Islam, aber auch einen Spiegel für den globalen Wandel von „Religion“ als solcher (Harvey Cox)<sup>7</sup> – eine Botschaft, die in der erfolgreichen Verschmelzung verschiedenster Traditionen Grenzen überschreitet, frustrierten und fragmentierten Menschen Hoffnung bringt und in der postmodernen Gesellschaft eine kulturelle und spirituelle Erneuerung von unten ermöglicht.

#### 4. Indigeneität

Führend in solch vielgestaltiger Entwicklung ist also die lokale Aneignung und „einheimische“ Interpretation des christlichen Glaubens, d. h. seine *kulturelle Einwurzelung*. In einem früheren Aufsatz über die Afrikanische Diaspora<sup>8</sup> habe ich vertreten, dass der Pfingstglaube deshalb einen so großen Einfluss gewann, weil er erstens die Entdeckung afrikanischer Elemente inmitten des westlich geprägten Amerika darstellte, also einem ganz spezifischem religiösem und sozial-ökonomischem Kontext entsprang. Weil er zweitens Antwort gab auf die Suche nach einer neuen Spiritualität, indem er zwei kulturelle Traditionen, eine schwarze (mündliche, vielgestaltige, modifizierte unter der Sklaverei), und eine weiße (schriftliche, wesentlich eindimensionale) miteinander verschmolz. Und weil er drittens auf diese Weise Menschen ermöglichte, ihren Glauben im Geist sich einzuwurzeln zu lassen in ganz unterschiedlichen kulturellen und sozialen Kontexten

<sup>6</sup> David Martin, *Pentecostalism. The World Their Paris*, Oxford (Blackwell) 2002, xvii.

<sup>7</sup> Harvey Cox, *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, London (Cassell) 1996.

<sup>8</sup> Roswith Gerloff, *Africa as the Laboratory of the World. The African Christian Diaspora in Europe as Challenge to Mission and Ecumenical Relations*, in: *Mission is Crossing Frontiers*, Pietermaritzburg (Cluster) 2003, 356.



und ihn durch je eigene Kommunikationsweisen „bis ans Ende der Erde“ zu tragen.

Das wirft die Frage nach Inhalt und Form von *Indigenität* auf. Im Folgenden berufe ich mich auf Roger Hedlund<sup>9</sup>, den früheren Direktor des Mylapore Institute for Indigenous Studies in Chennai/Indien. Indigenes, also kulturell eingewurzelter Christentum, schreibt er, „ist so alt wie die Christenheit selbst.“ Die erste Gemeinde dieser Art war Jerusalem, doch das Apostelkonzil in Acta 15 legte dann „für alle Zeiten das Prinzip voller kultureller Vielfalt und dessen Gültigkeit“ für die christliche Mission mit weiteren immerwährenden Variationen fest. Das können wir, schreibt er, an einer 2000 Jahre alten christlichen Tradition in *Südasiens* ablesen mit ihren „unzähligen Reinkarnationen“ in der Welt der Hindus und Muslime. In Indien muss darum das Thomas-Christentum als eine der ältesten Religionen betrachtet werden. Doch diese „kleine Tradition“ stand immer im Widerspruch zu der „großen Tradition“, d. h. den späteren konkurrierenden westlichen Denominationen mit ihren importierten Dogmen, Ritualen und Organisationsstrukturen. Im Gegensatz dazu entwickelten die indischen indigenen Kirchen ihre „eigenen Strukturen und kulturellen Ausdrucksweisen, die sich häufig außerhalb des Umkreises traditioneller Kirchlichkeit ansiedelten“, darum ekklesiologisch wie auch akademisch einfach übersehen wurden. Gegenwärtige indigene christliche Bewegungen sind darum „legitime Erben“ dieses neutestamentlichen Dranges nach Vielfalt und gleichzeitiger Einheit in der Vielfalt.

## 5. Ursachen

In der gegenwärtigen Entwicklung unabhängiger/indigener Gruppen in Afrika, Asien und Lateinamerika, einschließlich der pentekostal/charismatischen Kirchen – und folgerichtig auch der von Migranten und Neusiedlern aus diesen Kontinenten in Europa und Nordamerika – spielen mehrere Faktoren eine Rolle.

Diese Bewegungen schöpfen ihre Kraft aus der Beweglichkeit des Christentums, sich in seiner Übermittlung und Transplantation in andere Kulturen neu zu artikulieren, d. h. eine vielgestaltige Anhängerschaft und fließende Bündnisse zu ermöglichen. Lamin Sanneh<sup>10</sup> nennt dies die ständige *Übersetzbarkeit des Evangeliums*, so dass „der christliche Glaube die Form einer pluralistischen Ausbreitung von komplexen Ausmaßen angenommen hat, und die Kunst religiöser Führer heute darin bestünde, sich flexibel auf solche Übersetzbarkeit einzustellen und die Vielfalt eher zu fördern statt sie als Bedrohung zu begreifen.“ Diese kulturelle, religiöse

<sup>9</sup> Roger H. Hedlund, *Indigenous Missions and Ministries*, Chennai (Mission Mandate Compendium) 2005.

<sup>10</sup> Lamin Sanneh, *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture*, Maryknoll (Orbis) 1989, 6.



und soziale Kontextualisierung des christlichen Glaubens im Süden der Erde ist darum eng verbunden mit *Sprache*, d. h. der Übertragung in die Muttersprachen. Evangelisten und Katecheten verbreiteten die biblische Botschaft in die fernsten Winkel, und die Bekehrten hörten und verstanden sie in ihrer je eigenen Zunge. Das öffnete die Tür nicht nur für spezifische Interpretationen, sondern gewährte auch bis dahin nur gesprochenen Dialekten Stimme und Status. Die je eigene Sprache, einschließlich der Glossolalie, wurde und wird zum Vehikel von Selbstfindung und einer wirklichen Evangelisation.

Ein weiterer Impuls sind *mündliche Traditionen*, die die Botschaft nicht in abstrakten Sätzen und Dogmen, sondern durch Geschichtenerzählen, menschliche Zuwendung, Zeugnisse, Lieder, Musik, Tanz, Träume und Visionen, Heilungserfahrungen und Wunder weiter tragen.<sup>11</sup> Diese *erfahrbare* Spiritualität und Praxis ist sicherlich dem Neuen Testament viel näher als manche westliche rationale Abhandlungen. Es bedeutet aber auch, dass die Bekehrung zum christlichen Glauben nicht mehr die zu einer bestimmten Konfession sein kann, sondern getragen wird von der unmittelbaren intensiven Begegnung mit Gott in ganz verschiedenen, auch widersprüchlichen, kulturellen und religiösen Zusammenhängen. Auf dem Spiel steht die *Wiederentdeckung des Evangeliums* für die grundlegende Neuinterpretation menschlichen Lebens im Zusammenbruch traditioneller Paradigmen und im Versagen von sozialen und politischen Mechanismen. Einige der Aspekte solcher mündlichen Weitergabe sind:

- Eine Theologie der *geistlichen Erfahrung* und Erneuerung der Gesellschaft.
- Der *heilige Geist* als beides, eine persönliche und kosmische Kraft, die unser Leben durchdringt, erfüllt, leitet und ordnet.
- Die *Bibel* als Direktive für unser Leben *heute und hier*, und ein erzählendes Model jenseits begrenzter heiliger oder abstrakter Bekenntnisse.
- Ein Ernstnehmen der *Machtfrage*, also Glauben und Begreifen, dass dem ungunen Treiben böser Geister in mir und der Gesellschaft der Geist Christi, also eine viel stärkere Macht gegenübersteht.
- *Anbetung, Gebet* und auch ekstatische Äußerungen (ein Aus-Sich-Heraustreten-Können) als die Gefäße existentieller Erfahrung und Feier des Lebens.
- Endlich, Gottes Versprechen der Erhaltung auch in Armut und Elend – die Interpretation von *Heil* nicht nur im Jenseits, sondern als Rettung von Menschen im Heute und Hier.

Eine weitere Ursache ist die *Urbanisierung* oder Verstädterung, hier besonders die Entwicklung von Mega-Städten und Mega-Kirchen. Indigene Christen und Christinnen sind aktiv in den meisten großen Metropolen au-

<sup>11</sup> Vgl. *Walter J. Hollenweger*, Priorities in Pentecostal Research, in: Experiences of the Spirit, *Jan A.B. Jongeneel* (ed.), Frankfurt a. M (Peter Lang) 1991, 9–10.



ßerhalb europäischer und westlicher Zentren, „Super-giants“ oder „World-class-cities“ (Weltstädte) nennt sie die WCE<sup>12</sup> – ein Markt für Wissensvermittlung und Informationsaustausch, „multirassisch, multiethnisch, vielsprachig und multireligiös...“, beispiellos in der Geschichte der Menschheit“. Diese Realitäten benötigen deshalb auch alternative Formen der Verantwortung und neue Wege von aktivem Glauben, Evangelisation, Seelsorge und Großprojekten. Charismatische Christen und Christinnen arbeiten an den Rändern glitzernder Reklamen und Kapitalinvestitionen unter Slumbewohnern und sozial Ausgegrenzten; aber sie entwickeln damit auch ihr eigenes Potential und tragen so zur Schaffung einer gebildeten Mitteltandklasse bei. Vor allem die Jungen in den neuen Gemeinden suchen aktiv nach Lösungen für die Instabilität der Gesellschaft, kulturelle Paradoxien, Arbeitsprobleme, Generationskonflikte, Umweltschäden, Gesundheitsrisiken, Gewalt und Kriege. Mit Ogbu Kalu<sup>13</sup>, dessen Tod wir gerade beklagen:

„Es ist der Anspruch pfingstlichen Glaubens und die Vollmacht pfingstlicher Verkündigung, darauf zu bestehen, dass die Bibel uns mit den Materialien versieht, mit denen eine alternativ konstruierte Welt schöpferisch erdacht werden kann ... Indem sie eine soziale Ordnung schaffen, in der Menschen ein heilsames Leben mit geregelterm diszipliniertem Verhalten führen, mobilisieren sie eine Vielfalt von Identitäten. Indem sie eine transnationale Identität erfinden und neu definieren, bringen sie die große Welt ins Dorf. Verwurzelt in der primären Weltsicht ‚verdörflichen‘ sie den urbanen Kontext ... [Denn] Wissen besteht nicht in entschiedenen Sicherheiten sondern in der aktuellen Arbeit der Imagination.“

Ein zunehmend wichtiger Faktor sind *diasporische Aspekte* (alles, was mit Migration, Diaspora und der Identität von Menschen zu tun hat), die – keineswegs neu in der Menschheitsgeschichte – nun in der globalen Gesellschaft neue Qualität und Dringlichkeit gewinnen. „Das weltweite Gesicht der Christenheit ist immer mehr das relativer Armut und Ohnmacht; es lebt also nicht im Zentrum politischer Macht und ökonomischen Wohlstands, sondern an der Peripherie.“<sup>14</sup> Das stellt uns weiße Christen und Kirchen der westlich/nördlichen Hemisphäre vor eine nie geahnte Herausforderung. Die internationale Wanderung nicht-europäischer Bevölkerungsschichten in unsere geopolitischen Regionen hat auch bei uns die Präsenz von Glaubensformen und religiösen Traditionen mit sich gebracht, die unserem Christentum fremd sind: Afrikanische indigene Kirchen, schwarze karibische Pfingstler, indische und koreanische Pfingstgemeinden, neo-charismatische Kirchen, Gruppen mit traditionellen Frömmigkeitsformen, und viele, die so etwas wie eine Mischung zwischen alt und neu darstellen. Gegenwärtige Studien in der Anthropologie und Re-

<sup>12</sup> World Christian Encyclopedia (WCE), Oxford 2001, vol. 2, 535, 539.

<sup>13</sup> Ogbu Kalu, Power, Poverty and Prayer, Frankfurt a. M. (Peter Lang) 2000, 108, 132.

<sup>14</sup> Jebu J. Hanciles, Mission and Migration. Some Implications for the Twenty-first-Century Church, in: International Bulletin of Missionary Research, vol. 27, no. 4 (Oct. 2003), 149.



ligionssoziologie sprechen deshalb von „Religions on the Move“ (Religionen in Bewegung), die aus einem Prozess der „Transmigration“ und „Transkulturation“ entstehen, der dynamische, wechselseitige, aktuelle, multi-dimensionale Schöpfungen hervorbringt und so einer Welt vieler Kontexte gerecht wird. Auch in Europa und Nordamerika wachsen solche Gemeinden, gewinnen an Stärke und Selbstvertrauen und versuchen auf eine Gesellschaft einzugehen, die ihren Glauben in zwei Weltkriegen verloren zu haben scheint. Wie Akintunde Akinade<sup>15</sup> es ausdrückt, diese Kirchen – entgegen einer parochialen Struktur – „bestätigen die radikale Ent-Territorialisierung des Christentums.“

Auffälligerweise halten die meisten unter diesen Gemeinden gerade nicht an ihrer ethnischen Herkunft fest, sondern formen und leben Gemeinschaft auf der Basis einer universalen menschlichen und geistlichen Erfahrung. So verbinden Migrationskirchen unter uns das Schicksal entfernter Gemeinschaften mit der Hoffnung auf Überwindung nationaler und kultureller Grenzen und adaptieren sich gleichzeitig an neue Verhältnisse. Mit Christine Chivallon, einer französischen Geographin und Atheistin über eine „Church of God“ Gemeinde in Portsmouth:<sup>16</sup>

„Diese religiöse Identität ist so zu beschreiben, dass sie sich aktiviert aus dem Verlangen, frei zu werden von jeglicher ethnischer Befangenheit, um eine Gemeinschaft zu bilden nur auf der Basis einer ähnlichen allen zugänglichen geistlichen Erfahrung ... [So entsteht] ein symbolischer Raum, in dem die Gläubigen eine Identität finden, die sich unterscheidet von der, die ihnen historisch von der [britischen] Gesellschaft aufgezwungen wurde ... Es handelt sich also um eine ‚open-ended identity‘, nicht besessen von der Idee einer wie auch immer gearteten Partikularität.“

## 6. Schlussfolgerung

Im Essay für Edinburgh 2010 folgen konkrete Beispiele aus Afrika (Abraham Akrong), und der Karibik mit Illustrationen aus Indien und Korea. Ich möchte für unsere Überlegungen nur einige Schlussfolgerungen hinsichtlich des „Aufbruchs der Christenheit in globaler Perspektive“ ziehen.

Die pentekostal/charismatische Bewegung kann weder nur aus der Analyse und Diskussion historischer christlich-theologischer Lehrmeinungen noch allein aus sozial-politischen und ökonomischen Faktoren verstanden werden, sondern speist sich aus einer zutiefst religiösen Weltsicht und dem Sehnen von Menschen nach Sinngebung und Würde in der Postmoderne. Der Kuba-

<sup>15</sup> Akintunde Akinade, Non-Western Christianity in the Western World, in: African Immigrant Religions in America, Jacob K. Olupona / Regina Gemignani (eds.), New York (New York University Press) 2007, 89.

<sup>16</sup> Christine Chivallon, Religion as Space for Caribbean Identity in the UK, paper presented to the 21st Annual Conference of the Society for Caribbean Studies, Hull, 1. – 3.7.97, 2.



ner Gustavo González<sup>17</sup> spricht für Lateinamerika von der längst überfälligen Identitätsfindung oder *una nueva cultura*; Harvey Cox<sup>18</sup> für Nordamerika von der *primären Spiritualität* jenseits von Dogmen und Ritualen, d. h. der globalen Unterströmung emotionaler und ekstatischer Urtraditionen, die uns teilhaben lassen am Energiestrom des Lebens; Amos Yong<sup>19</sup> von der „pneumatological imagination“, dem Heiligen Geist als dem Symbol göttlicher Präsenz *par excellence* – der Vision einer erneuerten Erde. Es geht um die Wiederfindung von Religion und Evangelium für die *kulturelle* Umorientierung im elementaren Zusammenbruch überkommener Paradigmen europäischer Theologie und des Versagens sozialer Mechanismen. Dies stellt eine nicht zu unterschätzende Herausforderung auch an die westliche akademische Theologie dar, die sich lange – mit Ausnahmen – zwar mit der christlichen Befreiungstheologie und dem Islam, aber weniger mit indigenen Interpretationen und Ausdrucksformen beschäftigt hat. Bei einer theologischen Neubesinnung geht es dabei sowohl um traditionelle Themenkreise als auch um eine radikale Neuorientierung, Perspektiven, die den überfälligen Dialog zwischen den *Kirchen des Buches* und den *Kirchen des Geistes*<sup>20</sup> einleiten könnten:

Der Prozess der Indigenisierung oder Einwurzelung des christlichen Glaubens in je existierende Kulturen ist also das entscheidende und kritische Element in der heutigen christlichen Mission, weil nur so reale Menschen in ihrem täglichen Leben erreicht werden. Darum, sagt Akrong<sup>21</sup>, gleicht der Prozess der *Unabhängigkeit* in der Geschichte der Christenheit dieser Bewegung der *Einwurzelung* des Evangeliums, also dem erstaunlichem Versuch, überall auf der Erde den geistlichen Raum für die Nöte und Bedürfnisse von Menschen in unterschiedlichen und ungleichen Lebenslagen zu schaffen. Mit neuen theologischen Erkenntnissen, neuen exegetischen Entdeckungen und neuen gemeindlichen Formen wird das Heil Gottes greifbar und erfahrbar im Hier und Heute. Auf allen Kontinenten finden wir darum so etwas eine *ökumenische Netzstruktur* – nämlich den Reichtum vielgestaltiger christlicher Familien, die sich konfessionell, kulturell und sprachlich überschneiden.

Das zunehmende Phänomen ganz verschiedener Aktivitäten, Traditionen und Überlappungen indigener mit westlichen Konzepten hat mein

<sup>17</sup> Gustavo L. González, Today's Mission in the Land of Manāna, in: Encounter 29, 1972, 278-279: „Una nueva cultura is trying to break free“.

<sup>18</sup> Cox, Fire from Heaven, 81 f., 101.

<sup>19</sup> Amos Yong, Discerning the Spirit(s). A Pentecostal-Charismatic Contribution to a Christian Theology of Religions, Sheffield (Sheffield Academic Press) 2000, 29–31: „While Jesus Christ is a historical symbol of God's reality in the world, the Holy Spirit is par excellence the symbol of divine presence and activity in the cosmic realm.“

<sup>20</sup> G. C. Oosthuizen, Relevance of the African Indigenous Churches for New Approaches to the Study of Christianity, in: Roswith Gerloff / Bongani Mazibuko (eds.), Mission is Crossing Frontiers, Pietermaritzburg (Cluster) 2003, 317.

<sup>21</sup> Abraham Akrong, Independents (Conclusion), in: Global Atlas, 210.



Kollege in Leeds, Kevin Ward, einmal als eine Art von Christentum beschrieben, „das immerzu an den Rändern neu entsteht, an der Grenze, an der Peripherie – und damit die Gültigkeit aller unserer Grenzen und Peripherien infrage gestellt.“<sup>22</sup> Das sind Wellen eines nachkonfessionellen Verständnisses von Religion und Glauben. Konfessionelle Strukturen, so wichtig sie noch zu sein scheinen, und ihre Argumente werden auf die Länge der Präsenz des Heiligen Geistes und der Selbstbestimmung von Menschen wichen müssen. Nur auf diese Weise wird die Kirche Christi in einer bestimmten Kultur (wie z. B. der europäischen) der Kirche Christi in anderen Kulturen und sozial-politischen Milieus begegnen, und der Begriff „pfingstlich“ wird nicht als eine neue konfessionelle Variante zu verstehen sein.

Jedenfalls ist schon jetzt die Mobilisierung von Menschen an den „grass-roots“ im Süden der Erde, und auch an manchen Orten der westlichen Gesellschaft, die treibende Kraft in der Verbreitung des Evangeliums, mit allen Verheißungen und Risiken. Ich selber sehe daran eine Parallele zu Entwicklungen in der Musik, durch die sich Leute mit ihren je eigenen Symbolen, Instrumenten, Tönen und Improvisationen näher kommen. Im Kulturbereich (warum nicht in der Kirche?) sprechen wir von der „Hybridität“, der Verschmelzung unterschiedlicher Traditionen, die der Sinnggebung und Lebenshilfe dient – das Gegenteil von Ideologie, Hierarchie, Apartheid und Essentialismus. Oder mit Homi Bhabha: „Die Zerstreung von Menschen führt auch unweigerlich zu ihrer Sammlung.“<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Kevin Ward, *Mission Studies in Leeds*, BIAMS, 1996, 2.

<sup>23</sup> Homi K. Bhabha, *DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation*, in: *Nation and Narration*, London (Routledge) 1990, 291.



# Evangelikalismus und Pfingstbewegung in der Identitätspolitik pfingstlich-charismatischer Migrantinnen und Migranten

*Claudia Währisch-Oblau*

## 1. Vorüberlegungen

Bevor wir in die Analyse einsteigen können, müssen wir zunächst einmal die Begriffe in Augenschein nehmen. Sie sind nämlich wesentlich unklarer, als es auf den ersten Blick scheint: Schließlich können wir bei Migrantinnen und Migranten nicht einfach eine kritiklose Übernahme der deutschen Unterscheidungen zwischen „evangelikal“, „evangelisch“, „charismatisch“ und „pfingstlich“ voraussetzen, die ja durchaus nicht mit den Abgrenzungen in ihren jeweiligen Heimatländern übereinstimmen müssen. Weder das Englische, noch das Französische, Spanische, Italienische oder Portugiesische können die deutsche Unterscheidung zwischen „evangelikal“ und „evangelisch“ nachvollziehen. „Evangelical“ kann sowohl „evangelisch“ wie „evangelikal“ meinen; „Evangelicos“ in Lateinamerika sind Pfingstler ebenso wie Evangelikale und Protestanten. Pfingstkirchen im frankophonen Bereich nennen sich fast durchgehend „évangélique“ und gehören in Frankreich, um die Verwirrung komplett zu machen, zum großen Teil zur Fédération Protestante.

Genau so wenig ist in Deutschland klar, wie eigentlich „evangelikal“ genau einzugrenzen ist. Die Evangelische Allianz heißt eben gerade nicht „Evangelikale Allianz“; die Vorsitzende der Koalition für Evangelisation sagt im Privatgespräch vehement, sie sei aber keine Evangelikale; und auch in der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste verweigern viele das Etikett „evangelikal“. Bei der Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen ist die Zuordnung klar, ebenso beim Arbeitskreis für evangelikale Theologie. Aber ist der CVJM evangelikal? ProChrist? Christival? Der Gnadauer Verband? In Migrationskirchen werden die Abgrenzungen jedenfalls nicht verstanden!

### 1.1 *Gemeindenamen: Beobachtungen*

Ein Blick auf die Namen von Migrationskirchen in Deutschland trägt ebenfalls nicht dazu bei, die Verwirrung zu vermindern. Alle umseitig aufgezählten Kirchen tragen den Begriff „evangelisch“ im Namen, gehören aber, was ihre Theologie und Praxis angeht, definitiv zum pentekostal-charismatischen Spektrum, und einzelne sind sogar Mitglieder im BFP. Meines Wissens gibt



Eglise Évangélique „La Grace“
Croisa de Evangélique
Eglise Évangélique Ecole de Tyrannus (Assemblée La Porte des Brebis)
Assemblée Évangélique de Bochum
Eglise Evangélique de la Réstoration / Mission Evangélique Approche-toi
Assemblée Evangélique Le Rocher
Assemblée Evangélique „La Grace de Dieu“
Mission Evangélique La Porte de L'Esperance / Evangelische Mission „Das Tor der Hoffnung“ Gemeinde Evangelica Missionaria Canaa
Chiesa Cristiana Evangelica Italiana
Lateinamerikanische Evangelische Kirche
Freie ev. afrikanische Gemeinde
Christian Evangelistic Ministry
Freie ev. Gemeinde „Glaube an Jesus Christus“ e.V.

es in Deutschland aber keine einzige Migrationskirche, die den Begriff „evangelikal“ im engeren Sinn im Namen trägt.

Umgekehrt finden sich in der mir zur Verfügung stehenden Migrationskirchen-Datenbank<sup>1</sup> nur vier Kirchen bzw. Kirchen-netzwerke, die explizit den Begriff „pentekostal“ im Namen tragen, nämlich die ghanaische Church of Pentecost, die brasilianische Igreja Pentecostal Deus é Amor, sowie die kongolesische Eglise Pentecôtiste des Sécouristes und die Fraternité Evangélique Pentecôte d’Afrique de Congo. Darüber hinaus nennt sich nur eine einzige afrikanisch geführte Gemeinde „charismatisch“, nämlich die Zion Charismatic Chapel.

Auf der anderen Seite gibt es eine Reihe von Migrationskirchen, die zwar nicht den Begriff „pentekostal“ im Namen führen, aber durch ihren Namen zu erkennen

geben, dass sie zu einer pentekostalen Denomination gehören. In der Tabelle unten finden sich solche Kirchen ghanaischer, nigerianischer, indonesischer, kongolesischer und brasilianischer Herkunft.

Grundsätzlich lässt sich festhalten, dass es in der Namensgebung von Migrationskirchen klare Unterschiede gibt, die mit der jeweiligen Herkunft zusammen hängen. Bei den anglophon-afrikanischen Kirchen finden sich weder die Begriffe „pentecostal“ noch „evangelical“ im Namen; stattdessen

Termini wie „Christian“, „apostolic“, „international“, „revival“, „evangelistic.“ Bei Migrationskirchen aus dem romanischsprachigen Bereich fällt dagegen die häufige Verwendung des Begriffs „evangelisch“ auf. Es steht zu vermuten, dass die diesbezüglichen Unterschiede der jeweils notwendigen bzw. nicht notwendigen Abgrenzung von römisch-katholischen Mehrheitskirchen im Herkunftsland geschuldet sind. Für diese Annahme spricht auch eine weitere Beobachtung: Zahlreiche Mitglieder pentekostal-charismatischer

Christ Apostolic Church
Grace Assemblies of God Church
Redeemed Christian Church of God Resurrection Power & Living Bread Ministry
International Full Gospel Fellowship – Gereja Injil Seutuh International Mountain of Fire and Miracles Ministries
Freie Christengemeinde Elim
Igreja Crista Mana
Bethel Prayer Ministry
Assemblée de Dieu

<sup>1</sup> Stand: April 2008. Seit der Einstellung des Programms „Kooperation zwischen deutsch- und fremdsprachigen Gemeinden“ der VEM Ende September 2008 wird die Datenbank nicht mehr aktualisiert.



oder nicht-denominationeller Migrationskirchen sind bei den deutschen Einwohnermeldeämtern als evangelisch registriert. Fragt man nach der Begründung, erhält man zur Antwort, man wolle sich weder unter „katholisch“ noch unter „andere“ (darunter wird meistens der Islam verstanden) vereinnahmen lassen; da bleibe eben nur evangelisch übrig. Der deutsche Begriff „evangelikal“ als Abgrenzungsbegriff gegenüber einem „liberalen“ Protestantismus ist den allerwenigsten Migrantinnen und Migranten bekannt.

### 1.2. Die Ablehnung denominationeller Etikettierungen

In meinen ausführlichen Interviews mit Gründern und Leitern<sup>2</sup> pentekostal-charismatischer Migrationskirchen habe ich stets auch danach gefragt, wie sie ihre Gemeinden denominationell einordnen würden. Die Antworten zeigen deutlich, dass die meisten meiner Interviewpartner ein sehr differenziertes Bewusstsein für die politischen Implikationen denominationeller Etiketten haben:

“If I am in Nigeria, I will call the church Pentecostal, because I will expect every Nigerian to know what Pentecostal means. In Germany, I will not call it Pentecostal, because Germans will not understand what it means. So I rather call it Evangelical.”<sup>3</sup>

“Well, I think we started with non-denominational/interdenominational. But at least as you move forward, then you define your lines of operation; a label is placed on you. So that's what I would say. So we started as a non-denominational/interdenominational group, where people from various backgrounds can come in and fellowship. But as you progress and begin to define your spectrum of operation, you are classified, either to be this or that. Still, I don't think many of us like this classification.”<sup>4</sup>

Denominationelle Zuschreibungen werden auf der einen Seite als etwas erlebt, was von außen an Gemeinden herangetragen wird, die daran selbst nicht interessiert sind. Auf der anderen Seite ist den Gemeindeleitern sehr wohl bewusst, dass denominationelle Etikettierungen ausgrenzend wirken bzw. erkennbar machen. Wer eine Pfingstkirche in Deutschland „evangelische Kirche“ nennt, hat bereits verstanden, dass der Begriff „pfingstlich“ in Deutschland durch die den Diskurs bestimmenden evangelischen Großkirchen mit dem Sektenverdacht belegt ist. Die Wahl der Begriffe ist nicht durch dogmatische Inhalte bestimmt, sondern durch den Wunsch, zum Mainstream zu gehören.

Es war sehr auffallend, dass die überwiegende Mehrheit meiner Interviewpartner eine denominationelle Etikettierung ihrer Gemeinden zurückwies. Nur Gemeindeleiter und -gründer, deren Gemeinden zu einem pente-

<sup>2</sup> Unter 24 Interviewten waren lediglich zwei Frauen, da nur eine Minderheit dieser Gemeinden von Frauen gegründet und geleitet werden. Darum verzichte ich im folgenden auf eine inklusive Sprache.

<sup>3</sup> Interview mit einem aus Nigeria stammenden Pastor, 2.1.2006.

<sup>4</sup> Interview mit einem aus Ghana stammenden Pastor, 2.3.2005.



kostal-denominationellen Verband gehören, bezeichneten sie explizit als Pfingstgemeinden. Die übrigen Gesprächspartner reagierten auf meine Frage entweder mit einer kumulativen Zuschreibung konfessioneller Adjektive, oder indem sie ihre Kirchen explizit als „nicht-denominationell“ oder „interdenominationell“ bezeichnete. Die folgenden Zitate zeigen, dass die kumulative Zuschreibung denominationeller Adjektive die Inklusivität der jeweiligen Gemeinde demonstrieren soll:

“My church is evangelical, Bible-believing, Spirit-filled and Baptist.”<sup>5</sup>

“We have this mixture ... our strong emphasis, yeah, I would say would be more Pentecostal, German Freechurch, or ecumenical, because of the taste that bring in all these communities to ICF. Charismatic (*laughs*), evangelical ... we put ‘evangelical’ also on it, because when I go ... we have *Allianz* also, we have all these people come together.”<sup>6</sup>

“I am going to put ‘evangelical church’, I am not going to put another label, it’s evangelical church. We are from the Gospel of Jesus Christ, and charismatic by own nature, we are very charismatic anyway (*laughs out loud*). Pentecostal, all of us, we are baptized in the Holy Spirit, so nothing is new for our church. We build our church, anybody who comes here, they know we speak in tongues, we are really from the Holy Spirit. I say evangelical, because we are from the Gospel of Jesus Christ.”<sup>7</sup>

„Evangelical“ steht in diesen Zitaten für den Bezug auf Jesus Christus (und ist vermutlich immer als anti-römisch-katholische Abgrenzung zu verstehen), „charismatic“ für die Betonung der Geistesgaben, „pentecostal“ oder „spirit-filled“ für die Betonung, eine Kirche im Heiligen Geist zu sein, und „Baptist“ für die Betonung der Erwachsenentaufe. Keines dieser denominationellen Adjektive wird jedoch als exklusiv und die anderen ausschließend verstanden. Mehrere meiner Gesprächspartner sagten explizit, dass dieser inklusive Charakter ihrer Gemeinden notwendig sei, da sie Mitglieder aus vielen unterschiedlichen Traditionen hätten.

“So we are a local community people, belonging to maybe different denominations, but we have a lot of common elements, common things that we can work together, that unites us as a community of believers.”<sup>8</sup>

“I wouldn’t put any denominational label on our church, because maybe, by so doing, other people from different denominations would not feel belonging to our church.”<sup>9</sup>

Ein weiterer Gesprächspartner brachte neben der Kumulierung denominationeller Adjektive noch eine darüber hinaus gehende Abgrenzung:

“I don’t call my church a charismatic church. I call my church an international, inter-denominational church. Of course, living with the charismatic, eh,

<sup>5</sup> Interview mit einem aus Ghana stammenden Pastor, 5.4.2003.

<sup>6</sup> Interview mit einem aus Ghana stammenden Pastor, 16.11.2005.

<sup>7</sup> Interview mit einer aus Brasilien stammenden Pastorin (geführt in englischer Sprache), 28.11.2005.

<sup>8</sup> Interview mit einem aus Indien stammenden Pastor, 2.11.2005.

<sup>9</sup> Interview mit einem aus Ghana stammenden Pastor, 12.10.2005.



Pentecostal, Evangelical, eh, whaddaya call it, emphasis. That, that's the kind of church I have. Those things work well with us. But I might say we are not dogmatic. I am not calling my church a liberal church, no, just to say we are not dogmatic. By that I mean you don't have to be a charismatic to be here, you don't have to be a Pentecostal to be here."<sup>10</sup>

Undogmatisch, charismatisch, pentekostal und evangelikal – vermutlich würden sich viele Gemeindeleiter von Migrationskirchen in dieser Beschreibung wiederfinden. Die dogmatische Offenheit darf dabei nicht mit „liberaler“ Beliebigkeit verwechselt werden. Aber letztlich ging es meinen Gesprächspartnern nicht um dogmatische Richtigkeiten, sondern um lebendige Frömmigkeit. „Liberal“ ist für sie eine Kirche, in der keine wie auch immer gearteten spirituellen Erfahrungen gemacht werden; die Begriffe charismatisch, pentekostal und evangelikal dagegen stehen für erfahrungsorientiertes Christentum.

Ein weiterer Gesprächspartner wies darauf hin, dass die Ablehnung denominationeller Etikettierungen auch einen missionarischen Charakter habe:

„Wenn ich sage, ich bleibe Christ, ich kann ... gut umgehen mit allen Menschen. Das Problem ist in Deutschland: Wir sagen ‚ich bin evangelisch, ich bin katholisch, ich bin Baptist, ich bin Pfingstler, ich bin charismatisch, ich bin Methodist, ich bin evangelikal ...‘ Dann die Menschen denken ‚vielleicht eine Sekte?‘, das weiß ich nicht. Wenn ich sage ‚Ich bin Christ‘ oder ‚ich bin ein Evangelist‘, dann fragen sie ‚Was heißt Evangelist?‘ Dann sagte ich, ich erkläre Evangelist. Ich bringe bei Evangelium, ich bleibe evangelisch. Ich möchte gern sagen ‚Ich bin ein Christ, Gottes Kind.‘ Ich habe Vorteile darüber, ich habe sehr gute Zugang zu Menschen.“<sup>11</sup>

Auch hier wird deutlich, dass die Leiterinnen und Leiter pentekostal-charismatischer Migrationskirchen denominationelle Etikettierungen ablehnen, weil sie sie als ausgrenzend verstehen. In vielen Interviews wurde deutlich, dass die Abweisung denominationeller Abgrenzungen letztlich eine theologische Begründung hat: Alle Christen sind Kinder Gottes und beziehen sich auf Jesus Christus, in dem die Einheit der Kirche immer schon hergestellt ist. Doktrinen, Konfessionen und Denominationen sind dagegen Menschenwerk, das in den Augen Gottes keinen Bestand hat:

„Aber ich habe keine Doktrin, Doktrin wo muss ich sagen, ich habe ein das oder das Doktrin, nein, ich glaub von Jesus Christ, und das Jesus Christ alles getan hat für mich, ist das Wahrheit, ist das richtig, und alles!“<sup>12</sup>

“Well, if there is a name given for this, that would be okay: I want to imitate Christ. That's just all I want. I don't want to imitate any human being or religious system. ... That's my evangelism, rather Christlike than even the

<sup>10</sup> Interview mit einem aus Ghana stammenden Pastor, 2.3.2005.

<sup>11</sup> Interview mit einem aus Nepal stammenden Evangelisten, 17.11.2005.

<sup>12</sup> Interview mit einem aus dem Kongo stammenden Pastor, 20.11.2005.



apostles or the prophets of old. So if there's a name for that, I would give it to my church."<sup>13</sup>

„Ja, ich will nicht ein Etikett geben, weil in der Bibel ich hab nicht Etikett gesehen. Ich will sagen, wir sind Christen. Weil, diese Probleme für katholisch, charismatique, Pentecôtiste, macht die Leute ... séparation machen. ... Aber ich glaube, wenn Jesus, der Tag wenn Jesus kommt in seine *glory*, und wir kommen alles zusammen, ich glaube nicht diese Etikett kann existieren. Jesus kann nur sagen ‚sie sind meine Kinder, sie sind meine Jünger, sie sind meine Brüder‘. So kann Jesus zu Ende sagen, aber kann nicht sagen, ‚du war katholisch, du warst falsch.‘ Das ist nur eine Etikett für Männer, das ist Männer hat diese Etikett gesagt, gemacht, aber das kein Bezug mit Gott. Gott hat nur eine Relation in seine Kinder, mit seine Leute: ‚Ich bin ihr Gott, du bist mein Sohn.‘ Das glaube ich.“<sup>14</sup>

Die hier sichtbare leidenschaftliche Ablehnung denominationell oder konfessionell begründeter Abgrenzung wurzelt vermutlich in der Erfahrung vieler christlicher Migrantinnen und Migranten, ausgegrenzt und marginalisiert zu sein. Gerade das Verhalten der evangelischen Großkirchen wird hier besonders negativ erlebt. Immer wieder äußern Mitglieder von Migrationskirchen ihre Enttäuschung darüber, in einem „christlichen Land“ als Fremde abgelehnt statt als Bruder oder Schwester willkommen geheißen zu werden. Die Theologie der oben zitierten Statements ist hoch politisch und stellt die ethnisch und konfessionell begründeten Identitätspolitik der evangelischen Großkirchen implizit in Frage.

## 2. Evangelikal – pentekostal: Versuch heuristischer Typen

Ich möchte im Folgenden versuchen, die Begriffe „evangelikal“ und „pentekostal-charismatisch“ mit Hilfe einer tabellarischen Gegenüberstellung von Identitätsmarkern deutlicher zu bestimmen. Ich habe die Spannungsfelder dabei als „evangelikal deutsch“ und „pentekostal/charismatische Migranten“ noch weiter spezifiziert. Bei genauerer Betrachtung wird sich feststellen lassen, dass die hier genannten Identitätsmarker auch genereller die Unterschiede zwischen einem westlich-rationalistischen und einem südlich-körperorientierten Paradigma beschreiben können. Diese Tabelle beruht vor allem auf meinen eigenen Beobachtungen<sup>15</sup> und ist natürlich plakativ und vereinfachend. Nichtsdestotrotz halte ich sie für brauchbar: Wir versuchen und erhalten hier keine essentialistische Definition (die also sagen würde, was evangelikal oder pentekostal *ist*), sondern heuristische Typen in einer

<sup>13</sup> Interview mit einem aus Korea stammenden Pastor, 16.11.2005.

<sup>14</sup> Interview mit einem aus dem Kongo stammenden Pastor, 9.6.2005.

<sup>15</sup> Ähnliche Unterscheidungen finden sich z. B. im Aufsatz von *Terry Cross* im vorliegenden Jahrbuch.



virtuellen Matrix, die helfen kann, jeweils beobachtete Phänomene und Gemeinden im Feld zwischen Evangelikalismus und Pfingstbewegung zu verorten.

	Evangelikal deutsch	Pentekostal-charismatische Migrant*innen
<b>Wahrheitskriterium</b>	Korrektes Dogma <sup>16</sup> → Bibel Statisch	Authentizität der Erfahrung <sup>17</sup> → Bibel Dynamisch
<b>Abgrenzungsverhalten / Netzwerkbildung</b>	Kognitiv-doktrinal Kontrollierend	Experientiell-rituell Vertrauend
<b>Psychologische Grund- struktur</b>	Angst Man muss „richtig“ (d. h. dog- matisch abgesichert) glauben	Erfahrung von Empowerment durch den Heiligen Geist
<b>Körper</b>	Rationalistisch <sup>18</sup> Körper als Ort moralischer Entscheidungen	Religiöse Emotion Körper als Ort von Anbetung und Anrührung durch den Heiligen Geist
<b>Heil</b>	Immateriell, jenseitig	Materiell, sowohl diesseitig wie jenseitig

Der entscheidende Unterschied zwischen deutschem Evangelikalismus und der eingewanderten Pfingstbewegung scheint mir tatsächlich im Wahrheitskriterium zu liegen und prägt damit die Gestaltung von Netzwerken und das Abgrenzungsverhalten. Wo Grenzen anhand kognitiv-doktrinaler, d. h. also objektivierbarer Kriterien gezogen werden, ist ein kontrollierendes Verhalten nahezu zwangsläufig. Umgekehrt tendieren gerade die eingewanderten Charismatiker und Pfingstler, die ganz überwiegend (noch)

<sup>16</sup> Vgl. S. N. Eisenstadt, Fundamentalism. Phenomenology and Comparative Dimensions, in: M. Marty / S. Appleby (eds.), Fundamentalism Comprehended. The Fundamentalism Project Vol. 5, Chicago / London 1995, 259–276. Eisenstadt erklärt die starken Tendenzen des christlichen Fundamentalismus, „kognitiv-doktrinale“ Abgrenzungen zu vollziehen, mit der kulturellen Eingebetheit des Christentums in die griechische Philosophie und Weltsicht. In anderen Kulturen dagegen würden Abgrenzungen z. B. durch Rituale vollzogen. Meine Ausführungen im Folgenden sollten deutlich machen, dass die Pfingstbewegung für mich nicht unter die Fundamentalismen fällt. In dieser Einschätzung bin ich mir einig mit Bernice Martin (unveröffentlichter Vortrag, GloPent-Tagung 2009).

<sup>17</sup> Denominationaler Pentekostalismus, der die initiierte Geisterfahrung als Zungenrede externalisiert und damit über ein objektiv verifizierbares Kriterium verfügt, bewegt sich m. E. bereits in die Richtung eines kognitiv-doktrinalen Abgrenzungsverhaltens. Es ist vielleicht kein Zufall, dass gerade denominationelle Pfingstler gern Allianzen mit der evangelikalen Bewegung schließen.

<sup>18</sup> Terry L. Cross, A Proposal to Break the Ice. What Can Pentecostal Theology Offer Evangelical Theology, in: Journal of Pentecostal Theology 10/2 (2002), 44–73; Cross sieht Rationalismus und Pietismus als zwei parallele Ströme im Evangelikalismus (50).



nicht zu organisierten Denominationen gehören, zu offenen und fluiden Netzwerken, die auf persönlicher Bekanntheit und Vertrauen in die Macht des Heiligen Geistes basieren.

Als Beispiel für diese vertrauende Netzwerkbildung mag eine Schlüssel-szene des 1997 gedrehten Spielfilms „Apostel“ von Robert Duvall dienen. Ein nach einem Totschlag vor der Polizei flüchtender weißer Pfingstprediger dient sich unter falschem Namen einem kranken schwarzen Pfingstprediger an und bietet an, dessen Kirche weiter zu führen. Der schwarze Prediger ist – zu Recht! – misstrauisch und sagt: „Warum sollte ich dir vertrauen? Ich kenne dich nicht. Aber: Das macht nichts. Die Kirche gehört nicht mir, sie gehört Jesus. Und der wird darauf aufpassen, was du tust.“ Eine objektivierende Kontrolle anhand kognitiv-doktrinaler Kriterien ist unnötig, wenn auf die Macht Gottes vertraut wird. Es ist dieses Vertrauen, das die Leiter pentekostal-charismatischer Migrationskirchen dazu ermutigt, sowohl innerhalb wie außerhalb ihrer Gemeinden mit Menschen und Organisationen unterschiedlichster denominationeller Zuordnung zusammen zu arbeiten. Dabei fragen die Vertreterinnen und Vertreter der Migrationskirchen von ihren Partnern nicht dogmatische Wahrheiten ab,<sup>19</sup> sondern authentische religiöse Erfahrung und stoßen damit (nicht nur bei evangelikalen!) deutschen Theologinnen und Theologen auf wenig Verständnis.

In der Folge des kognitiv-doktrinalen Wahrheitsverständnisses ergibt sich im Evangelikalismus das Problem der „Rechtgläubigkeit“. Die „richtigen“ Lehrinhalte für wahr zu halten ist nötig, um zur Gemeinschaft der Geretteten zu gehören, „falscher“ Glaube kann zum Verlust des Heils führen. Dies erzeugt im Evangelikalismus notwendig eine psychologische Grundstruktur, die von Angst geprägt ist. Dagegen kommt der Pentekostalismus von der Urerfahrung des *Empowerment*<sup>20</sup> her, also einer Erfahrung von Kraft, Ermächtigung, Befähigung zu vorher nicht möglich gehaltenem Tun. Dies führt zum genauen Gegenteil, nämlich zu Ermutigung.

Ein weiterer, sehr entscheidender Unterschied zwischen deutschen Evangelikalen und pentekostal-charismatischen Immigranten scheint mir im Umgang mit dem Körper und den Emotionen zu liegen. Für die rationalistisch geprägten Evangelikalen ist der Körper lediglich der Ort moralischer Entscheidungen, hat aber sonst als „Fleisch“ eher negative Konnotationen. Gefühle, auch fromme, sind per se verdächtig und dem Wachstum im Glauben auf keinen Fall dienlich.<sup>21</sup> Die Körper- und Emotionsfeindlichkeit des deutschen Evangelikalismus hat ihre Wurzeln vermutlich schon in den „anti-

<sup>19</sup> Wie es z. B. deutsche Pfarrer im Kirchenkreis Oberhausen taten, die sich mit afrikanischen Pfarrern unter der Fragestellung „Was glaubt ihr? Was glauben wir?“ zusammen setzten.

<sup>20</sup> Für diesen englischen Begriff gibt es m. E. keine wirklich treffende deutsche Übersetzung.

<sup>21</sup> Man beachte nur einmal die deutsche Ausgabe der „Vier Geistlichen Gesetze“ mit der Metapher der Eisenbahn, bei der die Lokomotive („Gottes Wort“) den Anhänger „Glauben“ und erst dann auch noch den Anhänger „Gefühl“ zieht.



schwärmerischen“ Impulsen Martin Luthers, wurde aber durch die Erfahrungen des Nationalsozialismus noch einmal verstärkt. Es ist kein Zufall, dass ältere deutsche Evangelikale sich angesichts eines Auftritts von Reinhard Bonnke regelmäßig an Joseph Goebbels erinnert fühlen und mit massiver (und zutiefst emotionaler!) Ablehnung reagieren. Die gegenseitigen Abgrenzungen zwischen deutschen Evangelikalen und eingewanderten Pfingstlern und Charismatikern sind gerade in diesem Bereich besonders heftig. So werfen die Deutschen den Migranten Manipulation und Effekthascherei vor, während die Migranten die Rationalität deutscher Gottesdienste als „tot“ diffamieren.

Ein deutlicher Unterschied zeigt sich schließlich zwischen deutschen Evangelikalen und eingewanderten Pfingstlern und Charismatikern, wo es um das Verständnis des Heils geht. Es muss allerdings sehr deutlich darauf hingewiesen werden, dass diese Unterschiede in dogmatischen Diskussionen eher verschwimmen, während sie in evangelistischen Predigten deutlich aufleuchten. Während die evangelikale Szene in der gesamten Diskussion geprägt ist von einer Unterscheidung zwischen immateriellem und jenseitigem Heil und materiellem und diesseitigem Wohl bzw. diesseitigen Glaubens- und Lebenskonsequenzen,<sup>22</sup> predigen afrikanische und tamilische Charismatiker ein „materielles Heil“,<sup>23</sup> oft abfällig als „Wohlstandsevangelium“ bezeichnet, in dem die Unterscheidung zwischen Diesseits und Jenseits hinfällig wird.<sup>24</sup> Während für Evangelikale das Heil stets nur im Glauben und nicht im Schauen zu haben ist, ist es für Pfingstler und Charismatiker auch im Hier und Jetzt konkret erfahrbar in der Heilung von Krankheiten und der Lösung materieller Probleme.

### 3. Identitätspolitik

#### 3.1 Beobachtungen

##### *Koalitionen:*

Pentekostal-charismatische Migrationskirchen sind generell offen, was event- und personenzentrierte Netzwerke angeht. Bei evangelistischen Events zur Fußball-WM 2006, bei ProChrist und anderen evangelikalen Initiativen beteiligt sich immer auch eine ganze Reihe von Migrationskirchen. Eine stärkere organisatorische Vernetzung zwischen deutschen Evangelikalen und

<sup>22</sup> Die Lehrauseinandersetzung über Jonathan Pauls Auffassung, Christus habe ihn bereits vollständig zu einem neuen Menschen gemacht, ist hier paradigmatisch!

<sup>23</sup> Vgl. zum Begriff der Materialität des Heils die bahnbrechende Studie von *Miroslav Volf*, *Materiality of Salvation. An Investigation in the Soteriologies of Liberation and Pentecostal Theologies*, *Journal of Ecumenical Studies*, 26 (1989), 447–467.

<sup>24</sup> Vgl. die Dokumentation und Analyse einer solchen Predigt in: *C. Wäbrisch-Oblau*, *The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe. Bringing Back the Gospel*, in: *Global Pentecostal and Charismatic Studies*, Leiden/Bosten/Tokyo 2008, Bd. 2, 294 ff.



eingewanderten Pfingstlern und Charismatikern lässt sich allerdings nicht beobachten. Ich weiß aus eigener Beteiligung, dass die Koalition für Evangelisation (Lausanne Komitee Deutschland) seit Jahren versucht, Vertreter von Migrationskirchen für ihren Leitungskreis zu gewinnen. Klassische deutsche Gremienstrukturen scheinen aber für die Migrationskirchen nicht von Interesse zu sein. Der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP) bemüht sich seit einigen Jahren sehr intensiv um die Aufnahme von Migrationsgemeinden. Nach anfänglicher Skepsis und Angst vor Vereinnahmung schließt sich inzwischen eine wachsende Zahl von Migrationsgemeinden dem BFP an. Doch manche Vertreter vor allem afrikanisch geführter Gemeinden im BFP lehnen für ihre Kirchen das Etikett „pfingstlich“ ab und betonen ihre Ökumenizität.

#### *Traktate:*

Pentekostal-charismatische Migrationsgemeinden sehen sich immer als missionarische Gemeinden, deren Ziel auch die Evangelisierung ihrer deutschen Umwelt ist. Bei Straßenevangelisationen und Hausbesuchen setzen diese Gemeinden gern Traktate ein. Dabei fällt auf, dass auch Gemeinden, deren evangelistische Predigt stark von einem materiellen Heilsverständnis geprägt ist, Traktate aus evangelikaler Produktion einsetzen, deren Botschaft ihrer Predigt durchaus widerspricht. Vor allem die kostenlosen Traktate des Missionswerks „Werner Heukelbach“, des Missionswerks „Freundes-Dienst“ und des Missionswerks „DIE BRUDERHAND“ werden von Migrationskirchen viel genutzt. Im Rahmen meiner Forschungen ist mir keine einzige pentekostal-charismatische Migrationskirche begegnet, die deutsch-pentekostale Traktate (z. B. von Reinhard Bonnke) verteilt hätte. Ich bin nicht sicher, ob der Unterschied zur eigenen Theologie und Predigt den Verteilenden überhaupt auffällt oder ob sie ihn auf das Konto kultureller Anpassung verbuchen. Entscheidend für die Beliebtheit von Traktaten scheint zu sein, ob sie umsonst abgegeben werden: Die meisten Migrationskirchen sind in einer finanziell sehr angespannten Lage und können sich keine Traktate leisten, die sie bezahlen müssten.

#### *Theologische Selbstdarstellung:*

In meinen Interviews mit Leitern und Gründern pentekostal-charismatischer Migrationskirchen bat ich stets um eine Zusammenfassung ihrer evangelistischen Botschaft in wenigen Sätzen. Die Antworten, die ich bekam, waren zu meiner Überraschung ganz überwiegend von evangelikaler Dogmatik und Sprache geprägt, auch und gerade bei denjenigen Interviewpartnern, deren evangelistische Predigt eindeutig im Bereich des Wohlstandsevangeliums verortet war.<sup>25</sup> Der Verdacht lässt sich nicht ganz abweisen, dass pente-

<sup>25</sup> So kam in den Antworten immer wieder der Verweis auf die „4 geistlichen Gesetze“. In keiner evangelistischen Predigt in einer Migrationskirche habe ich je eine Struktur oder Inhalte gefunden, die diesen Gesetzen entsprochen hätten.



kostal-charismatische Migranten sich evangelikale Theologoumena ausleihen, um im Interview mit einer deutschen evangelischen Theologin „korrekt“ zu antworten. Bei Evangelisationen und Revivals ließ sich gelegentlich beobachten, dass der Prediger nach einer langen Exposition über die materiellen und physischen Segnungen des Lebens im Glauben plötzlich und übergangslos eine „evangelikale Schleife“ machte, Sünder zur Buße aufrief (ohne dass vorher je von Sünde die Rede gewesen wäre!), um dann ganz schnell wieder zum „eigentlichen“ Thema zurück zu kommen.

### *Theologische Aus- und Weiterbildung:*

Leitende Mitarbeitende in Migrationskirchen sind – allen Beteuerungen zum Trotz, dass für das Pastor-Sein vor allem Berufung und „Salbung“ notwendig seien – ständig auf der Suche nach Möglichkeiten zur Aus- und Weiterbildung. Dabei haben sich in Deutschland ganz unterschiedliche Bildungsmärkte etabliert: Anglophone Migranten (vor allem afrikanischer Herkunft) besuchen gern das Rhema Bible Training Center<sup>26</sup> der Kenneth Hagin Ministries, oder organisieren eigene, charismatisch geprägte Ausbildungsstätten. Frankophone Afrikaner haben fast immer zumindest einen Teil der Kurse der Emmaus Bible School durchlaufen, die in Deutschland in französischer Sprache von der evangelikalen Zentralafrikamission<sup>27</sup> angeboten werden. Tamilische Christen werden vor allem durch internationale, charismatisch geprägte tamilische Netzwerke geschult, für vietnamesische Migranten gibt es sowohl charismatisch wie evangelikal ausgerichtete Angebote, ebenfalls jeweils im Rahmen internationaler Netzwerke.<sup>28</sup> Dem Augenschein nach spielt die dogmatische Ausrichtung bei der Wahl der Studiemöglichkeit nur eine geringe Rolle. Viel wichtiger sind ein flexibler Stundenplan, niedrige Kosten, und ein möglichst deutlicher Statusgewinn durch den Abschluss mit einem akademischen Titel bzw. durch den Besuch eines Kurses bei einem prominenten und „erfolgreichen“ Prediger.

### 3.2 *Identitätspolitik: Drei Thesen*

1. Die denominationellen Einbindungen pentekostal-charismatischer Migrationsgemeinden sind von Nützlichkeitsabwägungen und manchmal schlicht historischen Zufälligkeiten geprägt. Migrationskirchen schließen sich dann einer Denomination an, wenn sie davon unmittelbare Vorteile haben. Dabei ist ein wichtiger Gesichtspunkt die Integration und der Statusgewinn in Deutschland, während theologische Faktoren nur eine geringe Rolle spielen.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> [www.rhema-germany.de](http://www.rhema-germany.de), 23.3.2009.

<sup>27</sup> [www.zamonline.de](http://www.zamonline.de), 23.3.2009.

<sup>28</sup> Mündliche Auskünfte von Paul Ambi Sinnathurai, Le van Dinh, Thi Thien Nguyen-Fürst.

<sup>29</sup> Als die Evangelische Kirche im Rheinland 2005 ihre Kirchenordnung so änderte, dass der Beitritt von Migrationsgemeinden als Personalgemeinden möglich wurde, zeigten



2. Evangelikale und pentekostale Gruppen und Netzwerke in Deutschland haben die Migrationskirchen als eigenständige Größe entdeckt und bemühen sich um sie. Dabei steht ebenfalls die Stärkung der eigenen Position im Mittelpunkt des Interesses. So wächst z. B. der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden z. Z. praktisch nur durch die Aufnahme von Migrationskirchen.<sup>30</sup> Evangelikale Gruppen erhoffen sich von der Zusammenarbeit mit Migrationskirchen einen verstärkten missionarischen Impuls in Deutschland.
3. Die Interessen der Migrationskirchen und deutscher pentekostaler und evangelikaler Gruppen überschneiden sich nur bedingt. Darum ist die Zusammenarbeit und Partnerschaft schwieriger als von beiden Seiten erwartet.

auch einige pentekostal-charismatischen Gemeinden ein starkes Interesse an einer Mitgliedschaft. Dass dann von Seiten der Rheinischen Kirche Bekenntnis-Kriterien bei der Zurückweisung dieser Anfragen angeführt wurden, überraschte die Migranten sehr.

<sup>30</sup> Dabei ist festzuhalten, dass der BFP stärker als jede andere deutsche Kirche oder Kirchennetzwerk erkannt hat, dass die Zukunft der Kirche in Deutschland multikulturell ist, und dass es an der Zeit ist, die monoethnische Verengung des deutschen Protestantismus zu überwinden. Die Anstrengungen des BFP zur Integration von Migrationskirchen und zur Schulung ihrer Leiterinnen und Leiter sollten vor allem den evangelischen Landeskirchen zum Vorbild dienen, die in Migrationskirchen bisher kaum mehr als Klienten ihrer diakonischen und politischen Aktivitäten sehen!



## „Willow In The Wind“

Das *New Order of the Latter Rain* (NOLR) als Katalysator für die weltweite Ausbreitung der pfingstlich-charismatischen Bewegung ab 1948

Moritz Fischer

„Willow In The Wind“ – „Weide im Wind“ so lautet der nicht nur biblisch-lyrische, sondern metaphorische Titel der Biographie<sup>1</sup> von Ivan Q. Spencer (1888-1970), eines maßgeblichen Vertreters der NOLR in Anspielung auf Jesaja 44,2–4.<sup>2</sup> Mit dem Einblick in die Geschichte der „New Order of the Latter Rain“ (NOLR)<sup>3</sup> wird die katalytische Funktion dieser Bewegung bei der Internationalisierung bzw. Interkulturalisierung der Pfingstbewegung erkennbar. Mein Zugang zu diesem Thema geschieht über die Beschäftigung mit einer der – aus der südlichen Hemisphäre stammenden – neopfingstlichen Kirchen, welche von unserem Blickwinkel hier in Europa aus betrachtet unter die Nomenklatur der „Migrations-“ oder „Diasporakirchen“ mit ihren „Gemeinden anderer Sprache und Herkunft“ fallen. *FEPACO / Nzambe-Malamu* (Fraternité Évangélique de Pentecôte en Afrique au Congo, Kinshasa) / *GBG* (Gemeinde Barmherziger Gott, Frankfurt a. M.) leitet sich theologisch, globalisierungsgeschichtlich und ekklesiologisch von der NOLR und den Aktivitäten der *Healing Revival* ab. Beide stammen aus den USA, entwickeln sich ab Mitte des letzten Jahrhunderts, und sind dank ihrer synergetischen Zusammenarbeit erfolgreich, zwar in Europa nur bedingt wirksam, aber umso mehr weltweit gesehen durch missionarische Aktivitäten. Sie sind sowohl in diachroner wie synchroner Hinsicht nicht nur in

<sup>1</sup> *Marion Meloon*, Ivan Spencer – Willow In The Wind. A spiritual odyssey reminiscent of Rees Howells, Plainfield/NJ 1974, ii und v.

<sup>2</sup> „Ich will Wasser gießen auf das Durstige und ströme auf das Dürre; ich will meinen Geist auf deine Kinder gießen und meinen Segen auf deine Nachkommen, dass sie wachsen sollen wie Gras zwischen Wassern, wie die Weiden an den Wasserbächen.“ (Jes 44,3–4).

<sup>3</sup> *Richard M. Riss*, The Latter Rain Movement of 1948, in: *Pneuma. The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 4, Cleveland/TN 1982, 32–45; *ders.*, Latter Rain. The Latter Rain Movement of 1948 and the Mid-Twentieth Century Evangelical Awakening, Etobicoke/Ontario 1987; *ders.*, Art. Latter Rain Movement, in: *Stanley M. Burgess / Eduard M. van der Maas* (Hg.), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Michigan 2003, 830–833; *L. Thomas Holdcroft*, The New Order of the Latter Rain, in: *Pneuma* 2 (1980), 46–60; *Tom Craig Darrand / Anson Shupe*, *Metaphors of Social Control in a Pentecostal Sect*, New York & Toronto 1983, legen als Nicht-Theologen bzw. „Outsider“ im Blick auf die Pfingstbewegung eine sozialanthropologisch und religionswissenschaftlich orientierte Studie vor. Leider ist der effektive Ertrag ihrer weitgehenden Analyse für unsre Fragestellung wenig ergiebig, da der Fokus nur auf NOLR in Nordamerika, und selbst da auf ein enges Untersuchungsfeld gerichtet ist.



das interaktive und performative Netzwerk der Pfingstbewegung hineingeknüpft, sondern gestalten es aktiv mit durch ihre (von Wechselwirkungen geprägten) Beziehungen zur klassischen Pfingstbewegung, historischen Kirchen und den pluriformen Kulturen der südlichen Hemisphäre. Es geht um drei Fragen:

1. Welche Kriterien gibt es zur historischen Bestimmung von New Order of the Latter Rain (NOLR), die sich verallgemeinern und nachvollziehen lassen in anderen Kontexten mit Blick auf die transatlantischen Dreiecks-Beziehungen USA–Europa–Afrika / Rest der Welt?
2. Die Reziprozität von Netzwerkbildung und Wachstumsdynamik bei der NOLR am Beispiel der historischen, theologischen und transkulturellen Verknüpfungen zwischen Elim-Fellowship (Lima/New York), T. L. Osborn-Foundation (Tulsa/Oklahoma), Pentecostal Evangelistic Fellowship of Africa (PEFA/Kenya), Fraternité Évangélique de Pentecôte en Afrique au Congo (FEPACO/Kinshasa), Gemeinde Barmherziger Gott (GBG/Frankfurt a. M.).
3. NOLR als transkultureller Katalysator für die Verbreitung der pfingstlich-charismatischen Bewegung unter besonderer Konzentration auf Glaubensheilung, Exorzismus und Prophetie.
4. Offene Fragen und Schluss.

1. Welche Kriterien gibt es zur historischen Bestimmung von New Order of the Latter Rain (NOLR), welche sich verallgemeinern und nachvollziehen lassen in anderen Kontexten mit Blick auf die transatlantischen Dreiecks-Beziehungen USA–Europa–Afrika / Rest der Welt?

### 1.1 Begriff „New Order of the Latter Rain“ (NOLR) und Selbstverständnis der Bewegung

Richard M. Riss betont in seinem Lexikon-Artikel „Latter Rain Movement“: „While its *impact* was on a small scale, its *effects* were nevertheless felt worldwide.“<sup>4</sup>

Inzwischen hat sich in der Forschung als Deklarierung die Selbstbezeichnung „NOLR“ (Movement) durchgesetzt.<sup>5</sup> Alternative Selbstbezeichnungen sind schlicht *Revival*, *Restoration*, *This Visitation*<sup>6</sup>, *The Move*, *The Move of the Spirit*, *New Order*<sup>7</sup>, *Latter Rain revival* oder verkürzend und am meisten verwendet *Latter Rain* gewesen. Re-vival, Re-storation und alle diese

<sup>4</sup> Richard M. Riss, Art. Latter Rain Movement, in: International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements, Grand Rapids 2003, 830–833, hier 830.

<sup>5</sup> L. Th. Holdcroft, The New Order of the Latter Rain, 46–60, hier 46; Riss (Art. Latter Rain Movement 2003, 830) behauptet dagegen, NOLR sei eine Fremdbezeichnung seitens der Gegner gewesen.

<sup>6</sup> Vgl. T. Craig Darrand / A. D. Shupe, Metaphors of Social Control, 13.

<sup>7</sup> L. Th. Holdcroft, The New Order of the Latter Rain, 1980, 46.



Begrifflichkeiten weisen darauf hin, dass die Anhänger für sich den Vollzug einer reformatorischen Rückbesinnung auf die Wurzeln der Pfingstbewegung deklarierten. Dabei soll besonders die abkürzende Bezeichnung „Latter Rain“ zu keinem Missverständnis führen. Denn von der Erwartung des „Latter Rain“ war auch vor dem historisch mit dem Jahre 1906 ansetzbaren Beginn der Pfingstbewegung und in ihr immer wieder die Rede.<sup>8</sup>

Für D. William Faupel führte die Beschäftigung mit NOLR zu einem bemerkenswerten *heureka*. Als Resümee bekennt er im Vorwort seiner Studie „The Everlasting Gospel“, in der er die Ursprünge der Pfingstbewegung auf die Bedeutung hin, welche Endzeitprophetien in der Holiness-Movement für sie hatten, durchleuchtet: “When browsing through the early pentecostal periodicals ... I became struck by the similarities of Pentecostal origins and the *Latter Rain revival*. Thus I determined to re-examine Pentecostal origins from *this perspective*.”<sup>9</sup> Mit seinem, als Historiker diachron rückwärts gewandten Blick schaut er auch kurz nach vorne, um mittels der synchronen Perspektive geläutert wieder zurückzuschauen. Es geht mir darüber hinaus aufzuzeigen, dass der von Faupel entdeckte rote Faden zwischen dem „ersten“ Latter Rain und NOLR (der Zeitraum von 1901/06 und 1947/48) nicht nur religionsphänomenologische oder theologische Qualitäten hat. Der rote Faden spinnt sich weiter zwischen NOLR und den weltweit wachsenden Kirchen der Pfingstlich-Charismatischen Bewegung im Zeitraum zwischen 1948 und 2009. Es sprechen historische Fakten für eine derartige Verbindung. Sie zeigen, dass die NOLR einer der Faktoren war, welche die weltweite Pfingstbewegung (vor allem in der südlichen Hemisphäre) zu dem machten, was sie heute ist. Solche historischen Argumente erschließen uns den Horizont für die Frage, inwieweit wir überhaupt von „der Pfingstbewegung“ in globaler Perspektive sprechen dürfen. Die von dem Profanhistoriker Jörg Osterhammel stammende Definition von Globalgeschichte

<sup>8</sup> So kann etwa Vinson Synon, einer der besten Kenner der Pfingstbewegung eines seiner Überblickswerke betiteln: *Vinson Synon, In the Latter Days. The Outpouring of the Holy Spirit in the Twentieth Century*, Fairfax 2001; *ders.*, *The Holiness-Pentecostal-Tradition. Charismatic Movements in the Twentieth Century*, Grand Rapids 1997. Hier wird auf die Iterierbarkeit des stichwortartig mit „Spätregen“ zu bezeichnenden Pfingst-Narratives angespielt: Ausgehend von Joel 2,28 (bzw. andere Zählungen 3,1 ff.) und in Rückblende bzw. Vorausschau wiederkehrend in Apg 2,16 ff. wird auf den endzeitlich „in den letzten Tagen“ verheißenen „Spätregen“ metaphorisch Bezug genommen. Nicht erst seit dem Jahre 1906 in Los Angeles wird damit der eschatologische Horizont gleichermaßen begrenzt und reflexiv eröffnet.

<sup>9</sup> *D. William Faupel, The Everlasting Gospel. The Significance of Eschatology in the Development of Pentecostal Thought*, Sheffield 1996, 11. Wichtig ist: wir müssen heute NOLR unterscheiden vom verallgemeinernden Gebrauch des Begriffes „Latter Rain“/Spätregen, welcher im Verlauf der Kirchengeschichte immer wieder im Zusammenhang von verschiedenerlei sich auf die Endzeit beziehenden Bewegungen bemüht wurde.



als „Interaktionsgeschichte innerhalb weltumspannender Systeme“<sup>10</sup> ist – ausgehend von NOLR – auf größere Teile der Pfingstbewegung anzuwenden mit dem Erkenntnisgewinn, dass sich deren Entstehungs- und permanent beobachtbaren Entwicklungsprozesse als – sui generis weltumspannendes – Netzwerk nachvollziehen lassen.

Bei NOLR geht es in Anknüpfung an die Ereignisse, welche von der Azusa-Street-Revival angestoßen wurden, um etwas historisch Neues. In der „Schärfung des pfingstlichen Profils“ setzt man sich vom inneren mainstream-Diskurs der 1940er Jahre ab, der von den Assemblies of God dominiert wurde. Die Anhänger der NOLR befanden sich in einer gesteigerten prämillenaristischen Erwartung der Wiederkehr Jesu Christi. Sie verstanden sich als die Elite der übrigen Pfingstbewegung, als die „Braut“, die allein an der Entrückung teilnehmen wird.<sup>11</sup> Dazu fügt sich ihre strikte Ablehnung formaler „kirchlicher“ Organisationsstrukturen und ihre enthusiastische Haltung, in der sie sich auf die von ihnen in Prophetien und Heilungen erfahrbare Gegenwart Gottes bezogen. Diese manifestierte sich für sie förmlich im „Spätregen“, welcher aus Gottes Geist herausströmt.<sup>12</sup> „The first few drops ... were already beginning to fall in preparation for Christ's immediate return.“<sup>13</sup> Laut Diagnose der NOLR-Anhänger war „das Land“ in geistlicher Hinsicht nach den großen Jahren der Erweckung nach 1906 inzwischen wieder ausgetrocknet.<sup>14</sup>

## 1.2 NOLR, *Healing Revival* (William Branham) und *Evangelical Awakening* (Billy Graham)

Der wachsende Erfolg und die Berühmtheit von EvangelistInnen wie Aimee Semple McPerson machen einen inneren Trend sichtbar, der viele Pfingstler auszeichnete: Die Manifestationen charismatischer Phänomene wie Zungenrede, Prophetie, Heilung Kranker bzw. Fürbitte für sie finden sich schon mit Beginn der 1940er Jahre – weniger innerhalb der klassischen Pfingstkirchen, sondern an ihrem Rande. Mit Ende des 2. Weltkrieges brauchte die amerikanische Pfingstbewegung eine Erneuerung.<sup>15</sup> Spontane Erweckungen brachen sich schon seit geraumer Zeit immer wieder die

<sup>10</sup> Jörg Osterbammel, Weltgeschichte. Ein Propädeutikum, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 56 (2005), 452–479, hier 460.

<sup>11</sup> Vgl. die Lehre der *Elim-Missionary-Assemblies* aus jener Zeit, „Statement of Faith“, von dessen elf Punkten der 9. lautet: „We believe the bride of Christ to be a select group of overcomers out of the Body of the believers Eph 5:25–27; Apk 3:21; 12:5“, zitiert in: Walter J. Hollenweger, Handbuch der Pfingstbewegung, Geneva/New Haven (1965–1967), 679.

<sup>12</sup> Vgl. R. M. Riss, *Latter Rain*, 1987, 11.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Zum zeitgeschichtlichen Hintergrund: Das Jahr 1948 sollte sich als welt- und sozialpolitisch, innenpolitisch und kirchlich wichtig für die USA herausstellen. Mit Israels Staatsgründung bekam zudem dispensationalistisches bzw. tribulationalistisches Gedankengut kräftig Aufwind.

<sup>15</sup> V. Synon, *The Holiness-Pentecostal-Tradition*, 212.



Bahn in Bibelschulen und theologischen Campus-Universitäten. Die NOLR war aber, mit etwas Abstand betrachtet, nur eine Spielart von mehreren der *Evangelical awakening* zwischen den Jahren 1947–1952 in Nordamerika.<sup>16</sup> Billy Grahams Evangelisationen und Oral Roberts Massen-Heilungsgottesdienste erregten auf dem gesamten Kontinent – und bald weltweit – Aufsehen. Die mit NOLR parallele *Healing Revival* brachte genau zur selben Zeit auch Prominente wie Tommy Lee Osborn, Gordon Lindsay, Jack Joe, William Freeman, A. A. Allen, David Nunn und unzählige andere hervor.

### 1.3 Wie es zur Entstehung von NOLR kam

Als eine maßgebliche Leitfigur der gesamten Szene ist neben Billy Graham nun William Branham zu nennen, der mit seinen Heilungs-Kampagnen und Massenveranstaltungen in besonderer Weise Einfluss hatte. Sowohl auf den Großveranstaltungen und Conventions der sich NOLR zurechnenden Organisationen, bei Heilungs-Kreuzzügen und nicht zuletzt bei den die Massen anziehenden Gottesdiensten der Evangelikalen war er als Hauptakteur eingeladen. Seine Demonstration und Praxis der Heilungsgabe, begleitet von ausgezeichnetem Gespür, was die Diagnose und Genese von Krankheiten betraf, beeindruckte viele. Auf einer Veranstaltung in Vancouver bestach er mit seinem Wirken im Herbst 1947 auch die Lehrer, die aus der *Sharon Bible School* in North Battleford/Saskatchewan in Südkanada angereist waren. Nach ihrer Rückkehr waren sie in ihrer Einrichtung offen für eine Erweckung, deren Ausbruch Branham ihnen zuvor geweissagt hatte. Vom dortigen Waisenhaus und den Schulen in North Battleford startete, datierbar auf den 11. Februar 1948, die später als *New Order of the Latter Rain* titulierte Bewegung. Sie begann sofort, sich über die USA und weltweit auszubreiten.

Das ist aber nur die eine Hälfte der wundersamen Geschichte, sozusagen das Narrativ. Die andere Hälfte sollte nicht verschwiegen werden: Die NOLR war ein organisatorisches Schisma, bevor sie zu einer geistlichen Angelegenheit wurde. Denn *Sharon Bible School* hatte zuvor einigen Dissidenten der *Pentecostal Assemblies of Canada* (P.A.O.C.) Unterschlupf gewährt. Es waren Dozenten des *Bethel Bible Institutes* aus Saskatoon in Kanada, die im Streit mit ihrer den dortigen Sprengel leitenden Kirchenbehörde die Kündigung eingereicht hatten. Es ging um administrative Fragen. Als Lehrerkollegium wollten sie die Einrichtung einer theologischen Hochschule durchsetzen – ohne Genehmigung durch das Kuratorium oder die Kirchenleitung. Dabei ging es um die Freiheit der Lehre gegenüber den konservativen Leitungsgremien der Kirche. Neben ihrem akademischen Ehrgeiz vertraten die Neuerer umstrittene Lehren wie eine verschärfte Dämonologie. Die Probleme vieler Gemeindeglieder und auch zwischenmenschliche Konflikte wurden ursächlich auf Besessenheit zurückgeführt. Die Lehrer diag-

<sup>16</sup> R. M. Riss, *The Latter Rain Movement of 1948*, 33.



nostizierten Dämonen, praktizierten Austreibungen und längeres, bis zu 40-tägiges Fasten wurde als ekstatisches Ideal angesehen. Die drei Schlüsselfiguren der späteren NOLR, welche im 130 km nördlich von Saskatoon gelegenen North Battleford aufgenommen wurden, waren Rev. George Hatwin, Rev. Ernest Hatwin und Rev. Percy Hunt. Ihnen schloss sich als vierter Rev. Herrick Holt an, Geistlicher der dortigen Foursquare-Kirche. Obwohl in ihrer ehemaligen Wirkungsstätte, dem *Bethel Bible Institute* ein neues Lehrerkollegium eingestellt worden war, wanderten nahezu alle bisherigen Studenten einschließlich neu Immatrikulierter von dort ab und bewarben sich in der *S Sharon Bible School*, damit ihren abtrünnigen Lehrern folgend. Der Kern dessen, was sich weiterentwickelte zur NOLR war also die Studierendenschaft einer Bibelschule!<sup>17</sup>

Die Brüder Ernest und George Hatwin veröffentlichten ihre Hauptlehren, mit denen sie denen von Topeka 1901 und Azuza Street 1906 entsprachen, im Magazin *S Sharon Star*: „Zungenrede, Prophetien, heiliges Gelächter, Heilungen waren an der Tagesordnung und Gebetsversammlungen, die bis tief in die Nacht dauern konnten. Im Kontrast zur bisherigen Praxis in den älteren Pfingstkreisen, wurden nun bei NOLR die Hände nicht aufgelegt, um ‚zögerlich‘, wie kritisiert wurde, auf den Geist zu warten.“<sup>18</sup> Der in seiner Manifestation greifbare Geist Gottes wurde durch Handauflegung übermittelt. Das bedeutet, dass die Charismen – im Zusammenhang von Prophetien und spontanen Geist-Erfahrungen – als förmlich übertragbar galten. Der mit dem Entstehungszeitpunkt eindeutig belegbare Kontakt von NOLR und *Healing-Revival* ist u. a. durch den „Verbindungsmann“ W. Branham in historischer und theologischer Hinsicht ein Erkennungsmerkmal für NOLR: Wo *New Order* operiert, da ist *Healing* nicht weit!

#### 1.4 Die typischen Kennzeichen, theologischen Lehren und Praktiken der NOLR

Die theologischen Merkmale sind nur in ihrer Abgrenzung zu den klassischen Pfingstkirchen verständlich. Diese beanspruchten natürlich, das Erbe der Azuza-Street-Bewegung zu wahren. Unterschiedliche und, etwa von den Assemblies of God beanstandete Standpunkte waren:<sup>19</sup>

1. die Praxis, gewisse Geistesgaben durch Handauflegung (*laying on of hands*) als Segnung mitzuteilen, u. a. übernommen von William Branham (welcher NOLR historisch vorausgeht, sie beeinflusst, nach der auf

<sup>17</sup> L. Th. Holdcroft, *The New Order of the Latter Rain*, 47 f.

<sup>18</sup> Vgl. R. M. Riss, Art. Latter Rain Movement, in: NIDPCM (2003), 830.

<sup>19</sup> Die folgenden Punkte sind eine Zusammenstellung aus: V. Synan, *The Holiness-Pentecostal-Tradition*, 213, sowie: John Miller, 1948 – *New Order of Latter Rain*, an essay submitted to Professor Vinson Synan, Virginia Beach/VA (Regent University, unverfentlicht) 2006, 4 u. 17 f.



- seinen Tod folgenden Veränderung seiner Bewegung ins Sektiererische aber nur noch selten zitiert wird)<sup>20</sup>;
2. häufiges Zungengebet, Zungengesang bzw. „himmlisches“/„überirdisches“ Singen in teils großen Versammlungen<sup>21</sup>;
  3. detaillierte Prophezeiungen, die sich direkt an Einzelne richteten, um ihnen die Entscheidung zu konkreten, ihr Leben verändernden Schritten mitzuteilen;
  4. die Entwicklung einer erwartungsvollen Haltung, was die Restaurierung der neutestamentlich-urgemeindlichen Ämter wie Apostel, Propheten, Evangelisten, Pastoren, Lehrer (Eph 4,11) in der modernen Kirche betraf;
  5. die Betonung der seit den Anfängen der Bewegung typisch pfingstlichen Lehre vom endzeitlichen „Spätregen“ inklusive der plötzlichen Entrückung (*rapture*) der Kirche durch das nahe bevorstehendes Weltende, Gericht und Wiederkehr Jesu; dabei Betonung der Erwartung des „Neuen, das Gott schafft“ (Jes 43,19 „new thing“; Apg 17,18-21);
  6. umfassende Betroffenheit von der Notwendigkeit von Umkehr-Buße und Reue (Zerknirschung); verschärfte Praxis von Fasten und extrem langen Gebetsveranstaltungen;
  7. generelle Betonung der Evangelisation und Weltmission;
  8. ernsthafte Anfeindung, Kritik seitens der Mutter-Kirchen-Organisationen, wobei die Autonomie der lokalen Kirche/Gemeinde bei Entscheidungen stets Vorrang haben soll, was in den Anfängen besonders betont wurde von den *Independent Assemblies of God*.<sup>22</sup>

### 1.5 Das weltweit sich ausspannende Netzwerk von Vertretern aus NOLR und Healing-Revival

NOLR und *Divine Healing-Movement* mit Willam Branham, Oral Roberts und anderen sind parallel zu sehen. Beide Bewegungen wurden schwer von den Denominationen kritisiert, von denen sie ursprünglich abstammten. Die klassischen Pfingstler begegneten demselben Phänomen, das sie ins Leben gerufen hatten, aber nun von der anderen Seite her: Sie wurden nun von den Vertretern von NOLR so beurteilt, wie es ihre eigenen Gründer seinerzeit mit den konservativen historischen Kirchen taten.<sup>23</sup> Um nur ein wenig Licht in das „Gestrüpp“ der kreativen, netzwerkartigen Kooperationen zu bringen, welche unterschiedlich intensiv und von einmaliger, kurzzeitiger und mittelfristiger – selten längerer – zeitlicher Dauer sowie von

<sup>20</sup> J. Miller, 1948 – New Order of Latter Rain, 17 Anm. 42, betont: „The nuance implied here is that of a conference of gifts via the ministry of an apostle-like authority.“

<sup>21</sup> Ebd., Anm. 43: „Heavenly singing is defined as a spontaneous song in tongues that arises in times of intense worship; it encompasses intricate harmonies, melodies and counter melodies“.

<sup>22</sup> R. M. Riss, Art. Latter Rain Movement, 2003, 832.

<sup>23</sup> Vgl. W. J. Hollenweger, Handbuch der Pfingstbewegung, 758.



finanzieller wie organisatorischer Größenordnung waren, seien einige Vertreter und Organisationen genannt:

Nach 1948 erzielten in kurzer Zeit die Gründer die *New Order of the Latter Rain* eine Wirkung, durch welche sämtliche Pfingstkirchen genötigt waren, sich mit einer Erneuerungs- und Erweckungsbewegung auseinanderzusetzen. Diese wollte erklärtermaßen die Pfingstbewegung zu ihren spirituellen Wurzeln zurückholen. Zu den Vätern und Müttern von NOLR zählen u. a. Mrs. Myrtle Beall (Detroit), Ivan Q. Spencer (Elim Bible Institute Lima/NY), Thomas Wyatt (Portland/Oregon), Fred Poole (Philadelphia). Stanley Frodsman, langjähriger Herausgeber der Assemblies-of-God-Zeitung *Pentecostal Evangel*, ist ein weiterer sehr einflussreicher Abweichler aus den Reihen der klassischen Pfingstkirchen. Er bekannte sich ab 1949 offiziell zur NOLR und wurde Mitarbeiter am oben genannten *Elim-Bible-Institute* in Lima/NY.<sup>24</sup> Dort war anlässlich der Convention des Jahres 1948 T. L. Osborn (Jg. 1923) als Hauptredner eingeladen, dessen Stern gerade aufzugehen begann.<sup>25</sup> Seine „Bekehrung“ bzw. Berufung zum Heilungsevangelisten hatte er, wie er betont, in einer Veranstaltung William Branhams erfahren.<sup>26</sup> Mit Gordon Lindsey (1906-1973), der ab 1947 zum Manager der Heilungskampagnen William Branhams ernannt wurde, sei ein weiterer einflussreicher Vertreter der *Healing Revival* genannt. Er blieb der Bewegung auch nach seiner Trennung von Branham treu und war weiter als Publizist und Organisator tätig (ab 1948 bis 1957 für *Voice of Healing*, die ab 1967 in *Christ for the Nations* umbenannt wurde). In Kooperation mit den verschiedensten Akteuren trug er erheblich zum Einfluss von NOLR auf weitere Kreise bei. 1956 etablierte er die *Winning the Nations Crusade*, in der er gemäß dem von T. L. Osborn als vorgegeben entdeckten Modell der *Native-Church-Cruisades* vorging und weltweit Veranstaltungen organisierte.<sup>27</sup> Joseph Mattson Boze, George B. Evans, Elmar Frink, Stanley Frodham, Fred Poole, William Springer, Paul Stutzman, Joseph Terlizzi, Richard Vaughn und Frank Wartburton sind weitere zu nennende Vertreter, welche in diese Richtung wirkten.<sup>28</sup>

Mit der *Full Gospel Buisness Men's Fellowship International* (FGBMFI) von Demos Shakarian (1913–1993) sei noch eine vergleichbare, weltweit operierende Missionsagentur genannt, deren netzwerkartige Beziehungen in der anfänglichen Kooperation mit Oral Roberts heraus zu verorten sind.<sup>29</sup>

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Vgl. *Elim-Pentecostal-Herald*, Sept. 1948, 27.

<sup>26</sup> Vgl. *Tommy Lee Osborn*, Krankenheilung, o. O., o. J. 267 f.

<sup>27</sup> Vgl. *D. D. Bundy*, Art. Gordon Lindsay, in: *NIDPCM* (2003), 841 f.

<sup>28</sup> Vgl. *W. J. Hollenweger*, Handbuch der Pfingstbewegung, 678.

<sup>29</sup> Vgl. *J. R. Zeigler*, Art. Full Gospel Buisness Men's Fellowship International, in: *NIDPCM* (2003), 653 f.; *ders.*, Art. Demos Shakarian, ebd., 1058.



Joseph D. Mattson-Boze (1905–1988)<sup>30</sup> wiederum ist mit Alexandre Aidini Abala in Kenya um 1965 auf Heilungs-Kreuzzügen aufgetreten.<sup>31</sup>

Bis 1950 war die *New Order of the Latter Rain* eine Bewegung, welche noch auf Unabhängige Kirchen (*independent churches*) und populäre Heilungs-Evangelisten beschränkt war.<sup>32</sup> Diese *independent churches* haben in ihrem Selbstverständnis und ihrer extremen Hinwendung zur „Mission“, zu den „Heiden“, zu den Kranken und den nach ihrem Dafürhalten Marginalisierten ein in kultureller Hinsicht häufig integrativeres Selbst- und Fremdverständnis als andere Denominationen gehabt, so wie es in den Anfängen der Pfingstbewegung auch war. Sie übersprangen die Rassenschranken in den USA und anderwärts, waren dem Mitwirken weiblicher und auch junger, wenig ausgebildeter und spontan berufener Verantwortungsträger gegenüber aufgeschlossener, als andere. Zudem waren sie bis zur Selbstentäußerung produktiv, extrem kreativ, was Fundraising betraf und durch ihre relativ offene Einstellung gegenüber anderen Ethnien und kulturellen Traditionen innovativ und interkulturell wirksam.

### 1.6 *Das spannungsreiche Verhältnis NOLR – Klassische Pfingstbewegung in den USA*

Mit der Überschrift „The Divorce Problem“ ist das betreffende Protokoll betitelt, das die Abspaltung der NOLR-Dissidenten von den *Assemblies of God* (in ihrer offiziellen Kirchengeschichtsschreibung) beschreibt.<sup>33</sup> Die dort explizit „New Order of Latter Rain“ genannte, dramatische Kontroversen heraufbeschwörende Bewegung von „meteorischer“ Kraft wird als größte Herausforderung für die Pfingstbewegung nach dem zweiten Weltkrieg bezeichnet. Sechs Irrtümer werden spezifiziert auf der Generalversammlung der *Assemblies of God* (1949) festgehalten:

1. Die Überbetonung der Feststellung, Übertragung und Bekräftigung von Geistesgaben durch Handauflegung und Prophetie.
2. Die irrtümliche Lehre dieser Kirche baut auf dem Fundament von zeitgenössischen Aposteln und Propheten auf.
3. Die extreme Lehre der „New Order“ bezüglich Sündenbekenntnis und Lossprechung bzw. Erlösung geht so weit, dass menschliches Tun in das Vorrecht Christi eingreift.
4. Die irrtümliche Lehre, aufgrund welcher die Gabe der Sprachen zur speziellen Ausrüstung von Missionaren für ihren Dienst zählt.
5. Die extreme und nicht schriftgemäße Praxis, persönliche Leitung durch die Mitteilungen spezieller Äußerung zu erlangen.

<sup>30</sup> Vgl. C. Colletti, Art. Mattson-Boze, Joseph D., in: NIDPCM (2003), 867.

<sup>31</sup> Vgl. Die Abbildung in: *Boloko Tangasa / Aidini Abala*, Qui etes-vous?, o. O., o. J., 37.

<sup>32</sup> Vgl. V. Synan, *The Holiness-Pentecostal-Tradition*, 213.

<sup>33</sup> *William W. Menzies*, Anointed to serve. The Story of The Assemblies of God, Vol. I, Springfield 1971, 321 ff.



6. Die Verdrehungen des Inhalts der Heiligen Schrift durch missbräuchliche Interpretationen, welche für Lehren und Praktiken verantwortlich zu machen sind, die grundsätzlich als nicht akzeptabel erachtet werden.<sup>34</sup>

“The General Council of the Assemblies of God recognized that the NOLR in reality gives us nothing that is new”, heißt es zudem.<sup>35</sup> Im eigentlichen Sinne wurde also im Vergleich zu den Anfängen der Pfingstbewegung nichts wirklich Neues vertreten. Die Wurzel des Problems bestand in der Paradoxie, dass jede der Lehren der NOLR auf frische Weise Inhalte betonte, welche zu den Anfängen der Pfingstbewegung sowohl in Topeka als auch in Azusa-Street zu zählen sind. Angegriffen wurden folgende Lehren: “Prophecy, laying on of hands, and apostle-like authority were a regular occurrence in the Pentecostal Movement but now they are combined in such a way as to give the uninitiated the impression that such gifts were only given through the *elite leaders of the NOLR movement*.”<sup>36</sup> Es scheint bei dem Ganzen auch um die Machtfrage gegangen zu sein. Einige der Fragen sind kirchenorganisatorischer Art.

David du Plessis – „Mr. Pentecost“ – stößt bereits 1947 in das Latter-Rain-Horn, aber viel souveräner, als *Assemblies of God* es tun. Er erklärt in seiner Eröffnungsansprache der *First World Pentecostal Conference* – somit kurz vor der Konstituierung der NOLR – geradezu prophetisch: “There is nothing that can ever take the place of the Holy Spirit in the Church. Let us pray for a greater outpouring than ever, and remember when the floods come it will not keep to our well prepared channels but it will overflow and probably cause chaos in our regular programs.”<sup>37</sup>

## 2. Die Reziprozität von Netzwerkbildung und Wachstumsdynamik bei der NOLR

am Beispiel der historischen, theologischen und transkulturellen Verknüpfungen zwischen Elim-Fellowship (Lima/New York), T. L. Osborn-Foundation (Tulsa/Oklahoma), Pentecostal Evangelistic Fellowship of Africa (PEFA/Kenya), Fraternité Evangélique de Pentecôte en Afrique au Congo (FEPACO/Kinshasa), Gemeinde Barmherziger Gott (GBG/Frankfurt a. M.)

Es war im Dezember 1948, dass I. Q. Spencer mit den frischen Neuigkeiten über Latter-Rain vom Bethesda Missionary Temple/Detroit zurückkehrte

<sup>34</sup> Ebd., 325, aus dem Protokoll der Generalversammlung der Assemblies of God 1949, 26 f.

<sup>35</sup> J. Miller, 1948 – New Order of Latter Rain, 17, Anm. 38, zitiert dazu: “JR Flower, letter to credential holders from the Executive Offices of the General Council of the Assemblies of God, dated April 20, 1949, from Springfield Missouri”.

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> Zitat aus: Elim Herald 21 (March 1950), 6, referiert auch in: J. Miller, 1948 – New Order of Latter Rain, 2.



nach *Elim Missionary-Assemblies*. NOLR wurde dort in Hornell/NY seinerzeit aufgenommen (1951 Umzug in die neue Zentrale nach Lima/New York).<sup>38</sup> Aus der *Elim Ministerial Fellowship* (1933) war *Elim Missionary-Assemblies* (1947) – später in *Elim-Fellowship*<sup>39</sup> umbenannt – erwachsen, stets wirksam in Verbindung mit dem *Elim-Bible-Institute*. In Nordamerika wurde im Jahre 1950 bei der 3. *Convention der Pentecostal Fellowship of North America* (PFNA) durch die mehrheitlich dort organisierten etablierten Pfingstkirchen der NOLR als einer neuen Bewegung der stigmatisierende Stempel der Häresie aufdrückten.<sup>40</sup> Dort ist I. Q. Spencer übrigens aus dem Vorstand zurückgetreten, der Dissens materialisierte sich organisatorisch und kirchenpolitisch. Das erinnert daran, wie in der Berliner Erklärung von 1909 seitens der Mehrheitskirchen in den aufkommenden pfingstlichen Kreisen und ihrer Bewegung so genannte „Geister von unten“ diagnostiziert wurden und Vertreter der Pfingstbewegung keine Alternative zur Abspaltung sahen.<sup>41</sup> Seitens der deutschen Mehrheitsprotestanten wurde dieselbe Interpretationslogik angewandt, mit der die *Assemblies of God* und andere 1948 gegenüber NOLR argumentierten.

*Dies führt mich zu meiner Kernthese:*

Es war kein Zufall, dass NOLR und *Healing Revival* nach dem zweiten Weltkrieg zusammenfielen. Trotz der offiziellen Zurückweisung durch die Pfingstkirchen wurden hunderte von Gemeinden wiederbelebt und „mit neuer spiritueller Energie durch die Bewegung versorgt“. Wesentlich ist, dass sich in der sozio- wie geopolitisch bedeutsamen Ära vor, während und nach der Unabhängigwerdung ehemaliger Kolonien zwischen 1950 und 1970 immer mehr „Native Evangelists“ fanden, welche in Kurzkursen, Bibelcamps, mit unterschiedlichsten medialen Mitteln ausgestattet, schnell und effektiv für den Dienst in ihren eigenen Kulturen ausgerüstet wurden.

Wenn – wie bei T. L. Osborn, Mattson-Boze, A. A. Abala, Arthur Dodzweit, Gordon Lindsey oder *Elim-Fellowship*, *Osborn-Foundation*, *PEFA* etc. – jeweils mehr als zwei Akteure oder Organisationen immer wieder miteinander kooperieren durch evangelistische Veranstaltungen, Bildungsarbeit, mittels Bible-Camps oder Schriften- und Medienverbreitung, dann diagnostiziere ich „Verknüpfungen/Knoten im pfingstlich-charismatischen Netzwerk“.

<sup>38</sup> R. M. Riss, *Latter Rain*. 1987, 108 f. u. 110 ff.

<sup>39</sup> Ebd., 123 ff.

<sup>40</sup> Die Titel der Beiträge zum Thema „Latter Rain“ im Hausorgan der *Elim-Missionary-Assemblies* lassen keinen Zweifel, wie ernsthaft man den Diskurs nahm: „Report of Latter rain Convention...“ (so Carlton Spencer, in: *Elim Herald* 19, June 1949, 205); „Who are the custodians of the latter rain?“ (so I.Q. Spencer, in: *Elim Herald* 20, January 1950, 211); „Revival is breaking“ (so I.Q. Spencer, in: *Elim Herald* 20, Febr. 1950, 212).

<sup>41</sup> Horst Georg Pöblmann, *Heiliger Geist – Gottesgeist, Zeitgeist oder Weltgeist?*, Neukirchen-Vluyn 1998, 92 f.



Als in höchster Weise kreativ und effektiv ist das Wirken T. L. Osborns zu unterstreichen. Als Vorreiter auf diesem Gebiet setzte er sich vor allem für die Rekrutierung einheimischer Führungskräfte in den jungen Kirchen des Südens ein. In Arbeitsteilung mit den anderen Missionsagenturen des Netzwerkes gründete er keine Gemeinden. Das geschah beispielsweise durch die Mitarbeiter der *Elim-Missionary-Assemblies* namens Bud und Fay Sickler. Sie setzten sich für die katechetische Unterweisung und Rekrutierung von Kirchenmitarbeitern ein. Durch sie wurde 1947 T. L. Osborn nach Mombasa/Kenya zur ersten großen Heilungsevangelisation Ostafrikas eingeladen. Dort bekehrte sich Alexandre Aidini Abala, aus dem Kongo bzw. Uganda kommend, der dritte Akteur im Netzwerk. Er sollte bald selbst als Heilungsevangelist auftreten, überaus erfolgreich selbst Gemeinden gründen, und als dritte Aufgabe die Rolle des Apostels und Kirchenoberhauptes selbst einnehmen. Alle drei – Osborn, Sickler, Abala – bzw. die ihnen zugehörigen Organisationen (*Elim-Missionary-Assemblies*, *Osborn-Foundation* und PEFA) kooperierten in den nächsten Jahrzehnten immer wieder und sehr erfolgreich miteinander. Letztlich war sowohl die von Elim-Missionaren in Kenya gegründete *Pentecostal Evangelistic Fellowship of Africa* (PEFA, offizielle Gründung 1984), als auch die zunächst im Namen von PEFA gegründete, dann aber zur Selbstständigkeit von A. Abala 1967 geführte *FEPACO/Nzambe-Malamu* (Fraternité Évangélique de Pentecôte en Afrique au Congo/Kinshasa, derzeit über 1 Million Mitglieder in Afrika und Übersee) nach der Theologie und der Performanz von NOLR gestrickt. Sie arbeiteten nach den Prinzipien von *Latter Rain* weiter. Apostel (sic!) Alexandre Aidini Abala vorheriges, eher experimentelles Wirken als unabhängiger Heilungsevangelist und Kirchengründer in den 1950er und 1960er Jahren in Kenya, Uganda, Tansania, Ruanda und Madagaskar ist nur ein Beispiel für viele einheimische Heilungsevangelisten. Er steht für diejenigen, die es sich zutrauten, bald in vielen Gegenden der Welt pfingstliche *independent native churches* zu gründen. Zeitlich ist diese kleine pfingstkirchengeschichtliche Epoche weit nach der Gründungsphase der großen AICs (ca. 1920–1950) und vor dem Aufkommen der neopfingstlichen Megachurches (seit ca. 1980) zu datieren (1950/60 bis 1970/80).

Vinson Synon betont: "Also, in the long term, the latter rain movement made major contributions to the neo-Pentecostal and charismatic movements which developed after 1960."<sup>42</sup> Die NOLR zeichnet sich mit ihrem sich ständig wandelnden und durch Interaktionen stabilisierenden sozio-religiösen Geflecht dadurch aus, dass durch sie die Pfingsttheologie in die etablierte katholische Kirchen ab Mitte der 1950er Jahre, in die protestantischen Kirchen ab Anfang der 1960er Jahre und in den 1970er Jahren in die evangelikale Bewegung hineingetragen wurde (bei letzterer wurde dadurch die *Third Wave* hervorgerufen).

<sup>42</sup> Vgl. V. Synan, *The Holiness-Pentecostal-Tradition*, 213.



Bemerkenswert ist die netzwerkartige Dreiecks-Beziehung zwischen USA – Europa – Südliche Hemisphäre, für die das Werk T. L. Osborns (*Osborn-Foundation* in Tulsa/Oklahoma)<sup>43</sup>, aber auch *Elim-Fellowship* und FEPACO (jeweils auf inzwischen mehr oder weniger voneinander unabhängige Weise) stehen.<sup>44</sup> Seit dem Jahre 1997 hat sich die *Gemeinde Barmherziger Gott* (GBG) abgespalten von der E.P.E.I.D. (Evangelische Pfingstbrüderschaft in Deutschland), der aus der D. R. Congo ab 1990 erfolgten Satellitengründung von FEPA-ZA (inzwischen FEPA-CO genannt) erwuchs. Mit ihrer Zentrale in Luanda/Angola (dortige Bezeichnung „Bon Deus“) ist sie eine der erfolgreichsten Pfingstkirchen dort und inzwischen mit ihren Satellitengemeinden in Europa die organisatorisch und an Mitgliedern stärkere der beiden Mutterkirchen FEPACO und *Bon Deus*. Beide berufen sich jeweils auf ihren Gründungsvater A. A. Abala und beziehen sich immer wieder auf die ins Sagenumwobene stilisierte Evangelisation von T. L. Osborn (die in Kooperation mit der *Elim-Missionary-Society* in Mombasa 1957 stattfand) als ihren Gründungsmythos.

### 3. NOLR als transkultureller Katalysator für die Verbreitung der pfingstlich-charismatischen Bewegung

#### 3.1 *NOLR und Healing Revival in religionswissenschaftlicher Perspektive*

Die Themen der NOLR, welche uns häufig in gegenseitiger Kooperation oder sogar in der inhaltlichen und praktischen Identifikation mit der *Healing Revival* begegnen, sind sehr kompatibel mit den Fragen traditioneller Kulturen und ihrer religiösen Praxis: Heilungen, Dämonenglauben, Exorzismen, rituelle Performanz in Großveranstaltungen, die Scheidung der Welt in einen reinen und einen unreinen Bereich, die betonte Übernahme traditioneller Musik, extreme Praktiken von Glossolie und Fasten mit den Zielen prophetische Erfahrungen, sowie Trance und Ekstase, die Verwendung ethnischer Sprachen und der Einsatz einheimischer Übersetzer und Prediger – alle diese Elemente bringen diese hybride, weltweit so einflussreiche Form der Pfingstbewegung hervor. Das Ganze wird noch gesteigert mittels medialer, moderner Technik und Bildsprache, welche es den häufig wenig gebildeten Massen der südlichen Hemisphäre erlaubt, wenigstens virtuell an der Moderne zu partizipieren. Die Predigt von Gesundheit und Wohlstand tun das ihrige dazu, um dieser Bewegung ein integratives Erscheinungsbild

<sup>43</sup> Vgl. W. J. Hollenweger, Handbuch der Pfingstbewegung, 174.

<sup>44</sup> Als ein ähnlicher Fall wie T. L. Osborn wäre Joseph Mattsson-Boze zu nennen, ein schwedischer Pfingstler, der in Amerika angesiedelt war und weltweit, insbesondere in Ostafrika wirkte. Hier liegt auch die Dreiecks-Beziehung USA-Europa-Rest der Welt vor. Mattson-Boze gehört über Elim und den Herald of Faith (er war Herausgeber) eindeutig zum NOLR, und womöglich lag es auch an ihm, dass die schwedische Pfingstbewegung dieser Bewegung gegenüber so positiv eingestellt blieb.



zu verleihen. Es ist m. E. religionswissenschaftlich unzulässig, die Pfingstbewegung einschließlich ihrer Ausprägungen, die sie mittels NOLR und *Healing Revival* erfahren hat, als „fundamentalistisch“ zu kategorisieren. Die italienischen Religionswissenschaftler E. Pace und R. Guolo stellen unter dem Stichwort des „Fundamentalismus“ dennoch interessante Kriterien zusammen, welche für die Betrachtung der NOLR hilfreich sind:

- (1) The infallibility of the sacred books, the meaning of which cannot be altered or liberally interpreted by human reason;
- (2) that human reason is incapable to place the message of religion in a historical context and adept it to the changing conditions of society;
- (3) that the divine law is superior to the this worldly one because it provides an absolute model of a perfect society that is superior to whatever form human beings can devise;
- (4) *the primacy of the foundation myth which signifies the absolute nature of the belief system to be adhered to and which establishes the profound feeling of cohesion amongst all believers, thus generates the ethics of fraternity.*<sup>45</sup>

Meines Erachtens bringt uns der letzte Punkt am ehesten weiter. Per se lebt der Gründungsmythos von Azusa-Street 1906 mit seiner Zwischenstellung zwischen Erfüllung und Verheißung von „seiner“ zu iterierenden Performanz. Im Hinblick auf Joel 2 bzw. Apg 2 wird sie zusätzlich von der Dialektik zwischen dem numinosen biblisch-antiken und neuzeitlich-modernen Welt- und Menschenbild lebendig gehalten. Das weltumspannende „Wirk-Bewusstsein“ der Pfingstlich-Charismatischen Bewegung erhält seine Bindekraft durch diese Spannung. „Sie“ ist in ihrer katalytischen Dynamik als interaktives und performatives Netzwerk u. a. mittels NOLR darauf aus, an „sich“ weiterzuknüpfen und an externen Rändern anzuknüpfen bzw. diese in ihre Netzwerkstruktur einzubinden. Es kann mit vollem Recht betont werden: „Significant to note is, that many of these indigenous churches predate the contemporary (latter rain) outpouring of the Spirit in America.”<sup>46</sup> Genauer betrachtet lässt sich ein großer Teil der Pfingstbewegung in der südlichen Hemisphäre als nach acht bestimmten Prinzipien organisiert ansehen. In den meisten davon lassen sich die Spuren der NOLR nachvollziehen, was für ihre Wechselwirkungen erzeugende, katalytische Dynamik spricht.<sup>47</sup> Uns begegnen Ausprägungen dieser Theologie in Europa etwa in Migrationsgemeinden aus dem Süden und in neueren unabhängigen Pfingstgemeinden.

<sup>45</sup> Vgl. E. Pace / R. Guolo, *I fondamentalisti*, Roma 1998, 6 (kursive Hervorhebung M.F.).

<sup>46</sup> Hersbel Odell Bryant, Art. Filled with the Spirit, in: Burgess, Stanley M. (ed.), *Encyclopedia of Pentecostal and charismatic Christianity*, New York – London 2006, 204–207, hier 206 (Hervorhebung M.F.).

<sup>47</sup> Ivan Varga, *Globalization and Religion. The Case of Pentecostalism*, in: Hahn, Hans Peter und Gerd Spittler (Hg.), *Afrika und die Globalisierung*, Hamburg 1999, 337–347.



### 3.2 Gegenseitige Bezüge zwischen amerikanischen und Pfingstlern der südlichen Hemisphäre

Es sind folgende „Ähnlichkeiten zwischen lateinamerikanischen und afrikanischen Pfingstlern“<sup>48</sup>, die m. E. zu verallgemeinern sind und helfen, das rasche Wachstum und die Spannkraft der Bewegung zu verstehen:

1. Starke Bezüge zu den lokalen, traditionellen Kulturen; einheimische kulturell-religiöse Ausdrucksformen werden integriert bzw. sind Nährboden, Anknüpfungspunkt für spezifisch als christlich verstandene „neue“ Ausdrucksformen.
2. Betonung der Bedeutung von Magie im alltäglichen Leben, praktizierte Glaubens-Heilung (*faith-healing!*), was die Verbindungen zu Traditionen verstärkt, sowie individuelle als auch kollektive Identität (das kollektive „Interaktions-Subjekt“) verstärkt in der Wechselseitigkeit, mit der Tradition und Moderne, Bekanntes und Fremdes aufeinander bezogen sind.
3. Die Pfingstbewegung ist eine *religion of practice*. Ihre Sprache wird leicht von allen verstanden. Die beschworene Allgegenwart des Geistes dient als Mittel zum Trost unter den Bedingungen, denen sich Migranten meist sowohl im Herkunftsland und wenigstens teilweise im Gastland ausgesetzt erleben wie Armut, Machtlosigkeit, Unrecht und andere Lebenshärten:

“Moreover, reference points of meanings do not have to be radically altered because they are built upon, or have affinity with, the traditional cultural-religious images, symbols and meanings.”<sup>49</sup>

4. Pfingstliche Rituale machen meist Gebrauch von Musik und Gesang, viel mehr und kreativer, freier als es Rituale traditionaler Religionen zulassen. In der Kombination mit der „Zungenrede“, die in den meisten Gottesdiensten wesentliches Merkmal ist, kommt es somit zu dem lokalen, populären Image dieser Ausprägung des Christentums.
5. Die geringe Bedeutung institutionell verfasster Mittler bzw. hierarchisch organisierter Kirchen macht es leichter möglich, dass alle Gläubigen in direkte Beziehung mit dem als übernatürlich erachteten Bereich kommen, unter dessen Einfluss bzw. in Kontakt mit dem das gesamte Alltagsleben verstanden wird.
6. So wie viele andere evangelikale christliche Bewegungen legt die Pfingstbewegung großen Nachdruck auf die Glaubensheilung:

“Thaumaturgical practices, invoking supernatural forces in order to heal or to avoid illness (or evil forces) are very ancient traditions, to be found in all cultures. Faith healing, being deeply entrenched in local culture, brings Pentecostalism close to the traditions of believers and strengthens the faith in the almighty power of the Holy Spirit. Because the healing acts are *public*, they reinforce the community spirit as well as the trust in divine intervention.

<sup>48</sup> Ebd., 343 f.

<sup>49</sup> Ebd., 343.



Faith healing is closely connected with various beliefs and practices of spirit possession.”<sup>50</sup>

7. Pfingstliche Erweckungen sind – zumindest wenn sie durch NOLR mit verursacht wurden – um das Charisma einer Gründergestalt herum organisiert (vgl. Aidini-Abala), ähnlich wie die AICs. Sowohl am Renommee der Heilungsevangelisten, als auch bei Leitern der Neopfingstlichen Kirchen ist das so zu sehen. Aber in der Ermächtigung vieler bisher religiös Sprachloser zur aktiven Beteiligung am Gemeindeleben und an evangelistischen Aktivitäten kann mit gutem Grund auch das Gegenteil der erstgenannten Feststellung vertreten werden: “Pentecostal movements do not suffer from scarcity of priests or pastors.”<sup>51</sup> (vgl. Apg 4,23-31)
8. Die Sozialkontrolle der kleinen Gebetsgruppe und lokal organisierten Nachbarschaftskirche ersetzt in Vielem – gerade bei urbaner bzw. migrantischer Situation – den Clan, die Ethnie, die lokale Region, die verlassen wurde: “Pentecostalism exercises strong social control over its followers.” Paradoxerweise wird so der *process of modernization* angetrieben, indem ethische Standarts von Männern gegenüber Frauen eingehalten werden und soziale Kompetenz erlangt wird sowie die Erlangung von Bildung als wesentliche Zukunftsressource angesehen wird: “In particular, and perhaps paradoxical, way Pentecostalism contributes to Africa’s inclusion into the globalization process.”<sup>52</sup>

### 3.3 NOLR, Pfingstbewegung und Gemeindewachstum in ihrem Zusammenhang

Die Pfingstbewegung wurde 1948 sozusagen ein zweites Mal erfunden. In dialektischer Anlehnung an Azuza-Street 1906 – und bei gleichzeitiger Ablehnung der bis 1948 etablierten Pfingstkirchen – diachronisierte sie die Revival des Jahrhundertbeginnes in der Mitte des 20. Jahrhunderts mit den bis dahin einem extremen Wandel unterzogenen Verhältnissen der Welt nach 1945 mit ihren völlig neu geordneten politischen und sozialen Voraussetzungen. Die Unabhängigkeitsbewegungen in den ehemaligen Kolonien, mündend in die mit Enthusiasmus durchgeführten Gründungen vieler Staaten. Und nicht zuletzt die Etablierung Israels im Jahre 1948 schloss sich in den folgenden 20 Jahren an. Damit eröffnete sich ein weltweit spürbares soziales, politisches und religiöses Vakuum: Ein drittes, viertes fünftes, ja tausendfaches Mal an tausenderlei lokalen Orten konnte nun durch den Dienst tausender externer Missionare und durch das Wirken zehntausender *native evangelists* der „Latter Rain“, der Spätregen synchronisiert bzw. performativ „gefunden“ werden.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Ebd., 343 f.

<sup>51</sup> Ebd.

<sup>52</sup> Ebd., 346.

<sup>53</sup> Damit fragt sich: wurde er nicht vielmehr „erfunden“ und „ließ und lässt man es bis heute nicht immer wieder ‚neu‘ regnen“?



Die Pfingstbewegung de-lokalisierte sich so aus dem Norden und wurde im Süden re-lokalisiert und somit „glokalisiert“ (Roland Robertson). Umgekehrt de-lokalisieren sich durch Migration und Mission pfingstliche Kirchen des Südens und re-lokalisieren sich in der nördlichen Hemisphäre, ebenfalls als Boten und Vertreter der religiösen Globalisierung.

Die Bezeichnung „New Order of the Latter Rain“ ist Ausweis für die paradoxe, spannungsreiche, und in diesem Sinne überaus produktive und performative Grundstruktur pfingstlicher Theologie, wie sie sich erst im Zusammenhang des Wirkens der Heilungsevangelisten und der weltweiten Entstehung eigenständiger Pfingstkirchen in der südlichen Hemisphäre herauskristallisierte. Mit „Latter Rain“ wird eine Metapher bemüht, welche bereits im Denken der Holiness- und Erweckungsbewegung beheimatet war. Die NOLR trug ausgehend von der Mitte des 20. Jahrhunderts maßgeblich dazu bei, dass es immer wieder „pfingstelte“. „Sie“ tut das in ihren Folgewirkungen weiterhin, indem ihre inhaltlichen Themen bis heute weltweit und variantenreich performiert und perpetuiert werden.

Wesentlich sind die personellen und organisatorischen Knotenpunkte im Netzwerk, d. h. seine Verknüpfungen, an welchen sich drei oder mehr Akteure und/oder Organisationen zusammenschließen zur missionarischen Interaktion im Blick auf zu bekehrenden oder zu evangelisierenden Gruppen. Die Zusammenarbeit ist sehr vielfältig dabei. Sie reicht von kurzfristigen Kooperationen bis hin zur längerfristigen Zusammenarbeit. Sie ist zudem arbeitsteilig zwischen den Akteuren, was die Organisation von Healingrevivals betrifft, den Auftritt von sich anderwärts de-lokalisierenden renommierten Heilern und Predigern dort, die Gründung von lokalen Gemeinden bzw. deren Aufbau, die Gründung von Ausbildungsstätten für native Evangelisten und Lehrpersonal und die Erzeugung bzw. den Vertrieb geeigneter Medien.

## 4. Offene Fragen und Schluss

### 4.1 Offene Fragen

Die kontroverse Lehre und Praxis der NOLR und der *Healing Revival* wären – projizierten wir sie in einem Anachronismus in das Jahr 1909 in Berlin oder woanders in Deutschland zurück – sicher ebenso abqualifiziert worden, wie die der damaligen deutschen Pfingstler. Das war auch 1959 so. W. J. Hollenweger weist in seinem „Handbuch der Pfingstbewegung“ darauf hin, dass es vor fast genau 50 Jahren ausgehend von einem Brief Paul Schmidts, dem damaligen Bundesdirektor der Deutschen Evangelischen Allianz, am 25. März 1959 an Christian Krust als Vertreter der Mülheimer Bewegung zu einigenden Gesprächen zwischen der Allianz und den Brüdern der Mülheimer Glaubensrichtung gekommen sei. Am 4. Juni 1959 in Hagen einigte man sich auf sechs Punkte, von denen der fünfte in



unserem Zusammenhang von Interesse ist: „5. Klare Absage an die modernen Heilspropheten mit ihren Heilungsmassenversammlungen.“ Aber würde es der NOLR mit ihren teils extremen Lehren weitere 50 Jahre später im Jahre 2009, im Bezug auf eine allgemeine pfingstkirchliche Akzeptanz besser ergehen, wo es doch erst kürzlich wieder zur mühsam erzielten Versöhnung zwischen *Gnadauer Verband* und *Mühlheimer Verband* kam und es zu Kooperationen zwischen dem BFP und der ACK, also den historischen Kirchen nur zögerlich kommt?<sup>54</sup>

Nicht zuletzt mit den Migrationsgemeinden anderer Sprache und Herkunft, die sich hundertfach in Deutschland entwickeln, kommen Ansätze der NOLR-Theologie zumindest in die unmittelbare Nachbarschaft der historischen Kirchen wie auch dieser Pfingstkirchen in Deutschland und miten hinein in unsere Kirchbauten und Gemeindesäle. Gehen von ihrer Theologie und ihrer Praxis auch positive Effekte aus?<sup>55</sup>

#### 4.2 Schlussgedanke

Wir haben uns auf die Spurensuche begeben nach der historische Bedeutung der kontroversen „New Order of the Latter Rain“. Wir fragten nach ihrer katalytischen Funktion im Blick auf ihre spezifischen interaktiven und performativen Netzwerkstrukturen, welche einerseits die Dynamik der Pfingstbewegung hervorrufen und andererseits durch deren fluides Wesen konstituiert und weiterentwickelt werden. Die Pfingstbewegung ist ein Beweis für die Notwendigkeit der Betrachtungsweise von Geschichte als *Globalgeschichte* im Sinne von „Interaktionsgeschichte innerhalb weltumspannender Systeme“.<sup>56</sup>

Mit dem Hinweis auf die dialektische Metapher der „Weide im Wind“ (*Willow In The Wind*) lässt sich das gleichermaßen flexibel-anpassungsfähige und fest-beständige Wesen der NOLR treffend beschreiben und damit auch, wie ich meine, das Wesen der Pfingstbewegung, die durch diese Reformation „wieder“ zu ihrer eigentlichen Wurzelkraft zurückfand. Wir kommen somit an die Wurzeln der Pfingstbewegung und erhalten Einblicke in die ihr eigene Dynamik. Diese ist als ursächlich anzusehen für ihr atemberaubendes zahlenmäßiges und netzwerkförmiges Wachstum und für ihre Transformation hinein in die weltweite, alle Konfessionen und Kulturen erfassende pfingstlich-charismatische Bewegung. Dieses Geschehen mit seinen Hybridbildungen ist bis heute maßgeblich für die Entwicklung der klassischen Pfingstbewegung, die von ihren ersten Anfängen an als ein weltweites interkulturelles Geschehen zu beurteilen ist.

<sup>54</sup> Zitat aus: *W. J. Hollenweger*, Handbuch der Pfingstbewegung, 1448. Damals hielt der Mühlheimer Verband sich auf Distanz zu einer vermeintlichen „Weltpfingstbewegung“.

<sup>55</sup> *Allan Anderson*, African Reformation. African Initiated Christianity in the 20<sup>th</sup> Century, Trenton & Asmara 2001, prägte dafür den Begriff „Newer Pentecostal and Charismatic Churches“ (NPCs), 167 ff.

<sup>56</sup> *J. Osterhammel*, Weltgeschichte, 460.



Ihre spezifische Theologie entwickelte NOLR nicht nur im Miteinander unterschiedlicher Kulturen, sondern aus der Kraft des missionarischen Ferments heraus, welche sie mittels ihrer eigenwilligen Lesart aus der biblischen Überlieferung zieht und das sie zu immer wieder neuen und kreativen Äußerungsakten befähigt. Die Bedeutung des mit dem „Frühregen“ (Ur-pfingsten) anhebenden Geschehens erkennen der Apostel Petrus bzw. der Evangelist Lukas in der selbstständigen Annahme des „Wortes Gottes“ seitens der *natives*, der Nicht-Juden; Petrus verteidigte sie gegenüber den die Rechtgläubigkeit für sich beanspruchenden Jerusalemer Judenchristen mit den Worten: „Wenn Gott ihnen die gleiche Gabe gegeben hat, wie uns, ... den Glauben an den Herrn Jesus Christus, wer war ich, dass ich Gott wehren konnte?“ (Apg 11,17).

In Deutschland wurde im Jahre 1909 mit der so genannten Berliner Erklärung dieser Entwicklung ein nahezu unüberwindlicher Riegel vorgeschoben – zumindest was die Beurteilung des quantitativ messbaren Wachstums der Pfingstbewegung betrifft – womit ich mir zumal als Vertreter einer historischen Kirche und insofern als „Outsider“ aber überhaupt kein qualitatives Urteil anmaßen möchte.



# Das Wohlstandsevangelium in der tansanischen Pfingstbewegung<sup>1</sup>

Katharina Davis

## Vorbemerkung

Dieser Vortrag basiert auf zwei Feldforschungs-Aufenthalten in Tansania in den Jahren 2005 und 2006, die ich für meine bislang noch unvollendete Doktorarbeit zur Pfingstbewegung in Tansania durchgeführt habe. Während meiner achtmonatigen Feldforschung habe ich 105 Interviews mit pfingstlichen und charismatischen Pastoren, Bischöfen und Laien durchgeführt, habe an über 50 pfingstlichen und charismatischen Gottesdiensten und Gebetstreffen teilgenommen und Veranstaltungen wie Hauskreise, Jugend- und Frauengruppen, Seminare und Crusades besucht. Weitere Quellen für meine Forschung sind drei tansanische Wochenzeitungen mit pfingstlich-charismatischem Hintergrund sowie die pfingstliche Erbauungsliteratur auf Kiswahili.

## 1. Die Form des Wohlstandsevangeliums in der tansanischen Pfingstbewegung

„*Si mapenzi ya Mungu tuwe maskini*“<sup>2</sup> – es ist nicht der Wille Gottes, dass wir arm sind. Dies ist die grundlegende Aussage tansanischer Pfingstler zum Thema Armut und Wohlstand. Gott möchte nicht, dass wir arm sind. Er möchte nicht, dass seine Kinder Mangel leiden. Gott selbst ist unermesslich reich – alles Gold und alles Silber gehört ihm, die ganze Erde ist sein, so heißt es in Hag 2,8 und Ps 24,1 – und er möchte seinen Kindern Anteil an diesem Reichtum geben und sie mit Wohlstand segnen. Das Erlösungswerk Christi umfasst nicht nur die Befreiung von Sünde und Krankheit, sondern auch die Befreiung von Armut. Christus wurde um unsretwillen arm, damit wir durch seine Armut reich würden, vgl. 2. Kor 8,9. Wer sich von seiner Sünde bekehrt und zum Vater kommt, kann wie der verlorene Sohn damit rechnen, dass der Vater ihm nicht nur verzeiht, sondern ihn mit Kleidern und Schmuck ausstattet und ihm Anteil an seinem Reichtum gibt. Und wer den Willen Gottes tut und Gottes Gebote befolgt, kann damit rechnen, dass Gott ihn segnet und ihm ein Leben in Reichtum und Fülle schenkt, wie es den Israeliten in Dtn 28,11 versprochen wird. „Der Herr wird machen, dass du Überfluss an Gutem haben wirst, an Frucht deines Leibes, an Jungtieren deines Viehs, an Ertrag deines Ackers usw.“

<sup>1</sup> Vortrag auf der Tagung „100 Jahre Berliner Erklärung“, Erzhausen, 28. März 2009.

<sup>2</sup> Vgl. *Stephen Loilang'isbo Lotasaruwaki*, *Si mapenzi ya Mungu tuwe maskini*, Arusha 2006.



Wer erlöst ist und trotzdem in Armut lebt, hat dies selbst verschuldet, denn von Gottes Seite ist alles für seinen Wohlstand getan. Neben Bekehrung, Erlösung und heiligem Leben nach dem Willen Gottes werden drei Dinge von einem Christen erwartet, damit sich der versprochene Wohlstand in seinem Leben materialisiert: Wissen, Glauben und Bekennen.

1. Ein Christ muss *wissen*, welche Rechte einem Kind Gottes zustehen, und er muss die göttlichen Regeln und Prinzipien (*kanuni*) kennen, die im Hinblick auf Wohlstand gelten.
2. Der Christ muss daran *glauben*, dass die Zusagen Gottes auch ihm persönlich gelten, d. h. er muss das, was Gottes Wort ihm verspricht, mit seinem Glauben ergreifen und für sich persönlich in Anspruch nehmen.
3. Der Christ muss *bekennen*, dass er von Gott das erhält, was er braucht, auch wenn dies noch nicht äußerlich sichtbar geworden ist.

Der Satan, der verhindern möchte, dass die Kinder Gottes den ihnen zustehenden Wohlstand genießen können, schickt ihnen Krankheiten und finanzielle Probleme, um so Zweifel an den Versprechen Gottes zu säen. Ein Christ soll jedoch trotz allem an den Zusagen Gottes festhalten und sich nicht dazu verleiten lassen, ein negatives Bekenntnis auszusprechen (*kukiri kinyume*). Wer seinen eigenen Zweifeln und Sorgen Ausdruck verleiht, setzt damit den positiven Zuspruch Gottes außer Kraft. Wer sagt: „Ich werde meine Miete diesen Monat sicher nicht bezahlen können“, hat dafür gesorgt, dass es auch so kommen wird. Im Gebet soll ein Christ den Teufel zurechtweisen (*kukemea*) und mit Hilfe der geistlichen Waffenrüstung vertreiben.

Die wichtigste Wohlstandsregel, der sich Gott selbst verpflichtet hat, ist die Lehre vom Säen und Ernten. Sie kommt in den meisten pfingstlichen Gottesdiensten in Tansania im Aufruf zur Kollekte vor. Diese Lehre besagt, dass das Geld, das als Zehnter oder als Dankopfer in die Kollekte gelegt wird, wie ein Same ist, der reiche Frucht bringen wird. Was Jesus als Lohn für die Nachfolge verspricht in Mk 10,29 f., wird auch den Gottesdienstbesuchern zugesagt. Sie erhalten das, was sie für Gott geben, 100-fach zurück.

Eine weitere Wohlstandsregel lautet: „Wer nicht arbeiten will, der soll auch nicht essen“ (2. Thess 3,10). Gott hat versprochen, die Arbeit unserer Hände zu segnen. Doch wer nicht arbeitet, kann auch keinen Segen erlangen. Die Mitglieder der Pfingstgemeinden werden deshalb angehalten, sich Arbeit zu suchen, auch wenn sie damit nur ein geringes Einkommen erzielen. Niemand soll denken, er könne nur durch Gebet reich werden.

Die tansanischen Pfingstler selbst benennen Wohlstand – *mafanyakio* – nicht als Identity-Marker ihres pfingstlichen Glaubens. Lutheraner und Anglikaner hingegen sehen das Wohlstandsevangelium als typisches Merkmal der Pfingstkirchen an, das diese für viele Menschen attraktiv macht. Die Tatsache, dass das Wohlstandsevangelium den Armen einen Ausweg aus



ihrer Situation verspricht, wird als ein wichtiger Grund für die Abwanderungsbewegung aus den Mainline Churches in die Pfingstkirchen benannt. Nach meiner Beobachtung wird das Wohlstandsevangelium in Grundzügen von allen pfingstlichen Kirchen und Ministries Tansanias vertreten – sowohl von den großen Pfingstkirchen *Tanzania Assemblies of God* (TAG) und *Free Pentecostal Churches Tanzania* (FPCT), die beide schon seit über 70 Jahren in Tansania aktiv sind, als auch von den neueren pfingstlichen Kirchen und Ministries. Unterschiede zeigen sich darin, in welchem Ausmaß die Terminologie und die konkreten Argumente der Wort-des-Glaubens-Theologie übernommen werden.

Als Tendenz lässt sich ablesen, dass die neueren Pfingstkirchen und Ministries, wie z. B. die *Full Gospel Bible Fellowship Church*, die *Deliverance Church* und die *Efatha Ministry* das Wohlstandsevangelium stärker rezipieren als die älteren pfingstlichen Denominationen. In mehreren Interviews und Predigten habe ich jedoch auch von Pastoren der Tanzania Assemblies of God und der FPCT eindeutige Voten für das Wohlstandsevangelium und die Wort-des-Glaubens-Theologie gehört. Eine klare Abgrenzung zwischen klassischen Pfingstkirchen und neopentekostalen Kirchen lässt sich daher anhand des Wohlstandsevangeliums in Tansania nicht durchführen. Inwieweit das Wohlstandsevangelium gepredigt und gutgeheißen wird, hängt vor allem von der persönlichen Einstellung und Prägung des jeweiligen Pastors oder Laien ab.

## 2. Der Einfluss von Kenneth Hagin

Das Wohlstandsevangelium hat sich in der weltweiten Pfingstbewegung vor allem durch das Wirken von Kenneth Hagin und seinen Schülern etabliert.

In Tansania sind die Bücher von Kenneth Hagin bislang nur wenig verbreitet. In den Buchläden Arushas, wo der Schwerpunkt meiner Forschungen lag, waren sie bis 2006 weder auf Englisch noch auf Kiswahili erhältlich, und nur sehr wenige Pastoren in Arusha gaben an, Hagin selbst gelesen zu haben. Ein Hindernis bestand für viele sicher darin, dass Hagins Bücher bis vor ein paar Jahren nur auf Englisch verfügbar waren und insofern nur einer schmalen Bevölkerungsschicht zugänglich waren. Seit 2002 werden Hagins Schriften jedoch durch die *Shining Light Church* in Dar es Salaam ins Kiswahili übersetzt und werden auch abschnittsweise in einer der christlichen Wochenzeitungen abgedruckt.<sup>3</sup>

Doch obwohl Hagins eigene Bücher in Tansania noch relativ wenig gelesen werden, hat sich sein Gedankengut bereits weit verbreitet. Es wird auf Seminaren und Crusades ausländischer Evangelisten und Missionare weitergegeben. Vor allem aber gibt es mehrere tansanische Autoren, die of-

<sup>3</sup> Im Februar 2005 z. B. wurde in der tansanischen Zeitung „Nyakati“ (Times) Kenneth Hagins Büchlein „Casting your Cares upon the Lord“ unter dem Titel „Mtwike Bwana Fadhha Zako“ veröffentlicht.



fensichtlich stark von Hagin oder anderen Autoren des Glaubens-Evangeliums beeinflusst sind, z. B.: Stephen Loilang'isho Lotasaruaki, Josephat E. Mwingira, Christopher Mwakasege und James Mhando, der sich selbst als „Apostel des Geldes“ (*Mtume wa Pesa*) bezeichnet. In ihren Büchern und Zeitungsartikeln greifen diese Autoren gängige Konzepte des so genannten „Health and Wealth Gospels“ auf, jedoch ohne ihre Quellen zu nennen.

Besonders prononciert begegnet die Wort-des-Glaubens-Theologie in den Schriften von *Stephen Loilang'isho Lotasaruaki*, einem Mitglied der *Kanisa la Pentekoste Arusha*, die auf die Mission der *Swedish Free Mission* zurückgeht. In seinem Buch „Misuli ya Imani“<sup>4</sup> – Muskeln des Glaubens z. B. übernimmt Lotasaruaki zahlreiche Aussagen, Argumente und biblische Beleg-Stellen von Kenneth Hagin, jedoch ohne die Quelle seiner Theologie zu benennen. Besonders auffällig ist die Übernahme von Hagins Konzept des „God-kind of Faith“<sup>5</sup>. Lotasaruaki fordert etwas Erstaunliches: Ein Christ muss einen solchen Glauben haben wie Gott. So wie Gott, der die Welt allein durch sein Wort aus dem Nichts erschuf (vgl. Hebr 11,3), soll auch der Christ mit seinen Worten das, was noch nicht da ist, benennen, als wäre es schon da (vgl. Röm 4,17).

Ein sehr einflussreicher Autor, der Hagins Gedankengut in Tansania verbreitet, ist *Christopher Mwakasege*. Er ist kein Pfingstler, sondern gehört zur charismatischen Bewegung der lutherischen Kirche. Mwakaseges beliebte Seminare ziehen in ganz Tansania bis zu 20.000 Menschen aus allen Denominationen an. In seinen Büchern und Zeitungsartikeln befasst er sich fast ausschließlich mit dem Thema Wohlstand.<sup>6</sup> Mwakasege hat ursprünglich Wirtschaft studiert und war viele Jahre lang als Wirtschaftsfachmann zunächst für die Regierung und dann für die lutherische Kirche tätig. Heute ist er Vorsitzender des *Tanzania Social and Economic Trust* (TASOET), einer Organisation, die sich z. B. um Schuldenerlass für Tansania und um eine bessere Koordination der verschiedenen Geber-Organisationen bemüht. Mwakaseges Aussagen über Wohlstand betreffen daher nicht nur den einzelnen, sondern oft auch das Land Tansania als ganzes. Mwakasege nutzt in seinen Büchern ganz offensichtlich sein wirtschaftliches Vorwissen, doch immer wieder macht sich auch der Einfluss der Wort-des-Glauben-Theologie bemerkbar, vor allem durch die Trias: richtiges Denken, Glauben und Bekennen.

Hagins Gedankengut wird darüber hinaus auch durch nigerianische Missionare, die von Hagin beeinflusst sind, in Tansania verbreitet. In Arusha z. B. hat der Nigerianer Olam Mustapha die *Salvation and Praise Church* (Gil-

<sup>4</sup> *Stephen Loilang'isho Lotasaruaki*, *Misuli ya Imani*, Dar es Salaam 2004.

<sup>5</sup> Vgl. *Kenneth Hagin*, *Foundations for Faith*, Tulsa/Oklahoma 1998, 59–64.

<sup>6</sup> Vgl. *Christopher Mwakasege*, *Fahamu ya kuwa si Mapenzi ya Mungu uwe maskini* (Erkenne, dass es nicht der Wille Gottes ist, dass du arm bist), Arusha 2004.



gal) gegründet und veröffentlicht auch Bücher.<sup>7</sup> Olams Predigten, die oft vom Wohlstandsevangelium handeln, werden außerdem regelmäßig vom lutherischen Radiosender „Sauti ya Injili“ übertragen. In Dar es Salaam gibt es eine Zweigstelle der *Winners Chapel* aus Nigeria, die *Living Faith Church*. Diese nigerianische Pfingstkirche vertreibt in großem Stil die Bücher des nigerianischen Autors David O. Oyedepo.<sup>8</sup>

### 3. Probleme des Wohlstandsevangeliums und Lösungsansätze in der tansanischen Pfingstbewegung

Das Wohlstandsevangelium und die Wort-des-Glaubens-Theologie sind bereits viel kritisiert und diskutiert worden. Ein besonders wichtiger Vorwurf lautet, dass zentrale Aussagen der Wort-des-Glaubens-Theologie auf Konzepte der Neugeist-Bewegung (*New Thought*) und der christlichen Wissenschaft des 19. Jahrhunderts zurückgehen und damit häretisch sind. Diese These wurde vor allem von D. R. McConnell in dem Buch „A different Gospel“ (1988) vertreten. Weitere Vorwürfe betreffen den Umgang mit kranken und armen Christen. Das Wohlstandsevangelium könne dazu führen, dass kranke und arme Christen gemieden werden, keinen Trost oder Hilfe erfahren und sich den Vorwurf gefallen lassen müssen, ihre Krankheit oder Armut durch mangelnden Glauben selbst verschuldet zu haben.

Manche Mitglieder der Pfingstbewegung, wie z. B. der Amerikaner Derek Vreeland, weisen jedoch auf die orthodoxen Wurzeln der Wort-des-Glaubens-Theologie hin.<sup>9</sup> Sie wollen an den zentralen Aussagen (Betonung des Glaubens, positives Bekennen, Heilung und Wohlstand) festhalten, diese aber von Extremen und theologischen Fehlinterpretationen befreien und sie auf eine solide biblische Basis stellen.

Einen ähnlichen Versuch machen auch manche Pfingstler in Tansania. Sie halten an den Grundaussagen des Wohlstandsevangeliums fest, kritisieren jedoch einige Extreme. Sie betonen die Freiheit Gottes, relativieren den zu erwartenden Wohlstand und weisen materiellen Egoismus zurück.

1. D. R. McConnell kritisiert, dass Gottes Souveränität und seiner freien Entscheidung durch die Wort-des-Glaubens-Theologie zu wenig Raum eingeräumt wird. Das Wohlstandsevangelium erweckt den Anschein, als sei Gott geradezu gezwungen, sich den Glaubens- und Wohlstandsprinzipien entsprechend zu verhalten. McConnell betont: „God is faithful to

<sup>7</sup> Vgl. *Olam Mustapha*, Upako kwa Ajili ya Utele. Kufunua Siri ya Utele (Salbung für die Fülle. Das Geheimnis der Fülle entdecken), Arusha/Tansania 2006.

<sup>8</sup> So z. B. *David O. Oyedepo*, Understanding Financial Prosperity, Lagos 1997.

<sup>9</sup> Vgl. *Derek E. Vreeland*, Reconstructing Word of Faith Theology. A Defense, Analysis and Refinement of the Theology of the Word of Faith Movement. Theology Interest Group. Presented at the 30<sup>th</sup> Annual Meeting of the Society for Pentecostal Studies, 2001.



his Word, but he is not enslaved to it.”<sup>10</sup> Und er zitiert Gordon Fee: “God *must do nothing!*”<sup>11</sup>

Auch einige Pfingstler in Tansania halten zwar daran fest, dass Gott seinen Kindern Wohlstand zugesagt hat, heben aber zugleich Gottes Freiheit hervor. Angesichts der Erfahrung, dass manche Christen arm bleiben, obwohl sie sich nach den Regeln des Wohlstandsevangeliums richtig verhalten haben, erklärt z. B. Bischof Mwizarubi von den *Evangelistic Assemblies of God Tanzania*, dass Gott die Freiheit hat, den Wohlstand zu geben, *wann* er will.<sup>12</sup> Er muss ein Gebet nicht sofort erhören. Der Leiter der TAG-Bibelschule Ngaramtoni fügt hinzu, dass Gott außerdem die Freiheit hat, Wohlstand zu geben, *wem* er möchte und *wie viel* er möchte.<sup>13</sup> Nicht jeder Christ ist in der Lage, gut mit Wohlstand oder Geld umzugehen. Deshalb ist seiner Meinung nach nicht unbedingt jeder dazu bestimmt. Er verweist auf das Gleichnis von den Talenten und erklärt, dass der Herr seinen Knechten nur so viel anvertraut, wie sie auch verwalten können.

2. Wie McConnell halten es einige tansanische Pfingstler wie Pastor Bulu von der *World Missionary Fellowship Church of God* für falsch, von Gott *extremen* Reichtum zu erwarten. Bei dem versprochenen Wohlstand geht es nicht vornehmlich um teure Autos oder große Häuser, sondern darum, dass Gott unsere *Grundbedürfnisse* nach Nahrung, Wohnung und Kleidung befriedigen will. Der von Gott geschenkte Wohlstand betrifft nicht nur die materielle, sondern vor allem die körperliche, soziale und spirituelle Ebene. Christlicher Wohlstand bedeutet Gesundheit, Glück in der Ehe und Familie, inneren Frieden und vor allem eine gute Beziehung zu Gott.<sup>14</sup>
3. McConnell hält das Wohlstandsevangelium für eine extreme Anpassung an den Materialismus der modernen Gesellschaft. Gott wird lediglich ein Mittel zum Zweck des Wohlstandes.<sup>15</sup> Dieses Problem sehen offensichtlich auch manche tansanischen Pfingstler. Ein Bischof der *Agape Assemblies of God* beklagt z. B., dass Geldgier viele Pfingst-Pastoren korrumpiert habe. Sie interessierten sich nur noch für Geld, seien bestechlich, bewerteten Menschen nach ihrem Wohlstand statt nach ihrem Verhalten und verkauften die ihnen von Gott geschenkten Geistesgaben

<sup>10</sup> D.R. McConnell, *A Different Gospel*, Updated Edition, Peabody/Massachusetts 1995, 143.

<sup>11</sup> Ebd., 158.

<sup>12</sup> Interviews mit Bsh. Mwizarubi (EAGT, 28.04.05), Mr. Mtware (Evangelist und Geschäftsmann, EAGT Sinoni, 21.08.06) und Pastor Noel Urio (PEFA, 15.09.06).

<sup>13</sup> Interview mit Pastor Samwel Kipunde (TAG Bible School, Ngaramtoni, 21.06.05).

<sup>14</sup> Vgl. Interviews mit Pastor Kimaro (TAG, 14.06.05), Bsh. Isangya (International Evangelism Church, 15.06.05), Phaniel Kyombo (LIFE, 16.06.05), Pastor Samuel Bulu (World Missionary Fellowship Church of God, 01.08.05) und Pastor Chidingi (Deliverance Church, 23.07.05).

<sup>15</sup> Vgl. McConnell, *A different Gospel*, 179.



für Geld.<sup>16</sup> Tansanische Pfingstler ermahnen einander, dass Reichtum nicht zum eigentlichen Ziel eines Christen werden darf, dass er den Christen nicht wichtiger werden soll als Gott. Der Reichtum soll nicht zum Herrn werden. Er darf nicht Gottes Platz einnehmen (vgl. Mt 6,24). Außerdem ist der von Gott geschenkte Wohlstand nicht primär für den einzelnen Christen gedacht, sondern soll dazu dienen, das Evangelium zu verkünden. Gott gibt den Christen Wohlstand, damit sie Kirchen bauen oder Evangelisationsveranstaltungen finanzieren. Selbst der persönliche Wohlstand des Einzelnen dient letztlich der Verbreitung des Evangeliums. So wird in der tansanischen Pfingstbewegung darauf hingewiesen, dass ein armer Prediger nicht ernst genommen wird. Ein wohlhabender Pastor dagegen hat die Möglichkeit, die Botschaft von Gottes Liebe und Fürsorge glaubhaft zu vertreten.

Ab und zu hörte ich außerdem die Ansicht, dass der von Gott geschenkte Reichtum dafür eingesetzt werden solle, anderen zu helfen. Der Bischof der *International Evangelism Church* sagte: „Gott wird dir kein großes Auto geben, damit du damit angeben kannst. Aber er schenkt dir ein großes Auto, damit du andere Gemeindeglieder damit zum Gottesdienst fahren kannst.“<sup>17</sup>

Nach meiner Beobachtung haben die Mitglieder der tansanischen Pfingstbewegung die Gefahren des Wohlstandsevangeliums bislang weitgehend vermieden. Die meisten vertreten eine gemäßigte Version des Wohlstandsevangeliums, die auch positive Konsequenzen hat.

Tansania gehört zu den ärmsten Ländern der Erde. Viele Tansanier müssen mit weniger als einem Dollar pro Tag auskommen und leben am Existenzminimum. Das Wohlstandsevangelium kann in dieser Situation meiner Meinung nach weit mehr sein als eine unrealistische Vertröstungs-Strategie. Es stärkt das Selbstbewusstsein der tansanischen Pfingstler, indem es ihnen sagt: „Du hast ein Recht auf Wohlstand – Wohlstand und Reichtum sind nicht nur für die Weißen, sondern genauso auch für dich!“ Zugleich stärkt es das Verantwortungsbewusstsein der Menschen. Das Wohlstandsevangelium traut jedem Menschen zu, sich durch harte Arbeit mit der Hilfe Gottes aus der Armut zu befreien. Statt um Hilfe von außen zu betteln, nehmen die Menschen ihr Leben selbst in die Hand, im Vertrauen darauf, dass sie es mit Gottes Hilfe schaffen können.

Diese Einstellung hat positive Auswirkungen auch auf die Kirche, insbesondere in ihren ökumenischen Beziehungen zu ausländischen Partnerkirchen. Die lutherische Kirche Tansanias (ELCT) bestreitet einen großen Teil ihres Finanzhaushaltes durch Zuschüsse ihrer ausländischen Partnerkirchen, so dass immer noch eine gewisse Abhängigkeit von ausländischen Geldgebern besteht. Die pfingstlichen Kirchen und Ministries dagegen erreichen

<sup>16</sup> Interview mit Bsh. Imori (Agape Assemblies of God, 08.09.06).

<sup>17</sup> Interview mit Bsh. Isangya (International Evangelism Church, 15.06.05).



aufgrund des Wohlstandsevangeliums eine weit größere Selbstständigkeit. Indem sie ihre Mitglieder zur Abgabe des Zehnten animieren und gleichzeitig dafür sorgen, dass die Mitglieder ein geregeltes Leben führen und einen Beruf ergreifen, sind sie in der Lage, selbständig Kirchen zu errichten und soziale Projekte ins Leben zu rufen. Das Wohlstandsevangelium kann afrikanische Christen also auch darin unterstützen, in der Begegnung mit Christen der Nordhalbkugel ein größeres Selbstbewusstsein zu entwickeln. Eine pauschale, undifferenzierte Verurteilung des Wohlstandsevangeliums in Afrika ist nach meinem Ermessen insofern unangebracht.

## 1. Die kirchliche Situation Ost

Die Freikirchengeschichte der Lutheraner in Deutschland geht zurück ins 19. Jahrhundert. Sie ist territorial unterschiedlich abgelaufen je nach Anlass und Gründerpersönlichkeiten in den einzelnen deutschen Ländern.<sup>1</sup>

Diese Herkunftsgeschichte hatte Einfluss auch auf die Fusionsgeschichte im Gefolge der politischen Veränderungen in Deutschland und Europa. Die deutsche Nachkriegsgeschichte hatte schließlich nicht nur die deutsche Teilung 1949 gebracht, die sich in den Folgejahren manifestierte und mit der Berliner Mauer und der Grenzsicherung zwischen der ehemaligen sowjetischen Besatzungszone und den drei Westzonen ihre raumige 41-jährige Geschichte erhielt. Es war auch die Geschichte kirchlicher Zusammenschlüsse bei den Lutheranern in Deutschland. Während auf dem Gebiet der Bundesrepublik die Eingänge mehrere lutherische Freikirchengründungen

<sup>1</sup> *Gottfried Herrmann, Lutheranische Freikirche in Sachsen: Geschichte und Gegenwart*, Leipzig, 1985; vgl. einschlägige Literatur von *Werner Klar* und *Jobst Arns*.



## 20 Jahre „Vereinigung“ der deutschen Freikirchen in Ost und West – Versuch einer Bilanz

Arbeitsstagung vom 23. bis 24.10.2009 in Schmiedeberg/Erzgeb.

### Redaktionelle Vorbemerkung

Die nachstehenden Artikel sind Beiträge aus persönlicher Geschichte und Betroffenheit im Erleben der Einigungsprozesse nach der Wende-Zeit. Sie geben authentisch den Hauptakzent der Herbst-Tagung wieder, indem sie die Verflechtung der eigenen Biografie mit dem damaligen Geschehen mehr oder weniger stark reflektiert darstellen. Somit stand die Erfahrung und rückblickende Einschätzung der an den Prozessen Beteiligten im Vordergrund. Zeitzeugen abstrahieren ihre eigene Geschichte nicht. Sie geben in diesem Fall aber einen Einblick in eine für uns alle spannende Wegstrecke als Freikirchen in Deutschland. Aus diesen Gründen erklärt sich auch, dass wir den Vortragscharakter der Beiträge beibehalten haben. Das entspricht am besten dem Sinn und Ziel der Herbst-Tagung 2009.

Eine wissenschaftliche Aufarbeitung dieser historisch bedeutsamen Zeitspanne muss noch – wie schon im Editorial angesprochen – erfolgen, war aber nicht Gegenstand der Tagung.

<sup>18</sup> Interview mit Birk, Ingrid, „Jesus! Awakened to God“, 06.09.09.

<sup>19</sup> Interview mit Birk, Ingrid (International Evangelical Church, 15.06.05).



# Offene Türen

## Der Prozess des Zusammenschlusses der Altlutheraner mit der SELK

Stefan Süß

### Vorbemerkung

Im Sommer 1989 wurde ich durch die Kirchenleitung der Evangelisch-lutherischen (altlutherischen) Kirche (ELAK) zur Mitarbeit in das Oberkirchenkollegium (OKC) berufen. Recht ahnungslos wurde ich damit als jüngstes Mitglied der Kirchenleitung Zeuge des Veränderungsprozesses an dessen Ende am 1. Advent 1991 die Fusion von zwei Schwesterkirchen stand, der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) im Westen Deutschlands und der altlutherischen Kirche im Osten. Damit ist auch schon der Weg vorgezeichnet, den ich Ihnen skizzieren will.

Ich war in der Kirchgemeinde in Gotha bis 1991 Gemeindepfarrer und habe vor Ort den politischen Umbruch hautnah miterlebt mit Friedensgebeten, Demonstrationen, Rundem Tisch und Grenzöffnung. Das aber ist ein eigenes Thema.

Im September 1991 wechselte ich in die Diakonie und leite seitdem das Naemi-Wilke-Stift in Guben, am östlichen Rand der Republik, die größte diakonische Einrichtung der SELK, entstanden aus der Tradition der Kaiserswerther Diakonissen-Mutterhausbewegung und heute eine soziale Komplexeinrichtung mit Krankenhaus und Fachbereichen der Jugendhilfe. Die Stiftung ist ein mittelständiges Unternehmen mit ca. 300 hauptamtlich Beschäftigten.

### 1. Die kirchliche Situation Ost

Die Freikirchengeschichte der Lutheraner in Deutschland geht zurück ins 19. Jahrhundert. Sie ist territorial unterschiedlich abgelaufen je nach Anlass und Gründerpersönlichkeiten in den einzelnen deutschen Ländern.<sup>1</sup>

Diese Herkunftsgeschichte hatte Einfluss auch auf die Fusionsgeschichte im Gefolge der politischen Veränderungen in Deutschland und Europa. Die deutsche Nachkriegsgeschichte hatte schließlich nicht nur die deutsche Teilung 1949 gebracht, die sich in den Folgejahren manifestierte und mit der Berliner Mauer und der Grenzsicherung zwischen der ehemaligen sowjetischen Besatzungszone und den drei Westzonen ihre traurige 41-jährige Geschichte erhielt. Es war auch die Geschichte kirchlicher Zusammenschlüsse bei den Lutheranern in Deutschland. Während auf dem Gebiet der Bundesrepublik die Einigung mehrere lutherische Freikirchengründungen

<sup>1</sup> *Gottfried Herrmann*, *Lutherische Freikirche in Sachsen. Geschichte und Gegenwart*, Leipzig, 1985; vgl. einschlägige Literatur von *Werner Klän* und *Jobst Schöne*.



aus dem 19. Jahrhundert 1972 zur Gründung der SELK gelang, wurde sie im Osten Deutschlands nie erreicht.

Auf dem Boden der DDR existierten zwei lutherische Freikirchenbildungen unterschiedlicher Genese: die Evangelisch-Lutherische Freikirche (ELFK), eine wesentlich von Laien getragene Bewegung, die sich gegen die lutherische Landeskirche in Sachsen profilierte und die Ev.-luth. (altluth.) Kirche (ELAK), die aus der Protestbewegung gegen die Einführung der preußischen Union herrührte und ihre Wurzeln in Schlesien hatte.

Bis 1983 liefen die Einigungsbemühungen Ost, die 1984 jedoch zu einem Bruch führten. Gemeinsame Kirchenmusik, Jugendarbeit und theologische Ausbildung an einem gemeinsamen Seminar in Leipzig kamen zum Erliegen. Die ELFK hatte die Kirchengemeinschaft mit ELAK synodal aufgekündigt.

Der ELAK gehörten 1989 statistisch 6 175 Gemeindeglieder an. Die Kirche, die sich ausschließlich auf das Territorium der DDR beschränkte, war in drei Diözesen eingeteilt, denen jeweils ein Superintendent vorstand. Die Diözesen Lausitz, Sachsen-Thüringen und Berlin-Brandenburg umfassten unterschiedlich große Territorien und ebenfalls unterschiedliche Zahlen von Gemeindegliedern. Die Kirchenbezirke organisierten neben den Pfarrkonventen, die Jugendarbeit (ehrenamtliche Jugendpfarrämter) und die Kirchenmusik. Eine sogenannte Diözesansynode regelte die Belange der Diözesen unter Mitbeteiligung der Laien. Ein eigener Jugendpastorenkonvent organisierte die innerkirchliche Jugendarbeit (Rüstzeiten, Jugendtreffen, Jugendmitarbeitertagungen u. a.).

Ein kleinformatiges Kirchenblatt wurde seit Mitte der 80er Jahre für den gemeindlichen Gebrauch produziert. Daneben gab es den Jugendrundbrief als Info-Blatt für die kirchliche Jugendarbeit.

Halbjährlich gab es die Allgemeine Pastoralkonferenz, den Konvent aller amtierenden und emeritierten Theologen. Alle vier Jahre trat die Generalsynode der Kirche zusammen als oberstes kirchliches Beschlussorgan. Das kirchliche Leben war in der Verfassung der ELAK rechtlich geordnet.

Die Kirchenleitung hatte ihren Sitz in Berlin und kam in der Regel monatlich zu Sitzungen zusammen. Sie setzte sich zusammen aus dem Geschäftsführenden Kirchenrat sowie zwei weiteren theologischen Kirchenräten und einem nichttheologischen Kirchenrat. Die erweiterte Kirchenleitung bezog zudem die Superintendenten mit ein.

Wie alle Kirchen in der ehemaligen DDR hatte auch die altlutherische Kirche mit einer stetigen Abnahme der Mitgliederzahlen zu kämpfen. Hinzu kam ein zunehmender Pfarrermangel. Perspektivisch zeichnete sich ab, dass den Emeritierungen nicht im gleichen Maß theologischer Nachwuchs zur Verfügung stand. Im März 1989 kann man im Protokoll des Oberkirchenkollegiums nachlesen:

„Die Pfarrstellenbesetzung darf nicht willkürlich gehandhabt werden. An folgende Grundsätze wird sich das OKC bei seinen Befürwortungen halten und ihnen Priorität einräumen:



Das Predigtamt ist in den Gemeinden zu erhalten.  
 Pastorenmangel ist wie jede Not mit Gottes Hilfe zu erleiden.  
 Keine Abhilfe ist es, einer Gemeinde den Pastor auszuspannen.  
 Pastoren können nur dann aus Gemeinden gerufen werden, wenn entsprechender Ersatz gegeben ist.  
 Es ist eine Warteliste vakanter Gemeinden anzulegen.“<sup>2</sup>

Um das kirchliche Leben aufrecht erhalten zu können, bedurfte es aber auch überregionaler Gremien und Aufgaben. Der Personalmangel war existenzgefährdend geworden.

## 2. Die kirchliche Situation West

Als 1972 die SELK gegründet wurde, vereinte sie in sich Kirchen, die vor allem in Preußen (Altlutheraner), Sachsen und anderen Staaten (ELFK) und in Hannover und Hessen (Renitenz, alte SELK, Hannoversche Freikirche) entstanden waren. Bedingt durch die politische Teilung Deutschlands waren innerdeutsche Alleingänge kirchlich nicht möglich. Die Gründung des Bundes evangelischer Kirchen in der DDR 1969 war die Konsequenz der deutschen Teilungen bei den evangelischen Landeskirchen. Die besondere kirchliche Gemeinschaft jedoch, die insbesondere die Ev. Kirche Berlin-Brandenburg in ihrem Ost- und Westteil in ihrer Grundordnung formulierte, war symptomatisch für die praktischen kirchlichen Kontakte zwischen Ost und West in den 70er und 80er Jahren. Berlin war dafür im Regelfall der ideale Begegnungsort.

1972, zum Zeitpunkt der kirchlichen Vereinigung West, hatte die neue SELK 41 635 Gemeindeglieder. Die Grundordnung der SELK regelt die kirchliche Struktur und hat folgende Ebenen:

- Kirchenleitung, bestehend aus dem hauptamtlichen Bischof, dem geschäftsführenden Kirchenrat (Leiter des Kirchenbüros, der kirchlichen Verwaltung), drei Pröpsten sowie drei „Laien“-Kirchenräten;
- drei kirchliche Sprengel (Süd, West, Nord), denen jeweils ein Propst vorsteht;
- 9 Kirchenbezirke (je drei in einem Sprengel), denen ein Superintendent vorsteht;
- Kirchensynode als „Kirchenparlament, die alle vier Jahre zusammentritt;
- jährliche Bezirkssynoden auf Kirchenbezirksebene.

Daneben unterhält die SELK in Oberursel eine staatlich anerkannte Theologische Lutherische Hochschule für die eigene Hochschulausbildung des Pastorennachwuchses. Die Kirchenmusik wird organisiert mit je einem hauptamtlichen Kirchenmusiker im Sprengel. In Homberg/Efze unterhält die Kirche ein Hauptjugendpfarramt mit einem dafür freigestellten Hauptjugendpfarrer.

<sup>2</sup> Protokoll des Oberkirchenkollegiums (OKC) Nr. 231.5.



### 3. Chronologie der Ereignisse 1989–1991

#### 3.1 Das Jahr 1989

Wenige Tage vor dem 40. Jahrestag der DDR trat die Allgemeine Pastoral-konferenz der ELAK in Berlin zusammen. Der Termin war im März 1989 vom OKC auf die Zeit vom 04.–05.10.1989 in Berlin festgelegt worden.<sup>3</sup>

In der öffentlichen Wahrnehmung waren die Kommunalwahlen vom Mai 1989 ein erstes Indiz für das gewachsene kritische Selbstbewusstsein der DDR-Bevölkerung. Den Protokollen des OKC ist nicht zu entnehmen, dass die politische Lage in der DDR eine inhaltliche Rolle spielte. Das Schwerpunktthema der nächsten Allgemeinen Pastoralkonferenz hieß in Vorbereitung der für 1990 geplanten 35. Generalsynode der ELAK „Weg und Aufgabe unserer Kirche“.

Angesichts der politischen Zuspitzung rund um den 40. Jahrestag der DDR sah sich das OKC aber veranlasst, ein „Wort an unsere Gemeinden“ zu richten. Dieses Wort wurde bei der Allgemeinen Pastoralkonferenz verlesen und später im Informationsblatt der ELAK veröffentlicht.

Das Wort war von Kirchenrat Klaus Ketelhut (Halle/Saale) verfasst worden:

„Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht.“ (Jes. 7, 9)

In diesen Tagen großer Unruhe, Besorgnis und Ratlosigkeit in unserem Lande möchten wir unsere Kirchglieder bitten, den Blick und die Zuversicht ganz auf den Herrn zu richten, der Anfechtung zur Rechten und zur Linken zu begegnen und Ruhe zu bewahren.

Wir wollen uns an Gottes Heilige Gebote halten, die uns auch heute den Weg weisen.

Wir nennen das Gebot: „Du sollst nicht falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten.“

Lasst uns unbedingt die Wahrheit sagen, aber so, dass sie hilfreich ist.

Wir nennen das Gebot, dass wir unserem Nächsten keinen Schaden noch Leid tun. Damit sind alle Tötlichkeiten verboten. Wir sind unseren Angehörigen verpflichtet: „Einer trage des anderen Last.“

Wir nennen das Gebot, unseres Nächsten Angehörigen und Mitarbeiter anzuhalten, dass sie bleiben und tun, was sie schuldig sind.

Über alles aber nennen wir das erste Gebot, den Herrn unseren alleinigen Gott sein zu lassen, nichts anders neben ihm anzubeten, denn er ist unser Befreier und unsere Freiheit. Lasst uns ihn über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen.

Befehlen wir dem Herrn unsere Weg in dieser Zeit und in unserem Land!

Das Oberkirchenkollegium

Berlin, den 05.10.1989

Was heute harmlos wirkt, enthielt damals deutlich verstehbare Hinweise zur Lage.

<sup>3</sup> OKC Nr. 229, Termine.



Die Konferenz ging auseinander mit dem unruhigen Gefühl, was da möglicherweise auf die Menschen und die Kirche zukommen könnte. Die Verantwortlichen im OKC hatten alle das Jahr 1953 miterlebt und die dann folgende Unterdrückung der kirchlichen Jugendarbeit und waren entsprechend vorsichtig. Regional waren Pfarrer der ELAK in den folgenden Monaten eingebunden in Friedensgebiete und spätere Demonstrationen. Eine gesamtkirchliche Stellungnahme gab es während der nächsten Monate nicht.

Das OKC hatte noch einen Sitzungstermin verabredet für den 14. November 1989 in Potsdam, der aber nicht wahrgenommen wurde.

### 3.2 Das Jahr 1990

Die nächste planmäßige Sitzung der Kirchenleitung erfolgte erst am 24.01.1990. Hier allerdings wurde nach längerer Debatte beschlossen, erneut ein Hirtenwort des OKC an alle Gemeinden zu richten. Es sollte in die gegenwärtige Lage sprechen und folgende Schwerpunkte enthalten:

- „deutend und klärend den geschichtlichen Umwälzungsprozess in der DDR aus geistlicher Sicht beschreiben;
- rückblickend Schuld benennen und zum Schuldbekenntnis herausfordern;
- wegweisend in die Zukunft sprechen und zur Verantwortungsübernahme in Kirche und Gesellschaft ermutigen.“<sup>4</sup>

Das *Hirtenwort* ist nach Vorarbeiten letztlich durch den Geschäftsführenden Kirchenrat Johannes Zellmer (Cottbus) am 15.02.1990 veröffentlicht worden.<sup>5</sup>

Außerdem hatte das OKC die Jahrestermine 1990 geplant mit zwei Allgemeinen Pastoralkonferenzen im April und Oktober 1990 sowie die weitere Vorbereitung der 35. Generalsynode der ELAK vom 12.–14.10.1990 in Klitten/Oberlausitz, die turnusmäßig an der Reihe war.

Bereits im Januar 1990 hatte sich der Jugendpastorenkonvent mit einem eigenen Wort an die Jugendlichen der Kirche gewandt. Es wurde im Jugendrundbrief der ELAK im Januar 1990 veröffentlicht.<sup>6</sup> Darin heißt es einleitend:

„Was vor zwei Monaten noch mit Schlagstöcken niedergeknüppelt wurde, hat in einer alle marxistisch-leninistischen Revolutionstheorien hohnsprechenden Weise zu einer gewaltfreien Revolution in der DDR geführt. Alles steht Kopf. Wo stehen wir?“

Das Wort spricht am Schluss wegweisend folgende Bitten aus:

„Betet für unser Land, allein und gemeinsam! Unser Land braucht nicht nur eine politische Wende und die Verwirklichung grundlegender Menschen-

<sup>4</sup> OKC Nr. 234.1.

<sup>5</sup> Veröffentlicht in: M. Voigt (Hg.), *Offene Türen – Schlaglichter, Positionen, Eindrücke und Dokumente rund um den Beginn eines gemeinsamen Weges*, Groß Oesingen (Verlag der Lutherischen Verlagsbuchhandlung Heinrich Harms) o. J., 20–23.

<sup>6</sup> Jugendrundbrief der ELAK Nr. 97 vom Januar 1990.



rechte. Dieses Land braucht für das hinterlassene geistig-ideologische Vakuum einen geistlichen Inhalt. Erweckung tut Not! Alles andere ist gut, aber zu wenig.

Wendet euch gegen Gewalt, egal gegen wen sie gerichtet ist! Wir alle leben von der Barmherzigkeit unseres Gottes. Sie gilt ebenso allen Herrschenden von gestern wie den Ausländern in unserem Land. Wir wollen Rechtsstaatlichkeit und Versöhnung.

Die Pionierorganisation und die FDJ sind es nicht wert, dass wir als Christen dort Mitglied werden oder bleiben. Schließt euch vielmehr engagiert der Kinder- und Jugendarbeit unserer Kirche an! Bringt euch konstruktiv und kritisch ein! Wir brauchen einander.

Überdenkt neu die Frage des Wehrdienstes. Die bevorstehende Einführung des Zivildienstes gibt uns die Chance, im Sozialbereich deutlicher im Geist unseres Herrn tätig zu werden.“

### 3.3 Vereinigungsbemühungen zwischen ELAK und SELK

Bereits im Januar 1990 hatten sich der Vorsitzende der Synodalkommission für Recht und Verfassung der SELK Superintendent Gerhard Hoffmann (Berlin) und der Vorsitzende des Rechtsausschusses der ELAK Pfr. Karl-Andreas Eckert (Guben) in Berlin getroffen, um „über Möglichkeiten des zukünftigen gemeinsamen Weges beider Kirchen“ zu beraten. Dabei ging man zunächst noch davon aus, dass zwei Kirchen in zwei unterschiedlichen politischen Staatsgebilden fortbestehen, aber durch die Grenzöffnung und die Normalisierung der deutsch-deutschen Beziehungen auch eine Normalisierung der praktischen kirchlichen Kontakte möglich werden könnten. Beide rieten in ihrem Protokoll den getrennten Kirchenleitungen folgende nächste Schritte in Fortsetzung der bestehenden Kanzel- und Abendmahls-gemeinschaft:

- „Der Bischof der SELK dient nach Aufgabenstellung des Artikels 19, 1–4 der Grundordnung der SELK auch der ELAK und ihrer Gemeinden.
- Vertreter der ELAK beteiligen sich verstärkt an der Arbeit kirchenleitender Organe und Kommissionen der SELK. Beide Kirchen sind bestrebt, theologische Fragen, Kirchenordnungen, Aufgaben kirchlichen Unterrichts, der Sendungsarbeit und gottesdienstliche Fragen künftig so abzusprechen, zu ordnen und zu lenken, dass sich gemeinsames und einheitliches Handeln beider Kirchen immer stärker durchsetzt.
- Für die Finanzierung ihrer Arbeit sorgt jede Kirche selbst. Bei der Finanzierung der zwischenkirchlichen Arbeit sind Regelungen durch die Finanzkommissionen bzw. die Kirchenleitungen beider Kirchen zu vereinbaren.“<sup>7</sup>

Darüber hinaus empfahlen sie – wie nicht anders zu erwarten als Vertreter der Rechtskommissionen – die Angleichung des kirchlichen Rechtes beider Kirchen. Sie schlossen mit der zukunftsweisenden Feststellung, dass für die „Übernahme der Grundordnung der SELK durch die ELAK im Falle des Zu-

<sup>7</sup> Protokoll der Beratung vom 10.01.1990.



sammenschlusses beider Kirchen“ keine Hinderungsgründe erkennbar seien.

Dieses Ergebnis ist beiden Kirchenleitungen je getrennt zur weiteren Beratung vorgelegt worden. Das OKC hat sich in seiner turnusmäßig nächsten Sitzung am 24.01.1990 mit der Vorbereitung einer schon länger vereinbarten gemeinsamen Kirchenleitungssitzung der ELAK mit der Kirchenleitung der SELK gewidmet und folgende nächste Ziele als Agenda festgelegt:

- „Formulierung einer Zielvorstellung, die die Fusion mit der SELK beschreibt;
- Kontakte so weit ausbauen, wie es gegenwärtig möglich ist;
- eine Fusion dann anzustreben, wenn die politischen Rahmenbedingungen dafür geschaffen sind.“

Daneben stand primär der Ausbau der zwischenkirchlichen Beziehungen in folgenden Schwerpunkten:

- „Zusammenarbeit in der Kommissionsarbeit beider Kirchen;
- Zusammenarbeit bei Jugendarbeit, Frauenarbeit, Diasporawerk, Mission, theologischer Ausbildung (Oberursel und Praktisch-Theologisches Seminar), Diakonie, Amt für Gemeindedienst;
- Kontakte der drei SELK-Sprengel mit den drei DDR-Kirchenbezirken der ELAK;
- Angebot der Besetzung vakanter Stellen in der ELAK mit Vikaren aus der SELK;
- Stärkerer Anschluss an die Publikationsarbeit der SELK, so z. B. SELK-Info, in der „Lutherischen Kirche“, in der Auslieferung des Feste-Burg-Kalenders in die DDR;
- Austausch von Urlaubsplätzen;
- Austausch von Rüstzeitangeboten“<sup>8</sup>

Eine gemeinsame Kirchenleitungssitzung von SELK und ELAK war für den 24.02.1990 in Berlin-Ost angesetzt worden.

Einen Tag zuvor tagte das OKC nochmals in erweiterter Runde mit den Superintendenten. Darin bestätigt das OKC den Vorschlag der Kirchenleitung der SELK, eine gemeinsame Kommission zu bilden, „die den Weg zur Vereinigung beider Kirchen vorbereiten soll.“<sup>9</sup> Dabei ergänzte das OKC seine praktischen Vorschläge noch um folgende Punkte:

- „weitere gemeinsame Sitzungen beider Kirchenleitungen;
- Vorschlag an die jeweiligen Synoden, eine Willensbekundung für die Fusion auszusprechen;
- Erweiterung der Gemeindeparterschaften.“<sup>10</sup>

Unmittelbar vor dem geplanten Termin der ersten gemeinsamen Kirchenleitungssitzung kam es zu einer ersten Begegnung der Jugendpastoren der

<sup>8</sup> Protokoll OKC Nr. 234.10.

<sup>9</sup> OKC 235.10.

<sup>10</sup> Ebd.



ELAK mit der Jugendkammer der SELK am Sitz des Hauptjugendpfarramtes in Homberg/Efze in Hessen. Dabei sind die unterschiedlichen Strukturen und Schwerpunkte der Jugendarbeit in den beiden Kirchen dargestellt worden sowie gemeinsam mögliche Schritte der Zusammenarbeit.

In der Ergebniszusammenfassung von Pfr. Hinrich Müller (Homberg) dem damaligen Jugendpfarrer im Kirchenbezirk Hessen-Nord, wird gemeinsam Wichtiges wie folgt fest gehalten:

„Die altlutherische Kirche darf nicht einfach von ihrer Schwesterkirche ‚geschluckt‘ werden. Ein vorsichtiger gemeinsamer Weg aufeinander zu muss gegangen werden, damit die besonderen Gaben der ELAK in den Zusammenschluss eingetragen werden können.

Dem zur Zeit auf allen Ebenen von Gesellschaft und Kirche festzustellenden Drang ‚Hauptsache nach Westen‘ muss besonnen begegnet werden. Er führt zur Zeit oft dahin, dass die kritiklose Ausrichtung des Menschen auf materielle Güter ins Unermessliche steigt. Die starke materielle Abhängigkeit des Ostens vom Westen hat auch in der Kirche des Ostens zu einer Mentalität des Nehmens geführt. Dem muss begegnet werden. Der Wert der 40 Jahre DDR-Existenz (z. B. der Zwang zur Bescheidenheit, der Improvisationsgabe und Phantasie auch in der Kirche gefördert hat) soll als Wert für Christsein und Kirche herausgearbeitet und möglichst bewahrt werden.“<sup>11</sup>

### 3.4 Erste gemeinsame Kirchenleitungssitzung 24.02.1990

Der leitende Geistliche der ELAK, der Geschäftsführende Kirchenrat Johannes Zellmer (Cottbus) benannte eingangs zwei Schwerpunkte des Treffens:

- „Bildung einer gemeinsamen Kommission zur Vorbereitung einer engeren kirchlichen Gemeinschaft mit dem Ziel einer möglichen Fusion;
- praktische Fragen für gemeinsam mögliche Sofortmaßnahmen.“<sup>12</sup>

Der Bischof der SELK, Bischof Dr. Jobst Schöne (Hannover), dem die Gesprächsleitung des Tages anvertraut war, betonte: „Die Begegnung sei keine Aufnötigung der Gemeinschaft durch die SELK, sondern die Verhandlung gleichberechtigter kirchlicher Partner.“<sup>13</sup> Zugleich verwies er darauf, „diese historische Stunde zu nutzen und den Weg zur Einheit zu beschreiten. Die Geschichte belege es, dass zu langes Zögern oft auch ein Zueinanderkommen verbaut habe.“<sup>14</sup>

Die Sitzung hat die Vorarbeiten des OKK mit dessen Prioritätenliste zur Tagesordnung gemacht. Neben statistischen Angaben zum derzeitigen Personalbestand der ELAK ging es im Folgenden sehr konkret um die praktische Zusammenarbeit. Das bezog sich auf gesamtkirchliche Kommissionen, bei denen eine Zusammenarbeit sinnvoll erschien wie die Theologische und die Liturgische Kommission. Auf den anderen Ebenen sollten die jeweiligen kirchlichen Leiter der Arbeitsfelder Diakonie, Frauenarbeit, Diasporaarbeit,

<sup>11</sup> M. Voigt, Offene Türen, 25.

<sup>12</sup> Protokoll Nr. 1, Gemeinsame Kirchenleitung (GKL).

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Ebd.



Kirchenmusik, Katechetik, Jugendarbeit u. a. zur Zusammenarbeit ermutigt werden.

Die SELK bot an, Studenten der Theologie kostenfrei in Oberursel ausbilden zu lassen und ebenso die kostenfreie Teilnahme am Praktisch-Theologischen Seminar und am Pastorkolleg zu ermöglichen. Festgehalten ist auch schon, dass bei einer möglichen Fusion beider Kirchen dies auch eine Finanz- und Eigentumsfusion beinhalte. Beschlossen wurde außerdem die Abfassung eines gemeinsamen Kommuniqués als Zusammenfassung des ersten Beratungstages und der Ergebnisse.

Für die Weiterarbeit wurde die Bildung einer gemeinsamen Kommission beschlossen, die paritätisch von beiden Kirchen besetzt wurde mit Mitgliedern beider Kirchenleitungen und dem jeweiligen Vorsitzenden der Rechtskommissionen. Für die ELAK waren das: Kirchenrat Ketelhut (Halle), Kirchenrat Dr. Schlechter (Berlin) und Rektor Eckert (Guben); für die SELK: Bischof Dr. Schöne (Hannover), Kirchenrat Bellin (Kassel) und Supintendent Hoffmann (Berlin). Ein weiter Termin für eine Gemeinsame Kirchenleitungssitzung wurde für den 06.07.1990 anberaunt.

#### 4. Vorbereitung der kirchlichen Vereinigung

Zwei Monate später traf sich am 19.04.1990 erstmalig die neu gebildete Gemeinsame Kommission in Berlin Ost. Sie verfasste eine Grundsatzerklärung, in der sie den beiden bevorstehenden Kirchensynoden den Zusammenschluss beider Kirchen empfahl und dies wie folgt begründete:

- „gemeinsame geschichtliche Wurzeln;
- bestehende Kirchengemeinschaft;
- aufgrund leidvoller Erfahrungen der Kirchengeschichte Gefahr des Auseinanderdriftens;
- gemeinsame Aufgaben in unserer Zeit;
- kirchliche Werke können z. T. von den Teilkirchen nicht unterhalten und Kommissionen nicht betrieben werden;
- gewissenhafter und verantwortlicher Umgang mit den zur Verfügung stehenden Kräften durch Vermeidung von Doppelarbeit.“<sup>15</sup>

Im Protokoll wird erstmals auch festgehalten, dass nach den notwendigen Änderungen der Grundordnung der SELK der „Zusammenschluss durch einen Beitritt der ELAK zur SELK erfolgen“ soll.<sup>16</sup> Das war neu, da zunächst der Weg einer Fusion von zwei gleichberechtigten Kirchen ins Auge gefasst worden war.

Inhaltlich beriet die Gemeinsame Kommission die notwendigen Anpassungen der Grundordnung der SELK für einen Beitritt der ELAK. Auch Finanzfragen wurden besprochen. Man erhoffte zu diesem Zeitpunkt noch

<sup>15</sup> Protokoll Nr. 1 der Gemeinsamen Kommission.

<sup>16</sup> Ebd.



einen Währungsumtausch der Kirchenkonten von 1 : 1 in DM. Die SELK stellte jedoch schon hier finanzielle Unterstützung für die ELAK in Aussicht.

Die zweite Sitzung der Gemeinsamen Kommission fand einen Monat später am Sitz der Kirchenleitung der SELK in Hannover statt. Zwischenzeitlich hatte das OKC im Rahmen der Allgemeinen Pastoralkonferenz der ELAK über den Beratungsstand informiert und folgenden Beschluss der Pastoralkonferenz fassen lassen:

1. Die Pastoralkonferenz empfiehlt der Generalsynode der ELAK den Zusammenschluss von ELAK und SELK.
2. Die jeweiligen Synoden der beiden Partnerkirchen sollen je für sich die entsprechenden Beschlüsse für den Zusammenschluss fassen. Die darauf folgende Synode ist bereits eine gemeinsame Synode der erweiterten SELK.
3. Grundlage für den Zusammenschluss der beiden Kirchen ist das Ordnungswerk der SELK. Die ELAK soll in der Gemeinsamen Kommission ihre Anliegen für Änderungen von rechtlichen Bedingungen und zwar vor allem der Grundordnung einbringen. Die ELAK soll innerhalb der SELK einen neuen Sprengel bilden.<sup>17</sup>

Die Gemeinsame Kommission hat inhaltlich die Weiterarbeit an möglichen Grundordnungsänderungen vorgenommen und sich über mögliche strukturelle Fragen bei einem Zusammenschluss empfehlend ausgesprochen. Dabei sollten folgende Grundsätze Beachtung finden:

- „Der Kirchenbezirk West-Berlin wird in den Sprengel Ost eingegliedert. Hinsichtlich des Finanzrechtes sind hier Übergangsregelungen erforderlich. Der Sprengel Ost wird zwei oder drei Kirchenbezirke erhalten...“<sup>18</sup>

Neben den gemeinsamen Sitzungen der Kirchenleitungen lief die Normalarbeit der Kirchenleitungen weiter. Dabei kam es am 30.05.1990 zu einer gut 30-minütigen Begegnung des OKC mit dem damaligen Ministerpräsidenten der DDR Lothar de Maiziere im ehemaligen Gebäude des Ministerrates der DDR. Dabei ging es neben einer Vorstellung der ELAK vor allem um den künftigen Kurs der Regierung im Blick auf die Kirchen, speziell der kleinen Kirchen. Außerdem hatte das OKC zwei Schreiben vorbereitet, die bei der Begegnung übergeben wurden. Das Eine betraf die Bitte um die Gewährung eines Umtauschkurses von 1 : 1 für Kirchenkonten und die andere war eine Erklärung zum „Schutz des ungeborenen Lebens“ als Reaktion auf die Fristenregelung in der DDR.

Verabredungsgemäß traten am 06.07.1990 erneut beide Kirchenleitungen komplett, diesmal in West-Berlin. Schwerpunkte waren die nötigen Änderungen der Grundordnung der SELK sowie Personalfragen zu Vakanzten in der ELAK.

Als zunehmend schwierig erwies sich die Frage eines Zusammenschlusses beider Kirchen im Weg einer Fusion und damit der Bildung einer neuen Kirche. Rechtsauskünfte bestätigten, dass dann die Körperschaftsrechte

<sup>17</sup> Protokoll Nr. 2 der Gemeinsamen Kommission.

<sup>18</sup> Ebd.



jeweils neu zu beantragen wären und dies ein langes Rechtsprüfungsverfahren der Kultusministerien nach sich ziehen könne. Da die SELK als Kirche und die einzelnen Kirchenbezirke und die meisten Gemeinden Körperschaftsrechte besaßen, wäre es eine unnötige Rechtsunsicherheit gewesen, dies aufzugeben.

Da auch die ELAK laut einer Urkunde aus dem Jahr 1953 die Bestätigung ihrer Körperschaftsrechte besaß, war zunächst von einer gleichberechtigten Situation von zwei Körperschaften des öffentlichen Rechtes auszugehen. Im Zuge eines Zusammenschlusses als Beitritt zur Grundordnung der SELK wären nur die Gemeinden im neuen Sprengel Ost genötigt, bei den Kultusministerien der neuen Länder die bestehenden Körperschaftsrechte bestätigen zu lassen. Wie sich später gezeigt hat, ist selbst das ein langer und oft steiniger Rechtsweg gewesen.

Das OKC beriet sich in seiner separaten Sitzung ebenfalls am 06.07.1990 vormittags in Ostberlin und folgte dabei einem Vorschlag von Kirchenrat Klaus Ketelhut (Halle), der den Beitritt in der Weise empfahl, dass die ELAK in der DDR sich den Beschluss ihrer westlichen Teilkirche von 1971 zu eigen machen sollte, da sie seinerzeit aus politischen Gründen daran gehindert worden sei, ihn mit zu vollziehen. Diese Sichtweise sollte der kommenden Generalsynode der ELAK als Antrag zugeleitet werden. Die am Nachmittag des gleichen Tages zusammengetretene Gemeinsame Kirchenleitung beider Kirchen folgte diesem Votum des OKC einstimmig:

„Das OKC empfiehlt den Zusammenschluss beider Kirchen durch Anschluss der ELAK an die SELK. Die ELAK vollzieht auf ihrer diesjährigen Generalsynode nur nach, was ihr westlicher Teil 1972 bei der Gründung der SELK schon beschlossen hat. Die SELK hätte dann diesem Generalsynodalbeschluss lediglich zuzustimmen.“<sup>19</sup>

Im Ergebnis der Sitzung werden deshalb vier Vertreter der gemeinsamen Sitzung (Kirchenrat Eickmeier, Sup. Hoffmann, Kirchenrat Dr. Schlechter und Sup. Schubach) gebeten, einen Vertragsentwurf zum Zusammenschluss beider Kirchen zu erstellen.“<sup>20</sup>

Die notwendigen Vorbereitungen für die bevorstehenden synodalen Entscheidungen gipfelten in der Vorlage der „Vereinbarung über den Beitritt der ELAK zur SELK“ vom 01.09.1990, die in der Präambel die Art und Weise des geplanten Zusammenschlusses kenntlich machte:

„Die ELAK in der DDR war durch die staatlichen Verhältnisse bisher gehindert, den 1972 erfolgten Zusammenschluss der mit ihr verbundenen lutherischen Kirchen in der Bundesrepublik, nämlich der ehemaligen SELK, der ELAK und der ELFK zur SELK mit zu vollziehen.

Nachdem die bisherigen Hindernisse entfallen sind, beabsichtigt die ELAK sich dem in der Bundesrepublik Deutschland erfolgten Zusammenschluss lutherischer Kirchen anzuschließen. Sie will damit der Einigkeit im Glauben und Bekennen sichtbaren Ausdruck verleihen und in der Gemeinsamkeit

<sup>19</sup> Protokoll Nr. 2, Gemeinsame Kirchenleitungssitzung 2.1.

<sup>20</sup> Ebd., 2.3.



kirchlichen Handelns alle Aufgaben einer evangelisch-lutherischen Kirche wahrnehmen und fördern.

Sie macht sich damit den Beschluss der 29. Generalsynode der ELAK vom 26.–30.04.1971 in Wiesbaden zu Eigen, der wie folgt lautet: „Die 29. Generalsynode der ELAK nimmt die Vorlage der Kirchenleitungen Freier Evangelisch-Lutherischer Kirchen in Deutschland: Grundordnung der SELK, an.“<sup>21</sup>

Die weitere Vereinbarung regelte die Übernahme der Grundordnung für die ELAK und die notwendigen Grundordnungsänderungen für die SELK, die Übernahme des sonstigen Ordnungswerkes der SELK durch die ELAK und die Außerkraftsetzung bestehender Ordnungen, die Überleitung der kirchenleitenden Kompetenzen an die SELK, die strukturelle Eingliederung der ELAK, die Übernahme der Pfarrer und Versorgungsempfänger in die SELK sowie die Vermögensregelung.

Das Inkrafttreten war geknüpft an je eigenständige synodale Beschlussfassungen durch die 35. Generalsynode der ELAK im Oktober 1990 in Klitten/Oberlausitz und die 7. Kirchensynode der SELK im Juli 1991 in Wiesbaden.

## 5. Synodale Beschlussfassungen

Der 35. Generalsynode lag die eben zitierte Vereinbarung zur Beschlussfassung vor. Der daraus abgeleitete Antrag 1.1 der Synode wurde einstimmig angenommen. Damit war der historische Beschluss zum Beitritt von 1971 nachvollzogen.

In einem zweiten Antrag stimmte die Synode ebenfalls einstimmig der Vereinbarung zum Beitritt zu. In einem dritten Antrag stimmte die Generalsynode der Grundordnung der SELK zu, „wie sie von beiden Kirchenleitungen gemeinsam, vorgelegt wird.“ Der Beschluss war bewusst als Vorratsbeschluss gefasst, da noch manche Änderungen ausgehandelt werden mussten. Die Vereinbarung wurde im Anschluss feierlich unterzeichnet. „Mit einem fröhlichen TE DEUM bringt die Synode ihren Dank an Gott zum Ausdruck“, heißt es nüchtern im Protokoll.<sup>22</sup>

Vom 02.–07.07.1991 trat in Wiesbaden die 7. Kirchensynode der SELK zusammen. Als Vertreter aus dem Osten waren als nicht stimmberechtigte Gäste die Mitglieder der erweiterten Kirchenleitung der ELAK eingeladen und erschienen. Den Mitgliedern der ELAK wurde auf Beschluss der Synode volles Rederecht eingeräumt.

Nach zweifacher Lesung erfolgte dann am 05.07.1991 der einstimmige Beschluss, die Vereinbarung zum Beitritt der ELAK anzunehmen. „Der Bischof gibt seiner tiefen Freude über das Wunder und Geschenk der Vereinigung der SELK mit der ELAK Ausdruck. Er betet mit der Synode Psalm

<sup>21</sup> Präambel der Vereinbarung in: *M. Voigt*, *Offene Türen*, 34 ff.

<sup>22</sup> Ebd.



126. Die ganze Synode singt „Nun danket alle Gott.“<sup>23</sup> Damit hatten beide Synoden der Vereinigung auf dem Weg des Beitritts zugestimmt. Der rechtliche Vollzug war auf den 1. Advent 1991 terminiert.

## 6. Vollzug der kirchlichen Vereinigung zum 1. Advent 1991

Mit den Gottesdiensten zum Beginn des neuen Kirchenjahres feierten die Christen in Ost und West den rechtsgültigen Zusammenschluss der beiden Kirchen zur SELK. Der nun gemeinsame Bischof Dr. Schöne hatte aus diesem Anlass ein geistliches Wort verfasst und veröffentlicht und den Pfarrämtern zugestellt. Darin heißt es abschließend:

„Den Gemeinden im Osten danke ich für das Vertrauen, das sie in die Brüder und Schwestern im Westen setzten und in den Bischof, der nun allen Gemeinden in Ost und West dienen soll. Wo es die Mitchristen aus dem Westen noch an Verständnis und Einfühlungsvermögen mangeln lassen, da möge man es verzeihen. Wo die aus dem Osten den Erwartungen nicht gerecht werden, da möge man Geduld zeigen. Wir sollen die apostolische Mahnung hören und beherzigen: ‚Seid niemand etwas schuldig, außer, dass ihr euch untereinander liebt...‘<sup>24</sup>

Zeitgleich hat auch Kirchenrat Klaus Ketelhut, der zum 01.11.1990 zum neuen Geschäftsführenden Kirchenrat der ELAK ernannt worden war und künftig zunächst kommissarisch der neue Propst des Sprengels Ost der SELK werden sollte an alle Glieder und Gemeinden der neuen SELK ein geistliches Wort gerichtet unter dem Titel: „An einem Strang ziehen – jetzt!“:

„Dem Geschenk und der Gabe der Vereinigung folgt nun die gemeinsame Aufgabe, die es zu bewältigen gilt.

Jetzt muss begonnen werden, das Leben in unseren Gemeinden so zu gestalten, dass nach und nach mehr und mehr der Ausgleich für die gesamte Kirche geschaffen werden kann. Eine Zeit erheblichen Opfern steht vor uns. Möge der Herr der Kirche, Jesus Christus, uns helfen, das in den vor uns liegenden Jahren zu erreichen...“<sup>25</sup>

Am 07.11.1991 trat das OKK letztmalig zu einer eigenen Sitzung in Berlin zusammen. Dabei wurden neben letzten Informationen aus der ELAK auch über die Abwicklung der Geschäftsstelle des OKK in Berlin und über den Finanzabschluss zum 31.12.1991 beschlossen. Ab dem 01.01.1992 erfolgte die Gesamtverwaltung einschließlich der Finanzen über die Allgemeine Kirchenkasse der SELK in Hannover. Die formale Vereinigung war abgeschlossen. Der Weg des Zusammenwachsens zu einer Kirche begann.

<sup>23</sup> Protokollband der 7. Kirchensynode, 27.

<sup>24</sup> M. Voigt, Offene Türen, 47 f.

<sup>25</sup> Ebd., 58.



## Das Zusammenwachsen der beiden Distrikte der Evangelischen Brüder-Unität in der Zeit um 1989/90–92

*Christian Müller*

Ich möchte ich zunächst einiges zu meiner Person sagen. Meine theologische Ausbildung habe ich an der Predigerschule Paulinum in Berlin erhalten. Nachdem ich in Niesky Prediger der Brüdergemeinde und später auch Vorsteher unserer dortigen Diakonissenanstalt mit Krankenhaus war, wurde ich 1971 durch die Synode des Distriktes Herrnhut in die Leitung der Brüder-Unität in Herrnhut berufen.

Von 1982–1992, also bis zum offiziellen Zusammenschluss der beiden Distrikte Herrnhut und Bad Boll, war ich Vorsitzender der Direktion. Lange Zeit war Bischof Theo Gill mein Kollege. Insgesamt gehörte ich also von 1971 bis 1999 zur Leitung der Brüder-Unität, nach der Wende wechselte der Vorsitz in der Direktion. So war ich von 1994 bis 1996 noch einmal Vorsitzender der neuen Direktion.

Den Namen *Distrikt Herrnhut* hatten wir uns schon bald nach dem Krieg gegeben. Dazu gehörten die Gemeinden und Einrichtungen auf dem Gebiet der Sowjetischen Besatzungszone, also der späteren DDR. Bis 1961 gehörten auch die beiden Brüdergemeinen in Westberlin zum Distrikt Herrnhut.

Die Firmierung „Distrikt Herrnhut“ erwies sich auch in der Situation als hilfreich, als wir bedrängt wurden uns als Brüdergemeinde der DDR zu bezeichnen. Wir hatten aber doch schon lange einen guten Namen und schließlich läge Herrnhut doch in der DDR, warum also einen anderen Namen. Und so blieb es bei *Evangelische Brüder-Unität, Distrikt Herrnhut*.

Der *Distrikt Bad Boll* umfasste also Westdeutschland, die Niederlande und die Aktivitäten in der Schweiz sowie in Dänemark und Schweden.

Ebenso wurde vereinbart, dass die Verantwortung für die *Missionsarbeit* in den Distrikt Bad Boll verlagert wurde, da sich abzeichnete, dass die Sowjetische Besatzung der Missionsarbeit Hindernisse in den Weg legen würde, während die andere wichtige Aufgabe, die Herstellung des Manuskriptes der *Herrnhuter Losungen* in Herrnhut angesiedelt blieb.

Wir haben die ganzen Jahre den Kampf um die Druckgenehmigung geführt und immer wieder, leider nur mit geringem Erfolg, versucht die Auflage zu erhöhen. Zum Druck im Westen wurde sofort nach Fertigstellung des Manuskriptes ein Exemplar nach Bad Boll geschickt.

Wir haben uns die ganze Zeit im kirchenrechtlichen Sinn als eine *Europäisch-Festländische Unitätsprovinz* verstanden. Letztlich hatten wir eine Synode, wenn sie auch in zwei Bereichen tagte.



Alle gefassten Beschlüsse traten aber erst in Kraft, wenn sie von beiden Teilsynoden mit der entsprechen Stimmenzahl angenommen waren. Dies galt insbesondere bei Kirchenordnungsänderungen.

Als wir Ende der 1970er Jahre in beiden Distrikten davon überzeugt waren, dass wir eine neue Kirchenordnung brauchen, wurden gemeinsame Arbeitsgruppen gebildet, die in Berlin tagten. Nach Fertigstellung eines Entwurfes fand 1986 in Herrnhut eine gemeinsame Tagung der Provinzialsynode statt, deren Höhepunkt die Annahme der gemeinsamen Kirchenordnung bildete. Diese Kirchenordnung ist noch heute in Gebrauch; natürlich mit verschiedenen Änderungen.

Zur inneren Verbundenheit gehörte bereits Mitte der 1960er Jahre die gemeinsame Erarbeitung eines neuen Gesangbuches, einschließlich liturgischer Formulare. Unsere Zeitschrift, der *Brüderbote* wurde in Bad Boll herausgegeben, darin fanden sich regelmäßig Artikel von Verfassern aus dem Distrikt Herrnhut. Um die Zeitschrift besser in die DDR schicken (schmuggeln) zu können, wurde sogar eine Dünndruckausgabe hergestellt. Auch beim Losungskalender *Licht und Kraft* haben wir aus dem Osten mitgewirkt.

Der Zusammenhalt der beiden Distrikte wurde vor allem auch durch gegenseitige Besuche erhalten. Zu Synodaltagungen wurden jeweils ein bis zwei Vertreter aus dem anderen Distrikt eingeladen. Diese Vertreter sorgten dann dafür, dass die Hintergründe zu den Synodalbeschlüssen der jeweils anderen Synode deutlich wurden. Es lagen also nicht nur die schriftlichen Unterlagen vor.

Ein Vorteil bei der gesamten Reisetätigkeit war für uns, dass die Treffen der beiden Distrikte fast nie deutsch-deutsche Begegnungen waren. In den Einladungen stand immer, dass zu den jeweiligen Veranstaltungen auch Teilnehmer aus den Niederlanden, der Schweiz, Dänemark und Schweden sowie aus der Tschechoslowakei kommen würden.

Wir haben systematisch alle Gelegenheiten wahrgenommen um auch jüngere Gemeindeglieder in den Westen zu schicken. Neben den Synoden waren dies vor allem Jugendtagungen. Hier spielte die Berliner Sylvester-rüste eine besondere Rolle, sowie Kirchen- und Posaunenhortreffen, Konferenzen der Prediger und Mitarbeiter der diakonischen Einrichtungen. Besonders hervorzuheben ist, dass es uns gelang immer wieder andere Leute zu schicken, obwohl das Staatssekretariat für Kirchenfragen oft beanstandete, dass wir keine Reisekader festlegten.

Wir erhielten damals auch viele Einladungen zu den 250-Jahrfeiern der Brüder-Unität. Da wurde immer geprüft, ob es sinnvoll und möglich ist, dass jemand aus Herrnhut fährt. So habe ich die *Europäisch-Festländische Brüder-Unität* bei manchen wichtigen Dingen „allein“ vertreten: z. B. 250 Jahre Losungen mit einer großen Veranstaltung in Finnland, 250 Jahre Herrnhuter Mission auf St. Thomas in der Karibik und 250 Jahre seit Beginn der inzwischen aufgegebenen Missionsarbeit in Grönland.



Schließlich sei noch angefügt, dass die Brüdergemeine aufgrund ihrer Struktur als Siedlungskirche sehr große Familienverbände hat. Sehr viele Mitglieder hatten eben Verwandte im „Westen“. Auch diese Verbindungen trugen dazu bei, dass das Zusammenwachsen relativ reibungslos vonstatten ging.

Noch einmal zu den Losungen: Das Manuskript entstand also immer im Distrikt Herrnhut. Alle Fragen sowohl inhaltlicher, d. h. geistlicher und theologischer wie auch technischer Art, wurden jährlich zwischen den Direktoren und den Losungsverlegern (lange Zeit die Evangelische Verlagsanstalt Berlin, der Quellverlag Stuttgart und der Wittig-Verlag in Hamburg) in Berlin beraten.

Hier ein besonderes Erlebnis dazu: In den ersten Maitagen 1977 wurden in Herrnhut die Losungen für den 250. Jahrgang gezogen. Ein Gast aus der Sowjetunion, Arpat Arder aus Estland, war dabei. Das war etwas ganz Seltenes, sowohl im Blick auf Gäste überhaupt und noch mehr im Blick auf Estland. Als nun die erste Losung, also für den 1. Januar 1980, gezogen und vorgelesen war, brach Arpat Arder ganz spontan in ein Lob- und Dankgebet aus. Er wusste natürlich, dass das an dieser Stelle eigentlich nicht hingehörte, aber es brach aus ihm heraus. Warum diese Reaktion? Es ging um das Wort aus Jesaja 59,19: „Dann wird man im Westen den Namen des Herrn fürchten und im Osten seine Herrlichkeit.“

Auf diesem Hintergrund traf uns die Wende. Die Frage der Vereinigung, auch der formalen und juristischen, stand für uns als Körperschaft des öffentlichen Rechts sofort im Vordergrund. Da diese Fragen in der DDR keine größere Rolle spielten, waren wir dankbar, dass dafür fach- und sachkundige Mitarbeiter in Bad Boll zur Verfügung standen. Eine für das Frühjahr 1990 in Berlin geplante gemeinsame Direktionssitzung wurde kurzfristig auf den 24. Januar vorverlegt. Dabei kam es auch zu einer Beratung mit den beiden Berliner Predigern aus Ost- und Westberlin (Berlin Mitte und Neukölln).

Fragen, was schnell zusammengelegt werden kann, standen auf der Tagesordnung der Sitzung. So ging es z. B. um das Predigerseminar (bei uns gab es nur Kurse im Anschluss an die theologische Ausbildung an Universitäten bzw. Predigerschulen). Weiter beschäftigte uns die gemeinsame Vertretung in kirchlichen und ökumenischen Gremien. Ebenso ging es um die bereits geplante gemeinsame Synode 1992, die als thematische Synode dem Gedenken an Johann Amos Comenius gewidmet sein sollte anlässlich seines 400. Geburtstages. Er lebte von 1592 bis 1670. Leider oder glücklicherweise wurde daraus nichts bis auf einen Gedenkvortrag. Diese Synodaltagung brachte alle notwendigen Beschlüsse zur formalen Vereinigung.

Aber noch einmal zurück. Gut erinnern kann ich mich auch, dass ich Anfang 1990 von einer Gemeindegruppe in Herrnhut zu einer aktuellen Stunde eingeladen wurde, bei der es um die Fragen der Wiedervereinigung ging. Natürlich war es für ältere Herrnhuter selbstverständlich, dass nun al-



les wieder wie vor 1945 wird, also Herrnhut als Mittelpunkt. Ich habe damals versucht deutlich zu machen, dass vieles seit dem Kriegsende anders geworden ist. So befand sich Herrnhut geographisch nicht mehr im Mittelpunkt der deutschen Brüdergemeinen. Außer Niesky lagen alle schlesischen Gemeinden jenseits von Oder und Neiße, Herrnhut jetzt also im östlichsten Zipfel Deutschlands. Hinzu kam das *Böhmisch-Mährische Werk*, eine Arbeit im Lande der Väter der Brüder-Unität, mit der sich vor allem die beiden Namen Hus und Comenius verbinden. In den Niederlanden hatte sich die Arbeit stark ausgeweitet durch die massenhafte Einwanderung aus Suriname. Da die Brüdergemeinde in Suriname – das ist einmalig – sehr stark volkswirtschaftliche Züge trägt, waren die Einwanderer zum großen Teil Mitglieder der Brüder-Unität. So galt es eine Reihe von Gemeinden zu gründen. Auch diese Gemeinden liegen weit entfernt von Herrnhut. So sprach nicht viel dafür, Herrnhut wieder als alleiniges Zentrum der Europäischen-Festländischen Brüder-Unität zu installieren, was natürlich mit der Tradition schwer vereinbar schien. Ebenso spielten auch Ängste um Arbeitsplätze bei den Mitarbeitern der Dienststellen in Bad Boll eine Rolle.

Die ältere Generation hatte noch die großen Zeiten mit Direktion, theologischem Seminar und Missionsschule in Herrnhut vor Augen. Hier sollte möglichst angeknüpft werden.

So setzte in der folgenden Zeit eine rege Reisetätigkeit ein. Viele Beratungspunkte der jeweiligen Direktionsitzungen wurden vor Beschlussfassung abgestimmt. Zwei Zitate aus dem Boller Protokoll:

Am 11. Januar 1990 heißt es im Blick auf eine Personalentscheidung im Schulwerk (Zinzendorf-Gymnasium Königsfeld), es „wird mit der Leitung des Gymnasiums, aber auch mit der Direktion in Herrnhut besprochen“.

Am 13. Februar 1990: „Der Vorsitzende begrüßt Br. Biedermann (Direktion Herrnhut) und gibt seiner Freude darüber Ausdruck, daß hinfort regelmäßige Teilnahme von Mitgliedern der Herrnhuter Direktion an Sitzungen in Bad Boll und umgekehrt insbesondere an den Missionssitzungen möglich sein wird.“

Aus den Gemeinden kam der Wunsch, in dieser aufgewühlten Zeit ein klärendes Wort des Bischofs Theo Gill zu erhalten. So schreibt er unter dem Datum des 23. Februar 1990:

„In der Brüdergemeinde sind wir in mancherlei Überlegungen, wie es weiter gehen soll. Gegenüber anderen politischen und kirchlichen Größen, haben wir den Vorteil, daß eine Wiedervereinigung ... insofern nicht nötig ist, als wir die Einheit der Provinz kirchenordnungsmäßig bereits haben und uns, so weit es möglich war, auch um eine konkrete Zusammenarbeit bemüht haben.“

Neben den offiziellen Gremien gab es eine Reihe von Aktivitäten, die sich ebenfalls intensiv mit der neuen Situation befassten und Perspektiven entwickelten. Vertreter von Ältestenräten nahmen Stellung. Es wurde z. B. vor-



geschlagen eine europäische Lösung unter Einbeziehung der britischen und tschechischen Provinz zu finden.

Ein gemeinsamer Strukturausschuss nahm seine umfangreiche Arbeit auf. Die Kirchenordnung musste überarbeitet werden. Alle Paragraphen, die sich auf die Distriktseinteilung beziehen, konnten gestrichen werden. Geklärt werden musste, was aus den beiden Direktionen wird und wie und wo sie geleitet werden sollen. Als Lösung zeichnete sich mehr und mehr eine dezentrale Struktur ab. Dies wurde auch von der Entwicklung in den Niederlanden unterstützt, zumal es schon vor der Wende im Distrikt Bad Boll Überlegungen gab, Vertreter der niederländisch-surinamischen Gemeinden in die Leitung einzubeziehen. Auf den Synoden waren sie adäquat vertreten, nicht aber in der Direktion. Aus mehreren Möglichkeiten entschied sich die Synode für eine dezentrale Struktur mit Direktionsitzen in Herrnhut, Bad Boll und Zeist in den Niederlanden. Eine gewisse Vorläufigkeit haftet diesem Beschluss an, denn es wurde eine Überprüfung nach acht Jahren festgeschrieben. In einem Schreiben vom 9.12.1991 hieß es: „Die dezentrale Leitungsstruktur und die Aufteilung in fünf Dezernate wurden als vorläufige Lösung akzeptiert.“

Die Zusammensetzung der Leitung – früher je drei Mitglieder aus Herrnhut und Bad Boll – hat sich inzwischen grundlegend verändert. Es sind jetzt vier Direktionsmitglieder, je eines aus Herrnhut, Bad Boll, den Niederlanden und Dänemark.

Im Distrikt Bad Boll überlegte man ohnehin, die – durch die Einwanderung der Surinamer – größer gewordene Arbeit in den Niederlanden angemessen an der Leitung zu beteiligen. Für die Synode realisierte sich dies schon dadurch, dass aus den niederländischen Gemeinden viele Surinamer gewählt wurden. Das verhinderte auch, nur deutsch-deutsche Überlegungen zu erörtern. So lautete z. B. eine Erklärung der „Vereinigungssynode“ 1992:

„Die Synode der Europäisch-Festländischen Brüder-Unität nimmt anhand zahlreicher Beispiele mit Erschütterung Kenntnis von den Erfahrungen an Fremdenhaß und Diskriminierung, welche ihre surinamischen Mitglieder in den Niederlanden vor allem auf Reisen nach und in Deutschland gemacht haben. Die Synode macht sich deren Sorge und begründete Angst zu eigen.“

Ein weiterer Beschluss befasste sich mit Estland. Die ganz schwachen Kontakte zu dieser alten und großen Arbeit im Baltikum wurden von dort aus sehr schnell intensiviert, so dass Vertreter aus Tallinn an dieser entscheidenden Synodaltagung teilnahmen. Es kam zu folgendem Beschluss:

„Die Brüdergemeinarbeit in Estland (Eesti Evangeelue Vennaste - Kogodus) wird gemäß § 1471, 2 KO als Sozietät der Europäisch-Festländischen Brüder-Unität anerkannt.“

Nun noch ein Beispiel für einen wichtigen Direktionsbeschluss kurz nach der Vereinigung am 22. Juni 1992: „Br. Gärtner fragt an, ob er weiterhin



den Sitz im Präsidium der VEF wahrnehmen soll. Direktion bittet ihn dies vorläufig zu tun.“

So kam in dieser Zeit vieles in Bewegung. Einige Beispiele: Vor der Wende hatten wir auf Bitten der Brüdergemeine in Suriname einen Prediger dorthin geschickt. Er war über die Wende dort und wurde anschließend in eine niederländische Gemeinde berufen. Die Pfarrstelle in Herrnhut war zu besetzen, ein Pfarrehepaar aus dem Westen wurde berufen. Das gemeinsame Predigerseminar wurde in Niesky etabliert. Leiter ist ein deutscher Pfarrer, der in den USA studierte. Er übernahm eine halbe Pfarrstelle in der Brüdergemeine Niesky und seine Frau, eine Amerikanerin, die andere Hälfte.

Die Brüdergemeine hat auch Wirtschaftsbetriebe, meist als GmbH organisiert. In Herrnhut besteht neben der bekannten *Abraham-Dürninger-Stiftung* die (Advents-) *Sterne-GmbH* und die *Tischlerei* für den kirchlichen Bedarf. Einer aus Bad Boll wurde in die Aufsichtsgremien geholt, während ich plötzlich in der Gesellschafterversammlung der *Ofenfabrik* in Neuwied und der des *Kurbauses Bad Boll* saß.

Aber es gab natürlich noch wichtigere Dinge. So mussten wir z. B. feststellen, dass sich die Jugendarbeit in den beiden Distrikten verschieden entwickelt hatte. Während im Herrnhuter Distrikt die Begriffe „Rüstzeit“ und „Bibelrüstzeit“ eine größere Rolle spielten, hatte sich in der Jugendarbeit des Distriktes Bad Boll mehr der Begriff „Freizeit“ durchgesetzt. Das ist nicht nur eine Namensfrage gewesen.

Vieles von dem, was ich berichtet habe, war und ist nur möglich, weil die Brüdergemeine eine sehr kleine Kirche ist. Mit Versen aus unserem 2007 erschienenen Gesangbuch möchte ich schließen:

In Christus ist nicht Ost noch West,  
in ihm nicht Süd und Nord.  
Er schenkt Gemeinschaft durch sein Mahl  
und ruft uns durch sein Wort.

Woher wir stammen, fragt er nicht.  
Er lädt zu Brot und Wein,  
bringt alle uns an seinen Tisch,  
lässt uns dort eines sein.

In Christus trifft sich Ost und West;  
er eint auch Süd und Nord,  
schafft selbst die gute, neue Welt  
und spricht das letzte Wort.

(Text nach John Oxenham 1908, England)



## Zur Zusammenlegung der adventistischen Theologischen Seminare Friedensau und Marienhöhe/Darmstadt nach der Wende 1989<sup>1</sup>

*Bernhard Oestreich, Ph.D.*

Die Zeit des politischen und gesellschaftlichen Umbruchs in der DDR im Herbst 1989 und in den darauf folgenden Monaten konnte nicht ohne Folgen für die Kirchen und ihre Institutionen bleiben. So brachte die gesellschaftliche Anerkennung der Kirchen in der DDR, die nicht unwesentlich durch die Rolle vieler Kirchen im Land bei der friedlichen Revolution und die Mitwirkung vieler Kirchenvertreter in den neuen demokratischen Organisationen bestimmt war, neue Möglichkeiten und Herausforderungen. Aber die Kirchen mussten auch auf die veränderten rechtlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse im Land reagieren. Zum Beispiel nötigte die Öffnung der Grenze zwischen beiden deutschen Staaten die Kirchen gleicher Konfession in Ost und West, die so viele Jahre künstlich getrennt arbeiten mussten, zu Überlegungen, wie in Zukunft die Zusammenarbeit gestaltet werden soll – und das schon, bevor die Realisierung der staatlichen Einheit Deutschlands auf die Tagesordnung kam. Im folgenden Beitrag soll am Beispiel der kircheneigenen theologischen Ausbildungsinstitute der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten gezeigt werden, welche Chancen die neuen Möglichkeiten der Zusammenarbeit innerhalb der Kirche einer Konfession in beiden Teilen Deutschlands eröffneten und welche Probleme dabei auftraten.

Zunächst müssen die Grenzen des folgenden Berichts bezeichnet werden. Ich werde schildern, wie die beiden damaligen adventistischen Ausbildungsinstitute, nämlich das Theologische Seminar Friedensau im Osten und das Theologische Seminar Marienhöhe/Darmstadt im Westen Deutschlands zusammengelegt wurden. Erstens erlaubt diese Darstellung keinen grundsätzlichen Blick auf die Situation der Kirchen und ihre Institutionen in der Zeit des Umbruchs. Das gebotene Beispiel ist auch nicht repräsentativ dafür, wie kirchliche Institutionen sich den veränderten Bedingungen stellten und neu organisiert wurden. Nicht einmal für die kirchlichen Ausbildungsinstitute gilt, dass von dem Weg einer Institution auf andere geschlossen werden könnte. Jede Institution musste den ganz eigenen Weg finden und gehen. Das Beispiel kann nur einen schmalen Ausschnitt kirchlichen Lebens in den so bedeutsamen Jahren 1989 und 1990 darstellen.

Zweitens ist das, was hier geboten wird, kein Bericht eines Historikers. Es handelt sich vielmehr um die Sicht eines Zeitzeugen. Ich war damals Do-

<sup>1</sup> Überarbeiteter Erfahrungsbericht zur Tagung des Vereins für Freikirchenforschung am 23. Oktober 2009 in Schmiedeberg.



zent am Theologischen Seminar Friedensau, Ausbildungsstätte für Pastoren der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten in der DDR. Ich habe im Herbst 1989 an vielen Montagsdemonstrationen in Magdeburg teilgenommen, die nach einer Andacht im Dom in die Innenstadt zogen. Wir haben als Friedensauer Kollegen, wie viele andere Gruppen auch, am 8. November 1989 ein Positionspapier mit Forderungen an eine Übergangsregierung im Magdeburger Dom veröffentlicht.<sup>2</sup> Als es dann in den folgenden zwei Jahren darum ging, die Zukunft für Friedensau und für die Pastorenausbildung der Freikirche neu zu regeln, war ich bei allen wichtigen Gesprächen beteiligt. Im Studienjahr 1990/1991, in dem Jahr, als die Entscheidungen über die adventistische Ausbildung in Deutschland fielen, war ich der Direktor des Theologischen Seminars.

Meine Darstellung ist verständlicherweise einseitig und persönlich gefärbt. Irgendwann werden Historiker ein objektiveres Bild erstellen. Im vorliegenden Bericht zeichne ich die Ereignisse aus nur einer Perspektive nach. Ich habe wenig Kenntnis über die andere Seite, also über die Gespräche und Planungen im Theologischen Seminar Marienhöhe. Ich weiß auch nur wenig und nur Ungenaues über mancherlei persönliche Gespräche zwischen Verantwortungsträgern und anderen Personen der Adventisten, in denen es um die Zukunft der Ausbildung ging.

Mein Bericht ist auch „angereichert“ und „aufgeladen“ mit den Hoffnungen und Enttäuschungen, mit den Emotionen und zwischenmenschlichen Erfahrungen und nicht zuletzt mit den Einordnungen und Wertungen, mit denen die Ereignisse vom christlichen Glauben her gedeutet wurden. So subjektiv und einseitig diese Aspekte auch immer sein mögen, so sind sie doch Bestandteil des Erlebten. Deshalb soll mein Zeitzeugenbericht auf seine eigene Weise dazu beitragen, zu erhellen, wie deutsche Kirchen die Ereignisse des Umbruchs in der DDR erlebt und verarbeitet haben.

## 1. Chronologie der Zusammenlegung der Theologischen Seminare Friedensau und Marienhöhe

Die beiden adventistischen Bildungsinstitutionen haben eine lange Tradition in der Ausbildung von Pastoren. Friedensau wurde 1899 gegründet und hat seitdem – mit zwei Unterbrechungen durch die Weltkriege – gearbeitet. Auch in der Zeit der DDR wurden Theologen ausgebildet. Friedensau war aber staatlich nicht anerkannt, sondern nur geduldet und von der Staatssicherheit misstrauisch beobachtet.

Das Bildungszentrum Marienhöhe wurde 1924 gegründet. Es gab dort ein vom Land Hessen anerkanntes Gymnasium und eine rein kirchliche, staatlich nicht anerkannte Ausbildung von Theologen. In der Zeit der deutschen Teilung wirkten also beide theologischen Ausbildungsstätten über

<sup>2</sup> Archiv B. Oestreich.



viele Jahre in vergleichbarer Weise und mit ähnlichem Status – trotz der unterschiedlichen staatlichen Rahmenbedingungen. Das galt auch für die Akkreditierung als Senior College, die durch die Weltleitung der Kirche der Adventisten in Zusammenarbeit mit der Andrews University/ USA, vergeben wurde. Diesen Status bekam Friedensau 1984 und das Seminar Marienhöhe schon etwas eher. Friedensau und Marienhöhe waren daher gleichberechtigte Institutionen im weltweiten adventistischen Ausbildungssystem.

Es bestand eine zwar lose, aber doch sehr freundliche Verbindung zwischen beiden theologischen Seminaren. Es gab immer wieder persönliche Kontakte. Anfang der 80er Jahre besuchten die Marienhöher Theologiedozenten Friedensau – eine sehr herzliche und anregende Begegnung.

Nach dem Mauerfall 1989 war sehr bald klar, dass es nicht bei zwei theologischen Ausbildungsstätten in Deutschland bleiben konnte. Diese Einsicht war Folge der offenen Grenzen, unabhängig von der Frage, ob es weiterhin zwei deutsche Staaten geben würde oder ob die politischen Einheit Deutschlands verwirklicht werden könnte. Ausschlaggebend waren einmal ökonomische Gründe: Es wäre finanziell nicht zu verantworten gewesen, zwei Institutionen zu halten, wo jede von ihnen die Gesamtzahl der Studenten hätte aufnehmen können. Ein anderer Grund war der starke Drang nach Westen in der ostdeutschen Bevölkerung, vor allem bei den jungen Leuten. Die gewonnene Freiheit, so sah es aus, würde viele Studenten aus Ostdeutschland zur Marienhöhe ziehen. Dagegen würden wenige aus Westdeutschland nach Friedensau kommen, glaubten doch viele im Westen, ein Leben im Osten wäre ein drastischer Einbruch in der Lebensqualität. Auch war Friedensau vielen adventistischen Gläubigen Westdeutschlands, vor allem den jüngeren, völlig unbekannt, wogegen die Marienhöhe vielen Adventisten in Ostdeutschland als bekannte Institution galt.

Als Kollegen in Friedensau überdachten wir die Situation und fassten Plus und Minus in folgenden vier Punkten zusammen:

1. Friedensau würde bei einem Vergleich mit der Marienhöhe schlecht abschneiden. Die Gebäude sind in deutlich schlechtem Zustand, die gesamte Ausstattung und Infrastruktur ist nicht mit den Standards der Marienhöhe vergleichbar.
2. Friedensau hat bei den Adventisten in Gesamtdeutschland weniger Rückhalt, weil die Zahl der Adventisten im ostdeutschen Gebiet deutlich kleiner ist und weil Friedensau im Westen weithin unbekannt ist (mit Ausnahme der Generation, die vor dem Krieg Friedensau erlebt hat). Dazu kommt der Drang nach Westen bei den jungen Leuten.
3. Friedensau hat großen Landbesitz (ca. 140 ha) und daher Erweiterungsmöglichkeiten. Auf der Marienhöhe ist der Platz sehr begrenzt, es gibt kaum Möglichkeiten zur Erweiterung.
4. Friedensau genießt große Akzeptanz in der Bevölkerung der umliegenden Ortschaften. Im Sommer 1989 kamen 2000 Besucher zum Tag der



offenen Tür. Friedensau ist bekannt durch große musikalische Aufführungen, kulturelle Ereignisse und durch Gastvorlesungen. (In diesem Punkt war uns damals ein Vergleich mit der Marienhöhe nicht möglich. Ganz sicher war die Akzeptanz der Marienhöhe in Darmstadt und Umgebung genauso positiv.)

Die Bilanz war ernüchternd. Nur die Erweiterungsmöglichkeiten waren ein Standortvorteil. Dass der vierte Punkt mit aufgeführt wurde, signalisiert einerseits, wie gering die Chancen zur Erhaltung Friedensaus waren, andererseits, dass es ein Bewusstsein gab für den Verlust, den eine Schließung Friedensaus für die Region bedeutet hätte.

Am 22. Februar 1990 beschloss das Kollegium in Friedensau, eine staatliche Anerkennung als Hochschule zu beantragen. Der äußere Anstoß zu diesem Plan war ein Satz im Wahlprogramm der CDU der DDR, aus dem hervorging, dass sie sich im Falle eines Wahlsieges für eine staatliche Anerkennung der kirchlichen Ausbildungsstätten in der DDR einsetzen würde, wenn die akademischen Voraussetzungen gegeben wären. Die ersten freien Wahlen in der DDR waren auf den 18. März 1990 festgesetzt worden. Es gab in der DDR neben den freikirchlichen Ausbildungsstätten auch eine Reihe von Bildungsinstitutionen der großen Kirchen, die theologische Ausbildung unabhängig von den staatlich geführten Universitäten anboten (Berlin, Leipzig, Naumburg, Erfurt), die alle ohne staatliche Anerkennung arbeiteten. In der kirchlichen Presse gab es Notizen über die neu eröffneten Möglichkeiten für diese Institutionen.

Der damalige Seminarleiter Friedensaus Dr. Manfred Böttcher rief nach der Sitzung Dr. Wulf Trende an, den er persönlich kannte, ein Mitglied des Hauptvorstands der CDU, der ihm die Bereitschaft der CDU bestätigte, den kirchlichen Hochschulen staatliche Anerkennung zu gewähren.<sup>3</sup>

Antrieb für diese Entscheidung der Friedensauer Dozenten war der Wille, durch einen deutlichen Standortvorteil die Chancen zur Weiterführung Friedensaus zu vergrößern. Wir sahen Chancen, den Qualitätskriterien genügen zu können, und rechneten damit, dass die neue Regierung der DDR die kirchlichen Ausbildungsstätten anders behandeln würde als die frühere von der SED geführte Regierung.

Es wurde beschlossen, die Zustimmung zu diesen Bemühungen von der Kirchenleitung einzuholen und auch die Kollegen der Marienhöhe einzubeziehen. Die adventistische Kirche in Deutschland war im Jahr 1990 in drei organisatorischen Einheiten organisiert: einem Westdeutschen, einem Süddeutschen Verband und einem Verband der DDR (nach dem 3. Oktober 1991 Ostdeutscher Verband). Diese drei Verbände gehörten zur Euro-Afrika-Division der Freikirche der Adventisten mit Sitz in Bern. Das Theologische Seminar Friedensau war in der Zeit der DDR eine Institution der Adventisten in der DDR.

<sup>3</sup> Mitteilung von Manfred Böttcher am 22. Dezember 2009.



Am 27. März 1990 waren die Leiter der Euro-Afrika-Division in Friedensau und wurden über die neuen Möglichkeiten informiert. Sie ermutigten, den Weg zu einer staatlichen Anerkennung zu gehen, obwohl es bei ihnen Überlegungen gab, die Ausbildung in Friedensau nach ein paar Jahren auslaufen zu lassen. Auf jeden Fall sollte der Status des Theologischen Seminars Marienhöhe nicht beeinträchtigt werden.

Am 6. April 1990 befasste sich ein kleiner Arbeitskreis der Adventisten in der DDR mit den Perspektiven des Theologischen Seminars Friedensau. Sie befürchteten ein langsames Sterben des Theologischen Seminars Friedensau, wenn nicht von der Kirche eine klare Entscheidung für Friedensau getroffen würde. Es wurden Gründe aufgeführt, warum Friedensau der zukünftige Standort für die theologische Ausbildung in Deutschland sein sollte. Darin wird unter anderem auch die Möglichkeit einer staatlichen Anerkennung erwähnt.<sup>4</sup>

Mit Datum vom 18. April 1990 erging ein Schreiben an die adventistische Kirchenleitung der DDR und an die Gemeinden mit dem Titel: „Ein internationales deutschsprachiges Ausbildungszentrum in Europa“. Darin werden noch einmal die Vorteile Friedensaus, der Plan der Hochschulankennung, aber auch die notwendigen Anstrengungen vorgestellt.<sup>5</sup>

An diesem Tag trafen sich die Verantwortungsträger der drei deutschen Verbände. Sie sprachen unter anderem über die zukünftige theologische Ausbildung in Deutschland und stellten sich positiv zu Friedensau. Sie informierten die Euro-Afrika-Division in einem Schreiben über ihr Votum. Allerdings schien ihnen die akademische Anerkennung nicht so wichtig.<sup>6</sup>

Ebenfalls am 18. April 1990 wurde ein Schreiben an den neuen Minister für Bildung und Wissenschaft der DDR, Prof. Dr. Hans-Joachim Meyer gesandt, in dem um Informationen über die Möglichkeiten zur staatlichen Anerkennung des Theologischen Seminars Friedensau gebeten wurde.<sup>7</sup>

Auf einer Sitzung des Friedensauer Kollegiums am 26. April 1990 wurde darüber informiert, dass das Sprachenkonvikt in Berlin, das Katechetische Oberseminar Naumburg und das Theologische Seminar Leipzig einen Antrag auf staatliche Anerkennung als Theologische Hochschule eingereicht haben. Diese drei Institutionen der evangelischen Kirche operierten in der DDR wie Friedensau als kirchliche Seminare neben den Universitäten ohne staatliche Anerkennung.

Am 23. Mai 1990 gab es ein Gespräch im Ministerium für Bildung und Wissenschaft in Berlin. Dr. Winkler informierte, dass mehrere Seminare Anträge auf staatliche Anerkennung gestellt hätten und eine Kommission dar-

<sup>4</sup> Anwesend waren aus Friedensau M. Böttcher, B. Oestreich, W. Kabus. Protokoll, Archiv M. Böttcher.

<sup>5</sup> Archiv B. Oestreich.

<sup>6</sup> Kopie des Briefes von L. Reiche, Vorsteher der Gemeinschaft der STA in der DDR, an die Prediger und Gemeinden der Gemeinschaft vom 24. April 1990. Archiv B. Oestreich.

<sup>7</sup> Brief von M. Böttcher an den Minister für Bildung und Wissenschaft der DDR vom 18. 4. 1990. Archiv M. Böttcher.



an arbeite. Er riet, den Antrag bald einzureichen, um in diese Reihe aufgenommen zu werden. Eine Konferenz der Dekane der theologischen Fakultäten und Rektoren der Theologischen Ausbildungsstätten werde vom Ministerium als Fachkommission zur Einschätzung der theologischen Ausbildung der Antragsteller hinzugezogen. Sprecher dieser Konferenz sei Prof. Dr. H. Obst, Halle.

Dr. Winkler gab zu bedenken, ob Friedensau den Antrag auf Anerkennung als Fachhochschule stellen sollte – obwohl ein System der Fachhochschulen in der DDR bisher noch nicht etabliert sei. Er stellte in Aussicht, dass das Verfahren zur Einordnung und Anerkennung des Theologischen Seminars Friedensau bis September 1991 abgeschlossen werden könnte.<sup>8</sup>

Am 15. Mai 1990 legte B. Oestreich dem Leiter des Theologischen Seminars Marienhöhe Dr. J. Gerhardt in einem mehr privaten Gespräch die Pläne Friedensaus vor. Dr. Gerhardt erklärte, dass auch die Marienhöher Kollegen über die Zukunft der theologischen Ausbildung nachgedacht hätten. Seine Vorstellung ging in die Richtung einer gemeinsamen Hochschule an zwei Standorten.

Der 26. Mai 1990 wurde den adventistischen Gemeinden Ostdeutschlands als ein besonderer Gebetstag zur Zukunft Friedensaus empfohlen. Informationen auch über den geplanten Antrag zur staatlichen Anerkennung gingen an die Gemeinden. Friedensau war Zentrum der Adventisten im Osten Deutschlands, viele waren als Jugendliche ein Jahr in Friedensau zu einer Laienausbildung gewesen. Daher wurde mit einer breiten Unterstützung gerechnet.

Am 31. Mai 1990 fand ein Gespräch in der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle statt. Die Friedensauer trugen den Plan, staatliche Anerkennung zu beantragen, vor und baten um Unterstützung durch die Fakultät. Dann wurde darüber gesprochen, welche Ziele Friedensau mit diesem Antrag verfolgt, auch über die akademischen Anforderungen wie Lehrfreiheit, Qualifikation der Lehrenden und Zugangsbedingungen für die Studierenden. Die Professoren der Universität Halle brachten zum Ausdruck, dass sie den Antrag wohlwollend unterstützen würden, nicht zuletzt aus Gründen der Gleichbehandlung der Konfessionen. „Beide Seiten äußerten die Erwartung, dass die veränderte gesellschaftliche Lage nicht zu einem Rückfall in konfessionelle Konfrontation führt. Die bestehenden Verbindungen zwischen beiden Einrichtungen sollten weiter gepflegt werden.“<sup>9</sup>

Für den 6. Juni 1990 war ein Gespräch mit Prof. Dr. Hans Ludwig Schreiber in Hannover, damals Minister für Kultur und Wissenschaften im

<sup>8</sup> Anwesend waren Dr. Winkler vom Ministerium, M. Böttcher, B. Oestreich und W. Kabus vom Theologischen Seminar Friedensau. Protokoll des Gesprächs, Archiv B. Oestreich.

<sup>9</sup> Anwesend waren Prof. Dr. H. Obst, Prof. Dr. E. Winkler, Dr. M. Beintker, P. Weniger, aus Friedensau B. Oestreich, W. Werner. Protokoll des Gesprächs vom 31. Mai 1990, Archiv B. Oestreich.



Land Niedersachsen, angesetzt.<sup>10</sup> Es ging um die Frage, wie in den Bundesländern, die ja in der Bundesrepublik Deutschland für Bildungsfragen zuständig sind, Anerkennungsverfahren kirchlicher Institutionen gehandhabt werden. Vor allem wurde die Frage thematisiert, ob Friedensau den Status einer Fachhochschule oder Theologischen Hochschule beantragen soll. Nachdem ihm die Friedensauer Situation und Zielstellung erklärt worden war, ermutigte Prof. Dr. Schreiber dazu, den Status als Theologische Hochschule anzustreben.

Am 20. Juni 1990 trafen sich die Vertreter Friedensaus mit den Kollegen der Marienhöhe in Chattenbühl bei Hannoversch Münden. Ihnen wurde der Plan eines Antrags auf staatliche Anerkennung dargelegt, auch verknüpft mit der Perspektive, in Friedensau ein Zentrum theologischer Ausbildung für ganz Deutschland aufzubauen. Sie wurden um Unterstützung gebeten, zum Beispiel dadurch, dass qualifizierte Lehrkräfte der Marienhöhe Gastvorlesungen in Friedensau halten und im Antrag als Gastdozenten aufgeführt werden können. Der Plan stieß auf Skepsis, weil die Kollegen der Marienhöhe vergeblich versucht hatten, für die theologische Ausbildung im Land Hessen Anerkennung zu finden. Sie waren aber bereit, als Gastdozenten zu wirken und so die Bemühung um staatliche Anerkennung zu unterstützen. Sollte dieser Plan scheitern, sahen sie keinen Grund, die theologische Ausbildung nach Friedensau zu verlegen.

Am 24. Juni 1990 erging aus Friedensau ein Schreiben an die Studenten der Marienhöhe mit der Einladung, für einen Teil der Ausbildung nach Friedensau zu kommen. Dieses Schreiben war mit den Marienhöher Kollegen vereinbart worden, gegenseitige Anerkennung der Studienleistungen war vereinbart worden. Der Hintergrund war, dass Friedensau mutige junge Leute brauchte, um die Studentenzahl zu erhöhen und so dem Antrag mehr Gewicht zu geben. Dieses Schreiben hatte keine greifbare Wirkung.

Am 25. Juni 1990 ging der Antrag auf staatliche Anerkennung als Theologische Hochschule (ohne Promotionsrecht) an das Ministerium für Bildung und Wissenschaft der DDR. Eine Entscheidung wurde jetzt schon für September 1990 erhofft. Aus der Begründung des Antrags:

„Um den steigenden Bildungsanforderungen für zukünftige Theologen und Pastoren in der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten gerecht zu werden und ihre Ausbildung der der Pastoren anderer Kirchen gleichzustellen, ist es notwendig, die Ausbildung in Friedensau auf das Niveau zu bringen, das dem theologischer Fakultäten entspricht. Dadurch könnte Friedensau auch seiner Bedeutung als adventistisches europäisches Ausbildungszentrum besser gerecht werden und einen effektiveren Beitrag innerhalb des weltweiten adventistischen Ausbildungssystems leisten. Das kann sowohl die ökumenischen Verbindungen stärken als auch die fruchtbare Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen fördern.

Die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten benötigt Mitarbeiter in Leitungs- und Lehraufgaben, die neben der Friedensauer Ausbildung wie-

<sup>10</sup> Gesprächsteilnehmer aus Friedensau waren M. Böttcher und B. Oestreich.



terführende Studien absolviert und mit akademischen Graden abgeschlossen haben. Das erfordert eine Einordnung des Friedensauer Studiums in das allgemein geltende Ausbildungssystem. Absolventen Friedensaus könnten dann an beliebigen theologischen Schulen ihre Studien fortsetzen und promovieren.

Für die ausländischen Studenten ist die Anerkennung des Theologischen Seminars wichtig, damit sie mit dem Friedensauer Abschluss auch in ihren Heimatländern einen anerkannten Grad nachweisen und gegebenenfalls darauf aufbauend weiterstudieren können. Für jene Länder ist eine wissenschaftlich-akademische Ausbildung, die ihnen bisher weitgehend nicht gegeben war, zur Förderung der theologischen Arbeit besonders dringlich.<sup>11</sup>

Im August 1990 wurden in einem Artikel in der Zeitschrift *Adventgemeinde*, dem Gemeindeblatt der Adventisten in der DDR, die Pläne und bisherigen Veränderungen beschrieben.<sup>12</sup>

Am 2. September 1990 gab es ein Treffen der Leitung der Euro-Afrika-Division, der drei deutschen Verbände der Freikirche der Adventisten und den Leitern der beiden theologischen Seminare (H. Henning und B. Oestreich) und anderen in Darmstadt. Es wurde eine Empfehlung erarbeitet, die unter anderem folgende Punkte enthielt:

- beide Schulen zu fördern
- der EUD (Euro-Afrika-Division) und den drei Verbänden und den Schulen zu empfehlen, vorbehaltlich der noch offenen Fragen (Anerkennung, Infrastruktur, Lehrerschaft) im Dezember 1990 zu beschließen, die Predigerausbildung in Deutschland in Friedensau durchzuführen.<sup>13</sup>

Diese Empfehlung sollte den Delegierten der drei deutschen Verbände auf einer gemeinsamen Delegiertenversammlung im Dezember vorgelegt werden. Als Begründung wurde die beantragte staatliche Anerkennung genannt, außerdem die Ausbaumöglichkeiten in Friedensau durch großen Landbesitz und die Signalwirkung für den Osten Deutschlands, dass entgegen dem Trend im Osten nicht abgewickelt, sondern aufgebaut wird.

Bei diesem Treffen wurden erstmals starke Bedenken vom Leiter der Marienhöhe vorgetragen: Marienhöhe könne ohne zusätzliches Programm über das Gymnasium hinaus nicht existieren. Wenn also das Theologische Seminar wegziehen soll, müssen vorher Alternativen aufgebaut werden, das braucht Zeit. Auch werde das Theologische Seminar auf der Marienhöhe gebraucht, damit die Bemühungen um den Status einer Fachhochschule für Gesundheitserzieher eine Chance haben. Dieses schon lange verfolgte Ziel setzt voraus, dass es auf der Marienhöhe mindestens zwei Fächer höherer Bildung gibt. Außerdem werde die Marienhöhe ohne die Studenten des Theologischen Seminars erhebliche finanzielle Einbußen erleiden. Es wurde deshalb mit einer jahrelangen Übergangszeit gerechnet, die für

<sup>11</sup> Archiv B. Oestreich.

<sup>12</sup> M. Böttcher, „Friedensau zwischen gestern und morgen“, *Adventgemeinde* 8, August 1990, 5.

<sup>13</sup> „Informationen für Predigerinnen und Prediger im Süd- und Westdeutschen Verband“ 2/1990, 9.



die Umstellung auf der Marienhöhe nötig sei und zugleich Gelegenheit bieten sollte, die Infrastruktur in Friedensau zu verbessern. Auch wurde von der Seite der Marienhöhe vermutet, dass die staatliche Anerkennung, wenn sie gegeben werden sollte, nur vorläufig und mit Auflagen verbunden wäre.

Von der Seite Friedensaus wurde deutlich gemacht, dass die Situation der Studenten eine lange Übergangszeit nicht zulassen werde. Die Abwanderung nach dem Westen Deutschlands hatte massiv zugenommen, vor allem wegen der sprunghaft angestiegenen Arbeitslosigkeit, aber auch, weil vielen im Westen alles besser zu sein schien. Das riss auch große Lücken in die Gemeinden in der DDR, vor allem bei den jungen Leuten. Dadurch würde sich die Zahl der Studenten in Friedensau so vermindern, dass ein Studienbetrieb nicht mehr aufrechterhalten werden könne.

Am 3. September 1990 begann das Studienjahr mit nur etwas mehr als 40 Studenten, im Jahr zuvor waren es noch etwa 65.

Auf den 5. September 1990 ist der Beschluss des Ministerrats der DDR datiert, dass mit Wirkung vom 15. September 1990 Friedensau eine staatlich anerkannte Theologische Hochschule ohne Promotionsrecht ist. Auflagen gab es keine. Diese Entscheidung wurde uns ein paar Tage später telefonisch mitgeteilt. Am 27. September 1990 waren wir nach Berlin eingeladen, die Urkunde abzuholen. Das geschah ganz unspektakulär. Wir bekamen beim Sekretär ein einfaches Blatt Papier mit dem kurzen Text und der Unterschrift des Ministers.

Bis dahin haben wir die Entwicklung wie ein Wunder erlebt: „Siehe, ich habe vor dir gegeben eine offene Tür.“ Das stand als Motto über dem Schreiben an die Gemeinden vom 18. April 1990. Die Chancen der Wende kamen über uns wie ein warmer Regen, der rechtzeitig nach Jahren der Dürre die Früchte der Arbeit in der DDR-Zeit reifen ließ. Die Unterstützung für unseren Plan kam von der Kirchenleitung, von der Marienhöhe, aus den Gemeinden der DDR, aus der theologischen Fakultät der Universität Halle, von Vertretern anderer Kirchen und von Politikern.

Nach dieser Zeit des Rückenwinds, kam eine Periode großer Schwierigkeiten und scharfen Gegenwinds aus der Marienhöhe. Allerdings gab es auch manchen Zuspruch aus Ost und West.

Am 20. September 1990 wurden die Gespräche der Kirchenleitung und der Vertreter beider Theologischen Ausbildungsstätten in Darmstadt fortgesetzt. Bei diesem Treffen gab Zweifel an der Gültigkeit der Anerkennung, es wurde nach Auflagen gefragt, es wurde vermutet, dass die Anerkennung, die in den letzten Tagen der DDR ausgesprochen wurde, mit dem Beitritt der DDR zur Bundesrepublik Deutschland hinfällig würde.

In der Folge gab es dann weitere Treffen zu speziellen Themen, z. B. Fragen der Zusammenarbeit der Bibliotheken, Fragen im Zusammenhang mit der Finanzumstellung.

Etwa im Oktober 1990 gab es erste Spannungen in der Hochschule. Stärker evangelikal geprägte Studenten, besonders aus den ersten Jahrgängen,



distanzierten sich von den Plänen Friedensaus und warfen den Dozenten eine zu liberale Theologie vor. Einige überlegten, Friedensau zu verlassen und auf der Marienhöhe oder an einem ausländischen adventistischen College weiterzustudieren. Der Drang nach Westen, der im ganzen Land herrschte, hatte auch sie erfasst. Die großen Pläne der Hochschule waren für sie, die ja nur wenige Jahre in Friedensau bleiben wollten, nicht relevant.

Am 31. Oktober 1990 schrieb der Direktor der Hochschule Friedensau einen Brief an den Leiter der Euro-Afrika-Division und wies darauf hin, dass ein Hinauszögern der Entscheidung die Zukunft Friedensaus insgesamt in Frage stellt:

„Jedenfalls wäre es verhängnisvoll, wenn sich die entschlossene Zuwendung zu Friedensau hinauszögern sollte, vielleicht sogar noch ein ganzes Jahr in der bisherigen Weise weitergearbeitet würde (abgesehen davon, dass jedes Jahr, das den parallelen Betrieb zweier Seminare in Deutschland verlängert, zusätzliche Kosten verursacht).“<sup>14</sup>

Am 18. November 1990 wurde der Förderverein „Freundeskreis Friedensau (international) e.V.“ mit 23 Mitgliedern gegründet. Innerhalb eines Jahres wuchs der Verein auf 403, heute hat er weltweit etwa 1200 Mitglieder.<sup>15</sup>

Im November 1990 erschien in der *Adventgemeinde*, dem Gemeindeblatt Ostdeutschlands, ein Artikel zu den neuen Möglichkeiten in Friedensau und zu der Frage, warum eine staatliche Anerkennung für die Hochschule Friedensau wichtig sei. Im Dezember erschien der Artikel im *Adventecho*, dem Gemeindeblatt der Kirche der Adventisten im Westen Deutschlands.<sup>16</sup>

Ein weiteres Gespräch am 21. November 1990 über das Konzept adventistischer Ausbildungsstätten brachte keine Fortschritte. Es wurde viel gerechnet, welche Mittel für den Aufbau Friedensaus nötig werden würden. Die Geldsummen wurden immer größer.

Am 2. Dezember 1990 gab der Ostdeutsche Verband an die Euro-Afrika-Division in der Schweiz und an die beiden anderen deutschen Verbände eine Stellungnahme, in der er auf eine Besonderheit der Ausbildung in Friedensau verwies, auf die Verknüpfung des Studiums mit praktischer Arbeit. Es gab damals in Friedensau wöchentlich einen Tag praktischer Arbeit, außerdem jeden Tag für etwa eine Stunde bestimmte Pflichtaufgaben. Diese Studentenarbeit war Pflicht und trug in der DDR-Zeit wesentlich zur Pflege und Instandhaltung Friedensaus bei. Heute gibt es keine Arbeitsverpflichtung mehr. In begrenztem Maß können Studenten auf dem Campus

<sup>14</sup> Brief von B. Oestreich an E. Ludescher vom 31. 10 1990, Archiv B. Oestreich.

<sup>15</sup> M. Böttcher, „Förderverein Freundeskreis Friedensau (international) gegründet“, Bericht im *Adventecho* 90, März 1991, 33 f.

<sup>16</sup> B. Oestreich, „Wie wird die Zukunft des Seminars aussehen?“ *Adventgemeinde* 11, November 1990, 5 f.; geringfügig geändert unter dem Titel „Friedensau stellt sich dem Vergleich“, *Adventecho* 89, Dez 1990, 27 f.



mitarbeiten und sich einen Teil des für das Studium nötigen Geldes verdienen.

Außerdem wurde in der Stellungnahme des Verbandes die Bedeutung des Sozialstudiums hervorgehoben. Im Studienjahr 1990/91 wurde erstmals eine Ausbildung in sozialer Arbeit angeboten, damals noch ohne beruflichen Abschluss. Heute ist daraus neben der Theologie die zweite Fachrichtung geworden, die in Friedensau studiert werden kann.<sup>17</sup>

Am 11. Dezember 1990 trafen sich die Ausschüsse der drei deutschen Verbände zu einer gemeinsamen Versammlung in Mühlenrahmede. Es gab sehr gegensätzliche Stellungnahmen des Direktors der Theologischen Hochschule Friedensau, B. Oestreich, und des Gesamtleiters des Schulzentrums Marienhöhe, H. Henning. Nach einer langen und lebhaften Diskussion und Gebet sprachen sich die Mitglieder der Ausschüsse mehrheitlich dafür aus, die theologische Ausbildung nur noch in Friedensau durchzuführen. Allerdings war die Konfrontation mit der Marienhöhe belastend, auch gab es keine zeitliche Perspektive.

Wegen der Bedeutung Friedensaus für die Kirche in Gesamtdeutschland und wegen der nicht mehr zu schulternden finanziellen Lasten beantragte der Ostdeutsche Verband, dass die Theologische Hochschule in die Verantwortung der Euro-Afrika-Division übergehen sollte. So hatte die Kirchenleitung in Bern die letzte Entscheidung über Friedensau zu treffen. Sie sollte eine Kommission einsetzen, um die Details der Umsetzung zu erarbeiten.<sup>18</sup>

Das gemeinsame Votum der drei Verbandsausschüsse bedeutete noch einmal eine Ermutigung, auf dem begonnenen Weg für eine Zukunft Friedensaus voranzugehen. Dann aber folgten zwei Ereignisse, die das Ende Friedensaus zu besiegeln schienen:

Im Januar und Februar 1991 eskalierten die Probleme mit einer Gruppe von Studenten. Sie erhoben in Briefen an verschiedene kirchenleitende Personen schwere Vorwürfe gegen die Dozenten, die dem Ruf Friedensau sehr geschadet haben. Die Studentenschaft wurde gespalten. Ende 1991 verließen neun Studenten Friedensau, die meisten gingen zum Weiterstudium auf die Marienhöhe. Das war etwa ein Viertel der Studentenzahl. Die Zahl verringerte sich weiter, weil einige, die nur ein Jahr bleiben wollten, sofort das Studium aufgaben und jede Möglichkeit ergriffen, wenn sie Arbeit fanden. Am Ende des Studienjahres waren es nur noch ca. 30.

Am 4. Februar 1991 informierte der Direktor der Hochschule Friedensau die Euro-Afrika-Division über die bedrängende Situation in Friedensau. In dem Schreiben heißt es:

<sup>17</sup> „Stellungnahme des Ostdeutschen Verbandes zur Planung der Predigerausbildung in Deutschland“, Archiv B. Oestreich.

<sup>18</sup> E. Amelung, „Drei Verbandsausschüsse tagten gemeinsam – Ein einziger Verband in Deutschland? Was wird aus Friedensau?“ Bericht im *Adventecho* 90, Februar 1991, 29.



„Der Zug nach dem Westen ist groß. Das ist auch verständlich, denn in vielem fällt Friedensau tatsächlich ab: Essen, Wohnen, Verkehrsmittel und Straßen, Lebensqualität in der Umgebung, finanzielle Sicherheit ... Vor allem die Ungewissheit der Zukunft Friedensaus ist bedrückend ... Die angespannte Situation mit so vielen Ungewissheiten und Ängsten herrscht zur Zeit im ganzen Land. Überall hört man von Zusammenbrüchen, überall gibt es kein Geld mehr, keine Arbeit, keine Zukunft...

Ein Parallelbetrieb zweier deutscher Predigerseminare, wenn man von der Frage absieht, ob er finanziell rentabel ist, ist nur dann möglich, wenn die beiden Schulen etwa unter gleichen Bedingungen arbeiten. Bei der allgemeinen Abwanderung Richtung Westen – jeden Monat sind es zwischen 30 und 50 Tausend, was sich auch in unseren Gemeinden, besonders unter den jungen Leuten, auswirkt – müsste die Schule im Osten sogar bessere Angebote machen können, um dem Sog widerstehen zu können. Die Realität aber ist, dass Friedensau, wenn nicht Grundlegendes entschieden wird, dem Druck nicht standhalten kann. Die Zeit läuft aus, in der ein Aufbau Friedensaus verwirklicht werden kann. Wir haben wiederholt darauf hingewiesen, dass es ohne eine klare Entscheidung für Friedensau und ohne Zeichen und Zeitpunkte des Aufbaus zu einem solchen Zerfallsprozess kommen wird. Wenn nichts Entscheidendes geschieht, ist das Ende Friedensaus abzusehen.“<sup>19</sup>

Im Februar 1991 erschien ein Artikel im *Adventecho* dessen Titel die Stimmungslage im ganzen Land ausdrückt: „Friedensau zwischen Sorgen und Hoffnung“. Zur Frage nach der Zukunft kamen Sorgen über die finanzielle Lage.<sup>20</sup>

Am 13. und 14. März 1991 traf sich die Kommission der Euro-Afrika-Division, die den Übergang des Theologiestudiums nach Friedensau regeln sollte. Die Kirchenleitung stellte jedoch den Beschluss der Delegierten in Frage und präsentierte Vorstellungen – allerdings ohne jede Kostenrechnung –, was aus Friedensau werden könnte ohne theologische Ausbildung. Aus Friedensauer Perspektive war kein tragfähiges Konzept dabei.

Das war der Tiefpunkt: Wir haben einen Teil der Studenten nicht überzeugen können. Auch die Kirchenleitung in Bern war nicht mehr überzeugt. In dieser Situation haben wir uns an die Gemeindeöffentlichkeit gewandt.

Bereits am 11. März 1991, als sich die veränderte Einstellung der Kirchenleitung abzeichnete, ging ein offener Brief an den Freundeskreis Friedensau, der stark gewachsen war. Darin wurden noch einmal die großen Chancen für Friedensau beschrieben, auch das Signal für die gesamte Region, das davon ausgeht, dass im Osten nicht abgewickelt, sondern aufgebaut werden soll. Es wurde aber auch darauf verwiesen, dass die Veränderungen in unserem Land alle herausfordern, neue Wege zu suchen, dass

<sup>19</sup> Brief von B. Oestreich an E. Ludescher vom 2. Februar 1991, Archiv B. Oestreich.

<sup>20</sup> M. Böttcher, „Friedensau zwischen Sorgen und Hoffnung“, *Adventecho* 90, Februar 1991, 16; vgl. auch den Artikel von W. Krause, „Wo uns der Schuh drückt“, *Adventecho* 90, April 1991, 38, der die Kostenexplosion, die drastische Reduzierung der Mitarbeiter und die Abwanderung nach dem Westen thematisierte.



allen, im Osten wie im Westen, Risiken zugemutet werden und dass unser aller Bedürfnis nach Sicherheit die Chancen in Frage stellen kann.<sup>21</sup>  
Am 15. März 1991 wurden in einer Versammlung alle Studenten über die veränderte Lage informiert.

Am 24. März 1991 ging ein Brief an die Gemeinden Ostdeutschlands. Darin wurden sie über die Gedanken, die theologische Ausbildung nach Darmstadt/Marienhöhe zu verlegen und Friedensau „abzuwickeln“, informiert. Dieser Brief enthielt einen Aufruf, an die Kirchenleitung in Bern zu schreiben und für die Zukunft Friedensaus zu beten.<sup>22</sup>

Am 25. März 1991 wurde E. Ludescher, Präsident der Euro-Afrika-Division, durch die Adventgemeinde Friedensau eingeladen, nach Friedensau zu kommen und den Alternativ-Plan für Friedensau zu erklären. Dazu wollten wir viele Vertreter ostdeutscher Gemeinden einladen. Zu diesem Treffen kam es nicht.

Die Gemeinden Ostdeutschlands waren von Anfang an über die Geschehnisse in Friedensau informiert. Aber dass sie aufgefordert wurden, der Kirchenleitung ihre Meinung kundzutun, war ungewöhnlich. Vielleicht hat die Erfahrung des Umbruchs in der DDR dazu beigetragen, diesen Weg zu beschreiten. Der Aufruf blieb nicht ungehört. Unterstützende Briefe und Zusagen der Fürbitte erreichten uns. An die Kirchenleitung gingen gute, zum Teil aber auch in Tonfall ausfällige Stellungnahmen.

Am 17. April 1991 entschied der Ausschuss der Euro-Afrika-Division in Bern mehrheitlich, die Ausbildung nach Friedensau zu verlegen. Zu diesem Ausschuss gehörten auch die Leiter der drei deutschen Verbände, die Leiter verschiedener Institutionen, auch die Leiter der beiden theologischen Ausbildungsstätten. Diese Entscheidung in Bern geschah völlig unspektakulär, es gab nur noch wenige kontroverse Wortmeldungen, alles war längst vorbereitet. Im Juni 1991 erschien ein kurzer Bericht im *Adventecho*.<sup>23</sup>

Am 2. Mai 1991 traf sich das neu gegründete Kuratorium der Hochschule Friedensau zu seiner ersten Sitzung. Es wurden klare Pläne für die Zukunft gelegt, die die Struktur der Hochschule, Personalfragen, Finanzen usw. betrafen.<sup>24</sup>

Sehr bald wechselten Dozenten von der Marienhöhe nach Friedensau. Im Sommer 1995 war die Zusammenlegung der theologischen Ausbildung in Friedensau abgeschlossen.

<sup>21</sup> „Mitteilungen des Fördervereins ‚Freundeskreis Friedensau‘ (international)“ Nr. 2 1991.

<sup>22</sup> Brief von B. Oestreich an alle Gemeinden des ODV (Ostdeutschen Verbandes) vom 24.3.1991. Archiv B. Oestreich.

<sup>23</sup> E. Ludescher / U. Frikart / E. Amelung, „Friedensau, Marienhöhe: Neue Gesamtkonzeption.“ *Adventecho* 90, Juni 1991, 30.

<sup>24</sup> Protokoll der Sitzung des Schulausschusses vom 2. 5. 1991, Archiv B. Oestreich.



## 2. Bewertungen:

Ich füge jetzt ein paar ganz subjektive Bemerkungen darüber an, wie ich das Geschehen im Rückblick bewerte und was ich daraus gelernt habe.

### 2.1 *Was haben die Ereignisse über die Gruppendynamik in der Kirche gezeigt?*

Die Ereignisse haben gezeigt, wie schnell aus Kollegen Gegner werden können. Die Auseinandersetzung war auf beiden Seiten nicht frei von Verdächtigungen und Verunglimpfungen. Beide Seiten haben sich die Argumente so zurechtgelegt, wie es ihren Interessen entsprach. Es war schwer, eine Perspektive zu gewinnen, die das Gesamtinteresse im Auge hat. Friedensau hat zwar immer mit dem Gesamtinteresse für die Kirche argumentiert – eine europäische Hochschule, Ausbaumöglichkeiten für die Zukunft –, aber dahinter standen doch die ganz nahe liegenden Interessen. Die Erfahrungen der Wende können uns helfen, objektiver zu werden. Was ist am Ende für die Kirche, für die Sache Gottes, für die Menschen auf lange Sicht das Bessere? Diese Sicht zu gewinnen ist große Chance!

Es hat sich auch gezeigt, welche große Verantwortung die Leiter der Kirche haben, sich zum Teil auch selbst aufladen. Jedenfalls zeigte sich, dass Mehrheitsentscheidungen (2. September und 11. Dezember 1990) immer wieder hinterfragt wurden und von Entscheidungen einzelner oder weniger Leitungspersönlichkeiten abgelöst wurden (14. März und 17. April 1991).

Nach meiner Meinung hat die Kirchenleitung zunächst zu lange darauf gesetzt, dass sich die beiden Seminare selbst einigen. Das hat die Polarisierung verschärft. Als dann klar war, dass auf diesem Wege keine Lösung zu gewinnen war, fiel es schwer, sich aus der Umklammerung durch die verschiedenen Lobbyisten zu befreien – jedenfalls deute ich so das Schwanken zwischen einer Entscheidung für Friedensau und für die Marienhöhe. Verantwortlichkeit heißt auch, Fehler zu riskieren und es nicht allen recht machen zu wollen. Schließlich aber gab es eine klare Entscheidung, die zwar nicht überall unwidersprochen hingenommen wurde, aber sehr bald konkrete Schritte in die Zukunft ermöglichte.

### 2.2 *Welche Wirkungen hatten die Ereignisse auf die Lehrenden und Verantwortlichen der Seminare?*

Im Rückblick muss man sagen: Wir Friedensauer haben die andere Seite nicht verstanden. Wir haben vorausgesetzt und gefordert, dass sie sich bewegen müsse, dabei hätten wir uns auch nicht bewegt, wenn es nicht zwingend nötig gewesen wäre. Kleben am Alten, „Besitzstandswahrung“ – dieses Unwort der Nachwendezeit – gibt es in Ost und West.



Die Übernahme der Verantwortung durch die Kirchenleitung in Bern im Mai 1991 und durch Lehrkräfte, die in den folgenden Jahren aus der Marienhöhe nach Friedensau kamen, geschah oft mit dem Unterton, dass sie jetzt eine schwere Last aufnehmen: In Friedensau ist alles zu erneuern. Es muss alles von Grund auf neu geregelt werden. Friedensau auszubauen ist so teuer! In den Osten zu ziehen ist ein großes Opfer! Wollte man den „Siegern“ keinen Grund zum Feiern geben? Es wurde nicht gefeiert!

Was hat es gekostet? Einige Kollegen der Marienhöhe haben Opfer gebracht: Besonders hervorheben möchte ich die, die nicht nach Friedensau kommen konnten und auch im dortigen Gymnasium nicht unterkamen (z. B. der Bibliothekar).

Auch die Friedensauer Kollegen haben Opfer gebracht. Einige gingen in den Ruhestand, andere waren bereits gegangen, z. B. in die Politik, oder planten den Weggang. Die, die blieben, hatten kaum noch Einfluss, obwohl sie manche Entwicklung in der Folgezeit nicht gutheißen konnten. Was sie mit ganzem Einsatz aufgebaut hatten, gaben sie aus der Hand.

Und heute? Bis heute hört man gelegentlich, dass der Aufbau von Friedensau tatsächlich die vielen Millionen gekostet hat, die in der Zeit der Auseinandersetzung von den Kollegen der Marienhöhe immer wieder als Gegenargument vorgetragen wurden. Es klingt wie eine nachträgliche Rechtfertigung des anfänglichen Widerstands. Es ist noch nicht lange her, dass von Kollegen die Befürchtung geäußert wurde, dass es noch immer eine Ost-West-Spannung gäbe. Die Erinnerung an die Auseinandersetzungen ist lebendig. Immer wieder kommt es vor, dass der Anfang Friedensaus erst im Jahr 1991 gesehen wird. Damit wird das, was vorher geleistet wurde, nicht angemessen gewürdigt: dass das Seminar durch die DDR-Zeit erhalten wurde und die Qualität erreichte, die die staatliche Anerkennung ermöglicht hat. Für manche, die in der Zeit der DDR in Friedensau gearbeitet haben, erscheint dadurch ihre Lebensleistung entwertet.

Andererseits wird auf der Seite der Ostdeutschen oft nicht gesehen, welche ungeheuren Investitionen geleistet wurden, welche Lasten sich die gesamte Kirche aufgeladen hat. Für sie ist Friedensau selbstverständlich, manchmal sogar etwas fremd geworden, nachdem es nicht mehr die Schule Ostdeutschlands ist. Auch das ist eine indirekte Entwertung dessen, was die Westdeutschen für Friedensau getan haben.

Und dann gibt es ein bemerkenswertes Desinteresse der Friedensauer, alter Friedensauer und aus dem Westen zugezogener, am Geschick der Marienhöhe, die ja einen drastischen Verlust erlebt hat. Es wird oft vergessen, was die Marienhöhe drangegeben hat.

Mein Fazit ist: Sich um gegenseitiges Verstehen zu bemühen, Interesse an der Lebensgeschichte der anderen aufzubringen, ist eine bleibende Aufgabe.



### 2.3 Wie wurden die Ereignisse vom Glauben her gewertet?

Mir sind zwei Themen aufgefallen, die als Deutung der Ereignisse zwischen 1989 und 1991 vom Glauben her eine Rolle spielen.

Das ist erstens Israels Exodus aus Ägypten. Immer wieder tauchte dieses Motiv in Texten, Ansprachen und Andachten auf. Der biblische Exodus hat in sich eine Ambivalenz: einerseits Befreiung, andererseits Beschwerden der Wüste, Murren und Gericht. Vielleicht ist das der Grund, warum es so viele Analogien gab zur Situation nach der Befreiung aus der Diktatur und den darauf folgenden Umbrüchen und Problemen.

Hier als Beispiel ein paar Gedanken aus einer Andacht vom 1. Dezember 1990: Israel brach auf, aber das war kein Sieg. Sie hatten gemischte Gefühle. Es gab Entbehrungen, Zweifel, Mutlosigkeit. „Wer hat das Recht, seine Mitmenschen zu einem so abenteuerlichen Weg herauszufordern?“ (Diese Frage spiegelt das Empfinden in Friedensau.) Gott sparte nicht mit Prüfungen, kürzte den Weg nicht ab. Zwar wird später über den Exodus ein Buch geschrieben, aber die Väter werden nicht als Helden dargestellt. Das ist heute nicht anders.<sup>25</sup>

Das zweite Thema ist das Gericht: In einer Ansprache an die Studenten am 15. März 1991 wird Jeremia 45,1–5 zitiert. Dort sagt Gott zu Baruch: „Siehe, was ich gebaut habe, das reiße ich ein, was ich gepflanzt habe, das reiße ich aus. Und du begehrt für dich große Dinge? Begehre es nicht ... Aber dein Leben sollst du wie eine Beute durchbringen.“<sup>26</sup>

In einem Brief vom 8. April 1991 wird Jona 3,9 zitiert: „Wer weiß? Vielleicht lässt Gott es sich gereuen und wendet sich ab von seinem Zorn.“<sup>27</sup>

Heute kann man sagen: Gott hat es sich gereuen lassen. Trotz der Krisenzeit im Herbst und Winter 1991 hat Friedensau eine rasante Entwicklung genommen, auch wenn es Rückschläge gab, nicht alles Gute erhalten werden konnte und manches anders kam, als gehofft. Man kann es so deuten: Gott hatte seine Hand darin.

Die Entscheidung für Friedensau war ein Signal für die ganze Region. Es war die Zeit, wo die Industrie abgewickelt wurde und die Arbeitslosigkeit bei 50 Prozent lag, wenn man die Maßnahmen zur Statistikverbesserung nicht rechnet. In unserer Kirche wurden viele Pastoren und auch Mitarbeiter in Friedensau in den „Vorruhestand“ entlassen, weil kein Geld da war, sie zu bezahlen. Es war die Zeit des „Anschlusses“ – wo die Preise zum Teil um 500 Prozent empor schnellten. Es war die Zeit, in der durch Abwanderung in den Westen, vor allem junger Leute und Berufstätiger, die Zahl der Kirchenglieder bis zum Winter 1991, also in wenigen Monaten um etwa 800 sank, und das bei einer kleinen Kirche mit 8925 Kirchengliedern am 31. Dezember 1989.

<sup>25</sup> Andacht vom 1. Dezember 1990 vor Studenten und Gästen in Friedensau, Archiv B. Oestreich.

<sup>26</sup> Archiv B. Oestreich.

<sup>27</sup> Brief von B. Oestreich an W. K. vom 8. April 1991, Archiv B. Oestreich.







# Die Zusammenführung der Theologischen Seminare im BEFG nach der Wende – Buckow zieht nach Hamburg

*Stefan Stiegler*

## Vorbemerkungen

Dies ist kein wirklich wissenschaftlicher Vortrag. So habe ich den Auftrag nicht verstanden. Ich verstehe mich heute und hier nicht in erster Linie als Historiker, sondern als Zeuge, als einer, der damals beteiligt gewesen ist und der nun aus seinem persönlichen Ost-West-Blickwinkel berichtet. Und dieser mein Ost-West-Blickwinkel ist ein anderer ist als ein West-Ost-Blickwinkel, was z. B. schon an der Frage deutlich wird, ob man von der Wieder-Vereinigung oder von der Vereinigung der beiden deutschen Staaten im Jahre 1990 redet. Kurz nach der Vereinigung der beiden deutschen Staaten war ich verschiedentlich in Gemeinden der ehemaligen Bundesrepublik eingeladen, um Vorträge zu halten über meine Wahrnehmung der „Revolution der Kerzen“ und meine Einschätzung abzugeben über das Gelingen der Einheit. Damals habe ich wiederholt zwei Bilder verwendet, um den Kulturunterschied zwischen Ost und West zu beschreiben:

Das eine ist der Restaurant-Besuch: Im Osten hatte man zu warten, bis man platziert wird. Im Westen setzt man sich hin, auch wenn ein Reserviert-Schild auf dem Tisch steht. Denn die West-Erfahrung ist: Alles, was nicht ausdrücklich verboten ist, das ist erlaubt. Die Ost-Erfahrung dagegen lehrt: Alles, was nicht ausdrücklich erlaubt ist, könnte verboten sein.

Das andere Bild ist das vom DDR-Hospitalismus, wie ich es damals genannt habe. Damit habe ich meine eigene schmerzliche Erfahrung. Von November 1980 bis Mai 1982 habe ich meinen Grundwehrdienst bei den Baueinheiten der Nationalen Volksarmee absolviert – diesen Wehrdienst ohne Waffe, bei dem man in der Regel in Bauprojekten eingesetzt war. Während der 18 Monate in der Kaserne südlich von Potsdam – laut Dienstvorschrift durfte man nur zweimal im Halbjahr auf Urlaub nach Hause – hatte sich mein Bild von der wunderbaren Wirklichkeit außerhalb der Kaserne so gravierend euphorisch verändert, dass ich nach meiner Entlassung entsetzt war, dass das Leben in Freiheit auch mit all den alltäglichen Hausarbeiten angefüllt ist und ich zu Hause Kachelofen heizen, Müll wegbringen und das Fahrrad reparieren sollte. Ich dachte, Leben in Freiheit heißt Spazieren gehen und Bier trinken.

Wir DDR-Bürger hatten ein falsches Bild von der Realität der westlichen Lebenswirklichkeit, eine Art Hospitalismus, die dadurch zustande kommt,



dass man zu lange Zeit in abgeschotteten Verhältnissen zubringt. Wir hatten keine Vorstellung davon, was es heißt, alles im Laden sehen zu können, es aus finanziellen Gründen aber nicht kaufen zu können; überall hin reisen zu dürfen, es sich aber niemals leisten zu können. Wir hatten keine blasse Ahnung von den Problemen, die die Freiheit mit sich bringt.<sup>1</sup>

Das klassische Beispiel, wie dieser Hospitalismus politisch wirksam wurde, war Helmut Kohls Rede von den „blühenden Landschaften“. Jeder im Westen weiß, dass man von den Aussagen einer Wahlkampfredede gut und gern die Hälfte als Übertreibung abziehen kann, wenn man annähernd an die Realität herankommen will. Wir Ostbürger aber glaubten Helmut Kohl jedes Wort. Wir hatten gelernt, zwischen den Zeilen zu hören. Und wir hatten die Erfahrung gemacht, dass eine Nebenbemerkung einer Honecker-Rede politische Tatsache wurde: Wenn der Generalsekretär der SED z. B. vor den LPG-Bauern in Neubrandenburg bemerkt hatte: „Unsere Krankenschwestern sollten übrigens besser bezahlt werden“, dann war das drei Wochen später Realität und es gab eine Tarifsteigerung in den staatlichen Kliniken.

Wie sollte und konnte auf dem Hintergrund solcher gravierenden kulturellen, politischen, emotionalen und sozialpsychologischen Unterschiede eine Vereinigung von Ost und West, eine Zusammenführung der beiden Seminare im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden gelingen? Eine der gefährlichsten Haltungen damals war die Utopie, uns Christen – und besonders uns frommen, pietistisch geprägten Freikirchlern – würde das alles nicht betreffen – wir hätten doch JESUS, den einen Herrn und Meister, und das würde alles überragen, weil wir EINS wären in dem HERRN – ein ziemliches Fehlurteil.

## 1. Einige Daten und Fakten

Das „Predigerseminar der deutschen Baptisten“ – später „Theologisches Seminar“ – ist 1880 in Hamburg als „Missionsschule“ unter dem Dach der Gemeinde in den Räumen der alten Kapelle in der Böhmenstraße – im Schatten des Hamburger Michel – gegründet worden, nachdem bereits die erste Bundeskonferenz des „Bundes der Gemeinden getaufter Christen“ 1849 die Ausbildung von Missionsarbeitern in Kursen beschlossen hatte. 1888 ist es nach Hamburg-Horn in ein eigenes Gebäude umgezogen, wo es bis 1997 gearbeitet hat. 1943 im Zweiten Weltkrieg ausgebombt, war die Ausbildung bis 1948 nach Wiedenest – der Bibelschule der Brüdergemeinden im Oberbergischen – ausgelagert. Aber auch nach dem Krieg konnten Studenten – damals waren es nur Männer – aus der DDR bis 1959 in Hamburg studieren.

<sup>1</sup> Vgl. *Hans-Joachim Maaz*, *Der Gefühlsstau – ein Psychogramm der DDR*, Berlin 1992; *ders.*, *Das gestürzte Volk – die verunglückte Einheit*, Berlin 1991.



Bereits 1951 erwog eine DDR-Regierungsstelle, eine eigene Ausbildungsstätte für Prediger im Gebiet der DDR ins Leben zu rufen. Die inzwischen entstandene „Geschäftsstelle Ost“ des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden<sup>2</sup> bildete eine Seminarabteilung und suchte nach einer Möglichkeit, dies in Leipzig in die Tat umzusetzen. Im März 1953 wurde die erste Klasse aufgenommen, die am 4. September 1953 in Leipzig das Studium beginnen sollte. Doch dann kam der 17. Juni 1953 – der Aufstand der Arbeiter in Ost-Berlin gegen die kommunistische Willkür – und es gab viele Beteuerungen der DDR-Behörden auf Besserung der Verhältnisse und dass weiterhin alle Prediger für die Baptisten-Gemeinden in der DDR im Seminar in Hamburg ausgebildet werden könnten. So beschloss die Bundesleitung Ost, „vorläufig von der Errichtung eines Seminars in Leipzig abzusehen“.<sup>3</sup> Denn:

„Es ist die Meinung der Bundesleitung Ost, dass die aus der DDR und dem Demokratischen Sektor von Berlin dem Seminar in Hamburg überwiesenen Brüder nach Vollendung ihrer Studien sich auch, wenn die ganzen politischen Verhältnisse sich bis dahin nicht geändert haben, dem Dienst an den Gemeinden ihrer Heimat zur Verfügung stellen. Die für das Seminar in Leipzig gesammelten Gelder bleiben weiterhin für Seminarzwecke unseres Bundes bestimmt und gebunden. Der vorgesehene Berufungstermin der Lehrer kann im Blick auf die geänderten Verhältnisse nicht eingehalten werden, doch wird vom Bund die Berufung selbst vorläufig aufrecht erhalten, falls doch noch die Errichtung eines Seminars für die DDR notwendig werden sollte. Es wird aber den Brüdern anheim gestellt, von sich aus zu entscheiden, ob sie sich an die Berufung gebunden halten wollen.“

Der Stellvertreter des Ministerpräsidenten, Otto Nuschke, teilte am 21. Juli 1953 dem Vorsitzenden der Bundesleitung Ost, Otto Soltau, mit, dass die zeitweise Übersiedlung der jungen Männer nach Westdeutschland und die Rückübersiedlung in der DDR nach Abschluss der Ausbildung möglich sei.

„Selbstverständlich bleibt die Realisierung des Planes der Errichtung eines Seminars zur Ausbildung ihres studentischen Nachwuchses im demokratischen Sektor von Berlin der Entscheidung der Leitung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden nach wie vor überlassen.“<sup>4</sup>

Dass hier von den Vertretern des DDR-Staates sogar Ost-Berlin als Ort einer Seminargründung erwogen wurde, wird wohl bei der Bundesleitung Ost positiv aufgenommen worden sein.

1958 gab es Schwierigkeiten bei der Entsendung der Brüder nach Hamburg, so dass die Bundesleitung Ost beschloss, Mitte 1959 alle Studenten

<sup>2</sup> Der „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR“ wurde erst 1969 offiziell gegründet.

<sup>3</sup> *Adolf Pobl* (Hg.), *Die Ernste ist groß. 25 Jahre Theologisches Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR in Buckow (Märkische Schweiz), Ost-Berlin 1983*, 73. Am 28. September 1952 schon hatten die Methodisten in Bad Klosterlausnitz ihr DDR-Seminar eröffnet.

<sup>4</sup> Ebd., 73 f.



aus Hamburg zurückkehren zu lassen und in Ost-Berlin oder in Leipzig eine eigene Ausbildungsstätte zu errichten.

Das aber wurde vom Rat der Stadt Leipzig „wegen drohender Überbevölkerung der Stadt“ abgelehnt<sup>5</sup> – und der Staatssekretär für Kirchenfragen empfahl, „vorübergehend“ mit dem Seminarbetrieb im Diakonissen-Erholungsheim in Buckow (Märkische Schweiz) zu beginnen.<sup>6</sup>

Herbert Weist, der damalige Präsident des Ost-Bundes, verhandelte mit dem Diakonissen-Mutterhaus Bethel in Berlin-Dahlem, dem das Buckower Haus gehörte, und am 09. September 1953 erhielten die künftigen Seminaristen die Mitteilung, dass der Unterricht am 14. Oktober 1953 entweder in Leipzig (in der Gemeinde Jakobstraße) oder „vorübergehend in unserem Bethel-Heim in Buckow (Märk. Schweiz)“ beginnen sollte.<sup>7</sup>

So war die Ausbildung der Prediger (später Pastoren) des BEFG in der DDR schließlich siebenundzwanzig Jahre lang – von 1959 bis 1986 – „vorübergehend“ bei den Bethel-Diakonissen untergebracht.

Erst am 8. September 1986 konnte ein eigenes neues Gebäude in der Neuen Promenade in Buckow eingeweiht werden. In einem Rückblick auf Buckow in der kleinen Broschüre zum Umzug des Seminars aus Hamburg nach Elstal 1997 heißt es: „Als nach sechsjähriger Bauzeit 1986 endlich das neue Seminargebäude bezogen werden konnte, das unter großen Opfern von den DDR-Gemeinden gebaut und finanziert worden war, herrschte großes Aufatmen. Endlich ideale Lern- und Arbeitsbedingungen! Endlich Platz! Die Seminarlehrer jubelten und alle Besucher staunten über das ‚Weiße Haus‘ in der Neuen Promenade. Der ‚Tag der offenen Tür‘ wurde zur Tradition. Nicht nur Gemeindeleute aus der ganzen Republik, sondern auch viele Buckower Bürger kamen und hörten das Evangelium.“<sup>8</sup>

Aber bereits nach fünf Studienjahren endet am 24. Mai 1991 die theologische Ausbildung am Seminar Buckow: Nach dem Ende des Sommersemesters 1991 zog die gesamte Seminarfamilie nach Hamburg um. Jörg Swoboda beendete seinen Dienst als Direktor und Dozent für Kirchengeschichte und Evangelistik am Seminar und kehrte zurück in seinen Dienst als Evangelist und Liedermacher, den er auch als Seminarlehrer immer nebenbei ausgeübt hatte. Damit war ein wichtiges Spannungsfeld für eine Zusammenführung der Seminare entkräftet: Es gab nicht zwei Direktoren, die sich gegenüberstanden und je Ansprüche auf die Leitung eines gemeinsamen Seminars erhoben. Dadurch war klar – und das ist nach meiner Kenntnis auch von niemandem je in Zweifel gezogen worden –, dass Edwin Brandt der Direktor des gemeinsamen Seminars sein würde. Adolf Pohl hat ihn später als „Idealfall von Direktor“ für den Einigungsprozess

<sup>5</sup> Ebd., 75.

<sup>6</sup> Ebd., 76.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Stefan Stiegler, Die erzwungene Tradition des Seminars in Buckow, Festschrift 125 Jahre Theologisches Seminar, ThGespr Beiheft 6, Kassel 2005, 19.



bezeichnet. Diesem Urteil schließe ich mich auch im Rückblick vorbehaltlos an.

Der Buckower Neutestamentler und Dogmatik-Dozent Adolf Pohl blieb für sein letztes Dienstjahr vor dem Ruhestand in Buckow wohnen und kam zum Blockunterricht nach Hamburg. Die beiden Dozenten Klaus Fuhrmann (Praktische Theologie) und Christian Wolf (Altes Testament und Ethik) aber zogen mit um nach Hamburg. Und ein weiterer Ost-Pastor begann im Herbst 1991 seinen Dienst als Dozent in Hamburg. Dr. Stefan Stiegler kam aus dem Gemeindedienst in Greifswald nach Hamburg. Er war 1991 von der Bundesleitung als Dozent ans Seminar berufen worden.<sup>9</sup>

Dieser Umzug nach Hamburg war hervorragend vorbereitet worden, vor allem vom damaligen Hamburger Direktor Edwin Brandt, dessen Sekretärin Irene Nehls und dem Hamburger Hausverwalter Wolfgang Krause.

Schon drei Monate nach dem Fall der Berliner Mauer besuchte vom 2. bis 5. Februar 1990 die gesamte Seminargemeinschaft aus Buckow einschließlich des Verwaltungspersonals das Seminar und die Stadt Hamburg. Von da an gab es konkrete Überlegungen, wie eine gemeinsame Arbeit aussehen könnte, ehe die offiziellen Gremien des BEFG Beschlüsse fassen konnten.

Und ein zweites war ebenfalls klar: Eine gemeinsame Zukunft war aus räumlichen Gründen in Buckow nicht möglich – nur in Hamburg konnte ein gemeinsames Seminar ein Zuhause finden, aber auch dort sollte das gesamtdeutsche Seminar nur „vorübergehend“ unterkommen. Denn es war eine sogenannte „gemeinsame Bildungskonzeption“ in Planung, die die theologische Ausbildung der Hauptamtlichen stärker als bisher mit der Aus-, Fort- und Weiterbildung der Ehrenamtlichen verzahnen sollte mit verschiedenen Kurs-Angeboten für die unterschiedlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Gemeinde. Auch eine neue Bibelschule war geplant.

<sup>9</sup> Persönliche Anmerkung: Nach meinem Buckower Studium von 1975–79 hatte ich die Chance zu einem Zusatzstudium an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und konnte dort im Alten Testament promovieren. Im Zuge dieser Qualifikation war es längst vertraulich besprochen, dass ich nach dem Ausscheiden von Christian Wolf das Alte Testament in Buckow übernehmen sollte. Dann kam die Wende und ich hatte den Gedanken, Seminarlehrer zu werden, ad acta gelegt. Im Herbst 1990 war ich dann als Referent zu einer „Theologischen Werkstatt“ im Seminar in Hamburg gewesen und bekam im Januar 1991 die Anfrage, ob ich im Fach Praktische Theologie einsteigen wolle. Von der Sache her war ich begeistert. Aber wie konnte und sollte ich 1991 meine Gemeinde in Greifswald verlassen, wo schon so viele in den Westen gingen? Ich hatte ziemliche Skrupel und der Vorwurf, auch abzuhaufen, traf mich tief. Da konnte man auch nicht so gut von Führung durch den Geist Gottes reden. Was mich und die Greifswalder Gemeinde aber damals überzeugt hat, war das Argument, dass für die zukünftige Ausbildung des Pastorennachwuchses in Ost und West auch auf Dauer Lehrer aus Ost und West nötig seien. Es müsse also ein jüngerer Kollege aus der ehemaligen DDR mit ins Hamburger Kollegium kommen. Und so zog also neben und mit allen Buckowern 1991 auch noch eine Greifswalder Familie um nach Hamburg.



Es gab zunächst unabhängig voneinander in West und Ost solche Bibel-schulpläne.

Damit ist ein dritter Aspekt benannt, der wesentlich war für das Gelingen der Zusammenführung der beiden Seminare: Gemeinsam sollte eine neue Bildungskonzeption entwickelt werden, sodass gemeinsam etwas Neues in den Blick genommen wurde, in das die Erfahrung und die Konzeption der beiden Seminare Hamburg und Buckow einfließen konnten.

Die Details des Umzuges von Buckow nach Hamburg wurden mit akribischer Einzelfürsorge begleitet: Wohnungen und Arbeitsplätze für die Frauen der Seminaristen aus Buckow wurden gesucht und gefunden, verschiedene Hamburger Gemeinden halfen dabei nach Kräften mit.

Und so setzten mit Beginn des Wintersemesters 1991/92 ab Oktober 1991 zwölf Studierende aus Buckow ihr Studium in Hamburg fort und drei Dozenten aus der ehemaligen DDR komplettieren das Kollegium in Hamburg, das nun aus acht hauptamtlichen Kollegen bestand:

Edwin Brandt, Direktor und Pastoraltheologie

Dr. Wiard Popkes, Neues Testament

Christian Wolf DD, Altes Testament und Ethik

Dr. Uwe Swarat, Systematische Theologie

Günter Balders, Kirchengeschichte

Siefried Liebschner, Praktische Theologie

Klaus Fuhrmann, Praktische Theologie

Dr. Stefan Stiegler, Hebräisch und Praktische Theologie

Die Studentenschaft bestand aus 88 Frauen und Männern, die etwa zur Hälfte auf dem Gelände in Hamburg-Horn wohnten. Viele Studenten aber lebten mit ihren Familien im Großraum Hamburg.

Das Miteinander gelang im Vergleich zu anderen zusammengeführten Instituten und Gesellschaften (auch innerhalb des BEFG) gut: Das lag wohl wesentlich daran, dass in der Seminargemeinschaft in Hamburg ab 1991 stets beide Kulturen und beide Denk-Traditionen an einem Tisch saßen: Nicht nur in der Mensa tauschte man seine Erfahrungen aus, sondern jede Kollegiumssitzung enthielt Aspekte und Erfahrungen aus Hamburg und aus Buckow. Edwin Brandt erwies sich als hilfreicher Moderator, der dafür sorgte, dass immer auch die andere Sicht der Dinge vorgetragen und gewürdigt werden konnte.

In vielen Verwaltungen der neuen Bundesländer wurde die Erfahrung gemacht, dass jetzt West-Kollegen kamen, die zu verstehen gaben: „Jetzt wollen wir Ihnen mal zeigen, wie man's richtig macht.“ Eine derartige Einstellung hat es im gemeinsamen Seminar in Hamburg nicht gegeben. Es war immer klar, dass sowohl in Hamburg wie auch in Buckow richtig Theologie getrieben worden war.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Das kommt z.B. auch dadurch zum Ausdruck, dass der DDR-Bund in der „Rechen-schaft vom Glauben“, dem gemeinsam mit allen deutschsprachigen Bündnissen erarbeiteten baptistischen Glaubensbekenntnis, eine eigene Fassung des Taufartikels be-



Wie richtig und wichtig die Buckower Theologie vom West-Bund angesehen war, beweist zum Beispiel die Einladung von Adolf Pohl als Hauptreferent zum Bundesrat West 1986, nachdem im Jahr zuvor der Hamburger Seminardirektor Dr. Eduard Schütz durch die Bundesleitung abberufen worden war in der Folge einer bundesinternen theologischen Debatte um das Schriftverständnis, die ausgelöst worden war durch einen Artikel von Dr. Schütz und die trotz vieler Gesprächsrunden nicht zufriedenstellend hatte geklärt werden können.

In dieser Sprachlosigkeit innerhalb der eigenen Reihen im West-Bund wurde der Buckower Systematiker Adolf Pohl gebeten, ein Grundsatzreferat zum Bibelverständnis zu halten. Dieses Referat war der Grundstock des kleinen Buches „Staunen, dass Gott redet.“ Seit 2008 liegt es auch in arabischer Übersetzung vor und wird in den Theologischen Seminaren in Beirut und Amman und Bethlehem gelesen.<sup>11</sup>

Als wirklich problematisch erlebten die Ostgemeinden allerdings den Umgang des vereinigten Bundes und seiner Bundesbeamten mit dem gerade mal fünf Jahre alten Seminargebäude in Buckow. Dieses unter jahrelangem Einsatz vieler Bauhelfer und Spender in aufopferungsvoller Eigenleistung umgebaute, ausgebaute und erweiterte Haus Rehoboth in der Neuen Promenade<sup>12</sup> nun nach der Vereinigung der Bünde und der Seminare einfach verkaufen zu wollen, war für DDR-Baptisten eine nicht denkbare Möglichkeit. Der Versuch, es weiterhin als Stätte theologischer Aus- und Weiterbildung für ehrenamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter zu betreiben, stand von Anfang an in Spannung zu der geplanten „Gemeinsamen Bildungskonzeption“, die auf einem zentralen Gelände verwirklicht werden sollte. Dass es heute nach vielen Wirren im Besitz der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Buckow ist und dort ein diakonisches Projekt der Wiedereingliederung von ehemaligen Alkoholabhängigen umgesetzt werden kann, haben alle Beteiligten als gnädige Fügung unseres guten Gottes erfahren.

---

schloss, die sich formal dadurch von dem in Westdeutschland, Österreich und der Schweiz angenommenen Text unterscheidet, dass sie zwei unterschiedliche Versteheansätze der Taufe nebeneinander stehen lässt. Der DDR-Text der „Rechenschaft vom Glauben“ ist im Auftrag des BEFG in der DDR durch die Evangelische Versandbuchhandlung O. Ekemann Nachf. Berlin unter der Lizenz-Nr. 395/S 34/80 des Union-Verlages (VOB) Berlin veröffentlicht worden.

<sup>11</sup> *Adolf Pohl*, Staunen, dass Gott redet. Die Bibel im Rahmen der Offenbarung Gottes, Kassel 1988, übersetzt ins Arabische Beirut (Libanon) 2008.

<sup>12</sup> Vgl. *Klaus Fuhrmann*, Baubericht zur Einweihung des neuen Seminargebäudes in Buckow am 8. September 1986, *TheoGespr* 1/92 (Festgabe für Adolf Pohl) 5–7.



## 2. Hintergründe und Einschätzungen

### 2.1 *Gemeinsame Geschichte*

1991 wurde in Hamburg etwas zusammengeführt, was schon einmal zusammen gewesen war: Die beiden deutschen Seminare des BEFG waren einmal *ein* Seminar in Hamburg gewesen. Die Trennung war erzwungen worden und wurde nun nach 32 Jahren wieder aufgehoben. Das war also eine wirkliche Wiedervereinigung. Diese gemeinsame Geschichte von 1880 bis 1959 war ja auch Bestandteil des Unterrichts in Kirchengeschichte – und in allen anderen theologischen Fächern wurde im Unterricht in West und Ost auf das verwiesen, was die ehemaligen Seminarlehrer gelehrt hatten – natürlich in unterschiedlicher Intensität.

Aber der gesamte Aufbau des Curriculums fußte auf den Erfahrungen seit 1880 – Buckow begann 1959 nicht aus dem Nichts, sondern konnte von dem ausgehen, was in Hamburg an Stundenplänen und Hausordnung und Praktikumsordnung und Prüfungsordnung schon jahrzehntelang gelebt worden war. Natürlich musste Buckow auch ganz neu ansetzen – mit viel weniger Lehrern als in Hamburg – zunächst waren es nur zwei hauptamtliche Dozenten: Erich Rädcl und Adolf Pohl – und mit einer staatlich auf 16 limitierten Studentenzahl. Diese Zahl konnte nur dadurch nach oben korrigiert werden, dass ausländische Studenten in Buckow aufgenommen wurden, wie z. B. drei Brüder aus Estland und verschiedene Brüder aus Russland, Ungarn und der damaligen Tschechoslowakei.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass in einer wichtigen Entwicklungen Buckow schneller war als Hamburg: Bereits 1969 machte der Bundesrat Ost den Weg frei für die Ausbildung von Frauen am Seminar: „Der Bundesrat gewährt der Bundesleitung die Freiheit, junge Männer und junge Mädchen in das Predigerseminar aufzunehmen, die sich zum Dienst in unseren Gemeinden berufen wissen, auch wenn noch nicht abgesehen werden kann, ob der Dienst einmal vollzeitlich getan werden kann.“<sup>13</sup> Im Hamburger Seminar war das Studium von Frauen erst ab 1980 möglich.

Aber die gemeinsame Geschichte – und zwar nicht nur die des Prediger-Seminars, sondern auch die Geschichte der Gemeinden und des Gemeindebundes – war eine tragfähige Basis, von der aus die Arbeit nun gemeinsam gestaltet werden konnte.

### 2.2 *Gehaltene Gemeinschaft*

Die gemeinsame Geschichte der Seminare Buckow und Hamburg war während der Zeit des „Eisernen Vorhangs“ nicht nur im Sinne historischer Betrachtung auf der Tagesordnung, sondern sie wurde auf vielfältige Weise lebendig gehalten. Natürlich war sie das zunächst dadurch, dass west-

<sup>13</sup> Beschluss der Bundesratstagung in Dresden vom 9. Mai 1969, zitiert in der Festschrift 25 Seminar Buckow, 80.



deutsche Geschwister sich immer wieder auf den Weg machten in die DDR – trotz der Schikanen an der deutsch-deutschen Grenze. Für diese Kontakte sind wir dankbar; sie waren für uns außerordentlich wichtig.

So lange wie möglich wurden einmal im Jahr in Ost-Berlin gemeinsame Bundesleitungssitzungen abgehalten, später so genannte „Begegnungen“. Die Dozenten des Hamburger Seminars trafen sich einmal im Jahr mit den Buckower Dozenten. Und die Seminardirektoren und die einzelnen Fach-Dozenten versuchten, wann immer es möglich war, einander zu begegnen. Das gelang in den 70er und 80er Jahren auch dadurch, dass die DDR-Dozenten hin und wieder zu internationalen Tagungen ins westliche Ausland reisen durften, z. B. nach Rüschnikon zum IBTS, oder zu EBF- oder BWA-Tagungen oder zur FEET-Konferenz,<sup>14</sup>

### 2.3 Gewollte Kontakte

Man gab sich aber nicht zufrieden mit den bestehenden Kontakten, sondern baute bewusst neue auf, was den DDR-Behörden übrigens gar nicht schmeckte. Bei einem neuen Visa-Antrag für einen DDR-Bürger zu einer kirchlichen Dienstreise ins nichtsozialistische Ausland war die Standardfrage der DDR-Behörde, ob die Kirche denn nicht einen schicken könne, der schon einmal im NSW – im nicht-sozialistischen Währungssystem – gewesen sei. Dahinter stand wohl die Mühe des Geheimdienstes, wieder eine neue Person observieren zu müssen, ehe ein Dienstreisevisum erteilt wurde.<sup>15</sup>

Immer neue Kontakte waren auch die Studenten-Partnerschaften (oder Patenschaften) zwischen Hamburg und Buckow, die in der Regel dem Brief- und Fachliteraturaustausch dienen. Mein Hamburger Kontaktstudent aber kam auf die Idee, gemeinsam in der DDR Urlaub zu machen. Das haben wir 1978 im Sommer auch für vier Wochen miteinander getan und hat beiden Ehepaaren eine enorme Horizonsweiterung beschert.

Frauengruppen aus West-Gemeinden schickten Weihnachtspakete an Ost-Studenten, auch einmal einen schwarzen Anzug oder eine Wolldecke. Diakonissen in Berlin und Hamburg strickten Wintersocken für die Seminaristen in Buckow. Immer standen Menschen aber dahinter, die diese Kontakte wollten und mit Leben erfüllten. Und das war ein besonderes Geschenk für uns im Osten.

<sup>14</sup> Die Abkürzungen bedeuten: International Baptist Theological Seminary (IBTS), European Baptist Federation (EBF), Baptist World Alliance (BWA), Fellowship of European Evangelical Theologians (FEET).

<sup>15</sup> Aus solchem Anlass wurden z.B. in Greifswald unsere Nachbarn in unserer Straße nach der Qualität unseres Ehe- und Familienlebens befragt mit der Absicht, herauszufinden, ob der Vater und Ehemann eventuell den Plan hegen könne, die Westreise zu benutzen, um seiner Ehefrau zu entkommen. Zum Glück haben unsere Nachbarn damals berichtet, dass wir glücklich verheiratet seien und ein harmonisches Familienleben hätten – damit war für die Stasi klar, dass der Vater wiederkommen würde. Und die Ausreise wurde genehmigt.



#### 2.4. Gezielte Treffen

Die Kontakte wurden ergänzt durch gezielte Treffen zwischen den Studierenden beider Seminare. Die konnten sinnvoller Weise nur in Ost-Berlin stattfinden. Eine größere Gruppe von Dozenten und Studenten aus Hamburg fuhr also zunächst nach West-Berlin, jeder ausgestattet mit einem Plastik-Beutel mit Bananen, Kaffee und Schokolade – dann verteilte man sich auf verschiedene Grenzübergänge und alle erzählten auf Nachfrage, dass sie die Tante in Ost-Berlin besuchen wollten – diejenigen, die als letzte den Grenzübergang passierten, wurden dann von den Beamten schon angesprochen, ob sie wohl auch ihre Tante in Ost-Berlin besuchen wollten. Die Stasi wusste also von diesen Treffen, hat sie aber nicht unterbunden, vielleicht auch deswegen nicht, weil sie immer einen theologischen Inhalt hatten: Es gab nicht nur ein fröhliches Beisammensein, sondern eine Vorlesung mit Aussprache.<sup>16</sup>

#### 2.5. Respektvolle Grundhaltung

Auf die respektvolle Grundhaltung im Umgang miteinander verweist Edwin Brandt. Sowohl im Vorfeld der Zusammenführung der Seminare als auch im Miteinander dann in Hamburg in der Rennbahnstraße war der gegenseitige Respekt und die Wertschätzung des anderen als Person und als Christ von entscheidender Bedeutung für das gute Miteinander. Edwin Brandt schreibt dazu:

„In die Vorgeschichte gehören sicher auch die regelmäßigen Treffen der Kollegen Buckow/Hamburg während der äußeren Trennung sowie die Partnerschaften zwischen den Studierenden. Das mag mit dazu geführt haben, dass es zwischen uns keine wirkliche Entfremdung gegeben hat – bei fehlender Kenntnis und mangelndem Verständnis im Einzelnen. Aber hier haben unsere gemeinsamen Kollegiumssitzungen in Hamburg tatsächlich die nötige Interpretation und das tiefer gehende Verständnis geschaffen; daran habe ich lebhaft, gute Erinnerungen! Es ist sicher nicht übertrieben, wenn wir als ‚Hamburger‘ von einer wichtigen Horionterweiterung in theologischer, gesellschaftspolitischer und persönlicher Hinsicht sprechen, die uns durch ‚Buckow‘ (all inclusive) gegeben worden ist. Dabei war sicher auch die Bereitschaft, zu hören, zu lernen, Gutes und Bewährtes zu übernehmen bzw. im neuen Kontext zu modifizieren, wesentliche Voraussetzung – auf beiden Seiten. Das wiederum war nur möglich, weil Respekt voreinander, vor der jeweiligen Wegführung und Lebensgeschichte sowie Wertschätzung des anderen in der Gesinnung unseres Herrn erfahrbar waren.“<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Während meines Studiums in Buckow fand ein solches Treffen in Berlin-Weißensee statt und Christian Wolf nahm Stellung zu dem vom Ostberliner Theologen Karl-Jürgen Kaltenborn verfassten Buch: „Plädoyer für die nützliche Gewalt“, einem Versuch, den gewaltsamen Klassenkampf aus dem Neuen Testament heraus zu begründen. Wolfs Vorlesung vor den Studenten aus Hamburg und Buckow trug den Titel: „Plädoyer für den nützlichen Gewaltverzicht“.

<sup>17</sup> E-Mail von E. Brand an S. Stiegler vom 22.09.2009.



Gezielte Treffen, gewollte Kontakte, gehaltene Gemeinschaft auf der Grundlage gemeinsamer Geschichte – die Zusammenführung der beiden Seminare von Hamburg und Buckow in Hamburg kann schon 1997 als gelungen gelten: Denn nach fünf Jahren, also nach zehn Semestern gemeinsamer Arbeit, gab es nur noch Studierende, die nur das eine gemeinsame Seminar kannten. In den Jahren davor hatten Christian Wolf und ich allerdings in einem Sommersemester eine Extraveranstaltung angeboten, ein außerplanmäßiges Seminar zur Frage des Miteinander von Ost und West in Deutschland. Es war nur eine kleine Gruppe, die daran teilnahm, aber es waren sehr intensive Gespräche, in denen vor allem auch ost-sozialisierte Studierende sprachfähig wurden und ihre Sicht der Dinge formulieren lernten. Wir im Osten hatten gut Hören gelernt, auch zwischen den Zeilen. Nun mussten wir auch Sprechen lernen, und das war manchmal nicht leicht.

Spätestens ab Herbst 1997 sprachen wir im Seminar nicht mehr viel von Ost und West – jedenfalls nicht während des Semesters. Sobald es aber um die Vermittlung in den Gemeindedienst ging oder um die Besetzung von Praktikumsplätzen, war noch lange die Ost-West-Problematik auf dem Tisch. Als aber mit den Jahren klar wurde, dass Absolventinnen und Absolventen des Seminars gleichermaßen nach Ost und West gehen – und dort auch gut in die entsprechenden Verhältnisse hineinfinden – wurde auch immer deutlicher, dass das Seminar als gemeinsames Seminar von allen Gemeinden in Deutschland angenommen wurde. Dieser Prozess wurde freilich sehr befördert durch den Umzug des gemeinsamen Seminars 1997 nach Elstal und die Gründung des Bildungszentrums Elstal mitten im märkischen Sand.

Trotz aller Probleme und Ungereimtheiten mit diesem neuen gemeinsamen Bildungskonzept unseres Bundes, das von vielen Gemeinden im Westen als zu weit im Osten empfunden wurde: Die Tatsache, dass es diese neue Bildungskonzeption gab und dass sie im Osten umgesetzt wurde, war eine Stärkung des Miteinanders. Wer sich zu viel um sich selber dreht, verliert die Zukunft. Wie die Heilige Schrift lehrt – und nicht von ungefähr ist genau dieser Vers aus dem Lukasevangelium das alte Logo des Predigerseminars in Hamburg gewesen:

„Wer seine Hand an den Pflug legt und sieht zurück,  
der ist nicht geschickt für das Reich Gottes.“ Lukas 9,62



# Gemeindegründungen nach der Wende

## Evangelisation und Gemeindeaufbau in der DDR

Gerd Sobbe

### Vorbemerkung zur Person

Meine Biographie ist sowohl mit der deutsch-deutschen Geschichte verbunden wie auch mit dem Thema Gemeindeaufbau.

Meine Eltern stammen aus Thale im Harz, also aus Sachsen-Anhalt. Sie sind 1958 vor dem Mauerbau über Berlin in die BRD ausgewandert. So bin ich im Westen aufgewachsen und entsprechend geprägt worden. Kontakte zur DDR gab es für mich durch regelmäßige Verwandtenbesuche in Thale.

Von meinen Eltern erhielt ich keinerlei christliche Prägung. Diese bekam ich in der Freikirche Mörfelden-Walldorf am Frankfurter Flughafen, zu deren Jugendgruppe ich gehörte. Diese Gruppe traf sich im Wartezimmer eines Arztes und bestand zum größten Teil aus Teilnehmern ohne christliche Sozialisation.

Die Gemeinde mit dem vielsagenden Namen Missionskreis e.V. gehörte keinem verfassten Freikirchenbund an. Besonders geprägt hat mich in ihr die Wahrnehmung von Glaubensmut und Wachstum. Mit Glaubensmut packte man es an, ein Gemeindehaus zu bauen, obwohl erst 10% der Bau-summe vorhanden war. Alle halfen mit, soweit sie konnten.

Nachdem meine Frau und ich eine sehr persönliche Berufungserfahrung hatten, wurden wir von unserer Gemeindeleitung zur Bibelschule Brake entsandt. Nach dem Abschluss dort kehrten wir in unsere Heimat-gemeinde zurück, die inzwischen dem *Bund Freier evangelischer Gemein-den* (BFeG) beigetreten war. Dort tat ich über ein Jahr als Jugendpastor Dienst.

Die FeG Mörfelden-Walldorf sandte uns dann in eine kleine FeG-Gemeinde in Baden-Württembergs. Diese 90 Jahre alte Gemeinde in Sinsheim-Hoffenheim hatte 20 Mitglieder. Wir planten, dort nur zwei Jahre zu bleiben, um uns dann über eine Missionsgesellschaft für einen Ausland-Missionsdienst vorzubereiten. Aus den zwei Jahren wurden dann zehn. Gott hat in dieser Zeit Wachstum geschenkt. Die Gemeinde ist aus Tradition und Weltvergessenheit zu neuem geistlichen Leben erwacht. Am Ende unseres Dienstes hatte die Gemeinde 80 Mitglieder und ca. 180 Gäste. Diese Jahre auf dem Land in Süddeutschland haben mich und meinen Dienst natürlich geprägt.

Als vor zwölf Jahren der Ruf nach Leipzig kam, war das für uns ein großer Schritt, mit drei Schulkindern vom süddeutschen Land in die ostdeut-



sche Großstadt zu wechseln. Die Gemeinde in Leipzig hatte damals 18 Mitglieder und ca. 25 Gottesdienstbesucher.

Von diesen 18 Mitgliedern waren die Hälfte junge Christen aus dem Westen, meist mit akademischem Hintergrund, die hier ihre erste Arbeit aufgenommen hatten. Diese Truppe „Westdeutscher“ stellte auch zu 100 % die Mitarbeiterschaft. Die meisten von ihnen waren selbst erst seit zwei bis drei Jahren in Leipzig. Unsere ostdeutschen Geschwister hatten sich zurückgezogen. Ein Grund lag in Konflikten, die der kleinen Gemeinde schwer geschadet hatten. Ein anderer Grund war, wie ich erst später feststellte, dass sie sich von den Initiativen der Westdeutschen überrollt fühlten.

Unter meinen FeG-Kollegen im Osten Deutschlands fand ich nur westdeutsche Pastoren. So hatte ich niemanden, der mich in die Besonderheiten ostdeutscher Befindlichkeit hätte einführen können. Deshalb ließ ich mich zur Schulung ostdeutscher Kultur bei der freiwilligen Feuerwehr zum Feuerwehrmann ausbilden. Hier lernte ich, wie ein ostdeutscher Lehrer unterrichtet und welche anderen Verhaltensweise im Schulbetrieb erwartet werden. Das war sehr aufschlussreich, zumal die Leute bei der Feuerwehr eine sehr klare und kernige Sprache sprechen und ihre Befindlichkeiten nicht so reflektiert diplomatisch verstecken, wie das oft unter Akademikern der Fall ist.

Die größte Motivation für alle missionarische Arbeit ist das Ziel von Gemeindegründungen: neue Gemeinden für neue Christen. Mission ist aber ohne Kenntnis der einheimischen Kultur nicht möglich. Es geht im Wesentlichen darum, das Lebensgefühl der Leute zu erfassen, ihre Bedürfnisse und Nöte zu kennen. Dann erst kommen Strategien und Programme usw. So hatte ich mir zur Auflage gemacht, im ersten Jahr nichts Neues in der Gemeinde einzuführen. Ich wollte verstehen lernen und das Vorhandene stärken. Wenn ich heute Gemeindegründer und junge Pastoren bei ihrem Start hier in Ostdeutschland begleite, gebe ich ihnen diesen Rat: Studiere die Gemeinde und die Leute in deiner Stadt mit ihrer Vergangenheit! Denke nicht zu früh, sie verstanden zu haben! Zügle deinen Tatendrang! Wenn wir unseren Standort kennengelernt und verstanden haben, können wir auch sehen, wohin sich die Dinge entwickeln, wenn wir nicht aktiv zu steuern beginnen.

## 1. Evangelisation und Gemeindeaufbau in der DDR

Die von Otto Schopf maßgeblich gegründete Inlandmission des BFeG vor dem Zweiten Weltkrieg hatte vor allem in Mittel- und Ostdeutschland evangelisiert und Gemeinden gegründet. Nach dem Krieg waren die Ostgebiete verloren und der eiserne Vorhang trennte das Land. Der DDR-Bund der FeG-Gemeinden bildete sich aus den wenigen meist auch sehr kleinen Gemeinden. Als Besonderheit kam hinzu, dass sich die Gemeinden besonders im Süden des DDR-Gebietes konzentrierten. Interessant ist auch, die Mit-



gliederentwicklung im Blick zu haben: Gab es in den 1950er Jahren noch einen Anstieg von Mitgliedern bis auf 1 600, so fiel die Zahl in den folgenden Jahrzehnten kontinuierlich und gleichmäßig, bis wir 1988 bei nahezu der Hälfte, also 800 Mitgliedern, angekommen waren. Noch gravierender ist der Rückgang der Gottesdienstbesucher: von 3 500 Personen 1951 auf 300 im Jahr 1988.

Das Zitat des damaligen Bundesvorstehers des DDR-FeG Bundes, Johannes Schmidt, beschreibt das Dilemma der Gemeinden. Dabei schreibt er über die Zeit von 1979 bis 1990:

„Neue Leute können beflügelnd wirken! Aber: Es geschieht auch, ‚dass man nicht aus der Knete kommt‘. Schon zu meiner Zeit in Borna (1953–1964) suchte ich nach Ursachen für den zunächst anhaltenden, dann fallenden Mitglieder-Stand. Wir bemühten uns, dagegen mit Evangelisation anzukämpfen, nahezu verzweifelt. ... unter solcher Erfolglosigkeit litt die ganze Gemeinde.“<sup>1</sup>

So waren zur Zeit der Wende die Gemeinden klein und wenig selbstbewusst. Als dann die Westdeutschen mit ihrem Eifer und ihren Konzepten vom missionarischen Gemeindeaufbau auftauchten, reichten die Reaktionen von Skepsis bis Ablehnung.

Die Gemeindegründungsinitiativen des BFeG in der Bundesrepublik hatten nach dem Krieg besonders den Süden Deutschlands im Blick. So gab es ursprünglich in Baden-Württemberg ganze drei kleine Gemeinden. Heute sind es in Süddeutschland viele und auch nicht allzu kleine FeG-Gemeinden. Das Wachstum in den Jahren von 1987 bis 1997 konnte ich miterleben. Nach dem Mauerfall konzentrierte man sich auf das neue alte Missionsgebiet in Mitteldeutschland, wenn es um Pioniergemeindegründungen ging. In der Regel wurde ein „Inlandmissionspastor“ ausgesandt. Großstädte, in die vom BFeG Inlandmissionare entsandt wurden, waren in den Jahren nach der Wende bis heute: Dresden, Leipzig, Chemnitz, Halle, Magdeburg, Zwickau, Görlitz, Weimar. Bis auf Leipzig gab es in diesen Städten keine FeG. In Dresden gab es meines Wissens zwar bereits eine Versammlung, aber noch keine verfasste Gemeinde wie in Leipzig.

Die FeG Leipzig ist durch einen evangelistisch geprägten Pastor gegründet worden. Wegen eines Unfalls und der dadurch notwendigen medizinischen Versorgung kam er nach Leipzig und gründete die Gemeinde. Meines Wissens handelt es sich bei Leipzig um die einzige zu DDR-Zeiten gegründete FeG. Alle anderen bestanden bereits vor Kriegsausbruch.

Die Geschwister hatten ihren Pastor durch eine Ehekrise verloren und konnten sich nach der Wende keinen anderen zu Westlohnkosten leisten. Über die Inlandmission nun einen neuen Pastor zu bekommen, erschien als einziger Ausweg. Das ließ sich verwirklichen. Allerdings kam nun ein Pionier-Evangelist der besonderen Art, der vor allem in die Fußgängerzone zog und auf der Cola-Kiste predigte. Er ließ in der Gemeinde nur ein „Mir

<sup>1</sup> Johannes Schmidt, Familienwege, o. O. o. J., 227.



nach!“ gelten. Das war mit Geschwistern nicht zu machen, die ihre Gemeinde als einen Ort der Sicherheit gegen das bisherige Staatssystem verteidigt hatten.

Ein Schlichtungsversuch scheiterte am gegenseitigen Unverständnis. Ernst Wilhelm Erdlenbruch, der damalige Leiter des Bundes, sagte mir: „Was ich mir in Leipzig habe öffentlich anhören müssen, ist mir in meiner ganzen bisherigen Dienstzeit nicht an den Kopf geworfen worden.“ Von der anderen Seite kam dann die Meldung: „Also diese Westdeutschen, man kann doch Gemeindegewachstum nicht machen, das ist doch Gottes Sache. Das waren einfach westdeutsche Macher, die uns alles vorschreiben wollten.“ So endete der Konflikt mit einer Trennung der Gemeinde vom Inlandmissions-Pastor. Die Gemeinde ging bald danach ein. Heute gibt es nur noch drei Mitglieder aus dieser Zeit.

Dieser Konflikt von Leipzig war sicher einmalig in unserem Bund, aber latent hat er sich in den Jahrzehnten bis jetzt fortgesetzt und ist auch bis heute gefühlt vorhanden. Man muss bedenken, die Inlandmissions-Stadtgemeinden haben mit bester personeller und finanzieller Ausstattung nach der Wende voll loslegen können. Dagegen mussten die bestehenden Gemeinden die Abwanderung ihrer Jugend verkraften. Sie konnten sich auch nicht mehr wie zu DDR Zeiten mit 30 bis 40 Mitglieder einen Pastor leisten.

Es folgt eine Aufstellung der Gemeinde-Neugründungen nach der Wende durch die Inlandmission des Bundes in den Städten, geordnet nach ihrer heutigen Größe. Die erste Jahreszahl steht für den Beginn der Arbeit.

#### Inlandmissionsgemeinden im Anhalt-Sachsen-Thüringen-Kreis

1993	Leipzig	130	Mitglieder	250–270	Gottesdienstbesucher
1991	Dresden	89	Mitglieder	100–180	Gottesdienstbesucher
1992	Erfurt	64	Mitglieder	75	GD-Besucher + 15 Kinder
1994?	Chemnitz	ca. 30	Mitglieder	ca. 50	Gottesdienstbesucher
2001	Magdeburg	27	Mitglieder	20–40	Gottesdienstbesucher
1993	Halle	24	Mitglieder	ca. 35	Gottesdienstbesucher
2006	Zwickau	11	Mitglieder	ca. 30	Gottesdienstbesucher
2007	Görlitz		unbekannt		
2008	Weimar	12	Mitglieder	20–30	Gottesdienstbesucher

Aus den Jahreszahlen geht hervor, dass sich die Gemeinden in den Städten sehr unterschiedlich entwickelten. Das hat unterschiedliche Gründe. Gemeindegewachstum ist natürlich immer eine Sache, die nicht allein durch menschliche Strategie und durch die Bereitstellung von Ressourcen gemacht werden kann.

In den Gemeinden Chemnitz und Halle waren es vor allem Wegzug und Konflikte, die einem gleichmäßigen Wachsen entgegenwirkten. Das Gleiche gilt auch für die Arbeit in Magdeburg, wobei hier noch ein häufiges Wechseln des Gemeindegründers hineinspielt. Obwohl wir die Anzahl neu gegründeter Gemeinden positiv werten können, wird sich künftig einiges



ändern müssen, weil wir keine Multiplikationsbewegung geworden sind. Aus diesem Grunde werden seit etlichen Jahren in unserem Bund von der Inlandmission neben Pioniergemeindegründungen auch Tochtergemeindegründungen gefördert. Die hier folgende Tabelle zeigt Tochtergemeinden nach ihrem Startzeitpunkt und ihrer heutigen Größe geordnet.

Tochtergemeindegründungen im Anhalt-Sachsen-Thüringen-Kreis

2001	Altenburg	30	Mitglieder	50	Besucher
2002	Radeberg	22	Mitglieder	30–45	Besucher
2004	Pirna	19	Mitglieder	20–40	Besucher
2008	Brandis	10	Mitglieder	30–40	Besucher

Die Gemeinde Altenburg wurde mit Leipziger Unterstützung von Borna aus gegründet, die Gemeinden Radeberg und Pirna von Dresden aus. Brandis ist nun unsere erste Tochtergemeinde in Leipzig. Man kann also feststellen: Die Entwicklung geht dahin, dass die größeren ehemaligen Inlandmissionsgemeinden Tochtergemeinden in ihrem Umland bilden.

Wenn man die Statistiken im Vergleich zwischen Ost und West betrachtet, lässt sich feststellen, dass im Vergleich zu Westdeutschland ca. 10 % der Bevölkerung Ostdeutschlands mehr auf die Städte konzentriert sind. Das liegt nicht daran, dass die Städte so attraktiv sind und wachsen – das Gegenteil ist leider der Fall –, sondern daran, dass das Land im Osten noch stärker unter Abwanderung leidet als die Stadt. Eine Beobachtung aus dem Jeremiabuch: Nachdem die obersten Zehntausend nach Babylon deportiert waren, blieb nur die einfache Landbevölkerung übrig. Dies ist vielfach in den ländlichen Regionen auch im Umland der großen Städte im Osten der Fall. Dies stellt uns vor große Herausforderungen. Deshalb können wir m. E. die entsprechenden Impulse und Hilfen für Evangelisation und Gemeindegründung nur aus den Möglichkeiten der Städte erwarten.

## 2. Gemeindegründungen im Netzwerk mit Großstadtgemeinden

Wenn wir die aktuelle wirtschaftliche Situation weltweit, insbesondere in Deutschland und speziell Ostdeutschland betrachten, müssen wir Gemeindegewachstum und Gemeindegründung von deren wirtschaftlichen Begrenzungen lösen. Eine selbstständige Ortsgemeinde in den meisten Kirchen definiert sich heute durch ein eigenes Gebäude (gebaut, gekauft, gemietet) und möglichst einen eigenen Pastor. Doch diese beiden Faktoren sind es auch, die an Grenzen führen. Wir haben nicht genug Geld zur Verfügung, um Gemeindegründer für ihre Aufgabe freistellen und einsetzen zu können. So stellt sich die Frage, wie das Bemühen um Gemeindegewachstum von steigenden Immobilien- und Personalkosten abgekoppelt werden kann.

Zusammen mit meinem fast 20 Jahre jüngeren Kollegen Thomas Arhenger und unserer Gemeindeleitung haben wir ein Konzept erarbeitet, das



wir seit einem Jahr beginnen umzusetzen. Wir sind somit noch in der Erprobungsphase. Es wird sicher einiges nachzujustieren sein.

Unsere Gemeinde in Leipzig ist in den vergangenen Jahren stark gewachsen. Vor vier Jahren mussten wir feststellen, dass der Raum im Ring-Café von Leipzig mit 220 Plätzen zu klein wird. Deshalb boten wir ein Jahr lang Abendgottesdienste an. Das hatte aber den Gottesdienst am Morgen nicht entlastet. Seit drei Jahren sind wir dazu übergegangen, zwei völlig identische Gottesdienste am Sonntagmorgen (9.30 Uhr und 11.30 Uhr) anzubieten. Der erste Ansatz ist also, nicht einen größeren und teureren Raum zu suchen, sondern den vorhandenen besser zu nutzen.

Allerdings wird dadurch die Gemeinde unübersichtlicher. Wir haben zwischen 250 und 270 Gottesdienstbesucher, die zu einem großen Teil unregelmäßig erscheinen. Insofern rechnen wir mit ca. 400 Erwachsenen, die sich insgesamt gesehen zu unserer Gemeinde halten. Diesen Menschen werden wir mit unserem freikirchlichen Gemeindeverständnis nicht mehr gerecht. Die Frage stellt sich, was wir ändern müssen, um nicht zum Veranstalter frommer Gottesdienste zu verkommen. Ein weiteres Problem ist, dass die Verweildauer vieler jungen Leute in Leipzig oft nur fünf Jahre beträgt. Eine Lösung ergibt sich nicht einfach durch den Einsatz von mehr Personal.

Internationale Forschung hat verschiedene Wachstumsgrenzen von Gemeinden ausgemacht. Ehrenamtlich geleitete Gemeinden umfassen 20 bis 60 Personen. Daraus ergibt sich für uns in Leipzig als Lösung, dass wir die Gemeinde in den nächsten fünf bis zehn Jahren zu einer Netzwerkgemeinde umwandeln wollen, die aus solchen 20 bis 60 Personen zählenden Gemeinschaften besteht. Diese sollen alle wichtigen Lebensäußerungen einer für sich selbst stehenden Gemeinde haben. Organisatorisch hat eine solche Gemeinschaft eine eigene Leitung und eigene kleine Zellen. Eine erste Gemeinschaft haben wir unter den jungen Erwachsenen gebildet mit eigener Leitung, eigenen Kleingruppen, eigenem Alphakurs, Gebetsgruppen usw. Eine zweite für junge Familien ist im Start begriffen. Gemeinschaft drei und vier sind schon im Blick und sollen 2010 an den Start gehen.

Das Modell stammt so aus England, wo einige Gemeinden der Anglikanischen Kirche solch eine Struktur bereits leben. Organisatorisch bleibt die Gemeinde dabei eins und gleicht einem kleinen Kirchenzusammenschluss. Aufgaben, die kleinere Gruppen alleine nicht schaffen, werden von der Gesamtgemeinde wahrgenommen.

Kleine Gemeinden haben oft einen Servicenachteil. Wer unterrichtet die Kinder? Was ist mit den – gerade in kleinen Gemeinden oft wenigen – Jugendlichen? Wie geschieht Schulung und Begleitung von Mitarbeitern usw.? Diese Probleme sind bekannt.

Im dargestellten Modell können diese Aufgaben von der gesamten Gemeinde im Netzwerk angeboten werden. Die hauptamtlichen Kräfte kon-



zentrieren sich auf die Leiter und die Qualität im Netzwerk, im Idealfall (nach Eph 4,11) im Team mit unterschiedlichen Begabungen.

Es ist damit eine Alternative zu anderen Modellen gegeben, die von unserem Bund in anderen Städten praktiziert werden. Dort kommt es zur Bildung von neuen Gemeinden im Stadtzentrum. Beispiele dafür sind die *City churches* in Frankfurt a. M. oder Würzburg. Allerdings benötigt man dazu wieder zusätzlich vollzeitliches Personal sowie attraktive und somit teure Räume.

Das Modell der Netzwerkgemeinden hat nicht nur innerhalb der Großstadt seine Vorteile, sondern auch für die Gemeindegründungen im Umland der Großstadt. Denn diese Struktur lässt sich auf kleine Gemeinden oder Gemeindegründungen im Umland anwenden. Unser Ziel muss es dann auch nicht mehr sein, dass dort eine selbstständige Gemeinde im traditionellen Sinne entsteht mit eigenem Haus und eigenem Pastor. In allem, was die Gemeinde des Umlandes nicht bewältigt, kann sie auf die Ressourcen der Netzwerkgemeinde in der Stadt zurückgreifen, wie die einzelnen Gemeinschaften einer Netzwerkgemeinde auch.

Praktisch haben wir in Leipzig unser Personal auf diese Situation abgestimmt. Mein Kollege kümmert sich um die Entwicklung von Gemeinschaften innerhalb der Gemeinde Leipzig und ich konzentriere mich mehr auf die Gemeindegründungen und den Aufbau eines Gemeinenetzes um die Stadt Leipzig herum. Dazu bin ich für 40 % meiner Zeit freigestellt und werde auch nur noch zu 60 % von der FeG Leipzig bezahlt. Zur Zeit begleite ich die Gemeinde Borna. Dort bin ich an einem Wochentag präsent und predige einmal im Monat. Die übrigen Predigten werden in der Regel von ehrenamtlichen Predigern unserer Leipziger Gemeinde wahrgenommen.

Eine Tochtergemeindegründung in Brandis begleite ich als Coach. Diese Gruppe hat einen eigenen Leiter mit Leitungsteam. Sie haben verschiedentlich ganze Programme, die wir für die Kerngemeinde entwickelt haben, übernommen: Gottesdienstentwürfe, Stücke unserer Anspielgruppe, ein Stille-Zeit-Heft. Die Kinder besuchen unseren biblischen Unterricht und wir entsenden eine Jugendleiterin zur Hilfe beim Aufbau einer eigenen Jugendarbeit.

Die Gemeindegründung in Altenburg ging von Borna aus. Wir haben allerdings von der Gemeinde Leipzig aus diesen Prozess mit unseren Ressourcen unterstützt, zusätzlich zu einem Missionsteam unserer amerikanischen Partnergemeinde zu einer Zeltmission. Auch bei der Suche nach geeigneten Gemeinderäumen im Altenburger Bahnhof konnten wir helfen. Wir haben deshalb gute Beziehungen zur Bahn, weil wir seit langem Mieter des Ring-Cafés sind. Der Architekt aus unseren Kreisen, der den Umbau des Ring-Cafés geplant und die Bauleitung begleitet hat, übernahm dies auch für den Bahnhof in Altenburg. Unser Kassierer, BWL-Mann, Controller beim MDR, hat den Mietpreis ausgehandelt.



Mein Kollege Ulrich Grabowski hat in Altenburg ein halbe Stelle. Er ist ein begnadeter Pastor und in der Gemeindegründung von Anfang an dabei. Doch seine Gabe ist nicht die Leitung eines langfristigen Prozesses. So begleite ich die Gemeindeleitung einmal im Monat bei der Erarbeitung einer Satzung und der Wahlordnung und somit den Prozess zur Selbstständigkeit im BFeG. Formal hat die Gemeinde keine Verbindung zur Leipziger Gemeinde, dennoch hat sie auch an den Ressourcen teil. In diesen Wochen entscheidet sich, ob die Gemeinde Altenburg in Zeit eine Gemeindegründungsarbeit beginnt. Wenn sie das tut, kann sie mit meiner und der Unterstützung der Leipziger FeG rechnen.

In Wurzen haben wir 2007 zusammen mit den uns bekannten dort lebenden Christen, die aus verschiedenen Gemeinden und Gemeinschaften kommen, eine Zeltevangalisation gestartet. Um die Arbeit vor Ort zu unterstützen, sandten wir für ein Jahr eine Theologiestudentin in einen Jugendkreis dort. Wenn Gott offene Türen schenkt, sind wir bereit, vor Ort eine Pionierarbeit anzufangen oder – wenn sie jemand anderes startet – zu unterstützen. Diese Stadt braucht eine neue lebendige Gemeinde. Die Reste von Adventgemeinde, Landeskirchliche Gemeinschaft und Brüderversammlung sind hoffnungslos überaltert. Aber niemand wird das Geld haben, dort einen Gemeindegründer einzusetzen. So glauben wir, dass wir nur mit einer ehrenamtlichen Gründungsarbeit, eingebunden in ein Netzwerk, zum Ziel kommen.

Ich glaube, dass wir mit unserem Modell vom neutestamentlichen Vorbild nicht weit entfernt sind. Paulus hat von Ephesus aus die Region im Auge gehabt und nicht den Timotheus zum Pastor der Ortsgemeinde gemacht, sondern die Aufgaben den Ältesten übertragen. Seine Schar von Mitarbeitern aus den verschiedenen Provinzen setzte er ein, um die Gemeinden in verschiedenen Phasen und Krisen zu begleiten. Sie waren meist nur temporär in den Gemeinden und sind von dieser dann so lange versorgt worden.



---

## Freikirchliche Perspektiven: Forschungsberichte und Aufsätze

---

### Zwanzig Jahre Quäkerforschung in Deutschland:

Ein Forschungs- und Literaturbericht (1990–2010)

*Claus Bernet*

Die letzten zwanzig Jahre brachten die Quäkerforschung in Deutschland in eine äußerst erfreuliche, fruchtbare Entwicklung. Zahlreiche biographische Arbeiten wurden verfasst, mehrere Dissertationen fertig gestellt und eine steigende Anzahl wissenschaftlicher Aufsätze vorgelegt.<sup>1</sup> So kann und so soll es weitergehen.

Im Folgenden sollen die neuen Arbeiten mit ihren Stärken und Schwächen vorgestellt und kontextualisiert werden. Begonnen wird mit dem Bereich „Sozialpädagogik“, da hier in den letzten zwei Jahrzehnten besonders viele und nützliche Arbeiten entstanden sind. Es folgt der Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts, der von jeher ein Bereich war, in dem das Quäkertum eine Rolle spielte. Geradezu unüberschaubar sind die Publikationen aber zum 20. Jahrhundert – aus nachvollziehbaren Gründen. Zum einen wurde zu Beginn dieses Jahrhunderts die noch heute bestehende Deutsche Jahresversammlung (zukünftig DJV) gegründet, dann gab es Hilfsdienste der Quäker nach zwei Weltkriegen und schließlich spielten Quäker während des Nationalsozialismus eine bemerkenswerte Sonderrolle, die durch neuere Arbeiten immer deutlicher an Kontur gewonnen hat. Für die Zeit nach 1945 und die Phase der DDR-Quäker kann man dies noch nicht sagen.

Eigene Bereiche bilden dann wieder der Religiöse Sozialismus, die Quäkerspeisung und die Friedensarbeit. Anschließend werden neuere Publikationen und Eigendarstellungen der DJV besprochen. Sonderfälle sind hier Publikationen eines kleinen christozentrischen Quäkerkreises im Rheinland und die Arbeiten von Richard Foster, auf die eigens einzugehen sein wird. Es folgt dann ein Überblick über die seit 1990 erschienenen Beiträge in verschiedenen Lexika und Enzyklopädien. Daneben gibt es auch Arbeiten, die sich weder einer Epoche noch einer Sachgruppe zuordnen lassen.

<sup>1</sup> Einen ersten Überblick verschafft: *Claus Bernet*, Deutsche Quäkerbibliographie, Nordhausen 2006 (zweite Aufl. in Vorbereitung). Zudem erscheint jährlich seit 2000 ein Verzeichnis mit Neuerscheinungen über das Quäkertum im Jahrbuch für Freikirchenforschung (FF).



Auf diese wird abschließend unter „Und was es sonst noch gab“ eingegangen.

In Deutschland sind die Begriffe „Quäker“ oder „Quäkertum“ allgemeine Gebrauchsbegriffe, die keinem besonderen rechtlichen Schutz unterliegen, vergleichbar mit den Begriffen „Christ“ oder „Kirche“. So darf sich in Deutschland jeder als dem Quäkertum zugehörig benennen. Historisch gesehen hat es auch in Deutschland verschiedene Gruppen gegeben, die diesen Begriff für ihre Gemeindegründung beanspruchten. Die 1925 gegründete „Deutsche Jahresversammlung“ der „Religiösen Gesellschaft der Freunde“ ist in Deutschland die älteste und mitgliederstärkste Quäkergruppierung. In Stuttgart hat es aber schon ab 1920 eine bedeutende Quäkergruppe gegeben, die 1921 sogar in Erfurt ihre erste Jahresversammlung abhielt. Dabei stellte sich heraus, dass es Beziehungen zwischen diesen Quäkern und der Wüstenrot Bausparkasse gab, deren genauere Erforschung auch eine Aufgabe für die Zukunft sein kann. Dem Pastor Rainer Axmann ist es zu verdanken, auf eine andere eigenständige Quäkergemeinde hingewiesen zu haben, die sich 1923 im Landkreis Coburg gebildet hatte und sich nicht der DJV anschloss.<sup>2</sup> Die Bewegung ist vor allem ein Kind der Lebensreform gewesen. Der „Schreiber“ (Vorsitzender) der Gemeinde war Hans Klassen, ein ehemaliger Mennonit, der später eng mit Martin Buber zusammenkam, was wieder einmal auf die besonderen Verbindungen zwischen Quäkertum und Judentum hinweist.<sup>3</sup> 2007/2008 haben sich in München die „Unabhängigen Quäker“ zusammengefunden, nach deren Sicht die DJV lediglich ein Vereinsquäkertum pflegt, die Zeugnisse der Quäker nicht mehr lebe und durch eine universalistisch-unverbindliche Theologie unkenntlich geworden sei. Für wissenschaftliche Arbeiten zu dieser spannenden Neugründung ist es noch zu früh, hier wird in Zukunft sicher noch die eine oder andere Kontroverse zu erwarten sein.

## Sozialpädagogik und Quäkertum

Erfreuliches gibt es vor allem aus dem Bereich sozialpädagogischer Publikationen zu vermelden. Zunächst konnten eine ganze Reihe von Arbeiten zu den bedeutenden Pädagoginnen unter den Quäkern erscheinen, zu Elisabeth Rotten,<sup>4</sup> Hertha Kraus<sup>5</sup> und vor allem zu Magda Kelber<sup>6</sup>. Insbeson-

<sup>2</sup> Rainer Axmann, *Gemeinschaft im Geiste des Quäkertums – Kommunität und „Kinder-Land“*, in: Coburger Friedensbuch, hg. vom Friedensausschuss der Gemeinde Meeder, Meeder 1991, 179–188. Siehe jetzt auch: Claus Bernet, *Die Deutsche Jahresversammlung in Stuttgart. Ein Gründungsversuch aus der Anfangszeit der deutschen Quäker um 1920*, in: *Blätter für Württembergische Kirchengeschichte*, 107, 2007, 239–250.

<sup>3</sup> Claus Bernet, *Lebensreform in Oberfranken. Hans Klassen und die Kommune Neu-Sonnefeld*, in: *Jahrbuch für fränkische Landesforschung*, 67, 2007, 241–354.

<sup>4</sup> Dietmar Haubfleisch, Elisabeth Rotten (1882-1964) – eine (fast) vergessene Reformpädagogin, in: Inge Hansen-Schaberg (Hg.): „etwas erzählen“. Die lebensgeschichtli-



dere die Kassler Wissenschaftlerin Beate Bussiek hat sich eingehend mit Kelber beschäftigt und dazu zwei fundierte Aufsätze vorgelegt.<sup>7</sup> Ursprünglich war geplant, eine größere Arbeit über Hertha Kraus<sup>8</sup> zu verfassen, doch hier ist ihr Gerd Schirmmacher zuvorgekommen.<sup>9</sup> Seine fundierte Biographie zu Kraus verdient eine etwas ausführlichere Darstellung.

Schirmmacher, der u. a. Geschichte der Sozialarbeit an der FH Fulda lehrt, gelang es bereits mit einer Arbeit über das Sozialwesen und die Sozialarbeit in der Türkei wichtige Impulse zu geben, die über den Tag hinaus Geltung beanspruchen dürfen. Mit der vorliegenden Biographie dürfte das gleiche in der Sozialgeschichtsschreibung gelungen sein. An vielen Stellen seines Buches „Hertha Kraus – Zwischen den Welten“ (2002) zeigt sich der Gewinn der umfassend angelegten Darstellung und Detailgenauigkeit: Dem Politologen Schirmmacher bleibt die politische Gemengelage der Umbruchzeiten nie lediglich Hintergrundfolie, sondern dank der vielfältigen Beziehungen der Hauptperson, etwa zu Konrad Adenauer, Walter Ulbricht oder zu Emil Fuchs, bietet sich der willkommene Anlass, diese Kontakte im Kontext der deutsch-amerikanischen Beziehungen aus ungewohnter Perspektive des quäkerischen Netzwerkes heraus neu zu schildern. Die schwierige Frage, ob die Quäker eine „Sekte“ oder eine Glaubensgemeinschaft sind,

che Dimension in der Pädagogik, Hohengehren 1997, 114–131. Von Haubfleisch wurde 1997 auch eine vorbildliche Bibliographie zu Rotten vorgelegt, die online einsehbar ist: <http://archiv.ub.uni-marburg.de/sonst/1997/0010.html>.

- <sup>5</sup> *Hildegard Feidel-Mertz*, Kraus, Hertha, in: *Jutta Dick / Marina Sassenberg* (Hg.): Jüdische Frauen im 19. und 20. Jahrhundert, Reinbek 1993, 224–226; *Manfred Berger*, Zum 100. Geburtstag von Hertha Kraus. Eine biographisch-pädagogische Skizze, in: *Unsere Jugend. Zeitschrift für Jugendhilfe in Wissenschaft und Praxis*, 49, 1997, 364–366; *Ulrike Fäuster*, Es geht ein ununterbrochener Strom von Emigranten durch dieses Haus. Zum 100. Geburtstag von Hertha Kraus, 11. September 1897 – 16. Mai 1968, in: *AVS-Informationsdienst*, 18, 4/5, 1997, 18; *Manfred Berger*, Hertha Kraus (1897–1968), in: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon (BBK)*, 23, 2004, Sp. 860–872 (mit umfangreicher Bibliographie).
- <sup>6</sup> *Irene Stüber*, Die Initiatoren und Initiatorinnen von „German Educational Reconstruction“, in: *Exil. Forschungen – Erkenntnisse – Ergebnisse*, 18, 1, 1998, 48–60; *Manfred Berger*, Magda Kelber, in: *Christ und Bildung*, 46, 7, 2000, 35–37; *Christl Ziegler*, Reeducation und politische Frauenbildung nach 1945. Der Beitrag Magda Kelbers, in: *Paul Ciupke* (Hg.): *Zwischen Emanzipation und besonderer Kulturaufgabe der Frau*, Essen 2001, 215–226; *Frey Kurt*, Die Gruppe als der Mensch im Plural. Die Gruppenpädagogik Magda Kelbers. Frankfurt a. M. 2003.
- <sup>7</sup> *Beate Bussiek*, Zwischen zwei Kulturen. Ein Portrait der Grenzgängerin Magda Kelber, in: *J. M. Ritchie* (Hg.): *German-speaking exiles in Great Britain*, Amsterdam 2001, 163–175; *dies.*, Magda Kelber – Erwachsenenbildung im Geiste des Quäkertums, in: *Hessische Blätter für Volksbildung*, 51, 1, 2001, 56–68.
- <sup>8</sup> Zumindest eine kleinere Arbeit ist aus ihren Studien hervorgegangen: *Beate Bussiek*, Hertha Kraus – Quäkergeist und Kompetenz. Impulse für die Soziale Arbeit in Deutschland und den USA, in: *Sabine Hering / Berteke Waaldijk* (Hg.), *Die Geschichte der Sozialen Arbeit in Europa (1900–1960)*, Opladen 2002, 51–69.
- <sup>9</sup> *Gerd Schirmmacher*, Hertha Kraus – Zwischen den Welten. Biographie einer Sozialwissenschaftlerin und Quäkerin (1897–1968), Frankfurt a. M. 2002.



müsste dabei allerdings in einem viel größeren Rahmen behandelt werden. Diese Problematik war zu den Zeiten, als Hertha Kraus nach Amerika kam, eine unter Quäkern diskutierte Frage, der sich Kraus kaum entziehen konnte. Vielleicht aber doch, denn Mitglied bei den amerikanischen Quäkern wurde sie trotz ihrer Amerikabegeisterung erst 1940 – vorher war sie ab 1932 Mitglied der Deutschen Jahresversammlung (nicht einer „Berliner Jahresversammlung“).

Ein eigener Bereich ist die Quäkerpädagogik, die zuletzt von Inge Specht in ihrem Vortrag „Soziale Zeugnisse der Quäker“ (1997) aufgegriffen wurde.<sup>10</sup> Specht arbeitete auch in Holm-Seppensen, einer sozialpädagogischen Einrichtung, die eng mit dem Quäkertum verbunden war und ist. Im Jahre 2000 erschien eine Festschrift, die auf diese bislang wenig bekannten Beziehungen einging.<sup>11</sup>

Dass das christlich geprägte soziale Wirken Wurzeln hat, die vor allem das evangelikale Quäkertum betreffen, zeigt die Biographie von Elizabeth Fry. Hier sind neben neueren populären Arbeiten<sup>12</sup> vor allem zwei Studien von Gerlinde Viertel zu erwähnen.<sup>13</sup> Fry war drei Mal in Deutschland, propagierte an verschiedenen Höfen ihre Gefangenenfürsorge und inspirierte schließlich Theodor Fliedner zur diakonischen Anstaltsgründung in Kaiserswerth. Nicht zuletzt deswegen wurde ein Eintrag zu Fry auch in das Lexikon „Religion in Geschichte und Gegenwart“ aufgenommen, übrigens als einzige Quäkerin überhaupt – ein Armutszeugnis.<sup>14</sup>

Das Reformpotential der Quäkerpädagogik weist auch auf einem anderen Gebiet nach England. Dort entstand im 19. Jahrhundert die Bell-Lancastersche Lehrmethode, also das wechselseitige Unterrichtssystem, nach der die Rolle von Schüler und Lehrer stets alterniert und ältere Schüler jüngere unterrichten. Das umstrittene System erfreute sich besonders an angloamerikanischen Lehranstalten Beliebtheit und wurde jetzt auch von

<sup>10</sup> Inge Specht, *Soziale Zeugnisse der Quäker*, Stolzenau 1997 (Richard-L.-Cary-Vorlesung 1997). Siehe dazu auch die geplante Drucklegung meines Vortrages „Paedagogica Quakeriana reformata? Der Beitrag der deutschen Quäker innerhalb der Reformpädagogik“ auf der Jahrestagung 2009 des Arbeitskreises Historische Religionspädagogik in Neudietendorf.

<sup>11</sup> Quäker-Häuser e. V., *Freundeskreis für soziale Arbeit* (Hg.): *50 Jahre. Soziale Arbeit mit Kindern, Jugendlichen, Erwachsenen und Familien*, o. O. 2000.

<sup>12</sup> Erich Hessing, Elizabeth Fry und Florence Nightingale, in: *ders.*, *Profile der Kirchengeschichte*, Hannover 1991, 78–80; Dietmar Kruczek, *Der „Engel von Newgate“*. Das Leben der Elizabeth Fry, Neukirchen-Vluyn 1996; *ders.*: *Elizabeth Fry, Elsa Brändström*, Magdeburg 2005.

<sup>13</sup> Gerlinde Viertel, Elizabeth Fry (1780–1845), in: *Vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2006, 71–83; *dies.*: Elizabeth Fry (1780–1845). Eine christliche Sozialreformerin, in: *Monatshefte für evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes* (MEKGR), 55, 2006, 343–362.

<sup>14</sup> Simon Bright, Elizabeth Fry, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG), 3, 2004, 405.



deutschen Erziehungswissenschaftlern aufgegriffen, auch unter dem Aspekt der Kostensenkung.<sup>15</sup>

Dass umgekehrt auch englische Pädagogen an deutschen Einrichtungen Interesse zeigten, konnten Gisela und Paul Habermann in einem Aufsatz zur historischen Jugendfürsorge nachweisen.<sup>16</sup> Vermutlich 1846 reiste der nicht näher bekannte Quäker „T. R.“ nach Berlin und besuchte die Kopfsche Institution, eine evangelische Erziehungsanstalt „vor dem Halleschen Tor“. Der detailreiche Reisebericht erschien in seiner englischen Fassung zwar schon 1846, dürfte aber den wenigsten deutschen Lesern bekannt sein.

## Pietismus

Eigentlich wäre Halle mit seinem „Interdisziplinären Zentrum für Pietismusforschung“ der ideale Ort für das Erforschen des frühneuzeitlichen Quäkertums in Deutschland. Das Zentrum unter seinem Leiter Udo Sträter verschließt sich bedauerlicher Weise ökumenischem Denken, sondern wird immer mehr zur Produktionsstätte lutherischer Auftragswerke einer kirchlichen Kommission. Anstatt Pietismusforschung innovativ anzugehen, werden Tagungen zu Kantaten und Kirchenliedern veranstaltet, oder ehrfürchtige Jubiläumsveranstaltungen zu Friedrich Gottlieb Klopstock oder August Hermann Niemeyer abgehalten, die den Pietismus nur am Rande betreffen. Eine solch beschränkte Themenwahl grenzt die Quäkerforschung ebenso aus wie die Geschichte der Mennoniten oder Pfingstgemeinden – die dem Pietismus heute näher stehen als die lutherischen Landeskirchen, den Kirchenhistorikern jedoch nicht geheimer erscheinen. Dieser Kreis von Pietismusforschern, meist männlicher Emeriti, wurde schon einmal treffend als „Oberzensoren“ charakterisiert,<sup>17</sup> das dazu Notwendige habe ich 2008 in meinem Beitrag „Das deutsche Quäkertum in der Frühen Neuzeit“ gesagt.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Fritz Osterwalder, Tausend Schüler, ein Lehrer – Schüler lehren Schüler. Das System wechselseitigen Unterrichtens und Erziehens von Bell und Lancaster, in: *Pädagogik*, 49, 11, 1997, 35–40; Andreas Pehnke, Zur Rezeption des wechselseitigen Unterrichtensystems nach der Bell-Lancasterschen Lehrmethode durch Carl Friedrich Gotthelf Baumfelder (1798–1865) in Dresden, in: *Pädagogische Rundschau*, 58, 3, 2004, 281–297.

<sup>16</sup> Paul Habermann / Gisela Habermann, Jugendlend, Jugendstrafen und – Rehabilitation, in: *Der Kinderarzt*, 20, 2, 1991, 307–316.

<sup>17</sup> Schreiben von Dietrich Blaufuß, 26.11.2008. Siehe vor allem auch die treffenden Bemerkungen zu tendenziösen Arbeiten der derzeitigen Pietismusforschung von Martin Gierl, Im Netz der Theologen – die Wiedergeburt der Geschichte findet nicht statt, in: *Zeitschrift für Historische Forschung (ZHF)*, 32, 3, 2005, 463–487.

<sup>18</sup> Claus Bernet, Das deutsche Quäkertum in der Frühen Neuzeit. Ein grundsätzlicher Beitrag zur Pietismusforschung, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (ZRG)*, 60, 3, 2008, 214–234.



Beginnen wir bei den Wegbereitern des Pietismus, die auch als Wegbereiter des Quäkertums gelten: Bezogen auf Meister Eckhardt, Tauler, Schwenckfeld, Weigel, Paracelsus und Böhme klagte bereits 1982 der Religionsforscher Manfred Ehmer, zeitweise Mitglied der DJV: „Ist diese geistige Tradition, die ich die christlich-esoterische nennen möchte, nicht auch ein Teil unseres Erbes, zählt sie nicht auch zu den selbstverständlichen geistigen Grundlagen unserer Jahresversammlung? Warum wird nicht diese geistige Tradition im Leben unserer Jahresversammlung durch Forschen, Veröffentlichungen, Diskussion, usw. lebendig gehalten?“<sup>19</sup> Diese Frage ist berechtigt. Bislang traten auf diesem Feld fast nur angloamerikanische Autoren hervor. An erster Stelle wäre hier Douglas Gwyn zu nennen, der im Jahr 2000 Ehmer eine erste Antwort lieferte, in dem Kapitel „Caspar Schwenckfeld and Sebastian Franck: Seeker formations in the 1520s and 1530s“ seines Buches „Seekers found“.<sup>20</sup> Behandelt wurden die „Freunde Gottes“ und die „Brüder (und Schwestern) des freien Geistes“, Caspar Schwenckfelds Begriff „Stillstand“ und die Geistkirche, die alle unter Spiritualismus subsumiert werden. Gwyn widersteht dabei einer Überbewertung der kruden Gedanken Böhmes, die für den Durchschnittsquäker wohl kaum zur gängigen Erbauungsliteratur gezählt haben dürften, was von Ariel Hessayon, Historiker an der London University, 2005 bestätigt worden ist, der die Konjunkturen der Frage nach dem Böhme-Einfluss auf die (englischen) Quäker und die dahinter liegenden Motive in hervorragender Weise nach- und aufgezeichnet hat.<sup>21</sup>

Van Helmont, Paracelsismus und die Böhmerezeption stehen in einer gut lesbaren Arbeit im Mittelpunkt, die der US-Amerikaner Max L. Carter in Woodbrooke, einem Studienzentrum der Quäker in England, 1999 verfasst hat, nicht zufällig unter dem damaligen Tutor Douglas Gwyn.<sup>22</sup> Durch die Aufarbeitungen hermetisch-esoterischer Strömungen im oder vielleicht sogar des Quäkertums geraten die historischen Beziehungen zu Deutsch-

<sup>19</sup> *Manfred Ehmer*, Der Weg des deutschen Quäkertums. Spirituelle Vertiefung, in: *Der Quäker*, 56, 12, 1982, 235–237, hier 235. Dr. Manfred Ehmer hat sich als wissenschaftlicher Sachbuchautor der Aufgabe gewidmet, die großen kulturgeschichtlichen Zusammenhänge der archaischen Weisheitslehren aufzuzeigen. In seinen Büchern „Göttin Erde“ (1994) und „Die Weisheit des Westens“ (1998) hat er sich als theosophischer Kenner der westlichen Mysterientradition erwiesen, mit „Faszination unseres Urwissens“ (2002) ein Werk spiritueller Philosophie vorgelegt. In seiner Arbeit „Der Zyklus der Weltkulturen“ (2003) zeigte er die Spiritualität der Weltkulturen von Ägypten bis zum Abendland auf. Der Autor ist 1994 aus der DJV ausgetreten (Quäkerarchiv Berlin, Mitgliederbuch Nr. 1089).

<sup>20</sup> *Douglas Gwyn*, *Seekers found. Atonement in early Quaker experience*, Wallingford 2000; nützlich für jede religionsgeschichtliche Forschungsarbeit zum 17. Jahrhundert.

<sup>21</sup> *Ariel Hessayon*, Jacob Boehme and the early Quakers, in: *The Journal of the Friends' Historical Society*, 60, 3, 2005, 191–223.

<sup>22</sup> *Max L. Carter*, Early Friends and the alchemy of perfection, in: *Journal of the Friends' Historical Society*, 58, 3, 1999, 235–250.



land wieder in den Blick. Den deutschen Raum, insbesondere van Helmont und die Missionsreise von William Penn im Jahre 1677, streift auch ein Sammelband zu Benjamin Furly, herausgegeben von der Frühneuzeit-historikerin Sarah Hutton.<sup>23</sup> Obwohl im Untertitel ausdrücklich auf Furlys berufliche Tätigkeit als Händler (merchant) hingewiesen wird, beschäftigt sich der Band (wieder einmal!) schwerpunktmäßig mit philosophiehistorischen Themen. Es bleibt zudem unklar, weshalb gerade eine Arbeit zu dem feurigen Missionar und Polemiker Furly ausgerechnet in eine Serie aufgenommen wurde, die sich dem Toleranzgedanken verpflichtet hat („*Studie testi per la storia della tolleranza*“).

Es lohnt sich nun durchaus, neben Hutton und auch Allison P. Coudert,<sup>24</sup> Professorin für „Religious Studies“ am Warburg Institute der University of London, auch die Arbeiten von Volker Wappmann, Gemeindepfarrer in Bayern, heranzuziehen. In seiner am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Erlangen-Nürnberg verfassten Dissertation „Durchbruch zur Toleranz“ (1995)<sup>25</sup> geht es um die Politik des reformierten Pfalzgrafen Christian August von Sulzbach, an dessen Hof auch van Helmont, als „Spiritualist“ bezeichnet, verkehrte (S. 167 ff.). Der Arbeit ist zu entnehmen, dass van Helmont – als Quäker kaum verwunderlich – Pazifist und Gegner der Todesstrafe gewesen sei (S. 179). Über diesen wichtigen Punkt wüsste man gerne mehr. Stärker noch geraten die Quäker in dem Aufsatz „Juden, Quäker, Pietisten“<sup>26</sup> (2000) des gleichen Verfassers in den Blickwinkel. Deutlich wird, wie irenistisch van Helmont am Hof des Pfalzgrafen wirkte und mit seiner Relativierung aller Konfessionen beim Herrscher sogar eine ernsthafte Glaubenskrisis auslöste (S. 126). Auch der Mediziner Tobias Ludwig Kohlhas wird ausführlich behandelt, der ebenfalls zu den Quäkern konvertierte – alles sorgfältig mittels verschiedener Archivalien belegt.

Andreas Deppermann ist einer der wenigen jüngeren Pietismustheologen, der sich intime Kenntnisse über das Quäkertum erarbeitet hat, nie-

<sup>23</sup> Sarah Hutton (Hg.), Benjamin Furly 1646 (sic!)–1714. A Quaker merchant and his milieu, Firenze 2007 (*Studie testi per la storia della tolleranza in Europa nei secoli XVI–XVIII*); siehe auch Claus Bernet, Quaker Missionaries in Holland and North Germany in the late seventeenth century, in: *Quaker History*, 95, 2, 2006, S. 1–18.

<sup>24</sup> Allison P. Coudert, Henry More, the Kabbalah, and the Quakers, in: Richard Asbcraft / Richard Kroll / Perez Zagorin (Hg.): *Philosophy, science, and religion in England (1640–1700)*, Cambridge 1992, 31–67. Ihre Ausführungen speziell zu van Helmont liegen auch in deutscher Sprache vor: *Dies.*, Christliche Hebraisten des 17. Jahrhunderts. Philosemiten oder Antisemiten? Zu Johann Jacob Schudt, Johann Christoph Wagenseil und Franciscus Mercurius van Helmont, in: *Morgen-Glanz. Zeitschrift der Christian Knorr von Rosenroth Gesellschaft*, 6, 1996, 99–132.

<sup>25</sup> Volker Wappmann, *Durchbruch zur Toleranz. Die Religionspolitik des Pfalzgrafen Christian August von Sulzbach 1622–1708*, Neustadt a. d. Aisch 1995.

<sup>26</sup> Volker Wappmann, *Juden, Quäker, Pietisten – die Irenik des Sulzbacher Kreises (1651–1708)*, in: Heinz Duchhardt/ Gerbard May (Hg.), *Union – Konversion – Toleranz. Dimensionen der Annäherungen zwischen den christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert*, Mainz 2000, 119–138.



dergelegt in seiner Dissertation zu Johann Jakob Schütz (2002).<sup>27</sup> Bemerkenswert ist, dass der Autor erstmals seit den Arbeiten William Hulls aus den dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts wieder auf die Verbindungen zwischen inner- wie außerkirchlichen Pietisten und Quäkern zu sprechen kommt. Das Bild, das die Pietisten im Allgemeinen und Schütz im Besonderen von den Quäkern hatten, ist im Wesentlichen durch Penn, Furly und Barclay geprägt worden. Diese waren theologisch gebildete Missionare, privilegierte Adelige und geschäftstüchtige Großhandelsleute – keineswegs repräsentative Vertreter der eigentlich sozialrevolutionär ausgerichteten frühen Quäkerbewegung. Wären etwa Quäker wie Margaret Fell, James Nayler oder gar John Perrot nach Deutschland gekommen, wäre die Mission anders verlaufen, möglicherweise für die Quäker erfolgreicher. Der Kontakt der Pietisten zu den konzilianteren und gemäßigten Vertretern des Quäkertums macht es verständlich, dass Schütz mehr Sympathien für diese Richtung empfinden konnte als Spener, der viel deutlicher als Schütz an präziser theologischer Begrifflichkeit Interesse empfand und auf Distanz zu den englischen Quäkern ging, die – zumindest in der ersten Generation – wenig für theologische Subtilitäten übrig hatten. Weshalb aber die Werbeschriften der Quäker mit samt der soliden Apologie Barclays von Deppermann geringschätzig als „Propagandaschriften“ (S. 325) und ihre Missionsarbeit als „Propagandatätigkeit“ (S. 322) bezeichnet werden, bleibt dem Leser unklar. Leider sind solches noch im 21. Jahrhundert die üblichen Difframierungen lutherischer Kirchenhistoriker, zumindest in Deutschland.

Schütz war immerhin eine der zentralen Koordinaten im Netzwerk des quäkerischen Büchervertriebs, das insbesondere vom „Morning Meeting“, einem zentralen Ausschuss der Quäker ab 1673, als das geeignete Instrument zur Mission in Deutschland angesehen wurde. Welche Bücher Schütz aber geliefert bekam, wird sich schließlich in den Protokollen des „Meeting for Sufferings“ finden lassen, woran eine andere Autorin in ihren Forschungen anknüpft. Ich spreche von Sünne Juterczenka, die wohl bislang am Genauesten das frühneuzeitliche Quäkertum durchleuchtet hat, freilich mit den ihr eigenen Fragestellungen in Tradition und geistiger Nachfolge von Hermann Wellenreuther. Der Göttinger Frühneuzeitforscher begann seinerseits einst seine Karriere mit einer Studie über die Quäker. Ist es auch die erste und einzige wesentliche Arbeit gewesen, die Wellenreuther den Quäkern widmete, so gehört er doch zu den wenigen Pietismusexperten, der einerseits die Quäkergeschichte in seinen übrigen Publikationen mit einbezogen hat, und andererseits durchaus bereit war, zu Quäkerthemen anzuregen und einschlägige Wissenschaftler an Tagungen oder Publikationen zu beteiligen, ganz im Gegensatz zur Quäkerphobie der allgemeinen Pietismusforschung, die zur Erforschung des Pietismus anschei-

<sup>27</sup> *Andreas Deppermann*, Johann Jakob Schütz und die Anfänge des Pietismus, Tübingen 2002.



nend die Mitgliedschaft in der Evangelischen Landeskirche als wissenschaftsrelevantes Kriterium ansieht.

Die Arbeit „Über Gott und die Welt“ (2008) von Juterzenka ist in mancherlei Hinsicht eine bemerkenswerte Leistung.<sup>28</sup> Ihrer Hauptthese zufolge habe sich die europäische Quäkermission in Abgrenzung zu radikalen (pietistischen) Richtungen einerseits und den Amtskirchen andererseits herausgebildet (S. 19). Ihre Schlussfolgerungen bezüglich des quäkerischen „Netzwerkes“<sup>29</sup> (vor allem Kapitel 3) beruhen nicht auf Übernahme englischsprachiger Autoren der Sekundärliteratur, sondern auf einer sorgfältigen Kenntnis der Quellen, vor allem eben des „Meeting for Sufferings“. „Suffering“, also das Leiden um des Glaubens willen, sei das Charakteristikum der Quäker gewesen: Dies ist die eigentliche These der Arbeit (was jedoch in der Einleitung leider keine programmatische Würdigung gefunden hat).<sup>30</sup> Vor allem entwickelten die Quäker eine publizistische Aktivität, die jeden Leidensverursacher die öffentliche Sichtbarmachung seiner Taten garantierte, und gleichzeitig wurden Gemeindemitglieder durch geduldiges Ertragen der Leiden quasi veredelt (S. 49). Das aktive Herbeiführen von Leidenssituationen ist vielleicht wirklich ein von Juterzenka deutlich erkanntes Merkmal des frühen Quäkertums in Deutschland, dessen Mut man sich für die spätere Zeit des Nationalsozialismus geradezu herbeiwünscht. Dabei steht aber die Frage im Raum, ob nicht jede christliche Theologie Leidenstheologie sein muss; und weshalb Hiob in der Quäkertheologie eine so geringe Rolle spielt, müsste auch noch einmal eigens untersucht werden.

<sup>28</sup> *Sünne Juterzenka*, *Über Gott und die Welt. Endzeitvisionen, Reformdebatten und die europäische Quäkermission in der Frühen Neuzeit*, Göttingen 2008. Aus der Dissertation wurde ein Kapitel bereits vorab publiziert, ein weiteres ins Englische übersetzt: *Dies.*, *Von Amsterdam bis Danzig. Kommunikative Netze der europäischen Quäkermission im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, in: *Atlantic understandings*, Hamburg 2006, 139–158; bzw. *dies.*, *Crossing borders and negotiating boundaries: The seventeenth-century European missions and persecution*, in: *Quaker Studies*, 12, 1, 2007, 39–53. Die Autorin beschäftigte sich bereits in ihrer Magisterarbeit „Radikal-theologische Diskurse über Quäker und Pietisten. Analyse ausgewählter Streitschriften, Reiseberichte und Tagebücher, 1655–1720“ (Göttingen 2001) mit diesem Thema. Ihre Dissertation hatte zum späteren Druck einen abweichenden, nüchternen Titel: „In the service of the Lord. Frühneuzeitliche Quäker und das Netzwerk religiöser Reform in Europa“.

<sup>29</sup> Der Begriff rückt allerdings an manchen Stellen („Verdichtungen im Gewebe“, 32) in die gefährliche Nähe einer biologistischen Programmatik, wie ihn die moderne geschichtswissenschaftliche Netzwerkforschung eigentlich gerade nicht verwenden möchte.

<sup>30</sup> Es gibt auch (wenige!) moderne Autoren, die diesen Aspekt des Leidens als ein Charakteristikum des Quäkertums betonen und weitertradieren; vornehmlich *Eva Pintbus*, *Hiob, das Volk, das Problem des Leidens*, in: *Der Quäker*, 73, 5, 1999, 92–93; *dies.*, *Justification and sanctification from a Quaker viewpoint*, in: *FF* 10, 2000, 348–370; *Eberhard Küttner*, *Der große Fisch. Wie ich das Buch Jona lese*, in: *Quäker*, 78, 2, 2004, 107–109.



In einer „ersten Phase“ (Kapitel 2, weitere Phasen werden nicht erörtert) akzentuiert die Autorin die innergemeindliche Strukturierung der Quäkerkirche, vornehmlich der Diasporagemeinden Rotterdam, Amsterdam und einiger norddeutscher Außenposten. Schwerpunkt sind die Niederlande (so werden bei den Versammlungshäusern diejenigen in Emden und Friedrichstadt nicht einmal erwähnt). Anschließend werden die Beziehungen zu anderen Konfessionen (insbesondere zu den Mennoniten und endlich auch einmal zu den Schwenckfeldern) und zu herausragenden Persönlichkeiten des Pietismus besprochen. Nützlich sind vor allem die Informationen zu Biographien deutscher Quäker aus der zweiten oder dritten Reihe, über die man ansonsten nur schwer etwas erfahren kann. Leider ist dem Verlag ein Missgeschick unterlaufen, indem er statt einer Zusammenfassung dieser wichtigen Fragen nur ein fünfseitiges „Fazit“ abdruckte, welches zudem die Forschungsergebnisse anderer Autoren (A. Fix und L. M. Wright) in den Mittelpunkt rückt.

Nachdem man sich durch die vielen Diskurse und Konstruktionsdebatten durchgearbeitet hat, verbleibt aber der etwas schale Geschmack, den Quäkern sei es andauernd um Außenrepräsentation, um horizontalen und vertikalen Netzwerkaufbau und Imagepflege (S. 34), sowie um publizistische Inszenierungen gegangen; Aspekte wie Freundschaft, Nächstenliebe oder früher Philanthropismus bleiben unterbelichtet. Auch sind die Benachteiligungen und Misshandlungen als Minderheit kein propagiertes „Selbstbild“ (S. 50), sondern biographische Erfahrungen, aus denen die Autorin ja fleißig zitiert. Unschön sind zahlreiche Anglizismen (Mainstream, Lobbyarbeit, Backstage Operationen, Networking usw.), die sich nicht aus dem englischen Quäkertum erklären und einfach nicht die frühneuzeitlichen Verhältnisse treffend charakterisieren. Problematisch ist auch die andauernde Applizierung des Begriffs „Scheitern“ in Hinblick auf die Quäkermission (schon der erste Satz des Buches nimmt dieses Leitmotiv auf), ohne dass an irgendeiner Stelle die Kriterien von Erfolg bzw. Misserfolg erörtert werden. Widersprüche durchziehen das Buch: Einerseits wird behauptet, dass über die kontinentaleuropäischen Aktivitäten der Quäkermissionare im 17. Jahrhundert neuere Studien fehlen würden (S. 22), kurz darauf werden genau sieben Arbeiten allein von Stefano Villani zu ebendiesem Thema angeführt; einerseits möchte Juterzenka nicht die Programmatik religiöser Gruppierungen vergleichen (S. 38), andererseits wird gleich auf der folgenden Seite die Leitfrage nach den unterschiedlichen religiösen Themen der verschiedenen Erneuerer ausgegeben. Ungeklärt bleibt leider auch der Begriff „radikaltheologisch“, der gerade in Bezug auf den unklaren Terminus „Radikalpietismus“ hätte erklärt werden müssen. Wieso ist die Quäkertheologie „radikaler“ als das Luthertum? Ist sie es überhaupt?

Mit „Über Gott und die Welt“ haben wir eine Grundlage, von der aus wir endlich einmal das 17. Jahrhundert verlassen und auf das Quäkertum ab dem 18. Jahrhundert blicken könnten. Erste Ansätze einer übergeordne-



ten Einordnung der Quäker auch und vor allem unter kulturgeschichtlichen Aspekten bietet der Schweizer Frühneuzeithistoriker Kaspar von Greyerz in seinem Buch „Religion und Kultur. Europa 1500–1800“ aus dem Jahre 2000.<sup>31</sup> Die frühen Quäker, die darin einen respektablen Platz einnehmen, wurden zusammen mit den Baptisten abgehandelt, mit denen sie eigentlich weniger gemeinsam haben als mit den Radikalpietisten, die anschließend besprochen werden (neben Täuferturn, Jansenismus, Herrnhutern und Methodisten). Insgesamt wird die Darstellung der religiösen Vielfalt in der Frühen Neuzeit durchaus gerecht und überwindet das enge Konfessionalisierungsdenken, das sich speziell in Deutschland verheerend ausgewirkt hat.

Nur wenige Monate nach „Über Gott und die Welt“, in der selbstverständlich auch Elisabeth von der Pfalz (als „broker“/Maklerfigur“, S. 140–146, 211) behandelt wurde, erschien fast gleichzeitig eine weitere Arbeit zur Pfalzgräfin, nämlich von Lore Blanke im Rahmen eines Tagungsbandes zu Elisabeth.<sup>32</sup> Die Quäker, deren „extrem utopische Züge“ Blanke herausarbeitete, wurden im Rahmen der Nonkonformisten strukturell wie ihre Gegner, die Puritaner, abgehandelt. Blanke sieht nun folgerichtig den entscheidenden Unterschied zwischen den Kirchen und der Quäkerbewegung in den vier Zeugnissen, die letztlich den Gedanken der Reformation konsequent zu Ende dachten (S. 100). Diese Zeugnisse – also das Friedenszeugnis, das Zeugnis der Integrität, das der Einfachheit und das der Gleichheit – haben in den älteren Publikationen zu wenig Beachtung gefunden. Bemerkenswert scheint mir zu sein, dass eine Untersuchungskommission des Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg empfohlen hätte, die Quäker von der Reformierten Kirche zu tolerieren (S. 104) – darüber hätte man gerne mehr erfahren, wie auch über die Empfehlung der Äbtissin zu einer Quäkerkolonie in der Pfalz (zu der es aber nicht kam, S. 115). Wie auch bei allen anderen Abhandlungen über die Äbtissin führen deren Quäkerkontakte sofort aus den engen Herforder Verhältnissen direkt in die Weltgeschichte, nach London zu Prinz Rupprecht, ins schottische Ury oder gleich an die Ostküste der Neuen Welt. Diese internationalen Beziehungen und die Rolle der Äbtissin scheinen mir von Blanke besonders gut aufgegar-

<sup>31</sup> Kaspar von Greyerz, Religion und Kultur. Europa 1500–1800, Göttingen 2000. Bezüglich der Quäker weist leider auch dieses Buch Ungenauigkeiten auf: So lautet der richtige Name John Rice (nicht Rhys Johnes, S. 274), Nayler ritt 1656 nicht auf einem Esel, sondern einem Pferd nach Bristol ein (S. 273). Die Lehre der Quäker allein einer Schrift John Bunyans zu entnehmen ist problematisch, ebenso wie die fehlende Berücksichtigung der gesamten neueren Forschungsliteratur seitens des angloamerikanischen Quäkertums. Die meisten Seitenangaben zu den Quäkern konnten nicht aufgefunden werden, da das Register in Unordnung geraten ist. Obwohl der Untertitel „Europa 1500–1800“ lautet, wird auf die Quäkergeschichte außerhalb Englands noch nicht eingegangen, ebenso wenig auf die Entwicklungen im 18. Jahrhundert.

<sup>32</sup> Lore Blanke, Elisabeth und die Quäker. Die Besuche führender Quäker in Herford in der Zeit kolonialer Expansion, in: *Helge Bei der Wieden* (Hg.), Elisabeth von der Pfalz. Äbtissin von Herford, 1618–1680, Hannover 2008, 97–119.



beitet worden zu sein, durchgängig anhand inzwischen fast vollständig publizierter Quelleneditionen – was aber auch zur Folge hat, dass der Ablauf der Ereignisse inzwischen als bekannt vorausgesetzt sein darf: Seit 2003 sind nun vier (!) Arbeiten dazu vorgelegt worden.<sup>33</sup> Eine Kritik sei erlaubt: Unklar ist, weshalb Blanke die Gelehrsamkeit und den toleranten Humanismus der Prinzessin als „Legende“ hervorhebt (S. 117). Ihr eigener Text beweist das Gegenteil.

Dann erschienen noch kleinere Arbeiten, die regionalgeschichtlich wertvoll sind und langsam ein Mosaik entstehen lassen, das ein klareres Bild vom Quäkertum in Deutschland ermöglicht.<sup>34</sup> So wurden in den letzten Jahren Quäker in Lübeck,<sup>35</sup> Emden,<sup>36</sup> Zittau,<sup>37</sup> Barmen<sup>38</sup> und Berlin<sup>39</sup> behandelt, und 2008 wurde eine längere Arbeit zu Friedrichstadt vorgelegt.<sup>40</sup>

<sup>33</sup> Das sind neben den Arbeiten von *Juterczenka* und *Blanke* noch *L. Martin*, Female reformers as the gate keepers of pietism, in: Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur 95, 1, 2003, 33–58; sowie *Claus Bernet*, „Daß Innerste meines Hertzens mittheilen“. Die Korrespondenz Johann Georg Gichtels an die Fürstäbtissin Elisabeth zu Herford, in: Herforder Jahrbuch, 16, 2009, 203–220.

<sup>34</sup> Siehe auch *Claus Bernet*, Quäker und Mennoniten. Frühe Kontakte in der Pfalz, in: Krefeld, Friedrichstadt, Hamburg, Emden und Danzig, in: Mennonitische Geschichtsblätter, 63, 2008, 49–61.

<sup>35</sup> *Helge Bei der Wieden*, Quäker um 1670 in Lübeck, in: Zeitschrift des Vereins für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde, 70, 1992, 277–282.

<sup>36</sup> *Kees Nieuwerth / Fritz Renken*, A plea for freedom of religion. William Penn and Friends in Emden, in: The Journal of the Friends' Historical Society, 61, 1, 2006, 45–50.

<sup>37</sup> *Günther Rautenstrauch*, Der Quaker Marcus Schwaner – Zittaus verstoßener Sohn. Eine Kriminalgroteske aus dem konfessionellen Zeitalter, in: Oberlausitzer Heimatblätter, 5, 2005, 2–14. Der Aufsatz birgt ärgerliche, unnötige Fehler; so sind auf S. 5 die Fifth-Monarchy-Men abgebildet, nicht die Quäker; Cromwell war kein Gegner der Quäker, sondern z. T. sogar ihr Fürsprecher (S. 4), William Penn ist kein Amerikaner (S. 6), sondern wurde am 14. Oktober 1644 in London geboren. Warum die Lehren der Quäker ausschließlich aus dem problematischen Zedler-Artikel von 1741 dargestellt werden, bleibt unklar. Dass das Quäkertum hauptsächlich aus kalvinistischen Lehren hervorgegangen sei (S. 6), ist falsch. Markus Schwaner hat in London nicht dem Luthertum abgeschworen (S. 7), da die Quäker keinen Eid leisten, ebenso kennt das Quäkertum keine „Dogmen“ (S. 7). Die bei Carpzov angegebenen „articuli“ beziehen sich nicht auf die Interrogation Schwaners vom 11.3.1676 (S. 9), sondern auf die zwei inquisitorischen Befragungen am 8. und 9. April gleichen Jahres. Schwaner wurden nicht in einer fünfständigen Sitzung 30 Fragen vorgelegt (S. 9), sondern 30 Fragen in zwei Sitzungen von vier bzw. fünf Stunden.

<sup>38</sup> *Claus Bernet*, Wilde Ehen, andere Provokationen und eine Zichorienfabrik. Die erste Quäkergemeinde Barmens zur Zeit der Protoindustrialisierung um 1830, in: Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins, 101, 2008, 95–108.

<sup>39</sup> *Claus Bernet*, 300 Jahre angloamerikanische Beziehungen in Berlin: Die Quäkerpräsenz vom 17. Jahrhundert bis heute, in: Jahrbuch Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte, 2009 (im Druck).

<sup>40</sup> *Lorenz Hein*, George Fox in Friedrichstadt. Ein Beitrag zur Geschichte der Quäkergemeinde, in: Gesellschaft für Friedrichstädter Stadtgeschichte. Mitteilungsblatt der Gesellschaft für Friedrichstädter Stadtgeschichte, 75, 2008, 54–73.



Der Verfasser, Lorenz Hein, lehrt an der evangelischen theologischen Fakultät in Kiel und ist dort einer der wenigen Kenner des Pietismus, der sich auch im Rahmen der Erforschung der freikirchlichen Pfingstbewegungen, die die Pietismusforschung ansonsten wie der Teufel das Weihwasser scheut, einen Namen gemacht hat. Neues bietet Hein in seinem religionsgeschichtlichen Aufsatz allerdings nicht, der im Wesentlichen auf den älteren Forschungen zu Friedrichstadt von Peter Thomsen von 1905 ruht und diese, durchaus reizvoll, in Beziehung zu dem Journal von George Fox setzt. Das Fehlen von „Religious“ in „Society of Friends“ (S. 54) sind ebenso wie die falsche Schreibweise von James Naylor (S. 59) Kleinigkeiten. Wenn aber davon gesprochen wird, dass Fox die „drei altkirchlichen Symbole“ gutgeheißen hatte (S. 59), möchte man aber zu dieser gewagten These etwas mehr erfahren, zumal Hein wenige Seiten später korrekt auf die „Verwerfung der Sakramente“ zu sprechen kommt (S. 61), wobei er Fox „Unverständnis, dass der dreieinige Gott in, mit und unter dem Bibelwort und den Sakramenten wirkt“ vorhält. Dann spricht Hein „Identifikationsprobleme“ (S. 62) von Fox oder den Quäkern an, ohne näher zu erläutern, was damit gemeint ist. Der Wert der Quäker wird im kurzen Schluss des Beitrags dann daran gemessen, was sie für die transkonfessionelle Bewegungen geleistet hätten. Ihre Vorbildfunktion bei aktionszentrierten Einsätzen, in der Friedensbewegung, bei der Durchsetzung der Gleichstellung der Frau und bei charismatischen Aufbrüchen werden zwar erwähnt, aber leider nicht weiter verfolgt, wohl auch, weil sie mit dem eigentlichen Thema des Aufsatzes nichts zu tun haben.

Zuletzt sei noch auf Franz Daniel Pastorius verwiesen. Zu dem Franken sind in den letzten zwanzig Jahren überaus viele Publikationen erschienen,<sup>41</sup> da Pastorius eine wichtige Brückenfunktion in der frühen Auswan-

<sup>41</sup> *Rudolf Hacker*, Francis Daniel Pastorius. Ein ehemaliger Altdorfer Student in Amerika, in: Mitteilungen der Altnürnberger Landschaft e.V., 40, 2, 1991, 397–419; *Werner Giesebrecht*, Franz Daniel Pastorius. Wegbereiter der Deutschen in Amerika, in: Frankenland. Zeitschrift für fränkische Landeskunde und Kulturpflege, 44, 1992, 400–409; *Peter Nitschke*, Pastorius, Franz Daniel, in: BBK, 6, 1993, 1594–1597; *Dietrich Blaufuß*, Melchior Adam Pastorius (1624–1710) und Franz Daniel Pastorius (1651–1719/29). Frühe Beispiele des Wandels zwischen den Konfessionen, in: *Erich Donner* (Hg.), Europa in der Frühen Neuzeit, Weimar 1997, 465–476; *Alfred L. Brophy*, The Quaker bibliographic world of Francis Daniel Pastorius' bee hive, in: The Pennsylvania Magazine of History and Biography, 122, 3, 1998, 241–291; *Konrad Schröder*, Pastorius, Franz Daniel, in: Nachträge und Ergänzungen. Buchstaben L bis Z. Dritte Nachträge zum Quellenverzeichnis, Augsburg 1999, 125–126 (Biographisches und bibliographisches Lexikon der Fremdsprachenlehrer des deutschsprachigen Raumes, Spätmittelalter bis 1800, 6); *Marianne S. Wokeck*, Pastorius, Francis Daniel, in: American National Biography, 7, 1999, 111–112; *Josef-Thomas Göller*, Erster Protest gegen Sklaverei. Franz Daniel Pastorius, in: *ders.*: Wer die vergäße, tät mir leide. 30 Lebensläufe in Franken, Würzburg 2000, 92–96; *Manfred Vasold*, Hochachtung vor den Indianern. Der Quäker Franz Daniel Pastorius warb schon im 17. Jahrhundert für die Gleichberechtigung der Menschen, in: Zeitzeichen, 2, 9, 2001, 57–59;



derung, auch der Quäker, zwischen Europa und Nordamerika einnahm. Zu seinem Förderer William Penn hingegen ist in deutscher Sprache kaum etwas Neues vorgelegt worden. Eine große Biographie fehlt, lediglich (oder immerhin?!) ein Jugendbuch ist 1991 in Deutsch erschienen.<sup>42</sup>

## Quäkertum im 18. Jahrhundert

Ein großer Schritt nach vorne für die Quäkerforschung war die „Entdeckung“ der utopischen Quäkersiedlung Friedensthal bei Bad Pyrmont.<sup>43</sup> Margarethe Tinnappel-Becker hat in mühsamer Kleinarbeit das Leben von Ludwig Seebohm, dem Siedlungsgründer, rekonstruiert, und setzte ihren historischen Abriss bis in die NS-Zeit fort – wenngleich die Aussage, dass das Pyrmont-Quäkerhaus „tatsächlich Mittelpunkt für alle Quäker auf dem europäischen Festland“ gewesen war (S. 27), so nicht zutrifft, denn es war noch nicht einmal Zentrum der Pyrmont-Mindener Gruppe. Auch gab es eine „gestattete Doppelmitgliedschaft“ (S. 30) keineswegs, sondern Mitglieder mit Konversionsabsichten wurden sofort ausgeschlossen. Ihre Publikation „Die Quäker in Bad Pyrmont“ von 1997 ist noch ganz aus der Sekundärliteratur gearbeitet, benutzt u. a. die (ungedruckten) Arbeiten „Die Brüder Friedrich, Ludwig und Dietrich Seebohm“ sowie den „Vortrag zum Seebohm-Familientag in Bad Pyrmont 1991“ von Gisela Habermann, ohne diese zu nennen, was zu einigem Verdruss geführt hat. Trotz alledem ist dieser auch von der Aufmachung her schön gestaltete Band eine Grundlage bald folgender Arbeiten. Leider hat sich die DJV an den Druckkosten nicht beteiligt, so dass die Stadtparkasse Bad Pyrmont einspringen musste.

Meine eigenen Forschungen hierzu behandeln insbesondere den radikalpietistischen Gehalt der frühen Quäkerbewegung in Pyrmont.<sup>44</sup> Wert-

---

*Frank Trommler*, Franz Daniel Pastorius. Ein Franke als Begründer deutschamerikanischer Identität, in: *Margot Hamm* (Hg.): *Good bye Bayern, Grüß Gott America*. Auswanderung aus Bayern nach Amerika seit 1683, Darmstadt 2004, 91–94.

<sup>42</sup> *Kurt Rose*, *Der Sohn des Admirals. William Penn – Aufbruch in die Neue Welt*, Basel 1991.

<sup>43</sup> *Margarethe Tinnappel-Becker*, *Die Quäker in Bad Pyrmont*, Bad Pyrmont 1997.

<sup>44</sup> *Deviante Ehevorstellungen und Eheverlaufsformen in radikalpietistischen Gemeinschaften um 1800*. Das Fallbeispiel Dietrich und Christine Reckefuß, in: *Historische Sozialforschung*, 28, 3, 2003, 174–188; *Between quietism and radical pietism: The German Quaker settlement Friedensthal. 1792–1814*, Birmingham 2004; *Die Gründung von Friedensthal 1792. Ein heterodoxes Siedlungsunternehmen im konfessionellen Umfeld*, in: *Barbara Stambolis* (Hg.), *Konfessionelle Kulturen in Westfalen*, Münster 2006, 117–141; *Die radikalpietistische Siedlung Friedensthal. Internationale Netzbeziehungen Deutschland – England – Nordamerika*, in: *Jahrbuch für westfälische Kirchengeschichte*, 103, 2007, 131–155; „Gebaute Apokalypse“. Die Utopie des Himmlischen Jerusalem in der Frühen Neuzeit, Mainz 2007; „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, 19–51, und: *Kriegsdienstverweigerung im 19.*



volle Hinweise zu dem Missionar Stephen Grellet und dessen Beziehungen in Schweizer Pietistenkreise und nach Pymont wurden in einer Dissertation unter Rudolf Dellsperger von Christine Stuber angesprochen.<sup>45</sup> Hier wird die zukünftige Forschung sicherlich noch die eine oder andere Überraschung ans Licht bringen.

Weniger bekannt als die Pyrmonter Quäkergruppe ist diejenige in Minden und Umgebung. Eine erste Aufarbeitung des Materials findet man an entlegener Stelle, den entsprechenden Bänden zu Minden der Serie „Bau- und Kunstdenkmäler von Westfalen“, insbesondere der fundierte Artikel „Friedhof der Quäker“,<sup>46</sup> der im Anhang eine Liste der Bestatteten wiedergibt, und der Abschnitt über die Quäkerfamilie Rasche und ihre Zichorienfabrik.<sup>47</sup> Das Quäkertum von Minden und Umgebung, insbesondere in den Ortschaften Eidinghausen, Volmerdingsen und Werste, wurde von Gisela Habermann minutiös erforscht. Habermann wäre bedeutende Anerkennung zuteil geworden, wenn es ihr möglich gewesen wäre, ihre reichhaltigen Quellenfunde in einen strukturierten Text zu bringen. So ist aus dem von ihr zusammengetragenen Material lediglich ein Aufsatz zu den Quäkern im 19. Jahrhundert hervorgegangen. Darin wird das Schicksal mehrerer Auswandererfamilien (Schmidt, Walliger, Kölling/Collins) und ihr weiteres Leben in den USA bis heute verfolgt.<sup>48</sup>

Profitiert von den Forschungen Habermanns hat vor allem Kathrin Erggelet in ihrer Dissertation zur Eisenhüttenarchitektur im frühen 19. Jahrhundert.<sup>49</sup> Erstaunlicherweise findet man darin Neues zu den deutschen

---

Jahrhundert, in: *Militär und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit*, 12, 2, 2008, 204–222; dazu siehe auch *Karsten Bredemeier*, *Kriegsdienstverweigerung im Dritten Reich*, Baden-Baden 1991.

<sup>45</sup> *Christine Stuber*, „Eine fröhliche Zeit der Erweckung für viele“. Quellenstudien zur Erweckung in Bern 1818–1831, Bern 2000. Neues zu Grellet und die Verbindungen in die Schweiz enthält auch: *Jobann Heinrich Jung-Stilling*, Briefe, hg. von *Gerhard Schwinge*, Gießen 2002.

<sup>46</sup> Friedhof der Quäker, in: *Fred Kaspar / Ulf-Dietrich Korn* (Bearb.): *Stadt Minden. Minden ausserhalb der Stadtmauern*, Teilband 1, Essen 1998, 164–165. Bei „Karl von Tschirarckky“ (S. 162) handelt es sich um Carl von Tschirschky-Boegendorff (1802–1833); geduldet wurde die Gemeinde nicht erst ab 1828 (S. 163), sondern seit 1799. Wegen der Militärfrage (S. 163) wanderten Mindener Quäker nicht gegen Ende des 19. Jahrhunderts aus, sondern, wenn aus diesem Grunde überhaupt, zwischen 1834 und 1840.

<sup>47</sup> Ebd. 893–896 und *Fred Kaspar / Peter Barthold* (Bearb.): *Stadt Minden. Altstadt*, 3: *Die Profanbauten*, Teilband 1, Essen 2000, 1202–1203.

<sup>48</sup> *Gisela Habermann*, Die Auswanderung von Quäkerfamilien aus Eidinghausen, Volmerdingsen und Werste 1834 und 1836 nach Nordamerika, in: *Heinz Hobenbrink* (Hg.), *Aufbruch in die Neue Welt. Auswanderer aus Bad Oeynhausen und Umgebung*, Bad Oeynhausen 1993, 47–79. Die Autorin war selbst von 1950 bis 1988 Mitglied der DJV, trat dann aber aus Enttäuschung über die Behinderung ihrer Forschungsarbeiten und auch wegen zunehmender pantheistischer Vorstellungen innerhalb der damaligen Mitgliedschaft aus dem Gemeinschaft aus.

<sup>49</sup> *Kathrin Erggelet*, *Die Sayner Hütte bei Koblenz (1828–1830). Ein Beitrag zur Eisenhüttenarchitektur im frühen 19. Jahrhundert*, Göttingen 1999.



Quäkern, relevant ist insbesondere das Kapitel „Carl Ludwig Althans und die Geisteshaltung der Quäker“ (S. 207–219). Dieser spätere „Bau-Conducteur“ der modernen Gießhalle „Sayner Hütte“ hatte, so ist zu erfahren, in der Messerfabrik der Quäker in Friedensthal gelernt.

## Zeit des Nationalsozialismus

Die Zeit des Nationalsozialismus bleibt auch weiterhin eine Epoche, über die viel publiziert und kontrovers diskutiert wird, zunehmend auch in der Quäkerforschung. Der bürgerliche (größere) Flügel der DJV hatte während der Jahre des Nationalsozialismus jämmerlich versagt, so wie das gesamte bürgerliche Spektrum (mit wenigen Ausnahmen) in Deutschland versagt hat. Es waren ganz überwiegend UK-Quäker und US-Quäker, die sich während des Nationalsozialismus in Deutschland in politische Gefahr begaben, nicht jedoch die DJV. Die wenigen deutschen Quäker, die sich aktiv gegen die Nationalsozialisten gestemmt haben, wurden von London aus unterstützt und nicht von der DJV (jedenfalls nicht offiziell). Es war Corder Catchpool,<sup>50</sup> der mehrmals von der Gestapo verhört und inhaftiert wurde, nicht der Schreiber der DJV, Hans Albrecht, der lediglich ein paar Mal freiwillig bei der Gestapo wegen Kriegsdienstverweigerung vorsprach und dabei sehr diplomatisch agierte. Nicht dass Albrecht ein Nationalsozialist gewesen wäre – er hat sich in politischen Fragen jedoch stets bedeckt gehalten. Obwohl er z. B. einen Konflikt mit Elsbeth Krukenberg-Conze hatte, die überzeugt war, dass das Quäkertum sich mit nationalsozialistischen Ideen verbinde ließe und die sich noch 1942 zu ihrem 75. Geburtstag als „Wegbereiterin des Nationalsozialismus“ feiern ließ, hat Albrecht nicht die Courage aufgebracht, ein Ausschlussverfahren zu eröffnen. Zu der Zeit hatte Emil Fuchs schon Schreibverbot und drei Jahre zuvor hatte sich seine älteste Tochter das Leben genommen, weil sie dem Verfolgungsdruck psychisch nicht mehr Stand halten konnte. Der Literat Adolf Beiß als Mitglied der DJV und Angehöriger der NSDAP publizierte in „Volk und Rasse“ und war seit 1939 Soldat bei der Artillerie und Luftwaffe (als Oberfeldwebel). Hier dichtete er für Feldpostausgaben. Auch darin sah Albrecht keinen Grund für ein Ausschlussverfahren. Aber womit die DJV ein Problem hatte, waren außerhehliche Affären ihrer Schreiber. So musste Heinrich Becker von seinem Amt als erster Schreiber der DJV zurücktreten, weil eine solche Affäre für den bürgerlichen Flügel ein unüberwindliches Problem darstellte. Er wäre wahrscheinlich noch tiefer gefallen, wenn er durch sein Organisationstalent bei den deutschen Quäkern nicht so unentbehrlich gewesen wäre.

<sup>50</sup> *Claus Bernet*, Corder Catchpool (1883–1952). A life between England and Germany, in: *The Journal of the Friends' Historical Society*, 61, 1, 2006, 58–66.



1990 sind im Rahmen der Serie „Archives of the Holocaust“ zwei wichtige Quellensammlungen zum Quäkertum erschienen.<sup>51</sup> In den Bänden tut sich das Netzwerk auf, das sich mit dem Friends Service Council, dem Friends Service, dem German and Holland Committee, dem Entr' Aide Committee in Paris und dem Germany Emergency Committee um das Deutsche Reich herum gebildet hatte. Enthalten sind Dokumente auch deutscher Quäker (Rudolf Schlosser, Manfred Pollatz, Fritz Legatis). Bis auf die Arbeit von Lichti (s. u.) ist dieses wichtige Werk, das in Deutschland leider nur in wenigen deutschen Bibliotheken vorhanden ist, kaum benutzt und noch nicht ausgewertet worden. Von den zwei Quäkerbibliotheken in Bad Pyrmont und Berlin ist es nicht einmal angeschafft worden.

Eine bemerkenswerte Arbeit des US-amerikanischen Historikers John Lukacs machte darauf aufmerksam, dass Herbert Hoover der einzige Quäker gewesen war, der jemals eine Unterredung mit Adolf Hitler führte.<sup>52</sup> Im März 1938 kam Hoover nach Berlin und weilte im Hotel Esplanade am Potsdamer Patz. Neben Treffen mit Lobbyisten aus der Wirtschaft erhielt er auch Audienzen bei den Politikern Hjalmar Schacht (1877–1970), Hermann Göring (1893–1946) und Hitler. Anstatt auf die Gefahr eines kommenden Krieges und auf die Situation in den Konzentrationslagern hinzuweisen, lobte Hoover die Leistungen und den ökonomischen Fortschritt des Deutschen Reiches, das er als potentiellen Bündnispartner der USA gegen die kommunistische Gefahr des Ostens betrachtete. Hoover reiste nach Warschau weiter in dem Glauben, Hitler sei ein Garant des Friedens, wofür er später in den USA warb.

2008 erschien, nach langen Vorarbeiten, die Dissertation von James Irvin Lichti unter dem Titel „Houses on the sand? Pacifist denominations in Nazi Germany“.<sup>53</sup> Im Gegensatz zu dem Historiker Hans Schmitt, der selbst als Jugendlicher von den Quäkern gerettet wurde und dessen „Quakers and Nazis“ (1997)<sup>54</sup> eine Würdigung der Quäkerverdienste darstellt, hat man mit der Arbeit von Lichti erstmals eine unparteiische wissenschaftliche Auseinandersetzung auf höchstem Niveau vor sich. Allerdings verschaffte sich Schmitt Zugang zu Archivalien der DJV, während Lichti hauptsächlich mit einer Auswertung der Artikel aus der Quäkerzeitschrift arbeitete, dabei aber viel Neues hervorholt. Es handelt sich bei dem Buch um einen Vergleich von Mennoniten, Siebenten-Tags-Adventisten und Quäkern während des Nationalsozialismus. Untersucht wird die Position der Quäker zum Staat (S. 53–55), zum Völkerbund (S. 133–136), zur „Rassenfrage“ (S. 93–

<sup>51</sup> *Jack Sutters* (Hg.), *American Friends Service Committee, Philadelphia. 1932–1939, New York 1990* und *ders.* (Hg.): *American Friends Service Committee, Philadelphia. 1940–1945. New York 1990.*

<sup>52</sup> *John Lukacs*, *Herbert Hoover meets Adolf Hitler*, in: *The American Scholar*, 62, 1993, 235–238.

<sup>53</sup> *James Irvin Lichti*, *Houses on the sand? Pacifist denominations in Nazi Germany, New York 2008.*

<sup>54</sup> *Hans Schmitt*, *Quakers and Nazis*, Missouri 1997.



98) und zum Philo- und Antijudaismus (S. 163–166, 185–196). Vor allem belegt diese Arbeit, dass völkisches Gedankengut nicht erst 1933 auch bei Quäkern zu finden war, sondern vereinzelt schon um 1925. 1930 beispielsweise wurde in einem Kommentar vertreten, dass „wahres“ Quäkertum nur aus der Erde erwachsen könne, die von einer vorherrschend germanischen Rasse bevölkert ist (S. 94). Problematisch ist allerdings, dass der Autor durchgehend die deutschen Quäker als demokratisch charakterisiert.<sup>55</sup> Demokratisch, ein Begriff aus der Politikgeschichte, waren die deutschen Quäker nie gewesen, ihre Organisation war vielmehr streng hierarchisch gegliedert, sowohl regional (Monatsversammlung, Bezirksversammlung, Jahresversammlung) als auch personell mit „einfachen Mitgliedern“, Ausschussmitgliedern und „Schreibern“. Durch ein informelles Netzwerk weniger aber bestens miteinander bekannter führender Quäker (im englischen „weighty Friends“ genannt) konnte durch das komplizierte Verfahren ein jeglicher Antrag abgelehnt oder durch andauerndes Vertagen undurchführbar werden. Demokratisch waren die Quäker auch deswegen nicht, weil Entscheidungen nicht durch Abstimmung gefällt wurden, sondern durch ein kompliziertes Verfahren zum Auffinden eines „sense of the meeting“, was viele als Wille Gottes verstanden.

Zu den Jahren 1933 bis 1945 wurden des Weiteren zahlreiche biographische Arbeiten vorgelegt, in der Chronologie ihres Erscheinens von Alex Bryan,<sup>56</sup> Margaret Goodboy,<sup>57</sup> Charmian Brinson,<sup>58</sup> Marian Malet,<sup>59</sup> Keith Spalding,<sup>60</sup> Bern G. Brent (d. i. Gerd Goldstein)<sup>61</sup> und Alice Resch Synnestvedt.<sup>62</sup> Quäkertum kommt darin nur am Rande vor, daher erübrigt sich eine genauere Besprechung. Das gilt jedoch nicht für die Arbeiten von Roger Carter, Brenda Bailey und Gisela Faust, die alle in jungen Jahren die Verhältnisse in Berlin unter dem Nationalsozialismus erlebt haben. Insbesondere der Aufsatz von Carter zum Berliner Internationalen Quäkerbüro von 1990 ist das Beste, was wir bislang zu diesem Thema haben – stets prä-

<sup>55</sup> Dieser Begriff wurde selbst auf die frühneuzeitlichen Quäker verwendet, wo er erst recht nicht hingehört; Blanke, Elisabeth und die Quäker, 101.

<sup>56</sup> Alex Bryan, Bertha L. Bracey. Friend of the oppressed, in: The Friends' Quarterly, 26, 5, 1991, 233–241.

<sup>57</sup> Margaret Goodboy, A Bristolian and the Third Reich. Memoirs 1933–1948, Bristol 1991.

<sup>58</sup> Charmian Brinson, The strange case of Dora Fabian and Mathilde Wurm, in: German Life and Letters, 45, 4, 1992, 323–344.

<sup>59</sup> Marian Malet, Ika Olden. „Eine Kameradin von Größe“, in: Exil. Forschungen – Erkenntnisse – Ergebnisse, 15, 2, 1995, 69–74.

<sup>60</sup> Keith Spalding, Der lange Marsch. Erinnerungen 1913–1946, Tübingen 1996.

<sup>61</sup> Bern G. Brent, My Berlin suitcase. Memories of a childhood, Canberra 2000.

<sup>62</sup> Alice Resch Synnestvedt, Over the highest mountains. A memoir of unexpected heroism during World War II, Pasadena 2005.



zise und mit einer Fülle von konkreten Detailinformationen, die seine Arbeit von vielen allgemein gehaltenen Beiträgen unterscheidet.<sup>63</sup>

Brenda Baileys „A Quaker couple in Nazi Germany“<sup>64</sup> (1994) berichtet von ihren Eltern, Mary und Leonhard Friedrich, die beide entscheidend die frühe DJV mit geprägt haben, insbesondere auch durch den von Leonhard Friedrich geführten Quäkerverlag. Das Buch deckt die Zeit bis 1979 ab, bietet aber anhand des Tagebuches von Mary Friedrich gerade für die frühen Jahre in Nürnberg und Bad Pyrmont eine Fülle an Einzelinformationen, die man auch durch ein sorgfältiges Register leicht auffinden kann. Es existiert auch eine deutsche Übersetzung,<sup>65</sup> die jedoch in Teilen gekürzt und umgeschrieben werden musste, da A. S. Halle unter Androhung rechtlicher Schritte darauf bestand, nicht in dem Buch genannt zu werden und vor allem die die Familie Halle betreffenden Teile herauszunehmen. Zudem wurde die deutsche Übersetzung von der DJV in der Hoffnung auf langjährige Lieferbarkeit bei „Books on Demand“ herausgegeben, ist aber aus nicht ersichtlichen Gründen seit 2006 nicht mehr lieferbar.

Der Beitrag „Die Gründung der Deutschen Jahresversammlung vor 70 Jahren und die Arbeit im Quäkerbüro während der Zeit des Nationalsozialismus“<sup>66</sup> (1996) von Gisela Faust ist schließlich eine chronologische Aufstellung verschiedener Daten der Jahre 1923 bis 1943.

Die organisatorischen Einrichtungen, mit denen Verfolgte unterstützt wurden, machen nach wie vor einen eigenen Schwerpunkt der Forschung aus. Viele Personen wurden durch den „Kindertransport“ gerettet, der zwischen Dezember 1938 und August 1939 etwa 10 000 Kinder nach Großbritannien brachte. Zu dieser Rettungsaktion wurde vom Jüdischen Museum London inzwischen auch pädagogisches Material für Grundschulen erarbeitet.<sup>67</sup> In einem Aufsatz von Sybil Oldfield (2004) von der Universität Sussex wird die Arbeit verschiedener Frauen bei den Kindertransporten

<sup>63</sup> Roger Carter, The Quaker International Centre in Berlin, 1920–1942, in: The Journal of the Friends' Historical Society, 56, 1, 1990, 15–31. Glücklicherweise wurde diese wichtige Arbeit teilübersetzt: Ders., Das Internationale Quäkerbüro 1920–1942, in: Der Quäker, 69, 7, 1995, 160–169. Bedauerlicherweise wurden alle Anmerkungen gestrichen, was einmal mehr die Wissenschaftsfeindlichkeit der deutschen Quäker belegt.

<sup>64</sup> Brenda Bailey, A Quaker couple in Nazi Germany. Leonhard Friedrich survives Buchenwald, York 1994.

<sup>65</sup> Brenda Bailey, Ein Quäker-Ehepaar in Nazi-Deutschland. Leonhard Friedrich überlebt Buchenwald, London 2000.

<sup>66</sup> Gisela Faust, Die Gründung der Deutschen Jahresversammlung vor 70 Jahren und die Arbeit im Quäkerbüro während der Zeit des Nationalsozialismus, in: Gesellschaft zur Förderung vergleichender Staat-Kirche-Forschung e. V. (Hg.): Vorträge, Analysen, Diskussionen. 1994–1996, Berlin 1996, 83–88. Weiteres zur Familie Faust, die in Berlin das Quäkertum mitgetragen und mitgeprägt hat, in: dies., Nimm auf was dir Gott vor die Tür gelegt hat, Bad Pyrmont 2006.

<sup>67</sup> The last goodbye. The rescue of children from Nazi Europe. An education resource about the Kindertransport, London 1996.



gewürdigt, von den Quäkern Bertha Bracey, die dafür unter die „Gerechten unter den Völkern“ in Yad Vashem aufgenommen wurde.<sup>68</sup> Die Seite der Betroffenen wurde in einem Interviewprojekt von Dorothy Marie Darke untersucht, das Dank des Vereins „Aktion Sühnezeichen“ auch auf Deutsch vorliegt (1998).<sup>69</sup>

Vor allem auch jüdische Kinder entkamen zunächst der Verfolgung, indem sie in einer holländischen Schule Ommen unterkommen konnten. Darunter waren Hans Schmitt<sup>70</sup> und Berthold Hegner,<sup>71</sup> die beide auch wissenschaftliche Aufsätze dazu verfasst haben. Eine andere Schülerin war Hanna Jordan, die später eine bekannte Bühnenbildnerin wurde. Der opulente Band „Weltenentwürfe“<sup>72</sup> würdigt ihre berufliche Tätigkeit, geht auch auf Ommen (S. 22–25) und ihre Beziehung zum Quäkertum ein (S. 126–128). Entdeckt als pädagogisch interessanten Untersuchungsgegenstand hat die Schule Ommen Hildegard Feidel-Mertz,<sup>73</sup> die bereits Exilpädagogik betrieben hat, als noch das Schweigen zu diesen Themen selbst unter den Quäkern Usus war. Fortgesetzt werden ihre Arbeiten von ihrem Schüler, dem Erziehungswissenschaftler Peter Budde, der sich vermehrt der Person Katharina Petersen, der Schulleiterin, zuwendet.<sup>74</sup> Diese war eine schillernde Figur, die einerseits die Schule mit Disziplin am Laufen hielt, andererseits trotz Warnungen vor den Deutschen die Rettung der jüdischen Schulkinder unzureichend vorbereitete. Hierzu wird ein letztgültiges Urteil erst nach weiteren Quellenstudien möglich sein.

<sup>68</sup> *Sybil Oldfield*, „It is usually she“. The role of British women in the rescue and care of the Kindertransport Kinder, in: *Shofar. An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 23, 1, 2004, 57–70. Siehe auch *Barry Turner*, *Die Rettung der Kinder. Kindertransporte im Dritten Reich*, Köln 2003 sowie *ders.*, *Kindertransport, eine beispiellose Rettungsaktion. Mit einer Einleitung von Lucie Kaye*, Gerlingen 1994. Reprint Berlin 2001 (Übersetzung von: ...and the policeman smiled, London 1991).

<sup>69</sup> *Dorothy Marie Darke*, *The leaves have lost their trees. The long term effect of a refugee childhood on ten German-Jewish children who escaped the Nazi Regime*, York (1998); *dies.*, *Die Blätter haben ihre Bäume verloren. Die Flucht vor dem Naziregime und ihre langfristigen Auswirkungen auf die Leben von zehn deutsch-jüdischen Kindern*, Berlin 1998.

<sup>70</sup> *Hans A. Schmitt*, *Quaker efforts to rescue children from Nazi education and discrimination. The International Quakerschool Eerde*, in: *Quaker History*, 85, 1, 1996, 45–57.

<sup>71</sup> *Berthold Hegner*, *Die internationale Quäkerschule Eerde – ein Schülertreffen 60 Jahre nach Einstellung des Schulbetriebs*, in: *Exil. Forschung – Erkenntnisse – Ergebnisse*, 22, 2, 2002, 73–77.

<sup>72</sup> *Anne Linsel*, *Weltentwürfe – Die Bühnenbildnerin Hanna Jordan*, Essen 2006.

<sup>73</sup> *Hildegard Feidel-Mertz*, „Das letzte Stückchen Erde“. *Die Tagebücher des Klaus Seckel aus der Internationalen Quäkerschule Eerde/Holland*, in: *Inge Hansen-Schaberg* (Hg.): *Als Kind verfolgt*, Berlin 2004, 131–145.

<sup>74</sup> *Peter Budde*, *Katharina Petersen und die Quäkerschule Eerde. Eine Dokumentationscollage*, in: *Monika Schumann / Hermann Schnorbach* (Hg.), *Aufklärung als Lernprozess*, Frankfurt a. M. 1992, 86–101.



Eine ganz andere Einrichtung der Hilfe für Opfer war das Rest-Home. In einem Hotel im Taunus ermöglichten britische Quäker ehemaligen KZ-Insassen, Sozialdemokraten, Kommunisten und Juden Erholungsaufenthalte.<sup>75</sup> Die Existenz dieser Einrichtung widerspricht völlig dem Geschichtsbild der totalen Hitlerdiktatur und zeigt Handlungsmöglichkeiten auf, die nicht nur Quäker besaßen.

„Geschichte von unten“ und Widerstand von „einfachen“ Menschen wird auch von Michael Luick-Thrams untersucht. Luick-Thrams ist ein Pionier der Quäkerforschung, dazu einer der eigenständigsten und individuellsten Historiker, die ihre Forschungen fernab des Mainstream betreiben – und das mit beachtlichem Erfolg. Seit Jahren fährt er mit einem Bus quer durch Nordamerika, dem „BUSEum“, und betreibt Aufklärungsarbeiten über das Dritte Reich an US-amerikanischen Bildungseinrichtungen. 1997 promovierte er an der Humboldt-Universität in Geschichtswissenschaften bei Professor Ludolf Herbst und Hartmut Kaelble zu dem Thema „Creating ‘New Americans’. WWII-Era European refugees’ transformation of American identities“. Es geht um verschiedene Einrichtungen der Quäker zur Hilfe von Verfolgten des NS-Regimes und ihr Amerikabild. Die Arbeit ist online<sup>76</sup> einsehbar, ebenso ist eine Version der Dissertation über den Buchhandel erhältlich.<sup>77</sup> Seitdem sind verschiedene Arbeiten zu diesem Themenbereich von Thema Luick-Thrams erschienen, die ihre Resonanz hauptsächlich in den USA fanden.<sup>78</sup>

Kommen wir zu Anna Sabine Halle. Anna Sabine Halle hatte als Tochter wichtiger Berliner Quäker Zugang zu internen Dokumenten der DJV. Einst wurden in der Wohnung Halles Akten und Korrespondenz aus dem Quäkerbüro in Berlin-Mitte nach Lichterfelde ausgelagert, um sie vor Bombenangriffen zu bewahren. Dieser Bestand, der nach 1945 nicht an seinen Ursprungsort zurückgelangte, wurde inzwischen von Halle an das Berliner

<sup>75</sup> Claus Bernet, Das „Rest Home“ für Verfolgte des Dritten Reiches. Eine Einrichtung englischer und deutscher Quäker von 1933 bis 1939, in: *Exil. Forschung – Erkenntnisse – Ergebnisse*, 24, 2, 2004, 75–81. Seit 2004 sind weitere „Gäste“ des Rest-Homes bekannt geworden, nämlich: Benno Elkan, Heinz Kappes, Emil Fuchs, Erna Kube, Johannes Kleinspehn, Wilhelmine Grünberg, Mathilde Frank, Hermann Ivers, Albert Bergholtz und Helene Wallerstein.

<sup>76</sup> <http://dochoost.rz.hu-berlin.de/dissertationen/history/Luick-Thrams-Michael-1997-07-02/HTML/Luick-Thrams.html>

<sup>77</sup> Michael Luick-Thrams, *Creating „New Americans“. WWII-Era European refugees’ transformation of American identities*, Berlin 1997. Schon ein Jahr zuvor erschien: Michael Luick-Thrams, *Out of Hitler’s reach. The Scattergood Hostel for European refugees 1939–43*, Mason City 1996.

<sup>78</sup> Zu diesem Thema auch die Broschüre: *Signs of life. Lebenszeichen. The correspondence of German POWs at Camp Algona, Iowa 1943–46*, hg. von Michael Luick-Thrams, o. O. 2002; sowie der Ausstellungskatalog: *Far from Hitler. The Scattergood Hostel for European refugees, 1939–43*, hg. von *Traces*, o. O., um 2003 und der Erlebnisbericht: *The little Museum that could. Documenting my „neighbor’s“ fate – and my own*, in: *Friends Journal*, 53, 6, 2007, 6–7.



Landesarchiv abgegeben und ist seitdem für die Forschung zugänglich.<sup>79</sup> Halles Verdienst ist es, unter den Quäkern erst einmal das Bewusstsein für die Zeit des Nationalsozialismus geschärft zu haben und in der weiteren Forschungslandschaft auf die Quäker aufmerksam gemacht zu haben. Für viele Jahre war sie „Beauftragte für Fragen des Widerstandes gegen den Nationalsozialismus“.<sup>80</sup> Vier ihrer Aufsätze sind seit 1990 dazu an prominenter Stelle veröffentlicht worden.<sup>81</sup> Innerhalb der DJV erschien 1993 „Quäkerhaltung und -handeln im nationalsozialistischen Deutschland“,<sup>82</sup> eine Arbeit mit wichtigen Einblicken in die Reaktionsweise der DJV nach 1933, aber auch Informationen über die Redaktionsarbeit der Zeitschrift „Der Quäker“ oder über die so genannten „Erbguthefte“.

Anna Sabine Halles Arbeiten sind jedoch problematisch. Die Quäker werden durchgehend als Opfer dargestellt, Mitgliedschaft in nationalsozialistischen Organisationen oder auch Nähe zu faschistischem Gedankengut, die es (leider) auch gegeben hat, wird komplett verschwiegen. Durchweg werden die Quäker als demokratische Organisation gesehen, was ebenfalls problematisch ist, zumal diese Interpretation inzwischen von anderen Autoren übernommen wurde. Das Hauptproblem ist jedoch ihre eigene Einordnung als „Opfer“ des Nationalsozialismus, die nicht nachvollziehbar ist, vielmehr ein Bedürfnis nach Aufmerksamkeit und Anerkennung artikuliert. 2007 trat Halle nach langjährigen Streitigkeiten aus der DJV aus.

Es hat aber durchaus unter Quäkern Opfer des Nationalsozialismus gegeben, was neuere Aufsätze zu dem Mediziner und Fastenarzt Otto Buchinger,<sup>83</sup> zu der Lehrerin Marie Luise Pleißner<sup>84</sup> sowie zu dem Physiker Carl

<sup>79</sup> Landesarchiv Berlin, E Rep.300-39.1/2/3; B Rep. 125, Nr. 849; C Rep. 101-04.32 und C Rep. 104.407. Allerdings hat Anna S. Halle verfügt, dass bestimmte deutsche Quäker diese Bestände nicht einsehen dürfen.

<sup>80</sup> Ein Tätigkeitsbericht wurde allerdings nie vorgelegt, und auch in den Ämterlisten der DJV wurde das Amt nicht angeführt. Das quasi nichtexistente Amt wurde Anna Sabine Halle 1988/89 entzogen; siehe Protokoll der 75. JV in Schney vom 12.10.2006–15.10.2006, S. 3, Beschluss 02/2006.

<sup>81</sup> Haltung und Handeln der Quäker im Dritten Reich, in: Berliner theologische Zeitschrift, Neue Folge, 9, 1, 1991, 2–14; The German Quakers and the Third Reich, in: German History, 11, 2, 1993, 222–236; Christen und Konfessionslose jüdischer Herkunft. Eine Dokumentation im Landesarchiv Berlin, in: Berlin in Geschichte und Gegenwart, 2001, 181–188; Über Nichtglaubensjuden – Anmerkungen zu einem Begriff und zu einem Archivbestand, in: Exil. Forschung – Erkenntnisse – Ereignisse, 23, 1, 2003, 89–96.

<sup>82</sup> Anna Sabine Halle, Quäkerhaltung und -handeln im nationalsozialistischen Deutschland, hg. von der Religiösen Gesellschaft der Freunde (Quäker), Bad Pyrmont 1993.

<sup>83</sup> Helmut Klepzig, Otto Buchinger. Ein Leben für das Heilfasten, Friedrichshafen 2000; Claus Bernet, Der Mediziner Otto Buchinger (1878–1966), in: Zeitschrift für hessische Geschichte und Landeskunde, 112, 2007, 227–234.

<sup>84</sup> Marie Luise Pleißner 1891–1983, in: Hartmut Ludwig, Christliche Frauen im Widerstehen gegen den Nationalsozialismus, Berlin 1998, 41–43.



Hermann und seiner Frau Eva belegen.<sup>85</sup> Dazu zählt auch die Berliner Quäkerin Elisabeth Abegg, nach der inzwischen eine Straße am Berliner Hauptbahnhof benannt wurde. Einer der durch sie geretteten Juden war Ralph Neumann, dessen Rettungsbericht, herausgegeben von der „Gedenkstätte Deutscher Widerstand“ zu den spannendsten Berichten aus dieser Zeit überhaupt gehört – fesselnd wie ein Krimi, und dennoch ein authentischer Tatsachenbericht.<sup>86</sup> Gleich mehrere Aufsätze sind zu Margarethe Lachmund<sup>87</sup> erschienen, und vor allem auch zu Gertrud Luckner,<sup>88</sup> die als bedeutende Caritas-Mitarbeiterin vor allem von Hans-Josef Wollasch untersucht wurde,<sup>89</sup> dem ehemaligen Leiter des Freiburger Caritas-Archivs. Eingeflossen sind seine umfangreichen Vorarbeiten in seine Luckner-Biographie, die mit dem Untertitel „Botschafterin der Menschlichkeit“ 2005 erschienen ist.<sup>90</sup> Dort ist dann auch über Annemarie Cohen und Fritz Legatis einiges zu erfahren. Bezüglich Luckner ist anzumerken, dass sie wegen ihrer jahrzehntelangen Abwesenheit und nichtgezahlter Beiträge bei Quäkern eine umstrittene Figur blieb. Problematisch ist vor allem das völlig andere Sakramentsverständnis bei Katholiken, die offenbar von Luckners beibehaltenen Quäkermitgliedschaft nichts wussten. Insofern kann keine Rede davon sein, dass sie sich den Quäkern „zugehörig und eng verbunden fühlte“ (S. 50).

<sup>85</sup> *Angela Borgstedt*, Eva und Dr. Carl Hermann. Zwei Mannheimer Quäker und ihre Hilfe für Verfolgte des NS-Regimes, in: *Badische Heimat*, 79, 1999, 183–189.

<sup>86</sup> *Ralph Neuman*, Erinnerungen an meine Jugendjahre in Deutschland 1926–1946, Berlin 2005, oder auf Englisch: *Ders.*, *Memories from my early life in Germany*, Berlin 2006.

<sup>87</sup> *Klaus Schwabe*, Margarethe und Hans Lachmund. Eine Biographie im Widerstand, in: *Michael Heinrichs* (Hg.): *Modernisierung und Freiheit. Beiträge zur Demokratiegeschichte in Mecklenburg-Vorpommern*, Schwerin 1995, 776–797; *Wilfrid Knees*, Sie half deportierten Juden. Zum 100. Geburtstag der Quäkerin Margarethe Lachmund, in: *Die Kirche. Sonntagsblatt Vorpommern*, 2, 37, 1996, 5; *Achim von Borries*, Die Quäkerin Margarethe Lachmund (1896–1985), in: *Zeitgeschichte regional. Mitteilungen aus Mecklenburg-Vorpommern*, 3, 1, 1999, 67–72 und 3, 2, 1999, 61–65.

<sup>88</sup> *Angela Borgstedt*, „...zu dem Volk Israel in einer geheimnisvollen Weise hingezogen“. Der Einsatz von Hermann Maas und Gertrud Luckner für verfolgte Juden, in: *Michael Kießner* (Hg.), *Widerstand gegen die Judenverfolgung*, Konstanz 1996, 227–259; *Elizabeth Petuchowski*, Gertrud Luckner. Widerstand und Hilfe, in: *Freiburger Rundbrief*, 4, 2000, 242–259; *Angela Borgstedt*, „Bruderring“ und „Lucknerkreis“. Rettung im deutschen Südwesten, in: *Beate Kosmala / Claudia Schoppmann* (Hg.), *Überleben im Untergrund. Hilfe für Juden in Deutschland 1941–1945*, Berlin 2002, 191–204; *Jana Leichsenring*, Gertrud Luckner (1900–1995), in: *BBK*, 23, 2004, Sp. 928–933.

<sup>89</sup> *Hans-Josef Wollasch* (Hg.), „Betrifft: Nachrichtenzentrale des Erzbischofs Gröber in Freiburg“. Die Ermittlungsakten der Geheimen Staatspolizei gegen Gertrud Luckner 1942–1944, Konstanz 1998; *ders.*: *Gertrud Luckner (1900–1995)*, in: *Jürgen Aretz / Rudolf Morsey / Anton Rauscher* (Hg.), *Zeitgeschichte in Lebensbildern*, 9, Münster 1999, 261–290.

<sup>90</sup> *Hans-Josef Wollasch*, Gertrud Luckner, „Botschafterin der Menschlichkeit“, Freiburg i. Br. 2005.



Zahlreiche auch weniger bekannte Biographien findet man in „Lebensbilder deutscher Quäker während der NS-Herrschaft“.<sup>91</sup> Das Buch geht zurück auf Initiative von DRR-Quäkern um Käte Tacke, musste aber wegen ihres Todes 1988 vom Literaturausschuss der DJV zu Ende geführt werden, wo man eine solche Publikation gar nicht vorgesehen hatte. Hier hätte man sich vor allem ein Lektorat und mehr Sorgfalt zu einem so wichtigen Thema gewünscht.<sup>92</sup> Quellen sind so gut wie nie angegeben, die Abbildungen zum Teil unkenntlich, das anspruchslose Buchcover eine Bleiwüste. In den Biographien der aufgenommenen Personen spielte der Widerstand gegen das NS-Regime eine entscheidende Rolle. Leider fehlt immer noch eine größere wissenschaftliche Arbeit zur Einordnung dieser spezifischen Form des religiösen Widerstands. Erste Anmerkungen diesbezüglich machte Brigitte Oleschinski 1994,<sup>93</sup> vor allem bezüglich des pazifistischen Verhaltens der Quäker und der Ernstes Bibelforscher (Zeugen Jehovas) und Axel Ulrich 1999<sup>94</sup>, der an die Unterstützung von Quäkern für Carl von Ossietzky, Erich Mühsam, Carlo Mierendorff u. a. erinnerte. Viele der hierbei eine Rolle spielenden Quäker-Biographien sind in dem Lexikon „Quäker aus Politik, Kunst und Wissenschaft“ enthalten, dessen zweite Auflage um Literaturverweise erweitert wurde.<sup>95</sup>

## Zeit nach 1945

Auch hier, vor allem durch die starke Präsenz von Quäkern im Rahmen der Hilfstätigkeit und des Wiederaufbaus ab 1945, haben wir vermehrt Erinnerungsliteratur, so von Eryl Hall Williams,<sup>96</sup> Joel Carl Welty,<sup>97</sup> Helen Adam-

<sup>91</sup> Religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker). Deutsche Jahresversammlung e. V. (Hg.): Lebensbilder deutscher Quäker während der NS-Herrschaft 1933–1945, Bad Pyrmont 1992.

<sup>92</sup> „Eva Herman“ schreibt sich „Hermann“ (S. 121), Hans-Joachim „Fiedler“ hieß „Fliedner“ (S. 40), Katharina Petersen war zu keinem Zeitpunkt Mitglied der DJV (S. 6), Hermann Stöhr ist kein Quäker gewesen (S. 6) – die Liste könnte fortgesetzt werden.

<sup>93</sup> *Brigitte Oleschinski*, Religiöse Gemeinschaften im Widerstand, in: *Peter Steinbach / Johannes Tüchel* (Hg.), Widerstand gegen den Nationalsozialismus, Berlin 1994, 193–201.

<sup>94</sup> *Axel Ulrich*, Quäker-Hilfe gegen Hitler, in: AVS-Informationsdienst. Informationen der SPD/Arbeitsgemeinschaft Ehemals Verfolgter Sozialdemokraten, 20, 4, 1999, 9–12.

<sup>95</sup> *Claus Bernet*, Quäker aus Politik, Kunst und Wissenschaft in Deutschland. 20. Jahrhundert. Ein biographisches Lexikon, Nordhausen 2007. Nordhausen 2008. Dritte Auflage in Vorbereitung.

<sup>96</sup> *Eryl Hall Williams*, A page of history in relief: London, Antwerp, Belsen, Bruswick, 1944 to 1946, York 1993.

<sup>97</sup> *Joel Carl Welty*, The hunger year in the French zone of divided Germany, 1946–1947, Beloit 1993; auch übersetzt ins Deutsche: Das Hungerjahr in der Französischen Zone des geteilten Deutschland 1946–1947, Koblenz 1995.



son,<sup>98</sup> Hugh W. Maw,<sup>99</sup> Clifford Barnard,<sup>100</sup> John Gray,<sup>101</sup> und Grigor MacClelland.<sup>102</sup> Weitere Zeitzeugenberichte enthält eine Dokumentation über die displaced persons in Goslar von der Professorin für Gesundheitspolitik an der Universität von Toronto, Margaret MacNeill.<sup>103</sup> Verständlicherweise gibt es eine ganze Anzahl solcher „Heldenbiographien“ seitens der Aufbauhelfer. Suchen muss man dagegen Dokumente von ehemaligen Nationalsozialisten, die nach Ende des Dritten Reichs offen und schonungslos einen Einblick in ihr Denken und Tun geben. Eine solche „Wandlung“ legte 1994 Heinz Kämmer vor, der zunächst Soldat bei der Kriegsmarine war, dann als Kriegsgefangener in England die Quäker kennen lernte und 1970 selbst Quäker wurde.<sup>104</sup> Wer wissen möchte, wie aus Nationalsozialisten Pazifisten werden, dem sei dieses Buch empfohlen.

## Quäker in der DDR

Schon frühzeitig waren die Berliner Quäker von den Ereignissen um den Ost-West-Konflikt und der Systemsplaltung betroffen, wie eine Arbeit von Bob Needham von 2002 aufzeigt.<sup>105</sup> Leider gibt es zu den ersten Jahren der DDR nur wenig Literatur, da die „Aufarbeitung“ der DDR-Geschichte auch unter Quäkern überwiegend erst nach 1989 einsetzte. Eva Pinthus dürfte diejenige englische Quäkerin gewesen sein, die am häufigsten Erfahrungen vor Ort gemacht hatte, da sie fast jährlich Jugendarbeit in der DDR leistete, allerdings wegen ihres bestimmenden Auftretens die Jugendlichen nicht immer in Richtung Mitgliedschaft bei den Quäkern bewegen konnte. Ein wichtiger Aufsatz der Autorin erschien 1995 unter dem Titel „Humpty Dumpty sat on a wall: East Germany before and after 1989“.<sup>106</sup> Darin wird Positives und Negatives der DDR gegenübergestellt und auf die Situation der Kirchen unmittelbar im Jahre 1989 eingegangen. Der autobiographi-

<sup>98</sup> Kurt Anschütz, Zur Versöhnungsarbeit englischer Quäker in Berlin 1945–1946, in: Archivbericht 4, 8, 1997, 57–62 (Übersetzung eines englischen Vortrages von 1946).

<sup>99</sup> Hugh W. Maw, German journal. The logbook and diary of a Friends relief service worker, o. O. 1998.

<sup>100</sup> Clifford Barnard, Two weeks in May 1945. Sandbostel Concentration Camp and the Friends' Ambulance Unit, London 1999.

<sup>101</sup> John Gray, Friends relief service. A personal account of working in Goslar, Germany, in 1945 and Kozenice, Poland, in 1946, o. O. 2006.

<sup>102</sup> Grigor MacClelland, Embers of war. Letters from a Quaker relief worker in war-torn Germany, London 1997.

<sup>103</sup> Margaret MacNeill, An den Wassern von Babylon. Erfahrungen mit displaced persons in Goslar zwischen 1945 und 1948, Bielefeld 1995.

<sup>104</sup> Heinz W. Kämmer, Geschichte einer Wandlung. Die stille Invasion, Essen 1994. Leider hat es die DJV versäumt, dieses wichtige Buch zu unterstützen oder herauszugeben, so dass der Essener Verlag „Blaue Eule“ einspringen musste.

<sup>105</sup> Bob Needham, Resisting aggression without war. Berlin 1948–49, in: The Friends' Quarterly, 32, 6, 2002, 272–281.

<sup>106</sup> Eva Pinthus, Humpty dumpty sat on a wall. East Germany before and after 1989, in: The Friends' Quarterly, 29, 7, 1995, 321–330.



sche Aufsatz „Churches under siege in the GDR“, <sup>107</sup> erschienen 2002 in der Zeitschrift „Freikirchenforschung“, behandelt ökumenische Ereignisse in der DDR-Kirchengeschichte und vor allem den Anteil, den Quäker daran hatten. Wesentlich differenzierter ist eine Arbeit von Fritz Renken, einem Schweizer Quäker, die ebenfalls in der „Freikirchenforschung“ (1998) erschien ist. <sup>108</sup> Renken interpretiert die Quäker der DDR als Brückenfunktion zwischen Ost und West, ein hoher Anspruch, dem die lediglich 51 Quäker nicht immer gerecht werden konnten. Ihr Verhalten gegenüber dem Staat war nicht Widerstand gegen eine Diktatur, sondern Kooperation, die letztlich dazu führte, dass nicht wenige Quäker Ostdeutschlands der Wiedervereinigung skeptisch gegenüber standen und einen „dritten Weg“ befürwortet hätten.

Immerhin zwei Quäker aus der DDR, Heinrich Brückner <sup>109</sup> und Hans-Ulrich Tschirner, <sup>110</sup> die beide Schreiber der inzwischen aufgelösten DDR-Jahresversammlung gewesen waren, haben auch in schriftlicher Form ihre Lebenserfahrungen niedergelegt. Die Erfahrungen der Quäker in der DDR sind damit aber noch lange nicht hinreichend aufgearbeitet. Vor allem die Protokolle der DDR-JV und einzelner Monatsversammlungen in Dresden, Leipzig, Chemnitz und Erfurt, die nahezu vollständig erhalten sind, wurden bislang von der Wissenschaft nicht herangezogen. Damit wäre es möglich, von der Fixierung auf die Beziehung zum Staate loszukommen und innergemeindliche Entwicklungen des DDR-Quäkertums in den Blick zu bekommen. Neue Impulse sind von einem Buch des Sozialarbeiters und Zeitzeugen Peter Jarman zu erwarten, der selbst mehrfach als Quäker die DDR bereiste. <sup>111</sup>

## Religiöser Sozialismus

Kommen wir nach dem Nationalsozialismus und Kommunismus nun zum religiösen Sozialismus. 2006 wurde mit dem Werk „George Fox. Seine Botschaft, sein Wesen und sein Leben (...)“ des ehemaligen evangelischen Pfarrers und Quäkers Emil Fuchs der Öffentlichkeit eine Quelle präsentiert, die in die theologischen Positionen zumindest eines, wenn nicht gar des füh-

<sup>107</sup> *Eva Pinthus*, Churches under siege in the GDR, in: FF 12, 2002, 195–207. In ihrer Richard-L.-Cary-Vorlesung ging Pinthus allerdings nicht tiefer auf die Quäker in der DDR ein; *dies.*, „Schüttet das Kind nicht mit dem Bade aus“. Story – Gemeinschaft – Herausforderung für die Religiöse Gesellschaft der Freunde, Bad Pyrmont 2005.

<sup>108</sup> *Fritz Renken*, DDR-Quäker als Brückenbauer zwischen Ost und West, im Sinne historischer Voraussetzungen ihres Staatsverständnisses, in: FF 8, 1998, 151–176.

<sup>109</sup> *Heinrich Brückner*, Kinder zwischen naiver und intellektueller Religiosität, Stolzenau 1996.

<sup>110</sup> *Hans-Ulrich Tschirner*, Quäker in der Gesellschaft, Bad Pyrmont 1998.

<sup>111</sup> Das Buch soll den Titel „Light and shadows – Quaker experiences during the Cold War and its aftermath“ tragen. Roswitha Jarman, die Frau von Peter Jarman, hielt 2002 die Richard-L.-Cary-Vorlesung „Vom Wesen und Werk der Liebe“, Wiesloch 2002, in welcher das Quäkertum vor allem als Mystik interpretiert wurde.



renden deutschen Quäkers in den Jahren des Nationalsozialismus Einblick gewährt. Schon kurz zuvor war eine Quellenedition mit Artikeln von Emil Fuchs aus den letzten Jahren der Weimarer Zeit herausgegeben worden.<sup>112</sup> In einer umfangreichen Publikation wurden die Wochenberichte der Zeitschrift „Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes“ von 1930 bis 1933 erstmalig chronologisch zusammengefasst. Anhand der kurzen und prägnanten Berichte lässt sich verfolgen, wie zwei bedeutende protestantische Theologen des letzten Jahrhunderts, Emil Fuchs und Erwin Eckert, versuchten, politisch Einfluss zu nehmen für ein demokratisches, pazifistisches und humanes Deutschland. Die Dokumentation bietet der Forschung ein wichtiges Zeitzeugnis für jede weitere Analyse der Jahre unmittelbar vor dem Nationalsozialismus. Dem umfangreichen Quellenteil sind etwas kurz geratene Epiloge angefügt: Georg Fülberth und Kurt Pätzold verorten das politische Potenzial der beiden christlichen Antifaschisten; Reinhard Kühnl widerspricht der (allerdings schon lange entkräfteten) These, man habe vor 1933 nicht wissen können, wohin eine Regierung unter Hitler führen werde, und Gert Meyer skizziert die zu positiv geratene Hoffnung beider Theologen auf die UdSSR. Fuchs' naive Einschätzung, die Sowjetunion Stalins würde sich für jede Form von Abrüstung einsetzen oder seine Begeisterung für den Neubau gigantischer Schlafstädte sind aus der Zeit heraus verständlich, zeugen jedoch nicht von seiner sonstigen Weitsicht. Wolfgang Ruge betont abschließend die politischen und ökonomischen Schwierigkeiten, die von Fuchs und Eckert in ihren Ursachen verstanden wurden, wohingegen der Antisemitismus, der sich zum Teil aus den gleichen Ursachen speiste, in den Berichten nur vereinzelt aufgegriffen wurde.

Fuchs und die Quäker sind übrigens auch im Tagungsband des sechsten Walter-Markov-Kolloquiums vertreten, das im Jahre 2000 Dank der Förderung durch die Rosa-Luxemburg-Stiftung stattfinden konnte.<sup>113</sup> Neben den Beiträgen des Leipziger Historikers Hans Piazza und des Theologen Manfred Haustein ist vor allem der Erlebnisbericht „Emil Fuchs in Leipzig“ für das Quäkertum aufschlussreich. Ebenso bemerkenswert ist ein Beitrag des Philosophiehistorikers Siegfried Wollgast, der das Denken von Fuchs in die chiliastische Tradition einbettet. Was in diesem Band fehlt, der ausschließlich linksorientierte Wissenschaftler zu Worte kommen lässt, ist eine offene Auseinandersetzung mit dem Wechsel des späten Emil Fuchs' zur

<sup>112</sup> *Emil Fuchs / Erwin Eckert*, Blick in den Abgrund. Das Ende der Weimarer Republik im Spiegel zeitgenössischer Berichte und Interpretationen, hg. von *Friedrich-Martin Balzer / Manfred Weißbecker*, Bonn 2002.

<sup>113</sup> *Kurt Reiprich u. a.* (Hg.), Christentum, Marxismus und das Werk von Emil Fuchs, Leipzig 2000. Gelungen ist auch der Eintrag zu Emil Fuchs des Berliner Theologen *Wolfgang Matthes* in: *RGG*, 3, <sup>4</sup>2000, 105–106. Weiteres zu Fuchs ist auch folgender Dissertation zu entnehmen: *Ulrich Peter*, Der „Bund der religiösen Sozialisten“ in Berlin von 1919–1933. Geschichte – Struktur – Theologie und Politik, Berlin 1995.



Ost-CDU. Dem Band angehängt ist auch ein bislang unpublizierter Anhang zu seiner Autobiographie „Mein Leben“.<sup>114</sup>

Neben Fuchs dürfte Heinz Kappes einer der wichtigsten evangelischen Theologen gewesen sein, der gleichzeitig Quäker war. Neue Publikationen dazu, sowohl Aufsätze<sup>115</sup> als auch Monographien,<sup>116</sup> zeigen, dass die Quäkergemeinschaft während der Jahre des Nationalsozialismus evangelischen Theologen ein Forum bot, ihrem Glauben gemäß leben zu können, nachdem die Kirchen, vor allem nach Beginn des Zweiten Weltkriegs, beschämend versagt hatten. Das wird vor allem an der Biographie Kappes deutlich. Wünschenswert wäre, wenn man einmal seine Autobiographie „Led by the spirit“<sup>117</sup> editieren würde, die detailliert Auskunft über seine Annäherung und Abwendung bezüglich des Quäkertums gibt.

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde die Tradition des „religiösen Sozialismus“ von Heinz Röhr, Professor für Religions- und Kirchengeschichte am Fachbereich Religionswissenschaft der Frankfurter Universität, weiter und zu Ende geführt. 1992 hielt er unter dem Titel „Quäker sein zwischen Marx und Mystik“ die publizierte Richard-L.-Cary-Vorlesung.<sup>118</sup> Seit dem Tod Röhrs 2005 spielt diese Richtung unter den deutschen Quäkern keine Rolle mehr.<sup>119</sup> Die Gründe für das nachlassende Interesse, das

<sup>114</sup> Das Manuskript befindet sich bei Klaus Fuchs-Kittowski, dem ich an dieser Stelle ausdrücklich für seine freundliche Auskunft zu Emil Fuchs danke.

<sup>115</sup> *Manfred Koch*, Heinz Kappes (1893–1988): Christ und Sozialdemokrat in der Weimarer Republik, in: *Protestantismus und Politik*, Karlsruhe 1996, 272–286; *Thomas K. Kubn*, Heinz Kappes (1893–1988), in: *BBK*, 16, 1999, Sp. 833; *Manfred Koch*, „Wer das Jetzt in die Zukunft schaut, ... der sieht mit Angst die drohende Katastrophe“, Heinz Kappes (1893–1988), Pfarrer, Sozialdemokrat und NS-Gegner, in: *Dem Ideal der Freiheit dienen – ihrer Vorkämpfer gedenken*, Rastatt (2003), 107–114; *ders.*, Heinz Kappes: Pfarrer, Sozialdemokrat und NS-Gegner, in: *Badische Theologen im Widerstand*, Konstanz 2004, 63–82. In diesen Arbeiten spielt das Quäkertum eine größere Rolle, da Kappes' Widerstand in die Lebensspanne fiel, in der er den Quäkern angehörte, erst der DJV, dann ab 1937 dem Syria and Palestine Yearly Meeting (Near East Yearly Meeting).

<sup>116</sup> *Friedrich-Martin Balzer*, „Ihr Kleingläubigen, warum seid Ihr so furchtsam?“ Äußerungen von Erwin Eckert und Heinz Kappes 1931 in Karlsruhe, Bonn 1993; *Friedrich-Martin Balzer / Gert Wendelborn*, „Wir sind keine stummen Hunde“, Heinz Kappes (1893–1988). Christ und Sozialist in der Weimarer Republik, Bonn 1994. Das Quäkertum spielt hier nur eine geringe Rolle, da Kappes 1931 noch nicht Quäker war und vor allem in der zweitgenannten Arbeit mehr seine sozialistischen Ansichten im Vordergrund stehen.

<sup>117</sup> *Heinz Kappes*, *Led by the spirit*. Heinz Kappes. 1893–1988. My life and work. His autobiography, some letters, speeches and sermons, radio interviews, tributes and obituaries. Translated from the German by his daughters, Elisabeth Watson and Hildegard Wright, o. O. (1993).

<sup>118</sup> *Heinz Röhr*, *Quäker sein zwischen Marx und Mystik*, Bad Pyrmont 1992. Siehe auch: *Ders.*: Die Quäker und der interreligiöse Dialog, in: *Religionen im Gespräch*, 7, 2002, S. 380–382.

<sup>119</sup> Das geht bis zur Zensur: Gottfried Lischke verfasste 1998 einen Beitrag zum Jakobusbrief und einen zur Sexualethik. Auf Drängen von Gisela Faust wurden die Bei-



sich nicht nur auf den religiösen Sozialismus, sondern auf theologische Fragen überhaupt bezieht, habe ich 2008 in meinem Beitrag für das Konfessionskundliche Institut Bensheim etwas ausführlicher dargestellt.<sup>120</sup>

## Quäkerspeisung

Hierzu gibt es bislang lediglich neuere regionale Studien zu Kassel,<sup>121</sup> Freiburg im Breisgau,<sup>122</sup> Bielefeld<sup>123</sup> und Oldenburg<sup>124</sup> – ansonsten muss weiterhin auf eine Selbstdarstellung der Quäker zurückgegriffen werden.<sup>125</sup> Bei diesen Arbeiten handelt es sich um Lebenserinnerungen; unbeachtet blieben bislang die umfangreichen Aktenbestände zur (ersten) Quäkerspeisung im Bundesarchiv, die vor allem noch gesundheitspolitische Aufschlüsse erwarten lassen.

Anlässlich des fünfzigjährigen Jubiläums der (zweiten) Quäkerspeisung 1996/97 wurde von Achim von Borries in enger Kooperation mit dem Quäker Lutz Caspers die Ausstellung „Stille Helfer: Quäkerhilfe im Nachkriegsdeutschland“ und der Katalog „Stille Helfer. 350 Jahre Quäker“ erarbeitet.<sup>126</sup> Die Ansprachen vom damaligen Bundespräsident Roman Herzog und des Politikers Hans-Ulrich Klose zur Ausstellungseröffnung können in einem Sonderdruck nachgelesen werden.<sup>127</sup> Ein ansprechend gestalteter Hochglanzkatalog behandelt in einem ersten Teil die Geschichte der Quäker und in einem zweiten Teil die unterschiedlichen Hilfstätigkeiten in

---

träge nicht bei der Zeitschrift „Quäker“ gedruckt, da sie zu „radikal“, zu „wissenschaftlich“ und zu „sozialistisch“ seien (Gespräch mit Gottfried Lischke am 7.11.2008). Damit sind die drei Themenfelder angerissen, die deutschen Quäkern nicht behagen.

<sup>120</sup> Claus Bernet, *Leben zwischen evangelischer Theologie und Quäkertum. Biographische Verläufe im 20. Jahrhundert*, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim (MdkI), 59, 2, 2008, 29–35. Eingegangen wird auf die Biographien von Emil Fuchs, Hermann Mulert, Rudolf Schlosser, Margarete Geyer, Heinz Kappes, Gertrud von Petzold, Ruth Elsner von Gronow und Heinz Röhr.

<sup>121</sup> Wolfgang Hermsdorff, *Täglich dreiviertel Liter Essen für jedes Kind*, in: *Heimatbrief*, 34, 2, 1990, 23–27.

<sup>122</sup> Franz Flamm, *Freiburger Erinnerungen an die amerikanischen Quäker 1920–1953*, Freiburg 1990.

<sup>123</sup> Freya Lemcke, *Quäkerspeisung in Bielefeld nach dem 1. Weltkrieg*, (Bielefeld 1997).

<sup>124</sup> Günter Heuzeroth, *Humanitäre Hilfe für Deutschland nach den beiden Weltkriegen. Aktivitäten der USA und der amerikanischen und englischen Quäkerhilfsdienste. Die Einsätze in der Region Oldenburg/Weser-Ems*, Oldenburg 2009.

<sup>125</sup> Lutz Caspers, *Quäkerspeisung nach dem Ersten Weltkrieg*, in: *Vorträge, Analysen, Diskussionen. 1994–1996*, Berlin 1996, 78–82. Vereinzelt Hinweise zur Quäkerspeisung findet man auch in *Jürgen Kleindienst* (Hg.), *Zwischen Kaiser und Hitler. Kindheit in Deutschland 1914–1933*, Berlin 2002.

<sup>126</sup> Achim von Borries, *Stille Helfer. 350 Jahre Quäker*, Berlin 1996. Der Katalog wurde auch ins Englische gebracht: *Ders.*, *Quiet helpers. Quaker service in postwar Germany*, hg. von Peter Daniels, London 2000.

<sup>127</sup> *Religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker) in Deutschland* (Hg.), *Sonderdruck zur Ausstellung „Stille Helfer – Die Quäkerhilfe im Nachkriegsdeutschland“*, Bad Pyrmont, um 1997.



Deutschland von 1920 bis 1950. Mitgewirkt hat daran auch der amerikanische Historiker James F. Tent von der University of Alabama in Birmingham (USA), dessen Festvortrag zur Ausstellung in erweiterter Form als Broschüre veröffentlicht wurde.<sup>128</sup> Die damit verbundene Wanderausstellung „Stille Helfer“ wurde 1996/97 in 21 deutschen Städten gezeigt, in denen einst Quäkerspeisungen stattgefunden haben. Nach der Quäkerspeisung ist also diese Ausstellung die größte Werbeaktion, die die deutschen Quäker auf die Beine gestellt haben und die durchaus in den Medien wahrgenommen wurde.<sup>129</sup> Das 350jährige Jubiläum der Quäker 2002 hat dann in Deutschland leider keine Resonanz mehr gefunden.<sup>130</sup>

## Friedensarbeit

Eine große Arbeit zum Friedenszeugnis ist auch zwischen 1990 und 2010 nicht erschienen, weder von wissenschaftlicher Seite noch von Seiten der Quäker. Offensichtlich haben Friedensfragen nach der Hochkonjunktur dieses Themas in den 1970er und 1980er Jahren nach dem Ende des Kalten Krieges an Bedeutung verloren. Auch zu einer Zusammenarbeit der Quäker mit den übrigen historischen Friedenskirchen ist es nicht gekommen, eine Ausnahme ist allein eine Erklärung zum gemeinsamen Abstimmungsverhalten der Mennoniten und Quäker im Rahmen des konziliaren Prozesses von 1988, publiziert 1990.<sup>131</sup>

In den letzten Jahren sind ganz unterschiedliche Friedensbeiträge verfasst worden, im einzelnen zur Steuerverweigerung aus Gewissensgründen<sup>132</sup> (mit detaillierter Ausführung der Position der Quäker), zu Antirassismusaaktionen in London,<sup>133</sup> zur „Nothelfergemeinschaft“ und ihrer pazifis-

<sup>128</sup> James F. Tent, Den Deutschen Freund sein: Das American Friends Service Committee und die humanitäre Hilfe im Deutschland nach 1945. Verfaßt aus Anlaß der 50. Jahresfeier der Quäkerhilfe im Nachkriegs-Deutschland, Neustadt 1996.

<sup>129</sup> Andreas Meier, Unvergessene Schokoladensuppe. Eine Wanderausstellung über die Quäkerhilfe im Nachkriegsdeutschland, in: Lutherische Monatshefte (LM), 35, 3, 1996, 32–33; Gunilla Laatsch, Sojabrei und Kakaosuppe. Der selbstlose Friedensdienst der Quäker, in: Evangelische Kommentare (EK), 29, 9, 1996, 539–542.

<sup>130</sup> Im Zeichen des Sterns. Das Wirken der Quäker-Hilfe, in: G. Geschichte, 2, 5, 2002, 12–13. Es ist ein Kuriosum, dass selbst den deutschen Quäkern dieses Jubiläum ihrer eigenen Religionsgemeinschaft unbemerkt blieb.

<sup>131</sup> Erklärung zum Abstimmungsverhalten der Mennoniten und Quäker zum Abschnitt „Frieden“. Forum „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) e. V., Stuttgart, 20.–22. Oktober 1988, in: Wilfried Warnecke, Friedenskirchliche Existenz im konziliaren Prozeß, Hildesheim 1990, 238–242.

<sup>132</sup> Paul Tiedemann, Das Recht der Steuerverweigerung aus Gewissensgründen, Hildesheim 1991.

<sup>133</sup> Erika Kubat, Ein Friedensbeitrag der Quäker. Von der Auseinandersetzung mit dem Rassismus in London, in: Kirchenbote der Evangelisch-Reformierten Kirche des Kantons St. Gallen, 43, 3, 1994, 4.



tisch-orientierten Arbeit auf dem Gebiet der Völkerverständigung.<sup>134</sup> Ökonomische und infrastrukturelle Rahmenbedingungen dieser Arbeit im ostpolnischen Grenzland für die Jahre 1919 bis 1930 wurden 1994 von dem Historiker Werner Benecke untersucht<sup>135</sup> und die internationalen Verflechtungen zu den War Resisters International von 1920 bis 1950 von Christian Scharnefsky, der darüber eine geschichtswissenschaftliche Dissertation in Vorbereitung hat.<sup>136</sup>

Für ihr pazifistisches Wirken bekamen englische und amerikanische Quäkerorganisationen 1947 den Friedensnobelpreis verliehen. In diesem Zusammenhang steht eine 1990 veröffentlichte kurze Würdigung der Quäker-Friedensarbeit, die zur Verleihung des Preises geführt hat.<sup>137</sup> An das fünfzigjährige Jubiläum der Verleihung wurde von den österreichischen Quäkern erinnert. Unter Ernst Schwarcz und Grete Scherer wurde die Ausstellung „Wege der Versöhnung“ in Wien, Linz und Klagenfurt gezeigt und eine kleine Broschüre erarbeitet, die vornehmlich auf die Hilfstätigkeit in Österreich eingeht.<sup>138</sup>

Wichtig für die aktuelle Friedensarbeit der Quäker ist vor allem die Stiftung „Quäker-Hilfe“, die wissenschaftlich bislang noch nicht beleuchtet wurde. Einen guten Einblick verschafft jedoch der Jubiläumsbeitrag „30 Jahre Quäkerhilfe“ von 1996,<sup>139</sup> während es sich bei „Ihr Vermächtnis für den Frieden“ aus der gleichen Zeit um eine Informationsbroschüre handelt, wie man sein Vermögen dieser Stiftung vererbt.<sup>140</sup>

<sup>134</sup> *Helmuth Ockel*, „Wie schön ist es zu handeln für den Handelnden...“. Gedanken zu spirituellen Kräften und Zielsetzungen für solidarisches Handeln. Zum 50jährigen Bestehen der Nothelfergemeinschaft der Freunde, hg. von der Nothelfergemeinschaft der Freunde e. V. Düren, Religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker), Bad Pyrmont 1995.

<sup>135</sup> *Werner Benecke*, Die Quäker in den Kresy Wschodnie der Zweiten Polnischen Republik. Aufzeichnungen britischer und amerikanischer Mitglieder der „Society of Friends“ über ihre Tätigkeit in den Ostgebieten Polens nach dem Ersten Weltkrieg, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 42, 4, 1994, 510–520.

<sup>136</sup> *Christian Scharnefsky*, „Aktiver Pazifismus“, radikale Kriegsdienstverweigerung und Religion, in: Helke Stadtland (Hg.): „Friede auf Erden“. Religiöse Semantiken und Konzepte des Friedens im 20. Jahrhundert, Essen 2009, 171–191.

<sup>137</sup> Friedens-Nobelpreis 1947: Die Quäker, in: *Michael Neumann* (Hg.), Der Friedens-Nobelpreis von 1946 bis 1952, Zug 1990, 192.

<sup>138</sup> Ausstellungskomitee der Religiösen Gesellschaft der Freunde (Quäker) Wien (Hg.), Wege zur Versöhnung. Humanitäre Hilfe der Quäker in Österreich. Begleitheft zur Ausstellung anlässlich des 50. Jahrestages der Verleihung des Friedens-Nobelpreises an die Quäker (Religiöse Gesellschaft der Freunde), Wien 1997.

<sup>139</sup> *Sabine Alvermann / Leonie Glahn-Ejikeme*, 30 Jahre Quäkerhilfe, in: Gesellschaft zur Förderung vergleichender Staat-Kirche-Forschung e. V. (Hg.), Vorträge, Analysen, Diskussionen. 1994–1996, Berlin 1996, 89–92.

<sup>140</sup> Quäker-Hilfe Stiftung (Hg.), Ihr Vermächtnis für den Frieden. Ein Ratgeber der Quäker-Hilfe Stiftung, Neustadt, um 1998.



## Publikationen der „Deutschen Jahresversammlung“

Zunächst und vorab: Es gibt fast keine größeren Werke, die als „echte“ Publikationen der DJV gelten dürfen. Wie schon seit 1925, handelt es sich allermeist um Übersetzungen aus dem Ausland. Die außerordentliche Abhängigkeit von England in diesem Punkt zeigt sich auch daran, dass die Richard-L.-Cary-Vorlesung, die alljährlich in Bad Pyrmont auf der Jahresversammlung der Quäker vorgetragen wird, immer häufiger von Engländern und auch einmal von einem Amerikaner gehalten wird, so von Paul Oestreicher,<sup>141</sup> Harvey Gillman,<sup>142</sup> Doris Veness,<sup>143</sup> Kurt Strauß,<sup>144</sup> Rex Ambler,<sup>145</sup> Tony Fitt<sup>146</sup> und zuletzt von Daniel O. Snyder.<sup>147</sup>

Inhaltlich sind die Vorträge, die alle gedruckt vorliegen, höchst unterschiedlich. Das Spektrum reicht von tiefreligiösen, autobiographischen Zeugnissen bis zu reinen Gefälligkeitsworten flachster Trivialitäten. Die Idee, auch einmal einen evangelikalen Quäker, vielleicht sogar aus Afrika, sprechen zu lassen, scheiterte bislang an der konservativ-ängstlichen Haltung des Arbeitsausschusses der DJV. Eigentlich ist die DJV mit dem jährlichen Organisieren einer Vorlesung bei schwindender Mitgliederzahl überfordert und wird auch in Zukunft auf angloamerikanische Vortragende angewiesen sein, oder deutsche Mitglieder mehrfach zu dieser Vorlesung bitten (was es in der Vergangenheit schon gegeben hat) bzw. sogar auf Nichtquäker zurückzugreifen.

An größeren Arbeiten der letzten zwanzig Jahre sind lediglich drei von Bedeutung: „Radikale Hoffnung“, „20 Fragen zu Jesus“ und „Quäker Glaube und Wirken“. Zwei davon sind Übersetzungen, da die DJV den Arbeiten der eigenen Mitglieder eher misstraut und auch hier lediglich bewährte Arbeiten angloamerikanischer Quäker übersetzt – nicht jedoch im Falle der erstgenannten Publikation. Diese trägt den schönen Titel „Radikale Hoffnung“ (1993).<sup>148</sup> Hier versammeln sich Kurzbeiträge aus dem Kreis der Mitglieder, die vom Friedensausschuss der DJV zusammengestellt wurden.

<sup>141</sup> Paul Oestreicher, *Die Quäker. Ein Orden in der Gemeinschaft der Christen*, Bad Pyrmont 1991, Bad Pyrmont 19972.

<sup>142</sup> Harvey Gillman, *Spirituelle Freundschaft. Neue Modelle/Neue Beziehungen*, Stolzenau 1994.

<sup>143</sup> Dori Veness, *Das Sichtbare verwandeln. Ein Leben in Versunkenheit inmitten von zielbewusst handelnden Menschen*, Bad Pyrmont 1999.

<sup>144</sup> Kurt Strauß, *Quäker Glaube – Zeugnis und Arbeit – gestern, heute, morgen*, Bad Pyrmont 2000.

<sup>145</sup> Rex Ambler, *Licht, darin zu Leben. Erkundungen in der Spiritualität der Quäker*, Stolzenau 2001.

<sup>146</sup> Tony Fitt, *Quercus Quakerus. Die Wurzeln und Blüten des Quäkerbaums im 21. Jahrhundert*, Bad Pyrmont 2004.

<sup>147</sup> Daniel O. Snyder, *Das Friedenszeugnis als Sakrament. Die Beziehung zwischen Friedensarbeit und persönlicher Spiritualität*, Bad Pyrmont 2007.

<sup>148</sup> *Religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker) in Deutschland* (Hg.), *Radikale Hoffnung. Stimmen zur Friedenshaltung deutscher Quäker heute*, Bad Pyrmont 1993.



Von den 31<sup>149</sup> Autoren und Autorinnen sind heute (2009) allerdings schon 17 verstorben. Lediglich vier (!) Personen, die nach 1945 geboren sind, haben an dem Buch mitwirken dürfen. Anlass dazu war der (erste) Golfkrieg 1991 und die Frage nach der aktuellen Friedenshaltung unter den deutschen Quäkern. Des Weiteren geht es aber auch um die Frage, inwieweit Praxen des zivilen Ungehorsams Gewalt enthalten. Es kommen in dem Buch unterschiedlichste Meinungen zu Wort, das Spektrum zieht sich vom radikalen Pazifismus bis hin zur Befürwortung von Waffengängen.

In „20 Fragen zu Jesus“<sup>150</sup> (Originalausgabe 1985, Übersetzung 1994) von John Lampen geht es um die Frage, inwieweit das Quäkertum Menschen anderer Religion erreichen kann, ohne sich als christliche Glaubensgemeinschaft zu verlieren. Diese Frage ist schon seit vielen Jahren unter deutschen Quäkern virulent und wurde zuletzt von Maurice de Coulon eindeutig beantwortet, der ein historisches Vorbild Jesus der Erlöserfigur Christus vorzuziehen empfiehlt.<sup>151</sup> Auch Lampen tendiert in diese Richtung, sieht dann aber auch antichristliche Tendenzen unter den Quäkern (S. 9). Leider ist das Buch von einer großen Kirchenfeindschaft durchzogen und von daher kein Vorbild für gerade das, was im Vorwort angemahnt ist: ökumenische Annäherung. Lampens Buch besteht aus vier Teilen und eröffnet mit historischen Fragen nach dem Leben von Jesus/Christus und seiner Botschaft. Daran schließt sich folgerichtig die Frage nach der Authentizität der Überlieferung der Bibel an, bevor zu christlichen Traditionen und Lehren, wie Opferlehre, Homoousios (Sohnschaft Christi) oder Prädestinationslehre Stellung genommen wird (das ist der dritte Teil). Das Buch schließt mit Sicht der frühen und der heutigen (britischen) Quäker. Ein Gewinn ist „20 Fragen zu Jesus“ vor allem deswegen, weil es Auskunft zu theologischen Fragen gibt, die in der DJV ansonsten eine geringe Rolle spielen und aus Sorge vor Differenzen oder gar Spaltungen eher unterdrückt werden.

Auch das zuletzt erschienene größere Werk der DJV ist eine Übersetzung. Nach jahrelangen Vorarbeiten einer mehrköpfigen Übersetzungsgruppe wurde 2002 das Buch „Quäker Glaube und Wirken“ vorgelegt, im Untertitel: „Deutsche Übersetzung des Handbuchs zur christlichen Lebensführung der Britischen Jahresversammlung der Religiösen Gesellschaft der Freunde (Quäker)“.<sup>152</sup> Solche Textsammlungen zur Lebensführung (Book of

<sup>149</sup> Nicht 30, wie in der Einleitung erwähnt (S. 5).

<sup>150</sup> John Lampen, 20 Fragen zu Jesus, hg. von der Religiösen Gesellschaft der Freunde (Quäker) Deutsche Jahresversammlung e. V., Bad Pyrmont 1994.

<sup>151</sup> Maurice de Coulon, Jesu Nachfolge heute. Vom Erlöser zum Leitbild, Bad Pyrmont 1993.

<sup>152</sup> Religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker) (Hg.), Quäker Glaube und Wirken. Deutsche Übersetzung des Handbuchs zur christlichen Lebensführung der Britischen Jahresversammlung der Religiösen Gesellschaft der Freunde (Quäker), Bad Pyrmont 2002. Die DJV hat es seit 1925 trotz mancher Versuche nicht geschafft, ein eigenes „Buch der Disziplin“ herauszubringen (S. 16).



discipline) wurden unter englischen Quäkern schon seit 1783 gedruckt, sie dienen nicht nur als tatsächliche Ratgeber, sondern funktionieren als Erbauungsbücher und wurden mehrfach umgearbeitet. Es handelt sich um eine Sammlung von Zitaten oder kürzeren Beiträgen sowohl älterer Autoren wie auch zeitgenössischer Quäker. Das Buch eröffnet mit „Ratschläge und Fragen“, die auch als eigene kleine Broschüre auszugsweise vorliegen.<sup>153</sup> Es folgen eine Behandlung des Gottesdiensts der Quäker, der Andacht und Ratschläge zum Abhalten der Geschäftsversammlung, die vom Prinzip her als Andacht durchgeführt werden soll (was in der Praxis jedoch kaum der Fall ist). Daran schließen sich Bemerkungen zu praktischen Fragen wie Mitgliedschaft, Finanzen, Eheschließung und Beerdigung an. Abgerundet wird das Buch mit drei Themenbereichen „Persönliche Beziehungen“, „Soziale Verantwortung“ und „Unser Friedenszeugnis“. Damit wird „Quäker Glaube und Wirken“ zum wichtigen Grundlagentext, der über den jetzigen Zustand der Glaubensgemeinschaft in Kenntnis setzt. Mitglieder holen sich hier Rat zu verschiedenen Verfahrensfragen und Lebensproblemen. Es ist ein Handbuch der angewandten Quäkerpraxis.

Ein Ärgernis ist jedoch die unglückliche Buchbindung. Um Geld zu sparen, wurde die erste Auflage von einem Copyshop in Tschechien hergestellt, mit der Folge, dass die Exemplare nach kurzem Gebrauch wieder auseinander fielen. Zudem wurde die gesamte Paginierung im Mittelteil vergessen, die Stichworte sind nur durch eine komplizierte Nummerierung aufzufinden. Um erneut zu sparen, ließ man von einer österreichischen Druckerei die Bindung wieder auflösen und ordnete an, die losen, beschnittenen Seiten erneut zu binden. Diesmal jedoch trat das Gegenteil ein: Die Bindung war derart fest, dass sich das Buch kaum aufklappen und benutzen ließ. Dennoch wurde der Kaufpreis auf 33 Euro festgelegt, so hoch wie bei bislang keiner einzigen Publikation der DJV. Daher ist die „wertvolle Bereicherung“, die im Vorwort auch Nichtquäkern gewünscht wird (S. 17), noch nicht eingetreten: das „grüne Buch“, wie es gelegentlich wegen seines grünfarbigen Umschlags genannt wird, ist in der Öffentlichkeit praktisch nicht existent: kein Buchhandelskatalog hat es aufgenommen, Amazon gibt es als „derzeit nicht verfügbar“ aus (Februar 2009), und folgerichtig ist es von kaum einer Bibliothek angeschafft worden. Buchbesprechungen fehlen gänzlich. Es ist bedauerlich, dass die DJV Geld und Mühe in Produkte investiert, die dann faktisch versteckt gehalten werden, aus Sorge, man könnte neue Mitglieder gewinnen.

Daneben erschienen seit 1990 noch kleinere Schriften, entweder von Nichtquäkern oder wieder Übersetzungen ausländischer Publikationen.

<sup>153</sup> Religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker). Pyrmonters Jahresversammlung e. V. (Hg.), Ratschläge und Fragen. Advices and queries, Bad Pyrmont 1995. Reprint Bad Pyrmont 2007.



Eine dieser kleineren Schriften hat den Titel „Bergpredigt und Quäkertum“<sup>154</sup> von Ulrich Middeke aus seiner ein Jahr zuvor erschienenen Münsteraner Staatsarbeit „Lehre und Praxis der Quäker“. In dem Heft zur Bergpredigt wird die Stellung der Bibel und zu Jesus Christus sowie Positionen der Quäker als deutsche Freikirche (S. 5) zu Armut, Gerechtigkeit, zum Schwören, zur Gewaltlosigkeit und Versöhnungsarbeit untersucht. Einerseits behauptet der Autor, dass jeder Quäker nur von sich sprechen könne (S. 6), andererseits wird dann auf gleicher Seite davon gesprochen, dass die Überzeugung des allegorischen Schriftsinns der Bibel „allen (Quäkern) gemeinsam ist“. Die Untersuchung entstand als Feldforschung innerhalb des Bezirkes Rhein-Ruhr. Die befragten Quäker sind damals allerdings nicht darüber informiert gewesen, dass ihr Besucher nicht aus privaten, sondern wissenschaftlichen Gründen an Treffen und Gesprächen teilnahm. In der Feldforschung ist es jedoch durchaus üblich, als teilnehmender Beobachter quasi inkognito seinen Gegenstand zu analysieren, und so enthält „Bergpredigt und Quäkertum“ auch manche Informationen, die woanders nicht zu finden sind.

Rex Ambler gehört zu den britischen Quäkern, die in Deutschland gewissermaßen einen kleinen „Fankreis“ haben, vor allem liberaler oder atheistisch orientierter Mitglieder. Da sich die DJV nicht zu einer Übersetzung von „The End of Words“ entschließen konnte, wurde das Heft von der Quäkergruppe Hannover 1996 herausgebracht.<sup>155</sup> Die Popularität des Hefts hat dann dazu geführt, dass Ambler 2001 die Richard-L.-Cary-Vorlesung halten konnte. Dieses Vorgehen wird in Zukunft zunehmen: Da der Literaturausschuss der DJV zu zögerlich agiert und Publikationsvorhaben eher behindert als fördert, bringen einzelne lokale Gruppen oder einzelne Quäker ihre Texte einfach selbst heraus.

Eine Übersetzung von Hans Weening, „Begegnung im Geist“ (1997), erfreute sich in der DJV großer Beliebtheit und wurde in Gesprächsgruppen immer wieder herangezogen.<sup>156</sup> Das kleine Heft ist eine Einführung in die Theologie und in die Strukturen des Quäkertums, wie sie sein sollten. Vor allem auf die Quäker-Zeugnisse (Wahrheit, Gleichheit, Frieden, Einfachheit, Gemeinschaft), die selbst Mitgliedern oftmals nicht bekannt sind, wird eingegangen. Die Schweizer Jahresversammlung der Quäker empfand jedoch die Übersetzung von Helga und Konrad Tempel als Verfälschung im Sinne einer universalistischen Spiritualität und ließ das Heft nochmals über-

<sup>154</sup> Ulrich Middeke, *Bergpredigt und Quäkertum*, hg. von der Religiösen Gesellschaft der Freunde (Quäker), Bad Pyrmont 1990.

<sup>155</sup> Rex Ambler, *Wo Worte enden. Gedanken zur gegenwärtigen Theologie der Quäker*, hg. von der Religiösen Gesellschaft der Freunde (Quäker), Hannover 1996.

<sup>156</sup> Hans Weening, *Begegnung im Geist. Vom weltweiten Leben der religiösen Gesellschaft der Freunde*, Bad Pyrmont 1997.



setzen. Es erschien 2002 als einer der ganz wenigen Beiträge der Schweizer Quäker in deutscher Sprache.<sup>157</sup>

Die Schrift von Weening war ein wichtiger Schritt zu „Quäker heute“ (2003).<sup>158</sup> Mit dieser Werbebroschüre sollte eine gründlichere Einführung in verschiedene Themen der Quäker gegeben werden, die bislang auf mehreren Flugblättern oder Heftechen verteilt waren. Enthalten ist der erwähnte Text von Weening, die „Ordnung des Zusammenlebens“ (Fassung 1996), eine Eigendarstellung der „Quäker-Hilfe“ sowie ein historischer Überblick samt aktueller Adressen.

Auch die neuesten Publikationen der DJV sind Übersetzungen, zum einen die in Australien gehaltene „Backhouse Lecture“ von Ute Caspers,<sup>159</sup> und dann eine Broschüre des amerikanischen Quäkers Anthony Manousos zum Islam.<sup>160</sup> Diese Arbeit, mit einem Vorwort der Kunsthistorikerin Ursula Seibold-Bultmann, überrascht durch ihre Wissenschaftlichkeit, die sie von anderen Publikationen der DJV positiv unterscheidet. Eine grundsätzliche Frage, ob Manousos nun Moslem ist oder war, wird jedoch nicht angesprochen. Auch darf bezweifelt werden, ob sich Quäkertum und Islam, so wie es Manousos darstellt, tatsächlich so ähnlich sind.

2008 war das 75jährige Jubiläum des sogenannten „Quäkerhauses“ in Bad Pyrmont, das im Mittelpunkt einer Arbeit von Lutz Caspers, einem langjährigen Geschichtslehrer aus Hannover, steht.<sup>161</sup> Es ist eine der wenigen Arbeiten, die wirklich Neues aus Archiven ans Licht bringen. Vom gleichen Autor stammt die 2008 gehaltene Richard-L.-Cary-Vorlesung unter dem Titel: „Uneben, gefährdet, behütet“. Vom Mosaik meines Lebens“.<sup>162</sup> Es ist die letzte Richard-L.-Cary-Vorlesung als eigenständige Schrift, da ab 2009 alle Vorlesungen als Sonderausgabe der Vereinszeitschrift „Quäker“ erscheinen sollen – eine schwerwiegende Fehlentscheidung, denn damit bringen sich die deutschen Quäker unnötig um ihr wichtigstes Druckmedium in einer Öffentlichkeit, die ansonsten von den Quäkern kaum berichtet, was aber auch an der Geheimniskrämerei und Öffentlichkeitscheu der deutschen Quäker liegt.

Zuletzt noch eine Bemerkung zu Online-Publikationen. Auf der alten Homepage ([www.quaeker.org](http://www.quaeker.org)) waren zumindest noch bis Anfang 2009 die

<sup>157</sup> Hans Weening, *Meeting the Spirit. Eine Einführung in den Glauben und die Lebenspraxis der Quäker*, Bern 2002.

<sup>158</sup> Religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker) (Hg.), *Quäker heute. In Deutschland und Österreich*, Bad Pyrmont 2003. Bad Pyrmont 2005.

<sup>159</sup> Ute Caspers, *Growing fruitful friendship: a garden walk*, Armadale North 2004; *dies.*, *Freundschaft wachsen lassen: ein Gartenrundgang*, hg. von der Religiösen Gesellschaft der Freunde (Quäker)/Deutsche Jahresversammlung e. V., Bad Pyrmont 2008.

<sup>160</sup> Anthony Manousos, *Der Islam aus Sicht eines Quäkers*, Bad Pyrmont 2007.

<sup>161</sup> Lutz Caspers, *Das neu errichtete Quäkerhaus wird 75*, in: *Quäker*, 82, 4, 2008, 159–169.

<sup>162</sup> Lutz Caspers, „Uneben, gefährdet, behütet“. *Vom Mosaik meines Lebens*, Bad Pyrmont 2008.



Texte „Vorbereitung zur Andacht“ von Thomas F. Green und die „Ordnung des Zusammenlebens“ zum Download angeboten, was dann auf der neuen Homepage ([www.rgdf.de](http://www.rgdf.de)) aus Angst vor zuviel Öffentlichkeit und Miss-  
trauen in Onlinepublikationen wieder zurückgenommen wurde, ohne jedoch die eigenen Mitglieder darüber in Kenntnis zu setzen.

Dafür gibt es jetzt ein Onlineprojekt des Münchner Quäkers Olaf Radicke<sup>163</sup> zu einem ansprechend gemachten Buch für Quäker und solche, die es werden wollen. Auf „Wikibooks“ findet sich ein „Einführungskurs“, an dem, ähnlich wie bei Wikipedia-Artikeln, jeder mitschreiben darf.<sup>164</sup> Unter Kapiteln wie „Leiden und Erlösung“, „Praxis oder jetzt wird es ernst“ oder „Fettnäpfchen“ entsteht Stück für Stück ein lebendiges und vor allem aktuelles Werk, das einmal über alle wesentlichen Aspekte des Quäkertums und darüber hinaus informieren soll. Die bisherigen Kapitel sind von Radicke engagiert geschrieben und zeugen von tiefer Kenntnis über das Quäkertum, die manche Publikation der DJV alt aussehen lässt.

## Sonderfälle

Ein Sonderfall sind die Publikationen von Annette Fricke und ihrem Kreis, der dem „New Foundation Fellowship“ angehört, der auch in Deutschland, als Reaktion auf esoterische, atheistische, neopagane und universalistische Tendenzen oder Bekenntnisse, für ein betont christliches Quäkertum wirbt. Dazu zählen Heftchen wie „Quäkertum – was bedeutet es mir?“ (Meerbusch 1994) und christozentrische Flugblätter, die keinesfalls die Zustimmung der DJV haben. Eines davon „Das christliche Bekenntnis eines Quäkers zum Thema Krieg“ argumentiert ganz aus Bibelzitat und verweist zum Schluss auf das „New Foundation Fellowship“. Eine andere Schrift von William Taber nennt sich „Vier Türen zur Andacht, unserem Gottesdienst“, die von Godelinde Bechtel und anderen Mitgliedern der Dortmunder Quäkergruppe übersetzt wurde.<sup>165</sup> Der Text vermittelt neue Zugänge zur Andacht, dem Zentrum des Quäkertums, und es ist bedauerlich, dass dieses Heft nur als „graue Literatur“ erschienen ist und nicht als Publikation der DJV.

Größere Aufmerksamkeit war Annette Fricke beschieden, als sie 1995 die Richard-L.-Cary-Vorlesung hielt.<sup>166</sup> In dieser, mit fast achtzig kleinge-

<sup>163</sup> Radicke ist auch einer der wenigen Quäker, der mit den Mennoniten zusammenarbeitet; siehe: *Olaf Radicke*, Quäker und Mennoniten schweigen gemeinsam, in: Die Brücke. Täuferisch-mennonitische Gemeindezeitschrift, 4, 2009, 14.

<sup>164</sup> [http://de.wikibooks.org/wiki/Einf%C3%BChrung\\_in\\_das\\_Qu%C3%A4kertum](http://de.wikibooks.org/wiki/Einf%C3%BChrung_in_das_Qu%C3%A4kertum).

<sup>165</sup> *William Taber*, Vier Türen zur Andacht, hg. von der Religiösen Gesellschaft der Freunde (Quäker), Deutsche Jahresversammlung e. V., Gruppe Dortmund. Bad Pyrmont 1999. Bad Pyrmont 2002. Bad Pyrmont 20023.

<sup>166</sup> *Annette Fricke*, Meine Erfahrung der Botschaft von George Fox durch seine Episteln, Stolzenau 1995. Durch Zuschüsse des „New Foundation Fellowship“ wurde diese Vor-



druckten Seiten ungewöhnlich langen Vorlesung, findet man eine geistreiche Darlegung der Lehre des ersten Quäkers George Fox, und auch Phrasen wie „Das von Gott in jedem Menschen“, „What canst thou say?“ oder „Let your lives preach“ werden in ihrer ursprünglichen Bedeutung dargestellt. Das Sprichwort „Das von Gott in jedem Menschen“ wurde auch in einem Heft von Lewis Benson neu gedeutet (deutsche Übersetzung 2001), das die Grundlage von Frickes Interpretation bildet.<sup>167</sup> Benson, ein amerikanischer Quäker der evangelikalen Richtung, eröffnet mit einer Erläuterung der Theologie von Fox hinsichtlich der Beziehung des Menschen zu Gott, was der Mensch zu erreichen habe, welche Rolle der Gehorsam spielt und in welcher Art und Weise Gott dem Menschen antwortet. Dann folgt eine Auseinandersetzung mit dem derzeitigen Umgang dieses Ausspruches. Insbesondere der liberale Quäkertheologe Rufus Jones wird angegriffen, der das Zitat mit dem aufgeklärten christlichen Platonismus verband und es damit seinen Lesern nach dreihundert Jahren neu zugänglich machte. Die Schrift Bensons ist durchaus problematisch und repräsentiert eine Minderheitsposition, weswegen sie auch nicht von der DJV autorisiert ist.<sup>168</sup> Benson liebt, das wird bereits nach wenigen Zeilen klar, diesen Satz von George Fox nicht sonderlich. Der Grund liegt in der ökumenischen, ja universellen bis pantheistischen Ausrichtung, die dem Quäkertum dadurch zu Eigen ist, was seine christliche Verankerung in Frage stellt. Es sei gerade dieser Satz, der verhindere, dass die Botschaft von Fox bei den heutigen Quäkern (die erste Fassung wurde 1970 geschrieben) wenig Aufmerksamkeit erfahren würde, so meint Benson. Ob sich die heutige Generation der Quäker eingeladen fühlt, neu über „das von Gott in jedem Menschen“ nachzudenken, und gar auf die Fox-Benson Ausrichtung einschwenkt, wird sich in den nächsten Jahren zeigen. Historisch gesehen hat das Quäkertum schon viele unerwartete Neuerungen und Veränderungen durchlaufen, nicht immer zu seinem Vorteil.

Die bekanntesten deutschsprachigen Bücher dürften die des evangelikalen Quäkerpastors Richard Foster sein. Forster ist der Gründer der Renovaré-Bewegung, einer Patchwork-Religion aus Esoterik, Quäkertum und Christentum, die ganz auf das spirituelle Bedürfnis der Massen in der westlichen Moderne zugeschnitten ist. Zahlreiche seiner Schriften wurden übersetzt und vom Brockhaus-Verlag in ansprechender Aufmachung vertrieben:

---

lesung auch ins Englische übersetzt; *dies.*, George Fox speaks to me. A German Friend's response to his epistles, Gloucester 1997.

<sup>167</sup> Lewis Benson, „Das von Gott in jedem Menschen“. Was meinte George Fox damit? Dortmund 2001.

<sup>168</sup> In den Druck wurde nachträglich ein Aufkleber gesetzt mit folgendem Wortlaut: „Herausgeber: Religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker), Deutsche Jahresversammlung e.V., Gruppe, Dortmund“. Ein Beschluss zu dieser Drucklegung liegt jedoch weder von der DJV noch vom Arbeitsausschuss vor. Es ist übrigens die erste deutsche Quäkerpublikation seit gut hundert Jahren, die auf die „heidnischen“ Monatsnamen verzichtet und statt dessen angibt: „Gedruckt im 5. Monat 2001“ (gemeint ist Mai 2001).



„Gottes Herz steht allen offen“ (1994),<sup>169</sup> „Das Geschenk der Einfachheit“ (1998),<sup>170</sup> „Unser Herz in Gottes Nähe“ (1999),<sup>171</sup> „Viele Quellen hat der Strom“ (2000),<sup>172</sup> „Das Leben vereinfachen“ (2001),<sup>173</sup> „Die Kraft der Hingabe“ (2001),<sup>174</sup> „Das Fest der Hingabe“ (2001)<sup>175</sup> sowie „Tabu: Geld, Sex und Macht im Leben von Christen“ (2002).<sup>176</sup> Die DJV möchte mit diesen Publikationen nichts zu tun haben, obwohl sie diese indirekt durch das Abtreten von Rechten aus ihren eigenen Schriften unterstützt. Die Publikationen von Foster werden in der Regel nicht rezensiert und auch nicht von den Quäkerbibliotheken angeschafft. Eine inhaltliche Auseinandersetzung mit dem evangelikalen Quäkertum wäre allerdings angebracht und wird sich langfristig nicht verschieben lassen, denn die meisten Leser erfahren heute auch in Deutschland oft durch Foster zum ersten Mal von der Existenz der Quäker.

### Lexikalische Beiträge

Erfreulich ist, dass qualitativ herausragende Lemmata das Quäkertum weiterhin in zahlreichen Lexika repräsentieren. Meist wurde dabei auf ausländische Experten aus dem Quäkertum zurückgegriffen, die freilich auf die speziellen deutschen Verhältnisse nicht eingehen und aufgrund der gebotenen Kürze nicht eingehen können, genannt seien das „Evangelische Kirchenlexikon“ (John Punshon, 1992),<sup>177</sup> die „Theologische Realenzyklopädie“ (Wilmer A. Cooper, 1997),<sup>178</sup> „Religion in Geschichte und Gegenwart“ (Thomas D. Hamm: Hicksiten, 2000) und die vierte Auflage von „Religion in Geschichte und Gegenwart“ (Larry Ingle, 2003).<sup>179</sup> Ausdrücklich genannt seien auch die entsprechenden Einträge in dem Standardwerk „Kirchenlexikon. Christliche Kirchen, Freikirchen und Gemeinschaften im Überblick“

<sup>169</sup> *Richard Foster*, *Gottes Herz steht allen offen. Eine Einladung zum Gebet*, Wuppertal 1994. Wuppertal <sup>2</sup>1997.

<sup>170</sup> *Richard Foster*, *Das Geschenk der Einfachheit. Wege zu einem erfüllten Leben. Mit Fragen und Übungen für die Gruppenarbeit*, Wuppertal 1998.

<sup>171</sup> *Richard Foster*, *Unser Herz in Gottes Nähe*, Wuppertal 1999.

<sup>172</sup> *Richard Foster*, *Viele Quellen hat der Strom. Aus dem Reichtum der Glaubensgeschichte schöpfen*, Wuppertal 2000. Wuppertal <sup>2</sup>2006.

<sup>173</sup> *Richard Foster*, *Das Leben vereinfachen*, Wuppertal 2001.

<sup>174</sup> *James Smith / Richard Foster* (Hg.), *Die Kraft der Hingabe. Ein geistliches Lesebuch für leidenschaftliche Nachfolge*, Wuppertal 2001.

<sup>175</sup> *Richard Foster*, *Das Fest der Hingabe. Ein geistliches Lesebuch für die persönliche Stille*, Wuppertal 2001.

<sup>176</sup> *Richard Foster*, *Tabu: Geld, Sex und Macht im Leben von Christen*, Wuppertal 2002.

<sup>177</sup> *John Punshon*, Quäker (Religiöse Gesellschaft der Freunde), in: *Evangelisches Kirchenlexikon* (EKL), 3, <sup>3</sup>1992, 1409–1412.

<sup>178</sup> *Wilmer A. Cooper*, Quäker, in: *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), 28, 1997, 35–41.

<sup>179</sup> *Larry Ingle*, Quäker, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* (<sup>4</sup>RGG) 2003, 6, 1853–1857.



(Hubert Kirchner, 1990),<sup>180</sup> im „Ökumenischen Wörterbuch“ (Ferdinand Rohrhirsch, 1999)<sup>181</sup> sowie im „Lexikon für Theologie und Kirche“ (Hans Jörg Urban, 1999).<sup>182</sup> Ein anderer Beitrag zu Barclay im „Lexikon für Theologie und Kirche“ behauptet jedoch, dass dieser heute nicht mehr gelesen werde und die „intellektualistische Mystik“ (Mulert) des Quäkertums keine Rolle mehr spiele.<sup>183</sup> Beides ist unzutreffend, vielmehr ist Barclay heute wieder aktueller denn ehemals (das zeigen auch zahlreiche englische Neuauflagen), wohingegen Mulert bei den Quäkern keine Rolle mehr spielt.

Vorbildlich sind die Lemmata von Erich Geldbach, eines Baptisten, zum einen in der Neuausgabe des „Evangelischen Soziallexikons“ (2001)<sup>184</sup> sowie in „Freikirchen: Erbe, Gestalt und Wirkung“ (zweite Auflage 2005).<sup>185</sup> Unnötig fehlerhaft ist dagegen der Eintrag „Quäker“ von Juliane Wetzel in der Enzyklopädie des Nationalsozialismus (1997),<sup>186</sup> der dringend überarbeitet werden muss. Da solche Einträge immer mehr durch Internetangebote ersetzt werden, ist ihr Gebrauchswert allerdings sehr gering. Ein längerer Eintrag, einschließlich des „Inneren Lichts“, des „Heiligen Experiments“, der Dogmenablehnung und Sozialethik verfasste der katholische Theologe Georg Schwikart für das Sammelwerk „Religionen und religiöse Bewegungen“, das vom Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienst in Marburg herausgegeben wurde. Die Quäker finden sich hier in einer Reihe mit den Baháí, den Aleviten und der Neo-Sannyas-Bewegung, hervorgehoben wird besonders der angeblich antihierarchische Grundzug dieser Bewegungen.<sup>187</sup>

## Und was es sonst noch gab

Zu jeder Glaubensgemeinschaft erscheinen auch Beiträge, die sich kaum in irgendwelche Schubladen einordnen lassen, aber doch wert sind, festgehalten zu werden. In unregelmäßigem Abstand gerät so immer einmal

<sup>180</sup> Hubert Kirchner, Religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker), in: Kirchenlexikon. Christliche Kirchen, Freikirchen und Gemeinschaften im Überblick, München 1990, 196–199.

<sup>181</sup> Ferdinand Rohrbirsch, Quäkerbewegung, in: Ökumenisches Wörterbuch, München 1999, 395.

<sup>182</sup> Hans Jörg Urban, Quäker, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 8, 31999, 754–755.

<sup>183</sup> Heinz Röhr, Robert Barclay, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 2, 31994, 2.

<sup>184</sup> Erich Geldbach, Quäker, in: Evangelisches Soziallexikon (ESL). Neuausgabe, hg. von Martin Honecker u. a., Stuttgart 2001, 1280–1281.

<sup>185</sup> Erich Geldbach, Die Religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker), in: Freikirchen: Erbe, Gestalt und Wirkung, Göttingen, 2. völlig neu bearbeitete Auflage, 2005, 290–300.

<sup>186</sup> Juliane Wetzel, Quäker, in: Enzyklopädie des Nationalsozialismus, hg. von Wolfgang Benz / Hermann Graml / Hermann Weiß, Stuttgart 1997, 657.

<sup>187</sup> Georg Schwikart, Die Quäker. Zwischen Traditionalismus und interreligiöser Begegnung, in: Religionen und religiöse Bewegungen, 4, 1995, 1–5.



wieder Luke Howard (1772–1864) in das Blickfeld der Wissenschaft. Dieser Londoner Quäker ist für die Literaturgeschichte allein deshalb von Interesse, weil er mit Goethe korrespondierte. Hierbei war aber nicht das Quäkertum, sondern Meteorologie der Gesprächsstoff – so referieren es zumindest drei neuere Beiträge zu Howard.<sup>188</sup> Einen ebenfalls literaturwissenschaftlichen Beitrag lieferte 1999 David Blaimires, Germanistikprofessor an der Universität zu Manchester. 1849 erschien erstmals „Der Quäker“, ein Jugendbuch des sächsischen Schriftstellers Gustav Nieritz (1795–1876), das eine überaus positive (idealisierte) Schilderung des Quäkertums enthält.<sup>189</sup> Weitere Beiträge zu Kunst und Quäkertum kann man sich an den fünf Fingern abzählen. Doch auf diesem Gebiet ist es möglich, wirklich Neues an den Tag zu bringen. Das zeigt eine Arbeit von Mary Mills zu einer gerichtlichen Stellungnahme der DJV zu dem Maler George Grosz.<sup>190</sup> 1930 entschloss sich Hans Albrecht, der damalige Schreiber, gegen die Zensur und für die Kunst- wie Religionsfreiheit das Wort zu erheben, mit Erfolg. Drei Jahre später hatte er diesen Mut nicht mehr.

Schnell abgehandelt ist ein Aufsatz des kürzlich verstorbenen Literaturhistorikers Mieczyslaw Klimowicz von der Universität Breslau, der dem Titel nach auf angeblich „quäkerische Elemente“ ausgerechnet bei dem Soldaten und Freiheitskämpfer Tadeusz Ko'ciuszkos eingehen will, diese aber später mit keinem Wort erwähnt.<sup>191</sup>

Dann ist auch einmal aus dem Genfer Büro der Quäker bei den Vereinten Nationen, das von der DJV finanziell mitgetragen wird, eine Broschüre zum Problem der Kindersoldaten in deutscher Sprache erschienen, dem man eine höhere Aufmerksamkeit wünschen würde.<sup>192</sup> Auch die Psychologie hat in Quäkerpublikationen schon immer ein Nischendasein geführt, neuere Arbeiten hierzu erschienen 1990 von dem Arzt für Nervenheilkunde Hel-

<sup>188</sup> Günther Martin, Goethes Wolkenlehre im Atomzeitalter, in: Goethe-Jahrbuch, 109, 1992, 199–206; Richard Hamblin, Die Erfindung der Wolken, Frankfurt a. M. 2001; Zur Erinnerung: Luke Howard, der „Erfinder der Wolken“, in: Deutsche Apotheker-Zeitung, 26, 2003, 84.

<sup>189</sup> David Blaimires, Cultural cross-currents in Gustav Nieritz's *Der Quäker* (1849), in: Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester, 81, 1, 1999, 73–83.

<sup>190</sup> Mary Mills, German Quakers and the trial of George Grosz, in: Friends Journal. Quaker Thought and Life Today, 49, 4, 2003, 24–28.

<sup>191</sup> Mieczyslaw Klimowicz, Quäkerische Elemente in dem 18. Jahrhundert in Polen für den deutschen Leser geschaffenen Stereotyp des Tadeusz Ko'ciuszkos, in: Wojciech Kunicki (Hg.), Aufklärung in Schlesien im europäischen Spannungsfeld, Wrocław 1998, 123–128. Möglicherweise handelt es sich bei „Quäkerische Elemente“ um einen Übersetzungsfehler?

<sup>192</sup> Rachel Brett / Margaret McCallin, Kinder – die unsichtbaren Soldaten. Aus dem Büro der Quäker bei den Vereinten Nationen, Genf, und dem Internationalen Katholischen Kinderbüro, (Norderstedt) 2001. Trotz der Brisanz des Themas wurde dieses wichtige Heft nicht einmal in der Zeitschrift der DJV vorgestellt.



mut Ockel<sup>193</sup> und 2003 von dem Psychotherapeut und Psychoanalytiker Robert Antoch.<sup>194</sup>

Dann gab es noch eine Anzahl deutschsprachiger Arbeiten zu ausländischen Quäkerorganisationen oder Biographien. Bezüglich der nordamerikanischen Quäker ist auf einen Reprint von 1997 des berühmten Reiseberichts von Gottlieb Mittelberger hinzuweisen, über den viele deutsche Leser im 18. Jahrhundert erstmals von Quäkern hörten.<sup>195</sup> Deutschland beeinflusst hat auch die Frauenkämpferin Susan B. Anthony, wie zwei neuere Arbeiten zeigen.<sup>196</sup> Von den USA gingen auch verschiedene Quäkermissionen aus, von denen die nach Indien kürzlich in Erinnerung gerufen wurde.<sup>197</sup> Andere Wege führten den AFSC nach Nord- und Südkorea hinsichtlich einer Wiedervereinigung, die als Friedens- und Entwicklungsarbeit, aber auch als moderner, anderer Missionsdienst beschrieben wurde.<sup>198</sup>

Eigene Wege geht der katholische Theologieprofessor Hubertus Lutterbach, der in seinen Arbeiten gelegentlich auf Quäker in Nordamerika zurückkommt. Erstmals trat er 1999 mit einer Arbeit zu dem amerikanischen Quäkermaler Edward Hicks hervor.<sup>199</sup> Schon hier zeigte sich Lutterbachs Interesse für Randgestalten, war doch der Maler Hicks selbst unter Quäkern nicht unumstritten, wengleich sich diese Einstellung inzwischen in ihr Gegenteil verkehrt hat. Schon in diesem Beitrag geht es auch um die Einstellung zu Tieren, was sich in einer weiteren Arbeit Lutterbachs fortsetzte, in der die Quäker und ihre Tierliebe eine Rolle spielen.<sup>200</sup> Zuletzt hat Lutterbach in seinem voluminösen Buch „Gotteskindschaft. Kultur-

<sup>193</sup> Helmut Ockel, Bin ich meines Bruders Hüter? (1. Mose IV, 1–16), Stolzenau 1990.

<sup>194</sup> Robert Antoch, Halte lieb deinen Genossen, dir gleich. ICH bin's, Stolzenau 2003.

<sup>195</sup> Gottlieb Mittelberger, Reise nach Pennsylvanien im Jahre 1750 und Rückreise nach Deutschland im Jahre 1754, hg. von Jürgen Charnitzky, Sigmaringen 1997 (Fremde Kulturen in alten Berichten, 6).

<sup>196</sup> Gisela Roethke, M. F. Anneke. Eine Vormärzkämpferin für Frauenrechte in Deutschland und in den Vereinigten Staaten, in: Yearbook of German-American Studies, 28, 1993, 33–51; Eva Maria Lienert, Im Schatten der Demokratie. Susan B. Anthony und ihr Kampf ums Frauenwahlrecht, in: Praxis Geschichte, 11, 6, 1997, 42–46.

<sup>197</sup> Martin Kämpchen, Eine Begeisterung für Freundschaft. Mit Marjorie Sykes und Alex Aronson sind zwei Freunde Indiens gestorben, in: Indien in der Gegenwart, 1, 2/4, 1996, 174–184.

<sup>198</sup> Heiner Knauss, Ehrliche Makler zwischen den Fronten. Die Friedens- und Entwicklungsarbeit der Quäker, in: Der Überblick. Zeitschrift für ökumenische Begegnung und internationale Zusammenarbeit, 36, 4, 2000, 120–129.

<sup>199</sup> Hubertus Lutterbach, Der Bilderzyklus „Eschatologischer Tierfriede“ von Edward Hicks (1780–1849). Zugang zur Spiritualität der Quäker, in: Pietismus und Neuzeit, 25, 1999, 105–124. Der Beitrag Lutterbachs konnte trotz Widerstrebens des damaligen Herausgebers Martin Brecht, dem letztlich jegliche Beiträge über „Sekten“ missfallen, durchgesetzt und gedruckt werden.

<sup>200</sup> Hubertus Lutterbach, „Tiere – In allem gehorsam wie Mönche...“. Die Vorstellung vom kosmischen Frieden im Christentum, in: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte, 51, 2, 2000, 294–331.



und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals“<sup>201</sup> 2003 auf die Sentimentalisierung der Kindheit unter den Quäkern des 18. Jahrhunderts hingewiesen (S. 269/270), was einmal auf die späteren Epochen hin untersucht werden müsste.

Wir kehren nochmals zur Familie Hicks zurück, nämlich zu Elias Hicks, dem älteren Cousin von Edward Hicks, dem Maler. Robert Waltons theologiegeschichtlicher Beitrag zu Elias Hicks<sup>202</sup> ist einer derjenigen, wo man unsicher wird, ob man es mit Genialität oder Wahn zu tun hat. Der Autor springt mutig zwischen den verschiedensten Begriffen umher, benutzt Worte, die es gar nicht gibt (etwa „credalistische Meinung“, S. 84) und konfrontiert Leser mit Sätzen wie: „Die Zahl der Episcopalen und Presbyterianer, die sich ihrer quäkerischen Herkunft bewußt waren, wurde immer größer. Sie waren zufrieden, ‚hyphenates‘, das heißt presbyterianische oder episkopale Quäker zu sein. Ihrer Tradition zollten sie zwar mit dem Titel ‚Hyphenated‘ Tribut, doch waren sie für das Quäkertum verloren“ (S. 85). Hier fällt eine Sinndeutung außerordentlich schwer.

Auch Österreich ist ein Sonderfall, wo die Quäker seit dem „Anschluss“ zum Deutschen Reich gehörten – höchst widerwillig, aber ohne die notwendige Mitgliederzahl, eine eigenständige Jahresversammlung zu gründen suchen. Ein Abtrennungsversuch im Jahre 2008 wurde sofort auf Betreiben der maßgeblichen Quäker der DJV unterbunden. Die frühe Zeit der österreichischen Quäker bis kurz nach dem ungeliebten „Anschluss“ an die DJV wurde von Sheila Spielhofer untersucht. Eine kleinere Vorarbeit, „To Vienna with love“<sup>203</sup> von 1999 behandelt die Zeit von 1919 bis 1922, während ihr Hauptwerk „Stemming the dark tide. Quakers in Vienna“ dann bis 1942 geht.<sup>204</sup> Wie Spielhofer zeigt, ist es vor allem Hilda Clark (1881–1955) zu verdanken, dass Tausende von Österreichern vor dem Hungertod bewahrt wurden. Interessant sind vor allem Siedlungsprojekte, mit denen sich die Quäker in Österreich auf dem Höhepunkt der Weltwirtschaftskrise beschäftigten. Es gelang aber keineswegs, eine quäkerische Gesinnung in Wien zum Blühen zu bringen. Nach dem frühen Tod des charismatischen Quäkers Rudolf Böck 1927 driftete die Quäkergruppe immer mehr in die nationalkonservative Richtung, zum Entsetzen der angloamerikanischen Quäker. Schließlich waren in Wien nur Arier zu den Andachten zugelassen, Rudi Böck, der neue „Schreiber“ (Vorsitzende) der Wiener Gruppe war begeisterter Nationalsozialist (S. 127 ff.). Bedauerlicherweise endet das Buch im Jahre 1942, man wüsste zu gerne, wie diese Quäkergruppe sich bis 1945

<sup>201</sup> *Hubertus Lutterbach*, Gotteskindschaft. Kultur- und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals, Freiburg 2003.

<sup>202</sup> *Robert Walton*, Elias Hicks (1748–1830) und die Spaltung der „Gesellschaft der Freunde“ in Amerika 1827/28. Das Ringen und (!) die Seele des Quäkertums im frühen 19. Jahrhundert, in: FF 6, 1996, 78–88.

<sup>203</sup> *Sheila Spielhofer*, To Vienna with love. Quaker relief work 1919–1922, Birmingham 1999.

<sup>204</sup> *Sheila Spielhofer*, Stemming the dark tide. Quakers in Vienna 1919–1942, York 2001.



verhielt. Die DJV sollte Spielhofer für diese kritische Aufarbeitung dankbar sein, doch es kam zur gerichtlichen Auseinandersetzung, da sich die österreichischen Quäker positiver dargestellt wünschten, als es die Fakten erlaubten. Vor allem behinderte die DJV die Publizität des Buches, das in ganz Deutschland allein in der Universitätsbibliothek Freiburg erhältlich zu sein scheint.

### Was fehlt?

Wer diesen Literaturbericht gelesen hat, mag den Eindruck gewinnen, es sei zu den Quäkern inzwischen alles gesagt. Dies ist mitnichten so. Was völlig fehlt, sind finanz- oder wirtschaftsgeschichtliche Arbeiten. Da nun religionsgeschichtlich interessierte Wissenschaftler zu wenig in ökonomischen Zusammenhängen denken und Wirtschaftshistoriker am Quäkertum nicht interessiert sind, wird es eine solche Arbeit vermutlich nie geben. Anders sieht es mit der Quäkerspeisung als europäische Hilfsaktion aus, die über kurz oder lang sicherlich einmal als Dissertationsthema aufgearbeitet werden wird.

Eine kritische Arbeit zum Verhältnis von Pietismus und Quäkertum, möglichst nicht von kirchlicher, sondern von sozialwissenschaftlicher Seite, wäre ein weiteres Desiderat. Bis heute überwiegen in frühneuzeitlichen Arbeiten die theologisch-religionsgeschichtlichen Fragestellungen. Dringend wünscht man sich auch eine Arbeit, die einmal den Pazifismus in der Frühen Neuzeit umfassend darstellt. Auch in Deutschland würden darin die Quäker einen bedeutenden Platz einnehmen. In diesen Fragen wird die Annäherung und Abgrenzung zum Luthertum immer wieder eine prominente Rolle einnehmen müssen. Während wir inzwischen viel über die Sichtweise des Quäkertums im Luthertum, insbesondere durch die Erforschung der Antiquakeriana, wissen, so fehlt hier eine grundsätzliche Erörterung, welche Position eigentlich der deutsche Reformator, auf den sich George Fox und andere beriefen, unter den Quäkern einnimmt. Wird das Lutherjahr 2017 hier neue Erkenntnisse bringen?

Neben diesen Teilaspekten fehlt vor allem eine neue, wissenschaftliche Gesamtdarstellung des deutschen Quäkertums. Das Werk Heinrich Ottos „Werden und Wesen des Quäkertums und seine Entwicklung in Deutschland“ aus dem Jahr 1972 dürfte gerade nach der Fülle der hier vorgestellten Arbeiten endgültig als überholt gelten.<sup>205</sup>

<sup>205</sup> Es ist jedoch möglich, sich anhand der drei Einleitungen meiner Reprints „Deutscher Quäkerschriften“ zumindest für das 17., 18. und 19. Jahrhundert einen zeitgemäßen Überblick zu verschaffen; siehe: *Claus Bernet* (Hg.): *Deutsche Quäkerschriften des 18. Jahrhunderts*, Hildesheim 2007 (*Deutsche Quäkerschriften*, 2); *Deutsche Quäkerschriften des 17. Jahrhunderts*, Hildesheim 2009 und *Deutsche Quäkerschriften des 19. Jahrhunderts*, Hildesheim, vorraussichtlich 2011.



Zum Schluss soll auf zwei exzellente, aber bislang leider unveröffentlichte Arbeiten hingewiesen werden, zum einen auf eine Münchner Magisterarbeit von Katherina Löw unter dem Titel „Zum Verhältnis von Quäkertum und Community Theatre im zeitgenössischen England“ (1999), zum anderen auf eine sozialwissenschaftliche Diplomarbeit der Universität Kassel aus dem Jahre 2003 von Beate Bussiek: „Quäkertum‘ und Soziale Arbeit zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Deutschland“. Beide Studien sind hervorragend gearbeitet und behandeln offene Forschungsfragen auf Quellenkenntnis. Ihre Drucklegung wäre ein Gewinn und Impuls für die weitere Quäkerforschung des 21. Jahrhunderts.



## Anmerkungen zur Gründung der „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR“ (AgCK)

*Reinhard Assmann*

Zur Vorgeschichte: Auf dem Hintergrund einer erneuten Verschärfung des Klimas zwischen dem DDR-Staat und der EKD (z. B. wegen der Jugendweihhe seit 1954/55, dem Militärseelsorgevertrag 1957, den Auseinandersetzungen um Dibelius, sowie Verhaftungen) hatte es 1958 mehrere Gespräche Otto Grotewohls mit EKD-Kirchenvertretern aus der DDR gegeben, die am 21. Juli mit dem so genannten „Kommuniqué“<sup>1</sup> endeten. Dieses ist als ein indirektes Loyalitätsbekenntnis zu werten. So hieß es, der Militärseelsorgevertrag gelte nicht für das Gebiet der DDR und die Entwicklung zum Sozialismus sowie die DDR-Friedenspolitik werde respektiert. Das kirchenpolitische Klima verbesserte sich jedoch nur kurzzeitig.

Auch von den Freikirchen erwartete der Staat eine klare Positionierung zur Eigenständigkeit der DDR. Eine solche Loyalitätserklärung sollte nach Möglichkeit eine noch positivere Stellung zum Staat enthalten als das Kommuniqué von 1958. Der Mauerbau im August 1961 verstärkte diesen Erwartungsdruck des Staatssekretariats für Kirchenfragen. Man hoffte, durch eine weitergehende Erklärung auch die Diskussion unter den leitenden Geistlichen in den EKD-Kirchen beeinflussen zu können.<sup>2</sup> Andrea Strübind und Lothar Beupain haben die Hintergründe und den Verlauf der Entstehung der freikirchlichen Loyalitätserklärung detailliert beschrieben.<sup>3</sup>

Am 20. Oktober 1961 verständigten sich die VEF-Vertreter auf die Erarbeitung je eigener Textentwürfe, legten diese am 7. November vor und beauftragten den Bundesvorsitzenden Herbert Weist (BEFG), daraus einen gemeinsamen Entwurf zu erstellen. Zu jeweils eigenen Erklärungen waren sie nicht bereit. Nach mehreren Gesprächen, u. a. auch im Staatssekretariat, über die gewünschten Inhalte der Erklärung wurde vereinbart, diese am 7. Februar 1962 im Staatssekretariat feierlich zu unterzeichnen. Zwischenzeitlich waren aber Entwurfstexte dem Staatssekretär zur Kenntnis gelangt, und es wurde festgestellt, dass sie inhaltlich nicht über das Kommuniqué von 1958 hinausgingen. Am 26. Januar wurde der vorgesehene Unterzeichnungstermin vom Staatssekretariat für Kirchenfragen telefonisch abgesagt und der endgültige Wortlaut der Erklärung erbeten. Am 19. Februar schließ-

<sup>1</sup> „Verlautbarung“ s. ND 23.07.1958.

<sup>2</sup> Bundesarchiv DO-4/499/1-8.

<sup>3</sup> *Andrea Strübind*, Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden in der DDR aus der Sicht des SED-Staates, in: ZThG 8, Jg 2003, 245 ff., spez. 261 ff.; *Lothar Beupain*, Eine Freikirche sucht ihren Weg. Der Bund Freier Evangelischer Gemeinden in der DDR, Wuppertal 2001, 203 ff.



lich sandte H. Weist den Text ohne Unterschriften der VEF-Vertreter an das Staatssekretariat und das Anliegen verlief im Sande.

Natürlich war dieser Vorgang auch Vertretern der EKD zu Ohren gekommen. Herbert Weist hatte den Entwurf der Erklärung bei einem Besuch im Ev. Konsistorium weitergegeben<sup>4</sup> und er vermutete, „dass man in kirchlichen Kreisen über das Vorgehen nicht erfreut ist.“<sup>5</sup> Der sächsische Landesbischof Gottfried Noth traf auf der ÖRK-Vollversammlung im November 1961 in Neu Delhi mit dem Generalsekretär des Baptistischen Weltbundes Josef Nordenhaug zusammen und informierte ihn über die geplante Loyalitätserklärung der Freikirchen. Dieser erachtete es als notwendig, auf seinem Rückflug im Dezember in Berlin Station zu machen und mit den baptistischen Verantwortlichen über den Vorgang zu sprechen.<sup>6</sup> Offensichtlich unterstützte er danach sogar die Erklärung.

Zum direkten Anlass: Die EKD unterhielt in den 50er und 60er Jahren in Ostberlin eine separate Kirchenkanzlei für ihre Gliedkirchen in der DDR. Hier ging am 26. Januar 1962 ein Brief des Oberkonsistorialrates Erich Andler aus dem Ev. Konsistorium Berlin-Brandenburg ein. Er übersandte den Entwurf der freikirchlichen Erklärung mit einem handschriftlichen Vermerk, dass er seine Bedenken dazu<sup>7</sup> Bruder Weist mitgeteilt habe und dass er darum bitte, Bischof D. Krummacher, derzeit Vorsitzender der Ostkirchenkonferenz, darüber zu unterrichten. Und er ergänzt: „Wir würden es begrüßen, wenn die ‚Arbeitsgemeinschaft der Christlichen Kirchen in Deutschland‘ eine entsprechende östliche Besetzung erfahren würde, damit man sich untereinander besser absprechen könnte.“<sup>8,9</sup> Bischof Krummacher schlug darauf vor, Herrn Weist zu einer Aussprache über ökumenische Fragen und zum Verhältnis Staat und Kirche einzuladen und dabei auch über eine solche Arbeitsgemeinschaft nachzudenken. OKR Andler wurde als einer, „der noch den besten Kontakt mit den Freikirchen hat“, gebeten, weitere Schritte einzuleiten. Gemeinsam mit Oberkirchenrat Gerhard Schmitt aus der Kirchenkanzlei bereitete er eine solche Zusammenkunft für den 4. April vor und bat darum, weitere freikirchliche Vertreter hinzuzuziehen. Prediger Weist scheinete zwar in der Tat zunächst der beste Gesprächspartner zu sein, da die Baptisten im Blick auf Ökumene noch sehr

<sup>4</sup> Brief E. Andler an Weist v. 5.2.1962 in: Oncken-Archiv Elstal (OA), Nachlass Herbert Weist, Akte ACK.

<sup>5</sup> Brief W. Riedel an Flint v. 18.1.1962 in: Bundesarchiv DO-4/363.

<sup>6</sup> Ebd.; vgl. Eintrag Gästebuch von Rolf Dammann vom 10.12.1961.

<sup>7</sup> Bedenken bestanden gegen Punkt 6, in dem der baldige Abschluss eines Friedensvertrages erhofft wurde – befürchtet wurde wohl die Besiegelung der Zweistaatlichkeit Deutschlands durch einen solchen Akt.

<sup>8</sup> Der Schriftwechsel dazu aus der Kirchenkanzlei der EKD für die östlichen Gliedkirchen befindet sich im Evangelisches Zentralarchiv (EZA) 104/547, der Schriftwechsel Herbert Weists in seinem Nachlass im OA, Akte ACK/Ökumene.

<sup>9</sup> Die Leitungsgremien der Freikirchen befanden sich fast ausschließlich in Westdeutschland.



zurückhaltend seien. Für sie sei alles in dem Stichwort „Allianz“ beschlossen. Die Methodisten seien am leichtesten zu gewinnen, und der Vorsitzende der Evangelischen Gemeinschaft, Superintendent Falk, wäre von der DDR-Friedenspolitik bereits am stärksten beeinflusst. Gute Erfahrungen der Zusammenarbeit gäbe es bereits seit Jahren in der Jugendarbeit.<sup>10</sup>

An dem zweistündigen Gespräch am 4. April 1962 in der EKD-Kirchenkanzlei in der Bischofstraße nahmen kirchlicherseits teil: Bischof D. Krummacher, OKR Andler, OKR Schmitt und der Leiter der Kanzlei OKR Hans-Jürgen Behm. Von den Freikirchen waren erschienen: Bundesvorsteher Walter Böhme (BFEG), Superintendent G. Krause (Methodistenkirche), Pastor G. Siepmann (Evangelische Gemeinschaft) und Bundesvorsitzender Herbert Weist (BEFG). Einig war man sich, in Zukunft einen engeren Kontakt zu pflegen. So „könnten auch manche Missverständnisse und falsche Vorstellungen in den Gemeinden ausgeräumt werden.“<sup>11</sup> Da die ACK in Deutschland für diese Schritte den Rahmen abgeben müsse, wolle man zunächst ein Informationsgespräch mit deren Vorsitzenden Dr. Hans Luckey (BEFG-West) führen, um dann in absehbarer Zeit auf breiterer Ebene eine Zusammenkunft zwischen Freikirchen und Landeskirchen anzustreben – mit dem „Wunsch [...], sich zu einer Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der DDR zusammenzufinden“<sup>12</sup>. Man beauftragte Herbert Weist, Dr. Luckey zu einem beratenden Besuch einzuladen. In einem zweiten Gesprächsgang beriet Bischof D. Krummacher die Anwesenden über die Haltung der Landeskirchen zum neuen Wehrpflichtgesetz vom 24.1.62.

Inzwischen war auch ein weiterer Impuls zur Bildung einer ACK für den Bereich der DDR in der Kirchenkanzlei eingegangen. Der Rat der Evangelischen Kirche der Union (EKU) hatte sich im Februar 1962 mit der Förderung der Gemeinschaft mit den Freikirchen in der DDR befasst und den Rat der EKD gebeten, entsprechende Schritte einzuleiten. In einzelnen Regionen gäbe es bereits eine enge Zusammenarbeit. Eine solche Arbeitsgemeinschaft sei auch zentral notwendig, um aktuelle Fragen, die sich durch die (neue) gemeinsame Situation ergeben, zu erörtern.<sup>13</sup>

Das Gespräch mit Dr. Luckey von der ACK in Deutschland fand am 15. Mai 1962 im Heinrich-Grüber-Haus in Berlin statt. Beteiligt waren: Andler, Schmitt, Weist und Superintendent Hans Vogel (Verantwortlicher für die ostdeutschen Distrikte der Methodistenkirche). Man einigte sich auf gemeinsame „besondere Sitzungen“ der Kirchen in der DDR im Rahmen der ACK. Die ACK in Frankfurt am Main solle dafür die notwendigen Statuten-Änderungen vorbereiten. Alles aber müsse vermieden werden, was die bestehende gesamtdeutsche ACK aufspalten würde, ein enger Kontakt zur

<sup>10</sup> OKR Andler an OKR Schmitt am 5.2.62 (EZA 104/547).

<sup>11</sup> Ebd., Abschrift an Missionsinspektor Meckel, Eingang 27.4.62.

<sup>12</sup> Weist an Luckey am 5.4.62 (OA).

<sup>13</sup> EKU-Kirchenkanzlei an EKD-Kirchenkanzlei in Berlin vom 23.2.62 (EZA 104/547).



ACK in Frankfurt am Main müsse gewahrt bleiben.<sup>14</sup> Deshalb solle eine jährliche ACK-Tagung in Westberlin stattfinden. Einberufer der gemeinsamen Sitzungen solle zunächst OKR Schmitt sein, die nächste Sitzung solle am 9. November in Berlin stattfinden. Die Mitgliedskirchen waren gebeten, bis dahin ihre offiziellen Vertreter zu benennen.

Im Juni 1962 legte die ACK in Frankfurt einen Vorschlag für die Regelung der zukünftigen Zusammenarbeit vor. Die ACK solle künftig zwei stellvertretende Vorsitzende wählen, von denen einer in der DDR wohnen müsse. Ebenso werde jede Kirche gebeten, einen weiteren Vertreter aus der DDR zu benennen. Eine zweite Geschäftsstelle unter Leitung von OKR Schmitt solle in Ostberlin eingerichtet werden. Zwischenzeitlich wurde nun heftig debattiert über die Zahl der jeweiligen Mandate. Die EKU forderte, dass jede der acht Gliedkirchen vertreten sein müsste. Die Zahl der freikirchlichen Vertreter solle durch Hinzuziehung auch der Mennoniten, Quäker und Altkatholiken erhöht werden. Man einigte sich am 9. November schließlich auf fünf stimmberechtigte Mitglieder der größeren Landeskirchen und drei Vertreter der kleineren Landeskirchen als Gastmitglieder.

Endlich am 25. Januar 1963 versammelten sich die Vertreter der Kirchen in der DDR unter Leitung des westdeutschen ACK-Vorsitzenden Dr. Luckey in Berlin, Georgenstraße zur „ergänzenden Konstituierung der Arbeitsgemeinschaft im Raum der DDR“<sup>15</sup>. Neben den fünf Mitgliedern aus den Landeskirchen<sup>16</sup> waren aus den Freikirchen nominiert: Pfr. Haberberger (Alt-Katholische Kirche), Prediger Weist und Seminarleiter Pohl (beide BEFG), Superintendent Falk (Evangelische Gemeinschaft), Superintendent Vogel (Methodistenkirche), Walter Jantzen (Mennoniten) und Pfr. Schiewe (Ev. Brüder-Unität). Als nicht stimmberechtigte ständige Gäste waren ferner anwesend drei Vertreter der kleineren Landeskirchen<sup>17</sup>, Theodor Röger (für Prediger Böhme BFeG) und Missionsdirektor D. Brennecke (Verbindung zu den National Councils). Als Vorsitzender für die „AG im Raum der DDR“ wurde Bischof D. Johannes Jänicke gewählt. Erste inhaltliche Schwerpunkte der Diskussion waren die Zusammenarbeit zwischen christlichen Studentengruppen und das Verhältnis von Allianz- und ökumenischer Gebetswoche. Man einigte sich auf eine zukünftige Sitzungsstruktur, zu der neben den konkreten Anliegen und gemeinsamen Aufgaben jeweils eine Bibelarbeit und eine Selbstdarstellung einer Kirche gehören sollten.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Dieser Satz ist in der Protokoll-Durchschrift Herbert Weists gestrichen.

<sup>15</sup> Schmitt, Niederschrift über die Sitzung der ACK am 25.1.63 (EZA 104/547).

<sup>16</sup> Landessuperintendent Bosinski (Mecklenburg), OLKR Gerber (Sachsen), Moderator Langhoff (Berlin-Brandenburg), Bischof D. Jänicke (Kirchenprovinz Sachsen), OKR Köhler (Thüringen)

<sup>17</sup> Pfr. Moderow (Pommern), Superintendent Nasdala (Schlesien), Pfr. Dr. Schneider (Anhalt).

<sup>18</sup> Die erste gemeinsame Sitzung der ACK Ost und West fand am 28.6.63 in Ostberlin statt, die folgende am 24.4.64.



Nach der Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR 1969 sowie der Verselbständigung einzelner Freikirchen auf dem Gebiet der DDR (BEFG, EmK) kam es schließlich 1970 auch formell zur Bildung der „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR“ (AgCK).

Für die Freikirchen in der DDR war diese Zusammenarbeit ein Segen. Der Gefahr, mittels der staatlichen Kirchenpolitik gegen die Landeskirchen instrumentalisiert zu werden, konnte so begegnet werden. Mit der Zeit wuchs auch in den Freikirchen eine größere Sensibilität für kritische gesellschaftliche Verantwortung. Und man war dankbar für das Engagement und Verhandlungsgeschick evangelischer Bischöfe gegenüber staatlichen Stellen und manchen Erleichterungen, von denen immer auch die Freikirchen profitierten. Adolf Pohl, langjähriger Vertreter des BEFG in der AgCK, resümiert: „So haben die Bischöfe diese Verhandlungen über Jahrzehnte stellvertretend auch für uns geführt, manchmal unter persönlicher Bedrohung und unter schwersten nervlichen Zerreißproben. [...] Sie bemühten sich auch in diesen Spannungen, das Evangelium auszuleben, z. B. unbequeme Wahrheiten unter Verzicht auf verletzende und entehrende Töne auszusprechen. In dieser Funktion habe ich sie immer auch als *unsere* Bischöfe empfunden.“<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Ulrich Materne / Günter Balders (Hg), *Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden*, Wuppertal 1995, 379.



## Buchbesprechungen

William J. Abraham / James E. Kirby (Hgg.), **The Oxford Handbook of Methodist Studies**, Oxford/New York: Oxford University Press 2009, 760 S. mit Register, 108,99 € (ISBN 978-0199212996)

Immer wieder wird der Fortschritt in der Ökumene eingeklagt. Leicht erreichbarer Fortschritt wäre die genauere Kenntnis der ökumenischen Partner, ihrer Theologie und ihrer Geschichte. Da gibt es noch großen Nachholbedarf (auch in Bibliotheken), vor allem, was die Grenzen der beiden „großen Kirchen“ übergreift. Wer kennt die Wurzeln des baptistischen Kongregationalismus und die Wirkungen des Independentismus? Wer kann die oft erwähnten Beziehungen zwischen John Wesley und der heutigen Pfingstbewegung sachgemäß einordnen? Wer weiß, was der methodistische Connexionalismus oder deren Quadrilateral ist. Über ein Jahrhundert war der Vorwurf des Proselytismus und der Transport von konfessionell bedingten Vorurteilen leichter als die qualifizierte Sachinformation und das Studium der Quellen anderer Denominationen.

Die methodistischen Kirchen in der Welt haben jetzt ein „Handbuch“ vorgelegt, in dem sie die weitgehend innerkirchliche Forschungsarbeit der letzten fünfzig Jahre zusammenzufassen versuchen. In sechs Abteilungen bieten 44 Autoren aus verschiedenen Erdteilen in 42 einzelnen, in sich geschlossenen Aufsätzen ein weites Spektrum von Informationen. Wie im Methodismus üblich ist die erste Abteilung der *Geschichte* der Denomination gewidmet. Darin werden u. a. die heutige Sicht der Wesley-Brüder, der Übergang der Bewegung von England nach Amerika, der afro-amerikanische Methodismus, die Kirche in Lateinamerika, die Briten und der Evangelikalismus und – als deutscher Beitrag von Manfred Marquardt – ein Überblick über die methodistischen Kirchen im 19. und 20. Jahrhundert geboten. Abteilung 2 wendet sich der Frage nach der *Struktur der Kirche* zu, die in Europa besonders dringlich zur Kenntnis zu nehmen ist. Konnexionalismus als Instrument weltweiter verpflichtender Verbundenheit, Verständnis des bischöflichen Aufsichtsdienstes, kirchliche Ordnung, Predigtamt und Gnadenmittel. Jedes Thema in sich ist im volkskirchlichen Kontext spannend. Danach folgt im nächsten Absatz die *Entwicklung liturgischer Arbeit*, Musik und Hymnologie, die Sakramente und die Predigt. Abschnitt 4 befasst sich mit geistlicher *Erfahrung, mit Evangelisation und Mission*, mit Methodismus und zukünftiger ökumenischer Bewegung und schließlich mit der orthodoxen Herausforderung an die Methodisten in Russland. Endlich in Abschnitt 5 geht es um *Theologie*: Erbsünde, Wesleys Verkündigung der Gnade, die für die Beziehung zur Pfingstbewegung so wichtige Pneumatologie, die alten Themen der christlichen Vollkommenheit wie der Heilsgewissheit. Endlich werden in Abteilung 6 Fragen von *Gesellschaft*,



*Politik und Sozialethik* angesprochen, darunter auch Methodismus und Feminismus.

Wer sich über gegenwärtige Entwicklung innerhalb des Weltmethodismus informieren will, findet hier grundlegende Informationen zu vielen Themen, dazu entsprechende Literaturverzeichnisse. Den Herausgebern ist es gelungen, ein Studienbuch vorzulegen, das sich bald zum Standardwerk über die internationale Freikirche gerieren wird. Alle 42 Beiträge zusammen bilden eine *kleine Fachbibliothek des Methodismus*, an der eine größere Anzahl von herausragenden Theologen der Kirche mitgewirkt haben, wie man sie sonst kaum zusammen in einer Aufsatzsammlung finden wird. Der Herausgebern kann man gratulieren.

Es ist zu wünschen, dass über die ökumenischen Fachbibliotheken hinaus in vielen kirchlichen und öffentlichen Büchereien dieses Werk seinen Platz finden wird.

Karl Heinz Voigt

*Fernando Enns / Martin Häiler / Ulrike Link-Wieczorek* (Hgg.), **Profilierte Ökumene**. Bleibend Wichtiges und jetzt Dringliches. Festschrift für Dietrich Ritschl (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau), Frankfurt a. M.: Vlg. Otto Lembeck 2009, 314 S. 24,00 € (ISBN 978-3874765879)

Dieser Band ist einem profilierten Ökumeniker zu seinem 80. Geburtstag gewidmet, der in verschiedenen ökumenischen Gremien und als langjähriger Direktor des Ökumenischen Instituts der Universität Heidelberg sowohl „Dringliches“ als auch „bleibend Wichtiges“ für die ökumenische Bewegung geleistet hat: Dietrich Ritschl. Wer wie der Rezensent ihn über Jahre im Deutschen Ökumenischen Studienausschuss erlebt und ihn wegen seiner zahlreichen, wegweisenden Referate und seiner überaus geschickten Verhandlungsführung bewundert hat, wird sich von Herzen freuen, dass dieser gediegene Band zusammengestellt wurde. Der Kreis der Autorinnen und Autoren ist auf ehemalige Doktoranden des Jubilars begrenzt, die heute vornehmlich in Deutschland, aber auch in der Schweiz, Brasilien, Israel und auf den Fidschi-Inseln tätig sind.

Der Untertitel des Buches trifft nicht nur die Arbeit Ritschls, sondern mit ihm haben sich die Autorinnen und Autoren einem hohen Anspruch ausgesetzt. Der Band gliedert sich in vier Kapitel. Im ersten Teil geht es um die Fragen einer „transkonfessionellen Dogmatik“ (Ulrike Link-Wieczorek), der Relevanz einer Theologie im Feld innerchristlicher, interreligiöser und gesellschaftlicher Prozesse, d. h. „Zur Logik der Ökumenik“ (Peter Scherle), zu den Möglichkeiten einer Ökumene im 21. Jahrhundert (Rudolf von Sinner) sowie zur Rede von Gott und seinen ökumenischen Konsequenzen als „Sprachspiel und Wirklichkeit“ (Thomas Wabel).



Der zweite Abschnitt steht unter der Überschrift „Konfessionelle und kontextuelle Herausforderungen“. Hier behandeln Fernando Enns und Martin Hailer das Problem einer gegenseitigen Taufanerkennung zwischen Mennoniten und Lutheranern und fragen nach den Möglichkeiten bei bleibend unterschiedlicher Lehre. Michael Press geht der Frage nach, welche Auslegungen das Symbol des „neuen Menschen“ in Ozeanien erfährt und Uwe Gräbe stellt seine Überlegungen unter die Fragestellung „Clash of Civilization‘ oder Koexistenz?“

Der dritte Teil ist einem besonderen Anliegen Ritschls, dem jüdisch-christlichen Dialog, gewidmet. Reinhold Bernhardt stellt seine Erwägungen zur Israel-Theologie vor und Barbara U. Meyers Beitrag handelt vom Trauma und Vertrauen in der jüdisch-christlichen Beziehung. Einen besonderen Aspekt greift Gesine von Kloeden-Freudenberg heraus, die in die Debatte um die Forschung an embryonalen Stammzellen im christlich-jüdischen Gespräch einführt.

Im letzten Absatz „Zum Dialog der Religionen“ stellt Wolfram Weiße das von der Europäischen Kommission in Brüssel geförderte und von ihm geleitete Forschungsprojekt REDCo (Religion in Education) vor, und Thomas Niedballa liefert einen reflektierten Erfahrungsbericht über interreligiöse Begegnungen auf der lokalen Ebene: „Kein Cocktail in Meerbusch!‘ Über die Chemie von Religionskontakten“.

Schon diese Übersicht macht deutlich, dass es sich bei dieser Festschrift nicht um ein sonst übliches „Massengrab“ von Aufsätzen handelt, sondern dass die Autorinnen und Autoren tatsächlich wichtigen und dringenden Fragen nachgegangen sind und dass sie innovative und weiterführende Gedanken entwickeln. Sie werden daher dem von ihnen selbst gewählten hohen Anspruch gerecht. Daher kann man dem Band nur weite Verbreitung wünschen.

*Erich Geldbach*

*Erich Geldbach / Peter Noss (Hgg.), Vielfalt und Wandel. Lexikon der Religionsgemeinschaften im Ruhrgebiet, Essen: Klartext Verlag 2009, 608 S., 24,95 € (ISBN 978-3-89861-817-5)*

Mit der zunehmenden Wahrnehmung der Vielfalt religiösen Lebens in Deutschland wächst das Bedürfnis nach Informationen über das Glaubensleben der verschiedenen Kirchen, Gemeinden und Gruppen, die in Nachschlagewerken schnell und kompetent erschließbar sind. Dies gilt besonders für das Ruhrgebiet als größter zusammenhängender Städteraum Europas, der seit dem 19. Jahrhundert wesentlich von der Zuwanderung geprägt wird. Das vorliegende Werk ist das Ergebnis eines seit dem Jahr 2000 laufenden Forschungsprojekts am Ökumenischen Institut der Ruhr-Universi-



sität Bochum über die Religionstopografie und ihre Geschichte im Ruhrgebiet. Das Projekt wurde u. a. von den evangelischen Landeskirchen Rheinland und Westfalen mit Personal und von den römisch-katholischen Bistümern im Ruhrgebiet mit Finanzmitteln unterstützt. Es steht im örtlichen Zusammenhang mit dem Bochumer „Pluralismus-Projekt“ 2005 und einer thematisch verwandten Veröffentlichung für das Land Nordrhein-Westfalen.<sup>1</sup>

Nach einer Einleitung über Konzept, Methoden und Auswahlkriterien, einem thematischen Überblick sowie Nutzungshinweisen beginnt die Reihe der Einzeldarstellungen mit dem Judentum. Die folgende Darstellung der christlichen Konfessionen und Denominationen nimmt, kirchengeschichtlich naheliegend, den größten Raum ein. Ihr folgen der Islam mit seinen Institutionen und Fragestellungen zur Integration, der Buddhismus, der Hinduismus sowie weitere Glaubensrichtungen unter „übrige Gemeinschaften“. Ein Personen- und Sachregister schließt den Inhalt für spezielle Recherchen auf. Am Schluss des Lexikons gibt es ein Verzeichnis der Gemeinden und Versammlungsorte mit genauen Adressen und ihrer Topografie in einem umfänglichen Kartenteil.

Die religionswissenschaftlich geprägte Einleitung kommt zum Ergebnis, „dass es eine interkulturell gültige Definition von Religion nicht gibt“ (17). Daraus folgt das Konzept des Buches, alle Denominationen ohne Präferenzen zu behandeln. Dies soll sich auch in einem angepassten Umgang mit der Sprache ausdrücken. Statt der Begriffe „Kirche“ (mit angenommenem positivem Klang) und „Fremdreligion“ (mit negativer Tendenz) wird der Ausdruck „Religionsgemeinschaft“ eingesetzt (19). Es geht den Herausgebern nicht darum, theologische Wertungen aus einer bestimmten Perspektive vorzunehmen, sondern schlicht „die vielfältigen Angebote dieses religiösen Marktes zu beschreiben“ unter der Annahme eines fortschreitenden Differenzierungsprozesses (18). Dabei sollen sich die präsentierten Gruppen durch die Artikel des Lexikons richtig wiedergegeben fühlen (19). Sie wirkten deshalb an der inhaltlichen Gestaltung der Lexikontexte mit (14).

Die Gliederung des Lexikons ist leider nicht durchgehend schlüssig. Die großen Kapitel christlicher Konfessionen sind historisch geordnet, ihre unteren Ebenen folgen diesem einsichtigen Sortiermerkmal nicht. Dies fällt insbesondere bei den evangelischen Freikirchen auf. Bedauerlich ist die Zuordnung der „Apostolischen Gemeinschaft“ (AG). Sie unter „Sonstige“ zu finden statt bei den übrigen evangelischen Freikirchen, vermittelt der Leserschaft einen unpassenden Eindruck. Die AG ist nach mehreren Jahren großer und erfolgreicher Anstrengungen zu einem Mitglied der Familie der evangelischen Freikirchen geworden. Die AG ist bereits Gastmitglied in der ACK Nordrhein-Westfalen und arbeitet auch auf lokaler Ebene in der Öku-

<sup>1</sup> Markus Hero/Volkhard Krech/Helmut Zander (Hgg.), *Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen. Empirische Befunde und Perspektiven der Globalisierung vor Ort*, Paderborn u. a. 2008, Besprechung in „Freikirchenforschung“ 17 (2008), S. 383–388.



mene engagiert mit. Und ob sich die Jesus Freaks selbst als evangelische Freikirche bezeichnen würden? Schließlich könnten die Ökumenische Bewegung und ihre institutionelle Ausprägungen durch die ACK, VEF, DEA und Leuenberger Kirchengemeinschaft dichter beieinander stehen.

Das Bemühen um visuelle Anschaulichkeit der Inhalte für die angedachte Leserschaft ist auf jeder Seite dieses Handbuches positiv spürbar. Die Texte bieten sachlich komprimierte Informationen in einer allgemein verständlichen Sprache. Die Untergliederung der Einzeldarstellungen arbeitet den regionalen Bezug dieses Nachschlagewerkes gut heraus. Die Schwarz-Weiß-Abbildungen von Kirchen und Gemeindegebäuden sind von ansprechender Qualität. Die Ambitionen der Kartografie laufen jedoch oft ins Leere. Das Kartenmaterial wurde mehrfach so extrem verkleinert, dass z. B. die Namen der Gemeinden eines Kirchenkreises nicht lesbar sind. Auf den farbigen Kartenausschnitten im Anhang stehen die blassen Signaturen für die Lage der Gemeinden in Konkurrenz zu den Schriftzügen der Ortsnamen und der Farbgebung für Siedlungsgebiete.

Einige Flüchtigkeitsfehler wie die Schreibweise „Mühlheim“ oder die Verortung der Kirchenkreise Moers und Duisburg in den Osten (135) statt in den Westen des Ruhrgebiets werden sicher bei einer Neuauflage beseitigt.

Im Zeitalter des Internets wäre ein aktuelles Internetportal mit einem ständig gepflegten Adressenbestand und topografischen Karten für das schnelle Informationsbedürfnis sinnvoll. Es könnte auch den Informationswert dieses Publikationsprojektes zwischen Buchauflagen erhalten.

Das Nachschlagewerk ist im positiven Sinne des Wortes „seinen Preis wert“. Dank der großzügigen Spende einer Privatperson konnte das hochwertig ausgestattete Buch mit einem ungewöhnlich niedrigen Preis auf dem Büchermarkt erscheinen. Es wird mit Sicherheit in vielen Regalen bei Behörden, Gemeinden, Schulen und Interessenten im Ruhrgebiet und darüber hinaus seinen Platz finden und den beabsichtigten Nutzen im Sinne der Herausgeber bringen.

*Lothar Weiß*

*Hermann Hage, Amische Mennoniten in Bayern.* Von der Einwanderung ab 1802/03 bis zur Auflösung der amischen Gemeinden Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts, Regensburg: Edition vulpes 2009, 561 S., 29,00 € (ISBN 978-3939112457)

Unter Amische Mennoniten wird eine einheitliche Gruppe von Bauern verstanden, die anfangs des 19. Jh. vornehmlich aus dem Herzogtum Zweibrücken, aber auch aus Lothringen, dem Elsass und der Rheinpfalz nach Bayern einwanderten und dort überwiegend als Pächter, die Güter des



Adels und der aufgelösten Klöster bewirtschafteten. Die Amischen sind eine religiöse Gruppe, die sich Ende des 17. Jh. – ausgehend vom Elsaß – von den Mennoniten als Nachkommen der Täufer des 16. Jahrhunderts getrennt hatten. In Bayern blieben die Amischen eine Minderheit, die um 1840 etwa 100 Familien mit vielleicht 700 bis 800 Personen umfasste. Um die Wende vom 19. zum 20. Jh. waren die Amischen verschwunden; die Mehrheit war nach 1871 in die USA weiter gewandert, andere hatten sich Mennonitengemeinden oder anderen Kirchen angeschlossen. Die Amischen bildeten eine endogame Familienkirche; etwa 50 Namen tauchen immer wieder in den Quellen auf. Während des 19. Jh. bewirtschafteten sie mehr als 300 mehr oder weniger große Hofstellen meist als Pächter, aber auch als Eigentümer.

Die Darstellung ist in einen Text- und einen (mehr als doppelt so großen) Tabellenteil gegliedert. Sie zeichnet sich durch großen, wohl umfassenden, Materialsammlung und große Detailtreue aus. Eine Fundgrube für Familien- und Höfe-Forscher in Bayern.

Der Autor Hermann Hage, 1955, Leitender Kulturdirektor im Amt für Weiterbildung der Stadt Regensburg, entstammt einer amischen Familie.

Der vorliegende Text lag der Promotion des Verfassers 2009 zugrunde. Die bayerischen Amischen haben kaum Schriftliches hinterlassen, sodass der Autor bei seiner Arbeit auf die Auswertung von sekundären Quellen angewiesen war, die meist handschriftlich verfasst waren. Die gewonnenen Erkenntnisse basieren auf Pachtverträgen und Pachtzeugnissen; auf Kauf- und Eheverträgen, auf Personenstandsmeldungen (soweit sie erhoben wurden) in den Matrikeln vieler römisch-katholischer Pfarreien und auf verstreuten Notizen, auch aus amerikanischen Archiven, Armenbüchern und Schullisten, sowie Aufzeichnungen in heutigen Mennonitengemeinden.

Der Textteil wird in fünf ungleiche Kapitel gegliedert: (1) Überblick, (2) Einwanderung, (3) Amische Gemeinden, (4) wirtschaftliche Tätigkeit und (5) eine kurze Schlussbetrachtung.

Kap. 1: Hage gibt zunächst eine summarische Einführung in die Täufergeschichte, die an den vielen aufgeführten Fakten (einige sind unzutreffend) leidet, weil diese in keinem Zusammenhang geordnet werden.

Kap. 2: Die Entstehung der amischen Gemeinden ab 1693 nimmt dann einen breiteren Raum ein. Die Amischen leiten sich von ihrem Gründer Jakob Amman (ca. 1644–1729), einem Schneider aus dem Berner Simmental ab. Dieser geriet in Streit mit anderen Ältesten der „Schweizer Brüder“<sup>1</sup> darüber, ob man sich von den nichttäuferischen Nachbarn absondern

<sup>1</sup> Als Schweizer Brüder werden die Täufer genannt die aus der Zürcher Reformation hervorgingen und sich dem „Schleitheimer Bekenntnis“ von 1527 verbunden fühlen. Die „Schweizer Brüder“ wurden vielfach nach dem 30-jährigen Krieg als „Mennoniten“ angesprochen, um ihre Herkunft von den Täufnern zu verdecken. Die Schweizer Brüder im Elsaß nahmen 1660 das holländische „Dordrechter Bekenntnis“ von 1632 der Taufgesinnten als Glaubensgrundlage in deutscher Übersetzung an.



oder mit ihnen ein freundschaftliches Verhältnis aufbauen solle. Dahinter stand die Auseinandersetzung um den Weg zu einem gottgefälligen Leben in der Nachfolge Jesu. Amman und seine konservativen Parteigänger waren der Auffassung, dass Christen und ihre Gemeinden sich von der Welt und allen, die nicht ihrer Meinung waren, absondern und keine Gemeinschaft mit ihnen haben dürften. Dahinter stand die Rückbesinnung auf die Anfänge des Zürcher Täuferturns, so wie sie diese verstanden. Sie waren deshalb nicht zu Kompromissen im Umgang mit ihren Nachbarn bereit, die die Mehrheit für angemessen hielt. Die grundsätzlichen Differenzen mündeten dann in der Praxis in eine rigorosere Gemeindezucht, und in eine Intensivierung des Gemeindelebens durch Einführung der Fußwaschung und die häufige Feier des Herrenmahles. Dazu kamen dann noch die Betonung von einfacher Kleidung, um die Nachfolge in der Demut Christi deutlich zu machen. Die Umgebung sprach scherzhaft von „Knöpfeln“ (Mennoniten) und Heftlern (Amischen).

Nach der Aufhebung des Edikts von Nantes 1689 verließen viele Amische die französischen Territorien im Elsass und ließen sich in den Herzogtümern Zweibrücken und Lothringen nieder. Zu Beginn des 19. Jh. folgten sie ihrem Herzog Max IV Joseph, der Bayern und die Kurwürde 1798 geerbt hatte. Im Zuge der nun einsetzenden Reformen unter dem Minister Montgelas wurde die Religionsfreiheit zugesichert. Den amischen und mennonitischen Einwanderern wurde darüber hinaus noch die Wehrfreiheit gegen zusätzliche Abgaben versprochen..

Kap. 3: In diesem umfangreichsten Kapitel schildert Hage ausführlich die Niederlassung der amischen Einwanderer. Er schätzt, dass zwischen 1802 und 1824 etwa 60 amische Familien kamen (die gleichzeitige Zuzug von mennonitischen Bauern wird nicht behandelt). Sie ließen sich im Donaumooß und im Bereich der Städte Donauwörth, Neuburg, Ingolstadt und Regensburg, später auch um Straubing (Gäuboden) nieder. Der Verfasser stellt dann die dort entstandenen Gemeinden im einzelnen von ihren Anfängen bis zu ihrem jeweiligen Ende nach drei Generationen vor. Die Amischen wurden trotz der wirtschaftlichen Möglichkeiten nicht in Bayern heimisch. Schon bald wanderten Einzelne in die USA aus, nach der Reichsgründung verließ die Mehrheit das Land. Dazu mag beigetragen haben, dass die ihnen zugesicherten Rechte nicht eingehalten wurden: die anfänglichen Diskriminierungen bei Beerdigungen und Eheschließungen hörten nicht auf und die Wehrpflicht wurde nun ausnahmslos durchgesetzt. Das Verhältnis zu ihren Nachbarn war überwiegend gut, Ihrer beruflichen Leistung wurde respektiert.

Der Hausvater sorgte als Patriarch nicht nur für den wirtschaftlichen Einsatz der Hausgenossen und die Disziplin in der Familie, sondern war auch für das geistliche Leben in seinem Hause verantwortlich. Die Bewohner der Höfe – nicht nur Familienglieder, sondern auch Gesinde – kamen in Hausgemeinden zusammen, in denen tägliche Gebets- und Andachtszeiten ein-



gehalten wurden. In meist vierzehntägigem Rhythmus trafen sich die Hofbewohner mit denen anderer Höfe in der Nähe zur „Versammlung“ und feierten Gottesdienst. Die meisten mussten dazu am Tage vorher mit Pferd und Kutsche anreisen und auf dem gastgebenden Hof übernachten. Nach dem Gottesdienst wurde gemeinsam gegessen. Bänke, Tische und Gesangbücher wurden von Hof zu Hof gefahren, um wieder für die nächste „Versammlung“ bereit zu stehen. Die Gemeinden wählten Prediger für die Feier der Gottesdienste, Älteste für die Verwaltung der Kasualien und die Ausübung der Gemeindegewalt, sowie Diakone für soziale Belange der Gemeindeglieder. Der Autor fügte eine umfangreiche Liste dieser Diener bei.

Kap. 4: Die Amischen waren Bauern, welche die teilweise heruntergekommen Höfe des Adels und der aufgehobenen Klöster pachteten, manchmal auch später kauften. Ihnen eilte der Ruf voraus, fleißige, innovative Landwirte zu sein, die einen Besitz durch Beharrlichkeit und den Einsatz von modernen Betriebsmitteln und dem nötigen Überblick ertragreich führen konnten, Sie waren dafür bekannt, sichere und zuverlässige Pächter und Haushalter zu sein. Hage macht die isolierte Lage, in der die Amischen lebten, deutlich und bezeichnet sie als „extreme Diaporasituation“

Kap. 5: Zum Schluss erörtert der Verfasser die Frage, ob die Amischen „gescheitert“ seien, weil der Staat doch nicht so liberal wie erwartet gewesen sei. Für die Auswanderung der Amischen nennt er eine Reihe von Gründen: Einmal habe der Staat die Wehrpflicht ohne Ausnahme durchgesetzt und zum anderen hätten die Amischen an ihren Traditionen festgehalten und seien nicht bereit gewesen sich zu erneuern. Dies habe im Gegensatz zu ihrer wirtschaftlichen Situation gestanden. Auch sei es immer wieder zu Eheschließungen mit Katholiken oder Protestanten und Konversionen aus der Diasporasituation heraus gekommen, die den Ausschluss aus der Gemeinde nach sich gezogen habe. Die Übertritte in die entstehenden Mennonitengemeinden hätten den Niedergang der amischen Gemeinden beschleunigt

Seine eigentliche Bedeutung erhält das Buch durch die Anhänge 1 und 2. Dort werden die Personen, Zeiten, Höfe und Orte, sowie die Abendmahlsorte der Gemeinde Regensburg aufgelistet. Familien- und Heimatforscher finden hier eine Fundgrube von detaillierten Angaben und den Nachweis der Belege. Die beiden Anhänge umfassen etwa zwei Drittel des Buchs oder 380 Seiten. Mit dieser umfassenden und entsagungsvollen Arbeit hat Hermann Hage sich um die Erforschung einer verschwundenen Minderheit verdient gemacht. Ihm gebührt die Anerkennung für seine Akribie und der Dank derer, die an den Amischen interessiert sind.

Einige allgemeine Beobachtungen und kritische Anmerkungen möchte anfügen: Hage spricht von Amischen, von amischen Mennoniten und Mennoniten, von Täufern, Wiedertäufern und Anabaptisten. Dabei ist nicht immer deutlich, wer damit gemeint ist. Auch bei der Taufe wird unscharf von



Erwachsenentaufe oder Glaubenstaufe gesprochen; den überwiegend gebrauchten Begriff „Bekennnistaufe“ habe ich nicht gefunden. Teilweise werden Quellen aus der amerikanischen Literatur zurückübersetzt, obwohl auch die deutschen Originale hätten benutzt werden können. Über die Theologie der Amischen werden wir kaum informiert; von den typischen Themen wird nur das Verhältnis zum Staat angesprochen, nicht jedoch das Gemeindeverständnis oder Taufe und Nachfolge. Auch das Thema „Demut“, das bei den Amischen eine so große Rolle spielt wird nicht genannt. Dafür wird die „starre Tradition“ der Amischen hervorgehoben, ohne dass Inhalt, Art und Begründung beschrieben werden.

Das Literaturverzeichnis ist durchaus umfangreich, trotzdem fehlen manche Titel aus den letzten 10 Jahren. Zu loben ist allerdings der Nachweis von Adressen aus dem Internet.

Das Buch ist wegen seines übergroßen Formats und der kleinen Schrift im Text und der noch kleineren im Apparat schlecht zu lesen. Es gibt einige wenige Bilder, die auf dem Papier nicht gut herauskommen. Es wäre interessant gewesen, Bilder von den Personen, Familien und Höfen zu zeigen; sie hätten das Gerüst von Daten und Fakten mit Leben füllen können. So bleibt das Ehepaar(?) auf der äußeren Umschlagseite allein. Der Verfasser hat zwar bei den Ortsbezeichnungen den heutigen Stadt- oder Landkreis genannt, trotzdem wären eine oder mehrere Karten von den Landkreisen mit einem großen Maßstab zur Orientierung des Lesers ohne entsprechende Vorkenntnisse hilfreich.

*D. G. Liebdi*

*Dieter Hampel / Richard Krüger / Gerhard Oertel (Hgg.), Der Auftrag bleibt.* Der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, Erzhausen: Leuchter Verlag 2009, 560 Seiten, 29,00 € (ISBN 978-3942001007)

„Der Auftrag bleibt!“ Kirchengeschichte kann spannend sein, besonders wenn sie versucht, eine Gemeindebewegung zu beschreiben, die relativ jung ist, deren Protagonisten zum großen Teil noch leben, und die seit einem halben Jahrhundert versucht, dem Auftrag treu zu bleiben, der an ihrem Anfang steht.

Mit dem vorliegenden Buch legen die Autoren – jahrzehntelang in Leitungspositionen der größten pfingstlichen Freikirche Deutschlands aktiv – die Entwicklung des BFP dar: Sie schildern die Anfangszeit, als sich einzelne Gemeinden zu einer Arbeitsgemeinschaft formieren, anhand zahlreicher Einzelbeispiele und unter Hinzuziehung vieler Zeitzeugen. Sie beschreiben ausführlich, wie sich ein Gemeindebund entwickelt, der verschiedene pfingstliche Gemeindeverbände zusammenführt und nach der Wiedervereinigung



auch die pfingstlich geprägten Elim-Gemeinden aus dem Osten Deutschlands aufnimmt.

Ausführlich wird das Selbstverständnis des Gemeindebundes beschrieben, der sich als Sammlungsbewegung und Bruderschaft versteht und wie alle geistlichen Aufbrüche in der Spannung zwischen Erweckungsbewegung und Kirche steht. Weitere Kapitel erläutern die Struktur, Arbeitsbereiche und Organe des Gemeindebundes.

Die Schlusskapitel widmen sich den Beziehungen des BFP zu den anderen Kirchen und Freikirchen, dem Ökumeverständnis und dem Anliegen, mit Glaubensgeschwistern aus anderen christlichen Traditionen die große Mission zu erfüllen, die Jesus seiner Gemeinde anvertraut hat – denn: „Der Auftrag bleibt!“ So versehen die drei Autoren die vielen Seiten ihres teilweise nach Art einer „Hauschronik“ verfassten Buches nicht nur als Rückblick auf vergangene Geschichte und Geschichten. In der Vergegenwärtigung dessen, was früher möglich war, soll Vertrauen und Zuversicht in die Zukunft geweckt werden, wie sie in ihrem abschließenden Statement betonen:

„Wir möchten mit diesem Buch Gottes Gnade und Treue zu uns Menschen herausstellen, der uns beteiligt am Bau seines Reiches, ungeachtet menschlicher Schwächen, politischer Turbulenzen und gesellschaftlicher Not. Sein Auftrag ist Ehre, Dienst und Sinnerfüllung zugleich. ‚Der Auftrag bleibt‘ als Titel dieses Buches drückt aus, dass Jesu Worte an die Jünger damals nach seiner Auferstehung für die Pfingstgemeinden in der zurückliegenden Zeit Auftrag waren und auch für das dritte Jahrtausend bleiben. Sein Licht im Evangelium und im Dienst der Gemeinde Jesu Christi leuchtet als Orientierung und Zeichen der Hoffnung, dass bei Gott auch das möglich ist, was menschlich unmöglich erscheint.“

„Der Auftrag bleibt“ – ein Buch für alle, die an der jüngeren Erweckungsgeschichte und Kirchengeschichte unseres Landes interessiert sind, nicht nur eine Art Pflichtlektüre für Pastoren und Gemeindeleiter des BFP, sondern eine Veröffentlichung von Interesse für alle am zwischenkirchlichen Dialog Interessierten.

*Klaus-Dieter Passon*

Wolfgang Heinrichs / Hartmut Nolte (Hgg.), **Lexikon der Wülfrather Kirchengeschichte**, Nordhausen: Verlag Traugott Bautz 2008, 387 S., 55,00 € (broschiert: ISBN 978-388-309-454-0), 80,00 € (gebunden: ISBN 978-3-88309-476-2)

Ein Lexikon zur lokalen Kirchengeschichte für eine niederbergische Kleinstadt nördöstlich von Düsseldorf herauszugeben, ist ungewöhnlich. Sein Inhalt wird direkt nach dem Vorwort alphabetisch sortiert. Es folgen die Verzeichnisse der Archive und Quellen, ein nützliches Personenregister und Bildnachweise.



Alle Artikel werden dicht mit Quellennachweisen belegt. Sie zeichnen sich durch eine bemerkenswerte Prägnanz aus. Die Sachbegriffe wie z. B. „Glocken“ werden erst in einem größeren historischen bzw. technischen Zusammenhang erklärt und dann in die lokalen Verhältnisse gestellt. Jeder Gemeinde vor Ort ist ein eigener Artikel gewidmet. Der Beitrag über die Bergische Diakonie Aprath (15–23) beantwortet auch die Frage nach nationalsozialistischen Zwangssterilisationen (17). Eingewoben werden die „klassischen Sekten“ (Neuapostolische Kirche, Jehovas Zeugen). Nichtchristliche Gruppierungen fehlen. Das „Armenwesen“ bzw. die „Armenpflege“ (9–14) der Kirchengemeinden steht im kommunalen Zusammenhang des 19. Jahrhunderts. Hervorzuheben sind die Beschreibungen der vielen kirchlichen Gebäude mit ihren Glocken, Orgeln, Fresken u. a. m. Auffallend ist die pfarrerzentrierte Präsentation der lokalen Kirchengeschichte in Wort und Bild. Die Geistlichen der beiden großen christlichen Konfessionen werden mit Bezug auf ihre jeweiligen Gemeinden in Listen vorgestellt. In separaten Artikeln erfahren herausragende Geistliche eine Würdigung.

In allen diesen Fällen ist die Ordnung nach dem Alphabet sinnvoll für das schnelle Auffinden von Informationen. Das Alphabet als Sortiermerkmal stößt aber an seine Grenzen, wenn die historischen Linien verloren gehen. Ein einführender Überblicksartikel oder zumindest eine Chronik in Tabellenform zur Kirchen- und Stadtgeschichte Wülfraths hätten hier geholfen. Ebenso hätte eine zusammenfassende Statistik die Entwicklung der religiösen Verhältnisse in der Stadt aufzeigen können. Von den Epochen werden die Christianisierung, das Mittelalter, die Reformation, der Pietismus und der Nationalsozialismus durch Stichworte abgedeckt. Unter „Soziale Frage und Kirchenzucht“ findet man vor allem Aspekte der Geschichte des 19. Jahrhunderts. Die entsprechenden Artikel stellen geschickt die lokale Geschichte in den entsprechenden Rahmen der Landesgeschichte. Aber leider bleibt nicht nur die Nachkriegsentwicklung ohne ein Stichwort. Zum Artikel „Gemeindebezirke und Pfarrgrenzen“ (121–124) wäre eine Karte nützlich gewesen, die ihren Zusammenhang mit den kommunalen Grenzen und Ortsteilen der Stadt Wülfrath visuell hergestellt hätte.

Die durchgehend gut ausgewählten Fotografien unterstützen die Texte der Artikel (wobei dem Rezensenten die Schwarz-Weiß-Abbildungen besser gefallen als die Farbbilder).

Bedauerlich ist der hohe Preis des Verlages von 55,00 € für eine einfache Broschurausgabe des Buches, der der im Vorwort formulierten guten Absicht der Herausgeber für das Lexikon kaum entsprechen dürfte: „Es ist sowohl für den fachkundigen Leser als auch den interessierten Laien gedacht“ (1). Er wird viele Interessenten am Ort daran hindern, das interessante Buch zu erwerben. Das ist schade. Wenn man dann noch bedenkt, dass vier Zuschussgeber durch ihre Finanzmittel die Druckkosten gesenkt haben, bleibt nur noch Verwunderung über die Verlagskalkulation übrig.



Unter fachlichen Gesichtspunkten stellt dieses Lexikon zu einer lokalen Kirchengeschichte eine gelungene Pionierleistung zur Kirchen- und Stadtgeschichte der Rheinlande dar, die weitere Projekte dieser Art anregen wird.

*Lothar Weiß*

*Siegfried Hermle / Jörg Thierfelder* (Hgg.), **Herausgefordert**. Dokumente zur Geschichte der Evangelischen Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus, Stuttgart: Calwer Verlag 2008, Hardcover, 845 S., 34,00 € (ISBN 978-3-7668-4063-9)

Die nationalsozialistische Diktatur ist zweifellos eine intensiv erforschte Epoche der deutschen Geschichte. Dies gilt auch für das Christentum und die Kirchen in dieser Zeit. Für viele Interessenten, die nicht Spezialisten der kirchlichen Zeitgeschichte sind, wird der Forschungsertrag in Veröffentlichungen kaum noch überschaubar. Der von zwei Hochschullehrern für kirchliche Zeitgeschichte herausgegebene Band kann als Orientierung gebendes Handbuch verstanden werden. Im Vorwort (XXVII) werden bisher erschienene Quellensammlungen vorgestellt, aus denen auch einige Texte entnommen wurden.<sup>1</sup> Für die katholische Kirche wird auf eine parallele Publikation<sup>2</sup> verwiesen. Die zusammengestellten 389 Dokumenten, die überwiegend ungekürzt wiedergegeben werden, sind nicht nur bereits vorliegenden Editionen entnommen worden, sondern stammen auch aus zeitgenössischen gedruckten Quellen, dem Evangelischen Zentralarchiv Berlin, den Archiven der Evangelischen Kirchen im Rheinland, in Württemberg und der Kirchenprovinz Sachsen (nun Teil der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland) sowie dem Militärarchiv des Bundesarchivs Freiburg.

Die Dokumente werden in fünf Kapitel chronologisch und in inhaltlich gegliederten Abschnitten sortiert. Diese Ordnung unterstreicht die Kontinuität des Geschehens. Auf das Kapitel über die Zeit der Weimarer Republik, in dem in die Beziehung zwischen der Evangelischen Kirche und der NSDAP eingeführt wird, folgt die Zeit der nationalsozialistischen Machtübernahme 1933–1934. In diese Jahre fallen der Aufstieg und die Spaltung der „Deutschen Christen“, die Manipulation der Kirchenverfassung und der Machtverhältnisse, die Bekennende Kirche, die unsägliche Eingliederung der evangelischen Jugendarbeit in die Hitler-Jugend und der Streit über den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen.

<sup>1</sup> Ein Beispiel ist die mehrbändige Edition von *Carsten Nicolaisen / Gertraud Grünzinger* (Bearb.), *Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches*, München bzw. Güterloh ab 1971.

<sup>2</sup> Hubert Gruber, *Katholische Kirche und Nationalsozialismus 1930–1945*, Ein Bericht in Quellen, Paderborn u. a. 2006.



Diesem Zeitabschnitt schließen sich die Jahre 1935–1939 unter der Überschrift „Kirche zwischen Anpassung und Widerspruch“ an mit der Installation von Instrumenten staatlicher Kontrolle über die Kirchen, den ideologisch-theologischen Auseinandersetzungen innerhalb der Kirche, der Kirche mit Partei und Staat, sowie dem schwierigen Verhältnis der Christen zu den Juden, die mit Stellungnahmen aus der Weltökumene angereichert werden.

Das vierte Kapitel stellt die Evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg 1939–1945 in den Mittelpunkt. Neben den bereits erwähnten Problemen kommen die antikirchlichen Maßnahmen im Reichsgau Wartheland, die Militärseelsorge, das nationalsozialistische Mord-Programm und die Zwangsarbeit der landeskirchlichen Inneren Mission hinzu. Interessant sind die Auseinandersetzungen um die Rolle der Frau in geistlichen Ämtern vor dem Hintergrund des Mangels an Männern für die Pfarrstellen durch Einberufungen zur Wehrmacht.

Die Kapitel 2 bis 4 enthalten ausgewählte Glaubenszeugnisse wie z. B. vom rheinischen Pfarrer Paul Schneider (1897–1939).

Unter der Überschrift „Neubeginn und Schuldfrage“ werden durch eine Reihe von Texten zu den ersten beiden Nachkriegsjahren nicht nur die starken Differenzen über die Zukunft der Kirche aus den unterschiedlichen Positionen und Funktionen gegenüber der nationalsozialistischen Herrschaft deutlich, sondern auch die überraschend zügig entspannten ökumenischen Beziehungen der deutschen Kirche. Das Kapitel dokumentiert einen bemerkenswerten Lernprozess der Protagonisten des landeskirchlichen Protestantismus und der internationalen ökumenischen Bewegung, der allerdings vom tradierten innerprotestantischen Konfessionalismus mitgeprägt wurde.

Jedes Kapitel des Buches wird mit einer umfangreichen Einleitung erläutert, deren Gliederung spiegelbildlich der thematischen Ordnung der Dokumente entspricht. Die Einleitungen verknüpfen ihre Aussagen konsequent durch Verweise mit den folgenden Dokumente. Die Quellen sind übersichtlich mit Nummern, Daten und einer regestenartigen Überschrift versehen. Die Darstellung geschieht ganz überwiegend auf der Ebene des reichsweiten Zusammenschlusses der evangelischen Landeskirchen unter Einbeziehung von Landeskirchenleitungen. Auf die Situation der Gemeinden vor Ort wird wenig eingegangen.

Am Schluss des Buches wird ein ausführliches Personenregister mit biographischen Grundinformationen von wenigen Zeilen zu jeder erwähnten historischen Persönlichkeit angeboten, das zum Verständnis der Vorgänge in den Dokumenten beiträgt. Eine kleine farbige Karte über die 28 evangelischen Landeskirchen zeigt ihre Territorien nach dem Stand von Mitte der 1920er Jahre, der durch verbale Ergänzungen über die Neuordnungsmaßnahmen in den Jahren 1933 und 1934 modifiziert wird. Im Kontrast zur sehr guten Wiedergabe der Textquellen ist der Druck dieser Karte misslun-



gen. Die Namen und Gebietsgrenzen der Landeskirchen sind größtenteils nicht ablesbar.

Auch wenn das Buch nicht explizit auf die Beziehungen der Deutschen Evangelischen Kirche oder der einzelnen Landeskirchen zu den Freikirchen eingeht, so gewährt es einen spannenden tiefen Einblick in die chaotische Situation des landeskirchlichen Protestantismus unter dem Nationalsozialismus. Es ist aber ebenso eindrucksvoll, wie ihr begegnet wurde. Als Beispiel sei der württembergische Landesbischof Theophil Wurm (1868–1953) genannt. Das voluminöse Werk lädt zu historischen Vergleichsstudien über die verschiedenen Kirchen ein.

Leider haben sich die Herausgeber auf textliche Quellen beschränkt und nicht wenigstens exemplarisch Bilddokumente mit einbezogen, um visuelle Eindrücke zu vermitteln wie dies auf dem Buchdeckel geschieht.

Das umfangreiche Material in einem Band so übersichtlich strukturiert zu haben, ist das Verdienst der Herausgeber. Man spürt ihr Verständnis für die Didaktik historisch-theologischer Inhalte. Der gesamte Inhalt des Buches wird vorbildlich lesefreundlich dargeboten. Wer die in allgemeinverständlicher Sprache verfassten Einleitungen hintereinander liest, erhält einen guten, differenzierten Überblick zu den politischen und theologischen Entscheidungsprozessen während der nationalsozialistischen Herrschaft. Nach der Lektüre hat man den Eindruck, an einem vielschichtigen Konflikt teilgenommen zu haben.

Das mit Fadenbindung und festem Einband ausgestattete solide Werk hat dank der Förderung durch mehrere Stiftungen und zahlreiche Landeskirchen einen äußerst günstigen Preis. Somit ist dieses Buch im doppeltem Sinne anspruchsvoll und schon auf dem Weg in die Lehrbuchsammlungen der Universitätsbibliotheken. Es ist nicht nur für den historisch Interessierten, sondern vor allem für einen quellengestützten Unterricht an Hochschulen, Theologischen Seminaren und in ambitionierten Leistungskursen der gymnasialen Oberstufe sehr gut geeignet.

*Lotbar Weiß*

**Marcia Pally, Die Hintergründige Religion.** Der Einfluss des Evangelikalismus auf Gewissensfreiheit, Pluralismus und die US-Amerikanische Politik, Berlin: University Press 2008, 143 S., 19,90 € (ISBN 978-3940432308)

Der schmale Band enthält nach Vorwort und Danksagung (7–14) zwei aufregende Essays samt Bibliographie und Anmerkungen. Der erste steht unter dem eigenartig anmutenden Titel „Baptisten und Muslims! Vereinigt Euch!“ Der Untertitel präzisiert: „Der Stolz auf Pluralismus und Gewissensfreiheit in der evangelikalen Tradition Amerikas – und deren unerwarteter Nutznießer“ (15–84). Der zweite Essay trägt die Überschrift „Der unsichtbare Einfluss des Evangelikalismus auf die US-amerikanische Außenpolitik“



(85–115). Aufregend sind beide Abhandlungen, weil sie durch Vergleiche der Entwicklungen „hüben und drüben“ die Andersartigkeit „drüben“ wenn auch ein wenig pauschal, so dennoch präzise auf den Punkt bringen: die Trennung von Kirche und Staat ist in der Neuen Welt um der Freiheit der Gewissen (aller) bzw. um aller Kirchen (heute: Religionen) willen eingeführt worden – und zwar von den dissentierenden Gruppen: „Man wird wohl oder übel zur Kenntnis nehmen müssen, dass das Bild von der Mauer [eigentlich: *wall of separation*] zwischen Kirche und Staat baptistischen Ursprungs ist und nicht der säkularen Aufklärung entstammt“ (52). Oder Pally zitiert George W. Truett, einen der einflussreichsten Prediger der USA, der von 1927 bis 1929 Präsident der *Southern Baptist Convention* war und 1939 zum Präsidenten des Baptistischen Weltbundes (BWA) gewählt wurde: „Ein Baptist würde mitten in der Nacht aufstehen, um sich für die absolute religiöse Freiheit seines katholischen Nachbarn einzusetzen und seines jüdischen Nachbarn und für jeden anderen“ (53).

Diese (heute allzu oft vergessene) Haltung hat eine völlig andere Voraussetzung geschaffen für den „unerwarteten Nutznießer“, den Islam. Die Verfasserin zeigt anhand von Statistiken eindrucklich, wie sich der Islam im Land der Gewissensfreiheit verändert hat, wie z. B. die Spannungen zwischen Sunniten und Schiiten abnehmen und Muslime sich als „Sushi“ (aus engl. Sunni und Shia gebildet) bezeichnen (67), wie Programme der Moscheen denen der Gemeindeentwicklung protestantischer, katholischer oder jüdischer Gemeinden entsprechen – vom Sport über Erwachsenenbildung, Pfadfindergruppen für Jungen und Mädchen, psychologische Beratung bis zu Nähkursen (66) oder den Bau von Megamoscheen (analog der Megakirchen) oder der Tatsache, dass sich jeden Freitag im Capitol in Washington eine muslimische Gebetsgruppe trifft (64). Das Fazit Pallys lautet: „Der Ruf nach religiöser und kultureller Assimilation [vgl. in Deutschland die noch nicht abgeschlossene Diskussion um „Leitkultur in der CDU oder das Gerangel um Kopftuch] zerstört genau das Mittel, das es Religionen ermöglicht, sich zu entwickeln und sich an ihre neue Umgebung anzupassen“ (75). Wer da als Freikirchler keine Herausforderung zu politischem Handeln in Deutschland *um eines Gedeihens der Religion willen* sieht, scheint blind zu sein – oder haben wir uns zu sehr an die religionszerstörenden Kräfte alter staatskirchlicher Mechanismen und ihrer letzten Reflexe in den Kirchenartikeln der Weimarer Reichsverfassung, die leider ihren Weg als gleichberechtigtes Recht in das Grundgesetz gefunden haben, gewöhnt?

Der zweite Essay beleuchtet die von einseitig wirtschaftlichen Interessen geleitete US-Außenpolitik mit ihren unglaublich vielen militärischen Operationen, direkten Interventionen – zwischen 1898 und 1934 allein 31 in Südamerika – oder Stellvertreterkriegen. In den Jahren zwischen 1945 und 2005 versuchten die USA 50 Regierungen zu stürzen, waren in Attentate oder geplante Attentate von 35 ausländischen Regierungschefs oder führender Politiker beteiligt und haben in 45 Länder verdeckte Operationen



oder militärische Aktionen durchgeführt (107). Da fügt sich Bushs Irakkrieg nach Interpretation der Verfasserin nahtlos in die Geschichte einer Politik weltweiter militärischer Hegemonie aus wirtschaftlich-kapitalistischen Interessen ein (103 f.). Diese bedrückende Bilanz folgt nach Analyse Pallys aus zwei gegensätzlichen Phänomenen, die an der Wurzel zusammengewachsen sind und sich auf eine 350 Jahre alte Tradition stützen: Einerseits eine optimistische und wagemutige Haltung eines „Wir schaffen das!“ [Bei Obamas Wahlkampf hieß das Motto *Yes, we can*], um Freiheit, Egalitarismus, Individualismus, eine Laissez-faire-Wirtschaft und Fortschritt zu verbreiten, und andererseits ein defensiver, gewalttätiger, egozentrischer, intoleranter Nationalismus. Beides wird oft genug durch eine religiöse Rhetorik zusammengehalten, die auf die „religiöse Tiefenstruktur“ der Außenpolitik verweist.

Das „Beglückende“ und „Bedrückende“ liegt also eng beieinander und spiegelt sich in beiden Essays. Ob freilich „Evangelikalismus“ der richtige Begriff ist, bleibt zu fragen. Wenn dem aber so ist, dann würde es sich von selbst verbieten, ganze Studiengänge und Studienabschlüsse in „evangelikaler Theologie“ anzubieten.

*Erich Geldbach*

*Adeline Gräfin Schimmelmann, Streiflichter aus meinem Leben*, hg. von Jörg Ohlemacher, Kleine Texte des Pietismus Bd. 12, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2008. 150 S., 16,80 € (ISBN 978-3374026227)

Wer sich mit der Frage Genderforschung und Erweckung befasst, der findet in diesen bemerkenswerten autobiografischen Aufzeichnungen eine äußerst interessante Quelle. Die Gräfin hat ihrer Veröffentlichung der „Streiflichter“ selber den Untertitel gegeben „am deutschen Hofe, unter baltischen Fischern und Berliner Socialisten und im Gefängnis, einschließlich [einer früheren Veröffentlichung des Bremer Erweckungspredigers Otto Funke] ‚Ein Daheim in der Fremde‘.“ Damit deutete diese ungewöhnliche Frau nur einige ihrer weitausladenden Aktivitäten und Lebenserfahrungen an. Die kaiserliche Hofdame kannte sich in Berliner Salons aus, aber auch in den Hütten der Fischer in Göhren (Rügen) und an der Ostseeküste, wo sie zeitweise unter einfachsten Bedingungen lebte. Sie predigte im Sinne der Evangelisation mit der Einladung zur Lebenserneuerung, wie sie sie selber erfahren hatte, und sie kämpfte gegen Alkoholismus und Verwahrlosung von Kindern. Sie stand auf dänischen und auf deutschen Kanzeln in den Kreisen der Erweckungsbewegung und hatte keine Berührungsängste im Blick auf freikirchliche Gemeinden. Weil das alles ihrer adligen Familie zu weit ging, meinte man, sie durch eine Zwangsunterbringung aus dem Blickfeld der Öffentlichkeit nehmen zu können. In „dieser menschlichen Hölle“ eines dänischen Kommunehospitals gelang es nur für einen Zeitab-



schnitt, sie festzusetzen. Diese Erfahrung gab ihr danach noch mehr Möglichkeiten zu ihrer in einem eigenen Verlag betriebenen publizistischen Wirksamkeit. Die Gräfin fuhr mit einer eigenen Segelyacht nach Amerika, um dort ebenso zu wirken. Die Reihe ihrer mutigen und außergewöhnlichen Aktivitäten kann noch reichlich weitergeführt werden.

Der Herausgeber, der auch andere Arbeiten über Adeline Gräfin Schimmelmann publizierte, hat dem wiederhergestellten Originaltext (es gab früher unter den verschiedenen Auflagen eine überarbeitete Fassung), auf 11 Seiten (122–132) mit vielen erläuternden Anmerkungen für den heutigen Leser mit vielen Einzelhinweisen kommentiert. An die Stelle eines Vorworts ist nach einer erläuternden „Editoriellen Notiz“ (133–136) und einer Auswahlbibliographie (137–140) ein „Nachwort“ des Herausgebers beigegeben. Ein kurzes Personen- und Ortsregister schließt den Band, der eine ungewöhnliche Welt der internationalen Erweckungsbewegung zugänglich macht, ab. Wer nach predigenden Frauen, dem Zusammenhalt von Wort und Tat, die Kraft des Evangeliums zur Überwindung sozialer Grenzen und der transnationalen und transatlantischen Arbeit der Erweckung fragt, der findet hier reichlich Anregung.

In den Anmerkungen (126) hält der Herausgeber fest: „Bisher haben sich keine solchen Lesezimmer nachweisen lassen“, wie sie die Gräfin für ihre „Seemannsmission“ berichtet. Diese Entwicklung scheint auf angelsächsischen Einfluss zurückzugehen, denn die von Baptisten in Bremerhaven und von Methodisten in Hamburg eröffneten Seemannsmissionen erwähnen solche Lese- und Schreibzimmer. Dies ist wieder ein Beispiel dafür, dass es heute nicht ausreicht, sich auf nationale Forschung (hier: Reinhard Freese, *Geschichte der Deutschen Seemannsmission*, 1991) zu beschränken.

*Karl Heinz Voigt*

*Herman J. Selderhuis* (Hg.), **Calvin Handbuch**, 569 S., Tübingen: Mohr Siebeck 2008, 79,00 € (Leinen: ISBN 978-3-16-149791-9), 39,00 € (Bro-schur: ISBN 978-3-16-149229-7)

*Herman J. Selderhuis*, **Johannes Calvin**. Mensch zwischen Zuversicht und Zweifel. Eine Biografie, [Titel der Originalausgabe: *Calvijn een Mens*, Kok, Kampen 2008], aus dem Niederländischen übersetzt von Berthold Tacke, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2009, 317 S., 24,95 €, (Hardcover: ISBN 978-3-579-06489-5)

Zum 500. Geburtstag des einflussreichen Reformators erscheint eine Vielzahl von Monografien über ihn und seine Theologie auf dem Büchermarkt. An dieser Bücherproduktion zum Calvin-Jubiläum im Jahr 2009 beteiligt sich der niederländische Kirchenhistoriker Hermann J. Selderhuis mit zwei Veröffentlichungen für unterschiedliche Leserkreise.



Das „Calvin Handbuch“ richtet sich mit seinem Umfang und seiner Ausstattung zweifellos an das Fachpublikum der Kirchen- und Theologiegeschichte. Als Band in der Reihe von Handbüchern über Persönlichkeiten der Theologie zeichnet es sich durch eine große Vielfalt der Aufsätze aus. Seine 52 Autorinnen und Autoren kommen ganz überwiegend aus den theologischen Fächern. Sie arbeiten vor allem an wissenschaftlichen Einrichtungen in den USA und den Niederlanden und gehören der Wissenschaftlergeneration des Herausgebers an.

Das Buch gliedert sich in vier große Kapitel. Nach einer „Orientierung“ über die Bilder und das Selbstbild Calvins, die Vorstellung der Einzelausgaben und Editionen von Calvins Werk sowie die Hilfsmittel, Institutionen und den Forschungsstand geht das zweite Kapitel auf die Person Calvins ein. Es werden die Lebensstationen des Reformators in Frankreich, Basel, Genf und Straßburg beschrieben. Danach stehen die historischen Beziehungen Calvins und seiner Theologie im Fokus von zehn Beiträgen, die nach geographischen Merkmalen geordnet sind. Diese Liste macht deutlich, welchen großen Einfluss Calvins Theologie auf die Geschichte Europas genommen hat. Die theologische Verortung Calvins nehmen sechs Aufsätze vor. Sie setzen Calvin in Beziehung zu den Kirchenvätern, Humanisten, Juden und Täufern, aber auch zu seinen Gegnern und Studenten. Im dritten Kapitel wird das Werk des Reformators nach Literaturgattungen (Predigten, Kommentare, Traktate, Katechismen, Briefe und das Hauptwerk *Institutio*) geordnet. Es folgt eine Reihe von 14 Aufsätzen zu Grundlagenthemen der Theologie, die mit dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch beginnt und bei den letzten Dingen endet. Unter dem etwas kryptischen Begriff „Strukturen“ werden die *Communio in Christo*, die *Accommodatio Dei*, *Exegese* und *Doctrina* sowie Tradition und Erneuerung thematisiert.

Das letzte Kapitel, „Wirkung und Rezeption“, veranschaulicht thematisch wie auch geographisch die umfassende Ausbreitung des Gedankenguts Calvins und des Calvinismus in einer Vielzahl von Lebensbereichen und Fächern: Recht, Gottesdienst und Spiritualität, Kunst, Literatur, Pädagogik, Politik, Gesellschaft, Wissenschaft, Ehe und Familie. Durch diese thematische Zusammenstellung lenkt das Handbuch die Forschung und Diskussion weg von der tradierten fast ausschließlichen Beachtung der *Institutio* für die Beschreibung der Theologie Calvins.

Das Werk schließt mit einem Quellen- und Literaturverzeichnis von 27 Seiten sowie Personen-, Sach- und geographischen Registern in ziemlich kleiner Schriftgröße.

Das Buch macht den – letztlich geglückten – Versuch eines Rundumblickes auf die historische Persönlichkeit Calvin und ihre Wirkungsgeschichte. In dieser Wirkungsgeschichte stehen auch evangelische Freikirchen in Deutschland. Aus der speziellen Sicht der Freikirchenforschung hätte dieser Gesichtspunkt stärker herausgearbeitet werden können.



Vor dem Hintergrund der Strukturierung der Fülle von Aspekten und Beiträgen im Buch lassen sich gelegentliche inhaltliche Überschneidungen wohl kaum vermeiden. Sie schmälern aber nicht das Fazit über dieses Buch: Mit dem „Calvin-Handbuch“ stellt Selderhuis sein Organisationstalent unter Beweis. Seine Fähigkeit zur Bündelung verschiedener Themen und Verfasser zu einem weitgehend homogenen Aufsatzsammelband der Theologie und Kirchengeschichte ist beeindruckend.

Die Summe der Beiträge hat einen hohen Erkenntniswert. Ihre sprachliche Lesbarkeit und ihr überschaubarer Umfang entsprechen denen eines fundierten Handbuches. Dies alles sind Eigenschaften, die das vorliegende Buch zu einer viel gelesenen Publikation für die Reformationsforschung machen werden.

Im Unterschied zum wissenschaftlichen Anspruch und Konzept des Handbuches richtet sich Selderhuis' Biografie über Johannes Calvin an ein breites Publikum. Hier lernt man die erzählerische Begabung des Autors kennen. Die deutsche Übersetzung pflegt einen flotten Sprachstil. Ihr Titel verkompliziert den ursprünglich sehr einfachen und prägnanten des niederländischen Originals. Das Leben Calvins wird in zehn Kapitel mit jeweils einem Schlagwort unterteilt und einer Abbildung veranschaulicht. Geschickt verknüpft zuvor eine Synopse die Lebensdaten Calvins mit den historischen Rahmenbedingungen und den folgenden Kapitelüberschriften. Die Lebensdarstellung schließt mit Kurzbiografien einiger Zeitgenossen Calvins und einem Personenregister.

Die Darstellung Calvins geschieht schwungvoll, fast romanhaft, jedoch, wo nötig, mit sparsam eingesetzten Quellennachweisen im laufenden Text. Auch Humor und Anlässe zum Schmunzeln erzeugen das Bild eines Menschen, der nicht nur ein distanzierter Jurist mit großen theologischen Ambitionen war, sondern der sich Herausforderungen in seinem Leben gegenüber sah, die er nur mit großer Kraftanstrengung, Gottvertrauen und Leidenschaft bewältigen konnte. Bei aller Faszination und Empathie für diese herausragende Persönlichkeit der Kirchengeschichte verliert Selderhuis jedoch nicht die Distanz. Er legt Schwächen und Schwierigkeiten Calvins offen entsprechend dem ersten Satz seines Vorwort: „Das Leben ist ein Hürdenlauf“ (9). Der Mensch Johannes Calvin tritt durch dieses Buch deutlich in den Vordergrund und neben die wirkungsvolle Theologie. Wer nach der Lektüre einer wissenschaftlich-trockenen Veröffentlichung diese unterhaltsame und dennoch informative Biografie über Johannes Calvin liest, kann sich gut entspannen und gleichzeitig manche Spezialität der Calvinischen Theologie und ihre wissenschaftliche Diskussion besser verstehen als zuvor.

*Lothar Weiß*



**Ekkehart Vetter, Jahrhundertbilanz – erweckungsfasziniert und durststreckenerprobt.** Ein Beitrag zur Erweckungsgeschichte im 20. Jahrhundert und zur Entstehung der Pfingstbewegung in Deutschland. 100 Jahre Mülheimer Verband Freikirchlich-Evangelischer Gemeinden. Bremen: Missionsverlag des Mülheimer Verbandes 2009, 525 S., 19,80 € (ISBN 978-3923649303)

In „Ruhrfeuer: Erweckung in Mülheim an der Ruhr 1905“, stellte Ekkehart Vetter im Jahre 2004 zusammen mit Adelheid Junghardt eine Chronik über die 100-jährige Geschichte der ersten Gemeinde des Mülheimer Verbandes vor. Ekkehart Vetter war nach seinem Theologiestudium in Hamburg und einer zehnjährigen Dienstzeit in Stade, im Jahre 1993 zum Pastor dieser dem Mülheimer Verband den Namen gebenden Gemeinde, der Christus-Gemeinde in Mülheim an der Ruhr, berufen worden. Seit 2003 ist er auch Präses des Mülheimer Verbandes Freikirchlich-Evangelischer Gemeinden und gehört seit 2004 dem Hauptvorstand der Deutschen Evangelischen Allianz an.

Nun hat Ekkehart Vetter im Mai anlässlich des 100jährigen Bestehens des Mülheimer Verbandes ein neues Buch – „Jahrhundertbilanz“ – veröffentlicht, das unter anderem auch zur Geschichte und Bewertung der Berliner Erklärung ausführlich Stellung nimmt. Ekkehart Vetter hat aber mehr als nur Geschichte geschrieben. Er hat sich darüber hinaus persönlich dafür eingesetzt, dass am 12. Januar 2009 eine Gemeinsame Erklärung des Evangelischen Gnadauer Gemeinschaftsverbandes und des Mülheimer Verbandes Freikirchlich-Evangelischer Gemeinden zur „Berliner Erklärung“ von 1909 verabschiedet werden konnte. Diese Erklärung wurde bewusst während der Gebetswoche der Deutschen Evangelischen Allianz veröffentlicht und am 18. Januar in einem gemeinsamen Gottesdienst in der Christus-Gemeinde Mülheim gefeiert.

Mülheim war das Zentrum der Erweckung des Jahres 1905 in der 3.000 Menschen zum Glauben kamen, Konferenzzentrum der Pfingstbewegung ab 1909 und Heimat des „Pfingstjubels“. Diese Erweckung hat Vetter brillant eingefangen in einer „Jahrhundertbilanz“, einer grundehrlichen Dokumentation deutscher Erweckungsgeschichte mit Höhen und Tiefen. Zu ihr gehören Erweckungsfaszination und Durststrecken, Zeiten, in denen sich viel bewegte und Gemeinden aufblühten, und Zeiten, in denen das Gegenteil der Fall war, Zeiten innerkirchlicher Auseinandersetzungen und Zeiten wohlwollenden zwischenkirchlichen Miteinanders, die ihren Höhepunkt in der Gemeinsamen Erklärung fand. Hartmut Steeb, Generalsekretär der Deutschen Evangelischen Allianz, schrieb das Vorwort zum magnum opus.

Auf dem Hintergrund des Pietismus und der Gemeinschaftsbewegung des ausgehenden 19. Jahrhunderts zeichnete Vetter die Aufbrüche von Wales (1903/04), der Brieger Wochen, die Erweckung in Mülheim an der Ruhr (1905) und die Ereignisse von Kassel (1907). Besondere Aufmerksamkeit erhalten dabei die Erweckungsprediger Ernst Modersohn, Martin



Girkon und Jonathan Paul. Dabei fällt auf, dass auch wenn andere die Brieger Wochen 1907 als „Auftakt zur Zungenbewegung“ (Essen) sehen oder die Kasseler Ereignisse von 1907 als terminus a quo derselben, Vetter für das Dezembertreffen 1908 in Hamburg als „Gründungszeitpunkt der deutschen Pfingstbewegung“ (105) votiert. In diesem umstrittenen Punkt der Erforschung der deutschen Pfingstbewegung, sowie in seiner gesamten geschichtlichen Darstellung, versucht Vetter aber nicht durch „steile Aussagen“ zu überzeugen, sondern lässt die Quellen für sich sprechen. Dieser Vorgang wird noch untermalt durch ausgezeichnetes Bildmaterial. Die historisch-kritische und doch sorgsame Vorgehensweise Veters wird auch an seiner „kritischen Würdigung“ des Vaters der deutschen Pfingstbewegung und dessen überzogene „Sexualethik“ ersichtlich. Vorbildlich ist auch die Aufarbeitung der Zeit des Nationalsozialismus bis zur Erklärung von 1991 sowie die Beleuchtung der Gründe für „das immense Schrumpfen des Mülheimer Verbandes“ nach 1945.

Neben der geschichtlichen Darstellung des Mülheimer Verbandes befasst sich Vetter in seiner Jahrhundertbilanz aber auch mit ekklesiologischen (Entwicklung zur Freikirche) und ökumenischen Fragen (Beziehung zur ACK, Gnadauer Verband, Vereinigung Evangelischer Freikirchen, Deutsche Evangelische Allianz und Pfingstbewegung), sowie mit der Mission und der Evangelisation des Mülheimer Verbandes. Abschluss des Bilanzierens bildet ein in die Zukunft weisendes Kapitel zu konkreten Trends und Herausforderungen unserer Zeit.

Im Anhang befinden sich folgende wichtige Dokumente:

1. Unterzeichner der Berliner Erklärung vom 15. September 1909;
2. Chronologie zur Geschichte des Mülheimer Verbandes;
3. Übersicht über die in der DDR 1951 verbotenen Gemeinden;
4. Programmatrischer Aufsatz von Ekkehart Vetter von 1987;
5. Das Selbstverständnis des Mülheimer Verbandes (MV).

Zusammenfassend kann ich zur „Jahrhundertbilanz“ nur das Urteil geben: Packend, preiswert, unentbehrlich.

*Paul Schmidgall*

*Johannes Zimmermann* (Hg.), **Kirchenmitgliedschaft. Zugehörigkeit(en) zur Kirche im Wandel.** Neukirchen: Neukirchner Verlag 2008, 142 S. 19,90 € (ISBN 978-3788722944)

Welchen Freikirchler interessieren nicht die Fragen: „Wie wird man Glied der Kirche Jesu Christi?“ „Wie wird man Mitglied einer Denomination?“ Und: „Wie bleibt man es?“ Der vorgelegte Band dokumentiert zehn Referate einer Tagung, die 2007 in Greifswald stattfand. Drei elementare Themenkreise werden behandelt. Überraschend beginnt das Themenfeld der (1.) kirchenrechtlichen Bedingungen, die man im „ökumenischen und interna-



tionalen Horizont“ behandelte. Es folgen (2.) Kirchenmitgliedschaft in interdisziplinärer Perspektive und (3.) Praktisch-theologische Konsequenzen. Es ist eine rückwärtsgewandte Engführung, welche die ökumenische und internationale Sicht auf Skandinavien und das Baltikum beschränkt, weil es sich auch hier ausschließlich um historisch bedingte territorial organisierte Kirchentümer handelte. Es hätte für die heutige Situation auch solche gegeben, die dieses Phänomen im Kontext des Gemeindeaufbaus von unten, also aus der missionarischen Situation behandeln. Der Blick auf die amerikanischen Lutheraner hätte einen weiteren Horizont eröffnen können, wenn man – wie es scheint – überwiegend in der eigenen Konfessionsfamilie bleiben wollte. Ökumenisch hätte auch die deutsche Nachbarschaft mit ganz unterschiedlichen freikirchlichen Modellen die Studie deutlich erweitern können. Vorökumenisches, von territorial-kirchlichem Denken bestimmtes Denken schimmert immer noch durch. Ein Beispiel: Der renommierte Kirchenrechtler Axel von Campenhausen schreibt: „Die Inanspruchnahme Zuziehender als Kirchenglieder ist rechtlich unproblematisch, und zwar sowohl beim Umzug deutscher Protestanten innerhalb der BRD wie beim Zuzug von Ausländern, jedenfalls sofern sie das Parochialrecht von zu Hause kennen.“ Zwei ökumenische Probleme in einem Satz: 1. Auch Freikirchler zählen zu den Protestanten und 2. zuziehende Christen aus dem Ausland, auch wenn sie in der Heimat kein Parochialrecht kennen, ahnen ja nicht, dass sie mit der Anmeldung bei einer staatlichen Meldebehörde einen Konfessionswechsel vollziehen können.

Der zweite Teil mit seinen praktisch-theologischen Erwägungen ist in manchen Teilen eher verwirrend als erhellend im Blick auf die Distanz zwischen akademischer Unterweisung und basisbezogener Wirklichkeit. Es ist bezeichnend, dass die zukunftsorientierten Erwägungen von drei Theologen aus dem Gebiet der ehemaligen DDR gezogen werden. Die Beiträge von OKR H. Zeddies (Berlin), Michael Herbst und Johannes Zimmermann (beide Greifswald) sind höchst anregend. Man spürt die intensive theologische und praxisorientierte Volkskirche als Kirche der Freiheit.

Die Dokumentation dieses Bandes zeigt zwanzig Jahre nach der politischen Wiedervereinigung unübersehbare Folgen des Anschlusses des DDR-Kirchenbundes an die (West-)EKD. Für jeden theologisch interessierten Freikirchler ist der Band lesenswert. Er wird die Rolle nicht-theologischer Faktoren (Wohn- und Territorialprinzip) neu entdecken und bestätigt finden, was die im Lima-Papier kritisch bewertete „voraussetzungslose Taufe“, sowie der Hinweis auf die Rechtfertigung ohne die damit verbundene Betonung des Glaubens bedeutet.

Karl Heinz Voigt



## Bibliographie 2009 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 Quaterly Review. A Scholarly Journal for Reflection on Ministry  
 ThBeitr Theologische Beiträge  
 ThG Theologisches Gespräch. Freikirchliche Beiträge zur Theologie, Elstal  
 ThFPr Theologie für die Praxis  
 SA Souvenance Anabaptiste  
 UnFr Unitas Fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine  
 US Una Sancta  
 WTJ Wesleyan Theological Journal  
 ZThG Zeitschrift für Theologie und Gemeinde, Neckarsteinach



**A. Bibliographien**

1. Bibliographie 2007/2008 zur Geschichte der Freikirchen (mit Nachträgen). In: FF 17, 2009, S. 389-428.
2. Pietismus-Bibliographie, bearbeitet von Udo Sträter und Christian Soboth. In: PuN 35, 2009, S. 351-381.

**B. Übergreifende Darstellungen und Sammelwerke***Selbständige Veröffentlichungen*

3. Jung, Friedhelm, „Die Stellung der Konfessionen zur Inspiration und Irrtumslosigkeit der Bibel“. In: S. 79-96.
4. Geldbach, Erich: „Baptisten“, in: Markus Mühling (Hg.), Kirchen und Konfessionen (Grundwissen Christentum Bd. 2), Göttingen (V & R) 2009, S. 132-152.
4. Geldbach, Erich & Noss, Peter (Hgg.): „Vielfalt und Wandel.“ Lexikon der Religionsgemeinschaften im Ruhrgebiet, Essen (klartext verlag) 2009, 608 S.
5. Stadelmann, Helge, „Predigt und Predigtverständnis in den Freikirchen“. In: Jahrbuch für Evangelikale Theologie 23 (2009), S. 155-162.

*Aufsätze, Artikel*

6. Fleischmann-Bisten, Walter: „Landeskirchen und Freikirchen in Deutschland.“ Veränderungen und Herausforderungen eines Unverhältnisses. In: MdKI 60 (2009), S. 3-9.

**C. Übergreifende Sachthemen***Selbständige Veröffentlichungen*

7. Geldbach, Erich: „Pfingstbewegung, Pfingstkirchen und Glossolie: Ein fiktives Projekt“, in: Jürgen Court, Michael Klöcker (Hgg.), Wege und Welten der Religionen. FS für Udo Tworuschka, Frankfurt/M. (Verlag Otto Lembeck) 2009, S. 165-172.
8. Reimer, Johannes: Die Welt umarmen. Theologie des gesellschaftsrelevanten Gemeindeaufbaus, Marburg 2009.
9. Rohde, Michael (Hrsg): Pastor und Gemeinde. Freikirchliche Perspektiven auf dem Weg zu einem Leitbild (ThG Beiheft 11), Kassel 2009.

*Aufsätze, Artikel*

10. Geldbach, Erich: „Überlegungen zu Mission und Ökumene“, in: Stufen. Zeitschrift des Adventistischen Wissenschaftlichen Arbeitskreises, Nr. 51-60, S. 119-136.
11. Geldbach, Erich: „Die evangelisch-lutherische Kirche“, in: ebda, 9/2009, S. 9-10.



12. Geldbach, Erich: „Die römisch-katholische Kirche“, in: *Gemeinschaft leben! Monatszeitschrift für Mitglieder und Freunde des VG und des MVG*, 7 + 8/2009, 10. S.15-16.
13. Geldbach, Erich: „Evangelische Kirche in Deutschland (EKD)“, in: ebda. 11/09, S. 8-9.
14. Geldbach, Erich: „Mission. Ökumene, Einheit“, in: ebda., S. 137-150.
15. Geldbach, Erich: „Osama, Obama and Chelsea's Mama: Eine USA-Wahlnachlese unter religiöser Perspektive“, in: *Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte* 3/2009, S. 140-180.
16. Geldbach, Erich: „Papst – Pius-Brüder – Präsidentenwahl – Pelosi“, in: *MdKI* 60, 2009, S. 69-74.
17. Hille, Rolf: „Evangelikal – nein Danke“? Wie eine Identität unsicher wurde. In: *Ch* 116/5 (2009), S. 24-28.
18. Drescher, Oliver: Charles Haddon Spurgeon. Dem „Fürsten der Prediger“ zum 175. Geburtstag. In: *Ch* 116/8 (2009), S. 14-18.
19. Strauch, Peter: Ein Nachfolger Jesu – ohne Wenn und Aber. In Erinnerung an Paul Schneider. In: *Ch* 116/11 (2009), S. 14-16.

## D. Einzelne Freikirchen

### Evangelisch-Altreformierte Kirche

#### *Selbständige Veröffentlichungen*

20. Kirchenrat der Ev.-altref. Gemeinde Bunde (Hrsg.), *Chronik der Evangelisch-altreformierten Gemeinde Bunde 1858 – 2008*, Weener 2008, 336 S.  
Das Buch beschreibt das Kirchspiel Bunde im Rheiderland in Ostfriesland der Zeit zwischen 1800 und 1900. Es zeigt erstmals die Wege des niederländischen Pastors Hendrik de Cock (1801-1842) in diesem Gebiet auf. Es berichtet über das Verhältnis der reformierten und der altreformierten Gemeinde vor Ort von der Trennung in 1858 bis zur guten Zusammenarbeit in 2008. Auswanderer aus der altreformierten Gemeinde Bunde gründeten 1887 in Minnesota in den USA eine namensgleiche Gemeinde Bunde. Tauf- und Auswandererlisten, eine Darstellung sämtlicher bisheriger Gemeindepastoren wie auch des heutigen gemeindlichen Lebens runden das Buch ab. Es trägt keine ISBN-Nummer, ist aber über den Kirchenrat, Boenster Str. 20, 26831 Bunde, zum Preis von 24,80 Euro erhältlich.

### Evangelische Brüder-Unität

#### *Bibliographien*

21. Meyer, Gudrun / Mai, Claudia, *Bibliographische Übersicht der Neuerscheinungen über die Brüdergemeine*. In: *UF* 61/62, Herrnhut 2009, S. 191-203.



22. Schulze, Michael / Mai, Claudia, Aufsatz-, Autoren- und Stichwortverzeichnis von UF Heft 1-60. In: UF 61/62, Herrnhut 2009, S. 205-228.
23. Alter Adam und Neue Kreatur: Pietismus und Anthropologie: Beiträge zum II. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2005. Hg. von Udo Sträter. Tübingen 2009 (Hallesche Forschungen 28/1+2) Abgek.: 2. Pietismuskongress 2009.
24. Pietismus und Neuzeit: Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Band 34. Im Auftr. der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus hrsg. von Rudolf Dellspenger u.a. Göttingen 2009.

### *Selbständige Veröffentlichungen*

25. 200 Jahre Schulwerk Königsfeld. 1809-2009 Zinzendorf Schulen. Der individuelle Weg zum Ziel. Festschrift zum 200jährigen Bestehen. Königsfeld 2009.
26. Carstensen, Ulrike: Stadtplanung im Pietismus: Herrnhag in der Wetterau und die frühe Architektur der Herrnhuter Brüdergemeine. Herrnhut 2009 (Beiheft der Unitas Fratrum; 18).
27. Carté Engel, Katherine: Religion and Profit. Moravian in Early America, Philadelphia 2009, 313 S. (Early American Studies).
28. Choralbuch der Evangelischen Brüdergemeine. Hrsg. von der Evangelischen Brüder-Uniät – Herrnhuter Brüdergemeine Bad Boll – Herrnhut – Zeist. Red. Peter Kubath. Herrnhut 1. Aufl. 2009.
29. Confessionalism and Pietism: Religious reform in early modern Europe. Ed. by Fred van Lieburg. Mainz 2006 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz: Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte; Beiheft 67).
30. Daniel Ernst Jablonski: Religion, Wissenschaft und Politik um 1700. Hrsg. von Joachim Bahlcke und Werner Korthaase. Wiesbaden 2008 (Jabloniana; 1).
31. Fauth, Dieter: Comenius – im Labyrinth seiner Welt. Zell am Main u. a. 2009.
32. Fiedler, Heinz-Dieter: Die Liebe wird euch leiten... Lebensbild nach den Aufzeichnungen der Anna Krügelstein (1713-1778). Norderstedt (Books on Demand GmbH) 2008.
33. Graf, Ekkehard: Führ uns an der Hand. Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Hrsg. von der Agentur des Rauhen Hauses Hamburg, Hamburg 2009.
34. Greenfield, John: Power from on High. The Story of the Great Moravian Revival of 1727, (Bethlehem/PA, 2007).
35. Herrnhuter Ansichten 2009. Mit Monatssprüchen. Herrnhut 2008 (Kalendar).



36. Hybl, Frantisek: Mapa Moravy Jana Amose Komenského = Comenius' map of Moravia = Comenius' Landkarte von Mähren = De kaart van Moravie van Jan Amos Comenius . Prerov, 2008.
37. Just, Jiří: 9.7.1609. Rudolfův Majestát. Světla a Stíny Náboženské Svobody, Prag 2009 (Dny, které tvořily české dějiny; 19).
38. Keßler-Lehmann: Margrit: Gnadenfeld. Eine Herrnhuter Siedlung in Oberschlesien. Herrnhut 2009 (Unitas Fratrum: Beiheft; 16).
39. Lafrenz, Jürgen: Herrnhuter & Herrnhuter Siedlungen Moravian Settlements. Hrsg. von Wilfried Ehbrecht, Peter Johaneke, Jürgen Lafrenz und dem Institut für vergleichende Städtegeschichte Münster, Münster 2009 (Deutscher Historischer Städteatlas; 3).
40. Ludwig, Ralph: Der Herrnhuter. Wie Nikolaus von Zinzendorf die Losenungen erfand. Berlin 2009.
41. Mettele, Gisela: Wiedergeburt und kommunikative Praxis in einer pietistischen Gemeinschaft. In: Menschenformung in religiösen Kontexten, 2007.
42. New Herrnhut Moravian Church. 270th anniversary. The Oldest Moravian Church in the Western Hemisphere 1737-2007. New Herrnhut/St. Thomas, U.S. Virgin Islands 2007.
43. Richter, Hedwig: Pietismus im Sozialismus: Die Herrnhuter Brüdergemeine in der DDR. Göttingen 2009 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft: 186).
44. Sarepta: Entstehung und Besonderheiten der Entwicklung der deutschen Kolonie Sarepta im unteren Wolgagebiet (Russland): Damals ... und heute. Hrsg. vom Verein „Oberlausitz - neue Heimat e.V.“ Herrnhut [ca. 2008].
45. Schiewe, Gudrun: Georg Schmidt. Sein Leben und Wirken nach Aufzeichnungen aus seinen Tagebüchern. Niesky 2009.
46. Schneider-Böklen, Elisabeth: „Amen, ja, mein Glück ist groß“ Henriette Louise von Hayn (1724-1782) eine Dichterin des Herrnhuter Pietismus. Herrnhut, 2009 (Unitas Fratrum: Beiheft: 17).
47. Sterikova, Edita: Jak potucek v jezere. Moravane v obnovene Jednote bratsrke v 18. století. Kalich 2009.
48. Theile, Dorothee: ... und leuchtet in die ganze Welt: Der Herrnhuter Stern und seine Geschichte. Hrsg. von der Comenius-Buchhandlung GmbH. Herrnhut 2008 (Übers. ins Engl.: Theile, Dorothee: Morning Star, o cheering sight ... The Moravian Star and its History. Publ: Comenius-Buchhandlung. Herrnhut 2008).
49. Verfassung der Evangelischen Brüder-Unität - Herrnhuter Brüdergemeine. Im Anhang die Urkunde über die Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts. Fassung 2008. Herrnhut und Bad Boll 2008.
50. Zukunft braucht Erinnerung: Frauenleben in Tansania. Hrsg. von Luise Plock, Dorothea Weller und Ute Phielepeit. Basel 2008.



*Aufsätze Artikel*

51. Atwood, Craig D.: Spangenberg. A Radical Pietist in Colonial America. In: Journal of Moravian History 4(2008), S. 7-28.
52. Beyer, Jürgen: Herrnhutische Lebensläufe aus Est- und Livland (ca. 1730-1850). Eine Erzähltradition. In: 2. Pietismuskongress 2009, S. 337-344.
53. Daniel, Thilo: Von der Heilung einer „gottverlobten Seele“. Gesundheit und Krankheit in der Anschauung des jungen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und in seinem Umfeld. In: 2. Pietismuskongress 2009, S. 809-820.
54. Dellsperger, Rudolf: „Ich aber behaupte den Gott am Kreuze.“ Zinzendorfs Auftritt vor den Genfer Theologen (1741). In: PuN 34 / 2009, S. 115-134.
55. Eller, David B.: The recovery of the love feast in German Pietism. In: Convensionalism and Pietism: Religious Reform in Early Modern Europe. Mainz 2006, S. 11-30.
56. Gallagher, Robert L.: The Integration of Mission Theology and Practice. Zinzendorf and the Early Moravians. In: Mission Studies. Journal of the International Association for Mission Studies Vol. 25/2 (2008), S. 185-210.
57. Gembicki, Dieter: Spangenberg's Apologetik gegen Aegidius Sexstetter. In: UnFr 61/62, Herrnhut 2009, S. 89-108.
58. Hammond, Geordan: Versions of Primitive Christianity. John Wesley's Relation with the Moravians in Georgia, 1735-1737. In: Journal of Moravian History 6(2009), S. 31-60.
59. Johannes Klemm: Vom Ringen um den rechten Glauben - Lehrstreit im 19. Jahrhundert. In: ITD. Internationaler Theologischer Dialog in der Brüder-Unität in Fortsetzung der Transatlantischen Moravischen Dialog-Korrespondenz TMDK. Heft 12 Europa-Ausgabe Basel Juni 2009.
60. Kröger, Rüdiger: Spangenberg als Biograph Zinzendorfs. Die Entstehungsgeschichte von Spangenberg's Leben Zinzendorfs. In: UnFr 61/62, Herrnhut 2009, S. 59-73.
61. Lost, Christine: Formen und Normen des Selbstbildes in Herrnhuter Lebensläufen. In: 2. Pietismuskongress 2009, S. 325-336.
62. Lückel, Ulf: Der Besuch des Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf in der reformierten Kirchengemeinde Berleburg im Jahr 1730. In: Thomas K. Kuhn und Hans-Georg Ulrichs (Hg.): Reformierter Protestantismus vor den Herausforderungen der Neuzeit, Wuppertal 2008, S. 181-196 (Emder Beiträge zum reformierten Protestantismus: 11).
63. Mai, Claudia: Eva Maria und Martha Elisabeth – Die Frauen August Gottlieb Spangenberg's. In: UnFr 61/62, Herrnhut 2009, S. 43-57.



64. Manukyan, Arthur: Herrnhuter Präsenz in Kairo und Behnesse 1752-1783. Eine inhaltliche Bestandsaufnahme. In: *Protestanten im Orient*, hrsg. von Martin Tamcke und Arthur Manukyan, Würzburg 2009, S. 53-80.
65. Mettele, Gisela: Theologische Gelehrsamkeit versus innere Erfahrung. Narrative Theologie in der Herrnhuter Brüdergemeine des 18. Jahrhunderts. In: *Nonne, Königin und Kurtisane*, 2004, S. 109-121.
66. Mettele, Gisela: Transnationale Vergemeinschaftung im Pietismus. Das kommunikative Netzwerk der Herrnhuter Brüdergemeine. In: *2. Pietismuskongress 2009*, S. 459-468.
67. Meyer, Dietrich: Die Herrnhuter Brüdergemeine um 1800. Ihre Kontakte zur Katholischen Kirche besonders zur Allgäuer Erweckungsbewegung. In: *Archiv für schlesische Kirchengeschichte* 66 (2008), S. 67-87.
68. Meyer, Dietrich: Spangenberg als Seelsorger. In: *UnFr 61/62, Herrnhut* 2009, S. 167-190.
69. Meyer, Dietrich: Spangenbergs Geschichtsbild und Gemeindeverständnis. In: *UnFr 61/62, Herrnhut* 2009, S. 147-166.
70. Meyer, Dietrich: Zur Rezeption des „Freylinghausen“ in Christian Gregors Gesang- und Choralbuch (Barby 1778 und Leipzig 1784). In: *„Singt dem Herrn nah und fern“ 300 Jahre Freylinghausensches Gesangbuch*. Tübingen 2008, S. 301-319.
71. Mirtschin, Hans [Rezension]: Robert Langer. Pallas und ihre Waffen. Wirkungskreise der Henriette Catharina von Gersdorff. In: *Letopis* 56/2009 H.1, S. 143-146.
72. Peucker, Paul: The Ideal of Primitive Christianity as a Source of Moravian Liturgical Practice. In: *Journal of Moravian History* 6(2009), S. 7-29.
73. Rollmann, Hans: Spangenberg über die Frömmigkeitssprache der Sichtungszeit in der Labradormission. In: *UnFr 61/62, Herrnhut* 2009, S. 127-129.
74. Schier, Lars-Gunter: Graf Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine im Spiegel der Medaille. In: *Dresdner Numismatische Hefte* 5(2008), S. 6-90.
75. Schmid, Pia: „wie glücklich man sey, wenn man sich dem Heiland ganz ergebe“. Selbstzweifel und Selbstgewissheit in Herrnhuter Lebensläufen des 18. Jahrhunderts. Zur Genese von Subjektivität im Medium religiöser Vergemeinschaftung. In: *2. Pietismuskongress 2009*, S. 305-323.
76. Seibert, Dorette: A. G. Spangenberg und die *Idea fidei fratrum* (1778). In: *UnFr 61/62, Herrnhut* 2009, S. 131-146.
77. Soboth, Christian: Von den „Tölpel-Jahren“ zur „Männlichkeit“. Christian David Lenz und Herrnhut unter Zinzendorf und Spangenberg. In: *UnFr 61/62, Herrnhut* 2009, S. 109-125.



78. Sträter, Udo: Spangenberg's Vertreibung aus Halle. In: UnFr 61/62, Herrnhut 2009, S. 23-42.
79. Vogt, Peter: „Ehereligion“ – religiös konzeptionierte Sexualität bei Zinzendorf. In: 2. Pietismuskongress 2009, S. 371-380.
80. Vogt, Peter: Graf Zinzendorfs orientalische Initiativen - Mission oder Ökumene? In: Protestanten im Orient, hrsg. von Martin Tamcke und Arthur Manukyan, Würzburg 2009, S. 33-51.
81. Vogt, Peter: Spangenberg als Apologet des Grafen von Zinzendorf 1750-1752. In: UnFr 61/62, Herrnhut 2009, S. 75-88.
82. Vogt, Peter: Zinzendorf's Encounter with Judaism and the Jews. A fictitious dialogue from 1739. In: Journal of Moravian History 6(2009), S. 101-119.
83. Vösa, Aira: Von der Tugend der Ehelosigkeit. Johann Georg Gichtels Einfluss auf August Gottlieb Spangenberg. In: UnFr 61/62, Herrnhut 2009, S. 9-21.
84. Weber, Julie Tomberlin: « Our dear Mama » Zinzendorf's Memoir of Erdmuth Dorothea. In: Journal of Moravian History 4(2008), S. 45-94.
85. Weitz, Burkhard: Er wollte ein besseres Menschengeschlecht heranziehen. Dafür zog Johann Amos Comenius durch ganz Europa. Am längsten hielt es ihn im polnischen Lissa. In: Chrismon 10/2005, S. 34-35.
86. Yonan, Jonathan: Archbishop Herring, Anti-Catholicism, and the Moravian Church. In: Journal of Moravian History 4 (2008), S. 29-43.

### **Evangelisch Freikirchliche Gemeinden (Baptisten)**

#### *Selbständige Veröffentlichungen*

87. Ortman, Yvonne / Rösler, Klaus / Seibert, Thomas (Hgg.): Glaube, Liebe, Hoffnung. Christen im 21. Jahrhundert, Kassel 2009, 345 S.
88. Sadlack, Hans-Volker: Spurensuche. 175 Jahre Baptisten in Deutschland. Ein Reiseführer, Kassel 2009, 61 S.

#### *Aufsätze, Artikel*

89. Bakker, Henk: Baptists in Amsterdam. – In: Baptist Quarterly 2009, Vol 43 No. 4, p. 229-234.
90. Beiderbeck, Ulf: Tradition im Baptismus. Versuch: Gemeindeunterricht. – In: Freikirchenforschung 2009, S. 60-65.
91. Brewer, Brian C.: A Baptist View of ordained Ministry. A function or a way of being? Part 1. – In: Baptist Quarterly 2009, Vol. 43 No. 3, p. 154-169.
92. Brewer, Brian C.: A Baptist View of ordained Ministry. A function or a way of being? Part 2. – In: Baptist Quarterly 2009, Vol. 43 No. 4, p. 221-228.



93. Dzewas, Ralf: Pastorinnen und Pastoren zwischen Bund und Gemeinde. Die Spannung von Amtsverständnis und Gemeindeerwartungen als Anfrage an den deutschen Baptismus. – In: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 2009, S. 206-229.
94. Eisenblätter, Harold: Neue Ideen im traditionellen Gewand. – In: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 2009, S. 285-295. (Festgabe zum 80. Geburtstag für Günter Hitzemann)
95. Geldbach, Erich: Das Amt in den Anfängen des Baptismus. – In: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 2009, S. 249-260.
96. Geldbach, Erich: Gottes Bundesrepublik. Die Bedeutung der Föderaltheologie für Kirche und Gesellschaft. – In: Freikirchenforschung 2009, S. 157-165.
97. Geldbach, Erich: „Voneinander lernen – miteinander glauben. Eine Einführung in das Konvergenzdokument“, in: Die Gemeinde Nr. 18-19, 23. August 2009, 6-7.
98. Großmann, Siegfried: Auf dem Weg zur einen Taufe. Anfragen und Ansätze aus baptistischer Perspektive. – In: Theologisches Gespräch 2009, H. 2, S. 55-71.
99. Heinze, André: Verantwortung vor der Schrift in der Gegenwart. – In: Theologisches Gespräch 2009, H. 4, S. 159-180.
100. Lauber, Samuel: Unterwegs mit Pastor Günter Hitzemann. – In: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 2009, S. 309-310. (Festgabe zum 80. Geburtstag für Günter Hitzemann)
101. Liese, Andreas: Weder Baptisten noch Brüder: Die Entstehung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. – In: Freikirchenforschung 2009, S. 66-101.
102. Morden, Peter J.: C.H. Spurgeon and Baptism, Part 1. – In: Baptist Quarterly 2009, Vol. 43 No. 4, p. 196-220.
103. Neese, Friedbert: Pastoren sind anders – Gemeinden auch. Das Leben eines Baptistenpastors zwischen Freiheit und Zwang. – In: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 2009, S. 230-245.
104. Neukamm, Karl-Heinz: Dank sagen und die Gnade Gottes erbitten. – In: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 2009, S. 270-284. (Festgabe zum 80. Geburtstag für Günter Hitzemann)
105. Petersen, Christoph: Mission-Shaped Church. Ein Zwischenfazit. – In: Theologisches Gespräch 2009, H. 3, S. 132-147.
106. Pritzkeit, Klaus: Günter Hitzemann – Diakoniker im ökumenischen Lernprozess. – In: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 2009, S. 296-308. (Festgabe zum 80. Geburtstag für Günter Hitzemann)
107. Rossol, Carmen: Zwischen Akzeptanz und Ignoranz. Erfahrungen und Beobachtungen zum Dienst von Pastorinnen und Pastoren im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. – In: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 2009, S. 261-269.



108. Strübind, Kim: Hauptamtliche Prügelknaben. „Amt ohne Würde?“ Der pastorale Dienst und das „allgemeine Priestertum“. Freikirchliche und ökumenische Perspektiven. – In: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 2009, S. 149-154.
109. Walker, Paul: The Revd Nathaniel Paul (1793-1839): Another African-American Baptist Minister in Britain (1832-1835). – In: Baptist Quarterly 2009, Vol. 43 No.2, p. 97-111.
110. Austria, in: John H. Y. Briggs (ed.): A Dictionary of European Baptist Life and Thought (= Studies in Baptist History and Thought, 33), Paternoster Press (Milton Keynes u.a. 2009) p.27.

### *Gemeindegeschichte/ Festschriften*

111. Baptistengemeinde Wien-Mollardgasse (Hg.): Festschrift zum 140-jährigen Bestehen der Baptistengemeinde Mollardgasse 1869-2009, Wien 2009, 90 S.
112. Lieske, Arthur (im Auftrag der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Nordhorn als Hg.: Jahrhundertsschritt. 100 Jahre Baptistenkirche Nordhorn in Berichten, Bildern und Dokumenten, Leer 2009, 314 S.
113. Lütz, Dietmar (Hg.): Die Bibel hat die Schuld daran. Festschrift zum 175. Jubiläum der Oncken-Gemeinde Hamburg, Hamburg 2009, 450 S. Enthält eine Fülle von Aufsätzen, so z. B.: Nittnaus, Lothar: Hamburg – die erste Baptistengemeinde? (34-36); Voigt, Karl-Heinz: Die Bremer Sonntagsschule von 1826 (111-147); Schwarz, Karla: Sarah, Ann und Jane Oncken (148-151); Graf-Stuhlhofer, Franz: Deutschsprachige Baptisten in Südeuropa (191-225); Frey, Helge: Der Hamburger Streit von 1871-1876 (264-282); Sadlack, Hans-Volker: Die erschütternden Vorgänge zu Bremen (283-301); Strübind, Andrea: Warum die Wege sich trennten (302-337); Ackermann, Michael: Baptismus und NS-Staat in Deutschland (353-368); Lütz, Dietmar: Tradition und Fortschritt (397-406); Geldbach, Erich: Baptismus und Säkularisierung (407-423); Lorenzen, Thorwald: Zumutungen – Baptisten und die Weltgemeinschaft christlicher Kirchen (424-445).

## **Evangelisch-Methodistische Kirche**

### *Bibliographien*

114. Raedel, Christoph: Bibliographie Evangelisch-methodistische Kirche 2005. In: Freikirchenforschung 17 (2009), 355-359.
115. Raedel, Christoph: Bibliographie Methodistika 2007/2008. In: EmK Geschichte 28.1/2 (2009), 85-94.

### *Selbständige Veröffentlichungen*

116. Eibisch, Frank: Dein Glaube hat dir geholfen. Heilungsgeschichten des Markusevangeliums als paradigmatische Erzählungen und ihre Bedeutung für diakonisches Handeln. Göttingen 2009 (Reutlinger Theologische Studien 4).



117. Nördinger, Mark/ Bauer, Thomas: Der Schwestern Werk. Die Geschichte des Bethanien-Krankenhauses in Frankfurt am Main von 1908-2008. Selbstverlag 240 S.

*Aufsätze, Artikel*

118. Bolay, Winfried: Die Evangelisch-Methodistische Kirche und ihr Verständnis vom Amt eines Pastors/einer Pastorin. In: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 14 (2009), 244-248.
119. Brose, Martin: Samuel Wesley jun. (10.02.1690 – 06.11.1739). Teil 1: Biographie. In: EmK Geschichte 30.1/2 (2009), 26-57.
120. Härtner, Achim: Emerging Church – die Kirche der Zukunft? Eine junge Bewegung fordert die bestehenden Kirchen heraus. In: Theologisches Gespräch 33 (2009), 107-131.
121. Ders.: 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. In: Freikirchenforschung 18 (2009), 30-50.
122. Ders.: Jugend zwischen Skepsis und Vertrauen. Herausforderungen und Chancen christlicher Jugendarbeit am Beispiel des Kirchlichen Unterrichts in der Evangelisch-Methodistischen Kirche. In: Theologie für die Praxis 35.1 (2009), 19-41.
123. Kimbrough, S T: Kirchenlieder Charles Wesleys – Ikonen der wesleyanischen Tradition. In: EmK Geschichte 30.1/2 (2009), 5-25.
124. Marquardt, Manfred: Methodism in the Nineteenth and Twentieth Centuries. In: The Oxford Handbook of Methodist Studies, hg. von William J. Abraham und James E. Kirby, Oxford 2009, S. 85 – 103.
125. Ders.: Evangelisch-methodistische Kirche, in: Kirchen und Konfessionen (= Grundwissen Christentum, Band 2), hg. von Markus Mühlhling, Göttingen 2009, 95-114.
126. Scheer, Minique: Empfundener Glaube. Die kulturelle Praxis religiöser Emotion im deutschen Methodismus des 19. Jahrhunderts. In: Zeitschrift für Volkskunde 105 (2009), 185-213.
127. Schuler, Ulrike: Die Evangelisch-methodistische Kirche. In: Erich Geldbach, Peter Noss (Hg.), Vielfalt und Wandel. Lexikon der Religionsgemeinschaften im Ruhrgebiet. Essen 2009, S. 284-289.
128. Dies.: Welchen Stellenwert hat die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“? Erläuterungen zur Verbindlichkeit aus methodistischer Perspektive. In: Unter dem Horizont der Gnade. Ökumenische Arbeitshilfe zum 10. Jahrestag der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, hg. v. Amt der VELKD, dem Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik im Auftrag der DBK, Kommission für ökumenische Beziehungen der EmKiD. Hannover/Paderborn/Frankfurt am Main 2009, S. 15f.



129. Voigt, Karl Heinz: Die Bremer Sonntagsschule von 1826. In: *Hospitium Ecclesiae. Forschungen zur Bremischen Kirchengeschichte* 24 (2009), 79-103. Auch in: Dietmar Lütz (Hg.), *Die Bibel hat die Schuld daran. FS zum 175. Jubiläum der Oncken-Gemeinde in Hamburg*, 2009, 111-146.
130. Ders.: „Eins sein, damit die Welt glaube...“. Die methodistische Kirchenunion von 1968 – weltweit und freiwillig. In: *Freikirchenforschung* 18 (2009), 66-101.
131. Ders.: Freikirchen als Vorboten der Ökumene in Deutschland. Die Bedeutung der angelsächsischen Föderaltheologie. In: *Freikirchenforschung* 18 (2009), 166-187. Auch in: *Theologisches Gespräch. Freikirchliche Beiträge zur Theologie*. 33.2 (2009), 72-92.
132. Ders.: Innerkirchliche Gemeinschaft oder autonome Kirche? Die Kirchenbildung der methodistischen Evangelischen Gemeinschaft in der Mitte des 19. Jahrhunderts und der Einfluss des Ludwigsburgers Philipp Paulus (Pfarrer). In: *Blätter für württembergische Kirchengeschichte*, 107 (2007), 169-199.
133. Ders.: Nicht Ludwigsburg 1863, sondern Reutlingen 1877. In: *EmK Geschichte* 30.1/2 (2009), 58-80.
134. Ders.: Reiter-Missionar – Evangelist – Prediger – Pastor. Zum Wandel des Pastorenbildes bei den Methodisten. In: *Evangelische Orientierung, Zeitschrift des Evangelischen Bundes, Bensheim*. Heft 1/009, 11f.
135. Ders.: Von der ökumenischen Friedensfahrt 1908 zur Bildung der ACK 1948. In: *Ökumenische Rundschau* 58 (2009), 235-250.
136. Ders.: „Wir werden nicht darum herumkommen...“. Vorgeschichte und Anfänge der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Deutschland. In: *Freikirchenforschung* 18 (2009), 205-238.

## **Freie evangelische Gemeinden**

### *Selbständige Veröffentlichungen*

137. Beaupain, Helmut: *Ein Pastor erzählt. Aus meinem Leben und Wirken in Freien evangelischen Gemeinden im Hessenland*, Dautphetal 2009.
138. Strauch, Peter: *Lebensspuren. Texte aus vier Jahrzehnten*, Witten 2008.
139. Weyel, Hartmut: *Zukunft braucht Herkunft. Lebendige Portraits aus der Geschichte der Freien evangelischen Gemeinden. Band 1 (Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden 5.5/1)*, Witten 2009.

### *Aufsätze, Artikel*

140. N.N.: Die Geschichte des Bundes-Verlages. In: *Ch* 116/7 (2009), S. 18-21.



141. Demandt, Johannes: Vorurteile/Irrtümer über Freie evangelische Gemeinden. In: *Evangelische Orientierung* 2/2008, S. 13.
142. Demandt, Johannes: Mehr Calvin als Luther. Wie sich der Einfluss von Johannes Calvin noch heute in den Freien evangelischen Gemeinden nachweisen lässt. Ein Interview. In: *Ch* 116/3 (2009) 11.
143. Heinrichs, Wolfgang: Geschichte tut gut. Warum für Gemeinde Geschichte ein Gewinn sein kann. Ein Interview. In: *Ch* 116/1 (2009) 27.
144. Strauch, Peter/Morgner, Christoph: Viel Sympathie. Freie evangelische Gemeinden und landeskirchliche Gemeinschaften. Ein Gespräch. In: *Ch* 116/4 (2009) 28-33.
145. Vach, Udo: FeGs und ERF. Die Chronik einer langen Freundschaft. In: *Ch* 116/9 (2009) 10-11.
146. Weyel, Hartmut: Art. Bussemer, Konrad (1874-1944). In: *BBKL* XXX (2009) 171-177.
147. Weyel, Hartmut: Art. Fries, Friedrich (1856-1926). In: *BBKL* XXX (2009) 444-450.
148. Weyel, Hartmut: Art. Rodt, Carl von (1805-1861). In: *BBKL* XXX (2009) 1159-1165.
149. Weyel, Hartmut: Art. Schmitz, Richard (1858-1945). In: *BBKL* XXX (2009) 1291-1297.
150. Weyel, Hartmut: Johannes Theophil Giffey (1872-1948). Kaufmann, Komponist und Hymnologe. Der „Schöpfer“ des Gemeinde-Psalters. In: *Ch* 116/1 (2009) 58-61.
151. Weyel, Hartmut: Auf der Kanzel wie ein Löwe, darunter wie ein Lamm. Carl Bender (1838-1912). Brüderversand, Gemeindepastor, Bundespfleger und Poet. In: *Ch* 116/2 (2009) 58-61.
152. Weyel, Hartmut: Am Anfang war eine Frau. Evangelistin, Seelsorgerin, Krankenheilerin. Zum 160. Geburtstag von Lina Sattler (1849-1933). In: *Ch* 116/3 (2009) 52-55.
153. Weyel, Hartmut: „Fröhlich zieh ich meine Straße...“ Hulda Paul (1873-1902). Arbeiterin, Dichterin, Sängerin. In: *Ch* 116/4 (2009) 50-53.
154. Weyel, Hartmut: Der Kirchenkampf und die FeGs. Gedanken und Geschichten zum 75-jährigen Gedenken an die Barmer Theologische Erklärung. In: *Ch* 116/5 (2009) 50-53.
155. Weyel, Hartmut: „Ein kundiger Schriftgelehrter“. Jakob Millard (1860-1938). Engländer, Lehrer und Präses im Bund FeG. In: *Ch* 116/6 (2009) 52-55.
156. Weyel, Hartmut: „Lieber verschleifen als verrosten“. Theophil Wilms (1832-1896). Geschäftsmann, Evangelist und Allianzmann. In: *Ch* 116/7 (2009) 50-53.



157. Weyel, Hartmut: „Gott und die Völker“. Karl Krull (1878-1936). Pastor, Lehrer und erster Bundesjugendpfleger. In: Ch 116/8 (2009) 40-43.
158. Weyel, Hartmut: Eine unglaubliche Geschichte. Otto Samuel (1887-1960) – ein Christ jüdischer Herkunft und FeG-Pastor. In: Ch 116/9 (2009) 52-55.
159. Weyel, Hartmut: „Vergiss mir den Spurgeon nicht!“ Freie evangelische Gemeinden und ihre Verbindung mit Spurgeon. In: Ch 116/10 (2009) 40-42.

## Mennoniten

### *Selbständige Veröffentlichungen*

160. Bergen, Ernst: Entwicklung, Macht und Korruption – Als Christ in der Regierung Paraguays. Schwarzenfeld, 2009, 191 S.
161. Bruhl, Viktor / Wanner, Michael: Gedenkbuch Altai und Omsk. (Russland-Deutsche Zeitgeschichte 2009, Band 7). Nürnberg, 2009, 300 S.
162. Eichinger, Reinhold/Enzenberger, Josef F.: Museumsführer Täufermuseum Niedersulz. Nürnberg, 2009, 148 S.
163. Giesbrecht, Waldemar A.: Doppelmoral – Einsichten und Erkenntnisse einer russlanddeutschen Familie im Kampf ums Überleben – 1957 bis heute. Regensburg, 2009, 133 S.
164. Hage, Hermann: Amische Mennoniten in Bayern. Von der Einwanderung ab 1802/03 bis zur Auflösung der amischen Gemeinden Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts. Regensburg, 2009, 561 S.
165. Klassen, Peter J.: Mennonites in Early Modern Poland & Prussia. Baltimore, 2008, 260 S.
166. Klassen, Peter P.: Elisabeth: Aus dem Tagebuch eines mennonitischen Mädchens im Gran Chaco. Asunción, 2009.
167. Kleinpenning, Jan M.G.: Rural Paraguay 1870-1963 (A Geography of Progress, Plunder and Poverty) Vol. 1. Frankfurt, 2009, 880 S.
168. Kleinpenning, Jan M.G.: Rural Paraguay 1870-1963 (A Geography of Progress, Plunder and Poverty) Vol. 1. Frankfurt, 2009, 526 S.
169. Konersmann, Frank: Das Gästebuch der Mennonitischen Bauernfamilie David Möllinger Senior, 1781-1817. Alzey, 2009, 135 S.
170. Mantler, Heinrich: Fahrt ins Ungewisse: Erlebnisbericht eines Russlanddeutschen (1934-1941). Bielefeld, 2009, 335 S.
171. Mennonite Your Way – Hospitality Travel Directory 11 (2009-2011), Landisville, PA, USA, 2009, 96 S.
172. Ratzlaff, Gerhard: Zwischen den Fronten. Mennoniten und andere evangelische Christen im Chacokrieg 1932-1935. Asunción, 2009, 154 S.
173. Regier, Hans Theodor Dr.: La educación en las colonias mennonitas (1927-1980). Asunción, 2009.



174. Reimer, Lore: Du kaunst miene Sproach vestohne – Jedichta opp Plautdietsch en Hochdietsch. Bonn, 2009, 205 S.
175. Sanatorium Eirene (Hrsg.): Sanatorium Eirene (1959-2009) – 50 Jahre ... Gemeinsam auf dem Weg. Filadelfia, 2009, 101 S.
176. Sawatzky, Andreas F.: 50 Jahre Fortbildung der Kolonie Menno. Asunción, 2009.
177. Schartner, Sieghard und Sylvia: Bolivien – Zufluchtsort der konservativen Mennoniten. Santa Cruz, 2009, 346 S.
178. Strohm, Friedrich Wilhelm: Strahm – Strohm: Chronik einer bernisch-pfälzischen Mennonitensippe. Lage, 2009, 128 S.
179. Suderman, Victor P.: Die Sudermans von Alexanderthal 1848–2009. Edmonton, Kanada, 2008, 69 S.
180. Unruh, Heinrich B.: Fügungen und Führungen. Benjamin Heinrich Unruh 1881-1959. Ein Leben im Geiste christlicher Humanität und im Dienste der Nächstenliebe. Detmold, 2009, 509 S.
181. Ut onsem Lewe. Plautdietsche Jedichta en Jeschichte. Bonn 2009, 316 S.
182. Verein für Geschichte und Kultur der Mennoniten in Paraguay: Lexikon der Mennoniten in Paraguay. Asunción, 2009, 473 S.
183. Wiebe, Rudy: Friede wird viele zerstören. Bonn, 2009, 377 S.

#### *Aufsätze, Artikel*

185. Amstutz, Lukas: Entwicklung und Stagnation – aus der Vergangenheit lernen. In: MJ, 108, 2009, S. 12-18.
186. Assefa, Lydette S.: Creating Identity in Opposition: Relations Between the Meserete Kristos Church and the Ethiopian Orthodox Church, 1960-1980. In: MQR, 83, 2009, S. 539-571.
187. Bähler, Madeleine: Gemeindeentwicklung birgt Konfliktpotenzial. In: MJ, 108, 2009, S. 47-51.
188. Barrett, Lois Y.: Testimony in Anabaptist-Mennonite theology and practice. In: Vision, 10, 2009, S. 74-80.
189. Beznosov, Alexander: Der Kampf ums Überleben: Selbstschutz der Deutschen und Mennoniten in der Ukraine. In: HB (Sonderband), 2008, S. 90-94.
190. Brenneman, Robert: Embodied Forgiveness: Yoder and the (Body) Politics of Footwashing. In: MQR, 83, 2009, S. 7-29.
191. Darlage, Adam: „They are to be pitied and wept over, not envied“: Hutterite Responses to Persecution in the Chronicle. In: MQR, 83, 2009, S. 403-425.
192. De Graaf, Joute / Visser, Piet / Workel, Rob B.: Een drieluik over een gedenkwaardige drietraps happening bij de presentatie van drie doopsgezinde memorabilia te Witmarsum. In: DB, 34, 2008, S. 153-177.



193. De Jong, Auke: In memoriam Cornelis van Duin (1927–2008). In: DB, 34, 2008, S. 203-209
194. De Vries, Dirk: Aardenburg anno 1662; een gevelsteen thuisgebracht. In: DB, 34, 2008, S. 21-33.
195. Fast, Walter: Sich durch missionarische Ausrichtung verwandeln lassen. In: MJ, 108, 2009, S. 54-57.
196. Franz, Werner: Church and Business in Paraguay: An Ecclesiological Paradigm and a Business Company. In: JMS, 27, 2009, S. 155-167.
197. Gerig Meyer, Jonny: Sending Mixed Messages to Congress: Mennonite involvement in Proposed National Health Care Reform, 1992-1994. In: MQR, 83, 2009, S. 181-221.
198. Giesbrecht, Heinz D.: Der Einsatz des MCC in Paraguay von 1930 bis 1980. In: JGKMP, 10, 2009, S. 53-79.
199. Graber Miller, Keith: Transforming Vocation: A Mennonite Perspective. In: MQR, 83, 2009, S. 29-49.
200. Gross, Leonard (Hg.): „Concerning the Sword“: A Hutterian Apologia of 1577 (Article IV of „The Great Article Book“). In: MQR, 83, 2009, S. 49-113
201. Guenther Reesor, Lori: Theology and Fundraising: How Does Current Canadian Mennonite Praxis Compare to the Apostle Paul’s Collection for Jerusalem? In: CGR, 27, 2009, S. 50-78.
202. Haury, Volker: Gemeindestrukturen und Gemeindeentwicklung. In: MJ, 108, 2009, S. 36-39.
203. Heisy, Nancy: Die Liebe Gottes und das Leben der Gemeinden. In: JGKMP, 10, 2009, S. 9-19.
204. Hoekema, Alle G.: Een oorlogsdagboek van een Haagse predikantsvrouw, 1940–1945. In: DB, 34, 2008, S. 105–127.
205. Holland, Scott: Three Hundred Years of Pietism, Anabaptism, and Pluralism. In: CGR, 27, 2009, S. 45-59.
206. Isaak-Mans, Susanne: Glauben weitergeben und wachsen lassen. In: MJ, 108, 2009, S. 93-96.
207. Jantzen, Mark: Wealth and Power in the Vistula River Mennonite Community, 1772-1914. In: JMS, 27, 2009, S.93-109.
208. Johnson, Sarah: The „Shared Convictions“ of Mennonite World Conference in Developmental Context and Ecumenical, Anabaptist, and Global Perspective. In: CGR, 27, 2009, S. 36-57.
209. Konersmann, Frank: Existenzformen des asketischen Protestantismus. Täufermennoniten in der Pfalz und in Rheinhessen im Vergleich zu nördlichen Täufergemeinden (1632-1850). In: MH, 31, 2008, S. 155-183.
210. Koop, Karl: Dangers of Superabundance: Peter Pietersz, Mennonites, and Greed during the Dutch Golden Age. In: JMS, 27, 2009, S. 61-75.



211. Kraus, Wolfgang: Wachsen aus den Wurzeln: Geschichte schreiben! und Geschichte machen! In: MH, 31, 2008, S. 229-244.
212. Kroeker, Travis: Rich Mennonites in an Age of Mammon: Is a Messianic Political Economy Possible? In: JMS, 27, 2009, S. 167-179.
213. Kroeker, Wally: Ministers of Commerce: How Mennonites in Business Create Economic Hope for the Poor. In: JMS, 27, 2009, S. 191-201.
214. Kuiper, Yme / Nijboer, Harm: Between Frugality and Civility: Dutch Mennonites and Their Taste for the „World of Art“ in the Eighteenth Century. In: JMS, 27, 2009, S. 75-93.
215. Marshall, Chris: Gemeinsam auf dem Weg Jesu Christi. In: JGKMP, 10, 2009, S. 19-27.
216. Miller-Bates, Mary Ann: Widerspenstige Täufer in züchtigen Kleidern? Amische Täufer als vorbildliche Untertanen im Spiegel bernischer Kleider- und Sittenmandate. In: MH, 31, 2008, S. 185-201.
217. Neufeld, Katharina: Mennoniten in der Sowjetunion 1930-1990. In: JGKMP, 10, 2009, S. 27-53.
218. Neufeldt, Colin: Separating the Sheep from the Goats: The Role of Mennonites and Non-Mennonites in the Dekulakization of Khortitsa, Ukraine (1928-1930). In: MQR, 83, 2009, S. 221-293.
219. Neufeldt, Reina C.: „We are aware of our contradictions:“ Russlaender Mennonite Narratives of Loss and the Reconstruction of Peoplehood, 1914-1923. In: JMS, 27, 2009, S. 129-155
220. Penner, Beate: Bericht von der 15. Mennonitischen Weltkonferenz. In: JGKMP, 10, 2009, S. 107-117.
221. Rademaker-Helfferich, Bonny: 160 jaar vermaning in Steenwijk (1848–2008). In: DB, 34, 2008, S. 177–197.
222. Rathmair, Franz: Eine Vision lebendiger Gemeinde. In: MJ, 108, 2009, S. 102-107
223. Redekop, Calvin: Measuring the Mennonite Spiritual Journey: A Review Essay. In: MQR, 83, 2009, S. 618-640.
224. Reimer, Johannes: Täuferische Gemeindeentwicklung als kontextuelle Gemeindeberatung. In: MJ, 108, 2009, S. 28-33.
225. Richert, Johann: Von der Verheißung und Kraft gelebter Geschwister-schaft. In: MJ, 108, 2009, S. 51-54.
226. Romero, Carlos: Mennonitische Erziehung und Bildung: Warum und Wie? In: JGKMP, 10, 2009, S. 79-91.
227. Schellenberg, Johann: Vor 50 Jahren: Bei den Siedlern der Kulunda-Steppe und in Kasachstan. In: HB, 2007/2008, S. 109-120.
228. Schutte, O.: Jacob Pietersz. van der Meulen of Jacob Pietersz. van der Moelen? In: DB, 34, 2008, S. 9–21.
229. Snyder Belousek, Darrin W.: Capital Punishment, Covenant Justice and the Cross of Christ: The Death Penalty in the Life and Death of Jesus. In: MQR, 83, 2009, S. 375-403.



230. Sprunger, Mary S.: Why the Rich Got Mennonite: Church Membership, Status and Wealth in Golden Age Amsterdam. In: JMS, 27, 2009, S. 41-61.
231. Staples, John R.: Johann Cornies, Money-Lending, and Modernization in the Molochna Menonite Settlement, 1820s-1840s. In: JMS, 27, 2009, S. 109-129.
232. Swana Tanziga Falanga, Sidonie: Can Mennonites Support Policing? In: CG R, 27, 2009, S. 59-73.
232. Urry, James: Wealth and Poverty in the Mennonite Experience: Dilemmas and Challenges. In: JMS, 27, 2009, S. 11-41.
233. Visser, Piet: In memoriam Carl Friedrich Brüsewitz (1919 – 2008). In: DB, 34, 2008, S. 197-203.
234. Voolstra, Anna: 400 jaar doopsgezinden-guj ,t Lam in Amsterdam; wat een kerkgebouw kann vertellen over de gemeente die zich er thuis weet. In: DB, 34, 2008, S. 33-63
235. Warkentin, Jakob: Wertewandel im Bildungswesen der Mennoniten in Paraguay. In: JGKMP, 10, 2009, S. 91-103.
236. Weaver, Denny J.: Forgiveness and (Non) Violence: The Atonement Connections. In: MQR, 83, 2009, S. 319-349.
237. Zuidervaart, Huib J.: Meest alle van best mahoniehout vervaardigd; het natuurfilosofisch instrumentenkabinet van de doopsgezinde kweekschool te Amsterdam, 1761 – 1828. In: DB, 34, 2008, S. 63–105.

## Quäker

### *Selbständige Veröffentlichungen*

238. Behren, Ludwig von: Vor 175 Jahren: Gottesdienststörungen in der Valdorfer Kirche, Vlotho 2009 (Geschichtswerkstatt Exter: Beiträge zur Ortsgeschichte, R04).
239. Bernet, Claus: Wilde Ehen, andere Provokationen und eine Zichorienfabrik. Die erste Quäkergemeinde Barmens zur Zeit der Protoindustrialisierung um 1830, in: Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins, 101, 2008, S. 95-108.
240. Bernet, Claus: Die Quäkerkommune Neu-Sonnefeld (Historische Orte des deutschen Quäkertums, 9), in: Quäker. Zeitschrift der deutschen Freunde, 83, 4, 2009, S. 167-168.
241. Bernet, Claus: Elisabeth Rotten, Hertha Kraus und Magda Kelber: Angloamerikanische Ansätze in der intervenierenden Pädagogik 1933-1949, in: Die Vertreibung des Sozialen, hrsg. von Adriane Feustel, Inge Hansen-Schaberg, Gabriele Knapp, München 2009, S. 93-114 (Frauen und Exil, 2).



*Aufsätze, Artikel*

242. Bernet, Claus: Alsop, Robert (1803-1876), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 31-33.
243. Bernet, Claus: Aydelotte, Frank (1880-1956), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 69-76.
244. Bernet, Claus: Beck, Mary Elizabeth (1823-1903), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 88-89.
245. Bernet, Claus: Beck, Wilhelm (1823-1907), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 89-90.
246. Bernet, Claus: Bellows, John Thomas (1831-1902), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 95-99.
247. Bernet, Claus: Buckley, Joseph (1804-1868), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 162.
248. Bernet, Claus: Chalk, Thomas (1786-1869), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 202-204.
249. Bernet, Claus: Clark, James (1811-1906), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 204-205.
250. Bernet, Claus: Collins, Rebecca (1805-1882), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 211-212.
251. Bernet, Claus: Cope, Thomas Pim (1823-1900), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 212-213.
252. Bernet, Claus: Crosfield, Joseph (1821-1879), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 218-220.
253. Bernet, Claus: Douglas, John Henry (1832-1919), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 264-265.
254. Bernet, Claus: Douglas, Robert W. (1834-1919), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 265-266.
255. Bernet, Claus: Ellwood, Thomas (1639-1713), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 358-367.
256. Bernet, Claus: Follows, Elizabeth Anna (1842-1933), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 429-430.
257. Bernet, Claus: Forster, Robert (1791-1873), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 431.
258. Bernet, Claus: Forster, William (1784-1854), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 431-433.
259. Bernet, Claus: Hanson, John Frederick (1841-1917), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 544-545.
260. Bernet, Claus: Harris, James Rendel (1852-1941), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 557-569.
261. Bernet, Claus: Hobbs, Barnabas Coffin (1815-1892), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 638-640.



262. Bernet, Claus: Hoover, Herbert Clark (1874-1964), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 644-653.
263. Bernet, Claus: Jones, Eli (1807-1890), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 688-690.
264. Bernet, Claus: Jones, Sybil (1808-1873), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 690-692.
265. Bernet, Claus: Keith, George (1638-1716), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 752-787.
266. Bernet, Claus: King, Rufus P. (1843-1923), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 795-796.
267. Bernet, Claus: Kirkbridge, Eliza Paul Gurney (1801-1881), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 796-798.
268. Bernet, Claus: Knight, Francis Arnold (1852-1915), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 798-799.
269. Bernet, Claus: Marsh, John Finch (1789-1873), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 967-968.
270. Bernet, Claus: Marsh, Thomas William (1833-1902), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 968-969.
271. Bernet, Claus: Martin, Josiah (1685-1747/48), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 969-971.
272. Bernet, Claus: Maurice, Walter (1838-1908), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 974-975.
273. Bernet, Claus: May, Caroline (1796-1885), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 978-979.
274. Bernet, Claus: May, Edward Curtis (1796-1877), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 979-980.
275. Bernet, Claus: Moreland, Alfred (1872-1957), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 1020.
276. Bernet, Claus: Moreland, Egbert Coleby (1874-1955), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 1020-1022.
277. Bernet, Claus: Morris, Samuel (1827-1905), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 1022-1023.
278. Bernet, Claus: Morrison, Norman (1934-1965), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 1023-1024.
279. Bernet, Claus: Mounsey, Caroline (1828-1899), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 1025-1026.
280. Bernet, Claus: Neave, Joseph James (1836-1913), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 1039-1040.
281. Bernet, Claus: Newlin, Sarah Goddard (gest. 1913), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 1066.
282. Bernet, Claus: Pease, Edward (1767-1858), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 1098-1100.



283. Bernet, Claus: Pease, John (1797-1868), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 1100-1102.
284. Bernet, Claus: Pim, John (1835-1923), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 1104-1105.
285. Bernet, Claus: Priestman, Walter (1855-1920), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 1119-1120.
286. Bernet, Claus: Radley, Joseph (1864-1935), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 1121-1122.
287. Bernet, Claus: Ransome, Edwin Rayner (1823-1910), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 1127.
288. Bernet, Claus: Richardson, W. Henry (1829-1895), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 1130-1131.
289. Bernet, Claus: Robson, Isaac (1800-1885), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 1152-1154.
290. Bernet, Claus: Scull, Edward Lawrence (1846-1884), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 1383-1384.
291. Bernet, Claus: Sims, William Dillwyn (1825-1895), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 1395-1397.
292. Bernet, Claus: Thomas, Anna Braithwaite Lloyd (1854-1947), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 1487-1488.
293. Bernet, Claus: Thomas, Richard Henry (1854-1904), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 1488-1490.
294. Bernet, Claus: Thompson, Sarah (1819-1869), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 1490-1491.
294. Bernet, Claus: Thompson, William (1837-1927), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 1490-1491.
296. Bernet, Claus: Thorp, Fielden (1832-1921), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 1492-1494.
297. Bernet, Claus: Tuke, William (1732-1822), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 1527-1530.
298. Bernet, Claus: Walker, Thompson (1822-1885), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 1551-1553.
299. Bernet, Claus: Whetherill, Samuel (1736-1816), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 1555-1557.
300. Bernet, Claus: Wilson, Henry (1822-1907), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 1586-1587.
301. Bernet, Claus: Wilson, Robert (1850-1933), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 1587-1588.
302. Bernet, Claus: Worsdell, Edward (1852-1908), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 1594-1596.
303. Bernet, Claus: Worsdell, Edwin (1845-1930), in: BBKL, 30, 2009, Sp. 1596.



304. Heuzeroth, Günter: Humanitäre Hilfe für Deutschland nach den beiden Weltkriegen. Aktivitäten der USA und der amerikanischen und englischen Quäkerhilfsdienste. Die Einsätze in der Region Oldenburg/Weser-Ems, Oldenburg 2009.
305. Radicke, Olaf: Quäker und Mennoniten schweigen gemeinsam, in: Die Brücke. Täuferisch-mennonitische Gemeindezeitschrift, 4, 2009, S. 14.
306. Scharnefsky, Christian: „Aktiver Pazifismus“, radikale Kriegsdienstverweigerung und Religion. Die Beziehungen zwischen der War Resisters International, den Quäkern und dem International Fellowship of Reconciliation 1920-1950, in: Stadtland, Helke (Hg.): „Friede auf Erden“. Religiöse Semantiken und Konzepte des Friedens im 20. Jahrhundert, Essen 2009, S. 171-191.

## Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche

### *Selbständige Veröffentlichungen*

307. Blaufuß, Dietrich (Hg.): Wilhelm Löhe. Erbe und Vision. Loehetheological conference II, Neuendettelsau 22. bis 26. Juli 2008 (Die Lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten 26), Gütersloh 2009, 381 S.
308. Hoffmann, Albrecht: Das Ringen um den Weg der lutherischen Freikirchen in Ostdeutschland von den Einigungssätzen 1948 bis zur gescheiterten Fusion 1984 bzw. 1989. Durchges. u. überarb. Fassung, Crimmitschau 2009, 167 S. (Zugl.: Leipzig, Luth. Theol. Sem., Wiss. Hausarbeit, 2007)
309. Klän, Werner / Barnbrock, Christoph (Hg.): Heilvolle Wende. Buße und Beichte in der evangelisch-lutherischen Kirche. FS für Wilhelm Rothfuchs (Oberurseler Hefte Erg.-Bd. 5), Göttingen 2010 (i. e. 2009), 256 S.
310. Mit Christus leben. Eine evangelisch-lutherische Wegweisung (Lutherische Orientierung 6). Hg.: Kirchenleitung und Kollegium der Superintendenten der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK), Hannover 2009, 65 S.
311. Reller, Jobst (Hg.): Seelsorge, Gemeinde, Mission und Diakonie. Impulse von Ludwig Harms aus Anlass seines 200. Geburtstages (QBGHM 18), Berlin (u.a.) 2009, 214 S.
312. Scheibel, Johann Gottfried: Vom innersten Wesen des Christentums. Auszüge aus dem Schrifitum des Breslauer Lutheraners (1783-1843). Hg. von Peter Hauptmann, Göttingen 2009, 531 S.
313. Schöne, Jobst: Gültiges in Erinnerung rufen. Beiträge zur lutherischen Theologie. Hg. von Michael Schätzel, Göttingen 2010 (i. e. 2009), 238 S.



314. Süß, Stefan (Hg.): 130 Jahre Naemi-Wilke-Stift Guben. Krankenhaus und lutherische Diakonissen-Anstalt, kirchliche Stiftung in der SELK. Dokumentation eines Festjahres (Oberurseler Hefte 48), Oberursel 2009, 80 S.
315. Wangelin, William: The history of the Free Evangelical Lutheran Synod in South Africa and its relationship with the Lutheran Church – Missouri Synod, St. Louis, Mo. 2008, 68 S.
316. 150 Jahre Sankt Petri. Chronik einer evangelisch-lutherischen Gemeinde in Wuppertal-Elberfeld von 1858–2008. Hg. vom Pfarramt der Kirchengemeinde Sankt Petri Elberfeld, Wuppertal 2008.
317. 175 Jahre Gemeinde St. Maria-Magdalena der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche. Hg. vom Kirchenvorstand der Gemeinde St. Maria-Magdalena in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Halle (Saale) 2009, 82 S.

#### *Aufsätze, Artikel*

318. Brunn, Frank Martin: Selbständige evangelisch-lutherische Kirchen. In: Markus Mühling (Hg.): Kirchen und Konfessionen, Göttingen 2009, S. 61-76.
319. Diestelmann, Jürgen: Die Stunde der SELK. In: Lutherische Beiträge 14 (2009), S. 250-253.
310. Engelbrecht, Klaus: Heinrich Ernst Ferdinand Guericke (1803 – 1878). Erster Pastor der evangelisch-lutherischen Gemeinde in Halle. In: 175 Jahre Gemeinde St. Maria-Magdalena der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Halle (Saale) 2009, S. 17-35.
311. Grafe, Hugald / Reller, Jobst: Neue oder bisher unbekannte Literatur zu Ludwig Harms seit 1978. In: Reller, Jobst (Hg.): Seelsorge, Gemeinde, Mission und Diakonie, Berlin (u. a.) 2009, S. 198-206.
312. Grünhagen, Andrea: Ein Pfarrhaus in der Zeit. Prägungen für Ludwig und Theodor Harms durch den Vater Christian Harms in Walsrode und Hermannsburg. In: Jobst Reller (Hg.): Seelsorge, Gemeinde, Mission und Diakonie. Impulse von Ludwig Harms aus Anlass seines 200. Geburtstages, Berlin (u. a.) 2009, S. 57-68.
313. Grundmann, Christoffer H.: Heidepastor Ludwig Harms. Gründer der Hermannsburger Mission. In: EvTh 69 (2009), S. 391-393.
314. Klän, Werner: Was uns eint. 2: in Bezug auf Theologie und Bekenntnis. In: LuThk 33 (2009), S. 145-160.
315. Klän, Werner: Wiederbegründung lutherischer Gemeinde und Kirche. Von einer erwecklichen Bewegung zu einer kirchlich-konfessionellen Gemeindebildung. In: 175 Jahre Gemeinde St. Maria-Magdalena der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Halle (Saale) 2009, S. 36-41.



316. Martens, Gottfried: Bekenntnisbindung und gottesdienstlicher Vollzug. Zur Praxis der wöchentlichen Kommunion in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche. In: Lutherische Beiträge 14 (2009), S. 50-55.
317. Schillhahn, Wolfgang: Was uns eint. 3: in Bezug auf Gottesdienst, Mission und Diakonie. In: LuThK 33 (2009), S. 161-173.
318. Schöne, Jobst: Was ist das lutherische Bekenntnis heute: Tradition, Erbe oder Stimme der Kirche? In: Lutherische Beiträge 14 (2009), S. 139-149.
319. Silva, Gilberto da: Historische Kontinuität erwecklicher Frömmigkeit am Beispiel der hinterpommerschen Familie von Thadden. In: LuThK 33 (2009), S. 3-32.
320. Silva, Gilberto da: Der Weg lutherischer Freikirchen zur SELK. Annäherung und Konsolidierung nach 1945. In: FF 18 (2009), S. 130-145.
321. Silva, Gilberto da: Was uns eint. 1: in Bezug auf Geschichte, Konflikte und Einigungsprozesse. In: LuThK 33 (2009), S. 131-144.

## Siebenten-Tags-Adventisten

### *Selbständige Veröffentlichungen*

322. Bradford, Graeme: Prophets are Human, Victoria, Australien 2004, 92 S.
323. Coon, Roger W.: Eine Gabe, die Licht bringt. Ellen G. White – eine echte Prophetin? Bogenhofen, Österreich 2009, 108 S.  
Beide oben genannten Bücher untersuchen den prophetischen Anspruch Ellen G. Whites, einer prägenden Gründergestalt der STA, und fragen nach ihrer Autorität und Bedeutung für den Adventismus im 21. Jh.
324. Hartlapp, Wolfgang: Wanderer, kommst du nach Friedensau – Erlebnisse, Erfahrungen, Erinnerungen, Spröda 2009, 175 S.  
„Erzählte“ Geschichte und Geschichten zum Ort und zur Theologischen Hochschule Friedensau, die 1899 – also vor 110 Jahren – als Missionsseminar der STA in Deutschland gegründet wurde.
325. Popa, Dumitru: Pagini din Istoria. Bisericii Adventiste de Ziua a Saptea din Romania, 1870-1920, Bukarest 2008, 765 S.  
Zur Geschichte der STA in Rumänien. Von den europäischen Ländern weist Rumänien neben der Ukraine (siehe unten!) die höchste Gliederzahl der STA auf. Der Autor war viele Jahre während der kommunistischen Herrschaft Kirchenpräsident.
326. Sitarcuk, Roman: Adventisti s'omogo dnja v ukrains'kich zemljach u skladi Rosijs'koi Imperii, Poltava, Ukraine 2008, 323 S.  
Geschichte der STA in der Ukraine während des russischen Imperiums (Anfänge bis 1917), als Dissertation von einem nicht-adv. Historiker an der Universität von Poltava eingereicht.
327. Whidden, Woodrow W.: E. J. Waggoner. From the Physician of Good News to Agent of Division, Hagerstown, MD 2008, 401 S.  
Der adventistische Arzt und Evangelist E. J. Waggoner verhalf zusammen mit A. T. Jones und E. G. White der jungen Freikirche anlässlich der Ge-



neralkonferenz im Jahr 1888 in Minneapolis zu einer christozentrischen Wende, die bestimmend wurde für ihre weitere theologische Entwicklung. Persönliche Gründe trieben ihn in späteren Jahren in die Opposition. Die vorliegende erste gründliche biographische Studie offenbart einen glanzvollen, aber zugleich schwierigen und widersprüchlichen Charakter.

328. Zajtsev, Jevgeni: *Istorija cerkvi adventistov sed'mogo dnja v Rossii, Saoskij, Russland 2008, 543 S.*  
Geschichte der STA in der Sowjetunion und in Russland von den Anfängen bis zur Gegenwart. Der Autor ist adv. Historiker.

#### *Aufsätze, Artikel*

329. Hartlapp, Johannes: „Der ‚beste Mann‘ der frühen Adventisten“: John Nevins Andrews – eine außerordentliche Persönlichkeit. In: *Adventecho*, Juni 2009, S. 28-31.
330. Hartlapp, Johannes: Der (beinahe) vergessene Gigant - Erfolg und Tragik von Ludwig Richard Conradi. In: *Adventecho*, Juli-August 2009, S. 36-39.
331. Heinz, Daniel: „Wandern, bis der Weg aufhört“: Michael Belina Czechowski – erster Missionar und „Vater“ der adventistischen Weltmission. In: *Adventecho*, Mai 2009, S. 28-31.
332. Heinz, Daniel: Jakob Erzberger, der vergessene Pionier. In: *Adventecho*, Oktober 2009, S. 25-28.
333. Heinz, Daniel: „Die Baptisten sind unser Vorbild!“ – Ludwig Richard Conradi und die adventistische Mission in Hamburg. In: „Die Bibel hat die Schuld daran...“ – Festschrift zum 175. Jubiläum der Oncken-Gemeinde Hamburg 2009, hrsg. von D. Lütz, Hamburg 2009, S. 177-190.
334. Heinz, Daniel: Liebevoll und leidenschaftlich Jesus bezeugen: Ellen G. White – Leben und Werk (1827-1915). In: Ellen G. White, *Die Gute Nachricht für Alle. Das Evangelium durchdringt das Römische Reich*, Zürich 2009, S. 372-375.
335. Heinz, Daniel: Großer Glaube, kleine Schritte: Zur Geschichte der protestantischen Freikirchen in Dessau mit besonderer Berücksichtigung der Adventgemeinde (1908-2008). In: *Dessauer Kalender – Heimatliches Jahrbuch für Dessau-Roßlau und Umgebung*, Dessau 2009, S. 116-125.
336. Höschele, Stefan: Gaststatus als Modell von Ökumenizität? Siebententags-Adventisten und die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland: Hintergründe, Entwicklungen und Einsichten. In: *FF* 18, 2009, S. 188-204.
337. Höschele, Stefan: On Sabbath Keeping and Sabbath Theology among Younger African Churches. In: *Spes Christiana* 18/19, 2007/2008, S. 39-52.



338. Kidder, Joseph S.: Creeds and Statements of Belief in Early Adventist Thought. In: Andrews University Seminary Studies (AUSS) 47/1, 2009, S. 101-116.

## Täuferium

### *Aufsätze, Artikel*

339. Blough, Neal: Nicolsburg et Schleithem (1527): Deux expressions d'anabaptisme „suisse“. In: MH, 31, 2008, S. 27-41.
340. Dalton, Andrea: Two Witnesses, Providentially Ordered: Hermeneutics and Canon in the Writings of Pilgram Marpeck. In: MQR, 83, 2009, S. 603-618.
341. Huebert Hecht / Linda A.: Research Note: Anabaptist Families in Tirol, 1527-1531. In: MQR, 83, 2009, S. 471-487.
342. Kobe, Rainer: Die Täufer und der Zins bei Heinrich Bullinger. In: MH, 31, 2008, S. 43-63
343. Marx, Theda: Die Täufer und Luzern in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts? oder: Darf über die „Stillen im Lande“ gelacht werden? In: MH, 31, 2008, S. 77-89.
344. Meier, Marcus: „Güldene Aepffel in silbern Schalen“. Die Beziehungen des Pietismus zum Schweizer Täuferium. In: MH, 31, 2008, S. 139-153.
345. Monge, Mathilde: Reconnaître et se reconnaître anabaptiste à Cologne (1534-1610). Les pratiques d'identification comme témoins des échanges au XVI siècle. In: MH, 31, 2008, S. 65-76.
346. Rauert, Matthias H.: „Ein schön lustig Büchlein“: The Influence of Pilgram Marpeck's „Admonition“ on True Baptism and Communion in a Hutterite Polemic. In: MQR, 83, 2009, S. 425-471.
347. Rauert, Matthias H.: „Ein schön lustig Büchlein“ – eine hutterische Polemik unter dem Einfluß von Pilgram Marpecks „Vermahnung“ zu rechter Taufe und Abendmahl. In: MH, 31, 2008, S. 113-138.
348. Reardon, Timothy W.: Pilgram Marpeck's Sacramental Theology Based on His Confession of 1532. In: MQR, 83, 2009, S. 293-319.
349. Scheidegger, Christian: Auf der Suche nach dem wahren Christentum. Schwenkfeldische Nonkonformisten in Zürich gegen Ende des 16. Jahrhunderts. In: MH, 31, 2008, S. 91-111.
350. Ummel, Michel: La notion de „Frères suisses“ chez Harold S. Bender: Entre idéalisation et réhabilitation. A-t-elle encore un impact historique et théologique aujourd'hui ? In: MH, 31, 2008, S. 203-227.
351. Van Hiele, Gerke J. J.: De zevensprong; over doperse spiritualiteit. In: DB, 34, 2008, S. 127-153.



352. Visser, Piet: Peter Jansz Twisck (1565 – 1636) en zijn Vader Ons; Pleidooi voor nieuw onderzoek naar een van de productiefste menniste oudsten, ter inleiding van de tedsteditie van een herontdekt maar onvoltooid gebleven handschrift. In: DB, 34, 2008, S. 209–267.
353. Zorzin, Alejandro: Die Verbreitung täuferischer Botschaft in den Anfangsjahren der „Schweizer Brüder“ (1524-1529). Täuferische Propaganda und reformatorische Publizistik – zwei unterschiedliche Kommunikationsstrategien. In: MH, 31, 2008, S. 11-26.

## E. Verwandte Strömungen, Werke und Gruppen

### Brüderbewegung

#### *Selbstständige Veröffentlichungen*

354. Afflerbach, Horst: Gott in seinem heilsgeschichtlichen Wirken ernst nehmen. 50. Todestag des evangelikalen Theologen Erich Sauer: „Gott regiert“. In: ideaSpektrum 9, 25. Februar 2009, S. 23.
355. Afflerbach, Horst: Gott ist Ursprung und Ziel aller Geschichte. Zum 50. Todestag von Erich Sauer am 25.2.2009. In: Offene Türen, 103 (2009), Heft 2, S. 20–23.
356. Brockhaus, Ulrich: Das Amt in den Brüdergemeinden. In: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde, 14 (2009), S. 197–205.
357. Ebert, Andreas: Chancen für Brüdergemeinden. In: Perspektive, 9 (2009), Heft 9, S. 15–18.
358. Field, Marion: John Nelson Darby. Prophetic Pioneer, Godalming (UK) 2008, 243 Seiten.
359. Jordy, Gerhard / Klatt, Manfred / Gräf, Helmut / Afflerbach, Horst / Strauch, Alexander: Ein Haushalter der Geheimnisse Gottes. Zum 50. Todestag von Erich Sauer. In: Perspektive, 9 (2009), Heft 2, S. 23–25.
360. Jordy, Gerhard / Pletsch, Joachim (Hgg.): Weil ER Gemeinde baut. 60 Jahre Freier Brüderkreis 1949–2009, Dillenburg 2009, 143 Seiten. Enthält folgende Beiträge: Vorwort: „60 Jahre Freie Brüdergemeinden“ (S. 7f.). – Gerhard Jordy: „Zwischen Abgrenzung und Offenheit – Zur Entstehung des Freien Brüdertums“ (S. 9-35). – Hartmut Jaeger: „Was den ‚Freien Brüderkreis‘ kennzeichnet“ (S. 36-48). – Stephan Holthaus: „Die Bedeutung der deutschen Brüderbewegung: Beobachtungen eines Sympathisanten“ (S. 49-56). – Andreas Ebert: „Fit für die Zukunft – der Freie Brüderkreis in den Herausforderungen der Gesellschaft“ (S. 57-71). – Eberhard Platte: „Fit für die Zukunft – Wie geschieht Erneuerung nach innen?“ (S. 72-82). – Lothar Jung: „Vorwärts gehen und beieinander bleiben – Wie die Integration der nächsten Generation gelingen kann“ (S. 83-101). – Joachim Pletsch: „Chronik des Freien Brüderkreises“ (S. 102-128). – William MacDonald: „Mehr als ein Schlusswort: Ich liebe die Brüdergemeinden“ (S. 129-133). – Anhang: „Bericht über die Wermelskirchener Konferenz 1949“ (S. 134-143).



361. Liese, Andreas: Weder Baptisten noch Brüder. Die Entstehung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. In: Freikirchenforschung, 18 (2009), S. 102–129.
362. Merten, Mirko (Hrsg.): Ahmt ihren Glauben nach. Persönlichkeiten aus dem Freien Brüderkreis, Dillenburg 2009, 141 Seiten (mit MP3-CD).  
Enthält Kurzbiografien, Artikel und (auf der beigefügten CD) Vorträge folgender Personen: Ernst Birk, Hermann Birkenfeld, Fritz Birkenstock, Fritz Fehl, Otto Franz, Wilhelm Greb, Hugo Hartnack, Werner Heukelbach, Hermann Kaphengst, Kurt Karrenberg, Josef Kausemann, Hermann Loh, Richard Müller, Walter Pfeiffer, Johannes Platte, Fritz Ruppel, Walter Schmidt, Karl Thewes, Helmut Tillmanns, Adolf Wüster.
363. Sauer, Ursula: Eigene Erinnerungen an meinen Vater Erich Sauer. In: Offene Türen, 103 (2009), Heft 2, S. 24f.
364. Stein, Philipp vom: Aus den Anfängen der deutschen „Brüderbewegung“. Carl Brockhaus und seine Auseinandersetzung im Evangelischen Brüderverein, Staatsexamensarbeit Wuppertal 2008, 51 Seiten.  
[www.bruederbewegung.de/pdf/vomstein.pdf](http://www.bruederbewegung.de/pdf/vomstein.pdf)
365. Strauch, Alexander: Schon als Teenager auf Erich Sauer aufmerksam geworden: Bücher voll von Wahrheiten. In: Offene Türen, 103 (2009), Heft 2, S. 25.

## **Pfingstbewegung und Charismatische Erneuerung**

### *Selbständige Veröffentlichungen*

366. Fischer, Peter und Traudel: Neubeginn mit Konsequenzen. Christ werden, sein und bleiben unter dem DDR-Regime – und nach der Wiedervereinigung Deutschlands. Guthmannshausen 2009, 34 S.  
Die Leiter der Philippus-Gemeinschaft behandeln hier die Zeitspanne von 1939–2009.
367. Frost, Michael / Hirsch, Alan: Die Zukunft gestalten. Innovation und Evangelisation in der Kirche des 21. Jahrhunderts. Glashütten 2008, 366 S.  
Die beiden Autoren stellen bestehende klassische Gemeindeformen in Frage und verdeutlichen, warum kleine, authentische Gemeinschaften eher Menschen erreichen. Dabei geht es auch um eine Neuorientierung von Gemeinde: um Sendung statt Sammlung.
368. Hagin, Kenneth E.: Das Zungenreden über die Apostelgeschichte hinaus. Alles, was man über das Zungenreden wissen sollte. Solingen 2008, 349 S.  
Die Ausführungen des bekannten, amerikanischen Bibellehrers (Vater der „Wort des Glaubens“-Bewegung) beruhen auf Abschriften von Lehrvorträgen und Notizen, die nach seinem Tod im Jahre 2003 zur Veröffentlichung bearbeitet wurden.

*Die Mehr bezieht sich hier besonders auf Prof. Herbert Müller, S. Prof. Norbert Baumert SJ und P. Jean Baumert SJ.*



369. Hampel, Dieter / Krüger, Richard / Oertel, Gerhard: Der Auftrag bleibt. Der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden auf dem Weg ins dritte Jahrtausend. Erzhausen 2009, 560 S.  
Entwicklung des BFP, Selbstverständnis, Struktur, Arbeitsbereiche und Organe des Gemeindebundes sowie die Beziehungen zu anderen Kirchen (Ökumeneverständnis). Die drei Autoren hatten selbst Jahrzehnte lang Leitungsfunktionen in dieser größten pfingstlichen Freikirche Deutschlands.
370. Landeskirchenamt Kassel (Hg.): Herausforderungen der charismatischen Bewegung an die Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck. Ein theologisches Votum der Kammer für Mission und Ökumene. (Aus der Reihe Didaskalia, Heft 54). Kassel 2009, 85 S.  
Begriffserklärung, Begegnungsfelder mit der CB, Inhalte der CB. Letztere werden hinterfragt und reflektiert. Ein orientierendes Fazit und ein abschließendes Votum sowie eine Literaturliste und Kontaktadressen runden die Studie ab.
371. Reimer, Johannes: Die Welt umarmen. Theologien des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus (aus der Reihe „Transformationsstudien“, Bd. 1). Marburg 2009, 378 S.  
Der Wiedenester Dozent und Professor für Missiologie an der staatlichen Universität von Südafrika sichtet den bibl. Befund, stellt historische Gemeindemodelle vor und schließt theologische und missiologische Überlegungen zum gesellschaftsrelevanten Gemeindebau an. Viele seiner Ausführungen haben sich bereits in mehreren Gemeindegründungen bewährt.
372. Smith, Keith: Hauskirchen-Manifest für Deutschland. Warum wir heute einfache organische Gemeinden brauchen und wie diese funktionieren. Bruchsal 2009, 70 S.  
Den etwas irreführenden Begriff „Manifest“ verwendet der Autor, promovierter Psychologe und Theologe, nicht politisch, sondern im Sinne eines visionären Dokuments – die großen Chancen von Hauskirchen beschreibend.
373. Vetter, Ekkehart: Jahrhundertbilanz – erweckungsfasziniert und durststreckenerprobt. 100 Jahre Mülheimer Verband Freikirchlich-Evangelischer Gemeinden. Bremen 2009, 525 S.  
Der jetzige Präses des Mülheimer Verbandes Freikirchlich-Evangelischer Gemeinden stellt in seinem gut recherchierten Werk eine umfassende historische Dokumentation der 100-jährigen Geschichte dieses ersten pfingstlichen Gemeindeverbandes in Deutschland dar.
374. Windhofer, Elisabeth: Spuren Seiner Liebe. Stein am Rhein 2008, 400 S.  
Das biografisch gehaltene Buch schildert zugleich den Beginn und Fortgang der katholisch-charismatischen Erneuerung in Salzburg und Umgebung.

– William MacDonald, „Mehr als ein Schlusswort“ (S. 129-133). – „Aufbau. Bericht über die Freikirchlichen Konferenzen 1949“ (S. 134-143).



## Aufsätze, Artikel

375. Bially, Gerhard / Schott, Daniel / Sievers, Ernst u. a.: Ein Deutscher verändert Afrika. 50 Jahre evangelistischer Dienst von Reinhard Bonnke. In: *Charisma (come Holy Spirit)* 148 (Düsseldorf 2009), S. 10–17  
G. Bially schildert die Entwicklung v. Bonnkes Dienst; D. Schott Aspekte seiner Dissertation „Evangelism by Fire – eine kritische Untersuchung der Evangelisationsarbeit von Reinhard Bonnke“; E. Sievers seine Erfahrungen mit Bonnke als Missionar der Weißen Väter (heute Afrikamissionare).
376. Bially, Gerhard: Third Way Communities. ENC – das europäische Netzwerk charismatischer Gemeinschaften. In: *Charisma (come Holy Spirit)* 149 (Düsseldorf 2009), S. 20  
„Communities of the Third Way“ sind charismatische Gemeinschaften, die in ihrer theologischen Verfassung und missionarischen Sendung einen Mittelweg zwischen klassischer (Pfarr-)Gemeinde und Orden gehen.
377. Eggers, Ulrich u. a.: Wir waren keine Helden! Was Ost und West voneinander lernen können. In: *Aufatmen* 4/09 (Witten 2009), S. 30–35.  
AUFATMEN-Redaktionsleiter Eggers interviewt Gefängnis-Pfarrerin Astrid Eichler (Berlin), Pastor Uwe Holmer (Direktor des Allianzhauses Bad Blankenburg), Gemeindepädagogin Brigitte Krause (Rostock) und Pastor Ulrich Materne (Berlin) über geistliche Schätze der DDR, traumatische Erfahrungen und das Leben in einer glaubensfeindlichen Umwelt.
378. Golling, Johannis und Dorothea: „Unmöglich“ ist bei Gott unmöglich ... und was Hans Heinrich damit zu tun hatte. (Aus der Serie „Gott wird persönlich“). In: *Aufwind (Freundesbrief der Ökumenischen Kirchenwochenarbeit in Deutschland)*. Bautzen 2009, S. 12–15.  
Streiflichter aus dem Leben von Hans Heinrich (1937–2009), der von der BRD aus über viele Jahre Christen in der DDR besuchte und manchmal auch mit ihnen zusammen Missionseinsätze in osteuropäische Länder unternahm.
379. Guttenberger, Michael: Vineyard und der Auftrag der Gemeinde Jesu in sich verändernden Zeiten. In: *equipped. Das Vineyard Magazin*. (Bern 2009), S. 4–7.  
Der Leiter der „Vineyard München“ erinnert an die Anfänge der Bewegung in der Jesus-People-Zeit und betont, dass John Wimber Gemeinde von den Evangelien her als bevollmächtigte Dienstgemeinschaft an den Armen und Kranken sieht.
380. Koivisto, Markku u. a.: Die Menschen sollen sehen, dass Glaube funktioniert! (Geistliche Gemeindeerneuerung in der Evangelischen Kirche.) In: *Brief an die Freunde*, Nr. 33. (Hamburg 2009), S. 12–16.  
Der Leiter der Nokia-Mission stellt sich den Fragen von Vertretern der Geistlichen Gemeindeerneuerung in Deutschland. Seit den frühen 90er Jahren gilt er als Motor eines erwecklichen Aufbruchs in Mittel-Finnland.
381. Mohr, Johannes: Zur Identität der Charismatischen Erneuerung. In: *Rundbrief für charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche*, 3/09. (Passau 2009), S. 18–20.  
Pfr. Mohr bezieht sich hier besonders auf Prof. Heribert Mühlen, P. Prof. Norbert Baumert SJ und P. Jean Fournier SJ.



382. Müller, Albin / Dieziger, Rinaldo: Gottes Wort surft auf Erfolgswelle – und auf internetkirche.com; in: Charisma (come Holy Spirit) 147, (Düsseldorf 2009) S. 32 f.  
Während traditionelle Kirchen über Besucherschwund klagen, wächst eine unkonventionelle, neuartige Kirche rasant: die Internetkirche. Im November 2008 gründete Pastor Erich Engler laut Presseberichten die erste Internetkirche der Schweiz (Engler selbst spricht sogar von der ersten Internetkirche Europas).
383. Ruis, David: Canned Worship. In: Ministry Today (Lake Mary, FL 2009), S. 36–40.  
Ruis, bekannt für seine Anbetungslieder, reflektiert die Entwicklung von Lobpreis und Anbetung in der charismatischen Erneuerung.
384. Siewert, Roman: Die Gemeinde Jesu Christi – Hoffnung für die Welt. In: Wort und Geist. Zeitschrift pfingstlicher Gemeinden, 9,10,11/2009 (Erzhausen 2009), jeweils S. 4 f.  
Der Präses des größten Pfingstbundes in Deutschland legt in einer dreiteiligen Serie seine Sicht von Gemeinde dar.
385. Themenheft: Anbetung. equipped. Das Vineyard Magazin. (Bern 2009), 24 S.  
„equipped“ wird von den Vineyard-Gemeinden (Gründer: John Wimber) in Deutschland, Österreich und der Schweiz unter der Leitung von Martin Bühlmann herausgegeben.
386. Themenheft: Erneuerung – Impulse der charismatischen Bewegung. ERlebt Nr. 45, Zeitschrift der Geistlichen Gemeinde-Erneuerung im Bereich der evangelischen Landeskirche in Württemberg. (Lichtenstein 2009), 20 S.  
„Die große Erweckung ist nicht eingetreten, aber Zellen und Zentren des Glaubens sind entstanden ... ein reicher Liedschatz hat sich entwickelt.“ (Pfr. Ralph Hermann, 1. Vors. GGE-Württ.)
387. Themenheft: Segen oder Fluch? Hundert Jahre Berliner Erklärung. Charisma (come Holy Spirit) 150 (Düsseldorf 2009), 52 S.  
Mit Beiträgen von Pfr. Swen Schönheit (EKD), P.i.R. Hans-Jakob Reimers (EmK), Werner Beyer (Gnadauer Verband), Herbert Masuch (Innitiative BE), Klaus Köhler und Gerhard Bially.
388. Yoars, Marcus: The Radical Revivalists. In: Ministry Today. (Lake Mary, FL 2009), S. 36–38.  
Banning Liebscher, Kalifornien, versucht mit seinem Team junger „Revivalists“ eine „Jesus Culture“ zu vermitteln, die ein modernes Auftreten mit dem Übernatürlichen, sprich Zeichen und Wunder, verbindet.
381. Mohr, Johannes: Zur Identität der Charismatischen Erneuerung im Rundbrief für charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche (Passau 2009), S. 18–20.  
Für Mohr bezieht sich hier besonders auf Prof. Herbert Müller, P. Prof. Norbert Baumert S) und P. Jean-François S).



## 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 Evangelisch-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: *Leibstelle.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 2010 bis 2012 sind bislang folgende Veranstaltungen geplant:**

- Arbeitstagung im Herbst 2010:  
**Die Rezeption der oberdeutsch-schweizerischen Reformation in den Freikirchen**  
Château de Liebfrauenberg, Goersdorf im Elsass (Frankreich)  
22./23.10.2010
- Symposium im Frühjahr 2011:  
**Die Freikirchen in den Umbrüchen der Weimarer Republik**  
Europäische Bibelschule und Theologisches Seminar der Internationalen Kirche des Nazareners e.V., Büsingen am Hochrhein  
31.03.–02.04.2011



- Arbeitstagung im Herbst 2011:  
**Freikirchen und das „Dritte Reich“**  
Bildungszentrum Elstal, Wustermark bei Berlin,  
07./08.10.2011
- Symposium im Frühjahr 2012:  
**Unabhängige neue Gemeinden** (Arbeitstitel)  
Diese Tagung veranstalten wir in Zusammenarbeit mit der Ev. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (Berlin), dem Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes (Bensheim) und der Vereinigung Evangelischer Freikirchen;  
vgl. Gästehäuser der Liebenzeller Mission, Monbachtal/Schwarzwald  
23./24.03.2012
- Arbeitstagung im Herbst 2012:  
**Liedgut und Musik in der Geschichte der Freikirchen** (Arbeitstitel)  
Ort und Termin noch offen.

Weitere Informationen können bei der Geschäftsstelle des Vereins erfragt werden oder sind über die Internetpräsenz [www.freikirchenforschung.de](http://www.freikirchenforschung.de) abzurufen.

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](http://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](mailto:reimer.dietze@freikirchenforschung.de) oder  
[info@freikirchenforschung.de](mailto:info@freikirchenforschung.de)

Bankverbindung des Vereins:

Sparkasse Münsterland-Ost (BLZ 400 50150), Kto. 19901  
IBAN: DE 94 4005 0150 000 019901; SWIFT (BIC) WELADE11MST



## Konferenzhinweis

### Europäische Historische Kommission der United Methodist Church

Vom 10. bis 15. August 2010

In Budapest/Ungarn findet eine Europäische Historische Konferenz statt zum Thema:

#### Methodismus in Europa nach dem Zweiten Weltkrieg (1945 – 1965)

Die Historische Kommission der drei Europäischen Methodistischen Zentral-konferenzen der United Methodist Church/Evangelisch-methodistischen Kirche, unterstützt vom Europäischen Rat Methodistischer Kirchen bereitet diese Tagung vor.

Jeder Tag steht unter einem speziellen Themenschwerpunkt:

- Zusammenbruch: Europa 1945
- Wiederaufbau: Internationale Hilfe und ökumenische Kontakte
- Repression: Methodismus in kommunistisch regierten Staaten
- Versöhnungsarbeit

Die Konferenz bietet neben Vorträgen, Länderberichten, täglichen medita-tiven Andachten anhand künstlerischer Darstellung zu den Tagesthemen, einen Ungarischen Abend, professionell vorgetragener Musik und gemeinsa-mes Singen, wie auch einen Besuch einer kleineren ungarischen methodis-tischen Gemeinde mit einer bemerkenswerten sozial-diakonischen Arbeit.

Ergänzend zu den themenspezifischen Vorträgen sollen die Länderber-ichte einen vertiefenden Einblick in die praktische kirchliche Arbeit in den kulturell und gesellschaftspolitisch sehr verschiedenen Ländern Europas bieten.

Die **Teilnahme** an der Konferenz kostet € 300,00. Die Kosten umfassen Hotelunterkunft (in einem Doppelzimmer), alle Mahlzeiten, sowie eine Bus-fahrt nach Budakeszi.

(Wegen der Vorreservierung und Absprachen mit dem Hotel kann der Preis nur bis April garantiert werden).

Eine Anmeldung senden Sie bitte an:

**Dr. Judit Lakatos**

Email: lakatos.judit@metodista.hu

Für weitere Fragen (Programm etc.) wenden Sie sich bitte an

**Prof. Dr. Ulrike Schuler**

Email: ulrike.schuler@emk.de



## Gesucht: Himmlisches Jerusalem

Wer kennt sie nicht, die prächtigen Darstellungen des Himmlischen Jerusalem aus den spätantiken römischen Kirchen, aus den mittelalterlichen Handschriften, aus den frühneuzeitlichen Bibeldrucken oder auf modernen Kirchenfenstern? Bedeutende Künstler haben sich mit diesem Thema auseinandergesetzt; ich erinnere nur an Albrecht Dürer, Henri Matisse oder Ernst Fuchs.

Seit Jahren sammle ich solche Abbildungen. In der Zukunft soll einmal ein Dokumentationsband zum Thema „Himmlisches Jerusalem“ erscheinen. Er soll möglichst umfassendes Bildmaterial zum Thema enthalten – von der Antike bis heute. Inhaltlich kommen vor allem in Frage: Mosaik, Fresken, Wandgemälde, Tabernakel und Glasfenster.

Inzwischen besitze ich etwa 2.000 Aufnahmen zu diesem Thema, aber leider fast ausschließlich aus den großen Konfessionen.

**Sehr gerne würde ich auch Abbildungen aus den verschiedensten Freikirchen aufnehmen, habe aber bislang nur wenig finden können.** Falls sich in ihrer Kirche ein Bild vom Himmlischen Jerusalem befindet, würde ich mich auf eine Nachricht freuen. Noch besser wäre die Zusendung einer Aufnahme. an:

**Claus Bernet,**  
Taugoggener Str. 2, 10589 Berlin  
forschung@bernetc.com

Jeder Hinweis kann weiterhelfen! Alle Werke werden kunsthistorisch erfasst und detailliert beschrieben.



Schlussstein des Gewölbes der Stadtkirche Freudenstadt



Johannes wird die Gottesstadt gezeigt; Glasfenster von 1924 der Lindsey Chapel, Bosten



